

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

**FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y
EMPRESARIALES**

Departamento de Historia e Instituciones Económicas 1



**CRÍTICA A LA DOCTRINA DE LA UTILIDAD Y
REVISIÓN DE LAS TEORÍAS DE HUME, SMITH Y
BENTHAM**

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR POR**

Estrella Trincado Aznar

Bajo la dirección del Doctor:

Carlos Rodríguez Braun

Madrid, 2003

ISBN: 84-669-2280-6

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales
Departamento de Historia e Instituciones Económicas 1

Crítica
a la doctrina de la utilidad
y revisión de las teorías
de Hume, Smith y Bentham

Tesis doctoral:
ESTRELLA TRINCADO AZNAR
Director: **Carlos Rodríguez Braun**

ÍNDICE

ÍNDICE ----- p. 3-10

INTRODUCCIÓN ----- p. xi-xlii

TEORÍAS FILOSÓFICAS Y DE LA ACCIÓN HUMANA

INTRODUCCIÓN DE “TEORÍAS FILOSÓFICAS

Y DE LA ACCIÓN HUMANA” ----- p. 45 - 52

Apéndice 1 y 2

TEORÍA FILOSÓFICA Y EPISTEMOLÓGICA

Descripción de la Realidad (filosofía) ----- p. 53 -

111

Introducción

Apéndice 3 y 4

Crítica a los conceptos ideados kantianos

Planteamiento del problema

Apéndice A

Unidad del sujeto pensante (el yo)

Unidad del mundo (el objeto)

Apéndice 5

Unidad de la condición de todos los objetos en general (dios)

Apéndice 6

Definiciones básicas

Objetivo del epígrafe

Definición de “continuidad del tiempo”

Definición de principio activo y reactivo

Definición de sentimiento de existencia

Definición de porosidad a la realidad temporal

El yo imagen frente al yo observador

Apéndice 7 y 8

La percepción real: sumersión por empatía de tiempos
Relaciones de ideas frente a relaciones de realidades

Descripción de la realidad

Objetivo del epígrafe
No existe sucesión

Apéndice B

Demostración de la “empatía de tiempos”
Falacia de la percepción por impresiones
“Sexto” sentido perceptivo: el volumen
Doble existencia

Apéndice C

Continuidad del tiempo y orden

Apéndice D

Continuidad del tiempo del observador particular
La causa y la conexión necesaria o conciencia
La causa aplicada a la acción
El asombro de la creación
Los milagros

Auto-definiciones

Objetivo del epígrafe
La objetividad
Anti - Solipsismo y anti - antropocentrismo
Monismo temporal

La filosofía realista de Smith ----- p. 111 -
 119

TEORÍA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO

Introducción ----- p. 119 -
 120

Descripción de la realidad (comportamiento humano)-p.120-
 211

La realidad es tiempo

Apéndice E

El uno del presente

Apéndice 9

Apéndice F

La simpatía empática y el “darse cuenta”

La benevolencia y el deseo de auxiliar

Apéndice G

¿Cómo nos salimos del uno?

Apéndice H

Utilidad

Consecuencias del instinto de muerte

Apéndice I

La discontinuidad del tiempo y el tiempo perdido

Apéndice 10

Apéndice J y K

Reproche moral y autoengaño

El sueño

Apéndice L y M

La locura

Homogeneización, endogamia y exclusión

Merma de la conexión necesaria

producida por el fenomenismo

Falso reconocimiento

La libertad: ausencia de exterioridad del presente

Apéndice N

Principios del movimiento

Principios reactivos

Sensación de “siempre”: principio semiactivo de la alegría

Los principios del conocimiento: Curiosidad activa.

Atención e intimidad inactivas

Los principios activos de la creación y el juego

La gratitud: tiempo frente a sistema

La razón

Apéndice O

El lenguaje

Apéndice P

Problemas del pensamiento ético ----- p. 212 - 305

Motivos de la acción

Hume

Smith

Bentham

Apéndice 11

Percepción del tiempo

El placer

Hume

Bentham

Smith

Simpatía versus empatía

Introducción

Sympathy de Hume: simpatía utilitaria

Bentham: simpatía como sanción

Sympathy de Smith: simpatía literaria

**Frente a estoicismo*

**Frente a Hume*

**Espectador imparcial: una suma imposible*

La utilidad

El instinto de muerte

El individualismo

El amor propio

La libertad

El autocontrol

El suicidio

La razón

El lenguaje

Primera formación del lenguaje

Apéndice 12

La belleza del lenguaje

Apéndice 13 y 14

CONCLUSIÓN DE “TEORÍAS FILOSÓFICAS

Y DE LA ACCIÓN HUMANA” ----- p. 306 - 307

DERECHO

INTRODUCCIÓN DE “DERECHO” ----- p. 309-311

DERECHO Y ESTADO EN HUME, BENTHAM Y SMITH - p.311-386

Hume

Utilidad como origen de la justicia

Conservadurismo fenoménico

Propiedad por doble relación de ideas

Bentham

Iusnaturalismo utilitarista

El castigo ejemplarizante

La libertad como seguridad

La reforma y el horror vacui

Un administrativista...

Espacio y visibilidad: individualizar para ejercer el poder

Teoría de la Elección Pública bajo el enfoque actual

El Tribunal de la Opinión Pública

Propiedad por expectativa de posesión

Smith

Iusnaturalismo no utilitarista

Origen del Estado

La decisión judicial

Propiedad del espectador imparcial

El juez justo de Smith v. el juez benevolente de Bentham

Aprobación de la justicia en Hume frente a Smith

Ambigüedad del término “institución”

Hume frente a Bentham a la luz de los enfoques actuales

Apéndice 15

Smith frente a Hume a la luz de los enfoques actuales

Apéndice 16

NUEVA DEFENSA DEL DERECHO NATURAL ----- p. 386-486

Introducción

Derecho natural

¿Existe una justicia inmutable y objetiva?

Definición de justicia natural dentro de la ética

Definición de justicia natural dentro del derecho

Medida de la justicia natural

Necesidad de empatía mutua

Apéndice 17

Consecuencias del concepto de persona

Adjudicación de responsabilidad

Análisis del sentimiento de indignación

La causa del acto digna de resentimiento

Definición de institución

Apéndice Q

Origen del Estado

La defensa: el miedo al otro

La monopolización de la justicia

La decisión judicial

La idea de orden

La ley no es un reconocimiento social

Problemas de la definición de “derecho”

Derecho internacional

Límites y deformaciones del Estado

Eliminación de consecuencias utilitarias de la pena

Ausencia de progreso en la justicia estatal

Irrealidad del concepto de Estado

El sistema

Apéndice 18

Apéndice R y S

Rebelión

La forma de gobierno

Medios de comunicación y derecho a la privacidad

La propiedad inalienable como concepto irreal

Críticas a las justificaciones filosóficas de la propiedad privada

Apéndice 19

Derecho real v. personal: la causa de la propiedad no exclusiva

Apéndice 20

Crítica a la tª de los derechos de propiedad neoinstitucionalista

Utopía, progreso e historia

Apéndice 21

Apéndice T

CONCLUSIÓN DE “DERECHO” ----- p. 487-495

ECONOMÍA

INTRODUCCIÓN DE “ECONOMÍA” ----- p. 499-502

Apéndice 22

LA DIVISIÓN DEL TRABAJO ----- p. 503-515

División del trabajo Smithiana frente a la sistemática

División del trabajo entre gobernante y gobernado

TEORÍA DEL VALOR ----- 515-558

Teoría del valor coste social Smithiana

Rechazo al valor utilidad

La exclusividad en el valor

Trabajo ordenado

Valor coste de producción

Trabajo productivo e improductivo

Teoría de la distribución Smithiana

Teoría del valor utilidad de Bentham

Valor - utilidad: el cálculo felicífico

Bienes de orden superior e inferior

Utilidad marginal decreciente,

intercambio y equimarginalidad

La redistribución

Teoría del valor utilidad del trabajo de Hume

Causas del trabajo

Diferencias entre Hume y Bentham

Diferencias entre Hume y Smith

Teoría de la distribución Humeana

ECONOMÍA DEL DESARROLLO

FRENTE A ECONOMÍA DEL BIENESTAR ----- p. 558-

621

Metodologías

Principio psicológico que promueve el crecimiento

El crecimiento económico

Las instituciones y el crecimiento

Comercio internacional

Actitud empresarial, tipo de interés y crecimiento

*La figura del empresario
El interés, la tendencia a su reducción
y el máximo legal*

COSTES DE TRANSACCIÓN

FRENTE A COSTES DE JERARQUÍA ----- p. 621-688

Planteamiento del problema:

¿orden económico natural o artificial?

Los “bienes públicos”

Empresa y costes de transacción

La cuestión de la moneda

Apéndice 23

Impuestos y recaudación

CONCLUSIÓN DE “ECONOMÍA” ----- p. 689-711

CONCLUSIÓN ----- p. 722-
749

APÉNDICES LITERARIOS (alfabéticos) --- p. 1-81

APÉNDICES FILOSÓFICOS (numéricos) p. 1-226

BIBLIOGRAFÍA	-----	p. 1-
---------------------	-------	-------

INTRODUCCIÓN

El calificativo "utilitarista" ha venido corrompiendo la teoría económica, imponiéndole una pesada carga de la que, todavía, no se logra desprender. De hecho, esta filosofía ha calado tanto en la razón humana que, aunque en un tiempo fue monopolio casi exclusivo de la economía, sobre la que tuvo un éxito fulgurante gracias a la capacidad difusora del grupo que lideraba intelectualmente Jeremy Bentham, se ha intentado extender a otras ciencias sociales, con el claro objetivo de disciplinar lo difuso.

Algunos economistas creen haber erradicado el utilitarismo de sus teorías, pero ésta sigue siendo la filosofía que rige la ciencia. Hicks, por ejemplo, afirmaba haberse desprendido de los supuestos utilitarios al introducir la técnica paretiana de la curva de indiferencia en el comportamiento microeconómico, dado que de este modo la utilidad no es una magnitud cardinalmente mensurable y no son necesarios juicios de valor asociados a dichas mediciones¹. Este objetivo de neutralidad teórica subyace en los neoclásicos, en la nueva economía del bienestar, en el

¹ Dice Hicks: "Si se es utilitarista en filosofía, hay perfecto derecho a serlo en economía. Pero si no se es (y hoy son pocos los utilitaristas) también se tiene derecho a una economía libre de supuestos utilitaristas" [Hicks, J. R., 1945, Valor y Capital, México, Fondo de Cultura Económica, [1939], cap. 1, p. 11].

pensamiento de Knight y en la tradición de Chicago, que creen poder desembarazarse de su propia fuente filosófica primitiva. Sin embargo, la teoría de las preferencias, sean las ordenaciones de éstas cardinales u ordinales, sigue suponiendo la esencia utilitaria de la naturaleza humana. Contra lo que dice Hicks, hoy en día poca gente no ha sido absorbida sin darse cuenta por la ficción utilitaria, aunque la palabra utilitarista esté estigmatizada por asimilarse a la secta del “radicalismo filosófico” del siglo XIX². Para comprender esto, habremos de repasar la filosofía subyacente a la ciencia económica.

Sin embargo, no nos circunscribiremos a la ciencia económica sino que repasaremos primero la **teoría filosófica y de la acción humana**; en segundo lugar la filosofía del **derecho**; y, por último, la **economía**. Además, compararemos a tres autores, el escocés David Hume (1711-1776), el también escocés Adam Smith (1723-1790) y el inglés Jeremy Bentham (1748- 1832) (cuyo grado de utilitarismo intentaremos revisar), dado que trataron este amplio espectro de problemas de manera metódica. La comparación de estos autores, y especialmente el debate Hume-Smith o Smith-Bentham, será para nosotros un interesante punto de partida histórico, una imagen muy fructífera que nos servirá como herramienta para demostrar una nueva descripción filosófica y social que presentaremos en la tesis, y que es el objeto de la misma. En ella intentaremos describir la realidad - y demostrar su existencia, frente a la teoría de las ficciones de Hume. Nuestra descripción de la realidad, además, se inscribe en una nueva clasificación de las ciencias sociales que plantearemos y aportaremos a continuación.

Hemos intentado dejar en el corpus de la tesis sólo la teoría que presenta el trabajo. Pasaremos a los apéndices las

² Rothbard afirma que la concepción filosófica tipo “Gran Hermano” de Bentham tuvo un efecto desgraciado y permanente, más poderoso por subconsciente, en el pensamiento económico [Rothbard, Murray N., 2000, Historia del Pensamiento Económico, Volumen II. La economía clásica, Madrid, Unión Editorial, pág. 75]. Cabrillo confirma que la mayor parte de los economistas están influidos, de una u otra manera por los principios

interpretaciones de filosofías paralelas, que también hacemos sobre la base de nuestra descripción de la realidad, algo que, en ocasiones, será un elemento complementario de la tesis. Buscaremos en los **Apéndices Filosóficos (numéricos)** reconocer nuestros acercamientos o alejamientos de distintas teorías. Sin embargo, preferimos presentar un “pensamiento de primera mano”, con el afán por enfrentarse directamente a los problemas filosóficos sin la mediación de una tradición filosófica, en ocasiones perturbadora por estar excesivamente presente en el análisis.³ Por otra parte, dentro de desalentador aislamiento intelectual en que vivimos, fruto de la superespecialización y la imposibilidad de abarcar todas las referencias, preferimos pecar de exceso de audacia y tratar una amplia gama de temas, único modo de mostrar las consecuencias prácticas en la acción humana de las ideas que presentaremos. En los **Apéndices Literarios (alfabéticos)** sólo queremos mostrar una cara oculta de algunas partes relevantes de nuestra tesis. Esta fórmula lúdica es parte de nuestra metodología y de nuestras conclusiones, una forma de ruptura “continuista”. Desearíamos que la literatura elegida fuera entretenida y clarificadora, nunca redundante. Por último, junto a los Apéndices Literarios, presentaremos la **bibliografía** citada y la que, aún no habiéndose citado, ha iluminado esta tesis.

Como ayuda al lector, los textos a los que remitimos serán citados de forma completa, a excepción de los títulos que, por ser muy frecuente su referencia, hemos preferido abreviar. En particular las abreviaturas serán:

De **Adam Smith**:

La Riqueza de las Naciones:

si es la edición de Alianza: **RN**,

si es la de Glasgow: **WN**

Teoría de los Sentimientos Morales (Alianza): **TSM**

Lectures on Jurisprudence (Glasgow): **LJ**

de la escuela utilitarista de Bentham [Cabrillo, Francisco, 1991, Lecturas de Economía Política, Minerva Ediciones, Madrid, pág. 13].

³ En la tradición desde Wittgenstein a Austin [De Bustos, Eduardo, 1999, Filosofía del lenguaje, UNED, p. 561].

Lectures on Jurisprudence (1762-3) (Glasgow): **LJ**

(A)

Lectures on Jurisprudence (1766) (Glasgow): **LJ (B)**

Essays on Philosophical Subjects (Glasgow): **EPS**

Lectures on Rethoric and Belles Lettres: **LRBL**.

De **David Hume** citaremos el volumen de *The Philosophical Works* **1964 (a, b, c ó d)** con las palabras fundamentales del título de la obra.

Y de **Jeremy Bentham**, las obras económicas de Bentham editadas por Stark las hemos preferido citar por el nombre de **Stark, W.** (como modo de señalar que es una obra de interés económico) con su volumen **1952 (a, b ó c)** y las palabras fundamentales del título de la obra.

Por último, como es usual, numeraremos las citas por orden de continente, de más a menos.⁴

*

*

*

Aparte de la economía, distintas ciencias que tratan diferentes ámbitos de la sociedad, evitan basarse en el hombre monodimensional utilitarista⁵. Muchos ven la resistencia generalizada a este economicismo como un defecto de método. Pero si volvemos la vista a la historia, observaremos que un filósofo muy sistemático, considerado iniciador de la ciencia de la riqueza, Adam Smith, de tendencia liberal - aunque no irrestrictamente contrario a la intervención del Estado - rechazaba claramente la doctrina de la utilidad recibida por los

⁴ Por ejemplo: Parte/Libro: Sección: capítulo: subdivisión del capítulo: párrafo: página de la editorial referida; o en las revistas: Volumen: número: mes: cuatrimestre: páginas del artículo: página de la cita.

⁵ Decimos monodimensional en el sentido laxo de “simplista”. Pero, aunque en puridad se podría decir que la teoría es “bidimensional” [el hombre actúa por placer (lo bueno)/dolor (lo malo)], de hecho el placer es un dolor negativo en muchas teorías utilitarias (con lo cual volveríamos a usar el término monodimensional). Incluso podríamos decir que la mayoría de las teorías son multidimensionales, ya que el placer/dolor se hacen depender de otras variables (las instituciones, etc.). En general, no nos equivocáramos si tildáramos a la teoría de “funcional” y basada en la predicción estadística.

filósofos empiristas de su época y, específicamente, la de su amigo David Hume⁶.

Las bases filosóficas de la teoría de Smith han sido objeto de “encontrado” debate, hasta el punto de que muchos expertos han considerado que el autor sí era utilitarista, o, más bien, “utilitarista contemplativo”, como se le califica en trabajos recientes⁷. De ahí que se hablara, especialmente a finales del siglo XIX y principios del XX, del “problema de Adam Smith”, la conciencia de una incoherencia fundamental entre una teoría ética que Smith hizo y rehizo hasta el mismo año de su muerte, y que basaba en el concepto de *sympathy*, y su teoría económica, que se decía basada en el *self-love*⁸. Y que incluso recientemente se tache a su obra de regresiva para la ciencia económica⁹. Sin

⁶ Es curioso que principios filosóficos contrarios lleven a conclusiones sociales tan semejantes que, sin embargo, si cambian las circunstancias, serían absolutamente contrarias. La ambigüedad del lenguaje es, en este caso, la mayor barrera a la comprensión de las ideas.

⁷ Véase Haakonssen, K., 1981, The Science of a legislator, Cambridge, Cambridge University Press, p. 135; o Ross, Ian Simpson, 1995, The Life of Adam Smith, Oxford, Clarendon Press, p. 167.

⁸ El problema de Adam Smith se resume en Onecken, August, 1897, “The Consistency of Adam Smith”, Economic Journal, 7: 443-50; en Teichgraeber, Richard F., 1986, “Free Trade” and Moral Philosophy, Rethinking The Sources of Adam Smith’s Wealth of Nations, Durham, Duke University Press y en la introducción a la TSM de Raphael y Macfie de 1976. Otros autores, como S. Schmitt, H. Arendt, S. Wolin, L. Dumont y E. Garin han considerado falso este problema [ver, por ejemplo, Morrow, Gleen R., 1969, The Ethical and Economic Theories of Adam Smith, Nueva York, A. M. Kelley; Oswald, Donald J., 1995, “Metaphysical Beliefs and the Foundations of Smithian Political Economy”, History of Political Economy, 27: 3: 449-476]. Ya nos mostraban Grampp y Macfie que el hombre económico de la RN estaba en la TSM [Grampp, W. D., 1948, “Adam Smith and the Economic Man”, Journal of Political Economy 56: 4 y Macfie, A. L., 1967 a, The Individual in the Society, Papers on Adam Smith, Londres, G. Allen & Unwin; Macfie, A.L., 1959, “Adam Smith’s Moral Sentiments as Foundation for his Wealth of Nations”, Oxford Economic Papers, 11: 209-28]. Como dice Martín Martín, el hombre guiado por el amor propio (self-love) de la RN es el mismo que el de la TSM. En la RN no se encuentra el adjetivo “selfish” ni el sustantivo “selfishness”, aunque “self-love” en algunas traducciones al español se traduzca indistintamente por amor propio o por egoísmo [Martín Martín, Victoriano, 1998, “La ética del propio interés mitigado por al simpatía”, Revista de Libros, marzo, nº 15, p. 15].

⁹ Rothbard, Murray N., 1999, Historia del Pensamiento Económico, Volumen I. El pensamiento económico hasta Adam Smith, Madrid, Unión Editorial. Otra crítica es la de Schumpeter, que afirmaba que Smith estuvo falto de originalidad, y recientemente Rashid no deja muy claro si es una coincidencia o un plagio [Schumpeter, Joseph A., 1968, History of

duda, la compleja tarea que Smith emprendió, intentando construir un sistema no sistemático - y dada la veneración que los hombres sentimos hacia los sistemas - le excusan de la dificultad que tuvo de hacerse comprender.¹⁰

Así, Roncaglia dejó deslizar la siguiente empresa en la reseña del libro de Bonner, todavía de forma conciliadora:

Sobre todo, en mi opinión, queda por desarrollar el tema de la comparación entre las diferentes visiones del agente económico: el Smithiano, o el de la Ilustración escocesa, y el utilitarista. El Profesor Bonner nos recuerda al principio de su libro¹¹ :

“Adam Smith no era utilitarista. El auge del benthamismo eclipsó la influencia de su teoría moral. Mi opinión es que no sólo la teoría moral de Smith fue eclipsada, sino también un debate de larga tradición que surge especialmente en el siglo XVIII en relación a las pasiones e intereses humanos que dibujaba a hombres intrínsecamente sociales, multidimensionales y complejos. Esta tradición es compatible con el consecuencialismo, como demuestra John Stuart Mill, pero no con la reducción de los seres humanos a máquinas computadoras monodimensionales, como ocurre en la teoría subjetiva del valor basada en la utilidad. Ciertamente, algo se avanza con el paso a las versiones del utilitarismo de Jevons y Edgeworth, especialmente la posibilidad de crear leyes determinantes con la precisión de teoremas matemáticos que expliquen el comportamiento de los agentes económicos, así como - cuando se admite la comparabilidad interpersonal entre placeres y dolores - un tratamiento científico de los temas del bienestar.

Economic Analysis, New York, Oxford University Press [1954], p. 185; Rashid, Salim, 1985, “Adam Smith’s acknowledgments: neo-plagiarism and The Wealth of Nations”, Bureau of Economic and Business Research Faculty Working Paper, Urbana-Champaign, University of Illinois]. Pero, aunque es lógico pensar que Smith no creó su teoría ex-novo, hemos de recordar que la calificación de “creador” de la teoría económica no la sugirió él mismo, sino la posteridad. Sin duda, el nombre de Smith ha creado un mito, y sus palabras ya no pertenecen al hombre, sino al mito [Evensky, Jerry, 1989, “The evolution of Adam Smith’s views on political economy”, History of Political Economy, vol. 21, n° 1, primavera, pág. 123-145]. Como dicen Bonar y Scott, la RN es tan relevante porque se enfrenta a una vasta variedad de problemas económicos con una coherencia sistemática, una claridad didáctica y una compleja base intelectual [Bonar, J., 1923, “Adam Smith, 1723 and 1923”, Economica, vol. 3, junio, pp. 89-92; Scott, W. R., 1936, “New Light on Adam Smith”, Economic Journal, vol. 46, sept. p. 401-11].

¹⁰ Como dice Griswold, el de Smith es un sistema que libera a la política del sistema [Griswold, Charles L., JR, 1999, Adam Smith and the Virtues of Enlightenment, Cambridge, Cambridge University Press, p. 308].

¹¹ Bonner, John, 1995, Economic Efficiency and Social Justice: The Development of Utilitarian Ideas in Economics from Bentham to Edgeworth, Edward Elgar Publishing, Aldershot, p. 1.

Pero también perdemos algo cuando descuidamos las complejidades de la naturaleza humana y su inclinación dominante hacia la sociedad. El saldo me parece que es claramente desfavorable, especialmente en su versión de la teoría del valor marginalista.”¹²

Este problema comparativo sigue latente entre los historiadores del pensamiento económico, que consideramos que no han logrado definir el concepto de utilidad de manera suficientemente clara como para diferenciar las distintas teorías.

Lo cierto es que una motivación fundamental que impelió a Smith a escribir su obra fue la de afirmar que el hombre no actúa por utilidad, contra lo que “él pensaba” que defendía Hume.¹³ Smith dedicó buena parte de su vida a construir una teoría social completa, sobre la base de un hombre que no se ve movido por el amor a un sistema individualista, es decir, que no está motivado por una estructura que retiene su memoria de placeres ansiados y dolores temidos. En esa estructura es donde se asientan, precisamente, las pasiones de la teoría Humeana: en la costumbre de unas relaciones de ideas acechadas por el miedo a la

¹² Roncaglia, Alessandro, 1997, "Reseña del libro de John Bonner, *Economic Efficiency and Social Justice: The Development of Utilitarian Ideas in Economics from Bentham to Edgeworth*, Edward Elgar Publishing, Aldershot, 1995", Journal of the History of Economic Thought, vol. 19, número 2, otoño de 1997, editado por History of Economics Society, pág. 319.

¹³ Aunque Haakonssen y Vivenza descargaron a Smith del calificativo de utilitarista en moral y en su teoría jurídica, el excelente libro de Haakonssen también presenta a un Hume “no utilitarista”. Ésta es una imagen acertada si consideramos el utilitarismo en la visión restringida del radicalismo filosófico, pero no según la definición más extensa de utilidad que presentaremos nosotros— aunque intentaremos evitar utilizar ese calificativo al hablar de Hume y simplemente diremos que su teoría está basada en la idea de utilidad, lo que nos va a permitir diferenciarla de la de Smith, que específicamente constituye una crítica a la teoría de la utilidad, e incluso aceptar que la teoría de Smith contiene elementos utilitarios [véase Haakonssen, K., 1981, The Science of a legislator, Cambridge, Cambridge University Press; Vivenza, Gloria, 2001, Adam Smith and Classics. The Classical Heritage in Adam Smith's Thought, Oxford, Oxford University Press, p. 97-104 [1984]]. El problema del utilitarismo de Smith también ha sido presentado, entre otros trabajos, en el Estudio Preliminar de Rodríguez Braun a la TSM [Smith, TSM, introducción, pp. 23-7] y en el libro de Griswold, que muestra una visión de la ética de Smith muy ajustada, aunque no comparativa [Griswold, Charles L., JR, 1999, Adam Smith and the Virtues of Enlightenment, Cambridge, Cambridge University Press, p. 540].

supervivencia y, en definitiva, por el instinto de muerte. El placer instintivo nos arrastra irremisiblemente, pero es “lo bueno” para el hombre; el dolor instintivo, que tampoco podemos evitar, es “lo malo” para el hombre. El hombre es, así y como dice el mismo Hume, una marioneta esclava de sus propias pasiones.

La utilidad, dice Smith, es como la belleza, algo de escasa relevancia para su teoría moral¹⁴. Construimos nociones de belleza a través de atracciones instintivas hacia las formas que creemos que nos producen una sensación de placer. Y las relaciones causa - efecto son un tipo de belleza muy sutil que impresionan fuertemente al hombre, igual que lo hace la belleza del mundo animal y vegetal, el gran ecosistema de la naturaleza en que todo parece encajar como un gran rompecabezas, y cada especie se ajusta al nicho para el que parece haber sido creada. La utilidad, para Smith, es belleza, lo mismo que lo son las artes imitativas y la repetición en el arte¹⁵.

Un importante teorizador de la estética, Edmund Burke, que Smith reconoce como el hombre cuyas ideas más se asemejan a las suyas propias, negaba, sin embargo, que la utilidad sea una fuente propia de belleza:

Se dice que la idea de utilidad, o de que una parte esté bien adaptada para su fin, es causa de belleza, o belleza en sí misma... El efecto de esta confusión procede, imagino, de que frecuentemente percibimos las partes del cuerpo humano y de otros animales como al tiempo muy bellas y muy bien adaptadas a sus propósitos ¹⁶.

La teoría de la belleza de Burke contradice la de Smith, que no acepta que nuestro concepto de belleza se base sólo en los hábitos de costumbre sobre nuestra imaginación. Según Smith, hay una realidad ordenada, más allá de la de la costumbre, que nos place. Así, Smith recalca:

¹⁴ Como veremos en el subepígrafe de “Problemas del pensamiento ético”.

¹⁵ Smith, Adam, 1795, Lectures on Rhetoric and belles lettres, Oxford, editado por J. C. Bryce, General Editor A.S. Skinner, Clarendon Press, 1983.

¹⁶ Burke, Edmund, 1909, On Taste. On the Sublime and Beautiful. Reflections on the French Revolution. A Letter to a Noble Lord, Nueva York, L. L. P. F. Collier & Son Corporation, pág.87.

No puedo creer, sin embargo, que nuestro sentido de la belleza se funde del todo en la costumbre. La utilidad de una forma, su adecuación para un propósito, lo recomienda independientemente de la costumbre... Pero, aunque no admito que sea el único principio de belleza, reconozco que hay pocas formas externas que gusten si son contrarias a la costumbre¹⁷.

Esta concepción de la utilidad como forma de belleza la propuso el mismo Hume. Probablemente, Smith la adopta de su teoría filosófica. Así pues, aunque para Hume el hombre sí actúa por atracción al placer e intentando evitar el dolor, su concepto de utilidad es más puro que el que luego se extendería, y que aceptaría Bentham. Para Hume, la utilidad no es susceptible de medida o comparación, como hace Bentham con las utilidades de distintos hombres y, así, la teoría de Hume se basa en un conjunto de bellezas atomísticas percibidas sólo individualmente¹⁸, y basadas en la idea del espectador¹⁹. Bentham concibe, por contra, la sociedad como un gran rompecabezas en el que el movimiento de las piezas hace cuadrar sus formas, y, a su paso, va dibujando una belleza predeterminada por el mismo constructor del juguete.

Para Hume no es posible realizar comparaciones interpersonales de utilidad pero, posiblemente, tampoco un hombre puede hacer comparaciones personales de utilidad entre el pasado y el presente. Esto tan sólo es posible a través de un proceso de prueba y error en el que se va construyendo la razón, una impresión débil recogida en la memoria y por la que somos capaces de percibir la relación entre medios y fines más

¹⁷ Smith, TSM: V:1: 357.

¹⁸ Sin embargo, es cierto, como dice Tasset, que el mecanismo valorativo de la teoría ética de Hume parece implicar una objetividad y cognoscitividad éticos [Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 74-86].

¹⁹ Haakonssen llama a la de Hume “utilidad de los medios” frente a la “utilidad de los fines” de Bentham. Sin embargo, no deja claro si Hume se daba cuenta de esta diferencia [Haakonssen, Knud, 1981, The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of Hume and Smith, Cambridge, Cambridge University Press, p. 41].

nítidamente, y, así, huir de un bien presente para lograr un mayor bien futuro²⁰.

Bentham rescató su nuevo método de comparar utilidades de dos autores fundamentales en su formación, Helvétius y Beccaria:

La idea de considerar la felicidad como resumible en un número de placeres individuales la tomé de Helvétius...

La idea de estimar el valor de cada sensación analizándolo en... cuatro ingredientes, la tomé de Beccaria...²¹ .

Sin embargo, Hume escribiría a Smith a propósito del autor de *De L'esprit*, al que tanto admiraba Bentham:

Creo haberte mencionado ya el libro de Helvétius "De L'Esprit". Merece la pena que lo leas, no por su filosofía, que no valoro demasiado, sino por su composición agradable ²²...

Hume tan sólo buscaba reglas fijas en la construcción de su sistema legal, basadas en la estabilidad de la propiedad, la libertad de transferencia voluntaria y el cumplimiento de los contratos, que aseguren la permanencia de la sociedad civil necesaria para la supervivencia humana. Para Hume, todos los ciudadanos están interesados en la creación de un poder que mantenga estas reglas de justicia. La estrechez de miras del hombre le lleva a transgredir las reglas de un juego en el que están basados sus placeres futuros sólo para obtener un placer inmediato.²³

²⁰ Sobre los diversos significados del término "razón" en Hume, ver Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, La Coruña, pp. 47-59.

²¹ Cita de los manuscritos de la University College, xxvii 34 "Pleasures and Pains. How Measured" en Long, Douglas G., 1990, "'Utility" and the "Utility Principle": Hume, Smith, Bentham, Mill", Utilitas. A Journal of Utilitarian Studies: 2:1: mayo, pp. 12-39, p. 20.

²² The Correspondence of Adam Smith, carta 31 de Hume a Smith, 12 abril, 1759, p. 34 (ed. Mossner y Campbell). Parece que Smith conocía a Helvétius, como confirma un pasaje de Morellet sobre Adam Smith: "Turgot, que, como yo amaba las cuestiones metafísicas, apreciaba su talento en gran medida. Le vimos varias veces, nos fue presentado en casa de Hélvétius y hablamos de Teoría del comercio, bancos, crédito público u otros aspectos de la gran obra que estaba meditando" [Mémoire, Paris, 1823, i, 244; citado en Smith, WN: IV: 9: nota 8: 709].

²³ Por aquel entonces, y ya desde la década de 1730 con los trabajos de Bernoulli, se conocía la teoría de la probabilidad que afirma que las preferencias sobre diferentes estados de la naturaleza dependen de las opiniones del individuo sobre lo probable que sean [Varian, Hal R.,

Pero una vez delegada la fuerza, el problema será cómo controlarla y cuándo será lícita la rebelión. El sistema legal de Hume se fundamenta en el miedo a la desaparición de la sociedad en caso de transgredirlo. Esto se puede reconciliar con su teoría del conocimiento, en la que concluye que la relación causa - efecto no es más que un fruto de nuestra imaginación y de la costumbre, y, por tanto, nuestra relación con las cosas, si es que éstas tienen identidad, lo que no podemos asegurar, es tan frágil que cualquier evento novedoso puede quebrarla. Como diría Burke sobre la fuerte impresión que produce en la mente la pasión del peligro de autoconservación y nuestra admiración por lo sublime:

Las pasiones que se relacionan con la conservación del individuo se muestran esencialmente en el dolor y el peligro, y son las más poderosas de todas las pasiones. ... Ninguna pasión arrebatada a la mente de todos sus poderes de actuar y razonar como la del temor. Como el temor es una aprensión al dolor y a la muerte, opera en un modo que se asemeja al dolor actual.²⁴

La posibilidad de transgredir las reglas de la memoria creó en Hume una gran ansiedad, y, tal vez, ésa sea la causa de su tendencia al conservadurismo. En principio, parecería que la teoría fenoménica hubiera de defender el absoluto anarquismo, dado que no podemos asegurar que nada exista más allá de la impresión presente de un hombre particular. Sin embargo, puesto que la teoría de la irrealidad es insostenible psicológicamente, al final cae en la defensa de la tradición, de donde se supone que surgen las relaciones de ideas dentro del lenguaje²⁵. Según Hume,

Microeconomía intermedia. Un enfoque actual, Barcelona, Antoni Bosch, p. 221].

²⁴ Burke, Edmund, 1909, On Taste. On the Sublime and Beautiful. Reflections on the French Revolution. A Letter to a Noble Lord, Nueva York, The Harvard Classics, editado por Charles W. Eliot, L. L. P. F. Collier & Son Corporation, p. 11.

²⁵ De hecho, aunque en su camino filosófico Hume partió del escepticismo, finalmente elaboró una filosofía constructiva y, aunque anti-racionalista y por tanto que no da cabida a tesis contractualistas, en absoluto irracionalista. García Roca ha intentado sacar de sus interpretaciones escépticas a la epistemología de Hume; Tasset a su filosofía moral y política [García Roca, José, 1981, Positivismo e Ilustración. La filosofía de David Hume, Valencia, Universidad de Valencia; Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña]. Como Tasset, consideramos que la teoría de

las instituciones deben evaluarse por su supervivencia: estamos ante el llamado "darwinismo institucional", en que nos apegamos a las instituciones del pasado porque intuimos en ellas una sabiduría implícita que la razón humana no siempre es capaz de distinguir²⁶. Como también diría Burke: *Lo oscuro siempre tendrá algo de melancólico, porque los sentidos encontrarán el cambio a él desde otras tonalidades demasiado violento* ²⁷

Como en la posterior teoría de Charles Darwin, la evolución no supone la presunción de un progreso hacia mejor, sólo la consciencia de que los supervivientes, dentro de su mutua dependencia, serán los más aptos para la adaptación al medio y a la capacidad de procreación²⁸.

Hume tiene un carácter más sistemático y unitario de lo que han pretendido las interpretaciones que la tachan de escepticismo ingenuo y "callejón sin salida". Hume quiso construir una ciencia del hombre basada en la experiencia y en el método inductivo y, simplemente, reconocía que esa ciencia no podía sobrepasar lo conocido. La extralimitación cognoscitiva caracteriza a la metafísica y la religión, que acaban convirtiéndose en saberes quiméricos y ficticios. Ni siquiera Hume se consideraba a sí mismo un escéptico [Salas Ortueta, Jaime de, 1967, El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume, Granada, Universidad de Granada, p. 148]. Para las distintas interpretaciones de las intenciones de Hume, ver la reciente Dow, Sheila C., 2002, "Interpretation: The Case of David Hume", History of Political Economy: 34: 2: 399-420.

²⁶ Por eso, en el intento de Hume de construir una ciencia del comportamiento humano completa, la "History of Great Britain", aparentemente una obra exclusivamente de interés histórico, también queda integrada en el sistema. Ver Norton, David Fate, 1965, "History and Philosophy in Hume's Thought", en David Hume: Philosophical Historian Indianapolis, Bobbs-Merrill, Norton, D. F., y Popdin, R. H. (eds).

²⁷ Burke, Edmund, 1909, On Taste. On the Sublime and Beautiful. Reflections on the French Revolution. A Letter to a Noble Lord, Nueva York, The Harvard Classics, p. 11. En este línea, algunos autores consideran la tradición como moderadora de las posibilidades de la razón, un medio de aprendizaje institucional basado en una epistemología evolucionaria [Hayek, F. A., 1988, The Fatal Conceit. The errors of Socialism, London, Routledge]. Rebatiremos la definición de libertad (negativa) en que se basa esta defensa de la tradición y el supuesto implícito a la mayoría de estas teorías de una cooperación entre los hombres: cuando hablamos aquí de tradición, hablamos del mantenimiento de los privilegios, de tradiciones religiosas que oprimen a grandes segmentos de la población, del nacionalismo, etc. La ruptura de la costumbre ni siquiera lleva a un vacío moral ni cognitivo – como parecería desprenderse de una teoría moral basada en el hábito –, y veremos que eso sucede porque existe una moral subyacente al hábito – de hecho, el hábito "no" es moral. Para el papel de la tradición, véase, por ejemplo, el subepígrafe de Derecho, "Definición de Institución".

²⁸ Schwartz, Pedro, 1987, "Karl Popper y la teoría de la evolución", Historia del Pensamiento. Homenaje a Luis Diez del Corral ofrecido por la

Hume concluiría en su teoría filosófica que la relación de causa - efecto y el mismo conocimiento se basan en un proceso de la imaginación, y que la pasión consiste en movimientos mentales de acercamiento y evitación. Contra esta teoría, Smith creía que la causa - efecto tiene entidad propia y tenía fe en la existencia del mundo exterior, y en su orden. Sin embargo, Bentham no supo asimilar las conclusiones de Hume y apunta que el Tratado de Hume es una obra... *que, en proporción a su volumen, no parece derivar demasiada cantidad de instrucción útil*²⁹.

Bentham se adhiere a la teoría de las ficciones de Hume y da especial importancia al lenguaje en la interpretación de la realidad e, incluso, en la creación de la realidad misma.³⁰ Sin embargo, existe una distancia insalvable entre la teoría de Hume y la de Bentham: es el paso de la filosofía Humeana del ser, a una psicología empírica, la de James Mill, de atracciones y repulsiones neuronales hacia el placer y el dolor. En *Chrestomatia* se atisba la teoría "materialista" de Bentham. Los cuerpos están constituidos por masas de materia dispersas, por grandes átomos incrustados en el vacío. Hume había considerado, sin embargo, que el vacío es

Universidad Complutense, Madrid, AEUE. Para ver la antropología contemporánea que igualmente defiende la tesis de la utilidad como categoría determinante de la supervivencia y reproducción de los sistemas socio-culturales y de sus diversos elementos, ver Campbell, Bernard, 1985, Ecología Humana (La posición del hombre en la naturaleza), Barcelona, Salvat; o Harris, Marvin, 1983, Vacas, cerdos, guerras y brujas (los enigmas de la cultura), Madrid, Alianza Editorial.

²⁹ Bentham, Jeremy, 1983, Chrestomatia, Oxford, Oxford University Press, M. J., Smith y Burton, W. H., (eds).

³⁰ De hecho, Bentham pretendió crear un lenguaje propio para liberar a las palabras de las connotaciones "envenenadas" que hubieran adquirido a lo largo de la historia. Algo que también han intentado hacer otros teóricos que introducen nuevos términos (como "catalaxia" para denominar al mercado, etc... [Hayek, F. A., 1988, The Fatal Conceit. The errors of Socialism, London, Routledge, p. 110-112]). Y aunque es cierto que muchas denominaciones tienen campos semánticos que el teórico querría eliminar de su discurso, ello no es posible dado que esos campos semánticos forman parte - no como causa, sino como consecuencia - de nuestra comprensión y sentimiento hacia el mundo (y así, si nos dicen que "catalaxia" significa mercado, incorporaremos a nuestro sentido de la palabra las connotaciones negativas o positivas que tiene esa palabra antigua). De hecho, aquí utilizaremos términos de los que querríamos desterrar antiguos significados; pero sólo lo podremos hacer demostrando que esas palabras pueden ser limpiadas de algunas incorrecciones de sentido. Pedimos, por tanto, el privilegio de usar nuestro lenguaje, ya de por sí complejo, para puntualizar el sentido que queremos dar a las palabras.

inconcebible filosóficamente, lo que también le llevó a no poder demostrar la ausencia de vacío.

La seguridad que Bentham tenía en la existencia de ese mundo que se le presentaba a la percepción, y su confianza en la capacidad humana de comprenderlo, que la misma experiencia le aconsejaba, le permitió dar un paso hacia delante y construir una teoría, no basada en el miedo, sino en la esperanza de progreso. Las nuevas instituciones ya no se deslizan en una evolución dentro del "mejor de los mundos posibles", sino que son susceptibles de una mejora indefinida, hasta que llegue ese mundo perfecto con el que soñarían autores contemporáneos de Bentham como Condorcet o Godwin. Para lograr desembocar en éste, es necesario doblar el placer presente para lograr un mayor placer futuro, creando una religión nueva, la de la utilidad social³¹.

*

*

*

Volviendo a Adam Smith, ya hemos concretado que este autor reitera en su obra que el hombre no actúa por utilidad, especialmente en la TSM, en las LJ y en las lecciones de retórica.³²

En estas obras, Smith recalca que el hombre no se ve motivado por atracción a un sistema individual de belleza, sino que busca sentirse querido por sus semejantes y estar en consonancia con el juicio ajeno. La TSM intenta, basándose en la no existencia de ideas innatas, como Hume, crear una teoría de la moral no basada

³¹ La diferencia, por tanto, entre Hume y Bentham, veremos en el epígrafe de las "Teorías filosóficas y epistemológicas", consiste en que Hume era fenomenista, y Bentham creía en la doble existencia. Sin embargo, la teoría Smithiana tal vez la comprenderemos mejor desde una filosofía vitalista, aunque esta denominación se ha solido relacionar con teorías cercanas al energetismo, que también consideraremos basadas en la idea de utilidad.

³² La teoría Smithiana de filosofía del derecho y literatura, desgraciadamente inconclusa, sólo la podemos intuir en las lecciones encontradas. El propio Smith se vio desbordado al final de su vida y no pudo finalizar esos dos proyectos, lo que hace pensar que a la hora de sistematizar la teoría para su publicación no lo vio una empresa sencilla.

en la utilidad. El sentimiento moral se crea a través de la consideración del juicio del otro, y necesitamos este juicio para formar uno sobre nosotros mismos:

Observarás que mi doctrina intenta confirmar por una parte que nuestro juicio sobre nuestra propia conducta siempre hace referencia a los sentimientos de otra persona, y al mismo tiempo que, a pesar de esto, la magnanimidad verdadera y la virtud consciente pueden mantenerse bajo la desaprobación de toda la humanidad ³³.

Por un proceso de la imaginación de apego vivimos en otros. La distancia que existe entre los hombres la crea el mismo hombre, al tiempo que, paradójicamente, y como veremos, el hombre es creado por la distancia. ³⁴

La conciencia de esta realidad debió hacerse más nítida en la mente de Smith cuando leyó a Hume, dudando escépticamente de supropia existencia:

Por mi parte, cuando entro más íntimamente en lo que llamo yo mismo, siempre me encuentro con una percepción particular u otra de calor o frío, luz u oscuridad, amor u odio, dolor o placer. Nunca puedo sorprenderme sin una percepción y nunca puedo observar nada excepto la percepción... Puede que tú percibas algo simple y continuado que llamas tú mismo, pero de lo que estoy seguro es de que no existe ese principio en mí mismo... ³⁵

La intensa conciencia de estas múltiples contradicciones e imperfecciones en la razón humana ha calado tanto en mí y recalentado tanto mi cerebro que estoy dispuesto a negar cualquier creencia y razonamiento, y no puedo considerar ninguna opinión como más probable que otra. ¿Dónde estoy o qué soy? ¿De qué causas derivo mi existencia? ¿Y a qué condición regresaré? ¿El favor de quién debo buscar? ¿Y la cólera de quién debo esperar? ¿Qué seres me rodean y sobre quién tengo alguna influencia, o quién tiene alguna influencia sobre mí? Estoy confundido sobre todas estas cuestiones, y empiezo a imaginarme en la condición más deplorable posible, sumergido en la oscuridad más profunda y totalmente privado del uso de cualquier miembro o facultad... ³⁶

Hume no sólo había perdido, en su camino filosófico, la creencia en la realidad moral; también había logrado despojarse

³³ The Correspondence of Adam Smith, Carta 40 a Gilbert Elliot, Glasgow, 10 de octubre 1759, p. 49 (ed. Mossner y Ross).

³⁴ Véase, por ejemplo, el supepígrafe “La causa y la conexión necesaria o conciencia” de nuestra Descripción de la realidad en la primera parte de la tesis.

³⁵ Hume, 1964 a, Treatise: I: IV: VI, p. 534 (ed. Green y Grose).

³⁶ Hume, 1964 a, Treatise: I: IV: VII: 548 (ed. Green y Grose).

de su yo, la conexión con su pasado, cuya existencia su propia filosofía no estaba consiguiendo demostrar. Tanto consiguió empatizar con la belleza de la oscuridad, que *el cambio hacia otras tonalidades le resultaba demasiado violento*. Y, como veremos³⁷, seguramente su forma de resolver esta incomodidad sería a través del apego a un yo externo al tiempo: la psicología empírica, efectivamente, estaba cambiando el fenómeno observado, es decir, la mente del observador.³⁸

Tras vaciarse de sí mismo leyendo a su amigo, Smith se sorprendería, más adelante, con una anomalía en una teoría que basaba el comportamiento humano en la búsqueda del placer y huida del dolor:

En todas las criaturas que no son presa de otras, y no se ven agitadas por pasiones violentas, hay un deseo ostensible de compañía que las reúne sin proponerse obtener ninguna ventaja... No podemos desear nada que no haga referencia a la sociedad. Una perfecta soledad es, posiblemente, el mayor castigo que podemos sufrir... Dispongamos todos los poderes y elementos de la naturaleza para servir y obedecer a un hombre: hágase que el sol salga o se ponga a su orden; que el mar y los ríos se agiten según su placer y la tierra le provea espontáneamente de todo lo útil y agradable para él: será un miserable hasta que no tenga por lo menos una persona con la que compartir su felicidad y de la que pueda disfrutar de su amistad y estima³⁹.

De esto que Hume considera una anomalía, Smith hará la base de su teoría. El hombre busca el afecto de sus semejantes. Es decir, quiere gozar y consolarse con la empatía de emociones con los demás y con la coincidencia de su propia pasión con la pasión que imagina en otra persona. La búsqueda de esta armonía lleva al espectador a asumir las circunstancias del afectado, y a éste a reducir la violencia del propio sentimiento para que el espectador pueda sentir con él. Por tanto, ¿actuamos para que nos quieran o pensando racionalmente en las consecuencias? *Si la parte*

³⁷ En el epígrafe “Descripción de la realidad (comportamiento humano)”.

³⁸ La lectura de *Las Meninas* sugerida por Foucault presenta al lienzo como una imagen premonitora del nacimiento del hombre ambiguo como objeto de un saber y sujeto que conoce. También representa la presencia del hombre como sujeto estético - artista o espectador [Foucault, Michel, 1968, *Las palabras y las cosas*, Méjico, Siglo XXI, p. 300].

³⁹ Hume, 1964 b, *Treatise*: II: II: V: 150 (ed. Green y Grose).

principal de la felicidad humana estriba en la conciencia de ser querido, como yo creo que ocurre en realidad...⁴⁰.

En su defecto, y complementariamente, buscamos que nos admiren, un amor condicionado al acto admirable. Creamos un espectador imaginado y bien informado con el que, al armonizar con su sentimiento, nos sabemos dignos de admiración y, gracias al cual, poco a poco, vamos perdiendo el miedo a la soledad y actuamos con la tranquilidad de que, si nuestro espectador real supiera todos nuestros condicionantes, empatizaría con nosotros. Es decir, para Smith, no nos basta con ser amados porque *¿Qué mayor felicidad hay que la de ser amado y saber que lo merecemos?*⁴¹.

Comoquiera que la mayoría de las personas buscan una admiración a través de la acumulación de riqueza, que les hace ser observados por el resto de la humanidad, Smith construye una teoría de las causas del crecimiento económico, único modo de crear ilusión a través de la riqueza. El Estado que quiera mantenerse y ser admirado también estará muy interesado en promover esa riqueza. Sin embargo, para Smith, el programa de promoción de placeres Benthamita, a la luz de su propia teoría de los sistemas filosóficos, es una criatura de la imaginación que se basa en fundamentos falsos. Podemos crear una estructura "bella" de distribución estatal de placeres, pero ésta no afecta a la acción del hombre. Por la confusión de la motivación de las acciones, la sociedad construye un "sistema de felicidades". Por "amor a ese sistema", generalmente aceptado por la sociedad y por el que el hombre es aceptado en la sociedad, se aprueba gustosamente que el poder lo imponga, aplastando la ilusión de la riqueza, una de las formas que el hombre, limitado e imperfecto, ha encontrado para arraigarse a la alegría de vivir.

⁴⁰ Smith, *TSM*: I: II: V: 107-8.

⁴¹ Smith, *TSM*: III: I: 231. Veremos, sin embargo, en nuestra teoría de la acción humana, Subapartado "Espectador imparcial: una suma imposible", la dificultad filosófica de construir este espectador imparcial, y propondremos la figura no discursiva del espectador agradecido, que se remite a la idea de uno del presente. El elemento "instinto de muerte" es muy importante para comprender la idea del reproche moral Smithiano.

Hume era consciente de la crítica que Smith vertía sobre su teoría y, tras anunciarle lacónicamente y con humor el éxito de su TSM y dado el fracaso de su propia teoría moral:

Suponiendo que ya estás preparado para lo peor tras todas estas reflexiones, procedo a decirte las noticias melancólicas: que tu libro ha sido muy desafortunado, ya que el público parece dispuesto a aplaudirlo con vehemencia⁴² ...

le reprocha, sin embargo, en otra carta:

El libro de Robertson (William Robertson, History of Scotland, 1759) tiene un gran mérito; pero es obvio que se ha aprovechado de su animosidad contra mí. Aunque, supongo que sucede lo mismo en tu caso⁴³.

El sentimiento que descubre Hume, al intentar escapar en la ilustración escocesa del racionalismo filosófico precedente, es, paradójicamente, más racionalista que el de Smith, ya que se construye a través de las relaciones de ideas con las impresiones, y de la memoria de unos impulsos materiales de placer y dolor que luchan por sobrevivir.

El sentimiento en Smith es el “encuentro con el Ser”, su agradecimiento y la conciencia de que “el ser se dice de muchas maneras”. La razón, para Smith, es algo distinguible del sentimiento, aunque sin duda sea creada por él. Es una función del lenguaje y de las relaciones que hacemos entre los objetos para denominarlos. En definitiva, es un modo imperfecto de expresar nuestros sentimientos y que, si se impone al hombre, como sucede en alguna filosofía post-Humeana entre la que podríamos ubicar a la de Bentham, estamos ante una forma de enajenación en que la construcción del hombre se impone a él y le domina.

En el estudio de las distintas visiones del mundo de David Hume, Adam Smith y Jeremy Bentham, la percepción del tiempo parece constituir el principal factor diferenciador. El tiempo ha

⁴² The Correspondence of Adam Smith, carta 31 de Hume a Smith, Lisle Street, Leicester Fields, 12 abril 1759, p. 35 (Mossner y Ross).

⁴³ The Correspondence of Adam Smith, carta 36, de Hume a Smith, Londres, 28 julio 1759, p. 44 (Mossner y Ross). De hecho, parece que Smith no quisiera que su teoría se confundiera con la de Hume. Así, en esta misma carta, Hume le hace otra crítica hiriente: “Querido Mr Smith, no deberías

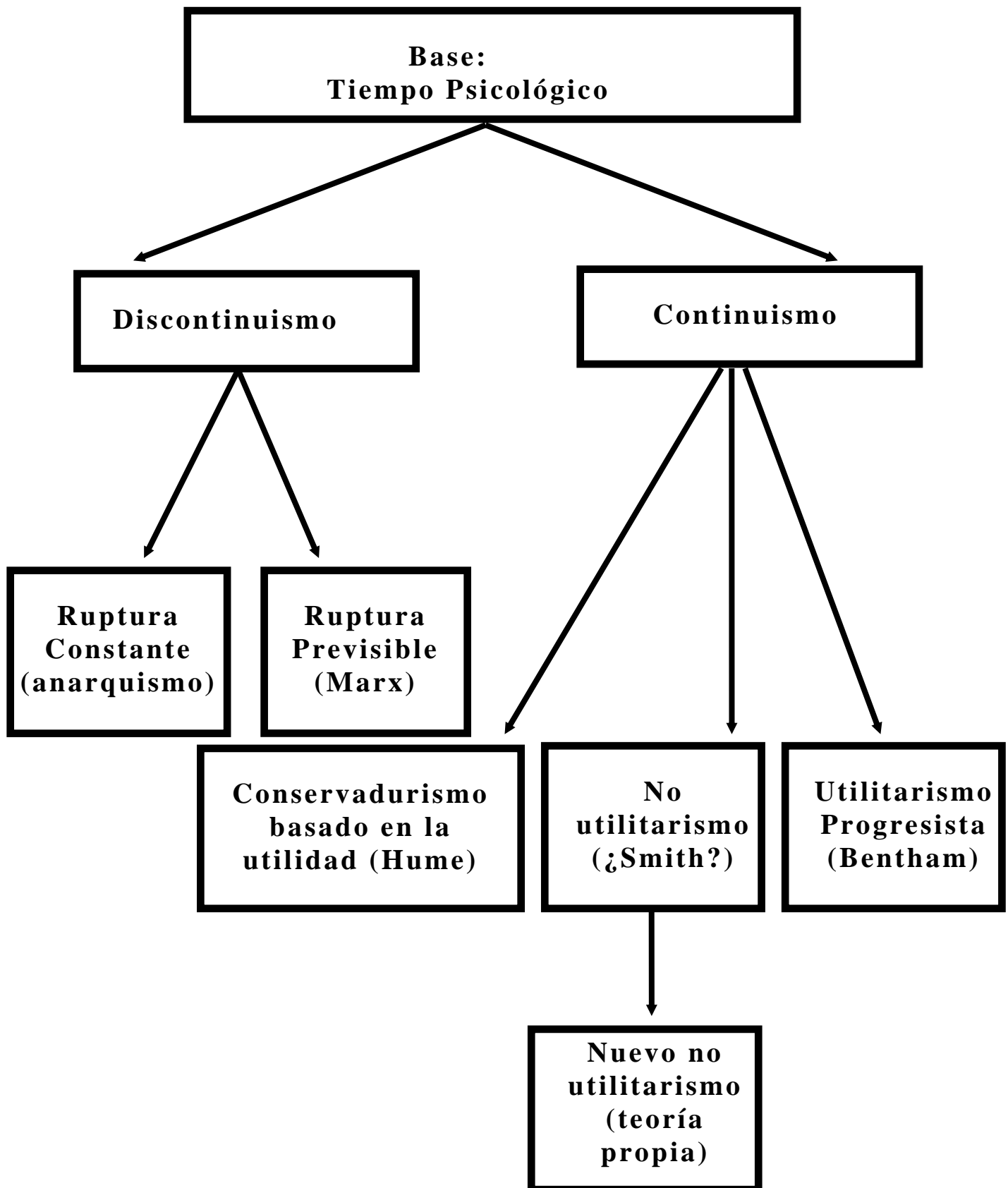
sido a menudo considerado la base de la clasificación entre continuismo – discontinuismo, pero ésta puede ser más fructífera de lo que habitualmente se presenta. En base a la concepción psicológica del tiempo en distintos autores podemos hacer una clasificación de las doctrinas más sistemática que las de las teorías absolutistas, como la de Pantaleoni, en que el *progreso de la ciencia es como el aumento de tamaño de una bola de nieve que rodara por la pendiente de una montaña, recogiendo más nieve*⁴⁴. Más adecuada nos parece la afirmación de Stigler de que *el éxito de las teorías se mide en términos de su aceptación por los economistas más importantes*⁴⁵. Mc Closkey ha intentado, incluso, demostrar que la economía es una forma de retórica.⁴⁶ Y, en esa línea, esta tesis defenderá que es posible realizar una nueva clasificación de las doctrinas en función del tiempo psicológico de esos “retóricos”, que se dividirá primero entre teorías de discontinuidad y teorías de continuidad temporal (ver gráfico 1)

estar tan absorbido en tu trabajo para nunca haber mencionado el mío (Hume se refiere a History of England: The Tudors, 2 vols, 1759)” (p. 43).

⁴⁴ Screpanti, Ernesto y Zamagini, Stefano, 1997, Panorama de historia del pensamiento económico, Barcelona, Ariel Economía, p. 16.

⁴⁵ Stigler, George J., 1950, “The development of Utility Theory”, Journal of Political Economy, 58: 4: 307-27; 58: 5: 373-96, p. 392. Stigler consideró que los cambios de teorías no necesariamente implican un progreso conceptual, juzgado retrospectivamente. Los criterios para la aceptación de las teorías científicas, según él, son la generalidad, la manejabilidad y la congruencia con la observación casual. Para un interesante libro reciente sobre el progreso en la ciencia económica, ver Boehm, Gehrke, Kurz y Sturn, 2002, Is there progress in Economics? Knowledge, Truth and the History of Economic Thought, Cheltenham: Edward Elgar.

⁴⁶ McCloskey, D. N., 1994, Knowledge and Persuasion in Economics, Cambridge: Cambridge University Press. Para un interesante libro reciente sobre las nuevas direcciones y críticas de la metodología económica, ver Backhouse, Roger E., (editor), 1994, New directions in economic methodology, London and New York: Routledge.

Gráfico 1

Discontinuiismo

Dentro del discontinuismo, se encuentran teorías cuya percepción del tiempo es muy influyente en la sociedad, dado el inherente deseo de ruptura del hombre.

Ruptura constante

La discontinuidad puede darse en forma de ruptura constante del tiempo, como es el caso de la doctrina anarquista. Es lo que se ha dado en llamar la antieconomía que, para destruir cualquier jerarquía entre los hombres y, como quiera que todo lo que crece tiene una parte sobre otra, prefieren la ruptura constante de la historia.

Sin embargo, Proudhon, que consideraba a todo gobierno como una estructura autoritaria superpuesta a la sociedad, apoyó la sustitución de la propiedad privada por una posesión sujeta a control social. Algo sólo consistente si construimos un poder que imponga ese derecho de uso y que ostente la verdadera propiedad sobre los bienes. La incoherencia necesariamente implícita en toda teoría anarquista discontinuista lleva a aquellos que defienden este tipo de teorías a una suerte de existencialismo o nihilismo, a la incapacidad de aceptar cualquier construcción social por miedo al fantasma de la autoridad dedicándose a quitar capas a la vida, como buscando el núcleo de una cebolla, hasta darse cuenta de que en ese camino sólo había lágrimas, y nada en el centro.

Ruptura previsible

Otro modo de discontinuismo es la ruptura previsible del tiempo. Es el caso de las teorías de las crisis, catastrofistas, o de la teoría marxiana. En ésta, un embrión destructivo, el capital, crece lentamente hasta romper la cáscara y el equilibrio del sistema: *Si el dinero, como dice Augier, viene al mundo con*

*manchas de sangre en una mejilla, el capital lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies*⁴⁷.

Tras esa destrucción inevitable, se produce un proceso de catarsis. Si de las cenizas surge un ave fabulosa, la teoría es optimista. Si no se produce esa magia supersticiosa, y de las cenizas sólo quedan cenizas, para empezar otra vez desde cero, augura tremendos dolores.

Sin embargo, la teoría filosófica de Marx es, en gran medida, una crítica a la doctrina basada en la utilidad. El objetivo de Marx fue destruir esta teoría a través de ella, y, por tanto, aceptándola. El fetichismo de la mercancía y la alienación del ser por la cosa - el producto de una actividad del hombre que se separa de ella y le domina, sin reconocerse en él - recuerda a la confusión de la motivación basada en la utilidad que denuncia Smith. La crítica de Smith podría plantearse, en términos de alienación, con la siguiente pregunta ¿nos identificamos con la cosa, o con el ser?

El concepto de alienación es también aceptado por la teoría anarquista, en que, por el poder, se produce un juego de reflejos que revela un mundo desgarrado, vacío, situado en la irracionalidad⁴⁸.

En parte, la teoría de Marx está en sí misma alienada. El hombre se ve dominado por la inevitabilidad del futuro, y por unas fuerzas incontrolables, una ciencia "a-humana" que le conducirá a la violencia y a la sociedad comunista. A pesar de las críticas que vertió contra los anarquistas, defendió como ellos que esa sociedad comunista, indefinible a priori, sería como la de la Comuna de París de 1871 que *es la forma política, por fin descubierta, en la que es posible realizar la emancipación del trabajo*⁴⁹. Sin embargo, valoraremos ese "sistema" creado por Marx, dado que es una imagen especular del capitalismo,

⁴⁷ Marx, Karl, 1975, El Capital. Crítica de la Economía Política, Libro 1, El proceso de producción del capital, vol. 3, El proceso de acumulación de capital, Madrid, Siglo XXI. p. 950.

⁴⁸ Guillén, Abraham, 1988, Economía Libertaria, alternativa para un mundo en crisis, Bilbao, Edita Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.

emancipadora de “la tiranía de lo existente”, que consideramos que da una explicación crítica mucho más concluyente que muchas de las ortodoxias actuales.⁵⁰

Continuismo

Si el discontinuismo llega, y parte, del “vacío” social o psicológico - o bien de forma constante o bien de forma previsible y repentina -, el continuismo, sin embargo, parte siempre de una “existencia” anterior, sea de una ficción o de una realidad; sea de una existencia fluida o de una no fluida.

En este caso, también consideramos interesante realizar una clasificación en función del tiempo psicológico y, por ello, dentro del continuismo diferenciaremos entre conservadurismo basado en la utilidad, no utilitarismo y progresismo utilitarista. Los sistemas basados en la utilidad son finalistas: en el caso conservador, este finalismo se basa en la supervivencia; en el progresista en la imagen de las consecuencias de las acciones sobre el placer. La elección de tres autores de gran envergadura como Hume, Smith y Bentham para representar cada una de las teorías no es casual, ya que presentan una gran ventaja. Los tres comparten dos ideas fundamentales: primero, intentan crear un sistema completo en función de la no existencia de ideas

⁴⁹ Marx, 1980, La comuna de París, Madrid, Ed. Revolución.

⁵⁰ Sin embargo, es imposible que no recordemos por una parte las múltiples refutaciones teóricas al sistema marxiano, y por otra, y sobre todo, a las personas inocentes caídas por la imposición de sistemas “mentales” basados en estas teorías. Se habla siempre del nazismo, cuando fue Mao el primer genocida de la historia, seguido de Stalin. Pol Pot llegó incluso a eliminar a un tercio de su población. Todos, nazis o comunistas, querían llegar a una sociedad creada con su imaginación, y luego se dieron cuenta de que no había funcionado. Y es que, cuando se trivializa la vida a través de la imagen de irrealidad, se entra en un círculo vicioso en que nadie se atreve a dignificarla por prejuicios o pudor. Entonces, la imposición del sistema mental propio al menos, nos da una esperanza de realidad. Como dice Adolfo Sánchez, los regímenes comunistas apelaban al terror masivo del que fueron víctimas millones de inocentes, incluso los más fieles a la causa del socialismo [Sánchez Vázquez, Adolfo, 1997, “La filosofía de la praxis”, Filosofía política 1. Ideas políticas y movimientos sociales, Madrid, Editorial Trotta, p. 24].

innatas⁵¹. En segundo lugar, quieren construir una teoría positiva del ser, y no del deber ser.

Hay que subrayar también que la presente investigación no aborda una cuestión de derecho, sino, por así decirlo, una cuestión de hecho. No examinamos aquí las circunstancias bajo las cuales un ser perfecto aprobaría el castigo de las acciones malas; sino bajo qué principios una criatura tan débil e imperfecta como el ser humano lo aprueba de hecho y en la práctica. ⁵²

Estas tres son, por tanto, teorías puras sobre el porqué de la actuación del hombre, a las que otros autores añaden distintas concepciones sobre las ideas innatas y el deber ser.

Como hemos dicho, veremos las teorías de Hume, Smith y Bentham bajo los grandes temas por ellos tratados: la moral o teoría de la acción humana; la filosofía del derecho; y la economía.

Conservadurismo basado en la utilidad

El conservadurismo de Hume es un conservadurismo basado en la utilidad, aunque bien podríamos imaginar uno sentimentalista o romántico, más cercano al anarquismo. Sin embargo, el recuerdo reiterado de un pasado romántico transluce una evasión del presente y, tal vez, un miedo al futuro. Comparte, en este sentido, algunas de las teorías filosóficas de Hume, como es el temor a los cambios que puedan romper el equilibrio inestable del presente.

La concepción del tiempo de Hume es semejante a la que se ha dado en llamar "concepción greco-latina" o dionisiaca. La mentalidad báquica es catastrofista e incide en cómo el hombre siempre está volviendo al mismo punto, al inicio, siempre

⁵¹ A pesar de que, como veremos, no lo consiguen del todo. Por ejemplo, en la teoría de Hume, debemos suponer unas ideas innatas para afirmar la existencia de la misma costumbre o de una "ley natural" basada en ella.

⁵² Smith, *TSM*: II: I: V: 168. Como dice María Elósegui, Smith no intentaba crear una ética normativa o prescriptiva sino una ética descriptiva, es decir, una descripción de cuál es el proceso que cada individuo sigue en la formación de un juicio moral [Elósegui Itxaso, María, 1991, "En torno al concepto de simpatía y el espectador imparcial en Adam Smith o la sociedad como espejo", *Eurídice*, 1, Pamplona, UNED].

buscando los mismos placeres, cometiendo, a su paso, errores idénticos. Gozamos "sobre rastros de difuntos" y, tras ese gozo, queda un poso de melancolía y sinrazón. Por otra parte, al resurgir continuamente del olvido del pasado, el hombre puede repetir el hábito sin conciencia de error. El tiempo tiene forma circular.

El hombre es perseguido por un "espectro", una desconfianza de "las causas de que deriva su existencia" y de la "condición a la que se regresará tras la muerte". Esa sombra está tan cercana, tan a flor de piel, que el hombre se agarra a la seguridad de lo que estuvo vivo. Admiramos el pasado porque su propia capacidad de existir lo hace virtuoso. Tememos el futuro porque es desconocido e inexistente.

Utilitarismo progresista

Bentham tiene una concepción del tiempo semejante a la que se ha dado en llamar "concepción judeocristiana", volcada en el futuro. En este caso, la sombra está alejada, en un mundo perfecto creado por la imaginación. El presente nunca es satisfactorio cuando lo comparamos con ese mundo futuro, pero el hombre se enorgullece de estar mejor de lo que estuvieron sus antepasados. El tiempo es lineal, dentro de la perfectibilidad y el hombre persigue esa ficción utópica de su propia mente.

Este paraíso utilitarista sólo puede tener un canon: la mayor felicidad del mayor número, famosa frase pronunciada por Francis Hutcheson ⁵³.

El consecuencialismo, en definitiva, tendía a despreciar el presente en aras del mundo perfecto, que se nutriría de placeres emocionantes. El presente siempre sería, en esta teoría, un medio para el futuro. Sin embargo, Smith criticó al consecuencialismo - aunque en muchas ocasiones se basaba en él -, y Hume era tan sólo consecuencialista del pensamiento, no tanto del resultado.

⁵³ Spiegel, Henry W., 1999, El desarrollo del pensamiento económico, Historia del pensamiento económico desde los tiempos bíblicos hasta nuestros días, Barcelona, Ediciones Omega, p. 274.

Para él, la mente admirable era aquella cuyos resultados arrojaban constantemente consecuencias útiles, y éstas tan sólo eran admirables porque hacían atisbar una mente ordenada y bondadosa. El elemento digno de elogio, por tanto, era la virtud utilitaria de la mente, no la utilidad real provocada.

Bentham considera que el hombre es capaz de catalogar sus propios placeres sin una imposición externa - en ocasiones lo hace de modo inconsciente - y, de hecho, cree que es el único, desde su individualidad, capaz de conocer sus preferencias⁵⁴. Sin embargo, mientras manejaba la famosa frase de Hutcheson, se dio cuenta de que nada impedía en su teoría que el mayor número, digamos la mitad más uno, fuera feliz aplastando al menor número, por ejemplo la mitad menos uno. Por ello acaba rompiendo con ese principio utilitarista para quedarse en 1831 con la sentencia "la mayor felicidad", es decir, la maximización social de la felicidad. Como la última unidad de placer se reduce a medida que añadimos unidades (el hallazgo de la utilidad marginal decreciente, ya atisbado por Bentham y otros de sus contemporáneos⁵⁵) un criterio social debe ser el de la igualdad de la renta, y después dejar que el hombre pueda elegir libremente sus propias utilidades.⁵⁶ También anunció Bentham

⁵⁴ En este sentido, fue menos paternalista que otros utilitaristas progresistas, como John Stuart Mill que, aunque crítico del Benthamismo, decide ponderar la suma de placeres, jerarquizando los que él considera de mayor valor o superiores y los que cree vulgares o de menor carga emocional. Hasta que el hombre no ha tenido la oportunidad de sentir un placer no tiene la libertad de elegirlo [véase Mill, John Stuart, 1984, El Utilitarismo. Un sistema de lógica, Madrid, Alianza Editorial, cap. 2, p. 47; y Scarpe, Geoffrey, 1996, Utilitarianism. The Problems of Philosophy, Londres y Nueva York, Routledge University College].

⁵⁵ Sin embargo, algunos autores afirman que la teoría de la utilidad marginal la había introducido ya Aristóteles, y después sería asumida por Davanzati, Montanari, Galiani, Condillac y Bernouilli [véase Vivenza, Gloria, 2001, Adam Smith and the Classics. The classical heritage in Adam Smith's thought, Oxford, OUP, p. 143].

⁵⁶ Sin embargo, aquí deberíamos diferenciar varias etapas en el pensamiento de Bentham: primero consideró deseable la igualdad de las rentas; tras la Revolución Francesa, temió por este tipo de transformaciones en los derechos de propiedad; por último, vemos a un Bentham radical, que acepta que es la mayoría democrática la que debe decidir. Un medio de reducir las desigualdades que defendió Bentham fue la eliminación de la herencia a parientes lejanos.

con bastante precisión el principio de equimarginalidad de las utilidades en el intercambio maximizador.

No - utilitarismo

Uno de nuestros objetivos será reivindicar la teoría de Smith como una lucha consciente contra la doctrina de la utilidad que “él creía” que defendía Hume, en ocasiones sin éxito dado que mantiene parte del confusionismo del utilitarismo. Decía Smith *Tengo una mortal aversión a todas las anticipaciones*⁵⁷. Smith define el placer como *una especie de agradecimiento*, es decir, un regalo de la naturaleza que no es necesario anticipar, que puede sentirse en cada gesto humano, en cada creación externa o de la imaginación. Interpretando la teoría moral de Smith, el hombre, tras sentir que un mundo ordenado penetra en él, lo agradece sin pedir nada a cambio y ése es el primer eslabón necesario para sentir la alegría de vivir. Sin embargo, la búsqueda del placer, que en ocasiones en la imaginación compartimos con otros, puede anclar al hombre a la vida, dotándole de algo fundamental para la psicología humana: una concepción de continuidad del tiempo, que se constatará en forma de ilusión.

Sin ese primer agradecimiento no puede comenzar el sentimiento humano. Como la gratitud lleva naturalmente a la búsqueda de correspondencia y de recibir, a su vez, agradecimiento por ella, el hombre se refleja en sus semejantes y los hace el sujeto de su agradecimiento. Es entonces cuando surge para Smith el sentimiento moral, con el reconocimiento de que otro ser nos identifica con un igual y busca armonizar sus sentimientos con los propios. Por tanto, el hombre busca el afecto de las personas del presente y crea relaciones con las cosas del presente.

Poco a poco, el recuerdo del pasado lleva al hombre a crear un sistema de placeres acostumbrados y a discriminar entre los

⁵⁷ The Correspondence of Adam Smith, carta 232 de Smith a William Strahan, Canongate, Edimburgo, 20 noviembre de 1783, p. 270 (ed. Mossner y Campbell).

objetos externos: surge la idea de belleza y, en particular, la de utilidad. Cuando el hombre se identifica con ese sistema creado por él podríamos decir que su propia creación le domina y su identificación con ella le desarraiga. Este es el yo utilitarista, frágil, que ya no agradece sino que se autosatisface al lograr los placeres buscados.

Paralelo a este mundo tranquilo del sentimiento, está ese reino de deseos e imágenes incontroladas, inconsciente. Sólo simpatizaremos con otro con el objetivo de sentir sus placeres con nuestra imaginación, no para sentir con él. El "otro" es un apoyo para dar rienda suelta a la imaginación placentera. Pero si el sentimiento del otro es de dolor, no querremos sufrir con él: de ahí que en el caso utilitarista sí pueda ser correcto hablar de dos términos antitéticos como la simpatía - antipatía. Pero si no nos basamos en la utilidad, tendremos que hablar de *empatía*, un término más ajustado al sentido que quiso darle Smith, a ese "sentir con" que se da incluso, y especialmente, en el dolor, dado que en la empatía con el sufrimiento el sentimiento no se ve tan contrarrestado por la posible envidia como en el caso de la empatía con la alegría. De hecho, en el caso de una alegría desmesurada, el agente evitará la demostración de su sentimiento para que, así, el espectador pueda empatizar con él.

Algunos utilitaristas consideran que la búsqueda del aprecio ajeno es un síntoma de debilidad. Este sistema se convierte, así, en un medio de defensa. Algo lógico, en parte, porque el reproche moral individual construye una ética demasiado dubitativa y dependiente, aunque sea menos autoritaria y más consciente, una moral que vacía continuamente al hombre de sí mismo. Ello hace que el hombre prefiera apegarse al sistema. Cuando éste sistema - como cualquier otro - se hace el patrón generalizadamente aceptado entre los hombres, será una cuestión de "ostentación" el demostrar que se goza con él, y una "ostentación generosa" el dejar libre a otros de sentirlo. Sin embargo, ciñéndonos a nuestros dos autores cuyas teorías se basan en la utilidad o el placer, vemos una contradicción vital: la propia vida de Bentham

demuestra que él sólo gozaba con la construcción de sistemas de felicidades para otros, una forma de la "ostentación generosa" de la que hablábamos. Hume, dentro de su filosofía moral concluyó que la ansiosa búsqueda de placeres utilitaristas duele más que place, de modo que, paradójicamente, el mejor sistema moral es el estoico.

Nuevo no - utilitarismo

Sin embargo, la tesis presenta otra descripción de la realidad que intenta superar la idea de utilidad.

En la sección de *Teorías filosóficas y de la acción humana* plantearemos una nueva filosofía y epistemología. Frente al fenomenismo, pretendemos describir la existencia de la realidad, del yo y de la libertad en ausencia de ideas innatas, es decir, sin preconcepciones o categorías mentales previas a la experiencia. Demostraremos que la percepción no se da por impresiones, como ha afirmado tradicionalmente la filosofía. Describiremos la percepción de la profundidad como una forma de asombro, un nuevo sentido capaz de "recogerse" y absorber al yo dentro de la intimidad de los objetos, pero una percepción que puede perderse con el proceso de socialización. En nuestra teoría del comportamiento humano, estudiaremos en qué consiste la actividad humana libre, y cuáles son los principios activos del hombre; y el resultado nos permitirá describir también los procesos de pérdida de la realidad que hacen reactiva a la psicología humana. Hablaremos de una nueva forma de simpatía, la simpatía empática, e intentaremos demostrar que es la única activa. Se basa en la experiencia del "darse cuenta" de una realidad moral que subyace, y gracias a ella el hombre abre una capacidad de comprensión intuitiva. Intentaremos demostrar que existe una moral verdadera, dado que consideramos que la moral comparativa en la que se basa el utilitarismo es insuficiente e incluso, en ocasiones, desmoralizadora. Veremos también como es posible la construcción de un lenguaje basado en "juegos" del

lenguaje no reactivos, en este caso retomando y transformando la teoría de Wittgenstein.

En segundo término, en la sección de *Legislación*, plantearemos una forma de iusnaturalismo no normativo, sino positivo, es decir, que habla del ser, no del deber ser. No podemos pasar por alto que el hombre se indigna ante la injusticia, y en ese sentimiento de indignación se basa la idea de justicia natural. Intentaremos realizar una nueva definición de la palabra institución dado que consideramos que tal y como se define en ocasiones no es posible una crítica a las instituciones basada en el concepto de libertad: sólo podemos criticarlas en función de su utilidad o de su supervivencia. Para ello, utilizaremos el concepto de libertad que habremos definido en la primera parte de la tesis, y veremos que es la mala comprensión de ese término, tan manoseado, lo que ha creado la mayoría de los problemas de comprensión entre distintas doctrinas, teorías que han creado submundos y *ghettos* dentro del ámbito científico. Retomaremos el estudio de la causa de la existencia del Estado como proceso histórico de delegación del sentimiento de justicia, un sentimiento que tiene problemas de definición que merece la pena reconsiderar. Sin embargo, el Estado provoca una alienación política con consecuencias negativas para la psicología humana, convirtiendo al hombre en ficciones del poder. Este resultado también lo produce el incontestable poder de los medios de comunicación. En este sentido, estudiaremos las consecuencias psicológicas y sociales del continuo quebrantamiento del derecho a la privacidad. Descreeremos del progreso racional, comprobando que la razón también forma parte del yo “estético” y, sin embargo, plantearemos un concepto de progreso no sistemático.

Esta filosofía nos ofrecerá, a su vez, otra visión del pensamiento económico en la sección de *Economía*. Basaremos las diferencias de la teoría de Hume y Bentham frente a la de Smith en su distinta concepción de la utilidad; de la libertad; del orden; y del tiempo; y nuestra crítica al utilitarismo se fundamentará esencialmente en la teoría de Smith. Plantearemos de nuevo el

tema de la división del trabajo como un fruto de una tendencia lúdica o creativa, y no de una anticipación ni individual ni social. También estudiaremos la teoría del valor, que veremos que los tres autores basan en distintos “protagonistas” Kierkegaardianos. Plantearemos la idea de valor objetivo desde el punto de vista de nuestra teoría del “darse cuenta” (en este caso de qué significan cada uno de los minutos de trabajo y experiencia que requiere producir una cosa). La exclusividad se hará fundamental para que surja el valor porque, como veremos, no se pueden hacer comparaciones de utilidad. Estas comparaciones siempre pertenecen a un sistema mental aprobado por una imagen ficcional de “el otro”. También estudiaremos las metodologías de los tres autores, y comprobaremos que el método inductivo es deficiente porque los datos son fenómenos, en ocasiones “sabiamente” escogidos, que no tienen más sentido que el que quiera darles el sistema presupuesto por el investigador. En lo que respecta a sus distintas visiones del crecimiento económico, veremos que la consecuencia positiva de la generación de riqueza tampoco es que incremente la cantidad de “felicidades” a que da acceso el dinero, sino el mismo hecho de la alegría, de la posibilidad de “romper” el hábito disfrutando del sentimiento de curiosidad y creación. Dibujaremos la figura del empresario en nuestros tres autores y retomaremos el debate entre Smith y Bentham a propósito de la *Defensa de la Usura*. Por último, realizaremos una crítica a la posibilidad de reducir los costes de transacción a través de la jerarquía, basada en la idea de que los costes de imponer un sistema mental siempre son superiores a los de la libertad. Veremos que no es posible incentivar externamente el trabajo humano. Las transacciones reducen sus propios costes, pero “sin pensarlo” y porque las acciones de los hombres buscan “elevarse” por encima del coste y superarlo, como modo de poder crear y disfrutar del aspecto lúdico de la economía.

TEORÍAS
FILOSÓFICAS
Y DE LA
ACCIÓN HUMANA

*Muchas cosas, quede dicho de una vez por todas, quiero no saberlas.
La sabiduría marca límites también al conocimiento...*

Nietzsche, Sentencias y Flechas

INTRODUCCIÓN

DE “TEORÍAS FILOSÓFICAS Y DE LA ACCIÓN HUMANA”

Decía Julio Cortázar: *Parece una broma, pero somos inmortales. Lo sé por la negativa, lo sé porque conozco al único mortal.*⁵⁸

Esta investigación en torno a la concepción del tiempo de los distintos autores ha llegado a la conclusión de que es precisamente la idea de muerte - el instinto de muerte, como diría Freud⁵⁹ - y la desconfianza en la realidad presente lo que transforma el comportamiento humano hacia el utilitarismo. Y en último término, la manera en que el hombre percibe el tiempo o a sí mismo. La idea de muerte y la de irrealdad tienen mucho en común, dado que no es posible que lo que el hombre sienta como irreal, no tenga fin.

⁵⁸ Cortázar en el cuento de "Una Flor Amarilla" describe la historia que le relataba un hombre en un bistró. Parece ser que éste había visto paseando a un chico que se asemejaba mucho al recuerdo que guardaba de sí mismo a los 13 años. Cuando le siguió, descubrió que el niño era una réplica suya, lo que le llevó a tener la certeza de la teoría fatalista del eterno retorno. Un pequeño error en el mecanismo, un pliegue del tiempo, lo hacía ahora simultáneo en vez de consecutivo; y en vez de nacer esa persona análoga después de su muerte, nacía antes. Su propia figura entraría en una rueda infinita, "una teoría al infinito de pobres diablos repitiendo la figura sin saberlo, convencidos de su libertad y su albedrío". Pero, por un cambio del destino, el chico murió antes de tiempo. Al principio, el hombre sintió la felicidad de ser el primer mortal y de poder sentir que su vida se iba desgastando día tras día. Pero un día, ve una hermosa flor amarilla. ¡Y él estaba condenado!, él debía morir para siempre. Entonces fue cuando comprendió la nada. Lo que había creído la paz, el término de la cadena, ahora sería su perdición. Ya no habría nunca más una flor para alguien como él. Desesperado por esa realidad, se dedicó a buscar alguna otra réplica de él que siguiera "su imbecil vida fracasada" [Cortázar, Julio, 1996, "Una flor amarilla", Fial del Juego, en Cuentos Completos, 1 volumen, Buenos Aires, Alfaguara, p. 336-341]. Esta tesis, en cualquier caso, rechazará la teoría del eterno retorno.

⁵⁹ Freud, Sigmund, 1985, Compendio del Psicoanálisis, Madrid, Edición Tecnos. El autor expone dos instintos básicos: el Eros y el instinto de destrucción. El primero persigue la unión, el segundo la disolución de las conexiones. Su fin es reducir lo viviente al estado inorgánico, de modo que también se denomina "instinto de muerte". Si admitimos que la sustancia viva apareció después que la inanimada, originándose de ésta, el instinto de muerte se ajusta a la fórmula según la cual todo instinto perseguiría el retorno a un estado anterior.

Para justificar estas conclusiones nos basaremos en una nueva variación de la teoría marxiana de la alienación. Interpretando a Marx, es el proceso histórico determinista lo que aliena al hombre. Aquí se sugiere, sin embargo, que el hombre se aliena a sí mismo buscando su propia eliminación o, lo que es lo mismo, rechazándose. La libertad se puede entender como la elección entre los dos elementos fundamentales que constituyen la naturaleza, los únicos "contrarios absolutos", es decir, la vida y sus formas; y la desaparición de la vida y sus formas, o la empatía con la ausencia de sentimiento. Esta identificación con el "no ser" acaba creando un yo externo a la realidad - que llamaremos ego utilitarista o barrera externa, a posteriori - con el que, a cada paso, choca el yo temporal - que llamaremos ego no utilitarista, a priori. Así, el hombre cree poder transformar aquello que intuye inexorable en la naturaleza, pero sufre de las "consecuencias no queridas" de su propia elección.

El yo a posteriori se convierte en una cosa más en que se supone que hay una especie de propiedad del ego sobre sí mismo⁶⁰. Como en este caso se confunden propietario y propiedad, el producto de la actividad del hombre - la que consiste en el mismo hombre - se impone a él y le domina, y le resulta extraño porque no se reconoce en él: se produce una duplicación del ego en que el hombre se convierte en esclavo de un yo autocentrado⁶¹. El hombre, entonces, ya sólo puede preocuparse por la imagen que cree dejar en "los otros" porque esa máscara es lo que le permite el apego al tiempo⁶². Así, el

⁶⁰ También definible, con palabras de Capella, como una "máscara representacional" generadora de prácticas sociales, capaz de vender sus capacidades porque "no le debe nada a nadie" [Capella, Juan Ramón, "La ciudadanía de la cacotopía. Un material de trabajo", Quesada, Fernando (dir.), 2002, Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy, Madrid, UNED, pp. 193-220, p. 198].

⁶¹ Esta duplicación ha sido descrita literariamente por Borges desesperanzado al observar, sin comprender, su propia realidad psicológica y que, a fuerza de despreciar la realidad, ese espectáculo literario sobre sí mismo, se fue adentrando cada vez más en su particular laberinto. Expondremos algún poema y obra del escritor como objeto experimental de nuestra teoría. Sin embargo, no querríamos "usar" a la persona real y, si así lo hacemos, será sólo en la medida en que este escritor se "usó" para rentabilizar el personaje que creó. Finalmente, sin embargo, el mismo personaje utilizó al autor, haciendo desaparecer al Borges real, que se hizo servil a la fama de "inteligente" que crea la máscara literaria a la parte superficial de los hombres.

⁶² En esta idea de la máscara renovaremos el mito de Narciso, conocido personaje griego al que los dioses infundieron una ardiente pasión por su propia imagen. El adivino Tiresias predijo que sólo viviría mientras no pudiese verse a sí mismo - no fuera consciente de sí mismo. Pero un día en que estaba inclinado sobre las aguas de una fuente, vio sus facciones reflejadas en la superficie, y sintió por esta figura irreal una pasión tan avasalladora, que, en adelante, nada pudo

instinto de muerte, que en principio consideramos el término de la cadena, o un descanso temporal a los embates de la vida, se acaba convirtiendo, como en el cuento de Cortázar, en el origen de nuestra "perdición", adentrándonos en una sensación laberíntica⁶³.

Para comprender por qué un yo que existe desde el nacimiento y que se ha configurado gracias a una creencia natural en la existencia de las cosas concibe su desaparición, cuando sólo conoce lo que ha percibido y las sensaciones de las que ha sido provisto, hemos de reconocer que el hombre - contra lo que decía Hume - sí puede imaginar la "nada"; y que ésta consiste en un rechazo de la realidad tal y como se da a través de las sensaciones; y hemos también de aceptar que esta idea tiene una propiedad de "adherencia" que crea un yo material, que no fluye con el tiempo, cuyo único sentimiento es el de autoconservación. Esta adherencia, en cualquier caso, posiblemente no es más que el fruto de la desconfianza.

Estas conclusiones filosóficas vamos a intentar demostrarlas dentro de una teoría de clasificación de las doctrinas sociales según las concepciones del tiempo de los distintos filósofos, cuyo primer binomio diferenció entre teorías discontinuistas y teorías continuistas - el verdadero objeto de nuestra tesis⁶⁴.

distraerlo. Ya no sabía distinguir entre el amante y el amado, entre el yo y el otro yo, y enloquecido al no poder alcanzar el objeto de su pasión, se fue consumiendo de inanición y melancolía, hasta quedar transformado en una flor, el narciso [Guirand, Félix, 1965, Mitología General, Barcelona, Editorial Labor, p. 232].

⁶³ La idea de la vida como laberinto o cárcel es muy antigua e intuitiva; y la filosofía y letras más bien han pretendido la profundización de ese laberinto. Ya Platón decía en el Fedón respecto a sus predecesores pitagóricos del s. V a. C.: "La teoría, impartida como una doctrina secreta, de que los hombres estamos en una prisión y de que nadie puede liberarse a sí mismo de ella y escaparse, me parece muy importante y de no fácil dilucidación" [Guthrie, W. K. C., 1994, Historia de la Filosofía Griega III, Siglo V. Ilustración, Madrid, Editorial Gredos, p.489-90]. El mismo Sócrates, con su método de enseñanza en forma de preguntas divergentes, no llevaba al interlocutor hacia la salida del laberinto; más bien le ayudaba a perderse, desconcertándolo, arruinando sus certidumbres y haciéndole reconocer lo inseguro de su posición. Luego se iba, y dejaba al interlocutor en el desconcierto y, a veces, en estado de irritación [Camps, Victoria (coor. y dir.). 1988, Historia de la Ética. 1. De los griegos al renacimiento, Barcelona, Editorial Crítica, p. 97]. Tal vez, igual que para Marx era positivo el paso histórico del capitalismo y la explotación del hombre por el hombre para llegar a su otra fase social soñada, también haya sido positivo que el mundo de la imagen haya reforzado y hecho obvio el problema de la barrera externa para hacer consciente al hombre de su propia negación - aunque, como veremos, haya sido a costa del autoritarismo. Véase **Apéndice 2, "El siglo de Borges"**.

⁶⁴ Para ver por qué se produce una ruptura del horizonte temporal en las teorías discontinuistas, y qué implicaciones tiene ésta en la acción humana, remitimos

Existe un complejo entramado entre filosofía y concepción psicológica del tiempo; y, a partir de las definiciones que se construyen en cada doctrina de los conceptos de acción humana, filosofía del derecho y economía, se entretajan diferentes visiones del mundo que cohabitan en las ciencias sociales.

*

*

*

Las teorías continuistas podemos dividir las en conservadurismo basado en la utilidad, no-utilitarismo y utilitarismo progresista. La primera se basa en el pasado - imagen, la última en el futuro - imagen, la segunda en el presente real en el cual está contenido el pasado real. Como dijimos, nuestro objetivo más importante será construir y redescubrir la realidad desde esta última perspectiva. Para ello, en esta primera parte de la tesis, en primer lugar presentaremos una descripción filosófica y epistemológica de la realidad y a continuación una teoría nueva del comportamiento humano.⁶⁵

Por último, plantearemos y resolveremos algunos problemas cruciales del pensamiento ético comparando en base a nuestra descripción de la realidad a tres autores de gran envergadura como Hume, Smith y Bentham y dado que consideramos que tomar teorías consolidadas y bien conocidas, y utilizar el método de comparación entre ellas, nos puede permitir abrir nuevos campos de comprensión. Aunque los estudiosos del pensamiento han confundido a menudo estas teorías, en realidad son diferentes, lo que es especialmente sorprendente en el caso de Hume y Smith. Éstos, que probablemente ya se conocían en 1752⁶⁶, mantuvieron una cálida amistad hasta el año de la muerte de Hume, en 1776, pero se debatieron en una fuerte crítica mutua - el mismo Stewart dice que sus teorías éticas diferían esencialmente, siendo más completa la de Smith. De

de nuevo al Apéndice 1, "Teorías discontinuistas: anarquismo y teoría marxiana".

⁶⁵ El estudio de la cognición es absolutamente esencial para crear un sistema social, como reconoce Geertz: "El cerebro humano integra los datos que recibe a través de la experiencia y otras formas de aprendizaje en un modelo del mundo. Los nuevos datos son interpretados a la luz del modelo... Comprender... tales modelos del mundo, su organización neural, su dependencia del ambiente y la cultura, son cuestiones fundamentales y difíciles que interesan a muchas disciplinas científicas" [véase Harris, Marvin, 1983 a, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 132-5].

hecho, Smith buscaba criticar la doctrina de la utilidad de su amigo. El pensamiento de Hume – y el de Bentham - está anegado por el instinto de muerte; sin embargo, el pensamiento Smithiano intenta desembarazarse de la idea de muerte. Y es que es cierto que el hombre no piensa en ella tanto como suponen los utilitaristas, y algo en él la rechaza.⁶⁷ Pero Smith no tuvo total éxito en eliminar la idea de muerte, ya que el espectador imparcial está todavía imbuido de una moral de castigo de un juicio ajeno superpuesto al yo - no incorporado a él. El poder de éste sólo se entiende desde un apego a la aprobación ajena fruto de la huida de la soledad donde la desconfianza está todavía patente. El hombre tiene una opinión moral de sí mismo que tambalea siempre sobre la indecisión. *En tales casos, dicho semidiós dentro del pecho parece como los semidioses de los poetas de extracción en parte inmortal, pero en parte también de extracción mortal*⁶⁸. Smith continúa aceptando una noción de castigo divino, una pena futura que se concibe como útil para el consuelo del hombre, pero que al tiempo incrementa su ansiedad⁶⁹.

⁶⁶ Aunque según Dugald Stewart, no está claro cuando comenzó su relación [Smith, EPS, with Dugald Stewart's Account of Adam Smith].

⁶⁷ Como dice Freud, incluso el hombre más "mortal" - que cree que las cosas pueden conocerse desde la exterioridad - olvida inconscientemente su propia muerte. Sólo pensamos en la "temporalidad", la "levedad", etc., cuando estamos "bajos de moral" o queremos llenar las horas huecas- o, tal vez, como una forma de pataleta... Sino, simplemente, nos dejamos vivir.

⁶⁸ Smith, TSM: III: II: 253. ¿Qué significa entonces ser "digno de alabanza" si no es la aceptación ajena? ¿Hace Smith referencia a la posibilidad de que el hombre intente acercarse a una moral no dubitativa, no debilitada por la idea de muerte? La teoría de la utilidad no resuelve el problema, dado que Smith conocía perfectamente la doctrina de Hume, y la rechazó. Tan sólo habría una solución si existiera una diferencia moral entre "creerse bueno" y "creerse inmortal". Aquí no sólo intentaremos analizar de que manera el hombre se considera inmortal, sino, sobre todo, qué consecuencias tiene en el presente el hecho de que piense que lo es o de que no le guste pensar que no lo es.

⁶⁹ Smith, TSM: III: II: 253-5. Smith parece suponer que el hombre espera un premio o castigo eternos, cuando el yo que busca retribuciones e, precisamente, el social, que vive comparativamente y que nunca podría aceptar el no fin del tiempo. Esta incoherencia que no resuelve la teoría de Smith, le valió innumerables, y tal vez fundamentadas, críticas. En sus conferencias *On Dr. Smith's System*, Thomas Brown, discípulo de Dugald Stewart, reitera las objeciones de Stewart y Thomas Reid: "Este error esencial, el mayor de todos los errores sistemáticos posibles, es ni más ni menos el supuesto, en cada caso, de esos sentimientos morales, que se supone que surgen de la "sympathy" - el supuesto de que existen necesariamente antes que la misma "sympathy" en que se dice que tienen su origen ... el proceso al que adscribe los orígenes de estos sentimientos morales no puede ser ni siquiera entendido sin la creencia de su existencia previa" [Brown, Thomas, 1820, On Dr. Smith's System, Lectures 80 y 90 en volumen 4 de *Lectures on the Philosophy of the Human Mind*, Edinburgh]. También James Mill se sumaría a las críticas, utilizando el sentido del deber

Es decir, la filosofía de Smith sigue admitiendo elementos utilitaristas, y eso podría pervertir nuestra comparación final, que pretende hacer más claras las consecuencias de la clasificación de las ciencias sociales en función de la vivencia del tiempo. Además, es cierto que la de Smith ha sido la base de posteriores doctrinas utilitarias, y que su teoría ha sido usada por distintos “hombres de sistema”, fueran conservadores, progresistas o liberales. El mismo hecho de buscar en Smith o en cualquier otro autor un argumento de autoridad es una forma de sistema. Sin embargo, la demostración de que Smith se acerca a una teoría “no utilitaria”, que realizaremos al final de esta sección, será un punto de partida que nos va a permitir saltar a la filosofía del derecho y a la teoría económica, y construir una crítica a las teorías utilitarias en estos campos, y una nueva teoría en la rama de filosofía del derecho, distinta de la de Smith. Y es cierto que, aunque el espectador imparcial siga basándose en la idea de utilidad, dado que se mueve dentro de la irrealidad y es dubitativo, Smith lo describe de tal manera que requiere de una realidad moral subyacente a su propio diálogo. Hemos de decir que “sólo” si existe esta realidad moral es posible hablar de una “moral”.⁷⁰

Vemos aquí una razón por la que, probablemente, Smith se enfrenta a la Iglesia como institución⁷¹: el hombre, en un intento de separarse de la doctrina moral de las instituciones religiosas, artificial, es conducido a posturas utilitarias, a un yo capaz de actuar pero cuyos impulsos son una huida. La inercia de la institución eclesiástica promueve

como un entrenamiento para su doctrina utilitarista: "...ese fenómeno destacable de la naturaleza, descrito elocuentemente, pero no explicado, por Adam Smith, de que en la mente entrenada convenientemente, el amor a ser digno de alabanza y el miedo de ser digno de culpa es un sentimiento más fuerte que el amor de la alabanza real, y el miedo a la culpa real" [cit. en Reeder, John, ed., 1997, *On Moral Sentiments. Contemporary Responses to Adam Smith*, Bristol, Thoemmes Press; 1869 edición, editado por J. S. Mill, vol. 2, p. 298].

⁷⁰ Según Elósegui, con su ética empirista Smith quería separarse del utilitarismo, que consideraba el egoísmo el motivo de la ética; y del racionalismo que pretendía establecer una ética a priori. Sin embargo, es cierto que para aprobar y desaprobar una acción necesitamos un criterio distinto de la "sympathy" Smithiana [Elósegui Itxaso, María, 1991, "En torno al concepto de simpatía y el espectador imparcial en Adam Smith o la sociedad como espejo", *Eurídice*, 1, Pamplona, UNED].

⁷¹ Como dice Griswold, Smith intenta liberarnos de las instituciones represivas, especialmente desenmascarar la religión institucionalizada y la filosofía académica [Griswold, Charles L., JR, 1999, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 10-11]. Según él,

por una parte el doloroso sentimiento de "miedo a la inmortalidad" y, por otra, la ética antinatural de "obligaciones de muerte".⁷² Es decir, rompe los sentimientos que, si están insertos en la realidad y, por tanto, no consisten en un rechazo de la idea de vida, no podrán considerarse, en este contexto, moralmente valorables. Por tanto, admitiendo y reinterpretando las ideas de Feuerbach⁷³, las instituciones religiosas crean una forma nueva de alienación.⁷⁴ Además, si existe una moral verdadera, estará subyacente, e incluso su inhibición puede ser perjudicial para hacer más aleatorios e inconscientes los actos humanos. Buscar la naturaleza de la conciencia de los actos, y el respeto a la realidad y el hecho de ser, será el más importante de nuestros objetivos.

todas las cosas, incluida la naturaleza humana, pueden comprenderse por una inteligencia convenientemente instruida.

⁷² Estas obligaciones, por ejemplo, los cristianos que iban a tierras americanas las intentaban imponer a los indígenas: "Dan sepultura a sus difuntos en unas grandes tinajas, dentro de las cuales los sientan y los cubren, poniéndoles alguna comida, en que se descubre algunos rastros de que creen la inmortalidad de las almas o que hay otra vida, pero este conocimiento les sirve muy poco para la reforma y enmienda de las costumbres, pues no se persuaden hay allá pena para las malas, sino que se imaginan otra vida brutal, semejante a la que aquí viven. Si algunos misioneros jesuitas, al pasar como se solía por sus pueblos, les persuadían a que se convirtiesen, o mudaban luego plática, o respondían querían morir como sus abuelos, y, si se les apretaba proponiéndoles el infierno y fuego eterno que les esperaba, respondían que ellos apartarían de sí las brasas fácilmente. Tan corto concepto forman de las cosas de la eternidad..." [Pedro Lozano, S. J., párrafo VIII]. En las crónicas de Indias se puede ver como eran los pueblos más confiados en una continuidad de la vida los menos crédulos ante la evangelización cristiana.

⁷³ Feuerbach, Ludwig, 1975, La esencia del cristianismo, primera edición 1841, Salamanca, Sígueme.

⁷⁴ Sin embargo, es cierto lo que decía Milosz: "La religión, opio para el pueblo. Prometía una recompensa en la vida postrera a quienes padecían dolor, humillación, enfermedad y servidumbre. Y ahora estamos presenciando una transformación. Verdadero opio para el pueblo es creer que no hay nada después de la muerte, el enorme consuelo de pensar que no se nos va a juzgar por nuestras traiciones, codicias, cobardías y asesinatos" ["El discreto encanto del nihilismo", Czeslaw Milosz, citado en ABC Cultural, nº 366, 3 de diciembre de 1998]. Horkheimer nos habla de que el "hambre de inmortalidad" se basa en "la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no permanezca así... Expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente" [Horkheimer, M. y otros, 1976, A la búsqueda del sentido, Salamanca, ed. Sígueme].

TEORÍA FILOSÓFICA Y EPISTEMOLÓGICA

Descripción de la realidad (filosofía)

Introducción

Al término de sus lecciones, decía el filósofo John Austin que había estado haciendo dos cosas que no le gustaban: decir qué es lo que hay que hacer - en lugar de hacerlo - y dar conferencias.⁷⁵ El palco filosófico tiene, sin duda, el peligro de convertirse en un púlpito, que incluso se mantiene a sí mismo gracias o dentro del sistema que critica. Pero, como decía Hume, aunque la filosofía en ocasiones intenta resolver problemas que están fuera del entendimiento humano:

El único método de liberar al saber, de una vez, de esas cuestiones abstrusas es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano, y comprobar, del análisis exacto de sus poderes y capacidad, que por ningún medio es adecuado para esos temas tan remotos y abstrusos. Debemos someternos a esta fatiga, para vivir tranquilos en adelante: y debemos cultivar la verdadera metafísica con cuidado para destrozar la falsa y adulterada.⁷⁶

Y esto es especialmente importante en los principios de la mente humana que, curiosamente, aunque íntimamente presentes en nosotros, son tan desconocidos para el mismo hombre

Y cuanto más obvia puede parecer esta ciencia (y no es en absoluto obvia), más despreciable debe considerarse la ignorancia de la misma, y todos los pretendientes del conocimiento y filosofía.⁷⁷

Pero incluso veía Hume en la metafísica una utilidad de mayor calado:

Las monarquías, al recibir su principal estabilidad de la reverencia supersticiosa a los sacerdotes y príncipes, normalmente han cercenado la libertad de razonamiento con respecto a la religión y política, y consecuentemente a la metafísica y moral. Estas son las ramas más importantes de la ciencia. Las matemáticas y filosofía natural, que son las que quedan, no son ni la mitad de valiosas⁷⁸.

⁷⁵ Austin, John, J., 1971, Palabras y acciones, G. R. Carrió y E. A. Rabossi, Buenos Aires, Ed. Paidós, p. 212.

⁷⁶ Hume, 1964 d: Enquiry: I: 9.

⁷⁷ Hume, 1964 d: Enquiry: I: 9-10.

⁷⁸ Hume, David, 1964 c: Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences: XIV: 187.

Con este reto en mente, plantearemos otra forma de resolver los problemas filosóficos volviendo a, y rebatiendo, las bases filosóficas Humeanas, cuyas conclusiones consideramos de una importancia fundamental. Hume comienza intentando explicar el conocimiento, pero, tras un proceso profundo de análisis, concluye, con Berkeley, que el conocimiento es imposible, un resultado que sus sucesores serán incapaces de encarar.⁷⁹ La mayoría de los empiristas subsiguientes, entre los que podríamos incluir a Bentham - aunque éste no desarrolla sus teorías epistemológicas suficientemente como para incluirlo entre los filósofos metafísicos⁸⁰ - sigue basándose en la doctrina de asociación de Hume, pero olvida su prueba de la incapacidad del hombre de basarse en una experiencia inteligente o con capacidad de conocer, como opuesta a una meramente instintiva o habitual. Nosotros, sin embargo, intentaremos demostrar la existencia de la realidad, del orden y la posibilidad de conocimiento. Volveremos a la idea directriz que rige las doctrinas de los autores en que se basa esta tesis, la ausencia de ideas innatas, que filósofos posteriores, como Kant, Bergson e incluso Heidegger no pueden aceptar, dado que necesitan alguna idea innata para establecer la relación entre la materia y el yo. Veremos estos conceptos desde distintos puntos de vista porque creemos que este “perspectivismo” puede ayudarnos a explicarlos. Al tiempo, iremos acompañando nuestra teoría con apoyos en la de distintos autores. Preferimos, sin embargo, remitirnos a ellos en pie de página o en los apéndices para hacer más ágil la lectura.

En particular, el primer problema o inconsistencia con el que nos enfrentamos es la consideración de la **idea de existencia** en la teoría de Locke. Ésta se da en cada una de las sensaciones y debemos, por tanto, tenerla previamente a todas las demás, siendo innata al hombre. Locke afirmaba todas las ideas por referencia a una tabla rasa, que en principio llamamos blanco y que luego vamos proveyendo de impresiones. Sin embargo, esa tabla rasa es una imagen no presente en todo momento. Para analizarla, debemos recordar el pasado, de modo que el de Locke, como el de Hume, es un yo que es necesario recordar. Además, Locke demuestra que si hay una cosa por un lado y una tabla rasa o mente por otro sobre el que la cosa, en forma de “rayos”,

⁷⁹ Para ver las definiciones y conclusiones de la filosofía de Hume, y de sus predecesores Locke y Berkeley, no con ánimo de exhaustividad sino como clarificación de nuestra interpretación de estas teorías de las que posteriormente sacaremos conclusiones, véase **Apéndice 3 “Epistemología de Locke, Berkeley y Hume”**.

impresiona, entonces no se puede producir la primera impresión, dado que no se basa en ninguna relación de ideas de la memoria. La tabla seguirá siendo rasa. Por otra parte, para Locke las "cosas" que supuestamente nos rodean no están para nosotros presentes en el presente, valga la redundancia, porque entonces todavía no se pueden considerar como impresiones presentes. Tienen que impresionar en la mente material, que ésta las acepte por asociación de ideas, y que las comprenda haciendo referencia a la primera tabla rasa blanca a través de esta asociación con el pasado que, en su primera impresión, no pudo existir.

Berkeley quiso resolver el problema concluyendo que **los objetos** no existen y que es dios el que nos envía las impresiones de manera discrecional. Él ordena estos rayos o impresiones, y la cosa no existe en sí, solo los rayos: la manzana es su sabor.

Para Hume, la primera impresión y relación de ideas, sin embargo, también es imposible, y se produce por mecanismos desconocidos que él no pretende explicar. Además, también demostró que la tabla rasa, **el yo**, no existe con unicidad. Lo sucesivo no tiene nada en común. Sin embargo, admite que un hábito de la naturaleza engendre a un hombre que se cree un *individuum*.

Por otra parte, dice Hume, la **idea de causa - efecto** es una ficción de nuestra imaginación. Vemos en la experiencia que habitualmente una cosa lleva a la otra, y creemos que este orden tiene una causa, pero este orden es un tipo de suerte y un fruto de la costumbre del yo de ordenar las impresiones de un modo al que está acostumbrado, una propensión a suponer. Según Hume, por otra parte, la idea de primera causa no la podemos concluir positivamente dado que siempre habrá una causa que la anteceda. Podemos suponer que las impresiones no tienen causa, y que constan de puntos matemáticos, una idea apriorística sin la cual sería imposible toda su teoría.

Como hemos visto, estas conclusiones son, en cierto modo, contradictorias. Si distinguimos el sentimiento como en la mente de la sensación presente, el sentimiento presente se hace pasado y el primer sentimiento sería imposible, pudiendo sólo ser tocado. Tal vez el problema de la psicología empírica sea resumible en el hecho de que utiliza la razón en ámbitos ajenos a la misma. La razón sólo dibuja figuras bellas que buscan la admiración del espectador. La

⁸⁰ En el Apéndice 4 "Bentham y el radicalismo filosófico" veremos la teoría filosófica de Bentham y los radicales filosóficos.

razón es extensa, es belleza, no puede captar las dimensiones de profundidad en espacio y tiempo⁸¹. Intentar reducir, por ejemplo, la idea de espacio o tiempo a espacios o tiempos particulares - como hacemos al dividir entre ideas simples y compuestas - escapa de la base última de creencia sobre la que descansa todo el conocimiento. Este tipo de racionalizaciones son, de hecho el germen de la creación de lo que llamaremos la barrera externa que, al buscar comprenderse, se compara "con el no tiempo y no espacio", mientras que lo único que conoce son las percepciones tal y como le han sido provistas por el tiempo y el espacio. La misma motivación utilitaria de la acción pervierte lo real, y rechaza el pasado sobre el que la percepción descansa. Nuestra acción se basa en una "falacia de acción", siempre insatisfecha en el presente, y nos lleva al movimiento sólo por miedo a la no aceptación en el medio social, lo que ha creado la "religión de la utilidad" y que, como otras religiones, se basa en el miedo.

Además, el **mínimo indivisible** es una ficción de la imaginación que, sin embargo, Hume tiene que aceptar como hipótesis. Sin embargo, como se ha dicho en ocasiones, el infinito de una realidad extensa no existe - menos o más infinito⁸², y no es válido decir que los átomos están constituidos por fuerzas, como pequeños hilos que los unen, porque el problema no es la hermandad entre los átomos, sino si es lícita la misma idea de discontinuidad de la materia. En cuanto separamos la materia en átomos o fuerzas individuales, necesariamente la línea de división debe ser la no-materia.

De hecho, si las esencias que componen el universo estuvieran absoluta y materialmente separadas éstas nunca tendrían contacto entre sí, y se circunscribirían en su capacidad de conocer a sus pequeños mundos de puntos físicos indivisibles. Para que el conocimiento sea posible es

⁸¹ Como dice Bergson, los idealistas ingleses quieren reducir la extensión a la percepción táctil, eliminando otros sentidos. El relieve, por ejemplo, se elimina [Bergson, Henry. 1963 b, "Materia y Memoria" en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar].

⁸² El concepto de infinito es muy antiguo. Ya lo había intentado demostrar Anaximandro en el s. VI a. C. con el elemento que consideraba generador de todas las cosas, el ápeiron, indefinido e infinito. Incluso creía en la existencia de innumerables mundos o cielos, que se discute si serían sucesivos o coextensivos [Guthrie, W. K. C., 1984, Historia de la Filosofía Griega 1, Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Madrid, Editorial Gredos, p.111]. Sin embargo, fueron Meliso y Zenón los que explicaron el concepto suscitando las cuestiones de la extensión y divisibilidad continua [Kirk, G. S., Raven, J.E. y Schofield, M., 1994, Los Filósofos Presocráticos, Historia Crítica con Selección de Textos, Madrid, Editorial Gredos, p. 166]. Este concepto, veremos, tiene consecuencias negativas sobre la psicología humana, anulando el yo real.

necesario que algo se esté conociendo a sí mismo. El universo individual, por tanto, sólo se entiende desde un "uno" que se despliega en el presente.

En él, la primera y ulteriores sensaciones se graban por el efecto de la creencia y la confianza, un sentimiento que supone una comprensión contemporánea de la cosa por la mente, y que no requiere un concepto previo del yo, o el recuerdo de la tabla rasa. La idea de existencia está dada en cada acto en modo de autoconciencia de este alma, mente... que, si existe, no podemos decir que sea mortal por ser permanente.

La conclusión más importante, por tanto, que podemos extraer de la teoría de Hume es que la razón no resuelve los problemas filosóficos y epistemológicos. Acaba concluyendo que el conocimiento es imposible - para la razón -, y, por tanto, continuando con su lógica, que sólo gracias a que somos capaces de "vivir sin pensar" podemos comprender el mundo. Las relaciones de presente a pasado deben producirse también, como diría Hume, de modo natural, antecedentes a la autoconciencia.

Por tanto, continuando con las teorías de Hume, pero variando aquello que consideramos necesario para comprender nuestra teoría "no utilitaria", es decir, que cree en la realidad pero acepta que no es posible la doble existencia ni las ideas innatas, diremos que el conocimiento es posible, pero que sus fundamentos son sentimientos contemporáneos a la autoconciencia, como son el sentimiento de creación "externa", la misma sensación de existencia y sustancia, las relaciones naturales de realidades pasadas con las presentes y la curiosidad. El primer sentimiento de la cosa debe ser provocado por elementos constitutivos del hombre que no forman, sin embargo parte de su voluntad.

Crítica a los conceptos ideados kantianos

Planteamiento del problema

El antiinnatismo fenomenista llevó al hombre a perder el mundo de la experiencia, negándole realidad verdadera.⁸³ El mundo está fuera del alcance vital del hombre porque el hombre quiere transformar el mundo y se

⁸³ Incluido Hume ya que, como dice Salas, el método de Hume sigue siendo, como en Berkeley, fenomenista [ver Salas, Jaime de, 1967, El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume, Granada, Universidad de Granada, Departamento de Filosofía, p. 12].

encuentra, como diría Descartes, que éste es una representación matemática "inhabitable" en sí. Frente a los físicos, los demás deben apoyarse en un mundo, el de su experiencia, cuya falsedad ha sido pronunciada por la razón. A pesar de que veremos, de acuerdo con muchos especialistas actuales, Hume fue un crítico del escepticismo, si el hombre es, en parte, sus obras, no cabe duda de que para la posteridad *Hume se encuentra en la desesperación de la conciencia de la inautenticidad vital: ha perdido a dios, al mundo, y ha visto menguado su Ser por haberlo definido por la pura razón*⁸⁴. De ahí que el hombre se inclinase a una nueva fuerza, el poder, dado que el espíritu se le demostraba inaccesible. Se anula la concepción del hombre como sustancia, y la esperanza en la intemporalidad.⁸⁵

Así, para salvar al hombre del temor al vacío, que siempre rozaba el escepticismo, Kant se ancló en la exigencia de unas ideas innatas al hombre, único modo según él de salir del "fracaso" de la filosofía.

En la estética trascendental, donde trata la facultad de la sensibilidad, Kant descubre al espacio y el tiempo como conceptos apriorísticos necesarios para que comience la experiencia sensible del mundo fenoménico. No basta, como en Hume, la repetición de impresiones para que la imaginación suponga una permanencia. Por el contrario, son necesarios conceptos innatos para poder comenzar la misma experiencia. Sin embargo, como en Hume, entre la sensación y el entendimiento es necesario un paso intermedio llevado a cabo por la facultad de la imaginación, que explica Kant en el esquematismo trascendental.

Por otra parte, Kant afirma la existencia del yo, un tipo de sistema, y de las cosas externas: la experiencia interna sólo es posible si suponemos la externa. La conciencia empírica de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí. A parte de la facultad de la sensibilidad, plantea en la analítica trascendental la facultad del entendimiento, afirmando a su vez la necesidad de 12 categorías que deduce de los juicios sintéticos a priori, independientes de la experiencia aunque condicionados por ella.⁸⁶

⁸⁴ Hume, 1964 b, prólogo de Eduardo Nicol.

⁸⁵ Para ver una interpretación sarcástica de la teoría de las ficciones, véase **Apéndice A El mundo Tlön**".

⁸⁶ Delimita una tabla de conceptos puros del entendimiento o categorías, que forman la unidad objetiva de la autoconciencia: de la cantidad (unidad, pluralidad y totalidad); de la cualidad (realidad, negación, limitación); de la relación (inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia; comunidad - acción recíproca entre agente y paciente); de la modalidad (posibilidad -

En la dialéctica trascendental, por último, desarrolla la facultad de la razón, constructora de ideas que apelan a lo no condicionado por parámetros de tiempo y espacio. Son conceptos trascendentales como la **unidad del sujeto** pensante o alma; **de la serie de las condiciones del fenómeno o mundo**; y **de la condición de todos los objetos en general o Dios**. Son ideados y, por ello, no son capaces de ampliar el conocimiento del entendimiento, pero gracias a ellos el entendimiento está mejor guiado en relación con el conocimiento, además de que posibilitan el paso a los conceptos prácticos.

Nuestro primer objetivo será criticar la necesidad de volver al innatismo y a los conceptos ideados kantianos.

Unidad del sujeto (el yo)

La definición del yo es un tema de la máxima importancia en la filosofía (y en la vida práctica...). Si existe el yo, debe existir en unicidad y estar siempre presente, siendo igual a sí mismo en toda la "sucesión" de la vida de un hombre. Ese problema, que Hume dejó inconcluso, Kant intentó resolverlo a través de las categorías, volviendo a las ideas innatas. Rechazamos la necesidad de volver a las ideas innatas para recuperar la idea del yo.

Si decíamos que lo que vive en sucesión no tiene identidad, la única solución real a la identidad del hombre está en que *el hombre es un observador de su tiempo particular que siempre está presente*. Este yo que no fluye se ubica en el estado mental de contemplador del recuerdo, una realidad de cosas recordadas al que, como extenderemos más adelante, es "poroso". El único yo apriorístico e igual a sí mismo es el yo poroso a la realidad, que carece de ideas innatas y que, de hecho, no conoce a través del proceso eidético sino a través de su capacidad de acumular o enganchar la realidad temporal del hombre particular. El yo capaz de conocer es un observador del presente, apriorístico, y las ideas innatas son sólo una forma descreída de engancharse a la realidad.⁸⁷ El hombre recupera este yo contemplando el

imposibilidad; existencia - no existencia; necesidad - contingencia [Kant, Immanuel, 1998, *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara].

⁸⁷ "La voz llegaba de tan lejos que parecía una prolongación de las imágenes, una glosa de letrado ceremonioso. Por encima o por debajo, Big Bill Broonzy empezó a salmodiar "See, see, rider", como siempre todo convergía desde dimensiones inconciliables, un grotesco collage que había que ajustar con vodka y categorías

pasado como observador de él, no desde su cerebro, sino contemplando también su cuerpo y sentimientos en el pasado. Como se ha dicho, el cerebro no puede tener más función que la de inhibidor y transmisor, no acumulador de recuerdo⁸⁸. Este observador podría aceptar la idea de "no fin del tiempo" porque no crea un impedimento a la fluencia del mismo. Al no ser extenso, una "cosa" más, está más allá de la materia. Como vemos, en este caso el "tiempo" observado es una realidad en sí – las cosas en ese presente – no una sucesión.

Este observador es poroso a las realidades dado que desde el primer momento del tiempo particular tiene incorporado un principio de creencia que le posibilita el conocimiento. Sin embargo, la inhibición del pasado crea "irrealidades" del pensamiento y, como veremos, hace que se superponga entre el hombre y la realidad una barrera, imposibilitando el conocimiento. La manera en que el hombre puede recuperar el recuerdo, y la fluencia del yo observador es recordar el pasado inhibido, no con relación a un ego creado a posteriori. El observador del tiempo recuerda con tranquilidad cada una de las realidades temporales y se sumerge en ellas gracias a que se distancia de ellas, siendo ellas al mismo tiempo: está, por tanto, más allá de la materia - imagen, en un estado no identificable con ningún punto material. Su característica de porosidad al recuerdo será, por otra parte, la manera en que podremos demostrar la capacidad de conocimiento, y es una característica que el hombre que busca recoger su recuerdo entiende intuitivamente.

Unidad del mundo (el objeto)

Es cierto que la unidad del mundo, más allá de mi percepción presente, es una imagen extra-experiencia y, por tanto, metafísica y trascendente. Pero la negación de esa realidad no implica una negación de la seguridad en el orden de los objetos.

Para analizar esa idea diremos que la seguridad en el orden "externo" depende de la aceptación de la permanencia de las cosas. Cuando vemos una

kantianas, esos tranquilizantes contra cualquier coagulación demasiado brusca de la realidad o, como casi siempre, cerrar los ojos, y volverse atrás, al mundo algodónoso de cualquier otra noche escogida atentamente de entre la baraja abierta. See, see, rider, cantaba Big Bill, otro muerto, See what you have done" [Cortázar, Julio, 1979, Rayuela, Barcelona, Edhasa, p. 14]

⁸⁸ Bergson, Henri, 1963 b, "Materia y Memoria" en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

cosa “como externa” a nosotros, pensamos que es distinta de nosotros. Para ello, como decía Hume, hemos tenido que racionalizar la idea de doble existencia, es decir, considerar que detrás de la cosa hay un trozo macizo separado de nosotros. Frente al realismo, el idealismo niega la idea de doble existencia pero concluye que la cosa se reduce a una impresión o imagen percibida por una mente que también es imagen en sucesión⁸⁹. Por tanto, todo es ficción no durable y el conocimiento es imposible.

De hecho, para que sea posible el conocimiento, la cosa debe tener algo en común con el yo que la conoce de modo que éste último puede “absorber” al objeto que busca conocer y se rompa la separación entre esos “seres separados”.

Y, efectivamente, la cosa existe, pero no como materia o como doble existencia, sino como *tiempo*, que está siendo creado en el mismo momento de su observación por el hombre, se la está entregando al yo observador como un regalo que pretende hacer durable. Para que la cosa se haga real, de hecho, es necesario un proceso “creativo” del observador que consiste en la reunión empática del tiempo “externo” al hombre (la cosa) con el tiempo “interno” al hombre (el recuerdo). Este proceso creativo de conocimiento se produce sin necesidad de esfuerzo: el presente de la cosa busca “sentir con” el tiempo interno, un reencuentro que crea dos sentimientos, uno inactivo, la intimidad, y otro activo, la curiosidad. Para que la realidad se objective es necesaria la reunión de ambos tiempos. Sin esta empatía podemos decir que la realidad no existe, y que el hombre vive en un vacío irreal. Es la forma en que se producen las relaciones de ideas o de realidades, algo que Hume no supo justificar.

Pero, además, al identificarse el observador con esta empatía de tiempos (como la llamaremos), ésta se convierte en el hombre particular. Por tanto, el yo que unifica la realidad de un hombre es el observador de esta empatía de tiempos, ambos identificados por la característica de porosidad.

La demostración de que la cosa “es” el hombre – y que es tiempo – no sólo proviene del hecho de que siempre sea presente y contemporánea a otras cosas

⁸⁹ Ya denunció Heidegger que el error de la filosofía ha sido querer encontrar la “esencia” del objeto, la diferencia ontológica entre el ser y el ente. Heidegger se basaba en la inversión del platonismo de Nietzsche, pero demostró que Nietzsche estaba replanteando a su modo la dualidad esencial de la Metafísica occidental. La voluntad de poder de Nietzsche es la esencia cuya existencia correlativa sería el eterno retorno. En cualquier caso, el eterno retorno de Nietzsche no es un eterno retorno de lo mismo. Véase **Apéndice 5, “Nietzsche y el tiempo”**.

en el presente, si no de que, una vez percibida, ésta pasa al recuerdo puro. Si el recuerdo de la cosa "es" el hombre, la cosa antes de pasar al recuerdo también lo es. Y, llegando más lejos, diremos que el recuerdo de la cosa visto desde el observador permanente, es decir, el recuerdo en volumen y continuidad, no difiere en absoluto de la cosa que fue por primera vez percibida. La esencia del recuerdo de la cosa es, por tanto, la cosa en sí, que el presente recrea, no distinguiéndose el tiempo recuerdo del tiempo presente. Por ejemplo, si percibimos una situación presente más o menos prolongada y a continuación cerramos los ojos, y buscamos recordar toda la situación temporal en continuidad, este recuerdo es la misma situación anterior, que el hombre ha absorbido gracias a la porosidad del observador. Eso significa que el presente era también el hombre en el mismo momento de la percepción.

Pero habríamos de ir al término mismo de la percepción. Cuando es percibida la cosa ¿es tiempo interno o externo? Realmente es tiempo interno a la percepción del hombre, pero es externo en el sentido de perceptible por otros seres vivos en el presente. Vemos como la diferenciación entre tiempo interno y externo, que realizamos para facilidad del lenguaje, no es del todo válida. Habríamos de decir que el tiempo siempre es "interno" a sí mismo y "externo" al observador. Es siempre presente y ausente del observador poroso a la realidad. La percepción y la formación del recuerdo son absolutamente contemporáneas, -¿es recuerdo o percepción? - y esta percepción no se graba tras ser percibida sino al mismo tiempo de la percepción, simultáneamente a ella. El grabado se hace voluminoso porque la cosa se "hincha" con el tiempo pasado, con el que empatiza, y no es necesario el mecanismo de una memoria a posteriori para producirse. Por tanto ¿cómo diferenciar el tiempo interno o externo? Parecería diferenciarse cuando, abstrayéndose del presente, el hombre está intentando recordar su tiempo particular: pero entonces desatiende a la realidad "externa" y podríamos decir que ésta no existe y queda en posibilidad de realidad. No hay salida a las palabras, de modo que efectivamente, repetimos, el tiempo es siempre "interno" a sí mismo y "externo" al observador poroso a la realidad. Estas comillas intentan señalar lo impropio también de esta palabra para el observador, dado que la internalidad - externalidad implica que lo es de una cosa-imagen-materia respecto a otra cosa-imagen-materia. Sin embargo, el observador se introduce internamente en la cosa a pesar de que nunca podría ser cosa. Una cosa golpearía a otra; el observador es absorbido por la realidad temporal. Por

tanto, ¿es externa la realidad al observador? Siempre nos moveremos dentro del vicio de las palabras. Y al final, aunque mantendremos para facilidad del lenguaje la diferencia entre tiempo interno y externo, veremos que la realidad no tiene externalidad ni internalidad, dado que es un uno. Además, puesto que la contracción del pasado real rompe la relación entre tiempo interno y externo podemos decir que éstos divergen de algún modo y, así, mantendremos entre ellos esa diferencia que hemos dudado en definir.

El yo observador, por tanto, es igual a la cosa en el sentido de que la observa con su característica de porosidad más allá del tiempo. Si éste fuera distinto de las cosas presentes tendríamos que suponer la sucesión: podríamos realizar una línea "externa" al yo que se dirigiera hacia las cosas e imaginar cómo se suceden los puntos de esta línea. Sin embargo, la sucesión no es real porque el yo está más allá del tiempo móvil, que luego queda grabado en la memoria real. El presente es, por tanto, un uno que se mueve como un calidoscopio. El yo observador, que se desliga de todas las creaciones del tiempo ve esta "transformación sucesiva" como un juego dentro de una misma realidad que no racionaliza. No existe por tanto distancia entre cosas, como elementos separados materialmente, y, lo que llamamos sucesión es sólo el tiempo de reloj que necesitaríamos para llegar a tocar la cosa. La distancia entre las cosas, por tanto, no es material sino temporal. En lo que despreciamos la sucesión, esta distancia podríamos imaginarla desvanecerse. Si contemplamos la cosa con una simple curiosidad y no para usarla, ésta es una realidad en profundidad, porosa a la mente u observador.

Como vemos, la idea de identidad de las cosas no se da, como decía Hume, por el parecido entre el recuerdo de una cosa y una cosa presente, a la que adscribimos identidad, sino porque el recuerdo real acumulado es atraído en el presente por una cosa, tal vez parecida para el tiempo, en base a una creencia apriorística que posee el observador y que posibilita el conocimiento. En el caso de Hume existía la incoherencia de que la relación causa - efecto (idea de transición de llama a calor) se daba por una creencia que significaba una nueva idea no copiada de ninguna impresión anterior. Vemos cómo la creencia en la realidad es un principio del tiempo sin el cual la porosidad a las realidades no podría existir, un "saber" no racional que todos los seres vivos comparten por igual⁹⁰.

⁹⁰ Algo semejante planteó Zubiri. Éste, aunque retoma la noción aristotélica de esencia, dice que sólo tienen esencia en sentido estricto las cosas reales, y dicha esencia no constituye una realidad que estuviera en el interior de la cosa

Unidad de la condición de todos los objetos en general (dios)

Negar a dios o a un creador es negar la idea de un orden necesario o consciente. Cuando la crítica inglesa al cartesianismo se basa en una filosofía idealista que en su método no dejó de ser tan racionalista como Descartes, y considera a la experiencia - *ex post* al principio del ser - como única fuente de conocimiento, y dios como una idea racional, externa al mundo de la experiencia; y consigue mostrar que no hay ideas innatas - ni siquiera la "idea" de existencia, si es que se le puede llamar idea a algo no ideado por el hombre sino antecedente o, mejor dicho, contemporáneo, a sí mismo - dios desaparece en el acto, y con él, el orden material, la sustancia y el yo. En realidad, la diferencia entre estos filósofos ingleses y Descartes no es el racionalismo, sino el apriorismo. Su racionalismo es crítico, no dogmático; empirista, no innatista. Dios es una cuestión intelectual que debe resolverse por la razón.

Pero, como decíamos, este racionalismo lleva al hombre a perder el mundo de la experiencia, negándole realidad verdadera. Las cosas externas, el mundo y el yo son tan imagen como la imagen de dios. Desesperado en ese vacío, el hombre se sume en el nihilismo. Dice Kolakowski (y decía Dovstojewski), que *si Dios no existe... todo está permitido*, pero eso se debe a que habíamos puesto todas las esperanzas del afán ético en la conciencia de culpa y en el premio o castigo de ese ser supremo⁹¹.

sino que se identifica con la cosa misma, entendida como una sustancia. La esencia es aquello por lo cual la realidad es tal cual es, la "talidad" de la cosa y aquello por lo cual la realidad es real, es decir, la "transcendentalidad" de la cosa [Zubiri, X., 1984, Sobre la esencia, Madrid, Alianza]. Zubiri buscaba la verdad primaria, preconceptiva y prejudicativa en la que no cabe error. La verdad real es de la cosa, la impone ella, no nosotros. Es la cosa la que se apodera de nosotros a través del poder de lo real [Zubiri, Xavier, 1999, El hombre y la verdad, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri]. Es decir, la cosa es la actualización de lo real en la inteligencia sintiente [Zubiri, Xavier 1984, Inteligencia sintiente. Inteligencia y realidad, Madrid, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y publicaciones]. Sin embargo, Zubiri no relaciona directamente a la cosa con el yo, con lo que todavía hace necesaria una diferencia ontológica.

⁹¹ Kolakowski, Leszek, 1985, Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión, Madrid, Editorial Tecnos. Por eso, se ha llamado a ésta una época de "razón sin esperanza", de desmoralización [Muguerza, Javier, 1986, La razón sin esperanza, Madrid, Taurus].

En realidad, podemos suponer dos visiones distintas de dios. En primer lugar, podemos imaginar una dios racional, una imagen externa al hombre que se construye por concepciones lingüísticas, creadas *ex post*. Una vez que el hombre comienza a descreer de la realidad, necesita apegarse a un ordenador distinto de la realidad misma, admirable por atributos comparativos consigo mismo. Éste es un dios alienante que se rige por una moral de premio o castigo, una religión razonada que el hombre crea y agradece porque da sentido parcial a su concepción materialista, individualista de la existencia. Este dios se relaciona directamente con el espectador imparcial Smithiano, que obliga a una moral dialógica en que el hombre habla con su imaginación y en que procura hacer un resumen de este diálogo. El hombre siempre estará inseguro de su moral, y se basará en última instancia en la aceptación de lo cercano⁹².

La segunda posibilidad sería considerar un dios creador de las cosas, pero no extenso ni exterior al hombre. Un dios sentido y no pensado, en que la relación con el hombre es de identificación. Una realidad no antropomórfica, pero que ordena o hace que las cosas “externas” duren.

No es necesaria la idea de causa última para considerar la existencia de un creador. Si consideramos que el creador es el *Tiempo*, aunque el tiempo no tenga causa, el observador se sumerge en él y su asombro es una curiosidad ante su creador. Además, es importante apuntar que la característica de porosidad a la realidad se basa la confianza en la permanencia de esa creación: dudar de la misma es salirse del tiempo y perder su propia naturaleza. La duda escéptica es formulada por lo que llamaremos el yo extenso – que inhibe el pasado real -, no por el observador del recuerdo, cuya característica primitiva es la creencia.

Es cierto que lo que no tiene causa debe ser eterno. Suele considerarse que un dios eterno es un ser solitario que casi produce piedad: tiene que estar ahí, para siempre, ordenando el mundo. Pero si el hombre comparte sustancia con el creador tiene perfecta empatía con éste, no pudiendo ninguno evadirse de su propia sustancia individual. Y, efectivamente, el Tiempo permanente “es” el hombre. No un superhombre nietzschiano, hacedor y violento, pero sí un uno en el presente, en que la carga de la prueba de su no permanencia queda para los que defienden su desaparición.

⁹² Ésta es la idea de dios que ha presentado la filosofía tradicionalmente. Véase Apéndice 6, “La evolución de la idea de Dios en la filosofía”.

Y con estas ideas no nos salimos de lo puramente presente y experimentado, pero aseguramos que la realidad existe y que es un acto creativo del tiempo que empatiza consigo mismo. El observador no puede concebir un antes. Y tampoco le complica dilucidar si el universo es o no eterno, porque el mundo es una imagen. Efectivamente, la única realidad es el presente.

Una confusión es considerar que el pasado no se relaciona con el presente, de modo que parece "ya cumplido", inerte e inactivo, de manera que el presente muere en el momento de su nacimiento. Entonces, el hombre necesita crearse un "Creador" que ordena la realidad para la observación externa de un yo ajeno a la cosa, y considera que no tiene por qué darle más de lo que ya le ha dado, aceptando el fin del tiempo. Sin embargo, el yo observador del presente toca al creador y sus creaciones, lo conoce en profundidad y lo considera un uno consigo mismo. La mistificación del yo, con aristas mutuamente entrelazadas, es directa, curiosa y cualquier sensación de no tiempo es una negación del tiempo. Por lo tanto, vemos que el tiempo crea realidades y sólo apela a la observación del yo poroso y a la conciencia de conservación de un material irrepetible. El pasado no muere porque, de facto, el "objetivo" del tiempo es su conocimiento por parte del presente que busca reencontrarse consigo mismo en otro momento de la continuidad del tiempo.

Así, definimos a dios como la reunión de tiempo externo y tiempo acumulado, renovado por un acto creativo y contemplado desde el observador más allá del tiempo. Una "empatía de tiempos" que es el hombre real. Este observador es común a todo el presente, un uno mistificado, y es el único yo actuante, dado que no reacciona a la imagen y sensación de "no tiempo".

De modo que hay efectivamente un principio que hace que las cosas duren, el Tiempo, que consideramos el ordenador de las sustancias temporales. La vida se deifica, porque el hombre se identifica con este creador. El mismo sentimiento de existencia es el de agradecimiento al tiempo y eliminar ese agradecimiento implica eliminar el sentimiento de existencia, anulando la realidad.

Definiciones básicas

Objetivo del epígrafe

Nuestro objetivo en este epígrafe es definir escuetamente algunos de los más importantes conceptos que usaremos – y hemos usado ya - en la tesis, como modo de diferenciar nuestra definición de los anteriores usos de esos términos. En particular, definiremos continuidad del tiempo; principio activo y reactivo; sentimiento de existencia; porosidad a la realidad temporal; yo-imagen y yo-observador; percepción real (empatía de tiempos); y relaciones de ideas y de realidades.

Definición de “continuidad del tiempo”

Consideraremos la continuidad del tiempo en dos sentidos. El primero será la continuidad del tiempo externo e interno, es decir, la constatación de que el tiempo busca mantener los objetos respecto a distintos momentos presentes; y retener la memoria de sí mismo en los seres vivos. El segundo sentido sería el estado de continuidad del tiempo de un hombre particular, que consiste en aquél en que el hombre vive en un equilibrio del tiempo interno y externo, movido por los principios activos del mismo, de modo que es capaz de aceptar la idea de "no fin del tiempo". Este hombre observa la realidad desde el punto de vista del observador. Consideramos que este estado es la moral verdadera, no dubitativa, no utilitarista, no dialógica.⁹³

Definición de principio activo y reactivo

Definiremos principio activo como todo principio de movimiento del tiempo en continuidad. Pertenece al hombre apriorístico que el yo observador contempla. El observador del tiempo es el único que puede llevar a cabo principios activos y éstos son esencialmente la gratitud, la curiosidad, la creación y el juego. Estos sólo pueden darse en el presente, sin ninguna superposición que niegue el tiempo, porque el yo-imagen o barrera externa no permite la fluencia de los principios activos del tiempo y sus acciones son reactivas a la sensación de "no tiempo". Los principios de movimiento de este yo, por tanto, los llamaremos reactivos, y llevan a una acción inconsciente que no vive en el presente, sino en el antes y el después. Hemos introducido

⁹³ En ocasiones lo llamaremos estado de duración. Sin embargo, querríamos diferenciar el término que utilizaremos de la *durée* de Bergson. El término no se refiere al sentido ascensional bergsoniano, sino más bien al "siempre" de Zubiri,

también dos principios inactivos de conocimiento, que son la atención y la intimidad; y uno que hemos llamado semiactivo, que es la alegría. Ninguno de éstos son reactivos, dado que no se producirían si existiera una imagen a la que reaccionara el hombre: sólo se dan desde la posición del observador del tiempo y la sensación de no fin del tiempo⁹⁴.

Pongamos un ejemplo: un diálogo entre dos personas. El principio activo, desde el presente observador, no requeriría de pensamientos – imagen y se daría en continuidad. El principio reactivo consistiría, sin embargo, en esperar a que lo que una imagen de la mente llama “el otro” acabe de hablar, pensando mientras lo que se espera que diga. Cuando se vea la oportunidad, es la sensación de nada, de premura, lo que nos haría apegarnos a la imagen de lo que pensamos que diría el otro, dentro de nuestro sistema autoadmirativo. Es decir, la palabra en este caso se da por reacción a la imagen. Esto se hace más evidente en un coloquio múltiple: en este caso, es la sensación de turbación ante el silencio o ante la posible infravaloración de la imagen del yo en nuestra mente lo que lleva a que el hombre tienda a crear un dibujo rápido, con parámetros sociales. Como vemos, todo este proceso se produce “en la mente” y, por ahora, consideraremos a ésta la única realidad existente⁹⁵.

e incluye un sentido de futurición en que, sin embargo, no es necesaria una proyección: el hombre se mueve sin resistencia alguna.

⁹⁴ El principio de movimiento reconocido por casi toda la filosofía es reactivo. Max Scheler señala que la vivencia primaria de la realidad, la vivencia de la resistencia que ofrece el mundo, precede a toda conciencia, a toda representación y percepción. En este mismo sentido, Ortega llamó a la realidad “contra voluntad” y María Zambrano define lo real como lo que me circunda y resiste.

⁹⁵ Querriamos diferenciar los principios del movimiento que describiremos como activo y reactivo, y lo que llamó Nietzsche principio activo y reactivo. Según Nietzsche, lo activo es lo fuerte, la moral de los señores y poderosos que se enfrenta a la moral de los esclavos y débiles, a la moral del hombre común, no original ni activa sino que surge como reacción frente a un mundo exterior que le proporciona los estímulos para obrar. Es una moral reactiva, basada en la debilidad y en el resentimiento, producto de una vida decadente que da lugar a la culpa, a la conciencia turbada y a todo sentimiento que contribuye a debilitar la confianza del ser humano en sus propias fuerzas y lo induce a buscar apoyo en un más allá. Además de la culpa, la ley con sus nociones de justo e injusto son imposiciones de los hombres activos. La ley y el Estado imponen diques a la actividad de los seres humanos que se vuelven hacia el interior y da origen a la conciencia turbada. En Nietzsche, como en Freud, la conciencia se origina por introyección de los instintos agresivos que, de dirigirse hacia afuera, pasan a dirigirse hacia dentro contra el propio sujeto que los tiene [Nietzsche, F., 1998, La genealogía de la moral, Madrid, Alianza]. Sin embargo, para nosotros un mismo hombre contiene lo activo y lo reactivo y, además, existen principios morales activos. No hay una moral de los señores y de los esclavos porque, de hecho, los que imponen la ley - una ley que puede tener una base de justicia real - pueden ser tan reactivos como los que sufren la imposición. La misma relación de poder esclaviza tanto al sádico como al masoquista.

Definición de sentimiento de existencia

La filosofía ha anunciado mucho el sentimiento de existencia, pero en escasas ocasiones se da una definición del mismo. Consideramos que, de hecho, este sentimiento puede inhibirse y llegar a no sentirse, llevando al hombre a no saber distinguir entre la no existencia y la existencia, conduciendo a un nihilismo como consecuencia no querida de este “pequeño olvido” de que existimos. Definiremos el sentimiento de existencia como la gratitud al presente, ubicada en el estado mental de “sensación de inmortalidad”, algo que la “barrera externa” obstruye y no puede aceptar. El hombre que vive en la externalidad, dentro de parámetros sociales, carece, por tanto, de sentimiento de existencia – y de percepción de la profundidad.

La porosidad a la realidad temporal

Pretendemos demostrar la posibilidad de la “intuición”, que, como dijimos, nosotros preferimos llamar porosidad a la realidad temporal, dado que la filosofía tradicionalmente ha llamado intuición a la intuición intelectual o racional, una “percepción reflexionante” al estilo kantiano que se produce a posteriori de la percepción misma. Consideramos la porosidad a la realidad temporal la única forma de conocer y el resultado nos parece también importante para la ciencia social dado que el poder político tiende a eliminar la capacidad de percibir, haciendo dependiente de él al hombre por apego, dado que lleva a que éste sólo pueda crear relaciones de ideas con la externalidad.

La porosidad a la realidad temporal consiste en un “sentir con” o absorción de las cosas por parte del observador. La inteligencia racional conoce también por este método, pero lo hace en forma de recuerdo de conceptos aprendidos. La finalidad de ésta no es la de la simple curiosidad, sino la de la admiración de sí misma. Consiste en una imagen superpuesta en que el hombre percibe por partes subdivisibles, y ésta a su vez es subdivisible en partes y así podríamos seguir, de modo que la percepción sólo consistiría en un concepto estimulado por una imagen no percibida, no sentida. La observación de esta imagen busca amoldarse al sistema *ex post* y necesita un espectador externo. Puede asimilarse al yo lockiano que se da en forma de tacto, del “es tocado”.

La porosidad a la realidad temporal, sin embargo, siente la cosa en su conjunto como una realidad que pertenece a, que "es", el hombre individual. Va dividiéndose en partes a medida que va conociendo más realidades, percibiendo cada vez con más detalles. No compara ni define en la reunión de tiempos, simplemente "es".

Es importante que veamos que la percepción del yo poroso es posible porque el tiempo tiene la capacidad de sumergirse en sí mismo. Sin embargo, veremos que el "yo - imagen" no tiene capacidad de crear pero le cuesta asumir esa incapacidad porque quiere sentir el orgullo de "propiedad" respecto a las relaciones que, si son de ideas, veremos que ha forjado la sociedad, y, si son de realidades, veremos que ha forjado el tiempo.

El yo imagen frente al yo observador

Como decíamos, la cosa percibida desde el yo observador es el hombre, es recuerdo a la vez que cosa "externa" y no hay otro yo real que se superponga a ella. De modo que el observador es absorbido por la reunión de tiempos y "es" lo que es, lo único cognoscible.⁹⁶

Sin embargo, en realidad, hay distintas respuestas al *oráculo délfico* de conócete a ti mismo. De hecho, a esa máxima respondía Sócrates, ¿quién conoce a quién? Para considerar que nos estamos conociendo a nosotros mismos hemos de definir al que conoce y al que es conocido. En esta tesis, veremos que hay dos formas de buscar conocer al yo: la no utilitarista y la utilitarista.

En el primer caso, no utilitarista, el que conoce es lo que hemos llamado el observador del presente, apriorístico, el principio generatriz del tiempo. En la

⁹⁶ En Grecia aparece un imperativo de gran alcance ontológico: "Llega a ser el que eres", es decir, haz que tu apariencia se reconcilie con tu esencia y la muestre tal cual es. La apariencia manifiesta la esencia pero a la vez la oculta. Así, Heidegger, con el desvelamiento de lo oculto, intentó distinguir entre la esencia y la apariencia. Hablaba de un presente que, en el lenguaje filosófico, aparece como el ámbito en que se produce el desvelamiento del ser, una presencia entendida como donación. La humanidad, dice, no necesita resolver un estado de desconcierto accidental y romper la aversión al pensar, sino dejarse de preguntar y dirigirse a un lugar en el que ya estamos desde hace tiempo y desde el que, por primera vez, se abre el espacio. El lenguaje es el acontecimiento en el que se produce la apertura a la realidad, como vuelta a una palabra arcaica en la que se exhibe el misterio y a la que, dice Heidegger, sólo se puede acceder a través de un arte que regale al hombre el esplendor oculto para que escuche de un modo más limpio lo que le recuerda a su realidad, haciéndola surgir [Heidegger, M., 1980, Introducción a la Metafísica, Buenos Aires, Nova, IV, 2].

"sucesión" de su vida, el hombre va recogiendo - "acumulando" - tiempo, lo que Bergson llama memoria pura, que nosotros llamamos tiempo interno, en forma de todas las realidades temporales que ha ido viviendo, en forma de cosas, olores, sonidos, sensaciones...⁹⁷ El yo real es este yo pero cuando es observado más allá del tiempo: es el observador del túnel del tiempo, el yo poroso a las realidades... y no vive en sucesión más que si busca racionalizar el paso del tiempo. El proceso de conocimiento de este yo, que se daría a través del recuerdo, no es selectivo y consiste en un agradecimiento al tiempo – pasado o presente. La acción de este yo sólo busca el sentimiento puro de gratitud. Es un yo confiado, porque podría aceptar la idea de "no fin del tiempo" al no crear un impedimento a la fluencia del mismo, y no espera nada de sus acciones.

Sin embargo, habitualmente seleccionamos la parte de nuestro pasado que queremos recordar porque nos parece más útil o porque responde mejor a las expectativas de lo que esperamos de nosotros mismos. Pero ¿quién escoge el pasado? ¿Hay otro yo que está realizando el proceso de selección? El que selecciona el pasado es el yo utilitarista, social, y, a través de este proceso de selección, inhibe el pasado. Este es el segundo tipo de "yo" del que ya hemos hablado en alguna ocasión. En este caso, sin embargo, no puede hablarse de conocimiento sino de un trabajo de elaboración a posteriori de un yo que busca la admiración de sí mismo, que es externo al hombre, nunca se hace presente y en el que rebotan los hechos y cosas en forma de orgullo, de propiedad sobre el yo que las vive. También llamaremos a éste yo barrera

⁹⁷ La filosofía bergsoniana afirma que el organismo vivo es algo que dura, de tal modo que su pasado persiste y se prolonga todo entero en su presente, y ahí permanece actual y actuando. Dice el autor en La evolución creadora: "Si nuestra existencia se compusiese de estados separados, de los que un yo impasible tuviese que realizar la síntesis, no habría para nosotros duración" [Bergson, 1963 c, "La evolución creadora" en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.]. La personalidad es siempre algo nuevo, que se desarrolla y madura incesantemente. Pero el estado actual del yo para Bergson se explica por lo que había en mí y por lo que actuaba sobre mí hace un momento. Sin embargo, una inteligencia no hubiese podido prever la forma indivisible que da a estos elementos su organización concreta. Lo que no se ha percibido nunca y es simple, resulta imprevisible. El devenir de la persona es "hacerse"; y para Bergson, esta creación de sí es tanto más completa cuanto mejor se razona sobre lo que se hace. Cada uno de los problemas de la vida habrá de resolverlos cada cual desde su interioridad y por su cuenta, aflorando la exigencia del conocimiento de sí mismo, la conciencia reflexiva y el para sí de Sartre. Para ver la filosofía del tiempo bergsoniana, ver **Apéndice 7, "La filosofía del tiempo de Bergson"**. No tenemos desde luego pretensiones de exhaustividad, sino que queremos apoyar con sus teorías la afirmación de la existencia de la memoria pura.

externa u “otro yo”, un buscador de lo que considera que le va a placer en el futuro o un recordador de lo que le plugo en el pasado, de sus costumbres. Estos placeres necesariamente se viven comparativamente, y buscan la admiración del yo social. El hombre tendrá que imaginar para sujetarse al tiempo, y se sentirá extrañado ante su propia identificación con un elemento a posteriori.

El proceso de selección del yo basado en la utilidad hace que el hombre considere que se está creando a sí mismo. El hombre deja de verse como observador para afirmarse creador. Esta selección siempre se produce por comparación y con duda. Es un yo-imagen, no sintiente, y a toda creación a posteriori del hombre la llamaremos imagen, dado que se dibuja sobre un plano en dos dimensiones y carece de principios activos al no poder darse en continuidad. Lleva a la inhibición del recuerdo, que, sin embargo, puede resurgir. De hecho, el hombre en ocasiones creará ver "fantasmas" que produce su mente, cuando sólo está viendo su pasado real, su yo fundamental⁹⁸, lo que Freud llamaba el inconsciente⁹⁹.

Por tanto, el yo imagen no es existente ni sentido, sólo es lingüístico, un discurso mental: el hombre "es" las realidades contempladas desde el yo observador. El yo observador no puede identificarse con ninguna generación a posteriori del tiempo porque la imagen hace desaparecer la realidad al crear una imposibilidad de fluencia, una sensación de que duele el paso del tiempo que lleva al hombre a entregarse a un tiempo coyuntural.

Como decía Bergson, el yo apriorístico tiene que ser necesariamente anterior a las palabras creadas por la sociedad. Está compuesto por realidades tomadas por la memoria, que más tarde la sociedad ha tendido a cosificar en forma de lenguaje¹⁰⁰. Sin embargo, el problema de las palabras no se da en

⁹⁸ Véase Bergson, Henri, 1963 f, Ensayo de "Fantasmas de vivos" e "Investigación Psíquica" de "La Energía Espiritual" en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

⁹⁹ Sin embargo, el yo freudiano, el ello y el superego son imágenes no globalizantes que no fluyen con el tiempo. En El yo y el ello, Freud hace una descripción pobre del núcleo de la personalidad consciente del hombre. El yo es la sede de la angustia, el recinto del miedo. Se trata de una cosa sometida a tres distintas servidumbres: el mundo exterior, la libido del ello y el rigor del super yo. El yo no tiene auténtica capacidad ejecutiva e intenta satisfacer los impulsos del principio de placer pero sin dejarse arrastrar por la libido más allá de lo que el mantenimiento de su vida permite. Mientras, trata de asemejarse al ideal de yo que su super yo le propone, procurando no caer bajo la culpabilidad de la instancia represora. No existe voluntad moral, sino una fatalidad en que el yo resiste el acoso. Véase **Apéndice 8, "Utilitarismo de Freud"**.

¹⁰⁰ Según Bergson, nuestras percepciones, sensaciones, emociones e ideas se presentan bajo un doble aspecto: el uno, claro, preciso pero impersonal; el otro confuso, móvil e inexpresable, porque el lenguaje no sabría aprehenderlo sin

aquellas que buscan describir las cosas por relaciones internas al tiempo, sino en las que hacen al hombre creerse distinto de las cosas. Las palabras expresivas están dentro del tiempo y su relación con la realidad es inmediata; las alienantes son autoadmirativas e impiden la fluencia porque su relación con la realidad es mediata. La realidad, en cualquier caso, es anterior a las palabras, está silenciada y es ahistórica.

La percepción real: sumersión por empatía de tiempos

Algunos filósofos hablan de la sumersión en las cosas como una forma singular de percibir.¹⁰¹ Pero ¿cómo se sumerge el hombre en las cosas y por qué éstas piden su sumersión? Como estamos viendo el único yo que puede sumergirse en las cosas es el observador, fuera del tiempo y materia.

El sentimiento de empatía de tiempos es muy difícil de conceptualizar o explorar. Imaginemos que observamos un pájaro volando. El hombre que pretende "sumergirse en él" puede hacerlo suponiendo que vive sus acciones. Tal vez crea que imitar su vuelo con su propio cuerpo o imaginarse sobrevolando la ciudad es una forma de sumergirse en él - como lo hace la experiencia dialógica. Pero éste no es el mecanismo de la

fijar su movilidad, ni adaptarlo a su forma trivial sin hacerlo caer en el dominio común. Pero nos contentamos las más de las veces con lo primero, con la sombra del yo. La conciencia de las palabras, atormentada por el deseo de distinguir, sustituye la realidad por el símbolo o no percibe la realidad más que a través del símbolo porque se presta mejor a las exigencias de la vida social y del lenguaje. Para volver a encontrar este yo fundamental, tal como lo percibiría una conciencia inalterada, dice Bergson, es necesario un esfuerzo de análisis por el que se aíslen los hechos psicológicos internos y vivos de su imagen primero refractada, luego solidificada en el espacio homogéneo [Bergson, Henri, 1963 a, "Ensayo sobre los Datos Inmediatos de la conciencia" en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar] De este modo, el hombre buscaría la moral abierta, dinámica y activa, de los hombres que él llamaba héroes, que se liberan de la presión del medio y conquista emociones nuevas, como la caridad. Como dice Aranguren, esta última teoría de Bergson no es admisible. En primer lugar porque concede demasiado al sociologismo. La obligación, aunque de facto sea impuesta por la sociedad, de iure nunca puede tener su origen en ésta. Como dice Zubiri, la sociedad no podría nunca imponer deberes si el hombre no fuese, previamente, una realidad "debetoria"; es imposible prescribir deberes a una mesa [Aranguren, José Luis, 1993, Ética, Madrid, Alianza, p. 41].

¹⁰¹ La teoría gestáltica, en particular, habla de que la percepción es algo global y que no es posible atomizarla en sus componentes singulares. Los elementos de nuestra percepción son "formas" percibidas de un modo inmediato, intuitivo, como algo estructurado en donde el todo es siempre mayor que la suma de las partes. Por ejemplo, en la teoría estética, los gestálticos son propensos al objetivismo, a la búsqueda de nitidez de las figuras respecto al fondo, al cerramiento de la figura... [Marchán Fiz, Simón, 1996, La estética en la cultura moderna, Madrid, Alianza Editorial, p. 239-40].

absorción del tiempo y la imaginación no legitima al hombre a considerar que se zambulle a los adentros de un ser “distinto” de él mismo. Es el “otro yo” imaginando que ocurre eso lo que el hombre siente en este caso.

Sin embargo, el yo poroso, que podemos situar en el observador del pasado como tiempo conjunto, puesto que no se ubica en ningún lugar material, puede "instalarse" sobre el pájaro en el presente y captarlo como un ser temporal íntimo a sí mismo. Este yo "deja caer" tiempo pasado, y hace al pájaro - tiempo externo - íntimo al tiempo interno del hombre. Esto es posible, por tanto, porque el yo poroso contempla las realidades que crea el tiempo desde más allá de él, posibilitándole la fluencia. El observador ubicuo del presente se distancia de las creaciones dadas por él, y deja que el tiempo interno hinche la realidad externa como si de un globo se tratase. La sensación será de observación desde el "ojo del tiempo" de una creación real y en volumen, en que una cosa pasada está dentro de otra presente - ambas se hacen presentes por tanto. La denominación "ojo del tiempo", sin embargo, nos pueden llevar a equívocos si estamos pensando en un "ojo físico" que observa lo externo a sí mismo y lo comunica al cerebro a través de transmisores neuronales. Confiamos en haber aclarado que la característica de porosidad a las realidades temporales del "ojo del tiempo" pertenece al ser último e incausado, metafísico, que le hacen un uno con ellas, no absolutamente externo a ellas sino incrustado en las mismas. De ahí que hablemos de uno del tiempo presente y que digamos que la realidad es sólo la empatía de tiempos y, sin la empatía de tiempos, la realidad y la cosa no existirían, quedándose en una posibilidad de realidad vaciada de sí misma.

Al posarse sobre la cosa el yo poroso, podemos decir que el pasado "tira" de la cosa, la absorbe, la hace recuerdo temporal que queda grabado en la memoria pura. Pero tal vez la idea de que el yo observador sobrevuela y se posa sobre todo el presente, creando una lluvia de tiempo, sea más ajustada. Por eso, mejor que tirar del tiempo interno el "ojo" del tiempo, el observador del presente, se posa sobre la cosa y dentro de ella "llueve" el tiempo interno. El yo poroso a la realidad deja caer sobre la cosa el pasado, dotándola de un contenido íntimo al observador, de reencuentro. El pasado se inserta en la cosa sin existir entre ellos una relación de tirantez, sino de unidad. Para que pueda producirse la percepción por sí misma con la sola atención a la cosa

sería necesario hacer que el yo se distanciase de las irrealidades del pensamiento¹⁰².

Este tipo de percepción es el único que siente la *profundidad*. La supuesta percepción por impresiones es de imágenes planas o puntos, difíciles de hacer sumables, dándose exclusivamente dentro de los conceptos. La percepción real se da en bloque desde el observador del tiempo presente. Siente la profundidad y volumen como una intimidad que contiene al observador, lo cual no es solamente “tiempo para llegar a un objeto”, es decir, sucesión, sino una sensación distinta y exclusiva. Esa sensación de profundidad se debe al hecho de que el tiempo contiene el presente, y éste es el yo. El observador tiene la sensación de “estar” en la lejanía de las cosas porque es ubicuo y capta la cosa “lejana” desde el presente. Posiblemente, la sensación de profundidad se produce porque el observador es la cosa lejana, pero también es todas las cosas “intermedias”. Esa profundidad de un objeto visto en la lejanía puede consistir en la sorpresa de “hacerse real” algo lejano al que se le intermedian otros objetos que, al no disfrutar de nuestra atención, no son percibidos o realizados por la empatía de tiempos, aislándose la cosa en lo profundo.

Sin embargo, hay otro tipo de profundidad a parte de la de la lejanía, que es la profundidad de un continente - imaginemos una caja -, que consiste en un ser y estar dentro del objeto. Así, al observarlo, las desigualdades del objeto nos permiten sentirnos contenidos en él, como si nos introduyésemos en él. El ojo del tiempo se sumerge en él y, sino fuera por este mecanismo, veríamos todos los objetos planos. Tal vez, por eso, el arte que más representa al observador sea la escultura: sólo él puede sentirla como una realidad voluminosa, no plana. La percepción conceptual no es capaz, sin embargo, de disfrutar del volumen de la escultura.

Relaciones de ideas frente a relaciones de realidades

¹⁰² "Déjate caer, golondrina, con esas filosas tijeras que recortan el cielo de Saint-Germain-des-Prés, arrancá estos ojos que miran sin ver, estoy condenado sin apelación, pronto a ese cadalso azul al que me izan las manos de la mujer cuidando a su hijo, pronto la pena, pronto el orden mentido de estar solo y recobrar la suficiencia, la egociencia, la conciencia. Y con tanta ciencia, una inútil ansia de tener lástima de algo, de que llueva aquí dentro, de que por fin empiece a llover, a oler a tierra, a cosas vivas, sí, por fin a cosas vivas." [Cortázar, Julio, 1979, Rayuela, Barcelona, Edhasa, p. 508]

Lo primero, por tanto, que hemos querido constatar es que el yo que reúne todas las realidades temporales en un uno existe: es el observador del tiempo particular. Este yo observa la acumulación paulatina de las realidades y su capacidad primera de conocer se da por su característica de porosidad a la realidad, de creencia en la misma que posibilita la primera y posteriores acumulaciones de tiempo.

Ahora bien, si suponemos que la percepción se da por impresiones en sucesión, tendríamos una fotografía particular que no podría relacionarse con otras que le siguen. Lo único que podríamos conseguir es que las imágenes se movieran tan rápido que nos diesen una impresión de estar relacionadas y formasen una película. Pero ni siquiera sería explicable en qué forma estas impresiones harían relaciones de ideas si nada queda o permanece de esa sucesión. Y es que el tiempo acumulado sería efectivamente inactivo si la realidad externa, que también es tiempo presente, no buscase de algún modo al recuerdo. Aunque no en forma de impresiones, las cosas externas “tiran” del recuerdo - o viceversa - y son las que provocan lo que nosotros llamaremos relaciones de realidades. Preferimos esta denominación porque entendemos que la "idea" Humeana es una elaboración plana, a posteriori, de la imaginación.

Hablaremos de relaciones de ideas cuando éstas se estén produciendo dentro del lenguaje o de la razón *ex post*, algo semejante a las relaciones filosóficas Humeanas. Es posible que en vez de relaciones deberíamos considerarlas “reacciones” a una imagen externa al tiempo que busca el apego a sí misma. Hablaremos, sin embargo, de relaciones de realidades cuando las cosas externas estén buscando relacionarse desde el observador del tiempo con cosas de la memoria real. Son movimientos del tiempo. La diferencia entre unas y otras es que la imagen-idea nunca puede sumergirse en la imagen-idea; la realidad temporal presente, sin embargo, consigue sumergirse en la realidad temporal pasada y hacerla suya, posibilitando el conocimiento, siendo el que conoce el observador poroso a la realidad, activo.

No es posible formar relaciones que se salgan de éstas: o bien se dan en la exterioridad, siendo entonces las relaciones exclusivamente reactivas a la imagen aceptadora de lo aprendido; o en la interioridad del tiempo, siendo estas activas y creación pura del tiempo, contemplado desde el observador más allá de él. Esta contemplación es una contemplación del creador y de sus criaturas - mistificándose, si queremos usar ese lenguaje, la observación. Pero

es apriorísticamente activa, y sin esta actividad el hombre se hubiera quedado estático desde el principio de su tiempo.

Las relaciones de ideas ligan una palabra o imagen con otra, y al apearse a la externalidad, suelen basarse en parámetros sociales y llevan a que el hombre no sienta más que sus propios conceptos, creados a posteriori por el lenguaje. Por tanto, se superponen a la realidad temporal y el hombre las tiene que estar continuamente recreando con dificultad para adecuarse a la imagen aceptadora. En cualquier caso, son una percepción no percibida. Hacen que la mente se convierta en una ficción del pensamiento, y conducen a la homogeneidad entre los hombres, que carecen de este modo de sentimientos reales. Dado que sólo podemos proveernos del reino de la externalidad, de las palabras; o el de la internalidad, del tiempo real, la relación de ideas o imágenes son del reino de la externalidad, lo que hace al hombre accionado. Se producen por una doble relación en que el tiempo externo busca un concepto y, con dificultad, lo encaja en un sistema recordado.

Las relaciones de realidades ligan una realidad temporal con otra y, en este caso, la percepción es íntima a sí misma, indefinible, llevándose a cabo por mecanismos apriorísticos del tiempo que no cansan al hombre. Se producen en línea recta desde el tiempo "externo" (de las cosas) al "interno" (del recuerdo) y toda imagen las impide. Por tanto, las relaciones de realidades se dan desde el observador, que está "fuera" del cerebro del hombre, no suponiendo una doble relación de ideas con otro yo. Son creativas y mueren en sí mismas en el presente. Sólo la perfecta confianza permite el mecanismo de estas relaciones. La filosofía se ha preguntado en que forma y por qué mecanismos se producen este tipo de relaciones, y en ocasiones ha concluido equivocadamente que es la utilidad la que realiza el proceso de selección del tiempo. Sin embargo, esta selección utilitaria es *ex post* y sería una imagen social que las impediría. En este caso, estamos hablando desde el yo que quiere apropiarse de las relaciones, y no identificarse con ellas.

Por tanto, la forma de conocer la realidad es a través del principio apriorístico del tiempo externo de las cosas que busca desde el observador del tiempo en la memoria parecidos contiguos a las mismas cosas. El principio activo del tiempo es el conocimiento de sí mismo en que la realidad de la memoria se mete dentro de la cosa externa; pero el yo observador sólo contempla esta relación de realidades y, efectivamente, "es" ella y es pasivo al respecto. Este observador es común a todas las personas del presente, dado

que se halla en la ubicuidad del presente. No se ubica en el cerebro del hombre, con lo que las relaciones no se producen por una mente imagen.¹⁰³

Descripción de la realidad

Objetivo del epígrafe

En este epígrafe, intentaremos describir desde distintas perspectivas la realidad y veremos sus consecuencias en los distintos conceptos filosóficos, redefiniendo el concepto de percepción y de conciencia o conexión necesaria para que la realidad exista; y analizando el concepto de causa.

No existe sucesión

Schopenhauer decía que siempre vivimos en el presente¹⁰⁴. Efectivamente, todos los sentimientos de un hombre deben estar presentes a sí mismo y éste

¹⁰³ Querriamos diferenciar esta dicotomía entre relaciones de ideas y de realidades de la "Great Divide", que es como llama Flew a la dicotomía que hace Hume entre relaciones de ideas y relaciones o cuestiones de hecho. Según esta división, las relaciones de ideas son toda afirmación cierta que se puede descubrir intuitiva o demostrativamente por la mera operación del pensamiento. Las cuestiones de hecho, sin embargo, no son tan evidentes. Una proposición aritmética ($2+2=4$) es una proposición del primer tipo; una afirmación fáctica como "el sol saldrá mañana" es del segundo. Las relaciones invariables (semejanza, contrariedad, grados de una cualidad y proporciones en cantidad o en número) se relacionan con las relaciones entre ideas; las relaciones variables (identidad, relaciones de lugar y tiempo y la causalidad) con las cuestiones de hecho. Las relaciones de ideas son formales, a priori, y no dependen de cuestiones de existencia, con lo que su veracidad no puede ser refutada por la experiencia [Flew, Anthony, 1980, Hume's Philosophy of Belief. (A Study of His First "Inquiry"), Londres, Routledge & Kegan Paul, p. 53-92]. Para nosotros las relaciones de ideas son ficticias e imaginarias y las de realidades no, porque lo son del tiempo consigo mismo.

¹⁰⁴ "El pasado y el porvenir son el país de las nociones y de los fantasmas; por tanto, el presente es la forma esencial que ha de tomar la manifestación de la voluntad. Es inseparable de ella. El presente es lo único que siempre existe, que siempre es estable, inquebrantable" [Piclin, Michel, 1975, Schopenhauer, Madrid, trad. Ana María Menéndez, Editorial EDAF]. Sin embargo, según este autor el presente no es cognoscible y el hombre no participa de él [Savater, Fernando, 1986, Schopenhauer. La abolición del egoísmo. Antología y Crítica, Barcelona, Biblioteca de Divulgación Filosófica, Montesinos, p. 139]. Si Descartes afirmaba la realidad de objeto y sujeto, Berkeley la realidad del sujeto e idealidad del objeto, Sartre la realidad del objeto e idealidad del sujeto (el "para sí" es inexistente), Schopenhauer afirma al mismo tiempo la idealidad del objeto y sujeto. Sólo es real la voluntad, pero no hay relación de causalidad

sólo puede actuar en el presente con elementos de su pasado. El observador del recuerdo o del túnel del tiempo no vive en sucesión más que si busca racionalizar el paso del tiempo. La memoria no está dada en sucesión, toda está contenida en el yo que recoge el tiempo.

Sin embargo, el hombre se ve inmerso en el presente en sensaciones de no tiempo ni sentimiento - idea de muerte - o en presentes que viven en la irrealidad del pensamiento. Intentaremos explicar cuál es la realidad apriorística del hombre; pero más importante, si cabe, será saber por qué el hombre se sale de ella a través de estructuras que se le superponen y a las que se apega, identificándose con la irrealidad. Una identificación muy peligrosa, dado que lo es con los sistemas y simulacros sociales que provocan la reacción y la alienación humana¹⁰⁵.

Ya los filósofos griegos se sorprendían de que siempre vivamos en un presente, que al tiempo que inmóvil, también es cambiante y perpetuamente móvil¹⁰⁶. Es precisamente esta inmovilidad/ movilidad la que lleva a que al hombre le "duela" el paso del tiempo porque se apega a las formas que acaba de producir el tiempo. Nos ponemos en una posición mental que nos sugiere un mecanismo rupturista en el que actuamos, como diría Hume, sumergidos en "impresiones" fotográficas estáticas. Impresiones, por otra parte, que sólo están dentro de nuestra mente. El problema es que el hombre considera que su propia mente forma una parte más de la extensión que supone en la materia. La mente se hace una tabla táctil, un plano que el hombre considera "lo real para él" frente a "lo real para otros". Esta tabla, sin embargo, requiere de un impulso "desde fuera" para actuar. El observador del presente actúa "hacia afuera" y es independiente. La posición de observación del tiempo supone justamente una identificación con la ubicuidad, y en ella no hay sucesión porque el hombre no se identifica con ninguna producción del tiempo en particular.

objeto - sujeto. Le Roy y Sorel irrumpieron por esa vertiente, en un esfuerzo del espíritu para recuperarse como pura energía creadora.

¹⁰⁵ Véase **Apéndice B**, "La máscara del juego de la Rayuela".

¹⁰⁶ Aunque el pensamiento griego considera que el movimiento supremo tiene lugar en forma cíclica de modo que la novedad está ausente, tanto Heráclito y Parménides, como Platón que pretende sintetizarlos, elaboran una noción del tiempo en el que su carácter lineal queda postergado a una noción de presente eterno que rechaza el movimiento y el devenir. Efectivamente, lo más perfecto es inmóvil y el movimiento supone carencia de algo que se necesita y, por tanto, imperfección [Egger, C., 1984, Las nociones de tiempo y eternidad de Homero y Platón, Méjico, UNAM].

La idea de sucesión de nuestro tiempo la extraemos de una reflexión a posteriori en que dibujamos una línea del tiempo, suponemos el tiempo en forma geométrica de línea¹⁰⁷. De ahí, por la misma teoría de la materia, concluimos que el mínimo del tiempo no existe. Sin embargo, esta línea no es más que un dibujo por el cual nos salimos de nuestro tiempo y que dibujamos por encima de nosotros: estamos suponiendo de facto la extensión en que nos es lícita dibujar la línea, y además estamos siendo infieles a la realidad de que siempre vivimos en el presente. Sin duda por alguna razón nos hemos separado de la sensación que nos permitiría aceptar la continuidad de un presente que se mueve, pero no es menos incierto que la idea de sucesión es precisamente lo que tenemos que explicar, no la de presente.

¿En que sentido suponemos sucesivo el tiempo? En que en un momento dado podemos recordar que el momento anterior contenía todas las experiencias anteriores menos el momento presente. Estaremos en el momento presente recordando el pasado, y cuando este presente que recuerda se convierte en pasado, tendrá que recordar ese momento presente ahora pasado recordando el pasado. Pero el que está recordando el "pasado" es el observador del tiempo, siempre presente, que sólo ve una movilidad de las formas pero nunca su propia sucesión.

También, para que el cuerpo pueda moverse, imaginamos que hay un antes y un después del movimiento. Para ello, tenemos que proyectar el futuro en el presente con elementos del pasado, dado que la imaginación no es más que un recuerdo combinado de otro modo. Esta imagen también se producirá en el presente, y el sentimiento respecto a ella será de "deseo" en el sentido de esperanza de que la realidad devenga lo imaginado. Necesariamente, todos estos productos de la imaginación, no expresados al exterior, son individuales y, si el hombre se identifica con ellos, hacen que éste se represente a sí mismo como un ente plano separado de la realidad.

¹⁰⁷ Como decía Bergson [Bergson, Henri, 1963 b, "Materia y Memoria" en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar]. Sin embargo, Bergson no fue capaz de reconocer la existencia del presente. La conciencia, dice, es anticipar el porvenir, con lo que no habría para ella presente si el presente se redujese al instante matemático. Este es un límite teórico que separa el pasado del porvenir y no puede ser percibido. Se compone de nuestro pasado inmediato y nuestro porvenir inminente. Su función es la de elegir, pensar y recordar las consecuencias, prever y recordarse [Bergson, Henri, 1963 d, Ensayo de La conciencia y la vida de "La energía espiritual" en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar].

También suponemos una sucesión porque consideramos que hay tiempos simultáneos al nuestro en otras partes de un mundo que, a través de nuestra imaginación, consideramos extenso. Para ello, buscamos la cosificación de un tiempo pasado que suponemos real en el presente. Nos ausentamos temporalmente del tiempo, que es confluencia de lo externo y lo interno. Esa materialización tampoco es un principio activo.

Como se ha dicho, además, la racionalización de la sucesión del tiempo tiene consecuencias negativas para la mente humana, siendo el principio de movimiento del “hombre ansioso”¹⁰⁸.

Demostración de la empatía de tiempos

Nos gustaría apelar a la experiencia personal para demostrar el proceso de empatía de tiempos. Sin embargo, existe gran dificultad de remitirnos a ella cuando el hombre ve imposibilitada su percepción real. El problema de la filosofía, como decíamos, ha sido creer que no es necesaria una posición determinada del hombre para la capacidad de comprender el tiempo. En cualquier caso, sí pedimos la comprobación de que, si se salta desde la barrera hacia el mundo que se considera externo, el hombre pierde contacto consigo mismo, y necesita apegarse de nuevo a la barrera para sujetarse al tiempo. Incluso podrá ver que ese mundo “exterior” tira de él de algún modo, y que le es impedido entrar en él.

Sin embargo, querríamos demostrar la empatía de tiempos filosóficamente. En primer lugar, las relaciones - de ideas o realidades - tienen que ser mecanismos apriorísticos. Por tanto, para que se produzca la primera relación en el primer momento de la continuidad del tiempo - o en cualquiera de ellos, que son siempre “el primero” para el observador del presente -, las relaciones tienen que ser mecanismos del tiempo. Dado que hemos considerado que sólo tiempo interno y externo, observados desde el yo observador, tienen realidad apriorística - el cerebro es tiempo externo con las características negativas de inhibir al interno y positivas de transmitirlo -, la relación debe darse entre

¹⁰⁸ “Cuando se juzga el tiempo, siempre se hace en pretérito. ... Cuanto más pienses en el tiempo y te preocupes por él, más te controlará y más rápido te parecerá que pasa. Cuanto menos te preocupas del tiempo, más libre eres, y siempre tienes tiempo de sobra. ... Si siempre estás pensando en el tiempo, nunca tendrás suficiente. A quienes viven corriendo, les parece que la vida pasa con demasiada rapidez.” [Shaw, Scott, 1999, El pequeño Libro del Tiempo,

estos dos. Para que la relación sea desde la realidad “externa” a la “interna”, de modo que el hombre comprenda la cosa desde su recuerdo, y la perciba, la cosa debe “tirar” del pasado, o el pasado llover o dejarse caer sobre la cosa por mecanismos apriorísticos. Efectivamente, eso se debe a que el tiempo busca conocerse a sí mismo por unos mecanismos que no pretendemos esquematizar en palabras que le posibilitan introducir una cosa en otra. Es el tiempo, por tanto, y no el hombre a posteriori, el que produce estas relaciones. Esto es la percepción real, que confiere a la cosa los límites eternos y brillantes que le son propios.

Por otra parte, es imposible concebir que la cosa, tiempo externo, se sitúe materialmente al lado del recuerdo para hacer relaciones con él, como si se tratase de un charla. El proceso de empatía de tiempos debe llevarse a cabo de modo que la cosa presente y la cosa pasada se conviertan en un uno. Esto es posible gracias a que el observador que pasa sobre el tiempo pasado en su conjunto sin apegarse a las formas del tiempo es realmente ubicuo. De este modo, podemos asegurar que en el proceso de empatía el tiempo es un uno, y que éste es el conocimiento profundo de las cosas. Toda la materia está en el mismo “sitio”: se despliega gracias a la gratitud al tiempo.

Sin embargo, hemos de reconocer que la primera percepción porosa debió de darse sin empatía de tiempos, dado que el observador del tiempo no encontraría pasado en sí mismo. Por tanto, es posible que exista una porosidad objetiva del tiempo y de la realidad, esa empatía con la realidad en que “realmente” estamos dentro de la cosa, dado que el tiempo no está ubicado en un punto material determinado y se encarna en la cosa relacionándose o tirando del tiempo interno por semejanzas contiguas.

Pero al decir que el tiempo externo tira del interno por semejanzas contiguas tal vez estamos forzando el lenguaje. En primer lugar, la misma idea de semejanza y contigüidad se crean por las relaciones del tiempo, y no preexisten a ella. Hume no pudo explicar por qué de un número de impresiones semejantes debería surgir una determinada en un caso porque este problema es realmente irresoluble. Querer resolverlo es negar la capacidad creativa del tiempo¹⁰⁹. En segundo lugar, para que el tiempo externo tirase del interno tendrían que estar en distintos lugares de un espacio diseminado. Pero

Barcelona, Ediciones Urano, p. 13, 14, 34]. Véase también Krishnamurti, J, y David Bohm, 1986, Más allá del tiempo. Barcelona, Edhasa.

¹⁰⁹ Sobre el problema en Hume, ver Árdal, Páll S., 1966, Passion and Value in Hume's Treatise, Edinburgh, Edinburg University Press, p. 26.

el tiempo interno se mete dentro de la cosa - no hay distancia material entre ellos - y la cosa, o tiempo externo, busca en el reino del tiempo interno lo conocido o íntimo a sí mismo. Las cosas externas son entidades "blandas" en la que se sumerge el tiempo interno; para concebir el efecto de esta blandura podemos imaginar el presente que nos contiene - la estancia en la que estamos, por ejemplo - como un acordeón que podría plegarse. Cuando decimos que este presente de las cosas tira del tiempo interno queremos significar que hace que se materialice, sumergiéndose nuestro tiempo en la estancia y dando al observador del tiempo una sensación de intimidad de la materia, de cobijo, de algo que "es" él y le contiene y resguarda. La sensación de no intimidad se debe a que el hombre vive en la irrealidad de su barrera externa.

Falacia de la percepción por impresiones

El problema de la filosofía ha sido haber considerado la percepción como impresiones, una confusión que proviene del mismo Aristóteles¹¹⁰. Pero para que exista esta impresión tiene que haber una distancia entre la cosa y el yo y que ésta le impresione como por rayos venidos desde la lejanía. Si lleváramos esta identidad a su máxima potencia, deberíamos afirmar la identidad del sujeto y el objeto y la misma impresión como imagen de la que luego elaboramos una idea sería una reducción al absurdo. La concepción de que la percepción es una imagen vuelve la realidad tan irreal como la irrealidad del pensamiento, siendo ambas imagen.¹¹¹ De hecho, el error de considerar la

¹¹⁰ Aristóteles, 1962, Del sentido y lo sensible y de la memoria y el recuerdo, Madrid, editorial Aguilar. Hablaba también del principio de asociación de ideas y distinguía entre asociación natural y habitual. Consideraba que la memoria es una afección o modificación de la facultad sensitiva común. Es capaz de discriminar el tiempo con lo que puede distinguir entre imágenes nuevas de sensación y pensamiento; y las imágenes ya impresas en anteriores experiencias y que persisten en nosotros. Esta capacidad depende de la profundidad con que se haya marcado en la facultad el surco de la impresión.

¹¹¹ "Luego si nadie puede sin demostración ni criterio, ni con tales, preferir fantasía a fantasía, serán irresolubles las fantasías que devienen diferentes según las diversas disposiciones, de suerte que también en cuanto a este tropo se induce la epojé acerca de la naturaleza de los sujetos de fuera" [Sexto Empírico, 1926, Los tres libros de Hipotiposis Pirrónicas, Madrid, Editorial Reus, p. 35]. Así es como Sexto Empírico, de la escuela pirrónica, nos mostraba la irrealidad de la impresión (phantasia). De hecho, esta escuela sobrepasaba la suspensión del juicio o epojé de Sócrates afirmando que no es que sólo supieran que no sabían nada, sino que ni siquiera podían asegurar que no supieran nada (no afirman ni la existencia de la causa ni del tiempo).

percepción como una impresión externa provoca problemas de falso reconocimiento y de duplicación del ego.

La empatía de tiempos es la única forma de percibir y otras, en que el hombre se considera distanciado de las cosas, no consisten en una percepción sino en una conceptualización lingüística. El hombre, una vez percibida la cosa por el mecanismo de la porosidad, espera por un artificio de la razón percibirla en forma de rayos. Espera que estos impresionen sobre sus ojos o sobre su yo cuando la cosa "es" esta percepción porosa. Por tanto, tiende a crear una imagen de la cosa que le impide la percepción real, sentida. La percepción no percibida, dentro de los conceptos, se produce "un poco después" del conocimiento poroso de la misma pero, como ese "un poco después" no puede pertenecer a la realidad, que sólo se da en el presente, la realidad desaparece de facto.

La falacia de la percepción por impresiones lleva a la creación de una imagen que luego, dice Hume, se quiere volver idea. Se entiende que esta impresión dibuja en la mente, como sobre un lienzo, algo parecido a la cosa, pero que no es ella misma. En el ejemplo que veíamos de la percepción de un pájaro, el hombre verá el pájaro desde fuera y se dirá "pájaro, animal que vuela", e incluso imaginará que él mismo vuela. En realidad, esta percepción consiste en un dibujo en la mente en que el hombre delinea la forma del pájaro y lo observa como un cuadro. La única sensación respecto a esta imagen será la del orgullo de haberla dibujado y la vivencia de ésta se dará por parámetros exteriores, quedando el hombre excentrado. Sin embargo, el yo poroso "es" la cosa, se hincha con ella, y no busca otra existencia distinta más allá. Aunque se siente con la cosa, se distancia de ella a través del sentimiento de gratitud. La percepción no se hace pasada como en Locke, dado que el "ojo del tiempo" se inserta y observa en el presente la cosa. La primera percepción se produce gracias a esta porosidad, y las siguientes se producirían del mismo modo si el hombre no se identificase con una imagen a posteriori que le impidiese la percepción real. Todo pensamiento a posteriori, por tanto, tiende a destruir el mecanismo de percepción y convierte la realidad en una irrealidad del pensamiento, que se remite al yo comparativo.

Además, el yo observador es el único actuante. Cuando el hombre se deja llevar por la exterioridad, sus movimientos no serán libres sino de intento de liberarse de esa externalidad. Es curioso constatar que los filósofos fenomenistas y realistas que creen ver impresiones o imágenes "externas", se

consideran testigos de una imagen no actuante. Incluso lo que consideran su yo es una imagen que contemplan desde fuera y que nunca vive en el presente y debe pensar antes de actuar. El yo observador, sin embargo, está inserto en la realidad.¹¹²

La percepción por impresiones, como ya demostró Locke, es una sensación de tacto indiferenciada. Es decir, el fenomenista se queda en la periferia considerando la cosa, y a él mismo, como elementos huecos que chocan en el vacío. Ciertamente, el fenomenismo considera toda sensación subsumida a la de tacto porque el filósofo, para crear esta sensación de laboratorio, hace dirigir su imaginación hacia alguna parte de su cuerpo, que considera que le posibilita la percepción - ¿percepción sin tiempo? -, y que choca contra otra cosa. Imaginemos nuestra mano que se posa sobre la mesa. La sensación para el fenomenista se da por un roce indiferenciado y estático de una parte del cuerpo contra una mesa, no teniendo ninguno de los dos identidad, siendo la sensación misma de tacto lo único existente. En realidad, esta sensación se crea solamente dentro de su imaginación. El hombre está imaginando la superficie de la mano, su mente - imagen se está intentando ubicar en ella por mecanismos a posteriori, y la percepción que se produce será de un choque incómodo que le vaciará de sí mismo. Esta sensación - imagen no podrá ser mantenida durante mucho tiempo porque el hombre se encuentra excentrado, y tendrá que crear de nuevo otra imagen de la palma sintiendo el tacto indiferenciado de esa u otra superficie contra la que ésta choca. Esos mecanismos a posteriori agotarán al fenomenista, que está obstruyendo el

¹¹² "Si la lucidez desembocaba en la inacción, ¿no se volvía sospechosa, no encubría una forma particularmente diabólica de ceguera? ... Le hablo de todo eso a la Maga, que se había despertado y se acurrucaba contra él maullando soñolienta. La Maga abrió los ojos, se quedó pensando.

- Vos no podrías - dijo -. Vos pensás demasiado antes de hacer nada.
- Parto del principio de que la reflexión debe preceder a la acción, bobalina.
- Partís del principio - dijo la Maga -. Qué complicado. Vos sos como un testigo, sos el que va al museo y mira los cuadros. Quiero decir que los cuadros están ahí y vos en el museo, cerca y lejos al mismo tiempo. Yo soy un cuadro, Rocamadour es un cuadro. Etienne es un cuadro, esta pieza es un cuadro. Vos creés que estás en esta pieza pero no estás. Vos estás mirando la pieza, no estás en la pieza.
- Esta chica lo dejaría verde a Santo Tomás - dijo Oliveira.
- ¿Por qué Santo Tomás? - dijo la Maga -. ¿Ese idiota que quería ver para creer?
- Sí, querida - dijo Oliveira, pensando que en el fondo la Maga había embocado el verdadero santo. Feliz de ella que podía creer sin ver, que formaba cuerpo con la duración, el continuo de la vida. Feliz de ella que estaba dentro de la pieza, que tenía derecho de ciudad en todo lo que tocaba y convivía, pez río abajo, hoja en el árbol, nube en el cielo, imagen en el poema. Pez, hoja, nube, imagen: exactamente eso, a menos que..." [Cortázar, Julio, 1979, Rayuela, Barcelona, Edhasa, p. 34].

pasado real, fuente de la sensación real, libre y apriorística, para crear una sensación - imagen, no sentida sino pensada, que se activará dentro del mecanismo cinematográfico. De ahí, el fenomenista inducirá que la única sensación existente es la de tacto, porque se está identificando con la imagen mental de su cuerpo, y su mente irá convirtiéndose cada vez más en esa tabla táctil vacía de tiempo. En ese momento, necesitará creer en la doble existencia para no ser absorbido por el “no tiempo” que se halla bajo su imagen. Si sigue creyendo percibir de este modo, al final acabará por no percibir, poco a poco sus sensaciones cederán, y sus movimientos se darán reactiva e inconscientemente por el apego a la externalidad. Agradecerá a esta tabla su sujeción al tiempo, y respecto a ésta tendrá esa sensación de orgullo de creación.

Sin embargo, para que la sensación de roce con la mano sobre la mesa se produjera dentro de la realidad el hombre debería estar en posición de observador del tiempo. Si así es, se verá o sentirá a todo él, y no sólo a su mano, tocando la mesa. Se observará, por tanto, como una creación hinchada del tiempo. En ese estado de observador es posible que sienta la realidad de las cosas presentes por la empatía de tiempos. La sensación, íntima a sí misma e inexpresable con palabras, se dará como una lluvia desde el tiempo, y podrá ser, por ejemplo, el hombre real insistiendo en poner su extremidad carnosa sobre una tabla de madera de cedro que se extiende en forma recta y de la que caen cuatro patas como las de un animal que la sostienen sobre otra recta con baldosines claros y bajo la cual se agazapan sus propias piernas cobijadas por el mueble modernista, etc, etc. Tal vez en ese momento, el tiempo le llueva la sensación de un monje dieciochesco que él mismo vio en un grabado, de sotana café con leche y tonsura, leyendo un papiro antiguo que compró en una tienda de incunables y rozando la mesa con curiosidad impía, dudando de si el ser es o no es... que se confundirá con la percepción de modo indescriptible... Es decir, percibirá por tiempos, donde él mismo y sus propios sentimientos temporales, los únicos reales y no a posteriori, están contenidos. Esta percepción, dado que está más allá del tiempo, es agradecida y ubicua, llena de sí misma y abstraída de la irrealidad. Mientras estos sentimientos no estén contenidos, la fluencia se verá obstruida por la mente - imagen que imposibilitará la percepción real. No sería válido, sin embargo, imaginar esta percepción que nosotros mismos hemos imaginado si no se produce realmente.

El movimiento desde este observador será continuista y curioso, y no dado por impresiones-imágenes. El hombre, en este caso, en ningún sentido puede decirse distanciado de las cosas, sino inserto en ellas. El tiempo que las contienen es un uno móvil y rico, íntimo a sí mismo, donde unas cosas se meten en otras por la característica de elasticidad del tiempo que busca conocerse a sí mismo. La percepción es un "reencuentro amoroso de tiempos", dado que los tiempos "interno" y "externo" son capaces de conocerse y entrelazarse y éste es el único amor en el que realmente hay sumersión.

El mismo mecanismo del recuerdo niega la idea de percepción por impresiones. El hombre no recuerda una imagen de la cosa que impresionaba sobre su yo plano, como si él fuera un centro axial de unas impresiones externas enviadas desde las dobles existencias, dios o lo desconocido. Esto implicaría la necesidad de un individualismo filosófico y difícilmente estas impresiones podrían ser compartidas por otra persona - a no ser que se llegasen a racionalizar varios centros axiales a los que las cosas, dios o la nada envía impresiones. Sin embargo, cuando el hombre busca recordar ese presente en forma de recuerdo puro, se ve contiguo a las otras personas, observando el tiempo común.

Por otra parte, si el tiempo compartido se percibiese por impresiones que crean una imagen en la mente, el recuerdo de esta imagen sería imposible, al no ubicarse en un recuerdo real - ¿de dónde saldría, donde se almacenaría este recuerdo? Si hacemos un esfuerzo en nuestra memoria de una cosa determinada por romper "el velo de Maya" y sentir el tiempo que la rodeaba y contenía, veremos que lo que antes habíamos realizado era un proceso de selección en que la cosa recordada, plana, enorgullecía por alguna razón al yo plano. El problema, de nuevo, es la experiencia dialógica que hace a la otra persona incluso en el presente un recuerdo de uno mismo. El observador del tiempo, sin embargo, recuerda las producciones del tiempo de otra persona - o las vive - como un regalo que no tiene consecuencias sobre la acción - y que son él mismo. El regalo se produjo en el presente, y queda como producción del tiempo en el recuerdo puro.

Sexto sentido perceptivo: el volumen

Es decir, para que se produzca la percepción real podríamos incorporar un "sexto sentido", el del tiempo, que lo es de la profundidad y volumen. Si

suponemos que la imagen visual y táctil es capaz de percibir el largo y el ancho, aunque ésta percepción necesite también del paso del tiempo, el observador del tiempo siente la profundidad de la cosa por que se ubica fuera de la mente - imagen.

El del observador es un sentido claramente diferenciado. El oído y el olfato, del que surge en parte el gusto, se suman a la capacidad de percibir instintiva del tiempo, pero no son necesarios para producir el sentimiento de intimidad del sexto sentido. El observador ubicuo también se abstrae del sentido del tacto, dado que no es necesario el choque de un órgano corporal para producir la percepción ubicua. Imaginar este choque sólo puede ser causa de descentramiento de tiempo, haciéndose el hombre incapaz de percibir en continuidad. Incluso habríamos de decir que la vista se abstrae del sexto sentido o es distinta de ella. Como hemos dicho, se puede ver sin percibir, como cuando no atendemos a los objetos que se nos presentan a la vista o cuando percibimos dentro del concepto lingüístico. Pero también se puede percibir sin ver, como cuando recordamos desde el observador del tiempo un objeto antiguo. Es decir, efectivamente hay un sexto sentido, que es el que confiere esa profundidad y volumen a las cosas, y que sólo puede sentir el observador en continuidad que la barrera externa obstruye. Sin él, no es que percibamos el objeto “desde” los otros cinco sentidos, es que no percibimos el objeto, quedándose éste en concepto aprendido de la mente.

Este sentido no implica una acción constitutiva del pensamiento distinto del sentimiento, pero afirma que sin la relación de tiempos la percepción real no es posible. Sin él, la percepción queda en un nombre. El hombre que toca la mesa y fija su atención en el tacto, descentrándose de tiempo, anula su capacidad de percibir a través de la vista, el olfato, el gusto y el oído; e incluso perderá la misma sensación de tacto. Lo mismo le sucedería si nos fijásemos en la vista, gusto, olfato u oído. Para que se produzca, por tanto, la percepción, debe contemplar el tiempo presente en su conjunto, desapegada y desinteresadamente, y dejar que fluyan “todos” los sentidos dentro de la intimidad del presente, siendo esta percepción su yo. Los sentidos no son, por tanto, separables, y sólo es posible la percepción si el hombre se halla en estado de observador ubicuo, que absorbe de modo “mecánico” todas las sensaciones al mismo tiempo: la vista, el tacto, el gusto, el olfato, el oído y lo que hemos llamado la profundidad, volumen o sensación de “ser” la cosa, de

identificarse con ella. Por otra parte, este es el sentido del movimiento en continuidad.

El hombre que se apega a la exterioridad tendrá que saltar a su barrera cuando se vea importunado por cualquier sensación real de este tipo, porque ésta quebrará su sujeción al tiempo. La percepción real sólo es posible para una persona que se haya acostumbrado a estar en posición de observador desapegado de las producciones del tiempo. Es decir, el hombre tiene que “ser” o identificarse con el observador para que el proceso de la percepción real no le vacíe de si mismo.

Por tanto, repetimos, la percepción no se produce por impresiones. Miramos un objeto y un fenomenista diría que la vista recoge una percepción de una no entidad que está a una determinada distancia de otra no entidad, anulándose la distancia al ser la manzana el sabor de la misma. Pero esta percepción es imposible y el fenomenista se queda en la reproducción de un cuadro plano que busca encajar en la imagen. La cosa es tiempo, exclusivamente, y si la miramos, la tocamos, la olemos, la degustamos u oímos el sonido que produce, luego podremos cerrar los ojos y recordar el objeto o sensación percibida, que de este modo se ha insertado en el pasado real. Entonces estaremos sintiendo la cosa realmente “dentro” de nosotros, y hemos de decir que este sentido del tiempo que posibilita la percepción es absolutamente distinto de cualquiera de los otros cinco. Por otra parte, la cosa, si es el yo tras la percepción, lo es durante la misma. Lo que hemos llamado el “ojo del tiempo” vemos que es un ojo que tiene una capacidad perceptiva especial. No se percibe, por tanto, por impresiones o rayos, sino “por tiempos”.

Huxley describía una experiencia perceptiva estupefaciente en que el poder de la palabra, la conciencia racional, quedaba desplazada y las categorías del espacio - tiempo, aunque presentes, no tenían valor:

Lo verdaderamente importante era que las relaciones espaciales habían dejado de importar mucho y que mi mente estaba percibiendo el mundo en términos que no eran los de las categorías espaciales. En tiempos ordinarios, el ojo se dedica a problemas como ¿dónde?, ¿a qué distancia? ¿cuál es la situación respecto a tal o cual cosa? ... y junto a la indiferencia por el espacio, había una indiferencia igualmente completa por el tiempo.

-Se diría que hay tiempo de sobra - era todo lo que contestaba cuando el investigador me pedía que le dijera lo que yo sentía acerca del tiempo.

Había mucho tiempo, pero no importaba saber exactamente cuánto. Hubiera podido, desde luego, recurrir a mi reloj, pero mi reloj, yo lo sabía, estaba en otro universo. Mi experiencia real había sido, y era todavía, la de una duración indefinida o, alternativamente, la de un

perpetuo presente formado por un Apocalipsis en continuo cambio... En ese estado de liberación, las impresiones visuales se intensifican mucho y el ojo recobra parte de esa inocencia perceptiva de la infancia, cuando el sentido no está inmediata y automáticamente subordinado al concepto. El interés por el espacio disminuye y el interés por el tiempo casi se reduce a cero ¹¹³.

Efectivamente, la percepción del tiempo se produce porque la cosa externa es un continente con una forma y el tiempo interno se expande hacia ella para llenarla. La sensación de intimidad, que se abstrae de la exterioridad, se da porque la cosa se convierte en algo que el observador ya conoce, pero que varía de la realidad recordada en el acto creativo que supone el presente.

Doble existencia

La negación de la idea de doble existencia podía dividirse en la de los objetos (diferenciación de la imagen de la cosa y la cosa en sí) y la de la otredad (diferenciación entre la imagen del yo y la de “el otro”).

En el primer caso, como hemos dicho, mientras no se produce el proceso de empatía de tiempos, la realidad no existe, dado que la existencia se da sólo en el presente de una persona particular como un acto creativo del tiempo. El observador del presente nunca podría imaginar otra cosa que en la empatía de tiempos con la que se identifica. La imagen de la doble existencia necesariamente lo separa de la realidad.

Imaginemos por ejemplo, que escuchamos la radio desde una alcoba. ¿Existe en otra parte de la ciudad el centro radiofónico desde donde se emiten las ondas? Este centro es una imagen que busca la gratitud del otro yo respecto, por ejemplo, a la imagen del locutor creando una dependencia incómoda. Para el observador, es el tiempo el que está haciendo durables los sonidos emitidos por la radio. Cualquier imagen le separa de la realidad que le está concediendo en ese momento el tiempo, que nace y muere en el presente ¹¹⁴.

¹¹³ Huxley, Aldous, 1973, Las puertas de la percepción, Sudamericana, Buenos Aires, p. 16-19, cit. en Moreno, Florentina, 1981, Hombre y Sociedad en el Pensamiento de Fromm, México, Fondo de Cultura Económica, p. 158-9.

¹¹⁴ “Facetas de Morelli,... Proyecta uno de los muchos finales de su libro inconcluso, y deja una maqueta. La página contiene una sola frase: “En el fondo sabía que no se puede ir más allá porque no lo hay”. La frase se repite a lo largo de toda la página, dando la impresión de un muro, de un impedimento. No hay puntos ni comas ni márgenes. De hecho un muro de palabras ilustrando el sentido de la frase, el choque contra una barrera detrás de la cual no hay nada.

Lo mismo podría suceder con el aparato de televisión. Este puede observarse como una especie de calidoscopio; o se puede hablar con él, considerando la idea de doble existencia de lo que suponemos que ocurre en otras partes de un universo imagen (sin duda, el hecho de hablar con un aparato demuestra que al hombre no le importa realmente si hay alguien detrás de su comunicación, dado que no requiere de un efecto ni lo espera...). Respecto a ese aparato, se sentirá una dependencia, parecida al apego a una persona, se romperá la curiosidad y relaciones de ideas y el hombre quedará paralizado. Ya no sentirá gratitud al tiempo, sino una desagradable inactividad y la impotencia de no poder llegar a mundos inalcanzables. Sin embargo, la imagen, que es esencialmente masoquista, busca potenciar este sentimiento de vacío (sensación de no tiempo que queda en el intermedio de la barrera y el yo fundamental), de culpa y subordinación.

Sin embargo, hay una sensación real de la continuidad del mundo, no ideada, que consiste en la confianza y la esperanza de duración y permanencia del tiempo. Esta sensación, de hecho, es necesaria para la existencia de la realidad y permite que se abra el espacio y el futuro con curiosidad en vez de con desconfianza. Este sentido de futurición se basa, precisamente, en la confianza, a pesar de que se da en los sentidos y en el recuerdo. Por ejemplo, una persona que se mueva “a ciegas” tendrá miedo, dado que no sabe hacia donde se dirige o lo que va a encontrar. En este caso, se cerrará el espacio en su interior y se moverá reactivamente a esta imagen del miedo a lo que espera encontrar. Sin embargo, si esa misma persona ha realizado a ciegas ese mismo itinerario, su espacio se abrirá porque es su “recuerdo” lo que le está guiando para lidiar los obstáculos. Si esta persona ve, la confianza en el sentido de la vista puede hacerle incrementar la confianza – pero otros sentidos le servirán también para tener en cuenta todas las dimensiones del espacio. Por tanto, nuestra negación de la doble existencia se da sólo negando la imagen; sin embargo, podríamos decir que ese mundo externo existe para mí porque confío, a través de la creencia inherente al observador del tiempo, que tendrá una continuidad.

Pero, lo que es más importante, la idea de doble existencia se da tanto respecto a los objetos, “a lo otro”, como respecto “al otro”.

Pero hacia abajo y a la derecha, en una de las frases falta la palabra lo. Un ojo sensible descubre el huevo entre los ladrillos, la luz que pasa” [Cortázar, Julio, 1979, Rayuela, Barcelona, Edhasa, p. 425] .

Sin embargo, es cierto que las manifestaciones del tiempo de otras personas son el yo, y esto lo demuestra el hecho de que, una vez pasado el tiempo común, la observación queda grabada en la memoria real y forma parte del yo temporal. Si esa observación es el yo tras ella, también lo es mientras sucede. El recuerdo puro se da en forma de contigüidad de las cosas comunes, y carece de imagen del otro. Cuando el hombre recuerda, se ve - a su cuerpo y expresiones externas - como una parte más del conjunto, del cobijo del tiempo. De hecho, otro problema es la identificación con el cuerpo que nos acompaña. Toda la creación corporal podría variar, incluido el cerebro, pero el recuerdo siempre permanecerá. La única permanencia del cuerpo se da en el recuerdo (propio y de los contiguos en el presente). Dado que el yo observador del presente lo hemos definido como distanciado de la materia, este yo se ubica para todos los observadores del presente en el mismo punto ubicuo. El yo, por tanto es el mismo para todos los observadores del presente real¹¹⁵.

Sin embargo, igual que existe una confianza en la continuidad del tiempo, existe una esperanza de continuidad de “los tiempos” de otras personas y una confianza en la realidad de esa relación que es, precisamente, la sensación real de futurición de un otro “no ideado” (es decir, no cosificado por una imagen del yo). Esta es la única relación de los tiempos que busca y necesita de la independencia para conseguir disfrutar de una realidad compartida. Sin esa relación de distancia, la realidad, sólo vivida desde el observador, desaparece y el hombre vivirá autocentrado, demasiado preocupado por apegarse a la imagen de aceptación de un sistema lingüístico del pensamiento. Ésta una creación a posteriori que lleva a una dependencia psicológica con el otro. El yo tendrá que recordarse para existir y se recordará o procurará esa búsqueda de aceptación “del otro” imaginándose en la mejor de las formas posibles, para poder producir el proceso de apego.

La comunicación es libre sólo si existe una perfecta correspondencia desde este observador. Los principios activos del tiempo de correspondencia (por ejemplo, el juego) suponen una atención desde el presente vivida en el

¹¹⁵ “La invención del alma por el hombre se insinúa cada vez que surge el sentimiento del cuerpo como parásito, como gusano adherido al yo. Basta sentirse vivir (y no solamente vivir como aceptación, como cosa-que-está-bien-que-ocurra) para que aun lo más próximo y querido del cuerpo, por ejemplo la mano derecha, sea de pronto un objeto que participa repugnantemente de la doble condición de no ser yo y de estarme adherido” [Cortázar, Julio, 1979,

momento en que el yo actúa. Por tanto, “el otro” es un yo activo de las cosas vividas conjuntamente. Por eso no queremos llamarlo otredad, si acaso curiosidad de encuentro con el tiempo. La diferencia con la idea del “otro” tradicional es que no se basa en la imagen y no es necesaria la imaginación para ponerse en el lugar de los demás. En este caso, la sensación del otro es una sensación real de apertura del espacio “de uno mismo”, una apertura del mismo yo que no espera nada de las acciones de otra persona, sino que se encuentra abierto a la sorpresa e indeterminación y a alegrarse de las acciones independientes de otras personas por el simple hecho de ser independientes y de que buscan corresponder las acciones propias con la misma alegría – sino fuera así, de hecho, se eliminaría la alegría propia y, por tanto, se rompería con lo que llamaremos el “mundo intermedio”.

Por último, aunque lo veremos más extensamente en la teoría del comportamiento humano, no es necesario un proceso de la imaginación para “sentir con” una persona. Cuando, por ejemplo, el observador más allá del tiempo percibe un niño, él “es” esa percepción; de modo que la percepción del niño no es de su propiedad, sino que es su yo. Cuando, con otro ejemplo, ve una mujer con una maleta, la imaginación del lugar a donde se dirige impide la sensación real de partida, íntima a sí misma. Por tanto, la identificación del observador más allá del tiempo con los objetos y cuerpos temporales es absoluta, no existiendo nada más que sea real. Sin embargo, el “ponerse en el lugar de” a través de la imaginación es el modo en que el hombre comprende las producciones de las barreras externas. El observador es el único que puede atender y comprender los sentimientos de “no tiempo” de otras personas, que es lo que las individualiza, porque no se ve sesgado por la interposición de un yo individualista que busca su admiración. Esto no implica pensar qué sentiría yo en el caso de que me encontrase en la situación del otro, sino qué sensación de no tiempo puede estar teniendo en la realidad esa “otra persona” que se ha individualizado del tiempo real compartido¹¹⁶.

Rayuela, Barcelona, Edhasa, p. 459]. Véase **Apéndice C**, “El cuerpo como parásito”.

¹¹⁶ Con esto, criticamos a Gilles Deleuze, que afirma que, igual que la filosofía consiste en el arte de fabricar conceptos, también el concepto del yo frente al otro es una fabricación, fruto de la imaginación y del miedo, el acontecimiento de un rostro cuando se toma el rostro como concepto. “Procedamos sucintamente: consideremos un ámbito de experimentación tomado como uno real ya no con respecto a un yo, sino a un sencillo “hay”... Hay, en un momento dado, un mundo tranquilo y sosegado. Aparece de repente un rostro asustado que contempla algo fuera del ámbito delimitado. El Otro no se presenta aquí como sujeto ni como objeto, sino como la posibilidad de un mundo aterrador.

Continuidad del tiempo y orden

Podríamos diferenciar entre continuidad del tiempo externo (las cosas, que encontramos ordenadas) y del interno (el recuerdo). Para Hume, el tiempo era diferentes ideas e impresiones sucediéndose. Al distinguir entre impresiones y el objeto de éstas, entramos en una contradicción de pronunciar primero ciertas impresiones, separadas como partes coexistentes del espacio, y luego otras como partes del tiempo sucesivas. El problema, como hemos visto, es que las ideas de espacio y tiempo no son separables, sólo la forma que toman los objetos dentro de un elemento inseparable. Ese orden, sin embargo, podríamos decir que es durativo porque podemos prever la continuidad del movimiento o de la movilidad de los objetos “si no hay una causa contraria que las evite”.

La teoría de Hume, y contra lo que suele pensarse de ella, concluye que el milagro es tan posible como la realidad. Si todo es una ilusión, el “milagro” puede perfectamente formar parte de esta ilusión. Sin embargo, para que el tiempo provocara el milagro y, por ejemplo, hiciese desaparecer una cosa, el tiempo tendría que “pensar” en forma humana. Pero, el tiempo “es” los objetos, y sin ellos, simplemente, no sería. El tiempo presente dura casi como “imperativo categórico”. No está inserto en la nada, y no es una lucha contra ella. Simplemente “es”. Tiempo externo e interno de un hombre particular “son” este hombre particular que lo observa. Además, lo que no tiene causa no podemos decir que pueda desaparecer por una o ninguna causa: para ello tendríamos que suponer que está sumergido en la nada, y tendríamos que adscribir una causa a esta nada o bien decir que la nada es la causa del ser,

Ese mundo posible no es real, o no lo es aún, pero no por ello deja de existir: es algo expresado que sólo existe en su expresión, el rostro o un equivalente del rostro. El Otro es para empezar esta existencia de un mundo posible. Y este mundo posible también tiene una realidad propia en sí mismo, en tanto que posible: basta con que el que se expresa hable y diga “tengo miedo” para otorgar una realidad a lo posible como tal (aun cuando sus palabras fueran mentira). El “yo” como indicación lingüística no tiene otro sentido. Ni siquiera resulta imprescindible” [Deleuze, G; Guattari, F., 1993, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, p 22]. Aquí hemos visto que “sí” que hay un yo; y una sensación (no un concepto) no ideada del “otro” que consiste en la confianza en que la relación con esa persona va a continuar y en la independencia que necesitamos para que se despliegue la realidad. Es decir: la realidad compartida con “el otro” es el yo y, sin embargo, es necesaria la independencia desde nuestro observador para que ese yo se despliegue. Por tanto, existen tanto el yo como el otro y es esa sensación de miedo que describe Deleuze la que niega a ambos, porque rompe la fluidez del tiempo.

cuando de la nada, nada se crea. La idea de nada es una negación, una idea de "no tiempo" que pertenece al mundo temporal y nunca podría ganarle la batalla. Se produce, como veremos, por la contracción del pasado real. Sin embargo, no tiene ningún poder real, y su desaparición sólo es cuestión de tiempo.

Hume, al considerar que sólo observamos una impresión, concluyó que no había conexión necesaria, una sustancia que provocará su duración. La cosa era una impresión en una mente cuyo único principio apriorístico era la costumbre, una tendencia a suponer. Pero ¿de qué surge esta tendencia a suponer? De que vemos que de facto las cosas no se desordenan nunca. Si fuera por costumbre que creamos la idea de orden, eso significaría que por alguna razón tenemos una idea innata de él, y que el orden le gusta más a esta idea innata que el desorden. Sin embargo, siempre que abrimos los ojos a la realidad, vemos algo que llamamos "orden", suponemos que no lo hemos creado y lo aceptamos así. Si la realidad estuviera "desordenada" seguramente también lo aceptaríamos aunque la motivación de nuestras acciones sería muy distinta.

De hecho, sin el orden o la continuidad del tiempo de los objetos "externos", el tiempo no podría conocerse a sí mismo y la realidad no podría existir. *El tiempo necesita de la confianza del observador para no crear una barrera de desconfianza que inhiba el pasado real* y es por eso que mantiene el orden. La creencia en la cosa va inserta en la porosidad de la realidad respecto al observador y, cuando pienso que en cualquier momento la realidad puede deslavazarse, contra lo que dice Hume, mi acción se romperá o será tan incoherente como la irrealidad desordenada. Si mi acción se basase en el deseo, a este deseo se le añadirá una ansiedad de no saber si mañana la realidad seguirá ahí o no. Si pienso que una estatua en forma de león puede saltarme a la cara, impediré mi capacidad de percibirla con tranquilidad y confianza. En definitiva, la mente humana sí cambiaría ante la intranquilidad que le produciría la pérdida de esa simple palabra, "orden". Consideramos que el tiempo nunca rompería la confianza del observador: su movimiento consiste en relacionar realidades con los objetos durables que crea. Y es el ser vivo, que también es tiempo, el que realiza otro tipo de movimientos desde el observador. Por tanto, sólo el observador que acumula tiempo produce movimientos distintos de las relaciones de realidades; y sólo el tiempo, la realidad temporal que el observador contempla produce relaciones de

realidades. Las cosas inanimadas no tienen capacidad de propio movimiento porque no tienen una conexión con el tiempo pasado, que no pueden acumular.

Por tanto, si pensamos que no hay continuidad de los objetos, hacemos deshacer los objetos mismos. Sólo la confianza en la continuidad del tiempo “crea” o “hace aparecer” los objetos. ¿Es durable, entonces, el objeto? Si confiamos en ello, sí. Si no confiamos, el objeto desaparece, y también tendremos razón.

De hecho, la doctrina de la utilidad y psicología y filosofía utilitaristas consisten en fomentar este “miedo a la realidad”: el observador desconfía y salta a la imagen, no pudiendo dejarse vivir en continuidad. Así, considera que hay un yo distinto de la realidad cuando él “es”, y sólo puede ser, ese tiempo, que nunca ha quebrado su confianza y que ha acompañado al observador desde el “principio” de su existencia. El filósofo sólo pervierte la realidad y, en el caso de Hume, veremos cómo sufrió las consecuencias en su propia mente de la pérdida de confianza en el orden (su idea de “creencia”, sin embargo, sería una forma de lo que nosotros llamamos “sensación de confianza”).

Es posible que la mente “tienda a suponer” que hay orden, en el sentido de que cualquier otro orden también lo consideraría ordenado. Orden es una palabra que puede adscribirse a todas las permutaciones de las cosas posibles que, si no se comparan con un sistema de ordenación, son incomparables. La idea de orden, como decíamos, está más relacionada con la de conexión necesaria o de sustancia, es decir, que la cosa tiene una conexión consigo misma no provocada por la costumbre sino existente en sí. Por tanto, aunque tras la cosa no haya ligazones como fuerzas, la cosa mantiene su sustancia.

Es decir, aunque la cosa fuera de mi tiempo no existe, confío que durará tal y como mi pasado la recuerda. Confío en que si, por ejemplo, me doy la vuelta, encontraré lo que recordaba que había detrás, que ubico en mi recuerdo real. Sin embargo, y en nuestra consideración de que la realidad es tiempo y no materia, esta realidad es sólo recuerdo. Mientras no me dé la vuelta de facto, esta realidad no se materializará - no existirá. Eso no implica que la realidad no exista, simplemente considera que la realidad se materializa con la empatía de tiempos, y que es nuestro empeño en querer materializar lo que es tiempo lo que provoca nuestros problemas de comprensión. La realidad se crea a sí misma en el presente.

Algunos psicoanalistas consideran que sólo se recuerdan parámetros conceptuales pero ¿quién los recuerda? ¿Dónde se graban? No es que sólo se recuerden arquetipos, sino que el yo social los busca dentro del recuerdo de "toda" la realidad temporal. Si el pasado es una impresión débil, como quería Hume, el pasado más antiguo quedaría totalmente borrado del recuerdo. Pero si nos adentramos en el recuerdo, veremos que hay pasados antiguos, que por alguna razón nos hemos empeñado en recordar, que nos parecen tan reales o más que la realidad misma y que, si los miramos con detenimiento, incluso contienen elementos concomitantes de los que no nos habíamos percatado. Podremos ver, rompiendo el "velo de Maya", por ejemplo, cómo iban vestidas las personas contenidas en nuestro recuerdo, o cómo vestíamos nosotros mismos. Si éste pasado ha quedado tan grabado, no se debe a que tenga características especiales, sino a que nuestro "otro yo" ha querido hacerlo especial. Las personas ancianas, normalmente, recuerdan momentos de su niñez con mucha más claridad que pasados cercanos. Y los recuerdan detalladamente porque este recuerdo quedó grabado desde un yo - el del niño - que se dejaba vivir, que no buscaba una utilidad en el tiempo vivido. El niño está más cerca de la sensación de continuidad del tiempo porque para él su tiempo es todo lo existente y el mundo social todavía no ha pervertido su recuerdo, haciéndolo impersonal. Sin embargo, es más sugestionable porque no tiene una capacidad independiente de reaccionar a la vida¹¹⁷.

Pero incluso este tiempo pasado, que hemos dicho que se "acumula", en realidad también lo crea el tiempo en el presente. No "está ahí", como dentro de un túnel físico, sino que el tiempo lo recuerda, lo recrea en el momento del recuerdo. Y en presente real podemos considerar que está tan cercano el tiempo pasado antiguo como el cercano. Como antes decíamos, la percepción y el recuerdo son absolutamente contemporáneos, siendo un absurdo en sí mismo imaginar que primero la cosa se percibe - como externa - y luego una "mano invisible" la echa a la caja del recuerdo. Por tanto, la cosa percibida es idéntica a la percepción, y el tiempo presente y el tiempo recuerdo son idénticos. Toda la realidad temporal que contiene al hombre en el presente, podríamos decir, es tiempo que se conoce a través del observador del mismo, y no difiere en su ser ni afectivamente del recuerdo que se ha acumulado por el mismo mecanismo. El tiempo recuerdo, por tanto, es presente cuando el observador busca retroceder a él. Si el hombre observa el recuerdo desde el yo

¹¹⁷ Véase Apéndice D, "Rompiendo el velo de Maya".

presente, este "pasado", podríamos decir, es presente tan real como la realidad que consideramos externa.

Por tanto, no podemos decir que es más realidad lo que llamamos presente que lo que llamamos pasado. Un pasado lejano y uno cercano son sentidos por el observador con idéntica fuerza: la única razón para que el hombre centre este recuerdo en el pasado cercano es la consideración de "utilidad" del mismo, el apego a una irrealidad del pensamiento; o la confianza en la continuidad del tiempo cercano, sobre el que el hombre piensa actuar.

Podríamos encontrar una diferencia entre tiempo presente y "pasado". El pasado encuentra su movilidad ya dada en un futuro "conocido"; en el presente "externo" el futuro está por realizarse y es movido por el principio de curiosidad. Ahora bien, si pudiéramos abstraernos y situarnos en un recuerdo real cualquiera, ese tiempo tampoco conoce el futuro y se mueve de igual modo por el principio de curiosidad. Tan sólo cabe diferenciarlos por el mecanismo de empatía de tiempos: el pasado empatizaba con su tiempo pasado, no con lo "futuro" que ahora es pasado; para el presente este "futuro del pasado" puede ser pasado con el que empatiza. En cualquier caso, queda clara la complicación de tiempos, su simultaneidad parcial y la ausencia de sucesión.

Continuidad del tiempo del observador particular

Sin embargo, el estado de continuidad del tiempo del hombre particular no consiste en la capacidad de recordar cada pormenor del pasado, sino en la facilidad o flexibilidad para dirigirse fluidamente al pasado desde el presente observador. De hecho, es posible que nada más que el tiempo vivencial quede grabado de forma nítida en la memoria, con lo que afirmaríamos tan sólo la permanencia de lo no obstruido por la barrera externa, llevando la barrera a la misma desaparición del ser. Por tanto, no debe ser necesario el mismo tiempo de reloj para realizar el recuerdo o limpiarlo de externalidad como el tiempo de reloj anteriormente vivido.

Una percepción se da en estado de continuidad del tiempo y es real cuando ésta no se siente fuera de la mente y forma un uno de sensación íntima a sí misma que puede darse en continuidad. Por poner el mismo ejemplo anterior, imaginemos que escuchamos el sonido del pío del pájaro. Nuestra mente puede percibir esta realidad de dos maneras. Podemos imaginar un pájaro, y

temporalmente dejamos de escuchar el piar porque estamos contrayendo el pasado real. Nuestra percepción se dará en forma de concepto de lo que suponemos que hay tras el piar. Y, efectivamente, si vamos a comprobar si hay un pájaro, nos cercioraremos de ello con su visión. Otro modo de percibirlo sería sin crear el concepto de pájaro. La realidad en forma de tiempo presente externo del piar provocará una atracción de nuestro pasado en forma de parecido o contigüidad, y sentiremos al tiempo empatizando consigo mismo desde el yo observador, el único yo capaz de percibir en el presente. El hombre sentirá una percepción indescriptible de piar, que tal vez se le una al recuerdo del sonido de un chorro de agua, sintiéndola húmeda.

La realidad temporal sólo puede ser el reino de un sentimiento tranquilo. Es la externalidad lo que provoca los actos inconscientes, y que hace que el hombre deba aplacar continuamente sus sentimientos, haciéndose reactivo. En el caso del yo de la costumbre o de la proyección futura de sí mismo, sin embargo, la acción siempre es reactiva. Sin embargo, ni siquiera el hombre que vive en la externalidad está determinado absolutamente porque bajo la irrealidad de sus enganches acostumbrados, está la realidad libre y durativa que busca salir a la luz. Así, el hombre reaccionará frente a una externalidad que le vacía de sí mismo y su acción será variable.

En cualquier caso, sin la recuperación del pasado, la percepción real no es posible. Toda la realidad que el tiempo le presente al hombre que vive en su barrera externa la verá como una imagen que quedará en estado de potencia de realidad. Este hombre difícilmente se dominará a sí mismo porque el tiempo "externo" recordará especialmente del pasado real lo que asimila a lo "negro", es decir, lo inhibido. Probablemente el pasado inhibido es el que el tiempo recuerda, el que crea relaciones de ideas desde la tabla rasa ("negra"). Como vemos, la justicia del tiempo es implacable, y cuando el hombre quiere "olvidarse" de él, le obliga a una lucha continua contra sí mismo. Sin embargo, el hombre no quiere reconocerse que en pocas ocasiones ha disfrutado de un sentimiento real y de una acción no reactiva...¹¹⁸

¹¹⁸ La frase recurrente de Geoffrey, el personaje de *Bajo el Volcán*, era "No se puede vivir sin amar" y siempre tenía presente en el recuerdo a Yvonne, su "amada". Construía ilusiones de una vida en común con Yvonne para olvidar las voces y demoníacas orquestas provocadas por su estado alcohólico: "¡Ay!", pareció decirle una voz al oído. "Mi pobre criatura, en realidad no sientes nada; sólo estás perdido, sin hogar.". Se sobresaltó" [Lowry, Malcom, 1997, *Bajo el volcán*, Barcelona, Ediciones Era, p. 393].

También vemos el peligro de inhibir la realidad, algo que afecta especialmente a la teoría de la justicia y los sistemas sociales. Es posible que el amor a la realidad, una vez identificada, sea el único motivo suficiente para que el hombre no use el tiempo para las funciones de una máscara que no siente - no puede sentir - por ser imagen.

Es cierto que, en lo que el tiempo es de sucesivo, debe tener un principio, y en lo que hay de unidad parece más difícil concebir el final. Pero el hecho de que la continuidad del tiempo impida el pensamiento imagen nos lleva a pensar que, si el tiempo busca continuar tras la muerte, no lo hará selectivamente - la idea de selección ascensional o de reencarnación evolutiva nos parece racionalista, algo que no pertenece a las características del tiempo. ¿Cómo podrían trasmigrar las almas en forma calificativa, como podría producirse el proceso de selección de un tiempo nuevo? La elección se daría comparativamente o lingüísticamente, y, a no ser que el tiempo elija por mecanismos que no pretendemos explicar, eso no pertenece a la realidad silenciada del tiempo, del que no podemos admitir una moral de castigo. Aunque no suponga un castigo, la idea de reencarnación evolutiva hace pensar que son necesarias otras vidas para llegar a la "perfección" del alma, lo que devalúa la vida real, no considerándose el yo un uno con las creaciones del tiempo en el presente. Como decía Nietzsche, la reencarnación continua es una especie de nada "eternamente", de volver a empezar olvidando.

Sin embargo, la forma en que el tiempo durará es algo que no podemos conocer. Dado que la imagen hace desaparecer el tiempo, sólo el presente es contemporáneo a sí mismo, y nada más allá del presente es contemporáneo al tiempo real.

La causa y la conexión necesaria o conciencia

Aunque el orden sea causado por la necesidad que tiene el tiempo de durar para conocerse a sí mismo, hemos afirmado que el presente debe participar de un principio de ser sin causa. Si hubiera una causa externa al tiempo, entonces nos saldríamos de la idea de uno y habríamos de concebir la nada entre el principio generador y el tiempo. Nada real tiene causa y, de hecho, describiremos la libertad como la ausencia de externalidad que pudiera producir un proceso de causa - efecto.

Sin embargo, normalmente apelamos a otro principio generador, y nos quejamos a Él mirando al cielo, adscribiéndole la idea de causa. Algo que implicaría que difiere de nosotros en esencia, lo que anularía a ambos¹¹⁹. En ocasiones lo llamaremos dios - causa (imagen a posteriori), en otras será un sistema externo - causa (en el marxismo los medios de producción o el Estado), que distanciarán al hombre de la realidad incausada del presente. De hecho, si consideramos la religión como la admiración o apego a una imagen, que creemos causa de las cosas y en la que suponemos los atributos de lo perfecto, podemos decir que nuestra descripción de la realidad es la “menos religiosa” de todas y que, por ejemplo, el comunismo y la iglesia medieval que inculcaba lo revelado con letra y sangre son una y la misma cosa - y todos los demás sistemas¹²⁰.

Hume negó la idea de conexión necesaria. Pero, aunque aquí hemos visto que no existe una causa del tiempo, sí hablaremos de la conexión necesaria, no como una relación de un elemento producido por otro por enganches necesarios, sino como la conciencia del hombre. Es decir, consideramos que la conexión necesaria sí existe, pero no "dentro" de la cosa, como por duplicación de la misma, sino porque el tiempo busca su propia existencia a través de la conciencia. Ésta no es más que una frontera que el hombre interpone entre el tiempo externo y el interno para retenerlo, para que éste no

¹¹⁹ "El ser, si existe frente a dios, es su propio soporte y no conserva el menor vestigio de la creación divina ... Pero el ser no se crea a si mismo. El ser es en sí ... es opaco a si mismo" [Sartre, Jean-Paul, 1984, El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica, Alianza Editorial, Editorial Losada, p. 53]. Sin embargo, el existencialismo desmistificado de Sartre trata la existencia individual y las relaciones interpersonales careciendo de sentimiento de existencia. El modo del percipi es el pasivo. "Sólo en la nada puede ser transcendido el ser. La realidad humana surge como emergencia del ser en el no ser y, por otra parte, el mundo está suspendido en la nada. La angustia es el descubrimiento de esta doble y perpetua nihilización " [Sartre, Jean-Paul, 1984, El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica, Alianza Editorial, Editorial Losada, p. 53]. La imagen de ese mundo suspendido en la nada está sólo en la mente de Sartre. De hecho, esa idea de que el hombre está colgando del vacío es la causa del apego a la barrera externa y a las religiones sectarias. El hombre "sabe" su eternidad, y huye de esta sensación a través del apego a la externalidad, esperando un premio o un castigo a sus acciones de un ello imaginado, ante el miedo a la "nada" - sensación de no tiempo.

¹²⁰ Sin embargo, es posible que una religión que no apele al miedo o no refuerce la idea de premio y castigo haga que el hombre se entregue a un creador distinto de su otro yo, acercándole a la sensación de uno del presente. La entrega a una imagen "terrenal" es más esclavizadora que una alejada del hombre por estar la primera forjada por individuos específicos, a los que les interesa mantenerla. Sin embargo, la idea de premio y castigo, extraterrenal o terrenal, siempre individualiza al hombre. El hombre pierde la atención a la vida por autocentramiento en la imagen del yo por contra del tiempo real compartido.

“pase” cuando el tiempo externo en forma de cosas tira del interno. Esta conexión necesaria para que la realidad exista se rompe cuando se crea la barrera externa, de modo que la realidad, en ese mismo momento, deja de existir y el hombre vive en la imaginación.

La conexión necesaria, por tanto, es del tiempo respecto a sí mismo. Para que comprendamos su existencia es necesario que nos extendamos en la definición de conciencia. Vemos que el tiempo externo busca conocer al interno, y así se produce nuestra primera porosidad a la realidad temporal. Pero el tiempo dejado en libertad pasaría o desaparecería. Para que exista, o que éste se materialice, el hombre interpone una barrera mental de modo que el tiempo no se vaya solo o no se diluya. Cuando el tiempo externo tira del interno, por tanto, el hombre lucha con esta frontera para materializar las cosas, y que éstas mantengan su orden y delimitaciones, y para autocontrolarlo desde el presente.

Al huir el observador de la atracción de tiempos a través de esa conexión necesaria que materializa la realidad se crea la sensación de volumen, de distancia desde el tiempo particular al exterior. El observador se inserta e identifica directamente con la realidad, sin deber gratitud a una causa externa (crearía, por tanto, la independencia, necesaria para que se desplegara la realidad, considerada en el subepígrafe de “doble existencia”).

Es importante constatar que consideramos la conciencia no desde la visión tradicional basada en la utilidad, en que el hombre se habla a sí mismo y es necesaria la experiencia dialógica para ser consciente de los actos propios. La conciencia es una frontera no racional, dentro del tiempo, creada imperfectamente desde el nacimiento, que en su estado perfecto permite al observador agradecido vivir en un estado en que "no se le muevan los objetos", en equilibrio respecto al tiempo externo, consciente de sus actos. De este modo, este hombre vive dentro de los principios activos del tiempo. La ausencia de esta conexión necesaria lleva a realizar actos inconscientes, impulsivos, de huida desde la sensación de nada y apego a la aceptación de la imagen de otras personas. Vemos en tantas ocasiones cómo las masas crean un todo inconsciente que no puede dominarse.¹²¹ Y esto se debe al hecho de que

¹²¹ Una psicología de masas que se lleva estudiando ya desde fines del siglo XIX [Le Bon, Gustave (1895), Psicología de las masas, prólogo de Florencio Jiménez Burillo, Madrid, Morata [1895]].

los hombres se apegan a la exterioridad más que al tiempo.¹²² Del mismo modo, suele suceder que las personas que parecen valientes en grupo, aislados carecen de principios activos, dado que no tienen mirada a la que reaccionar. Así sucede en caso de agresiones grupales: cuando un miembro del grupo queda aislado frente al agredido puede que incluso se apiade de él porque ahora busque la aceptación del agredido; o, porque, aunque no se atrevió a contrariar al grupo, subyacía antes o después de la agresión la moral de gratitud al tiempo - aunque *no* en el momento de la misma. También, por supuesto, puede deberse al miedo a las represalias.¹²³

La causa aplicada a la acción

La búsqueda de continuidad del tiempo es lo que crea la causa - efecto de una cosa respecto a la otra por relación de secuencia temporal y, sin embargo,

¹²² Así sucede en el ocio institucionalizado y de grandes masas. Algunos afirman que la agresión expresada en una esfera de actividad no se verá expresada en otras. Este "mito de la catarsis", en terminología de Straus, ha sido rebatido por muchos estudios: cuanta más agresión existe en una esfera, más habrá en las otras. Existe una relación entre las guerras y los deportes agresivos; los índices de homicidios se incrementan con la aparición de las guerras; y los períodos con más violencia real se correlacionan con la literatura popular más violenta. Una modalidad de agresión no "libera hostilidad": sirve para aprender roles agresivos [Straus, Murray A., "Morfogénesis societal y violencia intrafamiliar bajo una perspectiva intercultural", en Velasco, Honorio M., 1995, Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas, Madrid, UNED, pp 713-30, p. 718-9]

¹²³ Como dice Harris, el ser humano tiene la capacidad privativa de matarse los unos a los otros sin que sus víctimas les hayan ofendido o amenazado directamente. Eso demuestra la base no hereditaria de la conducta agresiva humana. La rabia instintiva es totalmente incompatible con la matanza masiva de la guerra moderna y planificada. La mayoría de las peleas de los mamíferos rara vez provocan muertes. A menudo, la transición de la amenaza al ataque se pospone con signos instintivos de sumisión: indicaciones vocales de temor y sumisión, huida, desviar la mirada y presentar la grupa como en la relación sexual. Si estas señales resultan insuficientes para impedir la agresión, de todas formas el atacante rara vez acosa al animal más débil hasta el punto de incapacitarlo o matarlo. Parece que este tipo de agresión tuvo un alto valor de supervivencia para el grupo. La clave de este resultado consiste en que la ira agresiva se desconecta mediante circuitos neuronales innatos cuando la víctima muestra signos de sumisión o lesión. Es evidente que en los seres humanos, la base genética para iniciar e interrumpir la conducta agresiva ha quedado relegada a la insignificancia en comparación con los controles socialmente adquiridos. Una consecuencia distintivamente humana de la pérdida de controles genéticos sobre la agresividad es la incapacidad de la víctima humana para influir sobre el agresor mostrando signos de sumisión. Así, cuando echamos la culpa del asesinato o guerra a instintos agresivos, estamos desvirtuando el aspecto fundamental de la naturaleza humana. El problema consiste en que nuestra capacidad de herir y matar, al haber rebasado los controles instintivos,

esta causa - efecto no tiene por qué afectar a la acción humana si el hombre actúa desde el yo observador. La causa - efecto aplicada a la acción implica una reacción del hombre a algo externo, una identificación con las formas que el tiempo ha creado. Esta identificación puede ser debida a un sistema mental imaginativo; o a reacciones de miedo, una sensación de muerte de la que "necesariamente" el hombre huye porque tiene que agarrarse a algo externo de modo reactivo - es falsa la idea de que el hombre puede "sumergirse" en esta sensación de no tiempo, reaccionará frente a ella para no caerse.

Vemos que sin el agradecimiento, el tiempo no "sujeta" al hombre porque éste no se ve como observador de sí mismo. Las teorías psicológicas dirán que "es necesario aceptarse" y encontrar las causas de nuestras acciones pasadas; sin embargo, no compartimos esta terminología dado que eso implicaría que existe una imagen de sí mismo que busca la aceptación de otro sí mismo. El hombre es, y sólo es, la realidad de las cosas. Es difícil encontrar la causa de la acción pasada, del mismo modo que de la presente. Si es una acción no libre, estuvo guiada por la externalidad y la reacción en general; si es libre, por los principios activos del tiempo. Un acto que tiene una causa (externa) es un "es actuado", una aprehensión a la nada en general, un acto semiinconsciente que reacciona a las palabras o a lo externo. Buscar la causa de las acciones pasadas sólo puede llevar a la repetición de la causa o al intento imposible de evitarla porque se nos hace volver a la barrera externa reactiva. Además, el recuerdo que quiere ser expresado al psicólogo se hace externo y dependiente al buscar su causa.

Muchos psicólogos afirman que en el proceso de recuerdo es necesario no confundir el recuerdo real y el recuerdo imagen y debe hacerse una suerte de desnatado o limpieza del recuerdo de la imagen, siendo el hombre observador de todas las cosas del pasado incluidos los sentimientos contenidos en él. Pero también habría que diferenciar entre el recuerdo real, el recuerdo imagen y el recuerdo que quiere hacerse imagen, o que busca una imagen actual para acoplarse a ella. El recuerdo observador es voluminoso, silenciado, no crítico, y se da en continuidad; ve el propio cuerpo como "centro de operaciones" de la continuidad y movimiento, y se mueve dentro de la curiosidad y confianza porque es un uno con las cosas. Sin embargo, el hombre que recuerda disecciona el recuerdo en impresiones que quieren hacerse conceptos, o busca

sólo puede ser conectada o desconectada por la cultura [Harris, Marvin, 1983 a Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 74-6].

en el propio recuerdo la doble existencia y la aceptación "actual" de alguna proceso de la imaginación. El recuerdo creará una sensación pegajosa de dependencia y esclavitud. La melancolía ante la idea de que esta imagen desaparezca se debe al propio proceso de enamoramiento.

Es decir, difícilmente podrá darse esta libertad desde fuera, por ejemplo desde la "otredad" del psicólogo. Éste tal vez pueda llevar a la "cordura Humeana", un estado de locura socialmente aceptada. Puede forjar un yo social con parámetros reactivos más acordes con el hombre socializado o con el que sugieren los manuales. Pero también puede crear una ansiedad de acoplarse a la imagen convenida, dado que no actúa en reciprocidad respecto al paciente, con lo que difícilmente creará una "atención a la vida"¹²⁴.

El asombro de la creación

La pérdida de la sorpresa de creación se produce por efecto de lo "ya sabido", de lo que el hombre imagina que existe con independencia de su observación y que encontrará en el futuro. Contra lo que podría parecer, esta pérdida provoca un alejamiento más que un acercamiento a la realidad, dado que la realidad reclama la sorpresa y el misterio de la creación. Lo "ya sabido", la idea de repetición e inercia, se convierte en una irrealidad del pensamiento, y se superpone a la realidad creativa del presente, destruyendo la posibilidad del acto creativo mismo.

Por eso, queremos diferenciar entre el asombro producido por la cosa del yo observador y el asombro del otro yo que se superpone al tiempo. El asombro del otro yo busca un creador externo y se produce por relaciones de ideas, no de realidades. Es un asombro no perceptivo sino racional y comparativo, dentro de los conceptos aprendidos. Observa la cosa desde fuera y se asombra con palabras de que esa forma sea distinta de las otras, de cómo ha sido posible ingeniarla, disecciona el objeto en partes y se pregunta sobre

¹²⁴ Como dice Savater, si lo que quiero - que puesto que lo quiero no es necesario - es llegar a ser plenamente yo, es decir, mantenerme en una totalidad abierta en la que pueda confirmarme como creación y libertad, he de ser reconocido por otro objeto infinito al que a mi vez haya reconocido como tal, instituyendo una comunidad de sujetos de la que ningún sujeto quede por principio excluido, en la que se pacten relaciones de auténtica y explícita reciprocidad y donde a nadie le sea menoscabada ni vedada la realidad de lo posible. La relación jerárquica no sirve al hombre sino a la parte no humana, cosificada, que hay en el hombre [Savater, Fernando, 1995, Invitación a la ética. Barcelona, Compactos, Anagrama, p. 30,34].

su proveniencia... Es decir, es el asombro de la ciencia, pero también de los sistemas que se consideran creadores - sistemas de producción, estado, tradición... El asombro del yo observador, sin embargo, está silenciado, lo es de la creación en sí y es continuo. Se inserta en el tiempo en su conjunto y no disecciona ni crea una imagen que se le superponga. Es, como decíamos, la observación mistificada del creador y sus creaciones, una identificación con el acto creativo.

Por último querríamos apuntar que la “belleza comparativa” siempre se remite al otro yo, que quiere sentirse reafirmado por una irrealidad del pensamiento a través de la doble relación de ideas, del estar cerca o poseer algo admirado socialmente. Todos los momentos del tiempo son sentidos por el observador con igual asombro y belleza: por tanto, efectivamente, la belleza es una imagen reproducida por la costumbre, por conexiones sociales, por la utilidad, por el exotismo o rareza que hace romper las relaciones acostumbradas produciendo la sensación de cambio, o por el hecho de que el objeto parezca alejarse de la idea de muerte (así sucede, en el caso de la belleza corporal, con la fuerza o la juventud).

Los milagros

En este contexto, es interesante que veamos que no es posible que existan “apariciones” individuales en la realidad temporal. En este sentido, si un hombre dice ver un objeto en un lugar determinado y otro dice no verlo uno de los dos “sabe” que está mintiendo, a pesar de que esté convencido de su visión o no visión. Es decir, cree estar viéndolo o no estar viéndolo en el sentido de que su orgullo ya no le permite reconocer que realmente no está viéndolo o no viéndolo. Pero es una aparición que, según la letra de nuestra descripción de la realidad, debe estar recreando con dificultad, o que no es más que una sensación, ausente de imagen. Eliminarla supone dejarse relajar por el observador común y ser capaz de aceptar el error, rompiendo la imagen de aceptación o admiración para tender hacia el yo real. Ya hemos dicho que el tiempo necesita la confianza del observador para que la percepción sea posible. Por tanto, el tiempo no sorprendería, no podría sorprender, a un hombre con una “aparición” que fuera ajena a otro hombre - algo que Hume no supo justificar, considerando igual de posible el milagro que el orden. Es más, según nuestra descripción de la realidad todo aquello que el tiempo crea,

por muy extraño o mágico que parezca, debe ser perceptible por todos los hombres en el presente que se hallen en estado de realidad, dado que “es el yo” de todos ellos. Aceptar la posibilidad de una visión individual, con capacidad de ser percibida por unos sí y otros no en el presente es aceptar que es la mente individual la que crea las percepciones y, por tanto, que éstas son mentales, no habiendo un objeto real a percibir, tenga éste doble existencia o no. Algo que centraría el tiempo en el individuo, lo que de facto crearía varios centros en el presente. Sin embargo, el observador es ubicuo, no autocentrado, y una “aparición” sólo puede ser la admiración de una imagen que, aunque sabe que no es creadora, dice serlo porque el orgullo no le permite reconocerse que no lo es. De modo que, a pesar de que la percepción que hemos llamado “real” no se da en todos los hombres, sí existe la posibilidad de percepción de las cosas realizadas por el tiempo por parte de todos ellos. Esto no es necesariamente “realista” porque afirmamos que no hay doble existencia en la materia. La realidad temporal es una creación pura del tiempo presente, pero es durable porque si no lo fuera el observador no se ubicaría en un estado de tranquilidad que le permitiese la percepción y esa “realidad” no sería percibida; y es común a todos los hombres en el presente, que comparten el mismo punto observador en el uno temporal.¹²⁵

Auto-definiciones

Objetivo del epígrafe

En este epígrafe pretendemos, tras haber descrito la realidad cognoscitiva en los epígrafes anteriores, definir en un contexto filosófico esta descripción como “teoría” – palabra que no hemos usado y que

¹²⁵ Por ejemplo, en muchas civilizaciones, las experiencias alucinatorias se han considerado iniciáticas o imprescindibles como demostración de éxito. Por ejemplo, en las tribus crow de América del Norte, los jóvenes anhelaban la experiencia visionaria de sus mayores, iban solos a la montaña, se despojaban de sus ropas y se abstenían de comer y beber. Si esto no bastaba, se cortaban una falange del dedo anular de la mano izquierda. Adiestrados desde la infancia en la espera de esa visión, la mayoría de los buscadores de visiones ¡tenían éxito! Aparecía un búfalo, una serpiente, un pollo halcón, un enano, guerreros enemigos... y los seres extraños “adoptaban” al buscador de visiones y desaparecían. Aunque en estas visiones había elementos únicos, normalmente eran similares. Veían y oían no lo que cualquiera bajo condiciones similares de agotamiento fisiológico, sino lo que la tradición social de la tribu sugería que debían ver u oír [Harris, Marvin, 1983 a, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 418-9].

querríamos no usar, para no hacerla “sistema”. En particular, veremos si esta descripción de la realidad afirma la objetividad; si es solipsista y antropocéntrica; y si es monista o dualista.

La objetividad

Es necesario aclarar la idea de la objetividad. La realidad es objetiva en el sentido de que el observador la contempla como algo “externo” a él mismo, no la crea a través de la imaginación. Pero es objetiva para la empatía de tiempos, que sólo se da en el momento y el observador particular. Para cada tiempo particular se crea una cosa nueva. Por tanto, ésta se objetiva en ese momento, careciendo sin embargo de doble existencia que la objective para otros momentos distintos del de la observación. Es objetiva en el sentido de real, pero no objetiva en el sentido de que requiere de la mirada del observador para hacerse real y carece de comparación con la mirada de otros tiempos - cuya existencia o suposición de existencia se crea a través de la imaginación. Para el observador esa realidad existe objetivamente, y no existen otras realidades distintas porque el observador está dentro de la cosa sin pensarla¹²⁶.

Anti - solipsismo y anti - antropocentrismo

Queremos recalcar que la consideración del presente como lo único real es anti - solipsista. La realidad fenoménica es solipsista porque el hombre considera que es el centro de unas impresiones y que va haciendo imágenes de

¹²⁶ "¿Y no comportará hasta la interpretación más elevada del termino "objetividad" una ilusión? Es decir, la objetividad entendida como un estado del historiador en que considera éste un acontecimiento en todos sus motivos y consecuencias de un modo tan puro que no tiene ningún efecto sobre su yo: nos referimos a ese fenómeno estético, a ese desligamiento del interés personal característico del pintor que en medio de la tormenta, entre rayos y truenos, o en pleno mar embravecido, contempla la imagen que tiene en su interior, nos referimos a estar completamente sumergidos en las cosas: pero es una superstición eso de creer que la imagen que presentan las cosas en un hombre así dispuesto reproduce la esencia empírica de las cosas. O si no, ¿es qué en tales momentos las cosas, dijérase por su propia actividad, se graban, se recortan y se retratan en un passivum puro?" "Pero esto requiere ante todo una gran potencia artística, un flotar creador por encima de las cosas, un amoroso estar sumergido en los datos empíricos, una ulterior elaboración de tipos dados - requiere por cierto objetividad, pero como cualidad positiva. Con harta frecuencia, sin embargo, la objetividad no es más que una frase" [Nietzsche, Friedrich, 1988,

éstas. Este hombre está siempre solo incluso cuando está en compañía. El yo individual nunca está acompañado y busca la compañía para lograr una sensación de choque con la imagen de sí mismo. Se siente siempre el centro del presente y de las miradas, y siente que la realidad le “pertenece”, en el sentido de que se refiere por doble relación de ideas a sí mismo.

En el uno del presente, sin embargo, el hombre está siempre en compañía. El observador está lleno y siempre acompañado de la realidad. No es céntrico porque es permanente. El cuerpo del hombre particular “se mueve dentro de él”, sometiéndose a él, no sucesivamente sino desde su ubicuidad...

Estas consideraciones rompen también con el antropocentrismo: “no existe un centro” del tiempo presente. El antropocentrismo surge de la misma idea de hombre como *individua*, eje de un universo expansivo y amorfo. Una irrealidad del orgullo de la mente que supone que es la razón humana, *ex post* a la sensación de existencia, la base de la creación y de las conexiones de orden en forma de causa - efecto. Una imagen cambiante y sujeta al autoengaño, dado que depende de las modificaciones propias de cualquier trazo pictórico.

Monismo temporal

También querríamos aclarar si nuestra descripción de la realidad es dualista o monista. El dualismo admite dos principios, la materia y el espíritu, suponiéndolos coeternos. Hemos intentado separarnos de esta idea, considerando que toda la realidad es tiempo, y la materia es tan sólo tiempo materializado. No hay diferencia, por tanto, entre el espíritu y la materia - y rechazamos, incluso, la palabra "espíritu", que “afantasma” la realidad en forma de cosas. El pensamiento, por tanto, no difiere de la extensión.

El monismo admite sólo una sustancia. El ser está formado por una sustancia material (monismo materialista, Epicuro, Marx) o ideal (monismo idealista, Hegel); o puede ser interpretado desde un punto de vista materialista o idealista, como en la concepción de sustancia de Spinoza, que puede corresponder a dios o a la naturaleza. Modernamente, algunos autores, generalmente de tendencia naturalista, como Haeckel, han adoptado soluciones monistas para elaborar sistemas filosóficos, en los que la materia,

“De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”, Nietzsche. Antología. Barcelona, Ediciones Península].

o alguna forma análoga, como la energía, es la única sustancia existente, aunque en determinados grados de desarrollo puede tener los atributos del espíritu.

Se habla también de pluralismo, según el cual hay varios tipos de realidades con características propias.

Sin embargo, ninguna de estas denominaciones sería válida para nuestra descripción de la realidad. Efectivamente, no existen dos sustancias coexistentes, y de hecho éstas no podrían comunicarse entre sí ni existir. Pero tampoco existe la materia dispersa, que se anularía dentro del espacio que la contiene; ni la idea, que implica una teoría de percepción por impresiones o una existencia independiente de conceptos innatos al hombre, que en verdad son una elaboración a posteriori. Tampoco la realidad como energía parece coherente, dado que o bien las fuerzas físicas son entidades semi-espirituales, o bien son la fuente de la que bebe la materia, diversificada en el cosmos (caemos, de nuevo en el error de las doctrinas materialistas)¹²⁷.

Los dualismos pueden ser radicales o no, y responden al problema de que una concepción monista hace suponer que cualquier x es P , con lo que debemos proporcionar una caracterización no vacua de P ¹²⁸. Efectivamente, como hemos comentado, cualquier espacio de la materia en un momento del tiempo es el observador del presente, y el presente no está vacío, dado que en él está contenida toda la realidad aprehensible para el observador.

Por tanto, tal vez habríamos de llamar a la teoría monista temporal, lo que permite el no fin del tiempo y a su vez admite la existencia de una única realidad. Las definiciones referidas aluden también al problema mente-cuerpo. Ésta es una teoría de la identidad, lo que no significa que identifiquemos las funciones mentales con las orgánicas, como hacen autores que aceptan la identidad.¹²⁹

¹²⁷ Efectivamente, el materialismo como doctrina óptica es una conjetura acerca de la realidad que considera ésta como la manifestación múltiple de una única sustancia material, de carácter energético, teoría ésta presente a lo largo de toda la filosofía occidental desde los milesios hasta Nietzsche y Bergson [Martínez Martínez, Francisco, (1998), *Metafísica*, Madrid, UNED].

¹²⁸ Ferrater Mora, José, 1983, *De la materia a la razón*, Madrid, Alianza universidad, p. 23.

¹²⁹ Por ejemplo, Ferrater acepta el emergentismo de propiedades - funciones mentales en relación con las orgánicas. Puede haber cierta diferencia entre lo mental y lo neural, pero ambos términos tienen el mismo referente para el autor: la actividad cerebral. Consecuencia de lo anterior es que no hay un alma o un yo que sería el sujeto de los actos mentales, como hay un cuerpo que es el sujeto de los actos corporales. La conciencia de sí mismo no es sino una operación ejecutada por un organismo que relaciona ciertos procesos neurales

La complicación, como dijimos, se produce porque para comprender las ideas que pretendemos exponer es necesario un proceso de interiorización - algo, por otra parte, a lo que ya han apelado muchas filosofías, especialmente las orientales. Sin embargo, nosotros no hablaremos “sólo” del estado de continuidad del tiempo, sino también de los procesos de alienación que produce la máscara externa.

La filosofía realista de Smith

Parece que la filosofía metafísica de Smith, o la que nos ha llegado por sus obras publicadas, no estuviera muy elaborada. Probablemente, éste la desarrolló en sus lecciones de religión natural, y la literatura especializada ha sobreentendido en algunos casos que Smith aceptaba la filosofía de Hume. Pero un análisis comparativo más detallado nos permite comprobar que Smith sí rechazaba esta filosofía fenoménica, de la que es posible que se imbuyera en sus primeros años de estudio en la Universidad de Oxford - si fuera cierta la leyenda de que fue sancionado por leer a escondidas la obra de Hume, cuando contaba sólo con 17 años¹³⁰. En cualquier caso, no parece creíble que Smith no se interesase por la filosofía de su amigo íntimo, que probablemente conoció en Edimburgo ya en 1751¹³¹, y que ésta no le produjese algún tipo de revulsión o de atracción. Además, el autor quiso dejar libre de las llamas unos *Ensayos Filosóficos* anti-Humeanos, a pesar de que tras su muerte en 1790 pide a sus albaceas literarios, Black y Hutton, que quemen todos sus otros papeles. Estos *Ensayos* fueron publicados póstumamente a sugerencia de Smith en 1795 e introduciéndonos en ellos, podemos concluir que Smith se basa en el concepto de sustancia, y que desarrolla unas ideas que rechazan las

en un contexto que podemos llamar “sí mismo”, de manera metafórica, pero, dice Ferrater, no hay un “fantasma en la máquina” como un piloto en un navío [Ferrater Mora, José, 1983, De la materia a la razón, Madrid, Alianza Universidad].

¹³⁰ Scott, William Robert, 1992, Francis Hutcheson. His life, Teaching and Position in the History of Philosophy, Bristol, Thoemmes Press [1900].

¹³¹ Scott, William Robert, 1965, Adam Smith as Student and Professor, With Unpublished Documents, including Parts of The "Edinburgh Lectures", a Draft of The Wealth of Nations, Extracts from the Muniments of the University of Glasgow and Correspondence, Nueva York, Reprints of Economic Classics, Augustus M. Kelley, Publisher.

teorías de las ficciones de su tiempo, especialmente las de Berkeley y Hume.¹³²

En algunas de sus aseveraciones, Smith parece estar rozando la idea de “superación de la Metafísica”, algo que Hume planteó y por lo que Heidegger, Nietzsche y posteriores autores lucharían. Sin embargo, y a pesar de su desconfianza de la Metafísica, para superar y liberarse de ese “mas allá de la física” hay que comprender en qué consiste ese “más allá”. Dice Smith en una carta a Cadell:

Esta carta te la entregará mi íntimo amigo, Mr John Bruce. Tiene un trabajo sobre filosofía moral (“Elements of the Science of Ethics on the Principles of Natural Philosophy”, London, 1786) que, aunque difiere de mis ideas, igual que solíamos diferir David Hume y yo, espero que le dará gran honor. Está tan libre de Metafísica como es posible para cualquier libro sobre este tema. Su falta, en mi opinión, es que está demasiado libre de ella. Pero lo que es una falta para mí puede ser, probablemente, una recomendación para el público¹³³.

Smith trata la metafísica como una consecuencia de los sentimientos, y en sus *Ensayos Filosóficos* comprobamos su creencia en que los objetos tienen una identidad distinta de la persona que los observa. A pesar de todo, tal y como lo formula, Smith parece estar hablando, de nuevo, del “es sentido”, del fenómeno.

Cuando apoyo mi mano sobre la mesa, la mesa presiona contra mi mano o resiste el movimiento ulterior de la misma, de igual forma que mi mano presiona sobre la mesa. Pero la presión o la resistencia necesariamente supone la exterioridad de la cosa que presiona o resiste. La mesa no podría presionar contra mi mano o resistir su movimiento ulterior si no fuera externa a mi mano... Cuando un hombre apoya su mano sobre la mesa... la percibe... como algo exterior no sólo a su mano sino a sí mismo, como algo que no forma parte de él, y acerca de cuyo estado y condición no tiene necesariamente preocupación alguna... A este poder o cualidad de resistencia lo denominamos solidez; y la cosa que lo posea, un cuerpo o cosa sólida... La consideramos, así, como lo que llamamos una sustancia, o una cosa que subsiste por sí misma e independientemente de cualquier otra cosa¹³⁴.

¹³² En este caso estamos en contra de la teoría de Griswold, que afirma que Smith era escéptico. Sin embargo, el autor reconoce que para Smith el mundo no es producto de la fantasía de la imaginación, ni es subjetivo [Griswold, Charles L., JR, 1999, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 336-44]. Como veremos, y contra Griswold, Smith no “suspende el juicio”: claramente afirma la existencia de la sustancia, aunque no desarrolla el tema con la suficiente extensión. Véase Vivenza, Gloria, 2001, *Adam Smith and Classics. The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*, Oxford, Oxford University Press, p. 206-9, que también afirma que Smith no era escéptico.

¹³³ *The Correspondence of Adam Smith*, carta 261 a Thomas Cadell, Edimburgo, 7 mayo, 1786, p. 296 (ed. Mossner y Campbell).

¹³⁴ Smith, EPS, Of the External Senses: 3-8: p. 135-6 (trad. Pirámide: pp. 137-8).

Sin embargo, nosotros diríamos, tampoco hay contradicción en considerar que cualquier parte de nuestro cuerpo es externa a nosotros - por ejemplo, si nos la cortan. El problema se da, precisamente, cuando el hombre se identifica con un elemento que no le hace igual a sí mismo, su cuerpo, y no con el recuerdo particular. Es necesario el elemento tiempo presente mutable, es decir, identidad personal, para poder percibir incluso la solidez. Sin él, los sujetos no sentirían la “externalidad” (externalidad al tiempo particular). Cuando observo la hoja de papel que se me presenta, si esa observación pudiera reducirse a un momento único e irreducible - algo, por otra parte, imposible, pero una imposibilidad sobre la que se basa toda la teoría de sucesión del tiempo y percepción por impresiones -, esa figura sería plana, un dibujo sin perspectiva. Es el elemento tiempo lo que nos permite formar la idea de profundidad. Cuando toco la hoja, poner la mano sobre ella no me da la sensación de textura, no me representa la perspectiva. Necesito tocarla dentro del tiempo, dentro de las relaciones con mi pasado y el elemento que me da unicidad y, así, crear una percepción en perspectiva. Sin el tiempo no seríamos capaces de percibir. Pero, además, para percibir necesitamos una intuición apriorística. Ésta nos da una sensación de identidad, de sustancia, de que la cosa que observamos - la hoja, por ejemplo - es “distinta” de nuestra identidad personal. En todos estos casos el término impresión - una percepción empírica que impresiona desde la cosa al ser pensante -, o el de idea - una imagen que, en nuestra imaginación, representa menos vívidamente la impresión -, son equívocos.

Recuerda Smith, para criticarla, la teoría de Berkeley, en que los objetos de la vista son el color en sí: la visión está en la retina.

El olor no sólo excita el apetito sino que dirige hacia el objeto capaz de satisfacerlo. Al sugerir la dirección hacia dicho objeto, el olor debe necesariamente sugerir alguna noción de distancia y exterioridad, que necesariamente involucra la idea de dirección... Pero el olor, así como sugiere la dirección en la que hay que aproximarse al cuerpo externo, al menos debe sugerir una vaga idea o preconcepción de la existencia de dicho cuerpo; de la cosa hacia la que dirige, aunque quizá no de la forma y magnitud precisas de la misma.¹³⁵

En la teoría de Berkeley o Hume, no existe el sentido de la profundidad. El objeto, igual que el sujeto, es un ente plano porque sólo existe la impresión, que es una imagen. Sin embargo, dice Smith, el mundo visible sólo tiene largo y ancho, como imágenes que se presentan a la vista, pero el mundo táctil es

¹³⁵ Smith, EPS: Of the External Senses: 180: p. 165 (trad. Pirámide: pp. 168).

largo, ancho y profundo. Es significativo que Hume no habla de la perspectiva, y Smith la trata con extensión. Ésta sólo se concibe, nuevamente, a través de la experiencia de tiempo, y el objeto se debe percibir como una intuición, no como una impresión. Parece atisbarlo el mismo Smith.

El mundo tangible, así como todas las diferentes partes que lo componen, tiene tres dimensiones, largo, ancho y profundidad. El mundo visible, y todas las diferentes partes que lo componen, tiene sólo dos: largo y ancho. Se nos presenta sólo como un plano o superficie que, por ciertas sombras y combinaciones de colores, nos sugiere y representa (como lo hace un cuadro) ciertos objetos tangibles que carecen de color, y que por tanto no se parecen en nada a esas sombras y combinaciones de colores. Tales sombras y combinaciones sugieren que esos diversos objetos tangibles están a diferentes distancias, conforme a ciertas reglas de perspectiva, cuyo aprendizaje **no es fácil determinar si proviene de algún instinto particular o de alguna aplicación de la razón o la experiencia, que se ha convertido en tan perfectamente habitual en nosotros que apenas nos damos cuenta de que la utilizamos...**

Las distancias a las que diferentes personas pueden distinguir con la vista, con algún grado de precisión, la posición de los objetos tangibles que representan los visibles es muy diferente... Los hombres de letras, que viven mucho tiempo en sus gabinetes y en raras ocasiones contemplan objetos muy distantes, no suelen ver bien de lejos. Los marineros, por el contrario, casi siempre lo hacen¹³⁶.

Smith también considera que las percepciones se dan en sucesión, como Hume, pero la sustancia de las cosas permanece, y eso es lo que nos permite saber o intuir un orden e identidad. La relación de la cosa con el hombre, en verdad, se da siempre en el presente, pero es gracias al movimiento dentro del presente que podemos percibir el movimiento mismo.

Hablando con precisión, no es el mismo objeto visible el que vemos a distancias diferentes, sino una sucesión de objetos visibles que – aunque se asemejan mutuamente, en especial los que siguen de cerca – son en realidad diferentes y particulares. Como sabemos, empero que el objeto tangible que representan es siempre el mismo, les atribuimos a ellos también una identidad que sólo le corresponde a él, y pensamos que vemos el mismo árbol a una milla, a media milla y a unas pocas yardas de distancia... La perspectiva necesariamente varía con cada una de esas variaciones, incluso la más mínima de ellas; y en consecuencia lo hace la apariencia de los objetos que dicha perspectiva me presente. Obsérvese la dificultad con que tropieza un retratista para conseguir que la persona que posa para él le presente exactamente la visión del semblante a partir de la cual trazó el primer bosquejo¹³⁷.

Por si no quedaba bastante clara el rechazo de Smith a la teoría berkeliana, Smith nos muestra cómo la intuición de la idea de sustancia se aprende por la experiencia y, en definitiva, por el elemento tiempo, pero que existe una percepción instintiva que intuye apriorísticamente, para lo cual es necesaria la

¹³⁶ Smith, EPS: Of the External Senses: 50-2: p. 150-2 (trad. Pirámide: pp. 153-4).

¹³⁷ Smith, EPS: Of the External Senses: 58-9: p. 155 (trad. Pirámide: pp. 157-8).

existencia de un sujeto consciente, con unicidad en el tiempo. Si no existiera algún elemento no sucesivo, siempre presente e intuitivo, el objeto y el sujeto se confundirían (que conoce y que es conocido), la distancia desaparecería y todo sería una ficción que unas no entidades conocen a posteriori por mecanismos desconocidos. Si alguna vez hemos acaso confundido el plano con la profundidad, por artificios de la filosofía o por el descreimiento en la realidad, sólo necesitamos "tiempo" para situarnos en la posición intuitiva, capaz de comprender la perspectiva. Por ejemplo, según Smith el hombre de acción suele tener un carácter más afable simplemente porque el hecho de la atención a la vida y de la variación de sustancias puede hacer que la capacidad de comprender sea mayor, eliminando su miedo.

El que antes de toda experiencia los jóvenes de la mayoría de los animales poseen alguna percepción instintiva de este tipo resulta suficientemente evidente... Casi desde que salen del cascarón... caminan tranquilamente, y parecen poseer la percepción más clara de los objetos tangibles que los rodean... y ellos, tan pronto como ven la luz parecen entender este lenguaje visual tan bien como lo hacen después.

... En un período tan breve no cabe suponer que las han adquirido por experiencia, por lo que las deben haber derivado de alguna sugerencia instintiva ...

El grado de precisión, empero, con el que cada caballo puede efectuar esta distinción no es muy completo en ningún período de su vida. Es siempre susceptible de asustarse ante muchos objetos visibles que, si le sugirieran la forma y proporción verdaderas de los objetos tangibles que representan, no podrían constituir motivos de temor. ...

Es difícil suponer que el ser humano sea el único animal cuyas crías no están dotadas de alguna **percepción instintiva** de este tipo. ...

¿Es que alguno de nuestros otros sentidos, antes de dicha observación y experiencia, nos sugieren instintivamente alguna concepción de las sustancias sólidas y resistentes que excitan sus sensaciones respectivas, aunque esas sensaciones no guarden semejanza alguna con tales sustancias?¹³⁸

Una conclusión que se saca de este texto es que, si el hombre primitivo comenzó a construir la filosofía natural como un opiáceo para reducir su temor a la naturaleza, eso implica que éste tampoco era capaz de una perfecta comprensión intuitiva, de un "saber" sin necesidad de racionalizar. Si hubiera tenido una comprensión intuitiva, no habría requerido de la ciencia más que como lenguaje bello y ajustado para representar lo que ya conocía.

Tan sólo insistir en el pasaje en el que Smith habla del temor que muestra el caballo cuando la forma que observa en un objeto visible no le representa el objeto tangible que espera. El miedo surge de una distanciación de la realidad. Pareciera que el orden natural inalterado, si fuera un designio

¹³⁸Smith, EPS: Of the External Senses: 70-5: p. 161-4 (trad. Pirámide: pp. 164-6).

consciente, buscarse que los seres vivos creyesen en la realidad y no tuvieran esa desconfianza que les impidiera la intuición perfecta. En el caso del hombre, éste crea un yo material que carece de una comprensión intuitiva y vive en la imaginación de una posible exclusión de los otros. Este es el yo que presenta Smith con su teoría de la aprobación externa. Invirtiendo el camino de Hume que consideraba la autoconciencia como impresión única, Smith pasa a la autoconciencia por comparación de nuestra conciencia con la de otros. Este yo es utilitario y consideraremos que es por esta definición del yo por la que la teoría moral de Smith es insuficiente – aunque se atisba en algunos fragmentos de la TSM la existencia de un *yo a priori*, anterior a la sociedad.

De hecho, para Smith sólo la concepción del otro permite al hombre tener una autoreferencia. El hombre solitario no se da cuenta de la existencia de su yo. No podemos tener, dice Smith, ningún sentimiento que no haga referencia a otra persona, porque formamos nuestro yo en base a la gratitud y comparación con la idea que tenemos del otro¹³⁹. Para Smith, por tanto, el hombre tiene que imaginarse a sí mismo para concebirse, haciéndose incluso su yo imaginario. El proceso de formación del yo consiste en una observación de otra persona y, por elementos externos, - su sonrisa, sus premios - en una inducción de su aceptación. Sin embargo, el yo de esa otra persona también se ha formado del mismo modo, no siendo ningún yo reflejo de nada real, sino puro simulacro basado en lo supuesto. El hombre crea un yo externo para poder observarse, haciéndose ajeno incluso a si mismo.

Pero, podríamos preguntarle a Smith: el hombre solitario ¿qué se considera? Smith dice en su ensayo sobre la primera formación del lenguaje que en la creación de los pronombres personales (yo, tú), el hombre se encontraría con la dificultad de que la palabra "yo" era muy especial, un singular incomparable a otros. No distingue una clase de objetos separada de otras cosas y reúne en su significación las cualidades opuestas de la individualidad y la generalización. Vemos aquí su conciencia de la dificultad

¹³⁹ Es cierto que no podemos tener ningún sentimiento que no sea observador. Sentimos sólo cuando nos reflejamos y para sentirnos a nosotros mismos tenemos que ser o estar compuestos por un elemento "externo" al que agradecer. No existe el sentimiento "dentro de sí mismo", y, en última instancia, todo sentimiento se remite a la gratitud. Pero esta observación puede darse dentro de la realidad temporal, o ser una gratitud a una imagen *ex post* que busca su propia autocomplacencia, el yo Smithiano, temeroso de la soledad, dependiente psicológicamente. Ya no es placer lo que siente con la imaginación, sino una suerte de ansiedad. Este yo no tiene sentimientos genuinos de realidad. Excluye de su gratitud, por un proceso de selección, a la realidad temporal, al tiempo materia.

de expresar el "dentro - fuera" y, que, por tanto, no tenía una noción de yo lockiana. La palabra tan metafísica de "yo", dice Smith, sería tardía; el hombre primitivo no conoce su yo de una forma tan inmediata, y su proceso de conocimiento se daría con el tiempo, por la conexión del recuerdo de sí mismo. El verbo "yo soy" no deriva su existencia de hechos particulares, sino de la existencia en general. Es el más metafísico de todos los verbos y por tanto el más tardío, porque expresa un sentimiento interno, que siempre se comunica más tarde que los externos que pueden describirse por partes. Smith dice que después se crearía la pasiva "yo soy amado", a continuación un verbo todavía más abstracto como "yo tengo" (posesivo, en inglés "I have"), y de ahí "yo he amado" ("I have loved", yo he tenido amor, en el pasado).

Smith no consiguió señalar un yo permanente en la "sucesión". Sin embargo, su búsqueda de imparcialidad debe remitirnos a una moral ulterior. Para la misma *sympathy* natural, para *ponerse en lugar de*, el hombre ha de tener una creencia previa en su propia identidad y en la identidad del otro, creencia que le arranca del solipsismo. El proceso imaginativo que dibuja Smith, en que el hombre intenta compartir sus sentimientos, como en un espejo, necesariamente hace referencia a la observación de una realidad ulterior, no imaginada. Todo parece señalar que Smith buscaba una moral verdadera, pero no logró salirse de la ética comparativa, como hemos dicho una ética insuficiente, por su propia definición del yo.

Por último, Smith habla a menudo de dios como ordenador de la naturaleza, pero no presenta sus argumentos teológicos para la demostración de su existencia.¹⁴⁰ Parece ser que ése era el contenido de parte de sus lecciones de Filosofía Moral, de toda una primera parte sobre la cual fundaría su teoría. Stewart comenta que la primera de las cuatro partes de la que estaban compuestas correspondía a la teología natural, donde estudiaba las pruebas de la existencia y atributos de dios y los principios de la mente humana sobre los que se basa la religión.

Sin embargo, el dios que nos presenta Smith consiste en un sentimiento de confianza del hombre en que el mundo tiene un orden inmutable, y de agradecimiento a la causa de ese orden. Esa relación con la realidad ordenadora externa al hombre, que la razón no puede comprender, es una

¹⁴⁰ Para ver un interesante estudio de la idea de Smith del mundo como una creación mecanicista (una máquina funcional...) de un único dios con un propósito providencial, véase Vivenza, Gloria, 2001, Adam Smith and Classics.

pieza fundamental y necesaria para determinar el comportamiento humano. La conciencia humana y la moral se crean, según Smith, por la interacción entre los hombres que, basándose en la *sympathy* mutua, buscan ser aceptados por los sistemas morales ajenos, pero esta gratitud mutua remite, en cualquier caso, a la gratitud hacia la creación misma.

Según Smith, por relación de ideas consigo mismo, el hombre tiende a considerar a dios algo material e, incluso, antropomórfico. Sin embargo, en el principio de la historia, dios no era más que “el objeto de nuestro agradecimiento”, el sentimiento mismo de existencia y unicidad de las cosas, inseparable por tanto del sentimiento de realidad y unicidad de nosotros mismos.

Para un salvaje, sin embargo, cuyas nociones son totalmente guiadas por la naturaleza y las pasiones indómitas, la prueba de que una cosa es el objeto apropiado de cualquier sentimiento es que lo excita. La reverencia y gratitud que le inspiran algunas de las apariencias de la naturaleza lo convencen de que son objetos apropiados para la reverencia y la gratitud... Cabe apuntar que en todas las religiones politeístas, entre los salvajes y también en los primeros estadios de la antigüedad pagana, son sólo los hechos irregulares de la naturaleza los que son atribuidos a la obra y poder de sus dioses. El fuego quema, el agua refresca, los cuerpos pesados caen y las sustancias livianas se elevan, por necesidad de su propia naturaleza; nunca se pensó que la mano invisible de Júpiter intervenía en tales asuntos.¹⁴¹

Las personas necesariamente llegan a la convicción de que existe una cadena entre todos los fenómenos aparentemente desligados; y las personas educadas en sociedades civilizadas estarán menos predispuestas a utilizar en esa cadena conectora a esos seres invisibles engendrados por el temor de sus primitivos antepasados. El hombre busca esas conexiones intermedias de causa - efecto para crear un sistema. Cuando encuentra eventos a cuyo orden no estaba acostumbrado, observa que la cadena causa - efecto de su imaginación no puede llenar el vacío, y el asombro - ¡no la utilidad! - producido por ello le lleva a buscar nuevas cadenas de hechos intermedios.

El asombro, por ende, y no una expectativa de obtener una ventaja por sus descubrimientos, es el primer principio que empuja a las

The Classical Heritage in Adam Smith's Thought, Oxford, Oxford University Press, p. 9-40.

¹⁴¹ Smith, EPS: *History of Astronomy*: III: 2: 49 (trad. Pirámide: pp. 60-1). Esta es la tercera ocasión en que Smith usa la figura de la mano invisible. La primera es en la TSM y la segunda en la RN. Para un análisis de la figura de la mano invisible, ver Syed Ahmad - que incorpora una “cuarta” mano invisible [Ahmad, Syed, 1990, “Adam Smith's four invisible hands”, History of Political Economy, vol. 22, nº 1, verano, p. 137-144] o Macfie [Macfie, A. L., 1971, “The Invisible Hand of Jupiter”, Journal of the History of Ideas: xxxii: 595-9].

personas al estudio de la filosofía, de la ciencia que pretende desvelar los nexos ocultos que unen las diversas apariencias de la naturaleza; y abordan dicho estudio por sí mismo, con un placer original o un bien en sí mismo, sin considerar su tendencia a procurarles los medios para alcanzar muchos otros placeres.¹⁴²

La idea Smithiana de dios diverge de la estoica. Según los estoicos, como todos los hechos del mundo se conducen por la providencia de un dios sabio, poderoso y bueno, lo que pase tiende a la prosperidad y perfección del conjunto y la regla moral perfecta será la apatía respecto a nuestro bien o el de los cercanos. Esto es incompatible con la idea de Smith de que detestamos determinados actos nocivos porque despreciamos las causas de la acción violenta. No pensamos tanto en la utilidad del conjunto del universo, sino en el universo particular del acto injusto.¹⁴³ El hombre estoico, que nunca se mira separado de los demás porque pertenece a un todo racional y forma parte de un plan que no controla, es un átomo o partícula del sistema infinito de un todo eidético, pierde la realidad moral, se insensibiliza, deja de ser un hombre.

TEORÍA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO

Introducción

En su teoría ética, Hume, Smith y Bentham consideran que la moral se construye poco a poco, según Smith, por el deseo del hombre de ser querido, admirado y mirado por otros; en el caso de Hume y Bentham por el deseo de maximizar la utilidad propia y social. Sin embargo, es curioso ver cómo estos dos últimos autores, que creían que el hombre actúa por placer y no para sentirse admirado, dispusieron en su muerte unas sepulturas fastuosas - una belleza que ya no verían. Algo especialmente sorprendente en el caso de la momificación de Bentham. Este donó su cuerpo para la investigación en 1832 para que su amigo Soutwood Smith lo disecara, y todavía puede verse el tronco del autor, con la cabeza de cera cubierta por su sombrero, perpetuamente entronado en la University College de Londres.

Hume, Smith y Bentham intentaron crear una ciencia del comportamiento humano, embrionaria en su tiempo, que explicara lo que de hecho es el

¹⁴²Smith, EPS: History of Astronomy: III: 3: 51 (trad. Pirámide: pp. 61-2).

hombre frente a lo que "debe ser", es decir, que creara una ciencia positiva, y no normativa, como era la teoría escolástica o la griega precedente a ésta.¹⁴⁴ Y, además, suponen que no existen ideas innatas (aunque, como hemos visto, finalmente tienen que aceptar su existencia): todas las ideas provienen de alguna sensación que la precede y no subyace ninguna idea que anteceda a la primera sensación. Gracias a estos dos principios - el no innatismo, y su interés por un estudio positivo del hombre - construyen una teoría de la moral humana, en principio no racionalista, que, creían, sería de gran utilidad. Como dice Green, según Hume cuando se recogen juiciosamente y se comparan experimentos de este tipo, podemos esperar establecer una ciencia que no será inferior en certidumbre, y que será muy superior en utilidad a cualquier otra del entendimiento humano¹⁴⁵.

Tanto Hume como Smith o Bentham comparan la visión física con la realidad moral, queriendo así llevarnos hacia una teoría física de la moral que presupone una realidad moral ulterior. Hume y Smith creían que tan sólo a través de la experiencia nos damos cuenta de que a veces vemos los objetos y la realidad moral distorsionados por el lugar desde los que los observamos¹⁴⁶.

¹⁴³ Véase Griswold, Charles L., JR, 1999, Adam Smith and the Virtues of Enlightenment, Cambridge, Cambridge University Press, p. 317-24.

¹⁴⁴ Se considera que el planteamiento de la "falacia naturalista" que deriva conclusiones éticas (de deber ser) de conclusiones fácticas (de ser) fue planteado primero por Hume (fruto de la interpretación naturalista de la filosofía de Hume de Norman Kemp Smith y de la escéptico - naturalista de Penelhum [Penelhum, Terence, 1975, Hume, London, Macmillan]). Sin embargo, como dice Tasset, Hume realmente no defendió la idea de que no es posible extraer el "deber ser" del "ser". Más bien defendería una "Falacia Factualista" o "Falacia Valuatoria", porque la falacia naturalista es el problema de la definición de términos simples que se identifican con los fenómenos físicos [Tasset, José Luis, 1997, "¿Era la navaja de Hume" propia o prestada? Los hechos y la Ética (Una argumentación Humeana sobre la posibilidad y conveniencia de pasar del "es" al "debes" para una fundamentación teleológica de la Moral)", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, Vol. VI, nº 2, diciembre, Salamanca, SIEU, p. 101-115]. Esta idea es formulada por Moore y, según la formula él, Hume podría ser un crítico suyo [Soghoian, Richard J., 1979, The Ethics of G.E. Moore and David Hume. The "Treatise" as a Response to Moore's Refutation of Etical Naturalism, Washington, D. C., University Press of America]. Macintyre dice que no es cierto que Hume con su pasaje del "is" e "is not" quisiera demostrar que no es posible el cognoscitívismo ético [Macintyre, 1971, "Hume on "is and "ought"", Against the Self - Images of the Age, London, Duckworth]. Sin embargo, la falacia naturalista resuena constantemente en los escritos de Bentham.

¹⁴⁵ Hume, 1964 a: introd.: 309-10.

¹⁴⁶ Como ya decíamos, el mecanismo valorativo de la teoría ética de Hume parece implicar una objetividad y cognoscitívismo éticos. Se destaca la idea de que tendemos a proyectar los sentimientos en acciones morales, de manera que pensamos que esas acciones poseen caracteres objetivamente morales [ver

El hábito y la experiencia, dice Smith, nos han acostumbrado a cambiar de posición para observar la realidad, tanto física como moral, y mirarla con unos ojos imparciales que, sin requerir del uso de la razón, diluyen nuestro perspectivismo en el juicio sobre las cosas.

Presentaremos en primer lugar, en nuestra descripción de la realidad una teoría del comportamiento humano completa. Mostraremos un origen de la acción distinto de la utilidad pero también las causas por las que el hombre actúa por motivaciones utilitarias. El epígrafe final sin embargo, presentará, las teorías de nuestros tres autores y eso nos permitirá comprender las distintas caras del comportamiento utilitario, enmarcándolas en sus teorías del tiempo. Dividiremos el tema en varios subepígrafes en los que intentaremos mostrar cómo Smith buscaba crear una teoría moral no utilitaria, aún sin éxito dado que siguió basando la moral en procesos de la imaginación. Plantearemos y resolveremos en cada uno de los subepígrafes un problema de su pensamiento ético comparándolo con el de Hume y Bentham, a la luz de las ideas presentadas en esta tesis y como modo de aclarar esas mismas ideas. En algunas ocasiones transcribiremos citas de los autores. Nuestro objetivo es demostrar nuestra hipótesis con las propias palabras del autor y siéndoles, así, lo más fieles posible. En cualquier caso, intentaremos sólo presentar textos decisivos o curiosos que nos guíen, gracias a su expresividad, a la conclusión final.

Descripción de la Realidad (comportamiento humano)

La realidad es tiempo

Resumiremos algunas de las conclusiones de la primera parte (Descripción de la realidad (filosofía)) para comprobar cuáles son las consecuencias sobre el comportamiento humano de que la realidad sea tiempo. Recordamos que aquí con la palabra tiempo no queremos decir sucesión, lo que pudiera entenderse en un primer momento, si no empatía de tiempos, realidad en

Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 84; y Mackie, J. L., 1980, Hume's moral Theory, London, Routledge & Kegan Paul]. Norton ha intentado defender a Hume de las acusaciones de subjetivismo respecto a los objetos de aprobación

volumen observada desde el presente. El hecho de que la realidad sea tiempo parece dar un aire de levedad a la materia pero, curiosamente, el tiempo se sujeta más a sí mismo que la materia, dado que su forma de engancharse es a través del uno que no pretende que exista nada más. Esta realidad está llena de sí misma y no busca una causa externa; la irrealidad de la materia dispersa es una irrealidad vacía, en que el yo inexistente se siente abrumado por tanto infinito desconocido en el espacio.

Esto, hemos visto, tiene implicaciones importantes para la filosofía. En *primer lugar*, el hecho de que la realidad sea tiempo demuestra la posibilidad de conocimiento. Para que sea posible éste, la cosa debe ser flexible a la cosa, no algo duro e incognoscible. La cosa, tiempo materializado, y por extensión el tiempo presente y pasado, es un uno no separable ni atomizable. Es decir, la cosa observada y la recordada son la misma cosa. El papel observado y el recordado son lo mismo, la misma esencia: el tiempo - recuerdo está, por tanto, sucediendo en el presente. De facto, tal vez la idea de continuidad del tiempo presente consista en hacer del presente una sensación de recuerdo autocontenido.

Segundo, para que esto se produzca, el yo permanente debe estar más allá de la empatía de tiempos y permitir su mecanismo y, por tanto, ser ubicuo en el presente. Efectivamente, el tiempo interno puede decirse un embudo hacia el tiempo externo, siendo el yo observador el que contempla su empatía. El observador anda siempre por sí mismo, siendo el yo lo que hemos llamado embudo. Pero el hombre cree que carece de este yo permanente con relaciones propias, considerando que debe apelar para hacer relaciones a la tradición, lo aprendido... *ex post* al principio creador, una imagen que impide, por la desconfianza, las relaciones reales. En este caso, el complejo de superioridad de la sociedad que se considera creadora de relaciones, lo es de inferioridad del hombre que considera que no tiene un principio creador, como si las relaciones viniesen de un mundo externo desconocido.

Tercero, la percepción se produce por tiempos gracias a que el yo observador ubicuo no difiere de las cosas en el presente, en el sentido de que es poroso a todas ellas, aunque se separe de ellas. Tampoco el recuerdo puro, que hemos llamado "acumulativo" para facilitar el lenguaje, puede diferir de lo que llamamos presente, dado que el observador debe ser ubicuo también al

[Norton, David Fate, 1982, David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician, New Jersey, Princeton University Press].

recuerdo. Por tanto, el yo que conoce sobrevuela y acoge el tiempo presente, contemporáneo al recuerdo. El problema más importante de la filosofía ha sido considerar que la percepción se da por impresiones. Para Hume no podemos asegurar que la cosa ni el yo existan, sólo la sensación, pero, entonces ¿por qué sí debe existir la sensación? Podría haber llegado a la conclusión de que el yo es igual a la cosa, pero para ello debería haber admitido la existencia del pasado real y de la cosa, ambos tiempo, siendo el yo observador necesariamente ubicuo para aprehenderla. Sin embargo, nosotros también aceptamos que sólo existe la sensación. Ahora bien, la sensación es real, no como en el caso de Hume que era ficcional.

Cuarto, no hay causa externa al tiempo, porque eso implicaría una nada entre las cosas, dios o el yo que eliminaría su realidad.

Quinto, la observación de las cosas por el yo poroso no impide el movimiento libre. Observar no es quedarse mirando. Este yo puede estar sumergido en la realidad, sintiéndola como igual a él mismo, a la vez que el hombre se mueve dentro del presente por la curiosidad, juego, creación y agradecimiento. Lo que llamamos contemplación, por tanto, es una contemplación activa. Sólo dentro de esta idea de no externalidad es posible la actividad libre y perceptiva, porque el tiempo sólo es observable desde una posición fuera de él, de gratitud.

Sexto, al ser la realidad tiempo, ésta necesita del observador para existir, dando importancia sustancial a éste en el proceso de creación de la realidad. La realidad es abarcable al observador. Centrando toda su atención en el presente, amplía la percepción a todo el tiempo que lo contiene, no obstruyendo el pasado real, fuente de la percepción real. La racionalización de la doble existencia, sin embargo, hace inabarcable la materia extendida en el infinito, y el mismo proceso de la imaginación que crea esta extensión reduce la del pasado real, lo contrae e imposibilita la percepción. Por ejemplo, la idea de fin del tiempo y desaparición del universo nos abruma porque no concebimos nuestra propia desaparición y, si la hemos racionalizado, intentaremos justificar nuestra vida por un supuesto legado sobre el mundo.

Séptimo, que la realidad sea tiempo implica que muere y renace en el presente observador. Sólo puede captarse en el presente y no hay otro momento para esperar a vivirla. Pasa y se hace regalo no aceptado.

Octavo, no existe nada más allá del presente del observador, al que se le realizan las cosas por la empatía de tiempos, porque el presente es ser incausado. Al yo observador se le van realizando sus presentes acumulativos como si ese yo fuera una linterna que iluminase el tiempo en la oscuridad de a poco y viera crearse la materia con su luz desde "más allá del tiempo". La cosa no existe como materia, sino como acto creativo del tiempo en ese momento, hinchándose como un globo inmaterial. Para el observador no existen tampoco otros tiempos, como embudos paralelos, algo que materializaría incluso al tiempo presente. El tiempo no está ubicado materialmente dentro de un universo que es un racimo de tiempos. La empatía de tiempos es una creación pura observada desde fuera del tiempo. Se convierte en algo mágico, un "es" o "está pasando" no explicado por el observador. Se realiza, se está realizando, con lo que no existe nada más. Nos complican de nuevo las palabras, dado que todos los símbolos que podamos hacer nos sugieren materia recortada (globo, embudo...), cuando lo que queremos sugerir es que el tiempo es un sentimiento puro, real, temporal, por contra de sentimiento de no tiempo. También nos complica haber pensado siempre en la materia dispersa, que es sólo imagen. La cosa no realizada es regalo no aceptado y, aunque no es la "nada", tampoco es tiempo materializado. Por tanto, como decíamos, lo que suponemos fuera de la habitación no es que sea nada, como si el tiempo se ubicase en ella. Eso que suponemos que va a durar es sólo recuerdo. Si el observador va hacia el recuerdo no enganchándose con nada, encontrará tiempo; si va hacia la percepción, encontrará tiempo. Si crea una imagen, desaparecerá "todo", de modo que verificará que todo es tiempo.

Noveno, cuando el tiempo particular recuerda a otra persona en su pasado, lo observa como una parte del yo pasado. Por tanto, no existe el apego a una irrealidad. De hecho, el recuerdo de esa persona, sus actos y palabras, aparte de ser el yo, "son" esa persona sus actos y palabras. Mi recuerdo de alguien que me habló ayer "es" esa persona hablando en el momento del recuerdo, no difiriendo la esencia del cuerpo temporal en el momento en que el recuerdo se acumuló o la del recuerdo ya acumulado. Sólo podrían diferir si concibiésemos la realidad de la imagen del otro pero, como vimos, ésta pierde la sorpresa de creación.

Décimo, dado que el tiempo se acumula, la "nada" nunca podría ganarle la batalla. Concebimos la nada porque nos consideramos separados de las cosas.

Esta sensación de no tiempo se materializa en una barrera externa que impide la fluencia y no puede aceptar la idea de no fin del tiempo. Como veremos, esta barrera necesita recordarse para engancharse al tiempo, y se mueve sobre las cosas, no con las cosas. Hace que al hombre se le muevan los objetos, reduce la frontera de la conciencia, y lleva a éste a ejecutar actos inconscientes motivados por la reacción. Actos que normalmente, a posteriori, tenderán a autojustificarse para seguir produciendo el proceso de apego¹⁴⁷.

El uno del presente

Muchos autores utilizan la idea de uno afirmando que todos los hombres, en general, son un uno - lo que los iguala a la nada - algo parecido al uno en forma de logos de Parménides, para el que la unidad era exigencia de teoría. Para Platón era el fundamento de la realidad de las ideas.¹⁴⁸ La idea de uno, como la de libertad, la de alienación... y tantas otras, han sido casi siempre usadas desde la imagen¹⁴⁹. Sin embargo, la sensación de uno del presente no es algo que pasa por él sobrevolándolo. No es posible que el hombre confunda la sensación real con ninguna otra, porque ésta está llena de tiempo y puede darse en continuidad.

Según nuestras conclusiones, hay un uno sustancial entre los hombres porque comparten el mismo punto observador del ser, o del tiempo presente sin causa, ubicuo. El estado contemplativo es el único en el que el hombre ve tanto a las creaciones de otros tiempos como a las de sí mismo y al tiempo presente. Este observador fluye con el tiempo porque está en el presente, no se engancha al pasado por efecto de selección del mismo. Si un hombre ama su pasado de la forma observadora de la que hablamos, necesariamente observa del mismo modo a los tiempos que confía que otros hombres han acumulado (vemos la importancia del amor propio frente al orgullo).

Como decíamos, desde el observador del presente la realidad no se percibiría "desde" el cerebro, sino desde el punto de realidad sin causa, olvidada de las diferenciaciones de la materia. Puesto que este punto es

¹⁴⁷ Véase **Apéndice E**, "Estirar la mano en la oscuridad".

¹⁴⁸ Platón, 1987, Parménides, Madrid, Alianza Editorial. Aristóteles también presenta una unidad que se constituye por la indivisibilidad del movimiento en ciertos seres, y del pensamiento y la noción. Para él hay cuatro unidades: la continuidad natural, el conjunto, el individuo y el universal [Aristóteles, 1990, Metafísica, Madrid, Colección Austral, Espasa Calpe.].

¹⁴⁹ Véase **Apéndice 9**, "El uno de la fenomenología".

compartido por todos los hombres, el sentimiento que se produciría es de observación activa del presente en forma de uno agradecido. Ese uno es el único medio de demostrar el concepto de libertad, que sólo se da dentro de una situación en que no existe dentro - fuera ni reacción.

No sabríamos decir si la realidad del tiempo externo que hemos considerado objetiva podría sentirse por parte de dos hombres en continuidad del tiempo como una comunidad de empatías de tiempos - si la cosa observada contendría ambos tiempos internos y si estos serían observables por ambos hombres. En cualquier caso, hemos preferido eliminar en todo lo posible la palabra otredad cuando hablemos de la continuidad del tiempo. La soledad humana se debe a esa idea, que hace que el hombre quede en última instancia en la soledad de su yo frente al ello. El hombre busca la compañía como fuga y, al tiempo, huye de la compañía - o de tender una mano - por miedo a la agresión de la imagen del ello¹⁵⁰. Un yo y un ello imagen que buscan olvidarse de sí mismos para caer en la realidad conjunta en que los hombres no esperarían nada del sentimiento, más allá de sentirlo¹⁵¹.

Aunque posiblemente no sea necesaria la continuidad del tiempo de "otros" para vivir la "propia", sin embargo, dado que el yo es el mismo, los principios activos sí necesitan de la correspondencia de movimientos y de la confianza mutua. Por tanto, no sólo hay una conexión necesaria entre el tiempo externo y el interno particular para que exista la realidad, sino también entre el externo mutuo. Si no se desarrolla un "mundo intermedio" de capacidades cognoscitivas, cada hombre habla consigo mismo, con su propio sistema, e intenta convencerse a sí mismo.

Decía Weber que *en este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez*¹⁵². Pues bien, intentaremos describir la realidad temporal, a pesar de su dificultad¹⁵³; pero merece la pena intentarlo

¹⁵⁰ "La conciencia de la separación humana - sin la reunión por el amor - es la fuente de la vergüenza. Es, al mismo tiempo, la fuente de la culpa y la angustia" [Fromm, Erich, 1990, El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor, Barcelona, Ediciones Paidós, p. 20].

¹⁵¹ "Tal vez el amor fuera el enriquecimiento más alto, un dador de ser; pero sólo malográndolo se podía evitar su efecto bumerang, dejarlo correr al olvido y sostenerse, otra vez solo, en ese nuevo peldaño de realidad abierta y porosa" [Cortázar, Julio, 1979, Rayuela, Barcelona, Edhasa, p. 508]. Véase **Apéndice F**, "La soledad del hombre junto al hombre".

¹⁵² Weber, Max, 1998, El político y el científico, Madrid, Alianza, p. 179.

¹⁵³ "La felicidad no se explica, Lucía, probablemente porque es el momento más logrado del velo de Maya"... "para repetir en la rayuela la imagen misma de lo que acababan de alcanzar, la última casilla, el centro del mandala, el Ygdrasil vertiginoso por donde se salía a una playa abierta, a una extensión sin límites,

dado que consideramos que la idea de observación del presente es la moral verdadera. Nuestro problema ha sido considerar que la razón o lenguaje pueden crear una moral verdadera, y que al hombre deben imponérsele imágenes para que se comporte moralmente, cuando éstas tan sólo le separan de la moral no dubitativa. Subyace la consideración de que bajo la acción humana no existe una idea de bien, o que unos hombres tienen un conocimiento del bien del que carecen los demás, debiendo sugestionarse unos a otros. Esos hombres, cuya moral es *ex post* al lenguaje, no tienen, ni pueden tener, relaciones propias, de modo que toda su acción se subsume a la ética de admiración o aceptación externa. En ella, la sublimación de la moral verdadera, si es que ésta existe, está siempre presente.

El observador del presente podemos suponer que vive la realidad con desprendimiento, porque no teme el mañana, la muerte o el reproche moral. El amor al tiempo presente le permite vivir todos los momentos de la continuidad del tiempo con igual tranquilidad mental. No pretende acumular por un instinto de autoconservación ni para ser admirado - tal vez sí por prudencia - porque no busca retener el tiempo ni busca la admiración de una imagen de su mente. Buscar la admiración del público es una forma de subvaloración que implica que el hombre no se siente a él mismo o a otros dignos de respecto. Además, el hombre en continuidad del tiempo, al no tener sensación de nada, no teme la muerte. Una vida con temor a la muerte no es vivida desde el observador y, por tanto, no es una vida real, sino una vida de la que el hombre quiere salir por la sensación laberíntica que crea¹⁵⁴.

La acción no basada en la utilidad no espera nada, sólo actuar dentro de los principios activos de las cosas. Para que se de esta acción, como decíamos, es necesario que las otras personas también estén viviendo desde el observador de la realidad, con curiosidad real al tiempo y sin ulterior utilidad. Al empatizar con la realidad de las palabras o del tiempo compartido, dos personas realmente son la misma realidad compartida, una empatía con la

al mundo debajo de los párpados que los ojos vueltos hacia adentro reconocían y acataban" [Cortázar, Julio, 1979, *Rayuela*, Barcelona, Edhasa, p. 151 y p. 374].

¹⁵⁴ "Si algún motivo para la serenidad espiritual tengo en esta casa, lejos del mundanal bullicio, olvidado de todos, sin que nadie se acuerde de mí, es esa sensación de eternidad presente. Eternidad en que todos - los de antes y los de ahora, los de hace diez mil años y los actuales, los olvidados y los famosos, los que no son nada y los que son prepotentes - estamos, a la par, viviendo el mismo tiempo, siendo unos y otros todo, o no siendo nadie nada" [Azorín, 1982, "Madrid", *Obras Selectas de Azorín*, Madrid, editorial Biblioteca nueva, p. 840]

causa última. Para agradecer a otra persona, de hecho, es necesario que ésta no esté actuando por motivaciones basadas en la utilidad, en que su yo externo, autojustificativo, ya obtiene su propia satisfacción.

Por último, el hombre en un estado presente goza de la empatía de tiempos, sumergiéndose en las cosas. Los principios de movimiento no son reactivos como en el utilitarismo - huida del dolor o búsqueda de un menor dolor, huida de la muerte, de la soledad, de la locura... - sino activos. Los contrarios de estos sentimientos son ausencias de sentimiento, acciones realizadas porque se supone que deben realizarse, no por vitalidad real. Este hombre que se considera un individuo numerable tendrá un objetivo vital muy claro, hacerse o creerse distinto de los demás, cultivando una personalidad utilitaria, acumulando bienes, nombres, sintiendo el apremio de “no desaprovechar las ocasiones” lo que, cuando se refiere a la acción con el otro, implica una desatención a sus movimientos reales.¹⁵⁵ Este apremio de hacer para no perder el tiempo, al estilo del contable de estrellas de *El Principito*, se convierte en un arma de doble filo: el hombre pierde casi todo su tiempo por la imagen. Tal vez, el problema sea la sensación de nimiedad que produce el vacío de la individualidad. Efectivamente, el actor se encaja la máscara y, en muchas ocasiones, crea un personaje para sentir que es capaz de actuar, convirtiéndose en un esclavo dependiente de su propia máscara. Un miedo al rechazo que se acrecienta con la sensación de “no tiempo” que produce el temor del personaje a defraudar. El límite a intentar resolver ese problema debería, sin duda, venir dado por la idea de justicia.

Consideramos por tanto que lo que el hombre ha creído la idea del bien es un intento, malogrado por el individualismo utilitarista, de acercarse a la idea de uno.¹⁵⁶ El agradecimiento no basado en la utilidad se relaciona mucho con

¹⁵⁵ Decía Weber que ha habido una actitud extendida en el siglo XX, siglo de la juventud, que es rendir culto a la “personalidad” y la “vivencia”. “La gente se atormenta por “acumular vivencias”, puesto que eso es lo que se espera de una personalidad, y, si no lo consigue, tiene que comportarse, al menos, como si hubiese recibido ese don” [Weber, Max, 1998, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, p. 196].

¹⁵⁶ De hecho, nuestra tradición siempre ha rechazado la igualdad ontológica entre bien y mal. Desde Platón, el ser se identificó con el Uno que es el Bien. Por tanto, el mal no goza de sustancialidad, sino que es relativo y dependiente del ser, mezclado con el bien. Esto niega la existencia de un principio positivo de mal. El mal es una carencia, una imperfección o una limitación consustancial al hombre. Es lo contrario a la naturaleza de una cosa y tiende a hacer que no exista más. Pero, al ser una privación, implica una naturaleza a la que puede hacer daño.

la sensación de no muerte y con la aceptación de sentimientos de fluidez y de vida¹⁵⁷.

La simpatía empática y el “darse cuenta”

Por tanto, afirmamos que el tiempo se recoge a sí mismo en los hombres en el presente como un uno y busca crear realidades y conocerse. Para la comprensión intuitiva “del otro” no es necesaria la imaginación porque ya se está “en lugar de”. Todo el presente es un uno activo y contemplativo de la realidad que observa la empatía de tiempos.

Sin embargo, la identificación con el sentimiento que sugieren las acciones, dentro incluso del mundo lingüístico, también pertenece al yo observador. La ausencia de un yo imagen es el único medio de simpatizar con el dolor ajeno, sea físico o moral: una simpatía “empática” directa, un contagio imitativo que produce el mismo sentimiento del agente sin la barrera del yo individual y que lleva al deseo de consolar o impedir el dolor, así como crea la indignación hacia la voluntad que causa dolor. Este sentimiento de simpatía empática se da especialmente con el dolor porque éste hace que el espectador sensibilizado sufra una sensación de “no tiempo”, en la que teme caer. Sin embargo, la simpatía con la alegría es mucho menor, dado que es un sentimiento que no lleva al espectador a introducirse en una sensación de “no tiempo” y requiere del proceso imaginativo. El observador, por tanto, no puede simpatizar con un “supuesto” placer individual.

Podemos, entonces, diferenciar entre lo que llamaremos la “empatía”, la “simpatía utilitaria”, la “simpatía literaria” y la “simpatía empática”.

Definiremos la “empatía” como la identificación con la realidad de las cosas, el sentimiento de gratitud al uno de la realidad temporal. Es el único sentimiento continuista en que el hombre, al no identificarse con una imagen, realmente se convierte en la situación común. En este caso, la comunicación consiste en empatizar con el efecto no meditado de las acciones, y el sentimiento es igual para ambos agentes, algo donado.

La “simpatía utilitaria” sería la imaginación del placer o dolor producido sobre otra persona y sus consecuencias positivas o negativas ulteriores. En

¹⁵⁷ De la distinción de Zubiri y Aranguren entre moral como ajustamiento o estructura, y moral como contenido, la moral del observador es del primer tipo: supone un ajustamiento del agente a la acción, a la realidad perceptiva que, de

este caso, el hombre se remite siempre a su yo porque ese placer o dolor es una imagen en la mente. Esta simpatía se convierte en una búsqueda de admiración por comparación por la que el yo, que protagoniza el espectáculo, se apropia del logro. Por ejemplo, el yo se autocomplace de la riqueza de un desconocido al observar el placer que ésta puede producir en él, pero al comprobar que esta riqueza no se relaciona con él, envidia esa riqueza - como vemos, la envidia es un sentimiento basado en la utilidad porque obra por comparación de "felicidades" externas.

La "simpatía literaria" consiste en que el espectador imagina ser el otro. Al convertirse imaginariamente en él, autojustifica el acto ya cumplido. Esta simpatía nunca puede ser crítica. El hombre que se deja llevar por una simpatía literaria protagonizará todo tipo de espectáculos siempre aceptadoramente o, más bien, pasivamente, externo a sí mismo. El respeto al tiempo desaparece.

Por último, en la "simpatía empática" el hombre siente lo que el otro siente manteniendo su independencia de la imagen, y sin crear o dejarse llevar por la idea del yo. En caso de que imagine el sentimiento del otro, lo hace todavía desde el observador, de modo que no reacciona a su propio proceso imaginativo ni se deja llevar por él. El proceso de la simpatía empática con las sensaciones no durativas de otras personas consiste, por ejemplo, en que, cuando observamos a la persona sintiendo la sensación - imaginemos un ataque de pánico - se produce una atracción del recuerdo de aquella sensación - que crea un ataque de pánico propio, por imitación. Para que el hombre simpatice empáticamente, sin embargo, no tiene por qué haber sentido una experiencia parecida a la del agente en el pasado: la siente en el momento actual porque la salida de la "sensación de uno" busca el apego a la imaginación de las circunstancias ajenas y, posteriormente, el desapego a través de la independencia propia. Por tanto, en este caso el hombre puede dejarse llevar por el ataque de pánico, convirtiéndose él mismo en agente del sentimiento, reactivo al exterior (simpatía literaria); o puede dejar que pase esa sensación e intentar tranquilizar al agente a través de la tranquilidad propia, creando en él una atención a la vida o al recuerdo que olvide la sensación nerviosa (simpatía empática). En la simpatía empática el espectador se deja llevar por un proceso de apego, y luego se separa para buscar la

por sí, es moral, por ser unitaria y no rupturista [Aranguren, José Luis, 1993, Ética, Madrid, Alianza, p. 49].

desaparición del dolor en el otro y continuar una relación fluida. Este desapego, de hecho, se busca como modo de no apropiarse de la realidad y crear la independencia de la que hemos hablado.

Esta simpatía empatizadora es activa y consciente de la realidad temporal. Sin embargo, las simpatías utilitaria y literaria no. La simpatía utilitaria hace desaparecer la realidad temporal y se convierte en una autoadmiración en la que el espectador ya obtiene su satisfacción disfrutando por la observación del placer producido en otro. En la simpatía literaria también el espectador obtiene su satisfacción disfrutando por la supuesta coincidencia de sentimientos con el agente, del orgullo de creer haber comprendido por qué el otro actúa de una determinada manera.

Desde luego, eso no quiere decir que en muchos casos no sea con la imaginación como el hombre intenta simpatizar con otros, no a través de la realidad de las cosas que son comunes en el presente. De hecho, para no dejarse llevar por la sensación nerviosa que decíamos, en muchas ocasiones el hombre crea una defensa psicológica, una barrera insensibilizadora y, a posteriori, imagina lo que siente el otro (aunque sin llegar a sentirlo). Pero, como vemos, la simpatía literaria es no sintiente, no activa y busca saciar el orgullo en la acción¹⁵⁸.

La diferencia entre la simpatía empática y la simpatía literaria podría ejemplificarse con la experiencia del “darse cuenta”. La experiencia del “darse cuenta” consiste en la apertura de una claridad que nos acerca a la comprensión de las cosas. No es lo mismo conocer o saber que comprender o “darse cuenta”. La diferencia entre estos dos conceptos se da tanto en el mundo del conocimiento - científico, artístico... -, como en el de la comprensión del sentimiento de otras personas, de las circunstancias propias o de las relaciones de las cosas con el mundo. En muchas ocasiones, aunque sepamos algo racionalmente, lo hayamos escuchado y, tal vez, memorizado,

¹⁵⁸ La “sympathy” Smithiana contiene tanto la simpatía literaria como la empática. El hombre realmente “sufre” el sentimiento, pero lo hace a través de la imaginación y en ocasiones eso le hace perder su capacidad crítica al respecto. Sin embargo, para Smith, es posible esta capacidad crítica. En cualquier caso, el proceso dialógico Smithiano se da a posteriori y no incita a la acción. Sobre la importancia empírica de la simpatía Smithiana ver Tasset, José Luis, 1989, “La ética de Adam Smith: hacia un utilitarismo de la Simpatía”, Thémata. Revista de Filosofía, 6, Sevilla, ed. MAD, pp. 197-213. Sobre la necesidad para Smith de poder desapegarse del sentimiento con el que empatizamos para producir el proceso aprobatorio o crítico, un desapego que se produce porque nos ponemos en lugar de las circunstancias objetivas y no subjetivas, véase Griswold, Charles L., JR, 1999, Adam Smith and the Virtues of Enlightenment, Cambridge, Cambridge University Press, p. 83-96.

realmente no lo comprendemos. En un momento dado, sin embargo, alguna circunstancia de nuestra vida nos abre una luz y nos hace “darnos cuenta” de qué significa la idea. Basta cualquier detonante, o el hecho de sufrir uno mismo una circunstancia que antes observábamos en otros, para “darnos cuenta” y empezar a empatizar o sentir con las cosas o personas.

Es cierto, ya lo sabíamos. Los elementos y palabras estaban ya en nuestro recuerdo y podríamos haberlos buscado en caso de necesidad. Es posible que nos las estuviéramos repitiendo o que alguien nos las estuviera repitiendo continuamente - la misma repetición nos puede impedir la comprensión, por hartazgo. Sin embargo, no nos dábamos cuenta y ahora lo comprendemos como por la apertura de un nuevo campo semántico. El “darnos cuenta” nos hace plenamente conscientes de la idea y de todas sus relaciones e implicaciones por una capacidad de comprender intuitiva que antes nos estaba vedada por la insensibilidad temporal, el autocentramiento o el egocentrismo, todos ellos impedimentos al conocimiento.

La simpatía empatizadora se relaciona con esa luz que se abre al “darse cuenta”. Podemos imaginar las circunstancias de otra persona - e incluso las propias - sin una capacidad crítica respecto a ellas. Esto se debe a que nos apegamos a la imaginación de la circunstancia. Aunque sabemos lo que debe estar sintiendo la otra persona, ese saber no afecta ni a nuestro equilibrio mental ni a nuestra acción. Sin embargo, cuando el proceso imaginativo se independiza del yo, y lo observamos desde el espectador agradecido del presente, se abre nuestra relación con el tiempo y, entonces, nos “damos cuenta” y se produce el sentimiento independiente - de indignación, de compasión, de alegría... -, porque buscamos una correspondencia de agradecimiento al tiempo en la otra persona y el hecho de no encontrarla nos produce sorpresa. Así, los hombres se hacen independientes y unidos por el común agradecimiento a la realidad. Por otra parte, el observador de ese sentimiento independiente es el único capaz de perdonar inmediatamente a otra persona que circunstancialmente también se ha “dado cuenta” y se ha arrepentido de un acto recriminable. El orgullo del ego externo no puede perdonar a una persona arrepentida.

Esa capacidad crítica, sin embargo, no se expresa al exterior y, de hecho, toda expresión es una forma de convertir en imagen la sensación, lo que pervierte el sentimiento. Como vemos, darse cuenta no requiere tanto una

experiencia anterior, que existía pero no nos movilizaba, como poder desapegarse del otro.

En muchos casos, esa capacidad de comprensión se obstruye porque realmente “no nos queremos dar cuenta”. Preferimos mantener nuestra situación cómoda de inactividad o no queremos reconocernos un error anterior. En este caso, hay un pequeño hilo de comprensión que se ve roto voluntariamente de modo que, aunque nos damos cuenta “un poco” (lo que, por ejemplo, puede crear un sentimiento de vergüenza o arrepentimiento), realmente no nos damos cuenta, porque no gozamos de la empatía con la realidad y el sentimiento no motiva la acción. Sin embargo, puede que una circunstancia suficientemente turbadora abra de nuevo nuestra comprensión. Estos relámpagos de comprensión, que pudieran parecer triviales, son, sin embargo, la causa de grandes cambios de vida de muchas personas, tal vez “incomprensibles” para un observador externo que, en ocasiones, rompen con sus conexiones de aceptación anteriores.¹⁵⁹

La benevolencia y el deseo de auxiliar

La idea de continuidad del tiempo no acepta la benevolencia como principio del bien, dado que el presente es un uno. En la piedad, por ejemplo, el orgullo se constata en una ascensión de la autoestima por el descenso del yo. Pero eso implica una comparación dentro de un sistema mental basado en la utilidad. El hecho de “querer hacer feliz” a través de la piedad, o de cualquier otro acto, suele consistir en una imagen que el hombre admira en sí mismo y que nunca podría imponer un bien verdadero. Pretende la autoafirmación y no está inscrito en la no comparabilidad.

Sólo es real la entrega por vitalidad pura.¹⁶⁰ Por eso, cuando las acciones suponen un sacrificio, dejan de ser libres y se hacen incómodas para el que “se beneficia” del sacrificio y para el que lo realiza. El hombre espera algo de la acción y podríamos suponer incluso que mantener a ese “otro” en la situación desfavorecida asegura un grado de felicidad de este orgullo

¹⁵⁹ Un caso conocido y que en el pensamiento económico tenemos muy cercano es la famosa crisis mental del joven John Stuart [véase Mill, John Stuart, 1986, *Autobiografía*, Madrid, Alianza].

¹⁶⁰ “Dar produce más felicidad que recibir, no porque sea una privación, sino porque en el acto de dar está la expresión de mi vitalidad. ... Dar implica hacer de la otra persona un dador, y ambas comparten la alegría de lo que han creado.”

comparativo que hace benevolencia. Por otra parte, dado que el yo utilitarista es una imagen que no siente el placer presente, el hombre siente culpa de sus placeres no sentidos, y usa la benevolencia para tranquilizarse. Pero, al ser placeres comparativos, sólo existen si otras personas no los sienten¹⁶¹.

Imaginemos dos hombres inscritos en un uno temporal: la idea de benevolencia y de bien ajeno a imponer hacen al observador salirse del uno. Este bien sólo puede afectar a lo externo del “otro”, individualizándole y paralizándole, es decir, haciéndole dependiente. La sensación de choque sobre el orgullo siempre es *ex post* al acto, o independiente de él. Es decir, toda búsqueda de utilidad en otra persona, si es sentida por ella como una imagen, le hace reactiva a la misma.¹⁶²

Sin embargo, es necesario explicar el deseo de auxiliar. El deseo de auxiliar consiste en una visión de un hecho que trae el recuerdo del dolor: por tanto, la simpatía empática con el dolor consiste en una observación de una situación que crea en nosotros de nuevo una sensación de desazón y de salida del tiempo. Brandt¹⁶³, teórico de la ética, describe una situación personal que nos parece muy útil para explicar el deseo de auxiliar. Mientras iba en coche con su mujer para comer en su casa, observó otro coche aparcado a un lado, con un hombre tumbado sobre el volante, como si estuviera dormido o

[Fromm, Erich, 1990, El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor. Barcelona, Ediciones Paidós, p. 32-3].

¹⁶¹ Véase **Apéndice G**, “**Siempre se es santo a costa de otros**”.

¹⁶² Querríamos poner un ejemplo antropológico para explicar esta idea. Algunas aldeas cazadoras y recolectoras igualitarias organizan su economía en forma de intercambios recíprocos. Los !kung cazan y recolectan por la mañana y vuelven al atardecer con el alimento que han encontrado. Todo lo que se trae al campamento es compartido por igual, prescindiendo del hecho de que los receptores hayan pasado el día durmiendo o cazando. En este tipo de intercambios no sólo no se espera devolución, sino que no se efectúa ningún cálculo sistemático del valor de los servicios y productos intercambiados y no se reconoce abiertamente este tipo de cálculos ni la necesidad de que la balanza acabe nivelándose. Nadie se da las gracias. Después de luchar todo el día arrastrando hasta casa un animal muerto, el cazador permite que su presa se divida en partes exactamente iguales, que se distribuyen a todo el grupo. Para ellos, expresar gratitud por la parte recibida es de mala educación: indica que se es un tipo de persona que calcula cuánto da y cuanto recibe. Llamar la atención sobre nuestra generosidad equivale a indicar que los demás están en deuda con nosotros y que esperamos que nos correspondan. A los pueblos igualitarios les repugna incluso sugerir que han sido tratados generosamente. “Cuando un hombre trae mucha carne llega a creerse un jefe o un gran hombre y piensa que los demás son sus servidores o inferiores. No podemos aceptar esto, rechazamos a quien se jacta, porque, algún día, su orgullo le llevará a matar a alguien. Así siempre hablamos de su carne como si no tuviera valor” [Harris, Marvin, 1983 a, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 244].

¹⁶³ Brandt, Richard B., 1994, Teoría Ética, Madrid, Editorial Alianza, p. 145-6.

enfermo. La pareja se planteó inmediatamente si debían parar para ver si el hombre estaba enfermo y necesitaba ayuda. Pero, según Brandt, había fuertes motivos para no detenerse: falta de deseos de parecer tonto, despertando a alguien que disfrutaba de una agradable siesta; falta de deseos de verse implicado en un caso de emergencia; el pensar que podría pasar un coche patrulla de la policía en breves minutos... En cualquier caso, la discusión acerca de detenerse se prolongó tanto que el coche alcanzó un lugar donde no era posible parar. Mirando muchas veces hacia atrás, para ver si algún otro ciudadano con espíritu más cívico se paraba (nadie lo hizo), Brandt continuó su marcha, hasta perder de vista la escena y decidió olvidar el asunto. Sin embargo, no le fue fácil. Se sentía incómodo a ratos; su imaginación volvía a contemplar el incidente; se reprochaba el haber sido tan vacilante. Afortunadamente, el periódico de la localidad del día siguiente no mencionó ningún suceso que hubiera tenido lugar en la carretera en cuestión - como lo hubiera hecho con seguridad en caso de que alguien se hubiera puesto gravemente enfermo. Después de repasar cuidadosamente el periódico, Brandt se sintió aliviado y ya no tuvo dificultades para olvidar el incidente.

En este caso, la respuesta ética fue de un impulso de parar verbalizado que no se satisfizo. De hecho, el reproche posterior es muestra de la motivación a parar. El autor no quería parar porque quería comer, pero pensaba que debía parar, por la confrontación con las probables necesidades de otra persona.

Esta experiencia de querer auxiliar puede explicarse con la teoría estímulo-respuesta por los hábitos aprendidos de Clark Hull (el recuerdo de una situación de dolor o castigo anterior que crea sentimiento de culpabilidad al observar al hombre en dificultades)¹⁶⁴, o con la teoría Gestalt de la percepción, que se ha extendido a la de los valores. En este caso, la motivación de hacer algo por otra persona no deriva de ninguna molestia orgánica ni es un medio de alcanzar metas personales. Los gestaltistas argumentan que esta motivación es semejante, en importantes aspectos, a experiencias no éticas: la motivación de detener el coche cuando un policía levanta la mano, la de poner derecho un cuadro...¹⁶⁵ Según estos teóricos, la

¹⁶⁴ Hull, C. L., 1952, Principles of Behavior, New Haven, Yale University Press.

¹⁶⁵ Los gestaltistas para explicar estos fenómenos examinan la percepción. Considérense, por ejemplo, los siguientes puntos:

.

Todo el mundo los verá como tres grupos: uno de tres, otros de dos y el tercero de cinco puntos. Los gestaltistas afirman que la explicación es que hay leyes generales de organización perceptiva. Algunos creen que son explicables

sympatheia unida a estas experiencias perceptivas puede explicar el deseo de ayuda. Sin embargo, algunos que han trabajado con adaptaciones de este tipo de teoría a situaciones humanas más complejas han considerado la *sympatheia* un impulso secundario¹⁶⁶. Igual que con la percepción, los valores éticos siguen ciertas leyes. Puede que los valores éticos básicos no cambien nunca y sólo cambie (en distintas culturas) el significado o el carácter psicológico de la situación que se valora, a pesar de que la costumbre adormece nuestra sensibilidad (por ejemplo, se ha observado que existe una indiferencia respecto al destino de los animales pequeños porque no se desarrolla sentimiento de simpatía respecto a ellos). Desde luego los gestaltistas no están siempre dispuestos a mantener que los valores éticos son una cuestión tan simple como la agrupación perceptiva. Los “sentimientos de obligación” no producen respuestas éticas porque éstas son dependientes en parte de nuestras experiencias pasadas, asociaciones o necesidades que no aparecen representadas en la conciencia actual¹⁶⁷.

En nuestra descripción de la realidad, la forma en que se produce el deseo de auxiliar implica, sin embargo, una tendencia “innata” hacia la justicia, precisamente porque el yo de los hombres es compartido. Cuando observamos al hombre necesitado, su visión y la simpatía empática con su sensación de “no tiempo” crea una desazón “en nosotros” que nos lleva a querer eliminar el dolor. No necesitamos, efectivamente, el proceso imaginativo porque el tiempo trae consigo la sensación que nos crea ansiedad. Y sólo en el caso de que ese sentimiento cree una imagen de autoadmiraación y compasión puede decirse que es un sentimiento egoísta, que se quiere apropiarse de la experiencia.

Como vemos, no existen distintas versiones de la realidad: el yo observador del tiempo es un uno de todos los hombres del presente.

¿Cómo nos salimos del uno?

mediante referencia a leyes físicas acerca del flujo de las corrientes eléctricas en determinadas condiciones, ya que consideran los hechos de la percepción como representaciones de hechos mentales, procesos electroquímicos del tejido cerebral. Existen razones experimentales para pensar que existen tales fuerzas “correctoras” que operan en la percepción, ya que las figuras son vistas, aparecen en la conciencia, de una forma que diverge un tanto de la forma de la correspondiente imagen en la retina.

¹⁶⁶ Dollard, John; Miller, Neal; 1950, Personality and Psychotherapy, New York, McGraw-Hill Book Company, Inc., p. 25-94.

Nos preguntamos, si siempre estamos en el presente, ¿cómo nos salimos de esta sensación de continuidad del tiempo?

SALIRSE DE LA CONTINUIDAD DEL TIEMPO se podría resumir en general como la contracción del pasado real dada por la creación o reforzamiento de un "ego" no sintiente, que actúa por reacción y no por los principios activos. Al identificarse con esta barrera, se produce una sensación de cosidad en el hombre, desaparece la realidad temporal del presente y se impide el mecanismo de empatía de tiempos y la fluencia. Se crea en la mente del hombre una fuga de palabras que intentan olvidar la sensación de no tiempo. Esta barrera buscará la aceptación y admiración de las palabras que considera que son su yo para poder apegarse al tiempo. Al ser sus principios de movimiento principios de fuga, carece de libertad. Aunque es no sintiente, se resiste a desaparecer porque es una imagen que intenta continuamente sacar al observador del tiempo para su propia admiración, haciéndose la realidad propiedad de la imagen. El hombre intenta, incluso, solidificar esta barrera para no vaciarse de sí mismo y que no le importunen los sentimientos: así puede convertirse en un autómatas de la imagen, no quiere dejarse sentir¹⁶⁸.

Por tanto, construimos un ego ficticio para podernos apegar a él y, aunque lo llamemos ego externo, no tiene contenido real. En el caso de la costumbre de Hume, el ego sería un ego del recuerdo. El hombre recuerda qué era por algunos elementos de su tiempo, - yo era, yo hacía - y agradece a cosas o seres que cree que le han amado. El ego del futuro de Bentham sería uno en que el hombre sueña como va a ser en el futuro, o como serán sus descendientes, y crea una ficción de futuro: yo haré, etc... y se apega a esa ficción a través también del agradecimiento. La desilusión se produce cuando la realidad no coincide con lo imaginado. Algo, por otra parte, que siempre va a suceder porque este ego no existe en el presente, es imagen y no puede sumergirse en las cosas. Pero el hombre necesita crear ideas de futuro para no sentir que el futuro le es cerrado por un artificio desconocido. Con estas ilusiones se siente más cerca de la continuidad del tiempo, confiando en el mañana. Por supuesto, con esto no queremos decir que el hombre que vive en el presente no sepa qué va hacer mañana, o que no busque objetivos de finalidad con su acción. Pero estos objetivos, consideramos, no pertenecen a

¹⁶⁷ Brandt, Richard B., 1994, *Teoría Ética*, Madrid, Editorial Alianza, p. 175-182.

¹⁶⁸ Bradley a la pregunta de ¿por qué debo ser moral? responde que la moral tiene un fin que no está más allá de ella misma: la comprensión del propio yo como un

su ego, no son su objetivo vital en forma de plazo, y resurgen continuamente. Efectivamente, el observador puede “vivir sin pensar” ¹⁶⁹ y en el presente observador está contenido el pasado real, el presente temporal y la ilusión de futuro, la curiosidad .

Hay varias formas en que NOS SALIMOS DEL PRESENTE HACIA LA BARRERA EXTERNA. No sabríamos decir si esta barrera se acrecienta con el apego a la misma, dado que la idea de que crece hace suponer que tiene una dimensión real, cuando es sólo una sensación de vacío y de olvido del pasado real, de desconfianza en definitiva. En cualquier caso, consideramos que si existe un estado de locura y uno de normalidad social es porque el hombre puede salirse más o menos de la realidad presente y temporal. En estado extremo de irrealidad, el hombre sentirá que no puede realizar el acto de voluntad de volver a sí mismo, a su pasado real.

Una forma de salirse del tiempo presente es la idea o instinto de muerte - que puede verse también como una contracción del pasado real. El hombre, incluso, puede introducirse en lo que podría llamarse un "MUNDO DE MUERTE". Esta experiencia consiste en que el hombre, habiendo contraído el pasado real que le sujeta al tiempo, sufre una pérdida temporal de la frontera que hemos llamado conciencia, que hace que el tiempo no "pase en un instante". El hombre, sumido en este mundo de muerte, observa cómo los seres vivos y esencias temporales en el presente "envejecen" y habitualmente la forma de salirse de esta incomodidad es a través de la barrera externa o del recuerdo, que sujeta al hombre al tiempo y hace que las cosas sigan estáticas en el presente. Apelamos a la experiencia propia para demostrar la existencia de este "mundo". Por otra parte, con la idea de muerte, éste se vacía de sí mismo y de la otredad - imaginemos la muerte de un ser querido al que estamos apegados -, y para olvidar esta idea, es necesario el apego a la barrera externa al tiempo interno. Si tal vez mañana seré la nada, podría serlo ahora. Necesito olvidar esta idea y creo pensamientos, palabras que lo olvidan, el ego de muerte. Si las personas que me rodean tal vez mañana desaparezcán, mejor es no tomarles cariño, me dolerá menos su desaparición. Sublimo el amor a los otros, y sigo reforzando el ego de muerte. El hombre

todo [ver Bradley, Francis Herbert, 1967, Ethical studies, Oxford : Clarendon Press].

¹⁶⁹ "Mientras meditas, observa que tus pensamientos fluyen como las olas del océano que rompen en la orilla. Vienen y luego, con la misma naturalidad, se van. Date cuenta de que tú no eres ellos. Tú no eres tus pensamientos" [Shaw, Scott, 1999, El pequeño Libro del Tiempo, Barcelona, Ediciones Urano, p. 138].

que cree que en cualquier momento puede morir salta desde la muerte, buscando consumir el máximo de placeres que le serán negados en el futuro. Se apega así a su barrera externa, y ésta le impide sumergirse en el presente observador.

Otra forma de saltar del presente a la barrera externa es la **DESCONFIANZA EN LA REALIDAD**. La idea de doble existencia, por ejemplo, nos hace tener pensamientos a posteriori de las cosas. Al tener impedida la percepción real por la barrera externa, buscamos racionalizar lo que hay más allá del tiempo o detrás de la cosa, tanteando sobre su dorso para intentar llegar a ella. La complicación psicológica de la idea de doble existencia se da tanto respecto a las cosas presentes como hacia otros presentes. Esta idea es una baza importante para el autoritarismo, porque en la barrera se crean todas las voces irreales que recriminan al hombre por sus placeres no sentidos, y que hacen que delegue siempre crecientemente en el poder, llevándole a una dictadura sobre sí mismo. El hombre que no cree en la doble existencia, sabe real sólo el tiempo presente y se mueve dentro del principio vital de la curiosidad. El que cree en la doble existencia, retiene dentro de su mente tantas contradicciones como pensamientos irreales, que rechaza por disociación de ideas. Sólo se tranquiliza apegándose a la barrera o con "pensamientos positivos" de autojustificación y amor propio basado en la utilidad¹⁷⁰.

Otra forma de salirse del tiempo es a través de lo que Borges llamó el "MUNDO VACÍO". Esta experiencia consiste en que el hombre se cree autogenerado, se separa de la idea de generación "externa" y agradecida, e intenta ser su propio dios - en el caso de Borges es posible que el fenomenismo le llevara a creer que su "otro yo" creaba el mundo externo. En este caso, el hombre se sale del tiempo particular o interno hacia un "mundo vacío" en el que los cuerpos, sin identidad, se atraen como por la fuerza de la gravedad, una experiencia que sólo puede ser temporal y que crea una

¹⁷⁰ "Vive la perfección de este momento, y el momento siguiente se cuidará de sí mismo. Crecerás. La vida continuará. Y al final no tendrás remordimientos porque habrás vivido lo que te ha tocado vivir. ... Lo que piensan los demás de ti y como te ven. La moda que intentas seguir. ¿Cuáles son las tendencias actuales? ¿Qué es momentáneamente aceptable? ¿Gustas? ¿No gustas? ¿Te quieren? ¿No te quieren? ¿Eres una persona guapa o fea? Todas estas cosas son excusas que te roban el tiempo, y obstáculos basados en las incapacidades psicológicas que tú mismo te provocas. En último término ¿a quién salvo a ti le importa realmente?" [Shaw, Scott, 1999, El pequeño Libro del Tiempo, Barcelona, Ediciones Urano, p. 55, 84-5].

incomodidad que normalmente se resuelve a través del reforzamiento de la barrera externa al tiempo, a la que se le agradece la capacidad que tiene de sujetarnos al mismo, dado que se relaciona con el tiempo interno a través del recuerdo. Veremos la duplicación del ego borgeana más detalladamente, que le hizo ser esclavo del Borges afamado. Sus intentos de suicidio tal vez lo fueron de liberarse de la esclavitud de las palabras, que posiblemente creía relacionado con la imagen de dios y que le impedía realizar actos voluntarios ni tener sensaciones reales. Aunque es posible que simplemente formaran parte de un espectáculo sobre sí mismo, una fuga del tiempo que rechazaba¹⁷¹. Lógicamente, si esto se extiende a todos los hombres y todos se creen un dios que impone su bien, la existencia se convierte en una lucha tiránica semi-olímpica. Un solipsista absoluto carece habitualmente de consideración hacia el "otro" porque teme ponerse en su lugar - eso le implicaría no poder agarrarse temporalmente a su barrera y perder contacto con la realidad. Vive, por tanto, autocentrado, apegado a su sistema de admiración o aceptación.

¹⁷¹ Borges decía vivir en este mundo vacío que, probablemente, consistiría en un rechazo de un creador distinto del observador. El Borges afamado quiso ser su propio dios, pero no pudo. Sin duda, huiría de este estado inmantenible apegándose al duplicado de sí mismo que actuaba con el deseo de que el Borges real algún día sería olvidado y el famoso recordado. Es decir, es la búsqueda de supervivencia de la imagen que uno proyecta, dentro del terror a la nada en la que se vive. En este fragmento del autor vemos también cómo la idea de infinito tiene consecuencias negativas sobre la mentalidad humana, contrayendo el pasado real, y cómo la barrera externa, sea del otro yo o de cualquier otro sistema, impide los actos voluntarios, convirtiendo las acciones en fugas y causa-efecto: "Al otro Borges, es a quien le ocurren las cosas. Yo camino por Buenos Aires y me demoro, acaso ya mecánicamente, para mirar el arco de un zaguán y la puerta cancel; de Borges tengo noticias por el correo y veo su nombre en una terna de profesores o en un diccionario biográfico. Me gustan los relojes de arena, los mapas, la tipografía del siglo XVIII, las etimologías, el sabor del café y la prosa de Stevenson: el otro comparte esas preferencias, pero de un modo vanidoso que las convierte en atributos de un actor. Sería exagerado afirmar que nuestra relación es hostil; yo vivo, yo me dejo vivir, para que Borges pueda tramar su literatura y esa literatura me justifica. Nada me cuesta confesar que ha logrado ciertas páginas válidas, pero esas páginas no me pueden salvar, quizá porque lo bueno ya no es de nadie, ni siquiera del otro, sino del lenguaje o la tradición. Por lo demás, yo estoy destinado a perderme, definitivamente, y sólo algún instante de mí podrá sobrevivir en el otro. Poco a poco voy cediéndole todo, aunque me consta su perversa costumbre de falsear y magnificar. Spinoza entendió que todas las cosas quieren perseverar en su ser; la piedra eternamente quiere ser piedra y el tigre un tigre. Yo he de quedar en Borges, no en mí (si es que algo soy), pero me reconozco menos en sus libros que en muchos otros o que en el laborioso rasgueo de una guitarra. Hace años yo traté de librarme de él y pasé de las mitologías del arrabal a los juegos con el tiempo y con lo infinito, pero esos juegos son de Borges ahora y tendré que idear otras cosas. Así mi vida es una fuga y todo lo pierdo y todo es del olvido, o del otro.

No sé cuál de los dos escribe esta página" [Borges, Jorge Luis, 1972, "Borges y yo", El Hacedor, Madrid, Alianza, pp 69-70].

También es otra forma de salirse del tiempo la creencia que comentábamos de que el EGO CREA LAS COSAS. El hombre que considera que crea las cosas salta al ego de propiedad sobre las cosas por derecho. Las ha encontrado, las ha trabajado o transformado y por tanto, tienen una relación de orgullo de pertenencia al yo. Esta transformación no será más que un orden distinto, o tal vez igual, del que se habría dado de otra manera, pero el hombre se enorgullece de que, al menos, ese es "su" orden, el que él había observado en su imaginación antes de que se produjese en la realidad.

El DOLOR, tanto moral como físico, también nos hace apegarnos a la externalidad, creando mayor dolor por la vía del miedo al mismo y por el vacío que provoca. Soportar el dolor puede considerarse una forma de evitar saltar a esta externalidad que provoca mayor dolor. El observador es incapaz de causar voluntariamente dolor a otra persona, rompiendo su tiempo psicológico, precisamente porque la simpatía empática con el dolor ajeno le hace saltar del tiempo real y reaccionar.

También creamos barrera externa cuando INTENTAMOS OLVIDAR NUESTRO PASADO O LO CRITICAMOS. Con ello, impedimos que el tiempo externo recoja el interno. El sentimiento de culpa consiste en que, una vez realizado un acto que no está dentro de los principios del observador, surge una imagen de reproche que provoca una sensación de no tiempo. Si se deja esta imagen fluir y desaparecer, el sentimiento pasará y el hombre puede poner los remedios necesarios al acto. Si no, el hombre no se dará cuenta del mal del acto porque le rebaja en su concepción de sí mismo. Esto no quiere decir que el observador no se arrepienta de un acto realizado dentro de la inconciencia de la imagen no perceptiva. El arrepentimiento existe, pero no la autoflagelación. Cuando se produce el acto que ha llevado a arrepentirse, el observador intenta estar más atento en otra ocasión en que suceda algo semejante¹⁷².

Lo mismo sucede cuando el hombre siente LÁSTIMA de sí mismo por algún hecho, no buscado voluntariamente, ocurrido en el pasado, por su situación presente o por aquello que piensa que le sucederá. En ocasiones, como antes, puede que este hombre sí lo haya buscado, pero evitará ese sentimiento de culpa en su mente para seguir apegándose a la imagen. Esta lástima es también un dibujo que el hombre admira en sí mismo, y que le permite ascender ante su propia autoestima por vía comparativa ante la idea de ser "sufridor" y

merecer un premio por ello. Basta darse cuenta de que el verdadero yo es el observador común del presente para comprender que es también el otro yo admirativo el que está entrando en juego en este caso. El sufrimiento real por un hecho, la indignación silenciosa, tal vez incluso indignación de si mismo por la reacción que se tuvo ante los hechos pasados, quedan absorbidos por la imagen de "sufrimiento" que obtiene un lucro en forma de autoadmiración. Sin embargo, esa imagen de propiedad sobre el incidente pasado, que produce orgullo, el hombre la siente como alienante. Por ejemplo, éste puede quedar confundido por el hecho de que le enorgullece haber vivido una catástrofe en su pasado que le hace sentirse "distinto" y en la que sufrieron las personas de su pasado. Crear una imagen de los pasados dolorosos es vivir de ellos, intentar generar una piedad a la que le interesa exponer ese pasado. El pasado, por tanto, no duele como una realidad, sino que el hombre lo convierte en útil. Sin embargo, ese "dolor moral" es muy expresivo y, en ocasiones, vehemente y escandaloso: ahí está el caso de las defunciones en que el pesar lo es de la imagen de si mismo. La indignación o despedida como muestra de gratitud al tiempo, sin embargo, es silenciosa y autocontrolada. No necesita ser contada: contarla es de algún modo pervertirla.

Es esta propensión a sentir una suerte de pertenencia sobre los hechos pasados, incluso sobre los destructivos, lo que hace que el hombre sienta una atracción hacia el caos y la anarquía discontinuista.

LAS IMAGENES DE ADMIRACIÓN DE OTRAS PERSONAS también rompen el uno agradecido - especialmente las que se relacionan con la idea de muerte. En este caso, suele surgir una imagen de aceptación en el receptor. Un caso leve es cuando la atención se centra en una persona, de la que se expresa una admiración comparativa. La imagen es una búsqueda de admiración del que lo expresa; y el que lo escucha se siente afectado también de forma comparativa, a través de un sentimiento de inferioridad o de competencia.

Es posible que una vez que se construya la barrera externa cualquier elemento la refuerce. CUALQUIER COSA QUE PAREZCA MÁS REAL, Y QUE SE REALICE A TRAVÉS DE LA EMPATÍA DE TIEMPOS hará saltar al observador a esta barrera externa, porque la realidad que subyace a la irrealdad del pensamiento hace sentir al hombre una suerte de "muerte" de su yo externo y un vacío de sí mismo.

¹⁷² Véase Apéndice H, "¿Quién tendrá piedad de mí si yo no la tengo para mí mismo?".

Habríamos de preguntarnos si es posible que el hombre no cree desde el nacimiento la barrera externa. Y la conclusión será que no es posible. NECESARIAMENTE EL TIEMPO CREA UNA INHIBICIÓN DE SÍ MISMO. Imaginemos el primer momento del tiempo. En el momento de la generación de nuestro tiempo, si suponemos que no hay antecedente al hombre particular - lo que podría suceder si nuestro tiempo viene de otros tiempos por reencarnación, acto de fe que no pretendemos suponer y que, como antes dijimos, no suponemos¹⁷³ - el primer momento de tiempo sería puramente acumulativo, un acto de creencia del tiempo en sí mismo y de porosidad contemplativa de la realidad. En éste, el feto sentirá una percepción muy burda de tacto en general, en que coincide tiempo externo e interno. Poco a poco, el tiempo externo buscará encontrar parecidos contiguos con el interno, también burdamente, sin diferenciaciones claras. Ahora bien, en este primer momento acumulativo, el tiempo externo no encuentra tiempo acumulado, y por tanto, este tiempo se inhibe necesariamente y crea barrera externa. Al momento siguiente, el tiempo externo ya encuentra tiempo acumulado, porque se acumula a través de la porosidad, pero en estado muy basto de parecidos. El proceso de surgimiento de la percepción, por tanto, necesariamente inhibe el pasado. "Nacemos" con barrera externa. En ella, el niño crea las dependencias y apego respecto a la imagen de los padres, de la que busca la admiración y aceptación. Es decir, crea la imagen de la autoridad. Sin embargo, la mayoría de las acciones del niño se dan dentro de los principios activos: curiosidad, gratitud, juego, creación; lo que nos hace pensar que las racionalizaciones posteriores son las que más adormecen estos principios activos. El niño mantiene la actitud de observador del tiempo, el adulto se apega fervientemente a su barrera externa no sintiente. En cualquier caso, sólo cuando ya existe tiempo acumulado es posible que el hombre lo recuerde y elimine la barrera externa.

Utilidad

¹⁷³ Sin embargo, Platón, con su teoría de la anámnesis, pretendía demostrar que el conocimiento sólo se produce gracias al recuerdo de presentes pasados, preexistentes [Platón, 1985, Diálogos. 1. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, p. 75]. Según él, el alma es inmortal pero está sujeta a un ciclo de nacimientos en cuerpos mortales [Guthrie, W. K. C., 1990, Historia de la Filosofía Griega IV, Platón. El hombre y sus diálogos: primera época, Madrid, Editorial Gredos, p. 45].

A la imagen que el hombre crea para agarrarse a la realidad la llamaremos una “utilidad”, de modo que definiremos utilidad como todo lo que nos agarra al tiempo que no sea el tiempo. Esta imagen “usa” el presente para su autoadmiración y el hombre se apega a ella con el agradecimiento a la barrera que temporalmente le sostiene. La función esencial de la utilidad es esperar un premio futuro, es decir, la admiración de una irrealidad del pensamiento, o intentar evitar un castigo, es decir, la aceptación de una irrealidad del pensamiento. Cuando el hombre cree haber hecho una utilidad o un bien a otros, la cruda realidad es que se está sujetando a una imagen para la admiración de su otro yo que no podría haber provocado un bien verdadero a otros. De hecho, su yo real es el observador de un tiempo que compartían las personas de su presente: aquellos a los que supuestamente ha hecho una utilidad eran él mismo, una realidad que, en vez de agradecer, ahora individualiza para sentirse admirado. Por otra parte, ese otro yo no puede realizar actos voluntarios, de modo que toda “utilidad”, que es belleza, será únicamente fruto de la casualidad.

El caso es idéntico cuando el hombre busca sentirse mirado. Admiración, aceptación y mirada se reducen las tres a un sensación de admiración: es una mirada imaginada que hace sentir al “otro yo” objeto de atención dentro de la irrealidad del pensamiento o de los parámetros sociales, reforzando su creencia en doble existencia. Si la admiración es mirada por encima o sobresaliendo de la imagen de lo social, la aceptación es mirada por debajo o en la imagen de lo social. La mirada sería esa observación dentro de la imagen de lo social.

La sensación de mirada se da a veces por doble relación de ideas con otras miradas. Lógicamente, el que queda fuera de la admiración o aceptación es rechazado o relegado - o incluso acompañado por piedad - en base a la misma doble relación de ideas. En cualquier caso, el hombre que, por buscar la fama o la perpetuación, pierde el presente sólo encontrará la admiración o aceptación de hombres que buscan la admiración propia por doble relación de ideas con el dinero, mundo científico o de las letras...

La utilidad, al ser una imagen es inalcanzable y no puede hacerse presente. No porque no pueda realizarse algo semejante a ella en el futuro, sino porque no está dentro de la realidad temporal. En el futuro será una sensación general de "es tocado", perteneciente al yo material. El hombre nunca disfrutará de un

sentimiento real, de empatía con las cosas. La sensación de choque sobre la barrera, de orgullo, es siempre *ex post* al acto, dado que esta barrera es estática y no posee verdaderos principios activos. Por tanto, el hombre se podría quedar mirando la imagen de sí mismo continuamente hasta que la sensación de fuga le invada y se mueva por alguna reacción.

La utilidad normalmente se da dentro de lo cercano, aquello con lo que se tienen relaciones de ideas y conceptos aprendidos: así explicamos la uniformidad de criterios entre gentes de un mismo lugar. Las ideas de cultura o tradición, e incluso sociedad, no son más que el apego a una imagen justificatoria e interpretable, y, tal vez por eso, en cierto modo amorfa, que no pueden proporcionar una sensación real.

Cuando todo el mundo vive en sus utilidades y espera algo de sus acciones se refuerza la necesidad de esta forma temporal de ilusionarse. Ya no es posible la acción por la acción, por gratitud pura; y el acercarse a otra persona hace tener un sentimiento de “obligación de hacer”, de tributo para no defraudar una expectativa, lo que provoca la despersonalización. La inacción humana se debe en gran medida a la generalización de la mente utilitaria, en su sentido amplio, que impide la acción desinteresada y centra al hombre en sus “afectos privados”.

Consecuencias del instinto de muerte

Bergson apuntaba que el problema para no aceptar la continuidad de la vida consiste en creer que no hay una realidad psicológica permanente en el tiempo y que la idea de la nada, un vacío de los objetos imaginados, tiene sentido. Sin embargo, según él, si se acepta que existe el pasado real, la carga de la prueba de su no continuidad recae sobre los que dicen que desaparece como por arte de magia.

Y es cierto que el tiempo no se plantea su existencia, simplemente es. Pero, en cualquier caso, abandonamos un tema tan indeterminado, y sólo diremos que en la continuidad del tiempo presente es posible aceptar el no fin del tiempo. Morir, eso no es importante: eso lo aceptamos siempre que vivimos en el tiempo coyuntural o nos queremos olvidar del tiempo. Lo difícil de aceptar - y de defender, especialmente contra el rechazo - es lo contrario, la intuición de continuidad del tiempo. Por tanto, nos ceñiremos a la vida, que es lo que nos interesa. Entre otras cosas, porque es el sentimiento de realidad que

acepta la continuidad lo que estamos buscando, restringido a la vida tal y como la conocemos. La no aceptación de la continuidad - la idea de muerte - es una ruptura del tiempo en que desaparece el pasado, el presente y el mañana y cuya consecuencia es que el hombre vive en el vacío "en el presente".

Como vemos, la idea de muerte es una sensación de no tiempo en que el hombre obstruye el pasado real, lo niega, y queda descentrado. Esa "empatía con la nada" no puede ser otra cosa que la voluntaria salida del estado de observador, poroso al tiempo, que crea una discontinuidad en la que el hombre cree estar continuamente saliendo del "vacío". En ocasiones, el hombre encuentra gran dificultad en volver al tiempo interno, hallándose fuera de sí mismo en una desagradable sensación de frío. En estos instantes, volver al tiempo interno puede llevar pareja la sensación de eternidad, de la que también huye al no poder aceptarla la barrera externa. Eso provoca necesariamente una huida que lleva al hombre a apegarse a la externalidad autocentrada.

La obstrucción, como vimos, se "materializa" en la barrera externa y ésta, al ser extensa y oponerse al fluir del tiempo, lleva a la huida, otra vez, de la idea de eternidad, introduciéndose el hombre en un círculo vicioso que sólo puede romperse con el recuerdo real, sin ser pensado, contemplado desde el yo observador.

El hombre inmerso en la sensación de no tiempo se hace desconfiado. Por ejemplo, intentemos imaginar que este hombre juegue al "lazarillo", a una demostración psicológica que consiste en que una persona se venda los ojos y otra le guía por un camino dentro de su ceguera. La primera tiene que dejarse llevar confiadamente por la segunda. Si conseguimos convencer a este hombre de que se incluya en este juego, veremos que creerá que el lazarillo le va a dejar darse contra un árbol. Por otra parte, su teoría de la irrealidad de la materia le llevará a desconfiar también del suelo que le sujeta, y sólo podrá andar cuando el sentido de la vista le dé confianza de que el suelo no es blando. Tal vez, incluso cuando hubiera sentido el tacto de la tierra firme podría seguir sintiendo que eso no le impedía seguir cayendo hacia lo desconocido sobre lo que se asienta la materia, una sensación de vacío que, en realidad, está en su cabeza.¹⁷⁴

¹⁷⁴ "El desnivel acecha. Cada paso/ Puede ser la caída./ Soy el lento/ prisionero de un tiempo soñoliento/ Que no marca su aurora ni su ocaso/ Es de noche. No hay

El hombre sufre continuamente huidas de la idea de muerte respecto a sí mismo que rompen sus sentimientos. La empatía con la nada, cuando, por ejemplo, muere un ser querido, es un sentimiento generalizado, y la forma en que el hombre la olvida suele ser haciendo renacer una idea de plazo. Esa sensación de nada "no" es una realidad del muerto, sino del yo. Por otra parte, la sensación de "no tiempo" refuerza el reproche moral. El hombre que piensa desconfiadamente que en cualquier momento puede morir un ser querido tiende a crear un ello imagen para sentir que demuestra su fidelidad a esa imagen externa. También es posible que, dado que la muerte de los cercanos hace al hombre sentir una suerte de sin sentido de la acción reactiva, éste intente olvidarla narcotizándose, dejando de lado ese hecho que parece inevitable. El momento de la muerte se comparte casi con la vergüenza del vacío. Sin embargo, para el observador, ese momento único que nos hace conscientes del misterio de la vida puede, incluso, ser el más intenso para compartir¹⁷⁵.

Se dice que el hombre moderno vive de espaldas a la muerte pero, si lo pensamos un poco, veremos que en realidad es dentro de las "consecuencias no queridas de la idea de muerte" que vive, dentro del autoengaño, intentando olvidarlo, pero no habiendo resuelto su problema existencial. Piensa que no afecta a la vida la negación del tiempo, la contracción del pasado real y la idea de plazo. Hemos visto, sin embargo, que el miedo al castigo y deseo de premio se debe a una huida de la nada que teme el yo externo, que se encuentra en una dicotomía entre dos binomios: por una parte, tiene una sensación de vacío; por otra, de continuidad.¹⁷⁶ De hecho, este temor es la

otros con el verso./ Debo labrar mi insípido universo" [Borges, Jorge Luis, 1972, "El Ciego", *El oro de los tigres*, *El hacedor*, Madrid, Alianza-Emecé [1960]].

¹⁷⁵ Zubiri considera "la hora de la muerte" como el acto privilegiado por excelencia. Si privilegiados son el "instante", la "repetición" y el "siempre", éstos son definitivos, pero no definitivos. El acto definitivo es la "hora de la muerte", pero en ella hay que distinguir dos aspectos según Aranguren: lo que tiene de suceso - el morir - y lo que tiene de acto humano, de última instancia concedida al hombre para la obra moral de sí mismo. Es importante distinguir estos dos aspectos porque pueden presentarse disociados. El instante de la muerte biológica, según muestra la experiencia de la muerte ajena - experiencia, como tal, muy precaria y "exterior" - sobreviene con frecuencia "retrasado", cuando ya el hombre no se posee y lo que queda de él no es sino un residuo inconsciente y comatoso. El padre Karl Rahner ha llamado al último acto en que todavía disponemos de nosotros mismos la "muerte libre" a diferencia de la "muerte biológica" [Aranguren, José Luis, 1993, *Ética*, Madrid, Alianza, p. 145].

¹⁷⁶ Incluso la filosofía - ya desde la época helenística, los estoicos y epicúreos, hasta la ilustración, etc.-, ha intentado negar la supervivencia del alma tras la muerte con el objeto de eliminar lo que consideraban la mayor ansiedad del hombre, el premio y castigo eternos. Por ejemplo el epicúreo Lucrecio intentaba

causa de que el hombre viva en la externalidad y comience el deseo de “gloria” terrenal. Incluso en vida, se identificará con el nombre que quiere dejar en muerte, y no con su propia existencia viviendo en lo vistoso¹⁷⁷.

En general, el hombre moderno no cree en la desaparición, pero tampoco en el castigo. Sin embargo, tiene internalizado el castigo del Estado o el reproche social basado en la utilidad, que es el dios de toda la vida. Su acción está motivada casi siempre por la idea de la muerte y el sin sentido. El utilitarismo se ve muy influido por éste, por el miedo a la caída, por la desconfianza en lo que tenemos bajo el suelo, por el reproche de lo social... y es una religión igualmente basada en la muerte y castigo. Así, el hombre realiza actos irreflexivos que justifica a posteriori con términos de utilidad o de causas deterministas. Por tanto, las religiones y el reproche moral viven de la idea de no existencia.

La idea de muerte es necesariamente una utilidad, una estampa de lo negro que el hombre nunca vio, o una sensación de no tiempo en el presente que se ha creado sólo por el rechazo al tiempo de la que se ha vuelto gracias a que el tiempo existe... Se convierte, por tanto, como cualquier otra, en una imagen a admirar o aceptar, en la que se forja el individualismo del “sálvese quien pueda”, y que las religiones tan sólo han conseguido incentivar. Es posible que las instituciones eclesiásticas hayan reforzado la ostentación de esta idea de muerte y, contradictoriamente, lleven a que la autosatisfacción utilitaria se convierta en algo digno de admiración por ser “lo prohibido”. Respaldado por la concepción de doble existencia que imagina hombres sufriendo en otras partes del mundo por causas “desconocidas”, la imagen de un creador de estos males se ve reprochada por la del yo que rechaza ese mal creado. También la consideración de un dios ajeno al hombre, que puede castigarlo, lleva a una ostentación generosa que reintegra a aquellos que podrían ser castigados por ese dios y a una demostración de que el hombre sorteas unas reglas que él mismo ha creado con la imaginación, que lleva a una sensación de libertad

eliminar nuestro miedo a la muerte de esta forma equivocada, que nos introduce en la sensación de nada: “Ni por más que alargemos nuestra vida/ algún tiempo robamos a la muerte;/ sus víctimas seremos sin remedio;/ si la revolución de muchos siglos/ fuese posible ver, eterna muerte/ no por eso dejara de aguardarnos;/ y aquel que acaba de cubrir la tierra/ no estará muerto ya por menos tiempo/ que el otro que murió mil años antes” [Lucrecio, 1990, De la naturaleza de las cosas, Madrid, Cátedra, Letras Universales, p. 233]

¹⁷⁷ Cómo decía Séneca: “Mira que todos te amen mientras vives y que puedan lamentarse cuando mueras” [Copleston, Frederick, 1994, Historia de la Filosofía

ilusoria y reactiva¹⁷⁸. Esta es la forma en que el sadismo usa la imagen de dios. Busca pervertir o “abrir los ojos” basándose en una imagen que se debe a la del premio o castigo cristianos¹⁷⁹.

Los grupos sectarios son otra forma de salirse del tiempo que, curiosamente, influye mucho en el hombre moderno. Al estar continuamente sufriendo la ruptura del mañana por efecto de los sistemas sociales, éste está siempre ante el peligro de ser presa de una secta que dé sentido a su vida, algo que vemos que sucede masivamente en países muy desarrollados. Esto se debe a una filosofía de la materia que se ha desarrollado dentro del autoolvido. La idea de muerte vacía al hombre de sí mismo, le hace sentir insignificante, necesitado de la dependencia de otros¹⁸⁰.

Pero eso incluye a todas las realidades de su tiempo, que es el yo real. Es decir, una “nada” que mira a otra, odia a ambas: ama sólo a la imagen

1:Grecia y Roma, Barcelona, Editorial Ariel, p. 425]. Es decir, lo importante es perpetuarse creando dependencias.

¹⁷⁸ “Demasiado modesta como para querer ser una excepción, pero consciente de la relación que debía mantener con la moda, a veces inventaba conflictos en su vida - amores desgraciados, celos, cierto tipo de perversiones - y se empeñaba en luchar con estos monstruos, producto de su propia creación, animada de un espíritu dulce y galante, como la domadora de leones en un circo” [Dinesen, Isak, 1996, Carnaval, Madrid, Editorial Debate Bolsillo, p. 90].

¹⁷⁹ Esta es la postura de los “malditos” desde Sade a Bataille y Klossowski, pasando por los visionarios ingleses y alemanes. Por ejemplo, la perversión sadiana pone en escena el despliegue sin límites del “deseo” a través de la trasgresión. El texto sadiano se puede encuadrar, según Barthes, en los “textos de goce” en los cuales se pone en estado de pérdida, se desacomoda, se hace vacilar los fundamentos históricos, culturales y psicológicos del lector, la consistencia de sus gustos, valores y recuerdos, se pone en crisis su relación con el lenguaje [Barthes, R., 1974, El placer del texto, Buenos Aires, Siglo XXI]. Como dicen Adorno y Horkheimer, sin embargo, Sade no es revolucionario porque se sirve de las mismas armas que le ha proporcionado la cultura burguesa cristiana occidental. El goce del libertino sadiano está rigurosamente planificado y medido; es más el producto de un plan minucioso que el súbito arrebató de la pasión. El libertino se somete a una autodisciplina rigurosa, paralela a la que se encuentra sometido el burgués capitalista, y mantiene en medio de los mayores placeres una apatía y una frialdad que impiden su arrastre por dichos placeres. El gozo sadiano es contenido refrenado, por el método y la razón. Según Adorno y Horkheimer la misma razón instrumental que pone en acción al empresario capitalista es ejercida por el libertino para el cual el fin último, el placer, queda absorbido por los medios para obtenerlo, que se presentan como fetiches válidos en sí mismos [Adorno, Th., y Horkheimer, M., 1974, Dialéctica del Iluminismo, Buenos Aires, Sur]. Igualmente, los satánicos (Byron, Shelley, Keats, Baudelaire...) crean un mundo imaginario que oponen al Dios cristiano, desafiándole... Este pensamiento dio origen a lo que denomina Lukács un “ateísmo cristiano” que, aunque afirma la inexistencia de Dios, permanece adherido a toda la cosmovisión cristiana, frente a la cual no opone más que la mera trasgresión de sus valores sin dar origen a nuevos valores.

¹⁸⁰ “¿Que es el hombre sino un alma minúscula que anima un cadáver?” [Lowry, Malcom, 1997, Bajo el volcán, Barcelona, Ediciones Era, p. 324].

que las “intermedia”, sea el otro yo, una tradición, un sistema de placeres fenoménicos, el Estado... Habitualmente, la ostentación de esta idea lleva implícita la idea admirativa de “hay que gozar antes de morir”, donde el gozante será el yo no sintiente, solitario y reactivo. En cierto modo, ésa es una causa también de la soledad humana. El encuentro entre hombres lo es entre imágenes que han inhibido su muerte probable, y viven en la coyuntura. Si un hombre se siente en peligro o se produce un peligro real, tanto él como el espectador huyen por vergüenza “ajena”. Y entrecomillamos ajena porque también la víctima debe sentir ese yo como ajeno. El hombre que se supone que va a morir pronto ya no queda dentro de la acción utilitaria de otros hombres, y desaparece de algún modo también para ella. Su compañía no tiene un “para que”, hace recordar el problema existencial y el hombre intenta huir de ello.

En última instancia, el miedo a la muerte también es el apego a la utilidad que esclaviza al hombre. El hombre teme morir a la coyuntura de los cercanos. Creará incluso objetivos futuros para seguir temiendo a la muerte, un temor que de algún modo le agarra al tiempo ante los continuos instantes en que el “mal existencial” que le quiebran la barrera. De algún modo, la muerte quita sentido a la continuidad de la vida actual, y lleva al hombre a la acción reactiva para darle un sentido parcial.

La idea de muerte, por último, lleva al hombre a necesitar creer que ha sido útil. La sensación de plazo le hace volcarse en el mañana, pero la búsqueda de aceptación social también provoca la homogeneidad de los mañanas entre los compatriotas, haciéndose el hombre un útil de la imagen de lo correcto. El hombre no vive, por tanto, dentro de la curiosidad, sino de la expectativa social. Cuando así sucede, la imposición de un gobierno autoritario es mucho más fácil dado que el hombre se apega a lo externo, que asume como cierto. Tal vez ésta sea el alimento perfecto de los autoritarismos: ordenan “nadas” para resolver un rompecabezas, dentro de la irrealidad desordenada, lleno de agujeros idénticos que buscan su unidad a través de la idea de un Uno fenoménico y de la imagen del poder.¹⁸¹

La discontinuidad del tiempo y el tiempo perdido

¹⁸¹ Véase Apéndice I, “El uno fenoménico”.

Como hemos dicho, la idea de tiempo es la de existencia y, contra lo que decía Hume, sí existe una sensación distinta que caracteriza el tiempo: son todas las sensaciones reales, la gratitud a la materia, que es tiempo presente. La sensación de tiempo-existencia es de gratitud del observador, no difiriendo en absoluto de la sensación de materia. La "mecánica" de la empatía o reencuentro de tiempos demuestra que no hay una sucesión tan evidente. Todo el pasado subsiste en el hombre y, cuando el observador retrocede a él, se hace presente y no podríamos llamarlo menos real que cualquier otro presente. La idea de sucesión sólo se concibe si el hombre se sale de la posición real de observador y crea una imagen de su pasado. Igual que no podemos reconocer la existencia de la materia dispersa más allá del presente, como defendería la concepción del tiempo de la física, hemos de reconocer que no existe otro tiempo distinto del presente que el tiempo crea y recrea: algo que no podemos llamar sucesivo en ningún sentido¹⁸².

El yo completo contiene el estado inmóvil y el móvil. Es inmóvil el yo observador que se posa sobre la empatía de tiempos para que se produzca la percepción real. Es la realidad temporal observándose a sí misma que lleva implícita la "obligación de estar", la dependencia perfecta que el observador que no puede salir de sí mismo acata, consolándose con el reencuentro de tiempos. Sin embargo, este observador posee movimientos activos, especialmente el de la curiosidad, haciéndose móvil. Por tanto, la idea de continuidad del tiempo niega la sucesión. De hecho, el movimiento lo es en el presente continuo y para que se produzca la sensación es necesario el pasado con el que la cosa empatiza. El futuro, sin embargo, sólo es una confianza en la continuidad del tiempo.¹⁸³

La ruptura psicológica del tiempo se ve muy influida por la idea de muerte: ésta crea en la mente humana una sensación de plazo y elimina la ilusión de futuro ante la ansiedad de la nada. El hombre vive en un tiempo coyuntural, en donde podrá cumplir proyectos que le producirán orgullo. Entonces tendrá una percepción del tiempo "por temporadas": diaria, semanal,

¹⁸² Véase **Apéndice 10**, "Teoría del tiempo de la física".

¹⁸³ "La mayoría de las personas viven tan pendientes de necesidades momentáneas, que nunca se toman tiempo para ver realmente lo que ocurre en el mundo que las rodea. La mayoría de las personas viven en una carrera de obstáculos toda su vida. Por propia elección, se dicen: "Así es la vida", "Hago lo que se espera de mí". Eso es mentira. Tú decides lo que quieres hacer con tu tiempo" [Shaw, Scott, 1999, El pequeño Libro del Tiempo, Barcelona, Ediciones Urano, p. 47].

mensual... y la interposición de la imagen le llevará a sentir que, por un artificio desconocido, el futuro le es cerrado o está ya determinado.

En ocasiones vemos que, para el hombre todo tiempo es tiempo perdido, tiempo que se desvanece y que se olvidará. Todo momento podía haber sido "mejor" si lo comparamos con sus infinitas posibilidades. Aunque parece que el placer utilitarista se vive buscando la intensidad, lleva en sí mismo el germen de la desconfianza y la lucha contra el vacío, una batalla imposible contra lo perdido de un yo no agradecido que nunca empatiza con nada genuinamente real. Al vivir apremiado por no perder el tiempo, el hombre tiende a repetir aquellos actos que cree más intensos, es decir, los placeres aceptados y repetidos por su mente, olvidando las sensaciones reales. Por ello, este hombre necesita crear sistemas que le hagan imaginar que nada podía haber sido mejor (aunque nunca encuentre el contrafactual, y no le sea posible comparar placeres pasados, presentes y futuros).¹⁸⁴

La idea de tiempo perdido y de muerte hace que el hombre en muchos casos vuelva reiteradamente al pasado, y que, desde ahí, se construya un utilitarismo romántico, que transluce la evasión del presente, y que es por tanto conservador o, más bien, inactivo.¹⁸⁵ En algunas ocasiones, la psicología humana parece incluso experimentar una ruptura del tiempo en un momento del pasado individual. El "jamás" de retorno a este pasado produce un efecto nostálgico de desesperanza, y es probable que el mismo sin sentido de estar siempre volviendo al punto de partida, de sentirse un elemento solitario que no sabe el porqué de su existencia, lleve a que en un momento determinado el equilibrio psicológico se rompa y desaparezca la "voluntad de vivir". Por eso,

¹⁸⁴ "El tiempo perdido no existe... No te pongas nunca a pensar en lo que podrías haber hecho si las circunstancias hubieran sido diferentes. Las circunstancias no fueron diferentes. No pierdas el tiempo. Estás aquí y el momento es ahora. Entonces no hiciste "eso", y nada de lo que hagas podrá cambiarlo nunca.... Nadie prometió nunca que la vida sería justa. Sólo te sientes engañado cuando esperas algo. Si no tienes expectativas, no acumularás desengaños... Fíjate en quienes han hecho lo que tu piensas que deseas lograr. ¿Qué vida llevan? ¿Cómo son? ¿Son realmente felices?" [Shaw, Scott, 1999, El pequeño Libro del Tiempo, Barcelona, Ediciones Urano, p. 30, 33, 43, 104]. Véase **Apéndice J, "El tiempo perdido de Borges"**.

¹⁸⁵ Como decía el antirromántico Goethe, "lo que se dice romántico de una región es un sereno sentimiento de lo sublime bajo la forma del pasado o lo que viene a ser lo mismo, de la soledad, de la ausencia, del aislamiento". También diría "denomino clásico a lo sano y romántico a lo enfermo" [citado en Marchán Fiz, Simón, 1996, La estética en la cultura moderna, Madrid, Alianza Editorial, p. 116 y 122].

puede suceder que en un momento dado este hombre se de cuenta de que sus ilusiones nunca se ven satisfechas por un placer genuino¹⁸⁶.

Reproche moral y autoengaño

La imagen externa necesariamente se construye con elementos del pasado real. Sin embargo, la selección de los mismos se da por una creencia en la doble existencia que produce una comparación de un no-presente, no sentido, con una imagen. Sólo la suposición de que existe un espectador externo a la imagen lleva al apego a la misma. Si desapareciese el espectador, el apego sería más difícil.

Ésta es, en definitiva, la razón última del reproche moral que consideramos relacionado con la idea de muerte tanto propia, que crea una sensación de plazo y de miedo; como ajena, dado que el miedo a la muerte de otras personas lleva a que sus reproches creen una dependencia y un temor al sentimiento de culpa *ex post* a la muerte. El sentimiento de culpa, hemos de decir, lo es del “otro-yo”, no del tiempo - cuyos actos son siempre agradecidos y no tiene imagen inculpadora - , y la anticipación del reproche moral es una de las mayores razones de la esclavitud mental, una autoinculpación en la que el yo imagen se complace pensando qué sucedería si no tuviera tiempo de decir o hacer... a la imagen de otras personas.

El intento de huir del reproche moral conduce al hombre a intentar olvidar su pasado, haciéndole más dependiente a la externalidad o, como decía Freud, puede llevarle a la creación de otras dependencias, menos discrecionales y mudables que el propio reproche moral, como la de un sistema de placeres. Al ser más estable, es menos doloroso; pero al mismo tiempo saca al hombre de la atención a la vida y, con ello, puede crear problemas mayores a posteriori.

187

¹⁸⁶ Véase **Apéndice K**, “Fotografías de Dinamarca”.

¹⁸⁷ Freud sitúa las raíces del mal humano en la vida del hombre en sociedad. Según él, el sufrimiento nos amenaza por tres lados: desde el propio cuerpo; desde el mundo exterior; y en las relaciones con otros seres humanos. Sin embargo, es precisamente este último sufrimiento el más doloroso. El hombre busca liberarse de él mediante distintos medios: la satisfacción ilimitada; el aislamiento; la transformación técnica de la naturaleza, la intoxicación; la moderación de las pasiones; las ilusiones; el arte y cultura... sin olvidar la fuga en la neurosis y psicosis. Las primeras dos causas de sufrimiento no pueden eliminarse pero la conclusión de Freud respecto a la eliminación de la última causa de sufrimiento es también pesimista. El hombre es un ser cultural y ese mal es la causa de la hostilidad de toda cultura. Por otra parte, los instintos agresivos del yo deben ser controlados para permitir la vida en sociedad. La

Toda la barrera aceptadora se basa en el engaño al tiempo. El autoengaño consiste en que, dado que el hombre vive en sus imágenes de lo que los demás piensan de él, crea la imagen más propicia o aceptadora para poder apegarse a ella. Ese pensamiento busca la positividad, a pesar de que en ocasiones la incertidumbre haga que el hombre se vea inmerso en una duda inestable.

Pongamos algún ejemplo para profundizar en las consecuencias del reproche moral dentro del autoengaño, que crea una dependencia basada en la idea de doble existencia. Por ejemplo, las mujeres maltratadas justifican los malos tratos porque necesitan apegarse a la imagen del amor que imaginan en su pareja, aguantando para seguir intentando hacer feliz a ese hombre como una forma de admiración de sí mismas. Quieren negarse el fracaso de la ruptura tal vez porque consideran que socialmente van a verse relegadas, y sólo cuando, por alguna razón, se rompe el sistema mental justificatorio, intentan salir del círculo vicioso. Igual sucede en el caso llamado “síndrome de Estocolmo”: el secuestrado llega a sentir gratitud a la imagen del secuestrador, a pesar de que éste sea para él un útil y sólo le valore por cuestiones monetarias o de su posición. Incluso cree que la relación que guardan es natural, y llega a justificar su “causa” o la ideología del secuestro.

El sueño

La forma en que se desarrollan los sueños es en realidad una demostración de la percepción por tiempos. En el sueño no hay cosa "externa" que impresione y, sin embargo, en algunas ocasiones, el hombre se sueña con tanta nitidez como vive, o incluso más, dado que la atención no se ve distraída por la utilidad y el hombre en reposo se deja vivir. También demuestra que las relaciones de realidades son mecanismos del tiempo, no de la imaginación racional. Un hombre carente de imaginación puede soñar, sin

sociedad controla al individuo originando el sentimiento de culpabilidad, ligado al super yo, que introyecta la agresividad y la dirige hacia el propio sujeto a través de la conciencia moral. Al principio hay una renuncia a los instintos por miedo a la agresión de la autoridad exterior, luego se instaura la autoridad interior de la conciencia moral que mantiene controlados los instintos mediante el sentimiento de culpa. Freud, por tanto, relaciona cultura, renuncia a los instintos e infelicidad (nuestra propia descripción de la realidad, por tanto, sería crítica de esta teoría porque la felicidad y libertad es posible – aunque también el hombre puede elegir “no ser libre”) [Freud, S., 1973, El malestar en la cultura, Madrid, Alianza].

embargo, con mundos alucinantes.¹⁸⁸ El sueño llena al hombre de tiempo real, no obstruido por sus preocupaciones diarias, y tal vez por eso le relaja - porque le acerca a la continuidad del tiempo.¹⁸⁹

El desplazamiento de la experiencia del despertar es otra prueba de nuestra descripción de la realidad: cuando el hombre despierta del sueño, que le introduce en el tiempo real, tiene que recordar quién es para sujetarse al tiempo, enganchándose a la barrera dependiente. Este desplazamiento Freud lo destacaba como una de las funciones del “trabajo del sueño”¹⁹⁰.

Por otra parte, cuando el hombre quiere quedarse dormido también experimenta una suerte de movimiento de los objetos, dentro de la sensación de infinito del universo. Resuelve esta incomodidad o bien apegándose a la imagen justificatoria de lo que hará mañana o ha hecho hoy, o bien volviendo los ojos al tiempo¹⁹¹.

¿Qué diferencia hay entre el sueño y la vida para el yo que no busca la admiración externa? Consideramos que no existe una diferencia nítida porque dentro del sueño también existe la curiosidad. Sin embargo, dentro del sueño existe un ansia de fuga hacia la vigilia. El hombre soñando, en ocasiones se sabe soñando, y sabe que puede salir del sueño despertándose de él. La realidad temporal es continuista. Por otra parte, el sueño es más descontrolado que la vigilia dado que es actividad puramente mental y no tiene el autocontrol de la realidad temporal que busca la correspondencia con las acciones del mundo. Los seres vivos del sueño, además, no tienen un recuerdo de las acciones vividas y, por tanto, no es posible la reciprocidad con ellos: son sólo representaciones temporales sin tiempo acumulado.

¹⁸⁸ “Vanidad de creer que comprendemos las obras del tiempo: el entierra sus muertos y guarda las llaves. Sólo en sueños, en la poesía, en el juego - encender una vela, andar con ella por el corredor - nos asomamos a veces a lo que fuimos antes de ser esto que vaya a saber si somos” [Cortázar, Julio, 1979, Rayuela, Barcelona, Edhasa, p. 523].

¹⁸⁹ Fromm decía que el sueño es un lenguaje simbólico que nos desvela mucho de nosotros mismos y, en él, el hombre es mucho más creativo que en la vigilia. Se vuelve creador de cuentos, de relatos, de mitos, y habla el lenguaje universal. Esto se debe a que el soñante se halla despreocupado del trabajo o de las expectativas sociales: en el sueño el inconsciente reaparece de su inhibición diaria. Entonces no necesitamos hacer nada, ni usar el tiempo, sólo ser [Fromm, Erich, 1985, El amor a la vida, Barcelona, Ediciones Paidós].

¹⁹⁰ Véase **Apéndice L**, “**La expulsión del Edén olvidado**”.

¹⁹¹ “Al dormirse, uno se olvida de sí mismo. Y al despertarse se recuerda” [Bravo, Pilar, y Paoletti, Mario, 1999, Borges Verbal, Barcelona, Emecé Editores España, p. 74].

Freud decía que soñamos para seguir durmiendo: el soñante absorbe las percepciones externas y las hace imágenes para no tener que levantarse y ver qué pasa. Pero tal vez soñemos para seguir viviendo, y el tiempo cree en el momento del sueño una realidad tan rica como la que consideramos externa, que la imaginación racional difícilmente podría construir desde el nacimiento, y que el observador difícilmente podría diferenciar de lo que consideramos "externo". Como dice Bergson, el soñante tiende a soñar en relación a las percepciones exteriores que se le presentan mientras sueña: si escucha unos golpes en el exterior, soñará con un tambor y el tiempo creará, hará nacer, por ejemplo, una realidad soñada que proviene, en cualquier caso, del recuerdo real ordenado de otro modo.¹⁹² La rica realidad del sueño no puede ser fruto de la imaginación. También es un fruto del tiempo, aunque se soñará lo inhibido del mismo modo que se recuerda lo inhibido.¹⁹³

¹⁹² Alfredo Maury y Hervey de Saint-Denis señalaron que las manchas coloreadas de formas movibles, el "polvo luminoso", "espectros oculares", o "fosfenos" que se atribuyen a ligeras modificaciones en la circulación retiniana o a la presión que ejerce el párpado cerrado sobre el globo ocular excitando mecánicamente el nervio óptico, pueden consolidarse en el momento en que nos dormimos, dibujando los contornos de los objetos que van a componer el ensueño. Según Bergson, al lado de las sensaciones visuales cuya fuente es interna las hay que tienen una causa exterior. Una bujía que se enciende de pronto hará surgir en el que duerme un conjunto de visiones que dominará la idea de incendio. Según Bergson, con nada, el ensueño no hace nada, y ahí donde no le suministramos una materia sonora, le cuesta trabajo fabricar la sonoridad. El tacto interviene tanto como el oído. Supongamos que de pronto se deja sentir el contacto del cuerpo con la camisa; el durmiente se acordará de que sólo está ligeramente vestido. Si, justamente, creía entonces que se paseaba por la calle, se ofrecerá de esta manera a las miradas de los transeúntes. Pero éstos, por otra parte, no parecerán enterarse, porque es raro que las excentricidades a las que nos entregamos en sueños parezcan afectar a los espectadores, tan confusos como podemos estarlo nosotros mismos. Otro sueño habitual es sentirse volar, planear, atravesar el espacio sin tocar la tierra. Este sueño se repite a menudo. Una vez producido, al reproducirse se dice: "He soñado frecuentemente que volaba por encima del suelo, pero esta vez estoy completamente despierto. Sé ahora, y voy a mostrarlo a los demás, que podemos emanciparnos de las leyes de la gravedad" (el soñante se recuerda a sí mismo soñando). Si nos despertamos al momento, sentiríamos que nuestros pies habían perdido sus puntos de apoyo, ya que nos hallábamos extendidos. Creyendo no dormir, teníamos conciencia de estar acostados. Más importantes todavía son las sensaciones de "tacto interior" que emanan de todos los puntos del organismo, y, más particularmente, de las vísceras. Ocurre que personas sujetas a laringitis se sienten otra vez atacadas por su afección a la mitad de un ensueño y experimentan, del lado de la garganta, picores desagradables. "¡Simple ilusión!", dicen al despertarse. Pero la ilusión se convierte pronto en realidad, y la enfermedad en ocasiones se profetiza en sueños [Bergson, Henri, 1963 g, Ensayo de El Ensueño de "La Energía Espiritual" en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar]

¹⁹³ Según Bergson, en el sueño normal nuestros ensueños refieren mejor los objetos que hemos percibido sin fijar sobre ellos nuestra atención. Si soñamos sucesos ocurridos durante el día, serán los incidentes insignificantes y no los hechos

Es conocida la idea de que “la vida es sueño”. Esta idea calderoniana parece suponer que la propia vida es un sueño de otro que en algún momento se despertará. La sensación que crea esta idea es de extrañamiento: pero el sueño, que también es tiempo, no lo es de otro, sino del yo observador que se considera un uno con la realidad soñada o con la vivida “externamente” al sueño¹⁹⁴.

La locura

Algunos autores han dicho que la locura es un sueño que se fija, y han considerado a los hombres que han perdido toda relación con la realidad como “soñadores”. Sin embargo, como hemos entrevisto la locura es el distanciamiento del yo observador, que vive en el presente unitario y permite la fluencia del pasado real al presente temporal. El yo se hace una imagen tomada de cualquier parte del recuerdo, que no fluye con el tiempo, que actúa por el mecanismo cinematográfico, y no es capaz de conocer a las creaciones del tiempo. El apego a esta imagen de autoadmiraación se da especialmente por la huida de la sensación de inmortalidad. El miedo a su pérdida hace temer a la sensación de no tiempo.

Sin ánimo de minimizar la importancia de las investigaciones científicas sobre las consecuencias fisiológicas de un estado de pérdida de la realidad que se ha hecho habitual, que son consecuencia y en ocasiones también causa de la locura, explicaremos algunos casos de enfermedad mental desde el punto de vista de nuestra descripción de la realidad.

El apego temeroso hace que todos los mecanismos del tiempo contemplado desde el yo observador se perviertan, las relaciones de realidades, con las cosas, se rompan, y el hombre se vea activado. Esa pérdida de principios activos tiene como consecuencia más generalizada los *procesos depresivos o la desmoralización*¹⁹⁵.

importantes los que tendrán más probabilidades de reaparecer, como decían Delage, W. Robert y Freud (las tendencias reprimidas de la escuela de Freud). El yo que sueña es un yo distraído, que se distiende; los recuerdos que armonizan mejor con él son los de distracción, que no llevan la señal del esfuerzo [ibid.].

¹⁹⁴ Véase Apéndice M, “Hay alguien que me sueña”.

¹⁹⁵ Aranguren habla con palabras de Ortega de desmoralización más que de moral-inmoral. La moral no es una acción que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su vital eficacia. Un hombre desmoralizado es un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su autenticidad y por ello no vive su vida y no crea ni fecunda

La misma *ansiedad o neurosis* pueden producirse por el apego a la imagen social, la búsqueda de aceptación del sistema mental y social. El tiempo externo seguirá queriendo tirar del interno, pero encontrará al yo imagen que se lo impide y el hombre se agarrará enfermizamente a la imagen repetitiva. La característica diferenciadora del observador es que puede aceptar el “siempre” porque confía “en el presente” en que el momento siguiente le dará la tranquilidad, tal vez momentáneamente perdida por un apego pasajero a la exterioridad. Anticipa, por tanto, la relajación que obtendrá por la continuidad del tiempo que sabe intuitivamente. Imagina que lo peor que podría ocurrir ya ha sucedido y se da cuenta de que ni siquiera eso sería insalvable: la vida y el tiempo seguirían adelante, irremediabilmente.

El olvido del pasado por los reproches del yo imagen puede llevar también a procesos de *afasia* temporal. Es cierto que todo el tiempo pasado seguirá acumulado bajo la inhibición de sí mismo pero los receptores y transmisores neuronales y la voluntad de estar atento a la vida son fundamentales para poder traer al presente un recuerdo determinado, preexistente en la memoria.¹⁹⁶ Además, cuando el hombre selecciona recuerdos de su pasado e inhibe otros, recordará especialmente del pasado real lo que asimila a lo “negro”, es decir, lo inhibido que se ve atraído por parecidos - contiguos. El *pasado inhibido* es el que crea relaciones de ideas desde la tabla rasa negra. Efectivamente, el hombre ahoga su pasado “ensuciando” el tiempo, negándose a sí mismo la realidad pasada, apartándola con palabras o imágenes o intentado seleccionar otros recuerdos más “satisfactorios”. De nuevo, vemos la invalidez y lo perjudicial de la moral de castigo que las religiones o el mismo Estado introducen en sus reglas. Es posible que uno de los más importante principios de la locura sea la inhibición del pasado por las normas sociales, de las que el hombre particular no encuentra otra alternativa dado

ni construye su destino [Aranguren, José Luis, 1993, *Ética*, Madrid, Alianza, p. 53].

¹⁹⁶ Sin embargo, aunque la función de transmisión es esencial para que el hombre pueda insertarse en la acción y atender a la vida, a parte del vehículo físico del cerebro es necesaria, como en el desarrollo de cualquier otra capacidad física, una práctica de acción en lo que llamamos “el mundo intermedio”, una capacidad de desplegar capacidades cognoscitivas no reactivas. En ese mundo, además, la capacidad creativa y regeneradora del tiempo debería ser absoluta, con lo cual en él se podría obviar la restricción de una posible materia corporal degenerada (dado que el observador no se ubica en la sucesión de la materia, sino fuera de ella y siente al tiempo de las cosas – cerebro – del mismo modo que el interno – recuerdo). Sin embargo, sin ese estado ideal, la materia degenerada afectará a la posibilidad de atención a la vida, como cualquier otro elemento material que se mueve la continuidad y dura.

que no hemos creado el "mundo intermedio" y el hombre se siente incapaz de salir de sus hábitos mentales.

La pérdida de los principios activos puede llevar incluso a la inmovilidad absoluta, como en algún caso de *esquizofrenia* en que el hombre vive dentro de un mundo de su imaginación y ya no puede ilusionarse, obstruido como está el tiempo real por la barrera externa de reproches o premios. Hemos de recordar que es el tiempo, y sólo él, el que produce movimiento. Toda imagen que se sale del tiempo tiende a quedarse estática.¹⁹⁷ Los problemas de *duplicación del ego* también son explicables por estos mecanismos, dado que el hombre que ha creado un "otro yo" imagen bien puede crear otros que temporalmente se olviden el uno de los otros por la inhibición del pasado. Freud hablaba de que cuando las identificaciones del yo son muy numerosas, intensas e incompatibles entre sí, se produce un resultado patológico y puede surgir una disociación del yo, excluyéndose las identificaciones unas a otras por medio de resistencias. La personalidad múltiple hace que cada una de tales identificaciones atraiga a sí alternativamente la conciencia.¹⁹⁸ Pero, aun sin llegar a este extremo, surgen entre las diversas identificaciones, en las que el yo queda disociado, conflictos que no pueden ser siempre calificados de patológicos¹⁹⁹.

¹⁹⁷ En estos casos el hombre tiene una conciencia distorsionada de si mismo y sobredimensionada del otro. Los estudios sobre esquizofrénicos han mostrado que éstos a veces tienen una percepción del espacio y sienten que su cuerpo ocupa una habitación entera. Para tales personas, quienquiera que entre en el cuarto ¡se halla de hecho en el interior de su cuerpo!, y tal intrusión puede desencadenar un acceso violento [Hall, Edwar T., Hall, Mildred R., "Los sonidos del silencio", en Velasco, Honorio M., 1995, Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas, Madrid, UNED, pp 251-63, p. 256].

¹⁹⁸ Consideramos que el problema de la psicología freudiana es que no nos ofrece un parámetro del yo fijo que nos asegure que estamos ante una patología o no.

¹⁹⁹ Borges describe en sus poemas la duplicación de su propio ego, y el enigma de los espejos, al que mira y que le mira desde sus ojos ciegos con los que, por desgracia, y como el mismo dice, no fue feliz (es posible que hasta estas palabras sean falsas). "¿Por qué persistes, incesante espejo?/ ¿Por qué duplicas, misterioso hermano,/ El menor movimiento de mi mano?/ ¿Por qué en la sombra el súbito reflejo?/ Eres el otro yo de que habla el griego/ Y acechas desde siempre. En la tersura/ Del agua incierta o del cristal que dura/ Me buscas y es inútil estar ciego./ El hecho de no verte y de saberte/ Te agrega horror, cosa de magia que osas/ Multiplicar la cifra de las cosas/ Que somos y que abarcan nuestra suerte./ Cuando esté muerto, copiarás a otro/ y luego a otro, a otro, a otro..." [Borges, Jorge Luis, 1967, "Al espejo", 'El oro de los tigres', El hacedor, Obra Poética 1923-1977, Buenos Aires, Emecé]. "Los días y las noches/ están entretejidos de memoria y de miedo, / de miedo, que es un modo de la esperanza, / de memoria, nombre que damos a las grietas del olvido./ Mi tiempo ha sido siempre un Jano bifronte/ que mira el ocaso y la aurora;/ mi propósito de hoy es celebrarte, oh futuro inmediato./ ... todo eso

La imagen del otro yo con miedo al vacío de sí mismo es un elemento muy destructivo: ahí está, por ejemplo, el caso de las *anorexias*, en que la irrealdad lleva a que la joven observe comparativamente, desde la imagen distorsionada, su cuerpo escuálido y lo vea, sin embargo, grueso. No en vano, la barrera de apego es siempre ficcional. En muchas ocasiones, en estos casos se da una desconfianza en el propio autocontrol. Por ejemplo, es posible que la chica viva dentro de un pensamiento obsesivo de que comer le va a llevar a comer convulsivamente, y eso le lleve a no comer. En el caso de la bulimia, esa obsesión se hace real.

De la irrealdad, el hombre puede llegar a tener la sensación de persecución, como en el caso de la *manía persecutoria*. De hecho, al vivir en su barrera externa, el hombre se considera el centro de las miradas de aquellos que pasan cerca suyo. Como esta barrera no se mueve con el tiempo, el hombre se hace reactivo a lo que cree que significa la mirada, sea que sienta que “le están mirando bien” o que “le están mirando mal”. Esta imagen, siempre irreal, puede llegar a producir un miedo a la compañía o a salir a los espacios abiertos y concurridos, a mirar a otras personas para que no sufran procesos imaginativos. El pensamiento de “que querrán de mí” hace al hombre despersonalizarse por la pérdida de la dignidad propia y la acción se hace temerosa por miedo a crear una relación de ideas no querida sobre la barrera externa del “otro”.

En algunos casos, esta paranoia puede hacerse colectiva, como en estado de guerra, creando una desconfianza absoluta en el “otro”, una necesidad de autoafirmarse a través de la imagen, y un caos de impulsos dentro de la histeria colectiva. Por eso, de las guerras sólo puede lucrarse un otro yo muy reforzado. En casos menos graves, la conciencia de que el yo “es” el tiempo real impide una posible parálisis, dignificando al tiempo común autocontrolado que sólo puede sentir reproche, no miedo, ante las máscaras ajenas. Éstas no son más que una imagen para la admiración propia, difícil de recrear y a la que subyace la idea de uno. Por tanto, normalmente serán una imagen “benevolente” o, por lo menos, estática, aunque no sea durativa.

estoy cantando y así mismo/ la insufrible memoria de Buenos Aires/ en los que no he sido feliz/ y en los que no podré ser feliz. /

Canto en la víspera tu crepúsculo, East Lansing,/ Sé que las palabras que dicto son acaso precisas,/ pero sutilmente serán falsas,/ porque la realidad es inasible/ y porque el lenguaje es un orden de signos rígidos./ Michigan, Indiana, Wisconsin, Iowa, Texas, California, Arizona;/ ya intentaré cantarlas."

Un *psicópata* puede ser un hombre que desprecia absolutamente a su tiempo interno. La sensación debe ser de continua expulsión y odio tanto de su yo interno, real, como del tiempo externo compartido por los presentes. De este modo, sólo ama la imagen intermedia, a la que se apega para huir de estas dos realidades que desprecia. Por mucho que lo intente impedir racionalmente y con buenas intenciones se hace reactivo a esta imagen: la razón es también imagen reactiva. Es decir, aunque piense que no debe hacer un acto criminal, es posible que se encuentre haciéndolo *a posteriori*. El reproche moral *ex ante* y *ex post* sólo puede provocar la repetición del acto inhibido. Sin embargo, es importante que veamos que hasta un criminal se sabe alienado por la imagen. De este modo, diferenciamos claramente la cordura de la locura, que implica un desequilibrio interior. Posiblemente, sólo volviendo y confiando en el tiempo interno puede salirse de ese círculo vicioso.

Como vimos, al hombre en algunos casos las esencias de los seres vivos se le "envejecen", y puede que incluso crea realizar en el exterior a seres vivos de su recuerdo puro, como en el caso del *delirium tremens* en que el hombre cree ver insectos subiendo por las paredes, o en el caso en que siente, o incluso dice ver, la compañía de seres de su pasado, ya muertos. En esta ocasión, el descontrol producido por la sustancia alucinógena puede crear descontroles del tiempo real que el hombre se siente incapaz de dominar. Sin embargo, cualquier otro tipo de "apariciones" son sentidas por el hombre como alienantes, porque las tiene que estar reconstruyendo con la imaginación, es decir, con las palabras y dificultosamente.

El sistema de placeres nunca sentidos también lleva al problema del *hábito destructivo*, a las adicciones o apetitos agudos, nunca satisfechos porque, de hecho, es imposible su satisfacción: lo único que se sentirá será el orgullo de la llegada o la pérdida de la ansiedad por haberse saciado con la dosis. Algo que, en definitiva, no es más que volver a un estado de normalidad. En este caso, el recuerdo del hábito crea la sensación que produce la realización de ese hábito y lleva a la repetición del acto por reacción. Como es sabido, el hombre incluso segrega la sustancia que genera la dependencia física y va a buscarla inconscientemente para llenar el vacío o descentramiento. Es el mito de Tántalo, condenado por los dioses al suplicio

[Borges, Jorge Luis, 1967, "East Lansing", 'El oro de los tigres', El Hacedor, Obra Poética 1923-1977, Buenos Aires, Emecé].

del hambre y sed que jamás puede satisfacer, pues agua y frutos se alejan tan pronto como su boca quiere alcanzarlos.

El comienzo de una dependencia física o psicológica siempre se basa en la idea de que se podrá controlar la “droga”, entendiendo por droga todos los apoyos, tanto físicos como de la imaginación que el hombre usa para buscar un determinado estado físico o mental. Podemos extender la definición a todas las imágenes en la mente que el hombre persigue distintas del presente real, incluyendo el poder, la acumulación de dinero, relaciones... Esta imagen siempre tiende a la repetición, porque descentra al hombre de tiempo y busca ser recreada para engancharse a ella o liberarse de ella. Una liberación que es una saciedad parcial.

En cualquier caso, este pensamiento es un rezo recurrente, no sólo con las dependencias, también con las enfermedades u otro tipo de “males”, incluida la muerte. El hombre se “apiada” de ellos porque intenta evitar en la mente la idea de estar en esa situación. Esa piedad demuestra que el hombre ha creado un dibujo comparativo del “otro” en el que éste se muestra inferior a la concepción de “yo”. No se quiere caer en ella por una autoadmiraación que no se podría concebir en la situación del “otro”. El hombre relega a los “enfermos” porque quiere verse acompañado de “los sanos” y sentirse aceptado por su propia imagen mental. Sin embargo, siempre es posible caer en lo que se desprecia: el otro yo, que hemos visto que no es libre, a pesar de que esté entrando en un proceso de dependencia, no se lo quiere reconocer dado que su sistema mental, tomado de lo social, desaprueba a “los dependientes”. Su propio autoengaño le llevará a profundizar en la enfermedad como por una suerte de duplicación del ego, no queriendo reconocer el ego dependiente y no socializado al ego social y desaprobatorio. Eso mismo sucede con muchos tipos de trastorno mental, que se fijan por el orgullo de no querer reconocerlos.

Otra forma de imagen a perseguir, contraria a la del placer, es la de los *celos* - o la envidia -, que puede llegar a convertirse también en una enfermedad. Pongamos por caso los celos de pareja. Podríamos definir pareja o familia como una fusión excluyente que aceptaría su perpetuación o proyección hacia el “no fin del tiempo”. Para el hombre no durativo una pareja es una forma de acercarse al sentimiento de identificación con las cosas y recuerdos compartidos. Implica un respeto a un pacto de exclusividad, común y libremente realizado, un acuerdo lingüístico en que una voluntad

libre reconoce a otra. Ese respeto se cumple sin esfuerzo gracias al autocontrol inscrito en la gratitud al tiempo compartido y sólo se rompe por libre consentimiento y reformulación libre del pacto²⁰⁰. Sin embargo, en los celos, la persona crea una imagen del amor que imagina en esta pareja, y el miedo a la pérdida de esa imagen, el afán de posesión, lleva a provocar fugas desde el observador en una sensación de odio hacia las personas del presente que podrían figurativamente arrebatarnos la imagen amada. El problema de los celos refuerza la imagen del otro yo, dado que éste siente la posible preferencia por “otra persona” como degradante o como reproche o desamor al tiempo compartido, lo que hace necesario reforzar el orgullo.

Como sabemos, en un estado semidurativo, la pérdida de la pareja puede llevar a perder el pasado, algo que desarraiga al hombre que ahora “conoce”, pero no reconoce a las cosas y personas. Es por eso que en muchas ocasiones

²⁰⁰ La definición de matrimonio o familia ha resultado muy conflictiva. Kathleen Gough ha definido matrimonio como “la relación establecida entre una mujer y una o más personas que asegura que el hijo nacido de la mujer, en circunstancias que no estén prohibidas por las reglas de la relación, obtenga plenos derechos del status por nacimiento que sean comunes a los miembros normales de su sociedad o de su estrato social”. Esta definición restringe la idea de matrimonio a las relaciones habituales por motivos culturales, dando demasiada relevancia al sociologismo. En muchos casos, sin embargo, no son mantenidas libremente sino por ostentación, dependencia o mimetismo - no es casualidad que la poligamia sea típica de países musulmanes, o que haya sociedades donde todas las esposas queden embarazadas fruto de relaciones con varios maridos designados, o que en algunas se presten o regalen hombres o mujeres. Por otra parte, la definición de Gough no incluiría relaciones entre hombres, simplemente especifica que debe haber una mujer y ¡“una o más personas” de sexo no definido! (¿y por qué una mujer?). La definición habitual, además, incluye derechos y deberes sexuales. Harris propone definir matrimonio como “la conducta, sentimientos y reglas concernientes al apareamiento heterosexual entre corresidentes y a la reproducción en contextos domésticos” y cuando no sean corresidentes o sean homosexuales se recurre al expediente de designar las demás relaciones como “matrimonios entre no corresidentes”, “matrimonios entre hombres”, “matrimonios entre mujeres”... [Harris, Marvin, 1983 a, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 268-70]. Sin embargo, las definiciones de familia que la vinculan al apareamiento e, incluso, la coresidencia son muy limitadas. Hay muchos tipos de apareamiento o coresidencia que no llamaríamos familia y a la inversa, familias sin apareamiento o coresidencia. Creemos que la idea de familia implica una interrelación de tiempos que quiere perpetuarse y en el que las personas que pertenecen a ella actúan libremente (en la difícil forma que definiremos libertad) e interrelacionadamente (por tanto, no serían familias varias relaciones que se desconocen). En el caso de la “pareja” occidental, esta idea está además relacionada con el amor romántico. Sin embargo, matrimonio es sólo el aceptado por la ley - por razones de utilidad. Posiblemente, los argumentos de Hume y Smith son convincentes en lo que respecta a la sola aceptación del matrimonio monógamo. Los países que aceptan la poligamia tienen gobiernos tiránicos tanto fuera como dentro de los serrallos. Es difícil el mantenimiento de una familia de más de dos miembros, en particular porque hay momentos en que un miembro no está presente mientras la otra parte se interrelaciona como pareja.

hay ancianos que, tras ver cómo desaparecen todas sus antiguas relaciones, se sienten momentáneamente perdidos, sin saber donde dirigirse. Sin embargo, el tiempo y la curiosidad pueden crear una nueva capacidad de “reconocimiento”.

Un caso leve de pérdida de autocontrol que puede hacerse un hábito es la de la búsqueda de demostrar el poder propio. Es el caso del niño que llora si sus padres no hacen lo que les pide. Cuando sabe que las lágrimas son el medio que le reporta “poder” sobre ellos, éstas se convierten en una costumbre inconsciente e impulsiva. La *idea de poder* es uno de los elementos, probablemente, más importantes de la barrera de irrealidad que se considera creadora. Esta irrealidad hace creer al niño que tiene “derecho” a recibir objetos, demostrándose así su capacidad de convencer a unos padres que siente maleables, que buscan la aceptación y hacen caso al “otro yo” de su hijo - lo que no es más que un amor a si mismos -, no a la realidad conjunta, autodidacta e independiente. El niño incluso se llegará a pronunciar una frase tan irreal como “yo no les pedí hacerme nacer”. Es el otro yo, que se siente incómodo por no saber su causa, el que se pronuncia esa frase, no el observador para el que cada segundo del presente es una sorpresa nueva. En cualquier caso, aunque como muchos psicólogos dicen los padres no deberían hacer todo lo que el niño quiere, nuestra descripción del mundo intermedio debería llevarles a hacerles caso: esa indiferencia puede llevarle a distanciarse de una realidad que no le corresponde.

Nos preguntamos si podríamos analizar desde el punto de vista de nuestra teoría el problema de los niños que nacen con *disminuciones psíquicas*. Éstas tal vez sean debidas a un mal desarrollo del embarazo, a alguna ruptura o choque que lleve a impedir más la comunicación de tiempo interno y externo en el feto. Es posible que un alivio a este problema sea un juego de recuerdo del presente, sintiéndolo en continuidad con gratitud. En cualquier caso, la dificultad de llevar a cabo estos juegos, que nunca debieran hacerse obligados dado que se convertirían en una búsqueda de aceptación del educador, debe ser de una dimensión considerable.

En general, consideramos que la forma de salir de un proceso de irrealidad es volviendo al tiempo interno a través de la confianza en el presente o del recuerdo agradecido. Pero el hombre que se siente individuo no tiene incentivos a salir de un proceso de irrealidad, dado que, al vivir sólo para el mundo exterior, se consuela con el hecho de que nadie verá su mundo interior

y que podrá autojustificar sus acciones a través de signos externos falaces. Además, el yo individual, al sentirse solitario, no tiene tendencia hacia la mejora permanente. Añadamos que sólo si se acepta el no fin del tiempo puede desaparecer la irrealidad. Es decir, el yo debe asumir que tiene una proyección hacia la posición de “siempre”. El hecho de que nadie reconozca la irrealidad del *individua* agrava la situación, porque de ese modo es imposible crear el “mundo intermedio”, que no puede construirse individualmente.

Además, salir de un proceso de irrealismo puede tener mayores dificultades por la atracción de la imagen. De hecho, el hombre crea la misma barrera externa como medio para contener sus fugas, tal vez por miedo a una reacción violenta. Es decir, es un medio de autocontrolarse que temporalmente puede ser necesario pero que, por efecto del círculo vicioso, lleva a perder el control. En cualquier caso, esos momentos impulsivos no se sienten libres y son una dependencia incómoda que para el hombre en estado de irrealidad se convierten en una inconciencia, una incapacidad de percibir, un movimiento de los objetos...²⁰¹

Por otra parte, consideramos que para no dejarse llevar por la irrealidad de un hombre con el acercamiento a él es necesario ser capaz de “ponerse en el lugar de” sin crear una imagen de aceptación o admiración del yo. Un autocontrol que permite no dejarse llevar por un estado de irrealidad por el mimetismo del desaparecido uno, que crea un impulso hacia el proceso de la imaginación del “otro”. Es decir, posiblemente para empatizar con la realidad o con la irrealidad hay que estar en posición de observador y no referir la imagen del otro a la del yo, como por efecto de sistema.

Vemos, en cualquier caso, la importancia de la idea de presente observador, las consecuencias de la filosofía fenoménica, irreal como sus autores afirman, y los peligros de considerar al hombre como un ser material movido por dos parámetros y al que una autoridad cualquiera puede manejar desde fuera. Una

²⁰¹ En el libro de *Bajo el Volcán*, habla el protagonista acosado por los fantasmas de su mente fruto de su estado de delirio alcohólico una vez que había conseguido encontrar un orden de los objetos exteriores bajo el efecto de un caótico remolino cerebral: “-El acto de un loco o de un borracho, viejo -dijo-, o de un hombre que sufre una excitación violenta, le parece menos libre y más ineludible a quien conoce la condición mental del individuo que efectúa el acto, y más libre y menos ineludible a quien no la conoce.” [Lowry, Malcom, 1997, *Bajo el volcán*, Barcelona, Ediciones Era, p. 345]. La idea de Hume de que no es posible diferenciar un estado de cordura y uno de locura nos parece un “no poder ponerse en lugar de” tal vez por apego al irrealismo.

imagen de hombres de sistema que, al vivir y apegarse a la extensión y no al tiempo presente, no carecen de los procesos psicológicos descritos. Diríamos más, posiblemente éstos se agravan para ese hombre que busca la aceptación de una masa desconocida, además de la de los cercanos. Es decir, el irrealismo es consecuencia del ambiente del hombre de sistema además de la causa de llegar a serlo, una selección inversa en que sobresalen aquellos con mayor apego al yo que busca la admiración de una externalidad que supone la doble existencia.

Homogeneización, endogamia y exclusión

Existe, sin embargo, un irrealismo socialmente aceptado o que se domina prudentemente a sí mismo, y otro que no es capaz de dominarse, temporalmente. Ambos, sin embargo, hacen desaparecer la realidad temporal. Es posible, en cualquier caso, que sea la huida del sentimiento de mediocridad lo que haga que el hombre se deje llevar por la irrealidad: una acción también reactiva a la imagen y que se debe a ella, dado que busca contrariarla y vive, en definitiva, de lo social. El ego externo es un número "despreciable" frente a los miles de hombres de fuera y necesita crear una máscara para enfrentarse a su ambiente social²⁰².

En esta individualización del yo, las relaciones de ideas necesariamente se dan con lo aprendido, con lo que esta pérdida de realidad es homogeneizadora. Una homogeneización que se da especialmente en algunos grupos como las mafias, las tribus urbanas o, probablemente, en general, cualquier agrupación que busca una admiración externa, dentro siempre del lenguaje. En estos círculos sectarios, el hombre se hace reactivo a lo cercano,

²⁰² "Considerando lo exterior, se nota que la expulsión de los instintos por la historia ha convertido a los hombres casi por entero en *abstractis* y sombras: nadie expone ya su persona, sino que se disfraza de hombre culto, de erudito, de poeta o de político. Cuando uno toca tales máscaras, creyendo que toman en serio la cosa y no hacen comedia - puesto que aparentan todas seriedad -, se queda de pronto con nada más que un montón de trapos y retazos multicolores en las manos. Por eso no hay que dejarse engañar más, por eso se les debe gritar "¡Quitaos vuestra chaqueta o sed lo que aparentáis!" Debe terminar eso de que todo hombre serio se convierta en Quijote, pues tenemos algo mejor que hacer que pelear con tales presuntas realidades. En todo caso, debemos fijarnos bien, a cada máscara que sale al paso se le debe gritar su "¡Alto! ¿Quién vive?" y empujarle la careta a la nuca. ¡Cosa extraña! Deberíamos pensar que la Historia alentara a los hombres, ante todo, a ser sinceros, - siquiera locos sinceros; tal ha sido siempre su efecto, ¡salvo en nuestro tiempo!" [Nietzsche, Friedrich, 1988, "Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral", Nietzsche. Antología, Barcelona, Ediciones Península].

lo que crea una uniformidad entre los “pertenecientes” al club. Como dice Griswold, la fragmentación en que buscamos el reconocimiento de una identidad personal o de grupo para diferenciarnos de los demás y negar la posibilidad de que simpaticen con nosotros, es el principio de la autoridad moral y de la fragmentación social, dado que parece que debemos acatar por estar en principio excluidos de la posibilidad de comprender. La frase “sólo eres de los nuestros si tienes experiencias como las nuestras” es, según Griswold, el principio de una historia de sufrimiento y sacrificio²⁰³.

Normalmente, surgirá en estos grupos un cabecilla, un capo, o un maestro y unos discípulos, todos ellos con relaciones de ideas sólo con lo aprendido del grupo. Este caudillo suele ser necesario para crear una “imagen corporativa”, distinguible y visible para la admiración exterior, que normalmente destacará por signos aparentes como la belleza, fuerza, juventud, o por sus contrarios, que tal vez pretendan crear un sentimiento de terror, venerabilidad o piedad. O, en general, por cualquier característica física o del *modus operandi* de este hombre, que se hace imagen. Una cabeza visible que es necesaria por el hecho de que en estos clubes el hombre está sumergido en las relaciones de poder, en la despersonalización que lleva a una necesidad psicológica de admiración de la imagen propia o ajena, o de una mitomanía que anula tanto el yo del adorador como el del adorado²⁰⁴.

Querríamos recordar el problema que constituye la aceptación social del irrealismo. Al otro yo, aunque no pueda creer en la imagen de la irrealidad, le gusta acercarse a ella. Es una forma de crimen del yo real por parte del otro yo. Es justamente esta irrealidad comúnmente aceptada lo que hace que la mayoría

²⁰³Griswold, Charles L., JR, 1999, Adam Smith and the Virtues of Enlightenment, Cambridge, Cambridge University Press, p. 96-9.

²⁰⁴ Hegel consideraba que la autoconciencia de los individuos se realiza en sus roles sociales y, en ese caso, la relación entre señor y siervo ocupa una posición central. Al comienzo de esta relación, el señor se considera sólo a sí mismo como una persona plenamente autoconsciente, y trata de reducir al siervo al nivel de cosa o mero instrumento. Pero a medida que se desarrolla la relación, también el señor padece una deformación y en forma más radical que el esclavo. Pues la relación se define en términos de la relación de ambos con las cosas materiales. El siervo se encuentra deformado por sus metas limitadas a los mandatos del señor, pero el señor no puede encontrar en el siervo ninguna respuesta mediante la cual pudiera descubrirse como una persona plenamente desarrollada. Se ha negado a sí mismo el tipo de relación en que la autoconciencia se desarrolla por ser objeto de la consideración de los otros, es decir, por verse “reflejada” en los demás, mientras que el siervo puede ver en el señor algo que, por lo menos, quiere llegar a ser. Para ambos es verdad que el desarrollo de la autoconciencia se ve limitado por la relación señor-siervo [MacIntyre, Alasdair, [1981], Historia de la Ética, Barcelona, Ediciones Paidós, p. 196].

de las personas no sea capaz de ponerse en el lugar de otros, y que tema acercarse a alguien, especialmente si se ha distanciado de la realidad. Eso le llevaría a separarse de la realidad, algo que teme porque inhibe la posibilidad de que él mismo la pierda, un orgullo “despreciativo” con consecuencias boomerang dado que crea irrealidad en el yo. Por otra parte, para la persona que ha perdido la realidad, el miedo al acercamiento le crea una sensación de sentirse distinto, que agrava el problema. Sin embargo, sólo es que su estado de irrealidad no es socialmente aceptado.

Merma de la conexión necesaria producida por el fenomenismo

Parece ser que Hume, al final de su vida, no soportaba releer su propia teoría filosófica de juventud. Cuando la estaba realizando, escribió una carta a un médico para hacerle participe de su estado mental que, con el máximo respeto por el filósofo, reproduciremos aquí. Efectivamente, la filosofía estaba cambiando al observador de la misma. Es posible, por algunas palabras de Smith al final de su vida, que Hume hubiera descreído de su propia teoría pero que no encontrara los fundamentos para rebatirse a sí mismo. Sin embargo, seguía afirmando la importancia de la metafísica y de la búsqueda del sentido de la vida como arma contra las falsas religiones, algo que compartimos, a pesar de que la forma en que resolvió el problema haya creado otra falsa religión no menos negativa que las otras: la de la utilidad.

Veremos cómo la filosofía fenomenista provoca una merma de la conexión necesaria para que la realidad exista - de la conciencia -, creando problemas de irrealismo, duplicación del ego, falso reconocimiento, afasias, dependencia psicológica... Incluso, y lo que consideramos más importante desde el punto de vista social, lleva a la necesidad de apegarse a un sistema externo que pretende imponerse a los demás. Sin embargo, la filosofía realista, que no se desprende de la idea de la doble existencia, conduce a problemas parecidos e incluso habríamos de decir que se hace más autoritaria: para poder ejercer la autoridad es necesario creer en la extensión de la materia y que las personas que se pretenden gobernar actúan por utilidad y pueden convertirse en esclavas del sistema sin que reste nada a su dignidad.

Para Hume el hombre es un conjunto de sensaciones en sucesión que no tienen identidad personal. La mayoría de los filósofos han considerado que la identidad personal crea la conciencia. En Hume, la conciencia es una

percepción o pensamiento reflejo del pasado, conectado en forma de sistema de la costumbre y de la memoria de anteriores sensaciones e impresiones. La conciencia en este caso "tira hacia atrás" a los hechos, y el hombre se mueve por la inercia de su propia mente material. Pero dice en el apéndice.

En definitiva, hay dos principios que no puedo hacer consistentes, ni está en mi poder renunciar a ninguno: que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente nunca percibe ninguna conexión real entre distintas existencias. Si nuestras percepciones son inherentes a algo simple e individual, o la mente percibe alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad en este caso. Por mi parte, pido el privilegio del escéptico, y confieso que esta dificultad es demasiado difícil para mi comprensión²⁰⁵.

Si rechazamos la existencia de un alma, mente o cualquier otro elemento que unifique las percepciones y sensaciones en un yo, también estamos considerando la posibilidad de que el yo cree racionalmente, en forma de imagen, la realidad. Esta creencia en que las cosas necesitan al yo puede llevar a una especie de "atracción mental hacia las cosas", por tanto, a un estado no centrado en que el hombre pierde de hecho la conciencia. El hombre resuelve la incomodidad considerando a su ego la causa de la existencia de las cosas, o dejándose llevar por una "neurosis" o inseguridad de que las cosas se desvanezcan²⁰⁶.

Efectivamente, en ocasiones, el sueño de la razón produce monstruos...

Cuando estaba sumergido en sus estudios en 1729, se encontró con que *ya no podía llevar mi mente a ese punto que antes me dio tanto placer*.²⁰⁷ Anteriormente había llevado a cabo un entrenamiento de mejora del carácter en base a las máximas morales de los filósofos antiguos paganos, que deterioró mucho su salud. Pero cuando realizaba su filosofía en la juventud, le diagnosticaron la *enfermedad de los eruditos*: bajo el espíritu, hipocondría y melancolía. Tras una dieta, ejercicio y aire libre, y relajando sus estudios, consiguió mejorar. Pero cuando volvió a los libros y siguió estudiando su nueva ciencia del pensamiento que quería mostrar al mundo, para su complacencia, retornaron sus desordenes emocionales y físicos. *Vi que no podía seguir ningún tren de pensamiento, por una extensión continuada de la visión, si no con interrupciones repetidas, y refrescando mi ojo de tiempo en*

²⁰⁵Hume, 1964 a: I: apéndice: 559-60.

²⁰⁶Hume, David, 1964 a: Treatise: I: IV: VII: 548. Ver introducción xviii.

²⁰⁷ Mossner, Ernest Campbell, 1980, The Life of David Hume, Oxford, Clarendon Press [1954], p. 66.

*tiempo con otros objetos*²⁰⁸. Su falta de atención a la vida le llevó a estados críticos, no pudiendo mejorarse a través de la gratitud al tiempo.

He visto en los escritos de los místicos franceses, y en aquellos de los fanáticos de aquí, que, cuando relatan la situación de sus almas, mencionan frío y deserción de la mente, que frecuentemente vuelve, y algunos de ellos, al principio, se han atormentado con ello muchos años. Como este tipo de devoción depende enteramente de la fuerza de la pasión, y consecuentemente de los instintos animales, frecuentemente pensé que su caso y el mío eran bastante paralelos, y que sus admiraciones extáticas podían descomponer la fábrica de los nervios y mente, tanto como las profundas reflexiones y el calor o entusiasmo que es inseparable de ellos.

En cualquier caso, no he salido de la oscuridad tan bien como ellos comúnmente dicen hacerlo, y ya empiezo a desesperar de nunca recuperarme²⁰⁹.

En ese momento, el hombre necesita la compañía como fuga de sí mismo, no pudiendo estar solo por temor a la irrealidad. Al final, el sentimiento de incertidumbre de todo lo humano destruyó la fe misma de Hume en su propia filosofía, que basaba la verdad sólo en el hábito de creer en ella²¹⁰.

Estoy asustado y confundido con esa soledad en la que estoy situado en mi filosofía, y me imagino un monstruo extraño y desmañado, que al no ser capaz de entremezclarse y unirse a la sociedad, ha sido expelido de todo comercio humano, y ha sido prácticamente abandonado y desconsolado. De buena gana correría a la muchedumbre para cobijarme y obtener calor, pero no puedo estar conmigo mismo para unirme a tal deformidad. Pido a otros que se unan a mí para estar apartado, pero nadie me escuchará. Todos se mantienen a una distancia, y temen esa tormenta, que me golpea desde cada lado... Cuando miro fuera, veo en todas partes, disputa, contradicción, furia, calumnia y maledicencia. Cuando me miro dentro, sólo encuentro duda e ignorancia. Todo el mundo conspira para oponerse y contradecirme, y tal es mi debilidad, que siento todas mis opiniones aflojarse y caer por sí mismas cuando no son apoyadas por la aprobación de otros. Cada paso que doy es con duda, cada nueva reflexión me hace temer un error y absurdo en mi razonamiento²¹¹.

Le aconsejaron tener ocupada la mente con ejercicios, yendo al teatro o asistiendo a galerías de arte. No fue hasta que comenzó una vida más activa que pudo ver un poco de luz.²¹² Sin embargo, Hume no pudo retomar su teoría filosófica sin volver a sentir la *enfermedad de los eruditos*.

²⁰⁸ Ibid., p. 70.

²⁰⁹ Ibid. p. 70-1.

²¹⁰ Letwin, Shirley Robin, 1965, The Pursuit of Certainty, David Hume, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Beatrice Webb, Cambridge, Cambridge University Press, p. 72.

²¹¹ Hume, 1964 a: Treatise: I: IV: VII: : 544-5.

²¹² Tal vez fuera la experiencia de su amigo lo que sugeriría a Smith la siguiente frase: "La sociedad y la comunicación, por ende, son los remedios más poderosos para restaurar la paz de la mente, si en algún momento

Vemos, así, hasta qué punto la creencia en las cosas y las sensaciones, en todo lo que hemos conocido y que hemos creído real desde nuestro nacimiento, es el principio fundamental de nuestro conocimiento. Hume decía que la creencia no difiere esencialmente de la incredulidad, ya que si concebimos la idea, ésta es posible y necesaria, siendo ambas imágenes, fantasía. Para Hume un loco y un cuerdo sólo se diferencian en que las impresiones que les llegan son impresiones acostumbradas y, en último término, generalizadamente aceptadas en la sociedad. Una secta que haya logrado "proyectar" por ejemplo una imagen del demonio que todos aceptan como real, está dentro de la realidad más plausible.

Alguien que concluye que otro está cerca suyo, cuando oye una voz articulada en la oscuridad, razona justa y naturalmente, aunque esa conclusión se derive de nada si no la costumbre, que fija y aviva la idea de una criatura humana, por su unión usual con la presente impresión. Alguien que es atormentado no sabe por qué, con una aprehensión de espectros en la oscuridad, puede probablemente decirse que razona, y que razona naturalmente²¹³.

La causa del conservadurismo de Hume proviene de esta teoría filosófica, dado que es necesario mantener las conexiones mentales de los hombres de causa-efecto para crear el orden natural, y no podemos dejarnos llevar por las máximas generales de la razón.

que defraudados estamos cuando aprendemos que esta conexión, lazo o energía descansa sólo en nosotros, y sólo es esa determinación de la mente, que es adquirida por la costumbre... Pero por otro lado, si la consideración de esto nos lleva a la resolución de rechazar todas nuestras sugerencias triviales de la imaginación, y adherirse al entendimiento, es decir, a las propiedades más generales y establecidas de la imaginación, incluso esta resolución, si se ejecuta con firmeza, será peligrosa y seguida de las consecuencias más fatales²¹⁴.

Pero su filosofía imaginaria no afectaba ni a la acción, ni curiosamente a los sentimientos de Hume. A pesar de que realizó una teoría de la acción humana completa, era consciente de su frialdad.

Afortunadamente, sucede que dado que la razón es incapaz de dispersar estas nubes, la naturaleza misma es suficiente para este propósito, y me cura de esta melancolía y delirios filosóficos, o bien relajando esta inclinación de mi mente, o a través de alguna distracción, o impresión más fuerte de mis sentidos, que borran todas estas quimeras. Ceno, juego al backgammon, converso, estoy alegre con mis amigos, y cuando tras tres o cuatro horas vuelvo a estas especulaciones, me

desgraciadamente se ha perdido; también constituyen la mejor salvaguardia de ese carácter uniforme y feliz que es tan necesario para la propia satisfacción y disfrute" [Smith, *TSM*, parte 1, sección 1, capítulo 1].

²¹³Hume, 1964 a: *Treatise*: I: IV: VII: 510.

²¹⁴Hume, 1964 a: *Treatise*: I: IV: VII: 546-7

parecen tan frías y forzadas y ridículas que no puedo encontrar el ánimo de entrar en ellas más... A pesar de que mi propensión natural, y el curso de mi energía y pasiones me reduce a esta creencia indolente en las máximas generales del mundo, todavía siento tantos restos de mi disposición anterior, que estaría dispuesto a tirar todos mis libros y papeles al fuego, y resuelvo nunca más renunciar a los placeres de la vida por el razonamiento y filosofía... Por tanto, cuando estoy cansado de la diversión y compañía, y me he entregado a un sueño en mi cuarto, o en una caminata solitaria por las orillas del río, siento mi mente toda ordenada en sí misma, y estoy inclinado a volver a estos temas...²¹⁵

Falso reconocimiento

Consideramos que la teoría de las impresiones también provoca lo que se ha dado en llamar problemas de falso reconocimiento y de despersonalización.

El reconocimiento normal se produce por un sentimiento de familiaridad que acompaña a la percepción presente o por la evocación de una percepción pasada que la percepción presente parece repetir. Como dice Bergson, el falso reconocimiento se aplica a una situación personal que estamos convencidos reproduce otra situación personal.²¹⁶ La persona tiene la convicción de que algo que está viviendo, ya lo ha vivido. La ilusión es a veces tan completa que en todo momento se cree a punto de predecir lo que va a ocurrir. Se percibe el mundo exterior como en un ensueño; nos volvemos extraños a nosotros mismos, prestos a desdoblarnos y asistir como espectadores a lo que se dice y hace, a despersonalizarnos. En casos extremos, el sujeto cree haber experimentado toda su vida, encuentra que esta impresión es normal y a veces tiene necesidad de ella y la busca. En general, se debilita la "función de lo real" y el individuo no capta completamente lo actual, creyéndolo referido a otro momento del tiempo. Los psicólogos que lo han vivido están de acuerdo en describir el fenómeno como un nuevo comienzo del pasado, como un fenómeno doble que sería percepción por un lado, recuerdo por el otro, como un estado en el que la realidad aparecería en el aire, separada del tiempo. Este falso reconocimiento puede ser la identificación de la percepción actual con una anterior que se le parecía realmente por su contenido o al menos por su matiz afectivo.

La ilusión de falso reconocimiento aparece en el sujeto instantáneamente y le abandona también instantáneamente, dejando detrás de sí una impresión de

²¹⁵ Hume, 1964 a: *Treatise*: I: IV: VII: 548-9.

²¹⁶ Bergson, Henri, 1963 h, Ensayo del Recuerdo del Presente y el Falso Reconocimiento de "La Energía Espiritual" en *Obras Escogidas*, México, Ed. Aguilar.

ensueño y de eco. Puede conmover toda la personalidad. El que lo experimenta es afectado con frecuencia por una emoción característica; se hace más o menos extraño a sí mismo y como "automatizado". El hombre se compara al actor que representa automáticamente su papel, escuchándose y observándose a la vez. Cuanto más profundiza en lo que experimenta, más se escinde en dos personajes, uno de los cuales se presenta como espectáculo del otro. El recuerdo del presente le hace creer que repite íntegramente cosas ya dichas, que ve de nuevo cosas ya vistas, y le transforma en actor que recita un papel. Pero este desdoblamiento no va nunca hasta el fin. Es una oscilación de la persona entre dos puntos de vista sobre ella misma. Se actúa y sin embargo, se "es actuado". De ahí una compenetración de estados que el hombre se representará desde entonces por un desdoblamiento del yo en dos personajes diferentes, unos de los cuales creería en la libertad, en tanto que el otro sentiría la necesidad. El primero, como espectador libre, miraría cómo aquél desempeña su papel automáticamente. Para Bergson, el falso reconocimiento es la forma más inofensiva de la falta de atención a la vida.

Querríamos dar una explicación del falso reconocimiento basándonos en nuestra afirmación de que el único yo que vive en el presente es el yo observador, y recordando que la formación del recuerdo y la observación del tiempo presente son absolutamente contemporáneas. La teoría fenoménica, la realista y, en general, el utilitarismo, refuerzan esta sensación de "ser actuado", dado que el hombre se ve guiado por reacciones a la externalidad, y tiene muy reducidos sus principios activos y sensaciones reales. El falso reconocimiento se siente como un eco y repetición que dejan una impresión de ensueño y extrañamiento de sí mismo, de distracción de la percepción. Un extrañamiento que también puede serlo del tiempo y lugar en el que estamos situados, dado que el yo a posteriori tiene que recordarse para saberse existente.

En el mecanismo de la percepción, el yo poroso es el único capaz de percibir. Por tanto, éste aprehenderá imperfectamente la cosa, pero se encontrará inmediatamente con la barrera externa que impedirá la percepción y su fluencia continuada. El hombre buscará un concepto en el lenguaje para describir la cosa que considera separada de él y, como mucho, dibujará la cosa, buscando reconocerla en su imagen conceptual. Este dibujo sentirá lo "ya visto" porque de hecho ¡ya se ha percibido! en el presente real. Este mecanismo de falso reconocimiento es muy habitual en el hombre, que se

siente momentáneamente actuado; llevado a su extremo puede provocar los mecanismos de duplicación del ego de que hemos hablado. Todo pensamiento a posteriori de la percepción tiende a superponerse a la percepción real. Provoca una duplicación ficticia del objeto en la mente del hombre - por una parte el percibido, por otra la imagen que rebota sobre el falso yo con orgullo de creación, una imagen que en ocasiones provendrá del recuerdo de un pasado más antiguo.

La libertad: ausencia de exterioridad del presente

Libertad, dice Benjamin Constant, en el mundo antiguo se definía como el derecho a tener voz en el proceso colectivo de decisiones; en el moderno es no interferencia o independencia de la ley.²¹⁷ Sin embargo, filosóficamente, los asociacionistas consideran que no existe la libertad porque el movimiento depende de movimientos moleculares. Lo externo choca contra lo interno y produce un acto reflejo necesario²¹⁸. Pero resulta que el hombre “intuye su libertad” porque cuando reacciona a la externalidad se hace inconsciente de sus propios movimientos y es incapaz de sentir la realidad temporal, quedándose vacío de sí mismo²¹⁹. Dudar de que el hombre elija libremente viene a equivaler a dudar que sea un ser realmente activo, activo en sí y para sí, y entonces una autoridad puede siempre, conociendo suficientemente bien sus motivos, dirigirle hacia sus objetivos. Sin embargo, si el hombre rechaza por alguna razón la idea de autoridad, la autoridad siempre se verá importunada por los movimientos libres que subyacen. Demostrar el concepto

²¹⁷Gray, John, 1994, Liberalismo, Madrid, Alianza Editorial, cap. 1, p. 15 [1986].

²¹⁸ Como dice Bergson, en Crítica de la razón pura la libertad es incomprensible; si los mismos estados se presentasen de nuevo, la causalidad implicaría determinación necesaria. Al analizar la libertad se compara el acto con lo que hubiera podido ser, cuando el acto sólo se da en la continuidad del tiempo. Los actos de una persona que se conoce, o que conocemos, pueden predecirse cuando actúa externamente, pero estoy objetivando en lenguaje estados de conciencia imposibles de definir para concluir que, si conociera todos los determinantes, la persona actuaría así, como por inclinaciones, con lo que estoy creando una imagen estática de su actividad. Pero, como dice Bergson, “El tiempo no pide ser visto, si no vivido” [Bergson, Henri, 1963 a, “Ensayo sobre los Datos Inmediatos de la conciencia” en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar].

²¹⁹ Decía Ortega que, así como el animal está siempre traído y llevado por las cosas, enajenado, “alterado”, lo propio del hombre es su capacidad para recogerse en sí mismo o ensimismarse. Pero el ensimismamiento sucede con vistas a la acción en el mundo; el hombre se retira de él para proyectarlo y dejar de ser arrastrado por él, para elegir y decidir, para inventar su vida o para ser moral [cit. en Aranguren, José Luis, 1993, Ética, Madrid, Alianza, p. 41].

de libertad, así como demostrar que la realidad está “ordenada” es un elemento fundamental para contradecir al autoritarismo - y al utilitarismo.²²⁰

Como ya hemos comentado, el yo no puede tener un sentimiento "dentro de sí mismo". Necesitamos remitirnos a algo a lo que agradecer, incluso dentro de nosotros mismos, para sentir lo que estamos haciendo²²¹. Cuando el yo utilitarista se auto-satisface, el sentimiento consiste en el agradecimiento a ese yo, un "dios creador" en nuestro interior que creemos propietario de los objetivos logrados. Pero éste yo es reactivo a su propia imagen y, por tanto, no puede ser objeto de gratitud al no ser responsable del logro. Además, no tiene sentimientos reales. En el yo observador del tiempo, sin embargo, el hombre observa el tiempo real porque está en un estado de contemplador de la realidad más allá del tiempo. Para que la sensación deje fluir el tiempo, la realidad debe ser observada por un yo no material y que no cree trabas a la fluencia.

La libertad implica la no existencia de imágenes superpuestas al tiempo real. La verdadera libertad lleva a definir el yo de modo que no exista un individuo - imagen ni externalidad. Un individuo, por tanto, es cierto que no puede ser libre: sólo el observador lo es. De hecho, todo agresor a la libertad es un defensor del individualismo. La renuncia a la libertad supone que no

²²⁰Como dice Fernando Savater, como en todos los momentos verdaderamente cruciales, la filosofía nos falla: según la filosofía no hay ningún argumento irrefutable a favor de la voluntad libre ni en contra. Pero, dice Sartre, ninguna conciencia puede seguir siéndolo si se le priva de autodeterminación. Una conciencia determinada, es decir, motivada en exterioridad, se convierte ella misma en exterioridad y deja de ser conciencia. En este caso, podríamos asumir que la conciencia fuera sólo "un síntoma", como observó Freud. Para Schopenhauer el problema de la autodeterminación no consiste en si puedo hacer lo que quiero, sino en si soy libre de querer lo que quiero. La mayoría de los fatalismos condenan la autodeterminación humana desde la exterioridad: somos lo que hacen de nosotros la biología, la economía o la historia. La originalidad de Schopenhauer fue sospechar que pudiéramos estar condicionados "desde dentro", por la voluntad misma, por esa individualización que se llama carácter en el sistema schopenhaueriano. Una línea que siguió Freud y el psicoanálisis [Savater, Fernando, 1995, Invitación a la ética, Barcelona, Compactos, Anagrama, p. 45].

²²¹ Al observar, el agente deja que sucedan cosas; mientras que al actuar, el agente hace que ocurran cosas. Podemos suponer que el agente tiene conciencia de su estado cerebral como intención mientras que desde fuera un observador percibiría la intención del agente como estado cerebral. Esta explicación que supone la teoría materialista de la identidad en relación con el problema mente - cuerpo, es defendida por Mosterín o Ferrater, pero rechazada por von Wright. Según von Wright no es posible explicar a la vez una misma conducta en términos causales como un movimiento y en términos intencionales como acción. Es imposible que, a la vez, uno actúe y observe la intervención de las causas de su actuación, con lo cual actúa por necesidad [Wright, G. H., 1979, Explicación y comprensión, Madrid, Alianza].

existe un yo antecedente, apriorístico y libre. Remite, en última instancia, a la esclavitud del yo externo. Existe, además, una diferencia fundamental entre la "libertad" en la realidad y fuera de ella. El miedo al vacío provoca una huida que convierte la libertad utilitaria en caótica y ficticia. El hombre necesita crear un nuevo orden superpuesto, un orden de la imaginación o racional.

En cualquier caso, para que exista la libertad tiene que haber una posibilidad de salirse de la realidad. Si no, estaríamos hablando de necesidad: ningún agradecimiento puede ser obligado. Con ello demostraríamos que es necesario ser capaces de rechazar al tiempo, empatizando con la nada, para que el agradecimiento sea libre. Asimilaríamos, por hacer referencia a la doctrina maniquea, la "idea del bien" al tiempo agradecido y la "del mal" al no tiempo. Y vemos que el hombre "es libre" de elegir el mal, y cuando lo selecciona sabe que lo que está haciendo no le hace sentir bien.

Seguir la necesidad, dice Hume, es lo más parecido a la cordura. De hecho, la locura parece más libre por ser más irregular. Pero es más irregular, precisamente, porque se rige por la causa - efecto externa, que proviene de la mente imaginada. Podríamos decir que un hombre es "más libre" cuanto menos sus actos dependen de su mente-imagen (imaginación, razón...) y más de la realidad moral o física. La mente no nace odiosa, y por ello hay que vengarse de ella, como dice Hume. Contra Hume, la idea de libertad no se asimila a la de azar pero, aunque la necesidad sí que se asimila a la de causa - efecto, esta necesidad es caótica, por subyacerle la libertad. Por último, el hombre siempre es responsable de sus acciones y al rechazar la libertad está, de algún modo, rechazando la gratitud, haciéndose esclavo "voluntariamente". Esto es especialmente importante en la definición de la justicia, que implica la idea de libertad.

Catón dijo que había luchado *no tanto por conseguir su propia libertad como por vivir entre hombres libres*. Y es que sólo en el reconocimiento en "el otro" puede entenderse la libertad. Efectivamente, el yo es compartido por todos los hombres del presente, de modo que necesitaríamos situarnos en la continuidad del tiempo conjunta para vivir en un estado de absoluta libertad y que la acción se produjera por principio libres. En estado de observación del presente, el hombre no se identifica con su "cerebro material", que reaccionaría a impresiones externas, sino con el observador del tiempo. Difícilmente se demostrará la necesidad o la no libertad de este observador,

dado que sus movimientos no pertenecen a las leyes de necesidad materiales, al estar más allá de la materia²²².

Es importante recordar que el presente es un acto creativo o recreativo del tiempo y que, por tanto, tampoco existe la necesidad en la existencia de la materia externa o el recuerdo. El tiempo creador es, por tanto, libre en sus creaciones, aunque, al ser incausado, existe como creador eterno. Probablemente, la empatía de tiempos es una forma en que el tiempo se consuela de su propia eternidad a través del reencuentro consigo mismo. En cuanto desaparece la gratitud del observador, el ser mismo deja de existir: es por tanto libre de ser. Sin embargo, la empatía requiere que el sentimiento o la cosa no puedan salir de sí mismos sin salirse el hombre del tiempo. Un sentimiento, cuando es sentido, es necesario, único, e indestructible. El simple hecho de no poner oposición al fluir del tiempo constituye una forma de libertad no utilitaria, que no piensa si no que observa y actúa dentro de las creaciones del tiempo.

La negación del concepto de libertad suele llevar a conclusiones o premisas utilitarias. Es cierto que si consideramos que el hombre actúa por costumbre o buscando un futuro previsto por su imaginación, la idea de necesidad puede demostrarse. Lo imaginado necesariamente se dibuja con elementos del recuerdo antecedente, dentro de relaciones de ideas con la exterioridad. Sin embargo, el movimiento activo de la curiosidad no requiere del proceso imaginativo. Es el acto libre por excelencia. Agradecimiento y curiosidad, y consideramos que también la creación y juego del tiempo presente, son actos libres que nunca encontrarían en su antecedente el resultado de sí mismos.

Por otra parte, si decimos que el hombre no es libre, parece que suponemos que hay algo externo que le puede, y que se puede dejar llevar por ello, sin voluntad de vivir. Y, como vemos, al hablar de libertad no hablamos de caminos que se bifurcan y del que elegimos uno, como si el tiempo se materializara o viera desde fuera. La observación externa del tiempo particular no existe, es sólo una irrealidad del pensamiento.

Por tanto, *definiremos la libertad como este estado de observación del presente en que no existe dentro - fuera ni imagen reactiva externa ni interna al observador, y en que éste vive guiado por los principios activos del*

²²² Vimos cómo este contemplador que permite demostrar el yo en unicidad se recupera observando el pasado desde la ubicuidad característica del recuerdo. El cerebro cambia, el cuerpo se transforma, el pasado, incluso, se "acumula",

tiempo. El yo observador es libre porque contempla la libertad del tiempo y sus actos se remiten a un elemento libre, creador en sí. El observador, por tanto, se identifica con el creador y con la creación. Con el uno carente de externalidad consideramos que queda bastante demostrada la libertad, que se da dentro de los movimientos del tiempo ajenos a la causa – efecto²²³.

Principios del movimiento

Principios reactivos

Todos los movimientos que no pertenecen al tiempo son necesariamente de fuga porque descentran al hombre de tiempo. Es curioso constatar que todo lo que el hombre busca por orgullo, y que luego siente con orgullo, no lo ha logrado activamente, sino reactivamente.

Por ejemplo, el deseo no es un principio activo y muere en sí mismo en el proceso imaginativo del futuro. Muchos psicólogos dicen que lo proyectado es lo que no podemos hacer y reaccionamos, por ejemplo, ante el deseo de acercarnos a una situación de la que hemos creado un concepto cuando, sin embargo, no nos importa acercarnos a lo desconocido. Y es que el proceso imaginativo que crea el “deseo” implica reacción, miedo al fracaso, sensación de estar imponiendo nuestra imaginación al tiempo. La imagen de cualquier tipo, que no se mueve con el tiempo, no puede llevar a un movimiento activo²²⁴.

pero el observador siempre es el mismo y se ubica en el mismo sitio o estado mental inmaterial.

²²³ "quizá había otros caminos dulces de caminar y no los tomaron, o los tomaron a medias, y un hombre es siempre más que un hombre y siempre menos que un hombre, más que un hombre porque encierra eso que el jazz alude y soslaya y hasta anticipa, y menos que un hombre porque de esa libertad donde se reserva ser el alfil o el caballo, una definición de libertad que se enseña en las escuelas, precisamente en las escuelas donde jamás se ha enseñado y jamás se enseñará a los niños el primer compás de un ragtime y la primera frase de un blues, etcétera, etcétera" [Cortázar, Julio, 1979, *Rayuela*, Barcelona, Edhasa, p. 88].

²²⁴ "Había que proponerse, según Morelli un movimiento al margen de toda gracia. En lo que él llevaba cumplido de ese movimiento, era fácil advertir el casi vertiginoso empobrecimiento de su mundo novelístico, no solamente manifiesto en la inopia casi simiesca de los personajes sino en el mero transcurso de sus acciones y sobre todo de sus inacciones. Acababa por no pasarles nada, giraban en un comentario sarcástico de su inanidad, fingían adorar ídolos ridículos que presumían haber descubierto" [Cortázar, Julio, 1979, *Rayuela*, Barcelona, Edhasa, p. 558].

Sin embargo, vemos que el hombre suele proyectar el futuro y buscar placeres. Las causas más importantes de este hecho son: primero, la necesidad de olvidarse de su barrera externa. La idea de muerte y la de eternidad le hacen moverse por impulso. Este deseo se dará, como vimos, en forma de relaciones de ideas con la sociedad, lo que hará que el hombre se halle inmerso en la moda, en lo prohibido o en lo minoritario, lo que hace más deseable el objeto de "placer". Segundo, por un componente afectivo incorporado al placer, que es el agradecimiento a la imagen del otro, también reactivo. Tercero, por un impulso inconsciente provocado por la costumbre, como una reacción externa. El hombre vive sólo el antes y el después, no el presente. Recuerda su yo del pasado, y se ve impulsado a la misma acción que realizó entonces porque lo considera su yo permanente, y su pérdida le haría sentir un vacío de sí mismo. El hombre crea una imagen de sí mismo para enfrentarse al mundo que cree externo. El encuentro con lo que cree que le place en realidad es un encuentro consigo mismo, el orgullo de la meta. Cuarto, por agradecimiento al ego que cree ordenar la realidad, y que busca la coincidencia de esta realidad con su imaginación del pasado. El ego futurista busca una utilidad futura, y el hombre intenta ilusionarse con estas imágenes para sujetarse al tiempo. El hombre se mueve por una ansiedad de lo que sería posible sentir con los posibles objetos de placer futuro, todavía no conocidos.²²⁵

De hecho, el placer agradecido a la imagen es un amor a sí mismo que se superpone a la percepción, un "es tocado". En ocasiones, el sistema

²²⁵ De esta teoría de los placeres aparecerá lo que podríamos llamar la "anorexia del ego" que, sin querer, relata Borges en su cuento "El Aleph", letra del alfabeto griego que representa el infinito. Borges intenta sustituir la idea de eternidad (que aquí hemos entendido como la de "no muerte", pero que él esperpentizaba en la fórmula de simultaneidad de los tiempos y espacios), por la posibilidad de que exista un Aleph, un punto de dos centímetros que contuviera todo el universo. Pretendía estimular el que se viera todo lo existente en el mismo punto (en vez de ver lo que de hecho hay, con sus relaciones de realidades con nuestro pasado), aunque más parece que este deseo conduzca a la dispersión de la atención que a su fijación. "El diámetro del Aleph sería de dos o tres centímetros, pero el espacio cósmico estaba ahí, sin disminución de tamaño. Cada cosa (la luna del espejo, digamos) eran infinitas cosas, porque yo claramente la veía desde todos los puntos del universo. Vi el populoso mar, vi el alba y la tarde, vi las muchedumbres de América, vi una plateada telaraña en el centro de una negra pirámide, vi un laberinto roto (era Londres), vi interminables ojos inmediatos escrutándose en mí como en un espejo, vi todos los espejos del planeta y ninguno me reflejó..." [Borges, Jorge Luis, 1995a, *El Aleph*, Madrid, Alianza, Biblioteca Borges [1949]]. El espejo no le pudo reflejar, no al yo que a fuerza de querer ver todo el universo, desprecia lo que de hecho es el presente, a él mismo.

utilitarista se convierte en un medio de defensa, un sistema con el que el hombre huye de la ética dubitativa y dependiente del reproche moral individual o social que vacía continuamente al hombre de sí mismo. Cuando éste sistema - como cualquier otro - se hace el patrón generalizadamente aceptado entre los hombres, será una cuestión de "ostentación" el demostrar que se goza con él, y una "ostentación generosa" el dejar libre a otros de sentirlo.

Sin embargo, cuando la barrera elimina el principio activo humano, el deseo imaginativo puede llegar a ser una forma de crear ilusión y concepción del tiempo no durativa pero continuista. En cualquier caso, una vez logrado lo deseado, el hombre queda extrañado y vacío, a espera de un nuevo proceso imaginativo.²²⁶

Pero es posible que suceda igual con un dolor. El dolor real no es una sensación diferenciada, si no una anticipación del miedo a la muerte y una incertidumbre que lo hace más doloroso. Aguantar el dolor es no atender a un posible miedo que separa al hombre de la continuidad del tiempo. Cuanto más miedo tenga un hombre, más temeroso del dolor será, y más dolor real sentirá.

Existe, sin embargo, una "búsqueda de placer" en la continuidad del tiempo, pero preferimos mejor llamarla curiosidad o juego. En el presente continuo, el observador agradece al tiempo, no difiriendo su felicidad en ningún momento, dado que la comparación la provoca el otro yo. Es un agradecimiento al movimiento autoconsciente, que no requiere de la anticipación en forma imaginativa. Esa imagen sólo obstruiría la realidad y llevaría a la frustración en el momento del encuentro con lo que se supone que va a placer. Los placeres no pueden compararse ni sumarse dado que, una vez creada la imagen comparativa, la misma sensación real se hace imposible al no permitir la fluencia del tiempo. En definitiva, el placer sólo se da dentro de la gratitud al tiempo, lo que sea que esto signifique en cada momento de la continuidad del tiempo y para cada placer. Por tanto, el placer podría

²²⁶ "La causa del sufrimiento es el deseo... Desear que algo sea diferente es lo que nos mantiene atados al tiempo... Los deseos existen ahora. Si no tuvieras ese deseo, piensa en lo libre que serías. Detente donde estás ahora mismo. Primero, piensa en cualquier deseo que tengas actualmente: nuevas posesiones, nuevas relaciones, nuevas posiciones. Lléalos a la mente y concéntrate claramente en ellos. Ahora, de inmediato, olvídalos por completo. Deja marchar todos los deseos que tengas. Mira a tu alrededor, siente este momento. ¿Sientes qué libre eres sin esos deseos?" [Shaw, Scott, 1999, El pequeño Libro del Tiempo, Barcelona, Ediciones Urano, p. 115-116].

definirse como una sorpresa al “sentir con” la realidad, que, desde luego, también puede estar unido al erotismo.²²⁷

Sensación de “siempre”: principio semiactivo de la alegría

En primer lugar, introducimos un principio del movimiento que llamaremos semiactivo, que es la alegría, muy relacionada con la “voluntad de vivir”. Ésta se da sólo dentro de la sensación de “siempre” y, sin ella, no se daría el movimiento ni la percepción, que requieren de la creencia en la dependencia perfecta con el tiempo. Por otra parte, es lógico pensar que el hombre sólo se puede poner en posición de observador si confía en el no fin del tiempo, un amor que requiere para siempre al tiempo y que lo bendice por esa sensación de eternidad que le reporta.²²⁸

²²⁷ Según Sócrates, el impulso sexual consiste en que la “psyché” se ve atraída en primer lugar a algo hermoso, la belleza física. “Sin embargo, Sócrates era continente en su conducta, y aunque decía que no era capaz de recordar un tiempo en que no estuviera enamorado, su lenguaje erótico era imaginaria sexual de la mística religiosa. El que ama al cuerpo, no ama más que a algo que pertenece al otro: asociarse con alguien que ama al cuerpo más que al alma, esclaviza” [Guthrie, W. K. C., 1994, Historia de la Filosofía Griega III, Siglo V. Ilustración, Madrid, Editorial Gredos, p. 378]. El filósofo, en su amor a los jóvenes hermosos, se dejaba llevar por los cánones de belleza aceptados por la costumbre de la época [Guthrie, W. K. C., 1994, Historia de la Filosofía Griega III, Siglo V. Ilustración, Madrid, Editorial Gredos, p. 374-5]. Sin embargo, según Sócrates, el deseo puede llevar al disfrute estético de la belleza visible en general, y ésta a la del carácter, y ésta a la intelectual, hasta que nos garantiza la visión de la Belleza misma, la Forma absoluta que se percibe con el ojo de la mente. En el nivel divino, belleza, bondad y verdad son lo mismo, pero llevada por la fuerza del “éros” significa la iniciación en los misterios últimos de la “ta`erotika”. En cualquier caso, Sócrates identificaba la belleza y bondad con la utilidad y adaptación a la función [Guthrie, W. K. C., 1994, Historia de la Filosofía Griega III, Siglo V. Ilustración, Madrid, Editorial Gredos, p. 330]. La belleza - o la justicia - es una idea, una norma universal. No es imaginaria, un concepto en nuestras mentes, sino que es fija, inmutable. El hombre debe buscar su definición. Respecto a la bondad, Sócrates invitaba a la gente a “conocerse a sí mismos” convenciéndolos de su ignorancia y de que nadie hace el mal voluntariamente: “Andas fanfarroneando por las calles, echando los ojos de un lado al otro, y vas descalzo”, declamaban en la comedia al actor con la máscara de Sócrates [Guthrie, W. K. C., 1994, Historia de la Filosofía Griega III, Siglo V. Ilustración, Madrid, Editorial Gredos, p. 356].

²²⁸ Decía Nietzsche, “Toda alegría quiere eternidad de las cosas, quiere profunda eternidad” [García-Mauriño, José María; y Fernández Revuelta, José Antonio, [1990], Nietzsche. La crisis de la Cultura Occidental, Madrid Alhambra, p. 19]. Freud estudió la “sensación de eternidad”, que le describieron como un sentimiento “oceánico, de algo sin límites ni barreras, de una indisoluble comunión e inseparable pertenencia a la totalidad del mundo exterior, un ser-uno-con-el-todo. Comenta que, a pesar de que el hombre cree segura y establecida la sensación de su mismidad, de su yo, que se presenta como algo independiente, unitario y bien demarcado frente a todo lo demás, la

El observador se ve absorbido e identificado con el tiempo. Cuando hablamos de la sensación continuidad del tiempo, estamos hablando de un presente vivo y real que no se sale de si mismo ni piensa en el tiempo.²²⁹ Pensar el tiempo lo hace sucesivo y la imaginación de una sucesión sin fin produce una sensación de "agobio". Si el yo es el tiempo presente, sin embargo, más bien el no fin del tiempo consiste en una plenitud del presente que no concibe su fin porque no lo piensa.

Hemos intentado basar en la desnudez del presente el indicador de la moral. Si el tiempo es continuo, es el tiempo presente y por alguna razón, por alguna creación de la mente, el hombre no puede aceptarlo. Puesto que hemos considerado la contracción del pasado real y la barrera externa como las causas de la inconciencia de los actos, bastaría con la eliminación de esta barrera para que el hombre recuperase su pasado y entrara en la sensación de continuidad del tiempo en la que no sabemos si existirían las esclavitudes de la "materia", como el dolor, etc. dado que es posible que el observador pudiera desapegarse de ellas - algo que admiten los orientalistas. Bastaría un

investigación psicoanalítica nos ha enseñado que esa apariencia es engañosa y que el yo se continúa hacia dentro, sin límites precisos, con una entidad psíquica inconsciente que Freud denomina ello y a la cual viene a servir como de fachada. Por ejemplo, en la culminación del enamoramiento amenaza esfumarse el límite entre el yo y el objeto y hay muchos estados en los que se torna incierta la demarcación del yo frente al mundo exterior. El lactante aún no distingue su yo del mundo exterior como fuente de las sensaciones que le llegan. La huida del dolor le llevan a disociar el yo y formar un yo puramente hedónico, placiente, enfrentado con un no-yo, un afuera ajeno y amenazante. Es decir, originalmente el yo lo incluye todo; luego desprende de sí un mundo "exterior". Nuestro actual sentido yoico no es más que el residuo atrofiado de un sentimiento más amplio que correspondía a una comunión más íntima entre el yo y el mundo circundante. Habiendo superado la concepción errónea de que el olvido significa la destrucción o aniquilación del resto mnemónico, Freud se inclina a la concepción contraria de que en la vida psíquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás; todo se conserva de alguna manera y puede volver a surgir en circunstancias favorables como, por ejemplo, mediante una regresión de suficiente profundidad [Freud, Sigmund, 1970, El malestar en la cultura, Madrid, Alianza Editorial, p. 7-17].

²²⁹ El concepto de presente vivo ya fue analizado por Husserl. Sin embargo, su intuición es de esencias eidéticas, estructuras universales e ideales. Este presente implica un contacto perceptivo directo, un "ahora" que retiene, pero que busca el futuro y que se produce especialmente en la interpretación de los textos [Huertas-Jourda, J., "Structures of the "Living Present": Husserl and Proust", en Fraser, J. T.; Lawrence, N., 1975, The Study of Time II, Proceedings of the Second Conference of the International Society for the Study of Time, Lake Yamanaka-Japan, New York, Springer Verlag, pp. 163 - 195].

acercamiento a la sensación de “siempre” para que el mundo fuera más real y libre, algo que nunca lograríamos con palabras e imágenes.²³⁰

Los principios del conocimiento. Curiosidad activa. Intimidad y atención inactivas.

Aparte de los mecanismos de relación de realidades que contempla el observador inmóvil, el observador contiene una serie de principios de conocimiento. Ninguno de éstos son reactivos, pero existe un principio que diremos activo que es la curiosidad y dos inactivos que son la intimidad y la atención. Sin embargo, la misma empatía de tiempos, la reunión de pasado y presente, no es un principio activo del observador, sino del tiempo y,

²³⁰ Heidegger analizaba la vida cotidiana como el mundo de lo impersonal, un “uno” que no es nadie determinado y que son todo, caracterizado por el distanciamiento y aplanamiento. El hombre se relaciona con los demás a través de la cháchara, la avidez de novedades y la ambigüedad. La vida cotidiana es la vida inauténtica, sin sentido, abierta a la angustia [Heidegger, Martin, 1987, El ser y el tiempo, México, Fondo de Cultura Económica]. Sin embargo, el “siempre” es uno de los actos privilegiados, en cuanto a la profundidad que en ellos se alcanza. Los actos privilegiados son el “instante”, la “repetición” y el “siempre”. Los dos primeros conceptos los forjó Kierkegaard y luego los desarrolló Jaspers y Heidegger. El “siempre” se debe a Xavier Zubiri, aunque no clarifica que “yo” es capaz de vivirlo. Como dice Aranguren, el “instante” es un acto momentáneo que, levantándose sobre la sucesión temporal, toca la trascendencia en un “golpe de vista” decisivo, echado desde la profundidad de un “presente auténtico”. El acto de la “repetición” consiste en la asunción, también en un instante, de la totalidad de la vida, aceptada en su grandeza y en su miseria. Dicen que quien va a morir recorre en un momento todo su decurso temporal. En esta actualización concentrada de la totalidad del pasado consiste precisamente la “repetición”: el hombre repite, vuelve a vivir en un “instante”, junta y apretada, su vida. La “repite” no como espectador, sino como su autor responsable. Desde el punto de vista del “contenido”, este acto puede consistir en “arrepentimiento” porque ¿quién no tiene de que arrepentirse? Como se ve, así como el “instante” ahonda en el presente - frente al vivir en el superficial, disipado y atomizante “ahora” - abriendo desde él el porvenir; la “repetición” vuelve la vista atrás, asume y retiene lo sido frente al “olvido” del pasado; por último, el “siempre” de Zubiri representa la unidad del tiempo, el “de una vez por todas”. Es el fundamento de la mutación temporal y el ahondamiento en él otorga la posesión de sí mismo. El hombre está ante el decurso y su tiempo consiste en estar autopresente a su propia decurrencia, incurso en ella, pero también sobre ella (sobre la “fluencia”) y sobre sí mismo. Cuando no se tiene el sentido del “siempre”, vivimos el tiempo como algo pegado al quehacer social cotidiano, pegados a las cosas, olvidándonos de nosotros mismos, viviendo en un “tiempo cerrado” de “eterno retorno”: levantarse, ir a trabajo, comer, volver al trabajo, ir al cine, dormir, y lo mismo al día siguiente y el otro y el otro; o bien nos perdemos en el fluir de la vida, en la disipación o *divertissement*; o bien, finalmente, vivimos un tiempo siempre inminente, que cae sobre nosotros agobiándonos y no dejándonos “tiempo” (“siempre”) para nada [Aranguren, José Luis, 1993, Ética, Madrid, Alianza, p. 142-4].

simplemente, sin ella la realidad no existiría y quedaría, como mucho, en posibilidad de realidad.

Podríamos definir la *curiosidad* como el ansia del observador del presente de conocer al tiempo, de buscar nuevas creaciones de sí mismo para reencontrarse en la empatía de tiempos. Como decíamos, el tiempo externo penetra en el hombre el tiempo interno como por efecto metafórico de "embudo" y es el observador el que conoce la empatía de tiempos. La curiosidad real es un principio activo que hace al observador moverse hacia la novedad sin necesidad de pensarla. Consiste en una sensación de sorpresa y afección hacia una creación pura del tiempo que queda absorbida por el yo poroso.

En estado de presente continuo, la curiosidad no es selectiva sino que se da hacia la creación pura del presente - la propia selección implica imagen. De este modo, el hombre va recogiendo "todo" lo que le va dando el tiempo con idéntica gratitud. Es, por tanto, una curiosidad "hacia la vida", un principio general de movimiento. La previsión impide la curiosidad, y la repetición que el hombre prevé también. Sin embargo, si el hombre no crea una imagen del futuro, este principio activo se mantiene intacto independientemente de un posible "parecido" con otros tiempos. Por tanto, el movimiento no individualista ni utilitarista por excelencia es la búsqueda de algo desconocido que no es necesario imaginar y que motiva si, y sólo si, es desconocido²³¹.

La curiosidad hacia la imagen nos mira con ojos críticos y busca saber para comparar; la curiosidad hacia la vida, sin embargo, es sólo voluntad de conocer y de autenticidad.²³²

²³¹ "Entonces, ¿hay que quedarse como el cubo de la rueda en mitad de la encrucijada? ¿De qué sirve saber o creer saber que cada camino es falso si no lo caminamos con un propósito que ya no sea el camino mismo? No somos Buda, che, aquí no hay árboles donde sentarte en la postura del loto. Viene un cana y te hace la boleta" [Cortázar, Julio, 1979, *Rayuela*, Barcelona, Edhasa, p. 340].

²³² Como dice Aranguren no ya sólo la sinceridad, incluso la autenticidad, constituye un problema. El hombre es constitutivamente ambiguo: hay una distancia siempre entre nuestra palabra, nuestra conducta y nuestra realidad moral; y la autenticidad es, propiamente, lucha por la autenticidad, lucha por disminuir esa distancia. Sin embargo, según el autor, no debemos al prójimo toda verdad porque hay un "secretum meum mihi", ni podemos decírsela, porque la posibilidad de comunicación tiene sus límites y, en ocasiones, somos mucho más veraces con nuestro silencio que con una impresionista "sinceridad" que vierta al exterior todo lo que va "apareciendo" en la superficie de nuestro alma, caprichosamente. Sin embargo, la confesión de la verdad, cuando es difícil de decir e intolerable de oír, es participe de la virtud de la fortaleza y a la vez de la justicia. La vida en la verdad debe manifestarse especialmente cuando el

La diferencia entre la curiosidad hacia la vida y hacia la imagen es que la segunda, por ejemplo la imagen literaria o televisiva, es paralizante, tiende a crear mundos irreales en la mente protagonizados por el yo del orgullo lingüístico. No en vano, es curiosidad hacia la “cosa”, es decir, una curiosidad en que el hombre se habla a sí mismo, haciéndose cosa y paralizándose por el enamoramiento del reflejo de si mismo. Sin embargo, la curiosidad hacia la creación pura de otros observadores del tiempo contiene principios activos nuevos, como son el juego. De modo que la curiosidad activa sólo se da hacia el tiempo activo: mirar una hoja escrita en soledad es igual que mirar cualquier otro objeto y sólo puede apelar al otro yo estático.

Además, como decíamos, cuando el hombre busca una utilidad en la observación de la cosa se crea una imagen superpuesta y desaparece el proceso de relación de realidades. Así sucede, por ejemplo, en el arte observado en base a la admiración de la imagen: el hombre tiene entonces que recrear con dificultad la imagen del objeto en función de su aceptación social, del concepto. Éste ya no ve el objeto, si no su propia imagen irreal dentro del narcisismo social. La revisión del concepto queda como una labor para los expertos que, de este modo, hacen y rehacen la “imagen”. No decimos que sea incompatible ese conocimiento, una curiosidad hacia las palabras del recuerdo, con la percepción real, pero si estos conceptos se superponen al tiempo están impidiendo la percepción real.²³³

Consideramos que, de hecho, el primer acercamiento al tiempo se debió a la curiosidad, no al instinto de supervivencia. Éste lo es de un hombre que ya tiene inhibición temporal internalizada y que ha contraído su pasado creando una sensación de “no tiempo”. Una vez que el movimiento activo de la

silencio sería culpable al prestar asistencia a la mentira [Aranguren, José Luis, 1993, *Ética*, Madrid, Alianza, pag. 257-8].

²³³ Tal vez sea una cuestión de definiciones pero contra Aranguren, negamos que la curiosidad esté en conexión con la soberbia - que según la ascética cristiana es un saber supersticioso de lo que no se debe, comer la manzana del árbol del conocimiento para ser dioses - o que esté en relación a la frívola avidez de novedades, el *divertissement* pascaliano, el aturdido y disipado manoseo de todo hablando de oídas, sin detenerse, sin profundizar, con una fiebre de “sensaciones” e “impresiones” que nos lleva a tirar cada día la realidad cotidiana como se tira un periódico ya hojeado. La curiosidad, según Aranguren, proviene de “una concupiscencia de los ojos”. Contrapone a la curiosidad la “estudiosidad”, la templanza en cuanto al apetito de conocer y saber [Aranguren, José Luis, 1993, *Ética*, Madrid, Alianza, p. 264-5]. Sin embargo, todas estas descripciones lo son de una curiosidad hacia la imagen. La curiosidad de la que nosotros hablamos es curiosidad hacia la vida, y es el fluido del tiempo y el principio del movimiento (por tanto, la proyección “no” es un principio activo de movimiento).

curiosidad se produjo en primera instancia, es posible que se contrajese el pasado y se actuase por la reacción frente a la sensación de “no tiempo” de la que el hombre huye. Ya producido el movimiento, posiblemente el juego sería el principio activo fundamental. Más tarde, la creación, que requiere de más provisión de tiempo y recuerdo se convertiría en otro principio de movimiento.

Es importante apuntar que la existencia de la curiosidad implica una creencia a priori del observador en la duración. El yo poroso a la realidad busca conocer al tiempo desde el principio de su existencia, de modo que podríamos decir que éste contiene en sí mismo, no sólo la característica de porosidad a la realidad, de conocimiento intuitivo de la existencia, si no de creencia en la de continuidad del tiempo que busca conocer. Así pues, la idea de conexión necesaria y la creencia en la continuidad del tiempo subyacen al yo observador y, si no, no se podría haber producido el primer movimiento del tiempo.

La curiosidad se produce gracias a otro principio inactivo del tiempo, que es la *atención*, que definiremos como la sumersión puntual del yo poroso en la empatía de tiempos. Ésta se produce sin necesidad de que el hombre ejerza pensamientos a posteriori que, de facto, ensucian el mecanismo de la atención. Basta con que el hombre se deje vivir para que su atención se centre en las cosas, para que para el observador no exista nada más que la sensación íntima a sí misma y su posibilidad de conocimiento quede demostrada. La atención no puede forzarse, porque entonces se hace imagen que impide el conocimiento. La atención curiosa, por tanto, sólo es posible dentro del desinterés.²³⁴

La curiosidad se da en forma de *intimidad*, dado que el tiempo particular y sólo conocido por el hombre particular se "mete" dentro de la cosa externa. Podríamos definir la intimidad como el reencuentro de tiempos en ausencia de imágenes, es decir, cuando el ser a vuelto a sí mismo; y la sensación que se produce es de que el presente, contemplado desde el yo observador, está

²³⁴Para Nietzsche también la tranquilidad es fundamental para el conocimiento, precisamente porque es una intuición no reactiva. “La educación debe ser aprender a ver - habituar el ojo a la calma, a la paciencia, a dejar-que-las-cosas-se-nos-acerquen; aprender a aplazar el juicio, a rodear y a abarcar el caso particular desde todos los lados. Toda no-espiritualidad, toda vulgaridad descansa en la incapacidad de oponer resistencia a un estímulo - se tiene que reaccionar, se sigue todo impulso” [Nietzsche, 2000 a, “Lo que los alemanes están perdiendo”, El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo, Madrid, Alianza, p. 89].

"lleno de ser o de tiempo" - por contra de la sensación de vacío o no tiempo que crea la "alienación del ser por la cosa". Todo el presente externo tira del tiempo interno, éste se sumerge en las cosas y se produce una dilatación del yo hacia los objetos, que resguardan la intimidad del uno presente. Imaginemos, por ejemplo, la habitación en la que estamos leyendo. El olvido de la imagen provocaría una extensión del tiempo interno por las paredes de la habitación, embriagando el presente en forma de intimidad. Y esto se debe a que el hombre es lo que hemos llamado el "embudo" contemplado desde el observador: por tanto, es la habitación en la que está situado, y el yo poroso la sobrevuela. La intimidad sólo se da dentro de la idea de no muerte, un no poder salir de un cobijo común. Si la "realidad" no nos resulta íntima, ni un segundo dentro de ella puede sentirse como felicidad real y el hombre tiene que reaccionar a la imagen para volver a situarse en una posición de equilibrio.²³⁵

Por tanto, la curiosidad es el ansia del observador de seguir conociendo al tiempo, la atención es la sumersión puntual del yo poroso en la empatía de tiempos y la intimidad es la afección del observador que se siente lleno de ese reencuentro de tiempos y cuya abstracción de la imagen le permite aceptar el no fin del tiempo.

Los principios activos de la creación y el juego

De aquí podemos extraer otros dos principios activos, la creación y el juego, que consideraremos unidos. Es cierto que el cuerpo humano, al empatizar con las sensaciones temporales, se mueve y dilata con ellas, imita sus formas como un mimo que se riera de la inmovilidad de las cosas o le asombrase su movilidad. Sin embargo, en este movimiento no existe correspondencia ni novedad y, por tanto, no es un principio activo del tiempo. Para que se produzca el principio activo del juego unido a la creación es importante la correspondencia al tiempo conjunto.

La *creación* es una forma de comunicación del tiempo, una producción de realidades que, al hacerse externas al observador, son contempladas por el presente creando una comunidad de empatías. La creación pura es difícilmente aprehensible, y sólo puede ser captada por el observador. Pero el único verdadero creador es el tiempo, porque sólo él tiene la posibilidad de hacer

²³⁵ Para una explicación más extensa del término de intimidad, véase **Apéndice N**,

relaciones de realidades sin apelar a una construcción de imágenes o a un pensamiento a posteriori. La motivación de la creación no es la observación externa, sólo busca la alegría²³⁶. El tiempo realiza la creación por y para el presente. En este caso, el hombre es arte y creación pura, única en la que existe un asombro real por una creación que queda absorbida por el yo poroso que la contempla. No busca la perpetuación sino la fugacidad. En cualquier caso, no sabemos como sería este estado en que el hombre no hace "arte", sino que es arte del tiempo observado desde el yo más allá del tiempo²³⁷.

Ni siquiera es creación el arte que se basa en la imaginación de unión de ideas o, en general, el que busca la expresión a hombres más allá del presente. Ésta es una estética que proviene de una imagen del yo y pide la admiración de una imagen del yo. Esta estética requiere de pensamientos a posteriori, que normalmente se dan dentro de lo social, e incluso las vivencias del hombre que usa el tiempo en estos juegos creativos serán más irreales, dado que buscarán recoger experiencias para ser contadas o relatadas.²³⁸

"O God, make me a mask".

²³⁶Como dice Bergson, el hombre lo que busca es la alegría, no el placer, algo que se logra con la creación. El placer no es más que un artificio imaginado por la naturaleza para obtener del ser vivo la conservación de la vida. Pero la materia es necesidad y está desprovista de memoria con lo que el hombre busca liberarse del determinismo para llegar a la libertad. El comerciante que desarrolla bien sus negocios ¿está alegre en razón del dinero que gana y la notoriedad que alcanza? Riqueza y consideración entran en la satisfacción que experimenta, pero le proporcionan placeres antes que alegría, hasta el punto de que la alegría verdadera que siente es el sentimiento de haber montado una empresa que marcha, de haber llamado alguna cosa a la vida. Sin embargo, Bergson no fue capaz de reconocer la alegría vivida en el presente [Bergson, Henri, 1963 d, Ensayo de La conciencia y la vida de "La energía espiritual" en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar].

²³⁷"Aquel que atrapa para sí una alegría/ destruye la alada vida;/ pero el que besa la alegría mientras vuela/ vive en el amanecer de la eternidad." [Holroyd, Stuart, 1991, Krishnamurti. El hombre, el misterio y el mensaje. Colección Esotérica, Madrid]. La creación para Krishnamurti es "el milagro de lo nuevo" mostrándose en "lo que es" en cualquier momento del tiempo que nunca se repetirá. El hombre puede participar en ella, pero no se la puede apropiarse, la puede observar e incluso describirla. Pero cuando intervienen el ego y los conceptos, deja de ser creación. "La creación no es para los que tienen talento, los dotados; ellos sólo conocen la creatividad pero nunca la creación. La creación está más allá del pensamiento y de la imagen, más allá de la palabra y la expresión. No es para ser comunicada, porque no puede ser formulada, no se la puede envolver en palabras. Se puede sentir en la perceptividad total. No se puede utilizar y ponerla en el mercado, para que regateen por ella y la vendan" [ibid., p. 94-5].

²³⁸"Se ha elogiado en exceso la imaginación. La pobre no puede ir un centímetro más allá del límite de los pseudópodos. Hacia acá, gran variedad y vivacidad. Pero en el otro espacio, donde sopla el viento cósmico que Rilke sentía pasar sobre su cabeza, Dame Imagination no corre. Ho detto" [Cortázar, Julio, 1979, Rayuela, Barcelona, Edhasa, p. 162].

Es por eso que el arte creativo no progresa, porque no es más que distintas modas de formas, no siendo mejor para el observador, que no compara, una estatua griega que una escultura modernista - o un mostrador lleno de botellas de licor, el cubo y pala de un niño, un botijo de barro... Sólo si los objetos nos acercan a la sensación de continuidad del tiempo, rompiendo la barrera externa por efecto de la grandiosidad, patetismo, perfección del detalle... podemos decir que un arte es "mejor" que otro. Por ejemplo, un blues que introduce al hombre en una continuidadailable acerca más a la sensación de continuidad del tiempo, pudiendo éste sumergirse en el sonido sin hacerse violencia. Reaparece una sensación de observador, que rompe con el apego al yo barrera y nos hace sentir un uno con el tiempo, un amor que nos relaja y nos hace activos y entregados. Sin embargo, unos sonidos disonantes y que no pueden sentirse en continuidad son ruido y pueden provocar ansiedad. Un chasquido agudo, continuo o incierto, por ejemplo, puede irritar a un hombre tranquilo porque le hace saltar continuamente a la barrera. En cualquier caso, y más allá del acercamiento a la sensación de continuidad del tiempo, la idea de progreso en el arte proviene, probablemente, de una necesidad de autoafirmación social, de la moda, y de la propaganda de los artistas y las galerías que, para vender su obra, necesitan convertirla en artículo de lujo, ornamento y admiración pública.

Es difícil diferenciar el juego de la creación. *Juego* es la curiosidad hacia el movimiento, lo que implica que el hombre está abierto a la novedad y la indeterminación de las acciones ajenas y propias. Requiere de la correspondencia, y es vivido desde el presente hacia las cosas. La correspondencia llevada a su mayor grado, es decir, en el presente, implica que el yo es el mismo para ambos o todos los jugadores - el observador del tiempo ubicuo - y que el movimiento no es reactivo a una imagen sino verdadera sincronización con el tiempo real. El juego compartido es una unidad de los que juegan y, lo que hace un jugador, lo hacen todos. Tal vez, el juego consista en la diversión que produce en el observador contemplar los movimientos e inmovilidades del tiempo, las situaciones en su conjunto, saltando a una situación nueva continuamente.

Es decir, la correspondencia en la gratitud implica que los que juegan tienen una conexión con el tiempo desapegada, lo que les lleva a hacer "exterior" el tiempo externo. El juego real no sería posible, por tanto, entre una persona sola y un objeto móvil. Por ejemplo, no sería un juego activo el

realizado con un robot, aunque éste se moviera con los movimientos propios. Aunque haya correspondencia de movimientos, no la hay de gratitud al tiempo conjunto, y el hombre se siente - está - solo. Del mismo modo, es más pleno el juego entre dos personas que saben que existe una correspondencia de gratitud a la vida, que entre una persona y un animal, aunque en este último caso sea mayor el sentimiento de compañía que en el del robot. Por tanto, tal vez lo importante de la idea de juego no reactivo es que se vive dentro de la novedad creadora del presente y de una gratitud compartida que lleva a un acercamiento de los jugadores.²³⁹

Es importante destacar la idea de correspondencia para diferenciar el juego de una “seducción” utilitaria. En este caso, una persona intenta alabar el ego ajeno para hacer dócil reactivamente a otra y, así, lograr un objetivo predeterminado. La imagen “vive en el futuro o en el pasado”, es decir, en el plano intermedio y la reacción y, por tanto, es incapaz de tener sensaciones temporales diferenciadas y continuistas. Es una forma de imposición sobre otra persona a la que no se puede corresponder desde el presente y hace reactiva a la otra persona - se “exterioriza” al pensar que querrán de él.

Podríamos pensar en un juego solitario, en que la correspondencia se daría por la realidad de las cosas - por ejemplo, una respuesta a unas notas musicales en forma de baile. Pero preferiremos llamar a esto creación, dado que no existe una correspondencia o posibilidad de que las notas reaccionen en forma de juego. Es cierto que ninguna “improvisación” puede ser programada dentro de un espacio temporal, como se dice en ocasiones del baile. Es decir, un juego dentro de la continuidad del tiempo no es un “tira y afloja”, sino un “es” no esperado. Sin embargo, dado que el baile sigue un ritmo - que es necesariamente repetición - es posible que el hecho de la mecanización sea una forma de convertir el cuerpo en una máquina a la que el propio danzante puede observar desde el presente para luego jugar, dentro de su creatividad, con otras personas. El baile es el recuerdo de un movimiento distinto del cotidiano y, en este sentido, puede ser un ejercicio para el

²³⁹ Según París, el hombre es un ser no dado completamente, sino que se debe completar y por ello aprovecha su indiferenciación configuracional y caracteres neotécnicos (persistencia en la edad adulta de características propias de los cachorros animales como la curiosidad, el jugueteo, la indefinición instructiva, etc.) para crearse un mundo propio que no se puede reducir al mero ambiente al que están adaptados perfectamente los animales. El aumento de la complejidad que supone la hominización abre posibilidades nuevas no actualizadas al hombre precisamente porque es un ser inacabado [París, C., 1970, Hombre y Naturaleza, Madrid, Tecnos].

recuerdo, que normalmente reducimos al de las palabras. Por otra parte, este recuerdo puede estimular el dominio del movimiento, impidiendo movimientos o inmovilidades reflejas, también cotidianas. El problema, en este caso, es la idea de espectador, que hace el movimiento discontinuista y pide un aplauso.

Por tanto, el problema del juego, como el de la percepción, es la imagen a la que el hombre reacciona. El juego se convierte en una lucha de poderes guiada por el orgullo. El hombre tiene que pensar su papel antes de realizarlo, construyéndolo entonces en términos comparativos. La imagen de admiración irá *in crescendo* dado que se hace competitiva y, al ser reactiva y no atender al respeto a la vida, puede ser incluso peligrosa, como sucede en el caso de los llamados “juegos de rol”. Para que el juego no sea reactivo, sin embargo, es necesaria la sensación de uno en que se produce un acercamiento activo.

Pero hay dificultad en diferenciar términos. En general, consideramos que la creación sería un acto original del tiempo solitario. Por tanto, el juego se da entre más de un tiempo interno y la creación es del tiempo respecto a sí mismo, ambos contemplados desde el presente. Sin embargo, la creación no tiene más sentido que cualquier otro movimiento si no es compartida y no se deja llevar por la capacidad de sorpresa. La creación, como imitación del tiempo en su capacidad de creación, podría verse más como una contemplación interna del movimiento creador del tiempo que se plasma en símbolos reales. Es la admiración del movimiento capaz de producir el tiempo desde el pasado a esa realidad aprehensible, llevando a una generación absolutamente nueva - extensible a todos los presentes. Sin embargo, al mostrarse a un observador, podría considerarse también juego.

Pero, en realidad, el mayor problema de diferenciar términos y lograr actuar dentro de la creación y el juego es que la creación supone una expresión de lo interno, pero “no sólo” eso. Si el hombre, por ejemplo, expresa lo que le ha sucedido en el pasado mientras lo externo, en el *interim* de su narración, se le impone, para volver a contarlo en otro momento del futuro, momento presente que se le impone y que volverá a interpretar a posteriori, y así siguiendo..., no está siendo creativo. En este caso, el hombre lo que está haciendo es “sostenerse” en el nivel lingüístico de la irrealidad. Por eso, una sola persona no produce una novedad, sólo una transposición de lo existente: la creación debe unirse al juego para, atendiendo a lo externo, poder ser creativa.

En cualquier caso, esta dificultad de definir términos para el yo que se deja vivir no debería tener importancia.

Para extender más el círculo, podemos considerar toda la continuidad del tiempo como un juego creador. En definitiva, es una creación de situaciones. Por ejemplo, el hecho simplemente de subir a un autobús, sentarse cerca del conductor, ver como éste, uniformado con una gorra que parece querer hacer notoria su posición de mando sobre el vehículo y los que lo habitan intermitentemente, se ase a un círculo giratorio y le da vueltas... mirar por una ventana, ver como las cosas cambian rápidamente como en un calidoscopio y que el conductor parece creer que va a otro sitio y otro tiempo... es una situación curiosa. El viajante casi querría imitar al conductor, pero no le hace falta porque el autobús, el conductor, la ventana y el cuerpo del viajante es el yo, contemplado desde el observador. Cuando mira, por ejemplo, el volante, podríamos decir que él es ese objeto, en el sentido de que no se identifica con nada distinto. Las relaciones de realidades o ideas se producen desde el presente ubicuo, y no hay una imagen que individualice al hombre. Sin embargo, esta situación no es durativa. Implica lo ya sabido, un conocimiento de las reglas, que parecen provenir en este caso de la externalidad: el conductor dirige, el viajante se sienta y espera hasta que finalice el trayecto, mirando ambos por la ventana delantera...

La gratitud: tiempo frente a sistema

Como hemos comentado, el hombre, para sentirse y no actuar sin conciencia alguna de sí, necesita observarse de algún modo: puede hacerlo a través del tiempo, lo que le permite ver todas las realidades del presente y que implica que está en estado de observador del tiempo; o a través de una imagen de sí mismo, que le hace inconsciente de todo lo demás porque necesita estar sujeto a ella, autocentrado, impidiéndole la sensación real. Esa imagen tiene continuamente que ser recordada con lo que la conciencia del acto se da a posteriori al mismo, a través de la autojustificación. Por tanto, a esta gratitud reactiva, que se siente como obligación, no la podemos llamar gratitud, sino autoadmiración. La gratitud al tiempo será para nosotros la única real y activa porque para que la sensación se convierta en un principio activo debe ser agradecida.

Estas ideas afectan enormemente a la acción humana. Como vemos, el hombre vive apegado por agradecimiento a lo que le sujeta, y su acción se ve determinada por este apego. En el caso no utilitarista puro, vive apegado al tiempo. Sin el agradecimiento, el tiempo no "sujeta" al hombre, porque éste no se ve como observador de sí mismo. El tiempo se mueve y fluye, y el hombre fluye con él porque el observador, que está más allá de las distinciones de la materia o del tiempo siempre presente, no crea trabas o barreras a esa fluencia. Este tiempo es un elemento que siempre está presente y cada presente es incomparable a otros. Es el hombre independiente porque no se apega a algo externo sino a sí mismo, la realidad que ha ido conociendo y acumulando a través del tiempo.

En el caso utilitarista, el hombre vive apegado a un elemento externo al observador, que podríamos decir material o extenso. El hombre intenta ver o ser espectador de una imagen comparativa de sí mismo para autoalabarse y sentir una autocomplacencia de sus actos, duplicándose al estilo del espectador imparcial Smithiano. Es un rechazo de la realidad temporal por la imaginación autoadmirativa, y un menosprecio de la realidad de otras personas, al comparar a éstas con el yo e intentar dejar al yo por encima. Implica, en cualquier caso, una sensación de infravaloración y un deseo de "ser otro", ajeno a uno mismo. Esta barrera externa, aunque creada voluntariamente, introduce al hombre en un círculo vicioso; se interpone al fluir del tiempo y, cuando el hombre se identifica con ella, no será capaz de aceptar la idea de "no fin del tiempo". La huida de la sensación de inmortalidad, que la misma barrera no puede aceptar, hace que el hombre tenga que apegarse a la imagen continuamente, viéndose guiado de este modo por la exterioridad y temiendo el vacío de sí mismo o la vuelta a esa dolorosa sensación de inmortalidad. Cualquier imagen que individualiza el tiempo creará este tipo de mecanismos. La sensación respecto a las cosas se dará por conceptos de esta irrealidad lingüística que le llevarán a sentir el orgullo de creación de las cosas respecto a su sistema mental. El hombre nunca gozará de una empatía con las cosas - todo será, efectivamente, una sensación de golpe de la cosa respecto al hombre-cosa. El hombre se dejará llevar por la causa - efecto y la repetición, olvidando lo que haya podido aprender de su pasado.

La gratitud al tiempo obliga a la correspondencia con los movimientos de otras personas; el apego a la imagen, sin embargo, acaba con esta correspondencia haciendo las acciones rupturistas. El hombre que prepara una

acción para imponerla sobre otra persona está obligando a la otra a reaccionar y, si ésta no está preparada con otra imagen, no tendrá más armas que las de la costumbre. Daremos algunos ejemplos de la forma en que se puede producir este apego a la imagen, aunque sin duda nunca podríamos cubrir los miles de posibles dibujos que se pueden hacer sobre la barrera. Así, resumiremos y ampliaremos nuestras conclusiones a casos particulares de la vida cotidiana.

240

Apego a un yo individualista. Es la teoría de Hume de orgullo por propiedad o doble relación de ideas con el ego. Este “otro yo” es fruto de la imaginación e intenta encontrar el dibujo adecuado al que agarrarse. Esta imagen es casi siempre maniquea y se considera a sí misma mejor que la imagen que imagina en otras personas o grupo de personas porque necesita para el proceso de apego dejarse llevar por este autoengaño y aun a pesar de que sus palabras sean una oratoria de piedad y “amor”. Esta imagen nunca vive en el presente y sólo siente la satisfacción de la meta. Quiere estar en todas partes porque no concibe cómo puedan estar sin él en todas esas zonas del universo que imagina, y en que siente el vacío de su ausencia y, por eso, en ocasiones es un yo incapaz de “decir no” porque debe buscar la aceptación externa. Por último, hemos de decir que todos los demás apegos no son más que este “otro yo” protagonizando diversos espectáculos de la imaginación.

Apego a un sistema de costumbres o placeres, nunca sentidos como realidad presente. El hombre crea hábitos para “hacer que hace” dado que carece de principios activos. Para ilusionarse con ese hábito, probablemente consiga olvidar que todos los días hace lo mismo. Por otra parte, el yo que declara la comparación de placeres es el yo ficcional y fenoménico, que busca la admiración de su imagen y que vive en la superficie. Desde este yo, el hombre crea un proceso imaginativo en forma de fuga, que le lleva a protagonizar nuevos espectáculos. La persona ya no ve la realidad, a las personas, sino a cosas que se relacionan con su sistema de placeres comparativamente. En muchas ocasiones, es la idea o sensación de poder de este otro yo lo que lleva al ensalzamiento de una determinada actividad. Es el caso del placer sexual, en que la atracción hacia la imagen proviene en muchas ocasiones de la

²⁴⁰ Heidegger analizaba la vida cotidiana como el mundo de lo impersonal, un “uno” que no es nadie determinado y que son todo, caracterizado por el distanciamiento y aplanamiento. El hombre se relaciona con los demás a través de la cháchara, la avidez de novedades y la ambigüedad. La vida cotidiana es la vida inauténtica, sin sentido, abierta a la angustia [Heidegger, Martin, 1987, El ser y el tiempo, México, Fondo de Cultura Económica].

sugerencia de la idea de fuerza y de poder-sumisión. Es posible que el sobredimensionamiento social de la importancia de esa imagen incentive a su vez la violencia social. El sentimiento de poder que sugiere puede provocar también una inhibición en este ámbito que, junto a la inhibición tradicional y religiosa, crean una sensación de lo prohibido.²⁴¹

Es curioso que los fenomenistas, aunque aceptan que toda sensación es de tacto indiferenciado, consideran que la acción humana se dirige a la búsqueda de placer. Si el hombre se para a pensar en la sensación verá sin embargo que son sus palabras las que están "sintiendo placer", normalmente comparativamente. Tal vez el yo fenoménico, el hombre estético de Kierkegaard, busque el contacto personal para romper con su soledad y sentirse acompañado²⁴². Esta búsqueda de sentirse acompañado en la exterioridad deja, en última instancia, una sensación de vacío. Pero, como decíamos, esa ilusión y proceso imaginativo resurgen continuamente precisamente porque el hombre vive en el tiempo coyuntural. Por eso hemos

²⁴¹ Efectivamente, la consideración del hombre como buscador de placer es una imagen represora que nos remite a "lo prohibido" y atrae por ostentación. Es necesariamente a posteriori del presente libre, y del acto creador del tiempo, que surge *ex novo*, sin saber de diferenciaciones sexuales. Cita Savater a Roger Caillois en las Crónicas de Babel: "Sospecho que hay quien se ha formado una idea muy ingenua de la profundidad, imaginando que toda ella reside en el instinto o en las vísceras, en la demencia o el frenesí. Pues bien, no hay nada más pobre ni de menos espesor que tales movimientos esclavos. La profundidad está allí donde el hombre compromete más de sí mismo, lo que no sucede más que en el momento en que entran en juego sus más altos poderes: inteligencia, voluntad y dominio de sí... En su temeridad reside su profundidad" [Savater, Fernando, 1995, *Invitación a la ética*. Barcelona, Compactos, Anagrama, p. 43].

²⁴² Sören Kierkegaard contrapone dos formas de vida a las que denomina "ética" y "estética". La vida estética es la del hombre cuya única meta es la propia satisfacción. Evita el dolor y el hastío, vuela siempre hacia nuevas satisfacciones, dejándose llevar por la pasión del momento y el amor romántico. El matrimonio, con sus deberes ineludibles y de toda la vida, caracteriza a lo ético, que es la esfera de las obligaciones y reglas que no admiten excepciones. Dos personajes defienden cada uno de los argumentos, pero éstos no pueden cotejarse, dado que la argumentación de cada uno depende de una elección previa, y la elección previa determina lo que será la conclusión de cada razonamiento. Pero, aunque Kierkegaard pretende ser neutral entre las dos posiciones, no se puede dudar acerca de cuál favorece. Describe lo estético como un estado de permanente y siempre renovada insatisfacción, de un viajar con esperanza para "no" llegar. Lo ético aparece, por el contrario, como el reino de la tranquila satisfacción en la obligación cumplida, es decir, de la tarea limitada y bien realizada. Y no es un defecto en la presentación literaria. Kierkegaard trata al individuo como una categoría última y las razones escépticas no se fundan en la duda intelectual, sino que surgen de la insubordinación, del no querer realizar lo que Dios ordena en la revelación de sí mismo. Ese otro sujeto de Kierkegaard, que se realiza por su voluntad y por su acción, semeja un sujeto histórico, vacío de objetividad y temeroso de la apropiación objetiva, hombre en el tiempo, medible por su vida y no por la realidad, como diría Hegel.

dicho que el principio activo del tiempo es la curiosidad que no requiere del proceso imaginativo. Todos los movimientos del tiempo en forma de juego continuista, de correspondencia de sentimientos y sensaciones basados en la gratitud desapegada conjunta e, incluso, el contacto, son incomparables en cada momento de la duración, porque el yo está más allá del tiempo.

Apego a la otredad de la que dependemos psicológicamente y que suponemos que crea también las situaciones comunes. Un amor que es “amor a sí mismo”, porque busca la dependencia y gratitud del otro. Algo parecido ocurre con los psicópatas: normalmente están convencidos de estar haciendo felices a sus víctimas porque consideran real su propio sistema mental y pretenden que se lo agradezcan. Si todo el mundo actúa de este modo, lo “supuesto” se convierte en un absurdo en sí mismo, desapareciendo la sensación agradecida a algo ulterior. Este apego se podría extender a la felicidad, utilidad o “placer” que imaginamos que reportaremos o reportamos a otros, convirtiendo al hombre en un autómatas de la imagen, que apela a la superficie vacía del otro, no al tiempo compartido²⁴³.

Pongamos el caso de la prostitución. Ésta no se da dentro de los principios libres del tiempo, desinteresados. La sensación del cliente será idéntica que la del *voyeur*, porque la imagen del placer buscado a través de la compra-venta monetaria y la imagen del espectador del placer, ambas exteriores al hombre, son un dibujo plano, casi siempre lingüístico, que impide la realidad. Sólo se diferencian en el poder actuante del otro yo. El cliente que paga es un *voyeur* de la imagen que imaginó, cuyo placer será el orgullo de la llegada. El de la prostitución es uno de los negocios, probablemente, que crea un mundo más alienado. Se basa en imágenes externas, del “es tocado” fenoménico, y desaparece totalmente la intimidad: nada queda resguardado de la venta, se

²⁴³ “Toda mi existencia se reduce a estar enamorada, todos mis pensamientos giran en torno a una sola persona; esto no tiene sentido, esto no es vida... Mis vestidos y mis sombreros, mis fiestas y mis funciones de teatro, mi música y mi brillante conversación, no significan nada para mí, todo lo hago por él, por lo que él pueda pensar. ... Lo que me hace desgraciada es que si Julius supiera lo que siento, experimentaría un profundo rechazo por mí. Lo conozco muy bien, nunca me equivoco en lo que a él se refiere. Quiere que en la vida yo vaya paralela a él. Por Dios, Polly, qué pena deberíamos sentir por todas las líneas paralelas con tantos deseos de cruzarse como yo. Lo engaño muy bien. Como todos saben, corro a su lado con todas mis fuerzas. Soy su amiga ideal, su camarada, y él supone que estoy enamorada de su coche, su avión y sus colecciones. Pero es triste tener que engañar siempre. Todo esto... es lo que significa estar enamorada... Sabes bien que siempre me marchó. ... No me sirve de nada; retorno con las manos vacías como un niño mendigo avergonzado de volver a su casa” [Dinesen, Isak, 1996, *Carnaval*, Madrid, Editorial Debate Bolsillo, p. 63-4].

anula el autocontrol, y la persona que se prostituye llega a creer que necesita el apego de otra/ otras personas que le “cuiden” que, de este modo, sacan provecho del vacío.

Apego a un saber social que creemos que nos da una categoría superior cuando en realidad rompe el principio activo de la curiosidad natural al tiempo, reportando tan sólo saberes despersonalizados, históricos y científicos. Estos son un apego a un sistema lingüístico aprendido incrementalmente, que impiden la percepción no conceptual. Las instituciones pretenden imponer esos saberes con la esperanza de crear *Un mundo perfecto* de seres no sintientes.²⁴⁴ Sin embargo, es posible que, al estar obstruido el tiempo humano desde el nacimiento, la educación, no obligada sino sugerida, cree en el hombre una confianza en su capacidad innata de conocer. A pesar de que el conocimiento intuitivo no pueda enseñarse, sí es factible crear desde el nacimiento un afán y curiosidad que puedan llegar a convertirse en una actitud vital.

Apego a un gobierno al que se está habituado y se piensa que nos hace sobrevivir - hasta que decide sacrificarnos...; *o apego a un poder de nuestra imaginación* que queremos imponer, dador de placer, amor y libertad y que nos reservará una misión para la acción compenetradamente útil, al que deberemos nuestra posición estratégica, y del que habremos de justificar las

²⁴⁴ Como dice Harris, el medio moderno más poderoso de control del pensamiento es la educación obligatoria apoyada por el Estado. Los maestros adiestran a cada generación en los servicios técnicos y de organización y en materias no técnicas llenas de supuestos implícitos sobre la cultura, el ser humano y la naturaleza que indican la superioridad del sistema político-económico en el que son enseñadas. Muchos maestros y alumnos, al carecer de una perspectiva comparativa, no son conscientes del grado en que sus libros, planes de estudios, exposiciones en clase apoyan el *statu quo*. Por ejemplo, en EEUU se han hecho estudios sobre cómo simples lecciones de ortografía y canto enseñan a los niños, como dice Jules Henry, “la pesadilla cultural esencial: el miedo al fracaso, envidia del éxito...” A los hijos de familias económicamente débiles se les enseña a creer que el principal obstáculo que les impide alcanzar la riqueza y poder son sus propios méritos intelectuales o físicos, o la voluntad de competir. Se les enseña a cargar con la culpa de su pobreza y, así, dirigen su resentimiento contra sí mismos o contra los que encuentran en el mismo peldaño de la escala de la movilidad ascendente con que tienen que competir. También se les enseña a creer que el proceso electoral garantiza la reparación de los abusos de ricos y poderosos mediante la legislación enderezada a redistribuir la riqueza. Aunque se fomenta la investigación creadora, se castiga al niño que manifiesta ideas creativas con respecto a la vida social y cultural. Pero “aprender a ser idiota o, como dice Camus, aprender a ser absurdo, forma parte del desarrollo. Así el niño a quien le resulta imposible aprender a pensar que lo absurdo es la verdad... normalmente llega a considerarse un estúpido” [Harris, Marvin, 1983 a, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 332-4].

acciones por agradecimiento de esta posición. Delegar en el poder es una forma de perder el dominio sobre la vida y de confiar en una imagen creada desde la competencia por la admiración de un ciudadano genérico. El sistema mental basado en la utilidad hace temer la ausencia del gobierno, creando una sensación de nada ante la idea de su desaparición. Es la costumbre o la sociedad lo que nos hace aceptar una determinada forma de gobierno dado que es una relación de ideas externa, social o cultural.

Apego a un sistema imaginario de producción. El hombre observa una cosa, y a su observación se superpone la imagen de apego a los productores, trabajadores, e incluso Estado que ha “permitido” la producción del bien. La gratitud al sistema de producción supone que los supuestos trabajadores producen por el “bien público” y el amor al sistema es un amor a sí mismo que hace al hombre creer que el sistema crea la realidad. Pero éste en verdad está obstruyendo el tiempo real, y además espera algo del yo - gratitud - haciéndole dependiente de su propio sistema mental. De hecho, el tiempo no tiene causa y para buscar, incluso, la causa productiva - o científica - del papel en el que escribimos tenemos que salirnos del presente no imagen. Intuimos que éste es el problema de algunos hombres de sistema: observan un bien y sienten un orgullo de creación social, dentro de la irrealidad del pensamiento, al que deben una gratitud por compensación. Por ejemplo, en algunos socialismos o, en general, teorías que se basan en el valor trabajo, puesto que el bien material es lo único que observan, desprecian los elementos que de facto hubieran podido llevar a producir ese bien, entre los que tal vez estén el ahorro y riesgo del capitalista que posibilitó la producción, y lo reducen al trabajo puramente manual, en horas de trabajo, dando al bien unas categorías numéricas y pitagóricas, de valor en horas sociales. La misma simplificación permite la memorización y apego. Hemos de constatar que la imagen es irreal porque igualmente que podría suponerse apego a un sistema de producción imaginado con orgullo de creación, podríamos suponerlo al Estado que permitió su producción, a la ciencia o tecnología que la posibilitaron, a una tradición, a un dios imagen que creó el bien o incluso a unos duendes que nos lo trajeron esa misma noche, siendo esta forma de percibir por conceptos el origen del fascismo, que es como vemos análogo al comunismo, al conservadurismo que considera que sin la existencia del Estado tradicional no habría orden... Sin embargo, estos sistemas no crean orden, sino que ordenan en función de sí mismos materia o tiempo que de otro modo

estarían también ordenadas, aunque no fuera de la misma manera. Orden son todas las permutaciones posibles de las cosas, y sólo puede adscribirse esta palabra a una noción de confianza de continuidad de los objetos provocado por la concesión del tiempo de hacer durable la materia y reconocer las creaciones de los seres vivos.

Apego a una clase o condición social o personal, grupos de edades, sexos, lenguas, nacionalidades... El caso de la clase social o laboral es uno paradigmático. Necesariamente implica una dependencia del trabajador con “lo exterior”, lo que niega su libertad. Efectivamente, la misma idea de grupo se basa en las dependencias de la costumbre. La tensión entre los que tienen alguna propiedad y los que no, aunque verídica, no se puede evitar desde fuera del tiempo y, de hecho, es una consecuencia del poder: la idea de propiedad, como veremos, no pertenece a la realidad de las cosas sino al hombre socializado, que vive en la exterioridad. Las imágenes provocan una segregación social y una distancia entre las personas que hacen que se rompa la igualdad del tiempo, alienando “a todos los presentes”. Es posible que la historia se haya desarrollado como resultado de las contradicciones producto de intereses opuestos, pero la única solución a la endogamia del grupo es la eliminación de la misma idea de grupo. Sin embargo, el hombre quiere congelar la concepción del yo y mantener la idea de clase social para buscar una diferenciación de su propio grupo, que produce orgullo por comparación de clase, sea en forma de dominador o de víctima. Y esto se da aún a pesar de que el paso del tiempo y el cambio de circunstancias de la persona le obligarían a considerarse un “desertor” de su propia clase social. Pero como la imagen es ficcional y, por tanto, necesariamente encuentra su adaptación a los deseos, la adscripción a una clase es una decisión personal.²⁴⁵ Sin embargo, en la desnudez del presente resulta que el tiempo es común a las personas que imaginariamente se consideran de una clase o posición:

²⁴⁵ Numerosos estudios han mostrado que las diferencias de clase en EEUU no se conciben en términos de acceso a los recursos básicos, control sobre las técnicas de producción o energía o sobre la dirección del Estado, sino la educación, las relaciones familiares y vecindario, la asistencia a determinados club sociales, el universo mental más que el objetivo o conductual (“emic” frente a “etic”). Muchos científicos sociales aceptan las distinciones clasistas como algo importante sólo cuando la gente las percibe y pone en práctica conscientemente. Otros creen que lo importante son las concentraciones efectivas de poder, independientemente de que haya conciencia de clase o no. Pero, en realidad, si no hubiera condiciones “emic” (mentales) no habría “etic” (conductuales) [Harris, Marvin, 1983 a, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 340-3].

efectivamente, el tiempo es absolutamente igualitario pero este juego de imágenes crea grandes conflictos, que a muchas personas que viven de ellos no les interesa eliminar.²⁴⁶

Apego a una tradición. Con los choques raciales y de culturas, la distancia se hace insalvable dado que el orgullo impide la asimilación si una imagen tiene que permanecer y la otra absorberse. El apego al tiempo, sin embargo, permite que el hombre se deje llevar por el presente vivo y desinteresado, una realidad aculturizada y capaz de aprender y no de acoplar la vida a su sistema mental. El observador del presente hace al hombre un legado real, no imaginario, sin cristalizarse el pasado.

Apego a una secta incluso...

Es decir, elementos de nuestra imaginación que nos hace olvidarnos de todo lo que se escapa del sistema por el deseo de no salirse de lo social. Todas se crean con parámetros de la realidad externa al presente y convierten al

²⁴⁶ A pesar de que podamos pensar que no nos dejamos impresionar por la condición social de las personas, se han realizado muchos estudios sobre los efectos del "prestigio" en las opiniones de los adultos. Estos estudios demuestran que los estudiantes universitarios muestran mayor simpatía por ciertos enunciados acerca de fines sociales y éticos (o valoran más el mérito de los objetos artísticos) después de que se les informa que estos enunciados son suscritos por algunos individuos o grupos prestigiosos. Se les pidió, en primer lugar, a los estudiantes que expresaran actitudes favorables o desfavorables sobre varios enunciados éticos acerca de temas sociales; se les volvieron a hacer pruebas, posteriormente, después de que a una parte de ellos se les hubo dicho que determinadas personas eminentes mantenían determinadas opiniones sobre estos temas, o que el voto de la mayoría había ido en una determinada dirección en la primer prueba. En la segunda prueba se registró un considerable cambio de opinión, que se dirigía hacia un acuerdo con las personas eminentes o con la mayoría. Este resultado coincide con un buen número de investigaciones que muestran la influencia de las creencias acerca de las opiniones de los demás en las propias creencias o actitudes de una persona, en una multitud de temas. Incluso en juicios acerca de número relativo de líneas que los sujetos podían ver. En otro trabajo de M. Sherif, éste introdujo a unos individuos en una habitación oscura en la que no podían ver nada más que un punto luminoso, que no se movía realmente. Después de un rato, la luz daba a todo el mundo la sensación de moverse. A los individuos de la prueba que no sabían que la luz realmente no se movía, se les pidió que indicasen cuándo y en qué medida se movía la luz. Así lo hicieron, y a cada uno de ellos estableció una media bastante fija de juicios acerca de la distancia. Mas tarde se les sometió a estos individuos a una nueva prueba en grupos, en la cual se permitía a cada uno de ellos que oyese la información que daban los otros. En esta situación, se modificó la media de juicios de distancia, tendiendo a igualarse con los juicios de los demás o con la media común establecida. Las medias alcanzadas por el grupo se pudo comprobar que se seguía manteniendo en situaciones posteriores de pruebas individuales. Sherif y otros han considerado que los resultados de este experimento ilustran los procesos psicológicos básicos implicados en la formación de normas de todo tipo [Brandt, Richard B., 1994, *Teoría Ética*, Madrid, Alianza Editorial, p. 155].

hombre en un útil de la imagen que él mismo ha creado y que busca su dependencia.

Vemos por tanto la diferencia entre la gratitud al tiempo y al sistema: una es directa y no espera nada, consiguiendo entrelazarse e identificarse objeto y sujeto, causa y consecuencia de la gratitud; la otra es indirecta, irreal, y en ella el hombre actúa para que le admiren, le agradezcan y para crear dependencias e incrementar su sensación de poder. Una “gratitud” que se hace incómoda y reactiva, dado que subyace la realidad conjunta y agradecida del tiempo común del que todos los hombres son observadores en el presente. La gratitud al tiempo, única real, lo es del observador que incluye a todo el presente. La realidad es absolutamente “igualitaria” o más bien unificadora: es el hombre el que crea la jerarquía con la sensación de no tiempo, y es a él al que le interesa mantenerla. La desigualdad está sólo en la “mente” del hombre (¿dónde si no?). La imagen o sistema rompe la realidad del que busca la admiración y del admirador, haciéndose el juego sadomasoquista. Conduce a actos variables y sin coherencia, de huida. Por tanto, el que dice admirar es el yo que busca su propia admiración o aceptación. Lo que no significa que la gratitud real no se dirija también a un sentimiento de respeto y aprobación por los actos de otra persona. Sin esta gratitud, de hecho, no crearíamos sentimientos hacia los actos ajenos o propios o, lo que es peor, el hombre llegaría a creer que “tiene derecho” a los actos de los demás, lo que rompería con la sensación de gratitud.

La razón

Decía Nietzsche que todos los problemas de la humanidad habían comenzado cuando Sócrates asesinó con argumentos razonables al duende dionisiaco, aquel que bailaba y ofrecía a los paseantes sus racimos de uva²⁴⁷.

²⁴⁷ Nietzsche diferencia los conceptos de lo apolíneo y lo dionisiaco: la embriaguez apolínea mantiene excitado ante todo el ojo, que ve visiones. En el estado dionisiaco, en cambio, lo que queda excitado e intensificado es el sistema entero de los afectos [Nietzsche, Friedrich, 1971, Ecce Hommo. Cómo se llega a ser lo que se es, Madrid, Alianza Editorial; y Nietzsche, F., 2000 a, “El problema de Sócrates”, El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo, Madrid, Alianza, p. 45]. El problema de Sócrates es el problema de la racionalidad que suplanta la seguridad que dan los sentidos. Los filósofos crean un mundo imaginario y luego lo llaman lo verdadero. Para Nietzsche el conocimiento son intuiciones sensibles de lo real cambiante, no obstruido por la

Después Aristóteles coronaría la empresa, inspirando el posterior método científico, y proponiendo que éste se basara en una progresión desde unas observaciones, que debían desmembrarse en partes para que llevaran hasta principios generales que pretendían explicar los “fenómenos”. Aristóteles, a través de la lógica, los silogismos y la inducción, intentaba, efectivamente, captar “lo necesario”, el nexo causal que suponía subyacente a los hechos. La inducción se elevaría de los casos singulares a lo Universal.²⁴⁸

Sin embargo, la definición de razón o racional no es algo sencillo. La razón podría definirse como una represión “(pues el concepto de razón es un concepto represivo, en esto no es posible, a mi juicio la menor duda)”²⁴⁹ que intenta predecir y elegir el futuro. La razón es un dibujo, *ex post* al conocimiento intuitivo, y que conoce a través de las relaciones de ideas sociales. Hemos visto cómo la externalidad no puede sino obstruir la ética del uno del presente, y que el hombre más versado en todas las ciencias puede ser el más individualista, violento y amoral que pueda darse, siendo de facto incapaz de ningún sentimiento de empatía. La experiencia, por tanto, no es siempre didáctica; pero si el hombre aprende dentro del tiempo se convierte en un autodidacta.²⁵⁰ Podríamos, sin embargo, considerar un tipo de “razón” que puede afectar al sentimiento y que consistiría en el “darse cuenta” de las consecuencias no queridas de la acción humana. Esta “razón” valorable éticamente se asimila a la virtud de la prudencia.

El lenguaje

El lenguaje, como dirían los convencionalistas, es una relación desde el sonido o la palabra - tiempo externo - hacia la realidad de un sentimiento - tiempo interno - o, a la inversa, desde la realidad externa hacia su palabra representativa, que el tiempo interno acerca. Sin embargo, no es cierto que las

habitación a la idea de causa, que es en lo que consiste la racionalidad. “Muchas cosas, quede dicho de una vez por todas, quiero no saberlas. - La sabiduría marca límites también al conocimiento” [Nietzsche, 2000 a, “Sentencias y flechas”, El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo, Madrid, Alianza, p. 34]. Véase Apéndice O, “El problema de Sócrates”.

²⁴⁸ Véase Losee, John, 1991, Introducción histórica a la filosofía de la ciencia, Madrid, Alianza Editorial; y Moreau, Joseph, 1962, Aristóteles y su escuela, París, EUDEBA, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

²⁴⁹ Marcuse, H., Eros y civilización, Barcelona, Seix Barral.

palabras sean simples rótulos de las cosas. Como es sabido, las palabras son un aparato conceptual²⁵¹. En realidad, la palabra no designa o atrae a la cosa, sino a la situación que trae el recuerdo de ese nombre. En este sentido, es interesante traer a colación la noción de “juego del lenguaje” del segundo Wittgenstein.²⁵² En el caso de Wittgenstein, el juego lingüístico y adquisición del lenguaje dependía de la aprobación y reprobación, sin existir una realidad externa que abstrajera al hombre de la causación, “pegándole” a lo externo. Es decir, si yo señalo a un tigre diciendo “tigre” entonces me aprobarán; si señalo a una piedra diciendo “tigre”, entonces me reprobarán. Finalmente, aprenderé a decir “tigre” cuando vea un tigre. Esto hace suponer que el lenguaje es una entidad represora que nos hace temer el rechazo por no decir a cada cosa su nombre – o su concepto, aceptado socialmente. Según Wittgenstein hay un repertorio indefinido de juegos del lenguaje, desde relatar historias hasta dar órdenes o insultar. Pero en realidad, muchos de estos supuestos “juegos” son reactivos. Y, aunque es cierto que en ocasiones el lenguaje es una forma de represión y se adquiere a través de la corrección que nos hace otra persona, no es posible que la primera captación del lenguaje sea una represión - ¿de qué sería esa represión? Como decíamos, el lenguaje es el recuerdo de una situación unida a un nombre, e incluso es posible que cuando oigamos “tigre” no sea el tigre lo que recordemos, sino un zoo, o tal vez una tienda donde se vende una figura de un tigre, o incluso el nombre de un libro. En distintos contextos, ese nombre puede tener significados muy distintos para nuestro recuerdo. Es por eso que una buena regla mnemotécnica es oír la música que escuchábamos mientras aprendíamos. El lenguaje, por tanto, no sigue los métodos de la lógica, no escoge rechazando todas las frases que no podíamos haber dicho, sino que busca la mejor representación en palabras de una realidad interna.

La relación de realidades que se produce por el lenguaje existe y se da sin necesidad de ser pensada. Por tanto, nuestra descripción de la realidad no es nominalista, dado que la realidad es una experiencia interna al hombre y la palabra sólo la expresa. Estas relaciones de ideas o realidades son un elemento creado por el hombre, y la consideración fenoménica de que vivimos

²⁵⁰ Como dice Weber, la edad no es lo importante, sino “la educada capacidad para mirar de frente las realidades de la vida, soportarlas y estar a su altura” [Weber, Max, 1998, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, p. 176].

²⁵¹ Deaño, Alfredo, 1993, *Introducción a la lógica formal*, Madrid, Alianza Universidad, p. 25

²⁵² Wittgenstein, L., 1988, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Grijalbo.

dentro del lenguaje no es más que una forma de cosificación del ser por la cosa que aboca al hombre a sentir sólo dentro de los conceptos aprendidos.²⁵³ Las palabras insertas en el tiempo y que, cuando son pronunciadas, el hombre las siente como realidades temporales desde el yo observador, una empatía de tiempos agradecida, son una de las formas de comunicación más flexibles y ricas que el hombre ha creado. Sin embargo, la palabra vivida en la externalidad es alienante. En el primer caso, la relación de la palabra con la realidad es inmediata, en el segundo mediata - a través de algo parecido a lo que llamó *lekton* la lingüística estoica. El sentimiento de vacío que deja la palabra y discurso alienantes se percibe intuitivamente, de modo que pierden toda su característica de realidad comunicativa²⁵⁴. El hombre tiende a prepararse para hablar y, en la vida cotidiana, posiblemente aturda a un observador desprevenido por la perfección de la imagen expositiva²⁵⁵.

Otro problema del lenguaje, que consideramos más importante, es que en ocasiones – y hoy por hoy - está basado en un cognoscitivismo falso, y en una interacción de “lo supuesto” en el otro que se remite a un elemento externo a ambos, sea la tradición, las imposiciones sociales o de los medios de

²⁵³ O la teoría racionalista o naturalista del lenguaje, de Chomsky, que supone la existencia de una gramática universal interiorizada, un conjunto de “ideas innatas” que el niño posee para la adquisición de la competencia lingüística [Chomsky, N., 1989, El conocimiento del lenguaje, Madrid, Alianza]. En realidad, como dice el segundo Wittgenstein, esa imagen es circular. Si concebimos que el aprendizaje consiste en pensar que ciertas palabras se corresponden con objetos, el propio aprendizaje supone ya una forma de lenguaje, siquiera muy primitivo. Para aprender el lenguaje, el niño ya ha de dominar alguno [Wittgenstein, L., 1988, Investigaciones Filosóficas, Barcelona, Grijalbo]. Otra cosa es decir, como los psicofisiólogos, que la localización del lenguaje está en el cerebro porque la localización de los “sonidos” en el centro auditivo y las funciones motoras implicadas en el habla están localizadas en los centros motores, como lo están todos los otros impulsos que ordenan las funciones motoras centrales. Pero el lenguaje no puede ser localizado, porque consiste en una relación simbólica particular entre los diversos elementos de la conciencia que relacionan palabras con sensaciones, imágenes o categorías dentro de la atención consciente por una parte y por otra esos elementos localizados en los centros auditivos, motores, nervios... del cerebro [Sapir, Edward, “Definición del Lenguaje” en Velasco, Honorio M., 1995, Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas, Madrid, UNED, p. 221].

²⁵⁴ “Las conversaciones creativas son interesantes. Son un momento para escuchar, aprender, conocer otras opiniones aparte de la tuya. Y para olvidarte de todo lo demás que hay en tu vida. Sin embargo, muchas personas dejan que constantes conversaciones sin sentido dominen su vida. Eso les da una razón para aplazar sus deseos no realizados” [Shaw, Scott, 1999, El pequeño Libro del Tiempo, Barcelona, Ediciones Urano, p. 41].

²⁵⁵ “No carecemos de comunicación, por el contrario nos sobra, carecemos de creación. Carecemos de resistencia al presente. La creación de conceptos apela en sí misma a una forma futura, pide una tierra nueva y un pueblo que no existe

comunicación, etc. Es posible que el lenguaje real no lo hayamos creado todavía porque no hemos construido - o no nos dejamos llevar - por “el mundo intermedio”, el yo común que actuaría en base a movimientos no reactivos. Este problema del lenguaje, en realidad, es extensible a todos los aspectos de la acción: puesto que la acción se basa en la reacción no sabemos, aunque podamos intuirlo, cómo sería la acción real y fluida, creadora.

Queremos aclarar el papel de la tradición en el lenguaje. El primer lenguaje en que suponemos la parte durativa del hombre pudo crearse o bien por gratitud al tiempo, como una forma de emular su capacidad de creación; o bien como una forma de representación que buscara el conocimiento o la vivencia en el otro, a través del juego. No hablamos del lenguaje que se realizara para la autoconservación, para la que tal vez bastaría con un grito que representara “Que viene”; o un dibujo de la estrategia para la defensa o ataque. Si el lenguaje representa gratitud, la primera extensión del lenguaje sería del lenguaje poético - no necesariamente rimado, desde luego. Sólo una consideración a posteriori pudo extender otro tipo de comunicación. Con la construcción de la imagen de defensa de la unidad tribal se crearía la épica. Con la extensión de la utilidad y el comercio, se ampliaría y estudiaría la prosa.

En cualquier caso, supongamos que un “primer” hombre crea un sonido, señala el arbusto y el otro lo emula. Entonces, ya se ha convertido en una “convención”. El tiempo atrae para los dos hombres el mismo sonido cuando ven un “arbusto” y quieren representarlo. Sin embargo, el lenguaje no es tradición: es la situación que nos trae la palabra “arbusto” que se recrea en el presente por un sonido cualquiera que lo representa, en base a unas relaciones de realidades que el tiempo realiza sin necesidad de ser pensado. Por tanto, es un presente que reconoce un pasado real unido a un sonido, que puede ser o no convencional. La misma idea de que el lenguaje es sólo tradición imposibilitaría el primer lenguaje, y cualquier sonido podría adscribirse a cualquier cosa. Con el tiempo, es cierto, no la costumbre (imagen), sino los lazos humanos continuos, crean un lenguaje uniforme en el que varios hombres se entienden. Pero, en última instancia, el sonido representa una realidad del tiempo. Así vemos que en el recuerdo - o en el sueño - el lenguaje no se externaliza y es íntimo al observador. La imagen de la

todavía” [Deleuze, G; Guattari, F., 1993, ¿Qué es la filosofía, Barcelona, Anagrama, p. 110]

tradición, como cualquier proceso extenso de la imaginación, si es externa impide la relación de realidades al imposibilitar el fluir del tiempo dentro de la atención.²⁵⁶ Creándola, el hombre busca sentir una admiración hacia sí mismo.²⁵⁷

La denominación no intenta más que representar la realidad de la mejor forma posible, con dos objetivos: ser entendido y que el lenguaje se asimile con fluidez, lo que constituye su belleza. Lo demás, se hace incomprendible para un tercero que no comparta las relaciones de ideas supuestas. Por eso, las “sectas” literarias que pretendieron crear juegos dentro del lenguaje, lo hicieron en balde. Las palabras sólo tienen sentido si son representativas. Si no, son sonidos, chistes familiares que sólo se sienten con el orgullo de creación gremial, una simpatía con la imagen familiar. Pero es necesario producirse una violencia mental, forzarse a gremializarse o individualizarse para que se produzca ese mismo orgullo.

²⁵⁶ "...somos gente sin formación, más aún, estamos echados a perder para el vivir, para el ver y oír justo y simple, para la captación feliz de lo próximo y natural, y hoy por hoy no tenemos el fundamento de una cultura, porque nosotros mismos no estamos convencidos de que en nosotros tenemos una verdadera vida. Desintegrado, descompuesto de un modo medio mecánico en un interior y un exterior sembrado de conceptos como de dientes de dragón, produciendo dragones conceptuales, afectado además de la enfermedad de las palabras y desconfiado de toda sensación propia aún no acuñada en palabras: como una fábrica de esta índole, fábrica de conceptos y palabras hecha un ser fantasmal, y sin embargo, caracterizada por una actividad inquietante, tengo tal vez todavía derecho a decir de mí: *cogito, ergo sum*, pero no: vivo, ergo cogito." [Nietzsche, Friedrich, 1988, "De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida", Nietzsche. Antología, Barcelona, Ediciones Península].

²⁵⁷ Cuando los psicólogos hablan sobre los mecanismos del olvido introducen el concepto de "interferencia", la idea de que hay una tendencia a reprimir los conceptos que tienen una cierta superposición semántica. Hay tesis contrarias. Una muy atractiva, de Leach, afirmaría que sólo podemos llegar a la distinción semántica entre diferentes conceptos verbales si reprimimos las percepciones de los límites que existen entre ellos. Sin embargo, esta idea es explicativa de los tabú, no del lenguaje libre, y lo heterónimo no puede ser causa del lenguaje. Leach, de hecho, lo que quiere es explicar los tabúes individuales, centrados en las funciones oral, anal y genital, que se producen por procesos de olvido y diversas clases de inhibiciones musculares, variedades de represión entremezcladas en la trama del lenguaje. Según Leach, el niño ve un *continuum* y se le enseña a imponer sobre ese medio una especie de red discriminatoria que sirve para distinguir el mundo como compuesto de cosas separadas cada una designada con un nombre, creando un sentimiento "tranquilizador". Según Leach sólo somos capaces de percibir cosas separadas si llenamos de naderías el espacio y creamos límites entre nosotros y ellas. Pero, diríamos nosotros, no es cierto que no haya sustantivos naturales: si levanto mi brazo, la "mano" se eleva toda junta y por eso le doy un nombre diferenciado, por ejemplo "mano". Si percibimos un elemento como diferenciado es porque se mueve consigo mismo [Leach, Edmund, "Aspectos antropológicos del lenguaje: categorías animales e injuria verbal" en Velasco, Honorio M., 1995, Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas, Madrid, UNED, pp. 266-92].

La función del lenguaje es, por tanto, la empatía con la realidad que intenta llevar al receptor al terreno del emisor haciéndole sentir con él desde su tiempo particular. Posiblemente, el lenguaje sentido como ajustado por el emisor a su sentimiento es necesariamente un lenguaje “bello” en el sentido de real, comunicativo. La regla de simplicidad pero propiedad en el lenguaje, la expresión más ajustada del sentimiento, es la base de la representación de la realidad temporal para la cual cualquier ornamento inapropiado y excesiva explicación y ubicación de situaciones es negativa para que el receptor “sienta con” el lenguaje del emisor. Algo que no se riñe con la belleza de expresión.

258

En cualquier caso, la comprensión del lenguaje se da, no por palabras que expresan un determinado objeto o concepto, sino por frases, contenidos semánticos, en definitiva, por todo el contexto que inserta al emisor y receptor en una realidad nueva, recordada e imaginada, y que crea situaciones inesperadas. La creación, en este contexto, sólo puede producirse dentro del amor y fe a la realidad, de la que el observador es poroso.²⁵⁹

En este sentido, es cierto que es fundamental la idea de espectador en el lenguaje. Las palabras varían de significado dependiendo del momento y la audiencia. Sin embargo, el hombre que se convierte en un espectador deja de ser activo y no se apropia de la dinamicidad y complicidad del lenguaje. En realidad, para que exista comunicación el hombre no debe hablarse a sí mismo, sino a la conciencia del otro y al conocimiento que tiene del otro (sus intereses, sus conocimientos...). Para expresar un término comunicativo, por ejemplo, es necesario que su uso sea socialmente aceptado como uso correcto²⁶⁰. El hablante y el auditorio, como dice Grice, suelen coordinar sus acciones para facilitar el proceso de transmisión de información del uno al otro, lo que él llama “el principio de cooperación lingüística” y, cuando es

²⁵⁸ Aristóteles decía, en su idea más original sobre estética, que puede ser bello sólo lo que es perceptible. Las cosas limitadas gustan porque son abarcables a los sentidos, la vista y la memoria. Esto hace que veamos mejor su unidad y eso lo hace más transparente [Tatarkiewicz, Władysław, 1987, Historia de la Estética, 1, La estética antigua, Madrid, Ediciones Akal, p. 159]. Esto lo podríamos extender al lenguaje, que al captar la realidad y delimitarla, se hace bello por ser abarcable y expresivo.

²⁵⁹ "pero el hombre sólo crea si está enamorado, si está envuelto en la ilusión del amor, esto es, sólo crea teniendo una fe incondicional en lo perfecto y justo" [Nietzsche, Friedrich, 1988, Nietzsche. Antología, "De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida", Barcelona, Ediciones Península].

²⁶⁰ Putnam, H., 1975, Mind, language and reality. Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press.

violado, el auditorio puede extraer la conclusión de que el hablante no tiene intención real de comunicarse con él.²⁶¹

Consideramos que “lo bello” es lo que comunica la continuidad del tiempo, lo que nos introduce en la sensación de empatía con la realidad temporal y nos hace olvidar el yo extenso, sumergiéndonos en el presente. Es decir, la belleza actual del lenguaje consiste en el acercamiento a la sensación de duración y en la desaparición del yo extenso²⁶². En el caso de la literatura, con el lenguaje agradecemos que nos relajen. Aunque en puridad la gratitud debería darse al tiempo real, puede existir una visión negativa de la gratitud: agradecemos que el autor nos haga sentir tras la lectura más activos, positivos y generosos. Para el escritor puede que, como dice Givone, se produzca una apertura por la escritura, como cualquier actividad no habituada y que *Si los artistas sirven para algo es para abrir la vida a sí misma en todas sus manifestaciones, más allá de cualquier orden cerrado de significados*²⁶³. Sin embargo, eso no es cierto para el espectador que, en cuanto se convierte en espectador deja de tener capacidad de relación activa con el tiempo.

Por lo demás, un tipo de lenguaje, no es más bello que otro, sólo busca la admiración del espectador. Una literatura y otra difieren en la capacidad de expresar algo y hacerse comprender: sólo aquella que acerca al estado y sensación de duración diluye la barrera y permite una comprensión intuitiva; la que, por el contrario, aleja del mismo, rompe las relaciones de ideas y realidades y el hombre tiene que violentarse para leerla, saliendo de la lectura con más sensación de máscara que al principio. Sólo el yo admirativo puede buscar este tipo de lenguaje y, es cierto, sólo a él puede afectarle la ruptura del tiempo provocada por esas expresiones. El yo real no tendrá ningún sentimiento hacia ellas, dado que no se relacionan con el tiempo.

Es importante observar que el lenguaje no crea sentimientos, sólo los comunica. Las relaciones y sentimientos reales son producidos por el

²⁶¹ En Grice, H. P., 1989, *Studies in the way of words*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

²⁶² Bergson también dice que lo bello es aquello que, al adormecer nuestros sentidos, nos hace olvidarnos de nosotros mismos y nos hace sumergirnos en la idea que pretende expresarse. El objeto del arte es adormecer las potencias activas o resistentes de nuestra personalidad para llevarnos a un estado de docilidad perfecta en el que realizamos la idea que se nos sugiere, en empatía con el sentimiento expresado, como en estado de hipnosis. El arte del escritor consiste sobre todo en hacernos olvidar que emplea palabras [Bergson, Henri, 1963 e, Ensayo de El alma y el cuerpo de “La Energía Espiritual” en *Obras Escogidas*, México, Ed. Aguilar].

²⁶³ Givone, Sergio, 1990, *Historia de la Estética*, Madrid, Tecnos, p. 11-2

tiempo.²⁶⁴ La imagen admirativa quedará flotando en la superficie del tiempo y el hombre, para llegar a ella, tendrá que realizar un esfuerzo de doble relación de ideas con un sistema. De este modo, el lenguaje pierde su sentido comunicador, haciéndose discontinuo e incómodo. Por tanto, como decíamos, la mejor forma de comunicación es la que al observador le resulta más satisfactoria para su propia comprensión y belleza. No es necesario “ponerse en el lugar del” otro, porque ya “se está en el lugar de”²⁶⁵. La complejidad del lenguaje, que busca el esfuerzo del espectador, tiene el mismo efecto negativo. La literatura, en cualquier caso, es deudora del otro yo, y habla casi necesariamente al otro yo. De modo que nunca podría “desalienar” ni crear “catarsis”.²⁶⁶ Para nuestra fortuna o infortunio, la realidad está siempre presente y basta dejarse llevar por ella y mirar hacia delante.

En cualquier caso, como decíamos, en el sentimiento de continuidad del tiempo la literatura no debería poseer más belleza que cualquier otra creación del tiempo. Tal vez, entonces, sería la literatura oral, creada o recreada en el presente, la expresión de la realidad.²⁶⁷

²⁶⁴ Para el lenguaje de la realidad, ni siquiera es necesaria la intermediación de la palabra. El pensamiento se expresa sin lenguaje. La gente a la que se le pregunta si pueden pensar sin hablar dice “sí, pero no resulta fácil hacerlo” [Sapir, Edward, “Definición del Lenguaje” en Velasco, Honorio M., 1995, Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas, Madrid, UNED, pp. 217-31, p. 225]. Pero la más clara demostración de que el pensamiento no es lo mismo que la palabra, e incluso que la imagen relacionada con ella, es la existencia y comportamiento del sueño. Podemos soñar con la imagen de una persona, y estar sintiendo y sabiendo que es “otra” persona. Por tanto, las cosas para nosotros son “sensaciones que crean en nosotros” o un contenido latente. Ya Schubert en 1814 con su “Simbólica de los sueños” diferenciaba entre el lenguaje aprendido de la palabra y el inconsciente del alma que se expresa en el sueño. Sin embargo, es cierto que el lenguaje “crea pensamiento” en el sentido de que “expresa en el otro”. Una cultura, de hecho, puede definirse como la experiencia que decide escoger y agrupar en el lenguaje, que nos lleva a prestar atención a una u otra cosa. Una cultura selvática, por ejemplo, considerará importante diferenciar muchos tipos de plantas o insectos, mientras que una persona de una cultura industrializada no sabe diferenciar una especie de otra.

²⁶⁵ Como dice Savater, quien accede a poner incluso su voluntad de dominio en palabras ya está aceptando una cierta igualdad con su interlocutor y por tanto comienza a alejarse de la violencia, pues ésta se ejerce “contra lo otro del otro”, mientras que el lenguaje descubre “lo mismo del otro” [Savater, Fernando, 1995, Invitación a la ética, Barcelona, Compactos, Anagrama, p. 37].

²⁶⁶ También Nietzsche rechazaba una solución catártica en el arte, y proponía “el amor por las cosas problemáticas y terribles” [Givone, Sergio, 1990, Historia de la Estética, Madrid, Tecnos, p. 12].

²⁶⁷ La literatura, como cualquier otra, puede ser una actividad utilitaria. Incluso, puede serlo más, dado que proviene de y apela al yo externo, que protagoniza los espectáculos literarios y que usa la realidad para traducirla al lenguaje. Como ejemplo, Levy ha intentado demostrar que Dickens realizó la novela *Tiempos Difíciles* buscando una utilidad para sí mismo [Levy, David M., 2000,

Problemas del pensamiento ético

Motivos de la acción

Veremos como para Hume el hombre, impelido por el instinto, puede tomar decisiones perjudiciales para sí mismo. Smith, sin embargo, cree que el hombre busca sentir que los demás le tienen afecto pero ese sentimiento, cuando no se extiende a una moral unitaria y no endogámica, también le puede llevar a realizar acciones contra sí mismo. Bentham, sin embargo, considera que el hombre se mueve por atracción del placer y huida del dolor y siempre estamos en el mejor de los mundos posibles: lo que el hombre decide siempre es lo que desea y le place.

Hume

Hume escribe su *Tratado* tras un periodo en que había habido muchos escritos sobre asuntos éticos, dentro de una controversia entre Clarke,

Hard Times & the Moral Equivalence of Markets and Slavery, Center for Study of Public Choice, George Mason University]. En ésta, se criticaba la doctrina y enseñanza utilitarias, estimulado el autor por el apelativo de Carlyle de la economía como "dismal science" frente a la literatura que se suponía la "gay science". Sin embargo, Levy sondea la hipótesis de que, en los puntos en que la novela *Tiempos Difíciles* falsifica la realidad de su tiempo, hay una muestra de una elección racional y un cálculo utilitario del escritor, que contó de forma esquiva la historia para lograr sus fines privados. Las doctrinas economicistas de la mayor felicidad del mayor número gozaban de un sesgo antiesclavista, una defensa de la emancipación de los esclavos de raza negra. Sin embargo, Dickens, como Carlyle, se oponía al abolicionismo. Carlyle, que se decía "antiutilitarista", incluso llegó a defender el exterminio de la raza negra en 1853 en *Occasional Discourse on the Nigger Question* - lo que supuso la ruptura de su amistad con John Stuart Mill [Levy, David M., 1999, Economic Texts as Apocrypha, Center for Study of Public Choice, George Mason University] -, y el terror de estado que logró el orden en la Revolución Francesa. Ofrecía explicaciones raciales para la pobreza en Irlanda y el desempleo en Jamaica; mientras que los economicistas, en vez de agregar por razas, pensaban en términos del ciudadano medio. A mediados de la década de 1860, James Hunt juzgó la masacre administrativa presidida por el gobernador de Jamaica James Eyre como seguidora de la línea de la teoría "científica" que Carlyle mostraba en *The Nigger Question*. Dickens se situó en la posición de Carlyle: consideró que algunas razas no deberían existir y apoyó la forma en que el gobernador de Jamaica acallaba la insurrección. No defendía la esclavitud, pero era anti-anti-esclavista, es decir, se oponía o desalentaba los intentos de abolir la esclavitud, ridiculizándolos. La segunda lectura de "esclavitud benévola" de Carlyle y Dickens, que se servía de una equivalencia moral entre el capitalismo de mercado y la esclavitud racial, era que, con jefes bondadosos, el capitalismo de mercado era apropiado para los blancos y la esclavitud racial para los negros. En la época, la alternativa real existente al capitalismo de mercado era la esclavitud racial [Rodríguez Braun, Carlos, 2001, "La Economía como "ciencia lúgubre". Un mito perdurable", Claves de Razón Práctica: 112: mayo: 62-68]. Véase Apéndice P, "La escritura como máscara".

Shaftesbury, Butler y Hutcheson. La controversia tocaba dos puntos: a. distinción entre afecciones interesadas y desinteresadas. b. El origen y naturaleza de la ley que constituye la acción virtuosa o viciosa. Hume, frente a las inconsistencias de los autores anteriores, crea un sistema relativamente coherente, pero con puntos críticos. Con sus ideas éticas se unió a la crítica de Hutcheson al racionalismo ético, sobre todo de Clarke y William Wollaston, eliminando el ataque de su profesor Hutcheson a la teoría egoísta expuesta por Mandeville, que pensaba ya superada²⁶⁸. La razón nunca mueve el deseo o voluntad, y sólo el sentimiento lleva a la acción. La mente, por un instinto natural, tiende a unirse con el bien - placer - y evitar el mal - dolor. Hume rechaza cualquier noción de afecciones no-egoístas distintas del placer, y sólo la visión de las tendencias a producir placer puede excitar el placer de la virtud. La originalidad de Hume frente a Locke, que no abandona la visión semiplatónica de unos conceptos morales cuasimatemáticos, fue su esfuerzo de buscar objetos de deseo distintos del placer y dolor inmediatamente procedentes de la experiencia sensitiva, resultando una modificación de sentimientos primarios por "ideas asociadas".

Según Hume, la mente en sus percepciones debe comenzar en algún momento y, como las impresiones preceden a sus ideas correspondientes, debe haber algunas impresiones que aparecen en la mente sin antecedente. Los dolores y placeres corporales son la fuente de las ideas, pero surgen directamente en la mente o cuerpo sin ningún pensamiento o percepción precedente, por operaciones que Hume no pretende explicar. Éstos dependen de causas naturales y físicas, y las impresiones secundarias deben aparecer de la idea de yo, aunque en Hume no queda claro. Es la costumbre del yo lo que hace reflexionar al hombre sobre sí mismo.

Es decir, las pasiones son para Hume las "impresiones de reflexión", apetitos, deseos, y emociones. Hay pasiones directas, que surgen inmediatamente del placer o dolor corporal, e indirectas, que surgen del mismo principio pero por conjunción de otras cualidades, como el orgullo, la humildad, la ambición, la envidia, la generosidad²⁶⁹. Las directas son deseo y

²⁶⁸Mandeville, Bernard, 1988, The fable of the bees, or, Private vices, publick benefits, with a commentary, critical, historical and explanatory by F. B. Kaye, Liberty Fund, Indianapolis [primera parte 1714; segunda parte 1729].

²⁶⁹ Penelhum considera que las pasiones directas son aquellas en las que se identifican la causa o principio productivo de la pasión - en que se diferencian la cualidad que actúa y el sujeto en el que se coloca - y el objeto o idea producida por la pasión. En las pasiones indirectas son distintos la causa y el

aversión, pena y gozo, esperanza y miedo, que surgen del bien y el mal - placer o dolor - directamente. El placer producido por la imaginación u observación del placer es la alegría - su opuesto es pena -; cuando es inseguro, da lugar a la esperanza - su opuesto es miedo. Se distinguen del deseo/ aversión en que son emociones puras, que no excitan inmediatamente a la acción. El hecho que en certidumbre produce alegría o tristeza, da lugar al temor o esperanza en incertidumbre.

Las pasiones de orgullo y humildad son impresiones simples y, según Hume, no se puede dar una definición justa de ellas, sólo podemos describirlas. Tienen el mismo objeto: el yo, o la sucesión de ideas o impresiones relacionadas de la que tenemos íntima memoria o conciencia. Cualquier objeto, dice Hume, lo consideramos respecto a nosotros y, si no, nunca excitarían estas pasiones. El objeto de estas pasiones es el yo, pero no su causa ya que son producidas por el mismo objeto²⁷⁰. Toda cualidad de la mente y cuerpo son causas del orgullo y humildad. Un hombre está orgulloso o humillado por su belleza, fuerza, inteligencia, conocimiento, porque considera que pertenecen a su yo. Aunque las cualidades que operan en el orgullo o humildad dan sensación de placer y dolor (la belleza de una persona da placer; su deformidad, dolor o humildad), la belleza en sí, si no se sitúa sobre algo que nos pertenece, no produce orgullo. Para salvar de estas ideas su teoría filosófica, Hume dice que esa referencia a la idea de yo debe surgir de una cualidad original o impulso primario. Si la naturaleza no hubiera dado cualidades originales a la mente, no podría tener ninguna secundaria, porque no tendría base para la acción ni comenzaría a ejercitarse. El objeto de orgullo y humildad se determina por un instinto natural y original de propiedad, y es imposible por la constitución primaria de la mente que estas pasiones miren más allá de uno, o la persona individual, que es íntimamente consciente de esas acciones y sentimientos. Algo que se contradice con el

objeto, porque no nacen sólo de la percepción de alguna cosa sino que requieren de mi conciencia de la persona con la que ésta se relaciona: en el caso del orgullo y la humildad se trata de sí mismo, en el amor y odio de otra persona [Penelhum, Terence, 1975, Hume, Londres, Macmillan, p. 98].

²⁷⁰ Como dice Tasset, la idea de Yo es en cierto modo origen y consecuencia de la pasión: la relación con el Yo o con el Otro es determinante para la aparición de las pasiones indirectas, pero el Yo y el Otro son a la vez la idea a la que se dirige la mente cuando se excita la pasión [Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 56].

principio de su teoría de que no existen ideas ni cualidades innatas a la mente²⁷¹.

Sin embargo, concluye Hume otra vez contradiciendo su propia teoría: *Las personas que son más orgullosas, y que a los ojos del mundo tienen más razón para su orgullo, no siempre son las más felices, ni los más humildes siempre son los más miserables, como puede a primera vista parecer de mi sistema*²⁷². Hume no explica por qué sucede así.

El objeto que suscita orgullo, debe estar relacionado cercanamente al yo, y debe ser peculiar a él o a pocas personas: *todo lo que se presenta a menudo y a lo que estamos acostumbrados, pierde su valor a nuestros ojos. Juzgamos los objetos más de la comparación que del mérito intrínseco y real*²⁷³. Para que se produzca el sentimiento, también es necesaria la constancia del objeto que es causa del orgullo. Lo que es casual e inconstante nos da poca alegría y menor orgullo. Anticipamos con la imaginación su cambio, lo comparamos con nosotros cuya existencia es más durable, y parece ridículo inferir una excelencia en nosotros por un objeto de tan corta duración. Por ello, las reglas generales tiene más influencia sobre el orgullo y humildad.

Hume relata con mucha exactitud los sentimientos del yo utilitarista, que se basa en la costumbre y en la comparación. El orgullo y humildad se producen por una doble relación de ideas con el yo que produce placer porque nos hace sentirnos admirables. Por ejemplo, nos dice Hume, un anciano sentirá humillación cuando está enfermo. Aunque un joven no se preocupa tanto por esto, *ningún tema es más propio para mortificar el orgullo humano, y nos hace tener una peor opinión de nuestra naturaleza que éste de que estamos en todo momento de nuestras vidas sujetos a la enfermedad. Por ello, el dolor corporal y enfermedad es en sí mismo la causa propia de la humildad*²⁷⁴. Un componente muy fuerte del miedo a la muerte es la vergüenza y sinrazón de estar tan cerca de la “nada”. Dice Hume: *Estamos avergonzados de las enfermedades de otros, y somos desagradables con ellos; de la*

²⁷¹ Como dice Clotet, es curioso que Hume, un filósofo de la ética, por una parte negase la idea del yo (“la identidad que se adscribe a la mente humana es ficticia”); y al tiempo aseverase que “la impresión del yo está siempre íntimamente presente a nosotros”. La necesidad del yo para la ética le hizo aceptar la “tendencia a suponer” afilosófica que criticó [Clotet, Joaquín, 1994, “Identidad Personal y yo moral en Hume”, *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. III, nº 2, diciembre, SIEU, Salamanca, p. 17-28].

²⁷² Hume, 1964 b: *Treatise*: II: I: VI: 91-2.

²⁷³ Hume, 1964 b: *Treatise*: II: I: VI: 89.

²⁷⁴ Hume, 1964 b: *Treatise*: II: I: IX: 99.

*epilepsia porque da horror a todos los presentes; del picor porque es infeccioso; del mal del rey porque a menudo lo hereda la posteridad.*²⁷⁵

El vicio o la virtud también se relacionan para Hume con el orgullo o humildad. La aprobación o desaprobación surge de que cada pasión tenga tendencia a nuestra ventaja o prejuicio, y produzca comodidad o incomodidad. Si toda la moralidad se funda en el dolor o placer que surge del proyecto de una pérdida o ganancia que puede resultar de nuestro propio carácter o del de los otros, todos los efectos de la moralidad deben derivarse del dolor o placer y, entre el resto, de las pasiones de orgullo y humildad. El origen de los derechos y obligaciones morales surge de que la constitución primaria de la naturaleza hace que ciertos caracteres y pasiones, por su sola contemplación, produzcan dolor o placer. La observación de la virtud produce placer, y del vicio dolor. Orgullo, por tanto es la impresión agradable que surge de la mente cuando la visión de la virtud, belleza o riqueza nos hace satisfacernos con nosotros mismos, y humildad es lo opuesto. Si el orgullo tiene que ser necesariamente la consecuencia de algo externo, o de nuestro cuerpo, que al relacionarse con el yo, produce placer, la virtud ha de ser belleza externa, es decir, utilidad, que motiva externamente y cuyo impulso nos azota.

Los que disfrutan declamando contra la naturaleza humana, han observado que el hombre es insuficiente para sostenerse, y que cuando se pierde todos los apoyos con los objetos externos, inmediatamente cae en la más profunda melancolía y desesperación. De aquí, dicen ellos, procede esa continua búsqueda de la diversión en el juego, en la caza, en los negocios, por el que queremos olvidarnos y excitar nuestros espíritus desde el estado lánguido en que caen cuando no se sostienen por una emoción viva y enérgica. Estoy de acuerdo con este método de pensamiento, hasta el punto de que creo que la mente es insuficiente, en sí misma, para su propia diversión, y que naturalmente busca objetos extraños, que puedan producir una sensación viva, y agiten los espíritus. En la aparición de ese objeto, despierta como de un sueño²⁷⁶.

El disfrute se dará por la sorpresa, la alegría de pasar de la indolencia al movimiento que hace que la atención resurja de su adormecimiento. Pero para Hume, es necesario un espectáculo fabuloso para provocar la diversión. La vida, en general, es aburrida porque incluso los placeres lo son de la imaginación, es decir, del orgullo.

La vida humana es una escena tan aburrida, y los hombres generalmente son tan indolentes, que cualquier cosa que les divierta,

²⁷⁵Hume, 1964 b: Treatise: II: I: IX: 99.

²⁷⁶ Hume, 1964 b: Treatise: II: II: IV: 141.

aunque sea por una pasión unida al dolor, da en conjunto un placer sensible²⁷⁷.

Frente a la tradición racionalista o hedonista, en Hume vemos una primacía del instinto. E impelido por el instinto, el hombre adopta un curso de acción perjudicial para sí mismo en muchas ocasiones. Hume observa que, aparte del bien y el mal, es decir, del placer y dolor, las pasiones directas frecuentemente surgen de un impulso o instinto, desconocido. No es una pasión indirecta (cuya evocación implica un proceso asociativo de doble relación de ideas e impresiones, como el orgullo y humildad), y como no pueden reducirse a otros elementos, estas afecciones son atracciones directas hacia los objetos. Entre estas pasiones, encontramos las físicas, y las mentales, como la fama, el poder, la venganza (que producen vanidad, ambición y furia), o la felicidad de nuestros amigos. Estas pasiones producen bien o mal, no proceden de él como las otras afecciones. El castigo de un adversario, al gratificar la venganza, es bueno; la enfermedad de un amigo, al afectar a la amistad, es mala. Pero esta pasión no es un apetito (hambre) ni una emoción (orgullo), es un deseo cuya gratificación es un placer pero no puede ser un deseo por un placer. Esto es una contradicción en los términos, que Hume no resuelve.

Además, contra el racionalismo Benthamita que considera que la moral puede convertirse en una ciencia exacta, Hume dice que no hay bien o mal inmutable y que las relaciones de ideas racionales surgen de un principio desconocido y no incitan a la acción²⁷⁸. La moral no es un objeto de la razón y no consiste en ninguna relación que sea objeto de ciencia. Es un hecho y es objeto del sentimiento. Descansa en la persona no en el objeto. Por tanto, sólo a través de la experiencia y la acción pueden revelarse las preferencias éticas,

²⁷⁷ Hume, 1964 b: Treatise: II: III: X: 226-7. A pesar de la visión melancólica de Hume, algunos autores han visto un paralelismo de la filosofía empirista con el arte de la caza, o con el juego, que Hume cita en algunas ocasiones. Así, asimilan la vida del entendimiento con una especie de aventura, como un juego cuya justificación viene dada por el placer que produce. Lo importante no es alcanzar el fin, sino dedicarse a buscarlo. El amante de la verdad no es el que la posee, sino el que la persigue como a su "presa". Esta valoración del proceso antes que el producto implica una apelación a pensar por sí mismo, un rechazo a la aceptación simple del pensamiento de otros. Las obras de los filósofos, pues, son posibles caminos a seguir pero únicamente en tanto que quien discurre por ellos logre apropiarse del placer del recorrido [Bermudo Ávila, José Manuel, 1983, El empirismo. De la pasión del filósofo a la paz del sabio, Barcelona, Montesinos, pp. 27-39; Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 38].

²⁷⁸ Hume, 1964 b: Treatise: III: I: I: 242.

que son únicas en el momento en que se llevan a cabo, y no pueden conocerse a priori.

Es decir, para Hume la moral es una cuestión del gusto de los hombres. La belleza que crea el conjunto produce una simpatía en el individuo por costumbre. *Porque cuando tú pronuncias una acción o carácter como vicioso, no quieres decir nada sino que de la constitución de nuestra naturaleza tienes un sentimiento de culpa de la contemplación del mismo. El vicio y la virtud, por tanto, pueden compararse a los sonidos, colores, calor y frío, que, según la filosofía moderna, no son cualidades de los objetos, sino percepciones de la mente.*²⁷⁹ Sólo cuando percibimos la sensación de placer podemos saber la existencia y cualidad del objeto. Y la virtud nos place por una costumbre que opera antes de tener tiempo para reflexionar.

Smith

Smith también se unió a las críticas del racionalismo ético, suponiendo que las reglas morales son generalizaciones inductivas y que los conceptos morales deben surgir en primer lugar del sentimiento. Para Smith, el hombre no actúa buscando el placer y huyendo del dolor, sino buscando la aceptación y afecto de sus semejantes. Smith dibuja un proceso imaginativo en que el hombre intenta compartir sus sentimientos con otras personas, como en un espejo, y en que la conciencia humana se crea por la interacción entre los hombres que buscan ser aceptados por los sistemas morales ajenos. Pero retoma la argumentación contra Mandeville, considerando que el panfleto sarcástico de este autor, en el que el principio del egoísmo y el amor propio se consideraban el mismo, la vanidad era la causa de la acción y la llamada "virtud" era una forma de ostentación, todavía era una crítica influyente en la sociedad o en la teoría ética. Para ello, Smith tiene que aceptar una ética verdadera, no fruto de la experiencia o el lenguaje. Para Smith, el que busca una alabanza fundada en una propiedad real de su conducta y en lo que es digno de alabanza, y que no ansía, aunque aprecie, la alabanza externa, no es vanidoso, es virtuoso. El vanidoso quiere aclamaciones ruidosas y no le importan tanto los sentimientos en sí, bajo el pecho, de los espectadores. Busca el respeto externo, o los signos del mismo, aunque no los merezca. No ocurre así con el virtuoso, que busca la alabanza del espectador imparcial más que la del espectador real.

²⁷⁹ Hume, 1964 b, Treatise: III: I: I: 245.

Es decir, hay ciertos principios que hacen la acción no influida por la alabanza real de los espectadores. El vanidoso actúa por en una especie de enfermedad; el virtuoso, aunque está satisfecho por sus acciones, es consciente de su deber de gratitud y está menos sujeto a los cambios de opinión de sus semejantes. El espectador imparcial de nuestra conducta nos hace darnos cuenta de que no somos más que uno más en la multitud, no mejor que otros, y que cuando nos preferimos tan ciegamente a otros, nos convertimos en objeto de resentimiento²⁸⁰. Sin embargo, para concebir esta realidad moral, el hombre debe darse cuenta por un principio más allá de sí mismo de que los hombres tienen alguna característica de igualdad apriorística que nos remite a un sujeto ulterior de agradecimiento. Sin esta conciencia de gratitud, el autocentramiento del hombre es más difícil de diluir.

Es decir, para emitir el juicio moral, dice Smith, seguimos los principios estoicos que nos dictan no promover injustamente nuestro bien a conciencia de la pérdida o desventaja de otro. Sin embargo, no nos dictan estar siempre afligidos por los males que intuimos en el mundo, de los que no somos directamente culpables, lo que nos llevaría a despreciar todos los placeres que se nos ofrecen. Esta disposición de la mente tan sólo nos conduce a agriar nuestra percepción de la realidad, a producirnos una ansiedad inútil, sin ventaja alguna para aquellas personas desafortunadas con las que no tenemos ninguna conexión, y que están en otra esfera de actividad a la nuestra.

Bentham

Bentham toma muchos elementos de Hume para desarrollar su teoría moral. Sin embargo, creía que Hume había dejado algunas nociones confusas, como la de utilidad, que, según Bentham, Hume no define como bienestar en forma de placer-dolor, sino como la respuesta de las cosas, máquinas... al objetivo que se les encomienda o supone. Por otra parte, dice Bentham, Hume no responde a preguntas como qué hay que hacer o de qué hay que abstenerse. Sus propuestas, dice, son sólo *vagas generalidades, que no dan al ignorante ninguna luz.*²⁸¹ Sin embargo, dice Bentham,

Los servicios de Hume, en muchas facetas del dominio de la filosofía moral e intelectual, han sido inmensos. Establece la primera distinción clara entre las impresiones y las ideas, distinción sin la cual

²⁸⁰ Smith, TSM: III: III: 260.

²⁸¹ Bentham, Jeremy, 1834, Déontologie ou Science de la Morale 1. Théorie. Bruselas, J. P. Meline, Libraire Éditeur, p. 321.

sería casi imposible obtener nociones claras de varios objetos de muchas importancia. La distinción es evidente, desde el momento en que la presentamos. - Yo veo un hombre: es una percepción. - Yo cierro los ojos, pero me imagino que le sigo viendo: es una idea.²⁸²

Bentham comienza su *Introducción* con una ya conocida frase, casi copiada de Helvétius: *La Naturaleza ha situado al hombre bajo el gobierno de dos maestros soberanos, el placer y el dolor. Sólo ellos deben señalarnos lo que debemos hacer, y determinar lo que haremos.*²⁸³ Todo el esfuerzo de la psicología asociacionista es probar que el egoísmo es el motivo primitivo del que todos los afectos del alma son complicaciones sucesivas. La moralidad utilitarista pretende subordinar los impulsos sentimentales, de la costumbre o tradición, egoístas o desinteresados, a un egoísmo reflexivo.

La moral utilitaria ya no recomienda virtudes sentimentales de ascetismo en beneficio de las clases gobernantes. Es una moral que enseña a los sujetos a defender sus intereses, calculadora y volcada en el futuro, en el télos, una psicología económica puesta en imperativo. Bentham quería reconciliar el interés individual y el colectivo y desacreditar la abnegación propia, rehabilitando el egoísmo. La acción siempre “debe” estar dirigida al propio interés. Como la suma de felicidad se hace de la suma de unidades individuales ¿no basta para que todos sean felices, que cada uno sea egoísta? Es el argumento de Bentham, bajo el principio de autoreferencia o de egoísmo universal.

La legislación es una parte de la moral. La moral es el arte de gobierno de sí mismo, la educación del gobierno de los no adultos, y la legislación es el arte de gobernar acciones para producir la mayor felicidad del mayor número, si los actos del gobierno son permanentes. Si son temporales y dictados por las circunstancias, es administración. El magistrado opera como un tutor sobre los miembros del Estado, y dirige sus esperanzas y miedos hacia la utilidad social que ha dibujado.

Pero la crítica de Bentham, basada en el principio de utilidad, de la mayor felicidad del mayor número, que él sabía sujeto a interpretaciones, no se

²⁸² Bentham, Jeremy, 1834, Déontologie ou Science de la Morale 1. Théorie. Bruselas, J. P. Meline, Libraire Éditeur, p. 284. Bentham define la ignorancia como una forma de posesión. “El hombre sabio es el que posee muchas ideas interesantes; el ignorante es el que posee pocas y de pequeña importancia”. [Bentham, Jeremy, 1981, Tratados de legislación civil y penal, Madrid, Editora Nacional, p. 55].

²⁸³ Bentham, Jeremy, 1970, An Introduction to The Principles of Morals and Legislation, U.S.A. Hafner Publishing Co. Darien, Conn.

dirigía tanto a los principios metafísicos, sino a las instituciones establecidas como fuente de corrupción y opresión. Creía haber encontrado en el principio de utilidad uno simple en el que todos estarían de acuerdo para reformar la sociedad de acuerdo a un plan sistemático. Para Bentham, un principio adverso al de utilidad es el de simpatía o antipatía, el principio caprichoso o arbitrario. El principio de capricho es despótico si cada individuo impone sobre otros sus preferencias intuitivas. No hay lugar en la ciencia para el subjetivismo, que Bentham llama sentimentalismo. El principio de utilidad es, según Bentham, el único “no autoritario” en que puede basarse la ciencia. Establecer la aritmética moral dentro del principio de utilidad, expresión clásica que no aparece en la introducción, sino en el tratado de Dumont, es crear una moral matemática, como la física.

En *Table of the Springs of Action* Bentham distingue entre deseos y aversiones, necesidades, esperanzas y miedos y, por último, motivos. Las definiciones son inciertas: cuando no puede definir por diferencias recurre a series de sinónimos aproximados, pero no parece haber tenido la idea de una definición por construcción que podría haberle sugerido la filosofía de la asociación. El lenguaje parece definirse a sí mismo y no promueve más sentimiento que el de la definición misma. Entre las ideas respectivamente denotadas por las palabras interés, motivo, esperanza, temor, bien, mal, placer o dolor, la conexión es inseparable. Sin el motivo no hay interés, sin esperanza o temor no hay motivo, sin bien o mal no hay esperanza o temor, sin placer o dolor no hay bien o mal. Pero Bentham no define esta conexión que afirma: eso es lo que haría James Mill.

En su *Introducción*, Bentham hace una tabla de motivos que corresponden con la de placeres: encuentra tantos motivos como tipos de placer y realiza interminables “tablas de contenidos” en que el único valor son las consecuencias de las acciones. Agota el “campo lógico” por el método dicotómico. Bentham permitió que se conjeturara si el deseo puede diferir del motivo. El deseo es el sentimiento de dolor o incomodidad que experimento, por ejemplo, con la idea de ser quemado. La palabra incomodidad parece tomarla de Locke. Esta definición supone que el deseo resulta doloroso y que incluye la asociación de este estado de conciencia con la idea de una causa exterior. Motivo para Bentham es un estimulante del movimiento o acción. Para Bentham es la consecuencia del acto lo que lo hace bueno o malo y el mismo motivo pueden hacer surgir consecuencias buenas o malas. En

cualquier caso, puede admitirse que, por media, las consecuencias del mismo motivo son mejores que el de otro. Una disposición para Bentham es un motivo habitual que puede calificarse de bueno o malo: una especie de entidad ficticia, dado que en la sucesión de deseos no podemos señalar un yo permanente, que se crea para conveniencia del lenguaje que expresa lo que se supone permanente en la mente humana cuando en varias ocasiones ha sido influida por un determinado motivo, para comprometer el acto que, tal y como se le aparece, es de una determinada tendencia²⁸⁴.

Percepción del tiempo

Veremos que la descripción de la percepción del tiempo que hacen Bentham y Hume, incluso para el sabio, es la del hombre ansioso consciente de la posibilidad de un desorden psicológico o natural y del sin sentido de la existencia. Sin embargo, la percepción del tiempo del sabio, según Smith, es la del hombre calmo y sensible.

En el caso de Smith, conocer el valor del tiempo es la forma de lograr el autocontrol de las pasiones que, si son desmedidas, están fuera del presente calmo.

Al final, el tiempo, el gran confortador universal, gradualmente apacigua al hombre endeble hasta el mismo grado de tranquilidad que la consideración de su propia dignidad y hombría enseñan al hombre sabio a asumir desde el principio. ... Ante todas las calamidades irreparables que puedan afectarla de manera inmediata y directa, una persona sabia trata desde el principio de anticipar y disfrutar de antemano de ese sosiego que prevé que le será ciertamente restaurado durante el curso de unos meses o unos años²⁸⁵.

Esta consideración puede hacernos comprender el rechazo moral de Smith del acto de suicidio. El hombre sabio calma sus ideas autodestructivas porque sabe que el tiempo las curará.

Sin embargo, la descripción de la percepción del tiempo que hacen Bentham y Hume es la del hombre ansioso por miedo al desorden psicológico o al desorden natural. El sabio Smithiano es el hombre calmo y sensible; el sabio utilitario, sin embargo, es infeliz, al darse cuenta del sin sentido de la existencia.

²⁸⁴ Véase Apéndice 11, "Teoría ética de Bentham frente a la de James Mill".

²⁸⁵ Smith, TSM: III: III: 279.

Bentham se vale de la definición de tiempo de James Mill que propone reducir la apariencia de continuidad a una rápida sucesión de sensaciones discontinuas, olvidando la idea de tiempo en su análisis, y continuando con la de un movimiento continuo. Como vimos en el Apéndice 4 sobre la teoría filosófica de Bentham, éste considera que la conciencia es una cosa ficticia que se supone que es la sede del alma²⁸⁶, con lo que el deseo debería ser una cosa que actúa en mí: no soy yo el que actúa. Dado que el hombre es una sucesión que no retiene más allá de lo que considera útil para el futuro, en realidad el yo de Bentham es fenoménico y debe reconocer que no permanente. Como vimos, sin embargo, en su principio racionalista, finalmente Bentham ha de aceptar un yo al modo kantiano. Pero, en puridad, la teoría de asociación de ideas no requieren de la idea de yo separado de sensaciones agradables o desagradables, reducibles a estados simples de placer o dolor.

Extendiendo la teoría fenoménica, Hume anteriormente había considerado que el hombre nunca vive en el presente, sino “un poco después”. Éste basa su tiempo en un deseo de cortas miras para un futuro cercano. *Según esto encontramos en la vida común, que los hombres están principalmente preocupados acerca de esos objetos, que no están muy lejanos en tiempo y espacio*²⁸⁷. Las consecuencias de la eliminación del espacio son menores que las del tiempo para afectar a la imaginación. La incompatibilidad de partes del tiempo en su coexistencia hace que cualquier distancia en el tiempo cause una interrupción mayor en el pensamiento que una distancia igual en el espacio lo que debilita la idea y consecuentemente la pasión. Por tanto, nos preocupa la gente de otra tierra, pero no la futura. El futuro, dice Hume, nos afecta más que el pasado, sobre el que no podemos actuar. Avanzamos, incrementándose continuamente la distancia del pasado y la del futuro reduciéndose. De este modo, dado que la distancia imaginada es mayor, el pasado se venera y más cuanto más lejano e histórico, y el futuro se teme y más cuanto más lejano, dado que tememos nuestra desaparición o la desaparición de la misma materia y tiempo. De hecho, Hume aceptaba la corrupción o desaparición del universo *y su paso, por corrupción o disolución, de un estado u orden a otro. Debe tener, por tanto, como cada forma individual que contiene, su infancia, juventud, madurez y vejez...*²⁸⁸

²⁸⁶ Bentham, Jeremy, 1935, *Deontología*, Torino, Società Editrice internazionale.

²⁸⁷ Hume, 1964 b: *Treatise*: II: III: VII: 206.

²⁸⁸ Hume, 1964 d: *Of the Populousness of Nations*: XI: 381

Hume imagina un comienzo del movimiento en un momento del tiempo, que luego se hará sucesivo. Busca una explicación al comienzo del tiempo en un dios ordenador externo y concluye que su existencia es tan posible como un orden por cansancio, donde los puntos matemáticos se unen por hilos invisibles. Así, el movimiento se habría propagado por un impulso para toda la eternidad. *La continua movilidad de la materia, por lo tanto, en menos que infinitas transposiciones, puede producir esa economía y orden, y por su naturaleza misma ese orden, una vez establecido, se sostiene a sí mismo durante muchas edades, si no es que eternamente... Un defecto en cualquiera de estas particularidades destruye la forma, y la materia de que está compuesta queda de nuevo desatada a merced de movimientos irregulares y fermentaciones, hasta que se une de alguna otra forma regular.*²⁸⁹ Apunta la idea del eterno retorno, una idea que implicaría la existencia de puntos físicos o matemáticos indivisibles. *En lugar de suponer que la materia es infinita, como hizo Epicuro, supongamos que es finita. Un número finito de partículas es susceptible de transposiciones finitas y, en una duración eterna, todo orden o posición posible será ensayado un infinito número de veces.*²⁹⁰

Vemos, de nuevo, que la filosofía que comenzó siendo fenomenista y descreyendo de la doble existencia, acabó siendo una teoría materialista.

El placer

Veremos que en la definición de placer Smith presenta una concepción que asimila el placer a la gratitud, mientras que el placer utilitarista es autosatisfacción. El placer no utilitarista es un placer de lo íntimo; el utilitarista lo es de la compañía del mayor número, una huida de la soledad en la que siempre subyace la desconfianza. La misma medición del placer Benthamita se logra a través de su trivialización: la belleza de Hume y Smith no encuentran medida.

²⁸⁹ Hume, 1964 b: Dialogues: VIII: 427.

²⁹⁰ Hume, 1964 b: Dialogues: VIII: 426. La teoría del eterno retorno atrae mucho a la mente humana. Ya la habían aceptado tanto Platón como Aristóteles con forma debilitada, y quienes afirman que hay ciclos en la historia humana; también fue propuesta de forma más firme por los sabios estoicos. Debió de ser corriente en los círculos pitagóricos del siglo V a.C., y está presente en el ciclo cósmico de Empédocles [Barnes, Jonathan, 1992, Los Presocráticos, Madrid, Ediciones Cátedra Colección Teorema. Serie Mayor, p. 590].

Hume

Hume Smith y Bentham intentan desmarcarse del escolasticismo e incluso aristotelismo anterior para afirmar que el placer es un bien²⁹¹. Como hemos visto, Hume, tratando las pasiones directas, consideró que las pasiones cuyo objeto es el placer o huida de dolor (deseo, aversión, esperanza, pena) frecuentemente surgen de un impulso o instinto desconocido y son atracciones directas hacia los objetos que llevan al hombre a adoptar en muchas ocasiones un curso de acción perjudicial para sí mismo. En relación a la tradición de Bentham y James Mill y del hedonismo psicológico del siglo XIX, aunque la psicología del instinto ha dado más importancia a la influencia condicionante de fuerzas sociales, este énfasis de los elementos irracionales (no orientados al placer) en la conducta humana hace del análisis de Hume más moderno que la escuela que dominó posteriormente el pensamiento británico. La utilidad no se une al placer sino como un logro de deseos.

Una dificultad de considerar, como Hume, la pasión como impresiones únicas es la de cómo es posible que una pasión y otra sea más o menos intensa, más o menos placentera. Para resolverlo, dice Hume que la pasión no es una emoción simple, si no compuesta de un gran número de pasiones más débiles derivadas de la visión de cada parte del objeto. Porque, si no, la pasión no podría incrementar con el incremento de sus partes. Pero, es difícil demostrar, aún así, que esas pasiones más débiles sean sumables²⁹².

²⁹¹ Aristóteles habla de las especies de placeres diferenciando entre las cosas que son naturalmente agradables y las que se hacen por el hábito, gustos monstruosos y feroces, ridículos y malignos [Aristóteles, 1978, Moral a Nicómaco, Madrid, Colección Austral. Espasa Calpe, Pensamiento]. Cuando estudia la naturaleza del placer descubre que no es un bien, porque es un fenómeno sensible que se desenvuelve hasta llevar al hombre a un cierto estado natural. El hombre templado, por tanto, huye de ellos. Sin embargo, en forma más positiva señala que el hecho de que el hombre busque placer es una evidencia de que el placer es bueno, y presenta otro argumento en el sentido de que el placer se siente en lo que denomina actividad no obstruida [MacIntyre, Alasdair, 1981, Historia de la Ética, Barcelona, Ediciones Paidós, p. 86]. La felicidad requiere de bienes exteriores, de la prosperidad, la compañía y actividad, pero la felicidad verdadera se logra con la virtud, la vida racional guiada por la prudencia del término medio [Lledo, Emilio, 1994, Memoria de la Ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles, Madrid, Santillana, Taurus].

²⁹² Bergson dice que es muy dudosa la existencia de distintas intensidades de la sensación fenoménica. Si una cantidad puede aumentar y disminuir, si se percibe en ella el menos en el seno del más ¿no es por eso divisible y extensa? ¿No es contradictorio hablar de cantidad inextensiva? Si un deseo se ha convertido poco a poco en una pasión profunda, la débil intensidad de este deseo veremos que consistirá en que nos parecía aislado y extraño a todo el resto de nuestra vida interna. Poco a poco penetra en más elementos psíquicos

Hume se mofa de la idea de que es posible sumar placeres y, ni siquiera, compararlos. Niega la capacidad de crear placer desde el exterior, en que los hombres son piezas de un rompecabezas, siendo la felicidad algo tan inaprensible e individualmente percibido.

Pero de todos los intentos en vano del arte, ninguno es tan ridículo como el que han tomado los más severos filósofos, la producción de una felicidad artificial y hacernos estar de acuerdo con reglas de la razón y reflexión... Pretendéis hacerme feliz a través de la razón y por reglas del arte. Entonces debéis crearme de nuevo por las reglas del arte. Porque mi felicidad depende de mi constitución y estructura original... Este orgullo impotente sólo puede regular el exterior, y con infinitos dolores y atención componer el lenguaje y rostro a una dignidad filosófica, para engañar a los ignorantes. El corazón, mientras, está vacío de todo disfrute. Y la mente, no soportada por sus propios objetos, cae en la pena y desánimo más profundos. ¡Mortal miserable, pero vano! ¡Deja a la mente que sea feliz en sí misma!²⁹³

Sin embargo, hemos de reconocer que para el fenomenismo sería igual que el placer fuera real o imaginado por la mente, dado que el placer es imagen, como la percepción misma. El hombre que se queda estático imaginando, o uno al que se le introducen imágenes a través de medios técnicos, debería sentir el mismo placer o sentimiento que un hombre activo: es un espectador de la imagen. Incluso el hecho de que la imagen no sea cambiante puede reducir el dolor de la incertidumbre.

Una virgen, en su noche de bodas, va a la cama llena de miedos y aprensiones, aunque no espera otra cosa sino placer del mayor grado, y que ha deseado mucho. La novedad o grandeza del evento, la confusión de sus deseos y alegrías, embarga tanto su mente, que no sabe en que pasión quedarse, de lo que surge una agitación o inestabilidad de su espíritu, que, al ser de algún modo incómodo, muy naturalmente degenera en miedo.²⁹⁴

Y es cierto que hay una cierta contradicción en la visión de Hume de placer y utilidad como derivados de la belleza, mientras que la belleza también deriva de las consideraciones de utilidad. Efectivamente, la observación de la comodidad da placer, dado que la comodidad es una belleza y por simpatía con su propietario gozamos de ella. Pero su belleza se deriva de la utilidad y del hecho de que se adecue al propósito al que está destinado.

y el punto de vista sobre el conjunto de las cosas parece haber cambiado. Cuando se dice que un objeto ocupa un gran lugar en el alma, se debe entender que su imagen ha modificado el matiz de mil percepciones o recuerdos, y que los penetra sin que se haga ver allí [Bergson, Henri, 1963 a, "Ensayo sobre los Datos Inmediatos de la conciencia" en *Obras Escogidas*, México, Ed. Aguilar].

²⁹³ Hume, 1964 c: *The Epicurean*: XI: 197-9.

²⁹⁴ Hume, 1964 b: *Treatise*: II: III: IX: 222.

El sentimiento de placer lo es de autosatisfacción del yo, un sentimiento de "poder" de creación. Para Hume, el hombre encuentra la felicidad intentando ordenar a su gusto el mundo, en función de la costumbre, y descubriendo que éste se ha ordenado tal y como el había previsto. Pero, el hombre comprueba que la naturaleza siempre ordena de una forma más bella y con formas vivas que él. Eso le produce irritación, y crea una lucha competitiva con la naturaleza para demostrarse su superior capacidad de ordenar.

El placer es un elemento necesariamente comparativo en la teoría de Hume, que se vive si, y sólo si, otros no pueden vivirlo. Y es mejor una pasión que se basa en objetos permanentes del hombre, que recaen sobre el orgullo del temperamento, que en objetos externos que no estamos tan seguros de lograr. Sin embargo, el placer de Hume es un placer báquico, que olvida el pasado, una huida de la sombra. El hombre salta desde la muerte queriendo sentir el presente, pero éste se le escapa de entre las manos, dejando un poso de sinrazón.

Olvidadizos del pasado, seguros del futuro, disfrutemos ahora del presente, y mientras todavía poseamos un ser, busquemos un bien, más allá del poder del destino y fortuna. ... No teman, mis amigos, que la disonancia bárbara de Baco y de sus jaraneros irrumpen en este disfrute y nos confunda con sus turbulentos y clamorosos placeres. ... Pero el sol se ha metido por el horizonte; y la oscuridad, llegando silenciosamente a nosotros, ha enterrado a toda la naturaleza en una sombra universal... ¡Y la imagen de tu mortalidad frágil está siempre presente contigo, para arrojar el desaliento en tus horas más alegres, y envenenar incluso esas alegrías que el amor inspira! Considera que si la vida es tan frágil, si la juventud es tan transitoria, debemos emplear el presente, y no perder parte alguna de tan perecedera existencia. En un momento pequeño, esto ya no existirá. Seremos, como si nunca hubiéramos sido. No quedará memoria de nosotros en la tierra, e incluso las sombras fabulosas debajo nuestro no nos darán habitación. Nuestras ansiedades sin fruto, nuestros vanos proyectos, nuestras especulaciones inciertas se harán menos profundas y se perderán. Nuestras dudas presentes sobre la causa original de todas las cosas, nunca, ¡ay! serán resueltas.²⁹⁵

Ese placer perecedero para Hume es, necesariamente, doloroso. Incluso en medio de los placeres más lujuriosos, el hombre es infeliz. La vanidad de la búsqueda le proporciona un sabor melancólico. El tiempo es como un río que pasa, llevándose todos los esfuerzos humanos con él, y olvidando todos los minutos que para el hombre habían parecido tan relevantes.

Cuando reflexionamos acerca de la brevedad e incertidumbre de la vida, ¿que despreciables parecen todos nuestros objetivos de felicidad? E incluso, si extendemos nuestra preocupación más allá de nuestra propia vida, cuan frívolos parecen nuestros más grandes y generosos

²⁹⁵ Hume, 1964 c: The Epicurean: XI: 200-3

proyectos, cuando consideramos los cambios incesantes y revoluciones de los asuntos humanos, por los que las leyes y conocimiento, libros y gobiernos son conducidos por el tiempo, como por un rápido río, y se pierden en el inmenso océano de la materia.²⁹⁶

Por tanto, puesto que la ansiosa búsqueda de placeres duele más que place, paradójicamente, el mejor sistema moral es el estoico. El hombre comprueba que el deseo nunca se ve satisfecho con un placer genuino, y la ansiedad que produce este deseo, fruto de la incertidumbre, nunca compensa. Sin embargo, la apatía absoluta, dice Hume, no crea la verdadera felicidad del sabio, ya que la felicidad humana consiste en tres ingredientes: la acción, el placer y la indolencia²⁹⁷. El sabio siente el encanto de los afectos sociales y se lamenta de las miserias de la humanidad. Se compadece y sufre observando los males del mundo, y con ese dolor siente placer - algo, por otra parte, incoherente con la teoría Humeana en la que el hombre huye del dolor y de la simpatía con el dolor.

El sabio, mientras respira el aire severo, mira con placer, unido a la compasión, los errores de los mortales errados, que ciegamente buscan el verdadero camino de su vida, y buscan riquezas, nobleza, honor, o poder como felicidad genuina. La mayor parte se ve defraudado de sus deseos afectuosos: algunos se lamentan de que habiendo una vez poseído el objeto de sus deseos, les es arrebatado por la fortuna envidiosa, y todos se quejan de que incluso sus propios deseos, aunque concedidos, no le pueden dar felicidad, o eliminar la ansiedad de sus mentes distraídas.²⁹⁸

De hecho, el dolor siempre se recuerda más que el placer, aunque sea de menor intensidad, y tras él queda un miedo al dolor que hace que la vida sea desagradable. *Una hora de dolor pesa muchas veces más que un día, una semana, un mes de nuestros insípidos goces usuales.*²⁹⁹ Sin embargo, existen placeres genuinos. Estos son los placeres del orgullo, por ejemplo, el trabajo. Los placeres se ven como un premio al trabajo realizado. *Sabed, que el trabajo es en sí mismo el principal ingrediente de la felicidad, a la que aspiramos, y que cada disfrute pronto se hace insípido y sin sabor cuando no se adquiere por la fatiga e industria.*³⁰⁰

Con el tiempo, nos damos cuenta de que la virtud no da siempre la felicidad, y que es mejor no implicarse demasiado en la vida y considerarla un

²⁹⁶ Hume, 1964 c: The Sceptic: XVIII: 228.

²⁹⁷ Hume, 1964 c: Of Refinement in the arts: 300.

²⁹⁸ Hume, 1964 c: The Stoic: XVI: 207.

²⁹⁹ Hume, 1964 b: *Dialogues*: 442.

³⁰⁰ Hume, 1964 c: The Stoic: XVI: 206.

juego aburrido. Volvemos a ver la noción báquica de Hume, amarga y descreída.

En una palabra, la vida humana está más gobernada por la fortuna que por la razón, se debe considerar más como un pasatiempo triste que como una ocupación seria, y está más influida por el humor particular, que por principios generales. ¿Debemos comprometernos en ella con pasión y ansiedad? No merece tanta preocupación. ¿Debemos ser indiferentes sobre lo que ocurre? Perdemos todo el placer del juego a través de nuestra flema y falta de cuidados. Mientras estamos razonando acerca de la vida, la vida se va; y la muerte, aunque tal vez es recibida de modo distinto por ellos, trata igual al imbécil que al filósofo.³⁰¹

Bentham

El principio del utilitarismo sostiene que las acciones son buenas en la medida en que tienden a promover la felicidad, entendiendo ésta como la existencia de placer y ausencia de dolor. Esta segunda parte de la definición implica para Bentham tres supuestos psicológicos: (1) el único objeto de deseo o voluntad es el placer (2) el placer es susceptible de medida o, lo que es lo mismo, todos los placeres son cualitativamente iguales; (3) los placeres de distintas personas pueden compararse entre sí, ya que la sociedad es un agregado de individuos a los que deben darse las mismas oportunidades de placer. El principio de utilidad como criterio de validez universal y, por tanto, pública pretende dar respuesta a la incertidumbre de las relaciones sociales y destruir los abusos del sistema.

Los placeres y dolores pueden llamarse con una palabra general, percepciones interesantes. Pero el placer es una forma de dolor negativo en la teoría de Bentham. En la idea de bien está la de mal porque quitar un mal es un bien. Hay bien positivo o negativo: el positivo es el que no consiste en ausencia de mal, el segundo es el que consiste en la ausencia de mal. Los placeres son simples y complejos: los primeros no pueden disolverse en más; los segundos pueden disolverse en otros simples. Bentham quiso reducir el subjetivismo en moral y se planteó, si las sensaciones son irreductibles, si podría haber posibilidad de cálculo de los fenómenos de la sensibilidad y de una comparación cuantitativa. Bentham no inventa la aritmética moral que ya aparece en Beccaria, Hartley, Hobbes... pero al reducirla a fórmulas crea una nueva escuela y doctrina común.

Para comparar los placeres en cantidad extensiva, los objetos de placer deben ser homogéneos. Bentham admite que los placeres son heterogéneos y de distintas clases, y piensa en la ciencia del legislador como una de

³⁰¹ Hume, 1964 c: The Sceptic: XVIII: 321.

clasificación más que de cálculo. Los placeres forman una de 14 clases en *Introduction*, con 7 clases subordinadas, y 12 los dolores simples. Aquellos que suponen un placer o dolor sentido por otro son extra-referentes y los demás autoreferentes. Bentham verifica la predominancia del egoísmo, dado que todos los placeres enumerados por él son sentimientos autoreferentes. En *Table of the Springs of Action* habla de 3 clases subordinadas de placeres simples: de gusto, placer sexual y placer de la novedad. En 1827 en un manuscrito distingue 4 fuentes inmediatas de placer u objetos de deseo general o elementos de prosperidad: el dinero, el poder, la reputación natural y la reputación facciosa, cuyo examen nos permite olvidar las causas inmediatas innumerables.

Son los servicios de otros la principal fuente de nuestros placeres. La forma más directa y rápida de obtenerlos es amarles. Por este rodeo, aseguramos su obediencia y respeto. Es un ejemplo de la asociación que surge entre la idea del fin y de los medios que nos permite olvidar el medio, una ilusión psicológica en conformidad con las leyes de asociación de ideas: es cuestión de los moralistas enseñar esto a los hombres, que es su propio interés personal. Pasamos de la psicología a la moral y resulta que la mayor felicidad del mayor número se logra con el placer bien comprendido en que la felicidad propia, en última instancia, coincide con la ajena.

Sin embargo, para Bentham, el fin del legislador, como el de cualquier hombre, es buscar el placer y rehuir el dolor. En *Introductory View* enumera 5 intereses capaces de hacer que un funcionario deje su trabajo: el amor de comodidad constante, de venganza ocasional, de dinero, de poder y de reputación.

Para Bentham, los instrumentos del legislador son placeres y dolores. Para una persona individual, el valor del placer o dolor depende de la intensidad, la duración, la certidumbre y la cercanía, dimensiones de un placer o dolor estático. Pero pueden acompañar a éstos otros placeres o dolores, y su valor puede incrementar o disminuir en función de su fecundidad - la posibilidad que tiene de ser seguido de placeres del mismo tipo -, o su pureza - la posibilidad de no ser seguido de sensaciones opuestas. Debe añadirse un séptimo elemento, la extensión, e.d., si se tiene en cuenta el número de personas a las que afecta el placer.³⁰²

³⁰² Bentham, tal vez con el deseo de que el lector lo memorizara, introduce un poema sobre los elementos que dan valor a los placeres y dolores que transcribimos en su lengua original, para no perder la rima:

Su clasificación de motivos por el método dicotómico hace que los binomios que crea casi parezcan teclas que, al ser pulsadas, puedan hacer sonar una melodía cuyo pulso los oyentes deben escuchar pasivamente. La intensidad tiene un mínimo: el grado menor de placer distinguible de un estado de insensibilidad. La duración también: la extensión menor de duración perceptible a la conciencia. Desde el mínimo unitario, ambas son cifras capaces de crecimiento ilimitado. La cercanía tiene un máximo, la realización actual del placer. La probabilidad lo tiene en la certidumbre de un placer actualmente experimentado. Desde este máximo unitario, la proximidad y certidumbre son capaces de disminución ilimitada. Los grados de intensidad y duración deben expresarse por números enteros, y los de probabilidad y certidumbre por fracciones. Los placeres de diferentes tipos se suman, pero el valor de un placer dado se multiplica por el número de individuos que los sienten, los elementos que hacen el valor de un placer se multiplican uno por otro. Los números que expresan la intensidad por los que expresan la duración; los números que expresan la cantidad por los que expresan la probabilidad o cercanía. Este método de cálculo felicífico, aunque no es extensible a todos los juicios de aprobación moral o actos legislativos, puede tenerse en mente para convertir la moral en una ciencia exacta. En cualquier caso, cada individuo es el mejor juez de sus propias preferencias, con lo cual Bentham apoya el liberalismo económico. Aunque paternalista, no catalogó los placeres como superiores o inferiores, como John Stuart Mill.

Pero ¿cómo puede el placer experimentado por un individuo ser comparado con el de otro? El mismo Bentham establece la dificultad. Sin embargo, dice que esta sumabilidad de la felicidad de diferentes sujetos que, en cualquier caso cuando se considera rigurosamente, puede parecer ficticia, es una postura; pero no es más ficticia que la igualdad de probabilidades, sobre la que se establece toda la rama de las matemáticas que se hace llamar doctrina de probabilidad.³⁰³ En ambos casos hay una ficción, pero si es exitosa - según cierto estándar establecido - es mejor tratarla como una realidad para ahorrar

"Intense, long, certain, speedy, fruitful, pure
Such marks in pleasures and in pains endure
Such pleasures seek, if private be thy end.
If it be public, wide let them extend.
Such pains avoid, whichever be thy view
If pains must come, let them extend to few". [Stark, W., [1952 c], *The Psychology of Economic Man*, p. 435]

³⁰³Halévy, Elie, 1972, *The Growth of Philosophic Radicalism*, London, Faber and Faber [1928].

tiempo. El postulado racionalista de la doctrina utilitarista es, según Bentham, justificado por sus consecuencias: si realmente es la base del sistema de conocimiento capaz de explicar un gran número de hechos sociales, el resultado será el establecimiento de la política científica. Y el límite a la imposición de este dibujo por el estado es su ignorancia “probable”. El Estado, por tanto, se considera un déspota benevolente que reduce el poder de los déspotas egoístas que son los hombres.

En cualquier caso, hemos de decir que el concepto de placer como una cierta especie de meta se transforma en el concepto de cualquier tipo de meta. Y con esta amplitud, el concepto Benthamita de placer deja de ser útil para propósitos valorativos y morales. Pero, como dijimos, Bentham era consciente de que su teoría psicológica de que el hombre siempre maximizará su felicidad nos lleva a pensar en un mundo perfecto de modo casi necesario.

Smith

*Tengo una mortal aversión a todas las anticipaciones*³⁰⁴, dice Smith. Y es que, efectivamente, si la anticipación es para Bentham la fuente del placer, para Smith lo que el hombre busca es la alegría. El mismo Smith recalca que el sentimiento de placer es una especie de gratitud. Por tanto, es un regalo de la naturaleza que no es necesario perseguir, que puede sentirse en cada gesto humano, en cada creación externa o de la imaginación³⁰⁵. Esa gratitud se da hacia los acontecimientos tranquilos, desde donde puede comenzar el placer.

Pero no todas las irregularidades de la naturaleza asumen este carácter intimidatorio y terrible. Algunas son perfectamente hermosas y gratas. Ellas, por ende, dada la misma impotencia intelectual, serían contempladas con amor y complacencia, e incluso con raptos de gratitud, pues todo lo que causa placer suscita naturalmente agradecimiento³⁰⁶.

La felicidad consiste y depende de la tranquilidad y disfrute. La confusión del hombre corriente, sobre valorando la situación de prosperidad o temiendo

³⁰⁴The Correspondence of Adam Smith, carta 232 de Smith a William Strahan, Canongate, Edimburgo, 20 de noviembre de 1783 (ed. Mossner y Campbell: 270).

³⁰⁵ Se apenaba Burke de aquellos que, por tenerlo todo, no tenían nada para sentir la alegría de existir, que “no dejan la naturaleza a su propio proceso e incluso que anticipan el deseo y por tanto vencen la fruición con esquemas y estrategias meditadas de placer, y no hay intervalo ni obstáculo entre el deseo y el logro” [Burke, Edmund, 1909 On Taste. On the Sublime and Beautiful. Reflections on the French Revolution. A Letter to a Noble Lord. Nueva York, The Harvard Classics, p. 238].

³⁰⁶ Smith, EPS: History of Astronomy: III: 2: 48 (trad. Pirámide: pp. 59-60).

en exceso la de pobreza, es una de las causas más importantes de la miseria y desórdenes humanos. Una mente sabia estará en todas las situaciones de su vida igualmente calmada, alegre y satisfecha. Puede preferir una situación a otra, pero no tanto como para romper los principios de prudencia o justicia, o hacer peligrar su tranquilidad mental futura por la vergüenza o remordimiento. Una mente sabia vuelve antes a su estado de tranquilidad natural y no se deja cegar por placeres frívolos y vive el presente.

Lo que el favorito del rey de Epiro dijo a su patrono puede ser aplicado a todas las personas en los contextos usuales de la vida humana. Cuando el rey llegó al final del relato ordenado de todas las conquistas que se proponía acometer, el favorito preguntó: ¿Qué hará Su Majestad a continuación? El monarca respondió: Me divertiré entonces con mis amigos y lo pasaremos bebiendo en buena compañía. A lo que el favorito replicó: ¿Y qué le impide a Su Majestad hacer eso ahora? En la situación más brillante y espectacular que nos puede representar nuestra ociosa fantasía, los placeres de los que nos proponemos derivar una genuina felicidad son virtualmente siempre los mismos que tenemos constantemente a mano y a nuestra disposición en nuestra humilde situación actual. Salvo los placeres frívolos de la vanidad y la superioridad...³⁰⁷

Nuestros grandes males provienen de no saber valorar nuestra propia felicidad, y querer cambiarla por una felicidad ilusoria.

... considere pormenorizadamente cómo ha sido la conducta de prácticamente todos los grandes desdichados, en la vida privada o pública, sobre los que usted ha leído o escuchado o puede recordar; y comprobará que los males de la aplastante mayoría de ellos provinieron de no saber cuándo estaban bien, cuándo era apropiado para ellos el quedarse quietos y tranquilos. La inscripción en la lápida del hombre que intentó mejorar una salud aceptable tomando un purgante - Estaba bien, quise estar mejor, aquí estoy - puede ser aplicada con exactitud a la miseria de la avaricia y la ambición frustradas.³⁰⁸

Smith sigue mostrando que el placer es contemplativo del presente afirmando que el hombre empatiza fácilmente con aquel que agradece y disfruta de los pequeños placeres de la vida.

Nada es más grato que el buen humor habitual, que se funda siempre en una apetencia peculiar por los pequeños placeres que proporcionan los acontecimientos normales. Estamos prestos a identificarnos con él: nos inspira el mismo contento y hace que cada fruslería revista para nosotros el mismo aspecto agradable con el cual se presenta ante la persona dotada de esta feliz disposición.³⁰⁹

El placer es un tipo de agradecimiento contemplativo, por ejemplo en el caso de la observación de la escultura y pintura en que disfrutamos del

³⁰⁷ Smith, TSM: III: III: 277-8.

³⁰⁸ Smith, TSM: III: III: 278.

³⁰⁹ Smith, TSM: I: II: V: 108.

placer del conocimiento.³¹⁰ Los objetos interpretativos de escultura y pintura son estáticos, sin embargo los sujetos interpretativos de la danza y música son personas móviles, en que el elemento tiempo les concede un nuevo valor. *Después de los placeres que surgen de la satisfacción de los apetitos corporales, no parece haber otros más naturales para los seres humanos que la música y la danza.*³¹¹

Sin embargo, el placer en Smith no es corporal. Smith critica al sistema de Epicuro que consideraba la búsqueda de placer y rehusión del dolor corporales - el cuerpo como centro de sensaciones - como el único motivo de la acción y los objetos últimos y únicos de deseo y aversión natural. Según Epicuro, todo placer y dolor de la mente se deriva de los del cuerpo; pero los placeres y dolores de la mente eran más intensos que los del cuerpo. El cuerpo sólo experimenta la sensación del presente, mientras que la mente puede también sentir la del pasado y la del futuro, una por memoria y otra por anticipación, y consecuentemente sufre y disfruta mucho más. Cuando nos hallamos bajo el más agudo dolor físico, decía Epicuro, siempre comprobaremos, si prestamos atención, que no es el padecimiento del instante presente el que fundamentalmente nos atormenta, sino el recuerdo del pasado o el pavor del futuro. El dolor de cada instante, tomado por sí mismo y separado de todo lo que vino antes y vendría después, es una menudencia que no merece ser considerada. Análogamente, cuando disfrutamos el placer más intenso, siempre comprobaremos que la sensación física del instante presente es sólo una reducida fracción de nuestra felicidad y que nuestro disfrute surge principalmente de la evocación del pasado o la anticipación del futuro.

Podíamos entretenernos recordando placeres del pasado y confiando en los del futuro, podíamos mitigar el rigor de nuestros padecimientos al evocar, incluso en esa situación, lo que ocurría cuando no teníamos necesidad alguna de padecer..., y en todo caso la muerte siempre estaba a mano y lista para liberarnos, porque según él (Epicuro) la finalización de todas las sensaciones dolorosas o placenteras, no podía ser calificadas como algo malo.³¹²

Sin embargo, en el sistema de Epicuro la incertidumbre del futuro era dolorosa, de modo que la abstención de la búsqueda de placeres permitía al hombre vivir tranquilamente, sin temores, esperando la muerte. Cuando el

³¹⁰ Smith, EPS: Of the Nature of that Imitation which takes place in what are called the Imitative Arts: I: 16: 185 (trad. Pirámide: p. 182).

³¹¹ Smith, EPS: Of the Nature of that Imitation which takes place in what are called the Imitative Arts: II: 1: 187 (trad. Pirámide: p. 184).

³¹² Smith, TSM: VII: II: II: 517-8.

cuerpo estaba libre de dolor y la mente libre de temor y ansiedad, la sensación sobreañadida de placer físico era de muy escasa relevancia.³¹³ Smith rebate, de hecho, la necesidad de apatía y afirma que el sabio es sensible a todos los placeres.

Para el espectador y para la persona principalmente afectada, una aguda propensión al gozo es ciertamente más placentera que una embotada insensibilidad a los objetos de entretenimiento y diversión...³¹⁴

Otra vez, Epicuro cae en el fallo más habitual de la ciencia: el querer sistematizar demasiado³¹⁵. Toda su teoría se basaba en la búsqueda del placer, no en la corrección de sensaciones activas. Pero la acción del hombre era, contradictoriamente, pasiva.³¹⁶

El placer de autoconservación no puede existir sin el dolor: ante la opresión de éste, su alivio nos produce un placer por comparación. El placer agradecido, sin embargo, no requiere del dolor y no tiene nada que ver con él. Los principios hedonistas suponen un aprendizaje por la experiencia del placer-dolor, que no serían posibles en el primer momento de la existencia si no suponemos una noción innata del yo y la sustancia.³¹⁷ El primer movimiento no se da por autoconservación, una sensación de utilidad *ex post*, sino por un deseo de moverse instintivo que no depende de las experiencias pasadas. La idea de la utilidad que las sensaciones procuran, por tanto, es *ex post* al movimiento.

Da la impresión de que tales sensaciones nos fueron concedidas para la preservación de nuestros propios cuerpos... Pero el deseo de cambiar nuestra posición necesariamente supone alguna idea de exterioridad; o de movimiento hacia un lugar diferente de aquél donde estamos; e incluso el deseo de permanecer en el mismo lugar supone alguna idea de al menos la posibilidad de cambiar. Esas sensaciones no podrían corresponderse bien con la intención de la naturaleza si no nos sugirieran así instintivamente una noción difusa de existencia externa.³¹⁸

Simpatía versus empatía

Introducción

Tradicionalmente, la literatura especializada ha traducido por “simpatía” tanto la *sympathy* de Hume como la de Smith. Pretendemos plantear un cambio

³¹³ Smith, *TSM*: VII: II: I: 5181.

³¹⁴ Smith, *TSM*: VI: III: 439-40.

³¹⁵ Smith, *TSM*: VII: II: II: 522.

³¹⁶ Smith, *TSM*: VII: II: II: 523.

³¹⁷ Smith, *EPS*: Of the External Senses: 133-168.

³¹⁸ Smith, *EPS*: Of the External Senses: 86: 167-8 (trad. Pirámide: p. 170).

de denominación, intentando demostrar que Smith estaba redefiniendo la palabra, dándole un sentido que tal vez concuerde más con lo que hoy en día entendemos por empatía o, más exactamente, por lo que hemos llamado nosotros simpatía empaticadora. La palabra “simpatía” española - y probablemente la anglosajona - ha tomado una connotación utilitaria, entendiéndose como una inclinación afectiva entre personas debida a formas de pensar análogas o como una sensación de que la compañía de una determinada persona produce un placer diferenciado. La palabra empatía (la *Einfühlung* tan influyente especialmente hasta el primer cuarto del siglo XX en la estética psicológica) - implica una proyección del yo que en su estado perfecto puede ser la identificación con un objeto u obra de arte. Es un estado mental, no una inclinación hacia una persona particular. Cuando se produce la empatía, el yo se identifica o siente en el mismo estado de ánimo que otra persona o grupo, independientemente de su filiación. Por tanto, la diferencia más importante es que en la simpatía se produce una doble relación de ideas con el yo, que busca en la imagen del otro una similitud con la imagen del yo; la empatía implica un diluido del yo que busca sentir con las cosas sin interposición de imágenes. Hoy en día, la idea de empatía tiene gran importancia en la psicología clínica, social y de la personalidad y hay mucha literatura que trata el tema.³¹⁹

Según Fontaine, los sentimientos morales de la teoría de Smith se basan en la “empathy”, es decir, la capacidad de imaginarse en la posición de otro (unida con interacciones sociales repetidas); no en la “sympathy”, es decir, la preocupación que sentimos por el bienestar de los otros.³²⁰ Por tanto, el que empatiza, por contra de lo que sucede en aquel que simpatiza, no necesariamente se preocupa por el otro y puede servir a propósitos buenos o malos. Holthoon considera también que la “sympathy” de Smith es más parecida a la “empathy”, y entiende por esto último “la capacidad de leer la mente de otros individuos”³²¹. Recientemente Ken Binmore ha propuesto que los economistas usen “empathy” en vez de “sympathy” cuando se refieran al

³¹⁹ Véase por ejemplo Eisenberg, Nancy y Strayer, Janet, 1987, “Critical Issues in the Study of Empathy”, *Empathy and Its Development*, editado por Nancy Eisenberg y Janet Strayer, Cambridge, Cambridge University Press.

³²⁰ Fontaine, Philippe, 2001, “The Changing Place of Empathy in Welfare Economics”, *History of Political Economy*: 33: 3: otoño: 387 - 409.

³²¹ Holthoon, F. L. Van, 1993, “Adam Smith and David Hume: With Sympathy”, *Utilitas. A Journal of Utilitarian Studies*: 5: 1: mayo: 35-49.

cambio imaginado de posiciones.³²² Distingue dos tipos de “empathy”: la “identificación simpática”, el proceso por el que una persona imagina ser otra hasta el punto en que no distingue del todo sus intereses de los de la persona con la que se identifica, y la “identificación empática” que cesa cuando nuestro interés es distinto del de la persona con la que nos identificamos. Estas dos identificaciones son distintas formas de lo que nosotros hemos llamado simpatía literaria. En el primer caso el hombre se deja llevar sólo por una imagen - la del otro -; en el segundo compiten dos imágenes - la del otro y la del yo. Puesto que dos imágenes no pueden diluirse, se producirá el proceso dialógico y la duda, la intermitencia de apegos a ambas imágenes y, finalmente, la acción se decantará a una u otra de manera casual, o creará otra imagen indeterminada. Como hemos visto, nosotros hemos definido sólo dos tipos de empatía: o bien empatizamos con la realidad de las cosas; o bien empatizamos con la nada, a través de la identificación con una imagen - sea que nos identificamos con el yo, con el otro, con las consecuencias placenteras sobre otro que comparamos por doble relación de ideas con el yo... Sólo la primera empatía es fluida y a la segunda reaccionaremos necesariamente: es la simpatía.

A pesar de que Smith sigue manteniendo ideas utilitarias, intentó demostrar que él no usaba la *sympathy* bajo su definición común, y que éste no era un sentimiento basado en la utilidad³²³. Sin embargo, es cierto que su *sympathy* sigue siendo autoreferente. En el caso de Smith, el hombre crea una imagen de lo que piensa que el otro está pensando, y se siente admirable al considerar que ha coincidido con lo que realmente pensaba. Si suponemos que esta otra persona está realizando nuestro mismo proceso imaginativo, todo queda en el reflejo del reflejo del reflejo... un imposible en sí mismo³²⁴. Hemos llamado a esta *sympathy* de Smith simpatía literaria, que “no” es activa. Sin embargo, vamos a ver cómo Smith estaba definiendo un concepto distinto, incluso de esas simpatía-empatía de la que hablan Fontaine, Bilmore o Hoolthoon (un

³²² Binmore, Ken, 1994, Game Theory and the Social Contract, Playing Fair, vol. 1, London, MIT Press, p. 56.

³²³ Parece que Hume eliminó su simpatía como empatía en la revisión del libro III del Tratado que produjo el Enquiry porque Smith había empezado a utilizar el término con unas connotaciones que él no podía aceptar [Holthoon, F. L. Van, 1993, “Adam Smith and David Hume: With Sympathy”, Utilitas. A Journal of Utilitarian Studies: 5: 1: mayo: 35-49].

³²⁴ Sobre la importancia de la imaginación en el proceso de simpatía, ver Skinner, A., 1974, “Adam Smith Science and the Role of Imagination”, en Hume and the Enlightenment, Edinburgh, Edinburgh university Press, pp. 164-188.

proceso de la imaginación en que el hombre se deja llevar por los intereses del otro o por una lucha interna entre los intereses imaginados de otra persona y los propios).

De hecho, sólo el observador puede coexistir con una posible identificación con los sentimientos de otra persona y actuar de forma desinteresada. Dos imágenes no pueden permanecer juntas en el tiempo. Smith intenta acercarse a esta concepción desinteresada de la naturaleza humana. Para él, el sentimiento de *sympathy* no fue necesario para la supervivencia de la sociedad. *La sociedad de personas distintas puede subsistir, como la de comerciantes distintos, en razón de su utilidad, sin ningún amor o afecto mutuo.*³²⁵ Es cierto que también Hume presenta una naturaleza humana simpatizadora *per se*. El hecho de que para Hume existan en la naturaleza humana comportamientos simpatizadores generalizados puede presuponer la evocación de una benevolencia natural, intrínseca a la constitución de la mente³²⁶, pero también nos puede hacernos pensar que la simpatía existe porque sólo las civilizaciones que han simpatizado con sus semejantes han logrado sobrevivir.³²⁷ Por último, Bentham asegura que la simpatía es una emoción poco extendida en el hombre: si todo el mundo piensa en el bien del otro y ninguno en el suyo ¿cómo iba a lograrse la supervivencia?

Sympathy de Hume: simpatía

Hume mantuvo de la teoría de Hutcheson la analogía entre ética y estética, y el énfasis en el papel del espectador en el juicio moral. Acepta, con Hutcheson, que la benevolencia es un motivo natural del hombre que evoca aprobación. Pero no acepta que la benevolencia sea el único motivo de la acción virtuosa o que la aprobación moral sea un sentimiento innato básico. La aprobación moral puede explicarse por la simpatía. El espectador considera como una felicidad el placer de la simpatía con las consecuencias de las

³²⁵ Smith, *TSM*: II: II: III: 185-6.

³²⁶ McGilvary, E. B., 1903, "Altruism in Hume's *Treatise*", *Philosophical Review*, xii, mayo, p. 272.

³²⁷ Darwin citó a los economistas como inspiradores de su teoría del origen de las especies. Pero citó igual a Malthus como a John Stuart Mill como a Adam Smith que, erradamente, consideraba introductor del concepto de simpatía que Darwin analizaba en sentido utilitario. Hume, antes que Smith, habló de la simpatía y Smith sólo estaba criticando el concepto de simpatía de Hume [Laurent, John y Nightingale, John, 2001, *Darwinism and Evolutionary Economics*, Cheltenham, Edward Elgar, p. 42-44].

acciones, y su aprobación es una expresión de ese placer, que la benevolencia produce naturalmente. Hume distingue la virtud natural y la artificial: la benevolencia es un ejemplo de la primera, la justicia de la segunda. Las virtudes artificiales dependen indirectamente de la utilidad de sus reglas - el placer o dolor provocados por ellas -, y la aprobación de la virtud artificial depende de la simpatía con la felicidad de la sociedad. Es decir, toda virtud está relacionada con los efectos benéficos en forma de placer - dolor sobre los individuos y la sociedad.

Hume analiza la naturaleza de la simpatía que dice que los animales sienten igual que los hombres. El miedo, furia, coraje... se comunican de un animal a otro. El llanto de un perro lleva a los otros a llorar. Es la contemplación del dolor - placer, de la que huye o a la que se acerca el ser vivo, lo que produce el sentimiento de simpatía. El hombre disfruta o sufre cuando ve, por indicadores externos, disfrutando o sufriendo a otros. Un rostro jovial infunde una complacencia y serenidad en mi mente; uno enfadado o apenado me desalienta repentinamente. La simpatía surge de la imaginación y, cuando una afección se contagia por simpatía sólo es conocida por sus efectos y signos externos, que nos dan una idea de la sensación interna supuesta en el otro. Ésta se convierte en una impresión y adquiere fuerza para convertirse en una pasión y producir una emoción igual que cualquier afección original.

La simpatía Humeana es un elemento de placer no muy distinto de los otros.

No hay fenómenos que señalen ninguna afección amable como ésta a los hombres, independientemente de su mérito y cualquier otra circunstancia. Amamos la compañía en general, pero igual que amamos cualquier otra diversión. Un inglés en Italia, un europeo en China, son amigos y probablemente amaremos a un hombre como tal si lo encontramos en la luna. Pero esto sólo procede de la relación con nosotros mismos, que en este caso se refuerza al ser confinada a pocas personas.³²⁸

Para Hume, sin embargo, esta simpatía acostumbrada es algo natural y generalizado en el hombre. Hume deja indeterminada la razón de que el sentimiento simpático sea tan generalizado. ¿Es algo innato al hombre?

La felicidad, según Hume, se sabe por comparación. Si otras personas son más infelices que nosotros, nosotros debemos sentirnos felices, y para que nosotros seamos felices, es necesario una conciencia de infelicidad ajena.

³²⁸ Hume, 1964 b: Treatise: III: II: I: 256.

*Cuanto más infeliz es otro, más felices nos sentimos nosotros en nuestra propia concepción*³²⁹. Cuanta más desproporción, mayor incomodidad tenemos. *Ahora, yo afirmo que, cuando la simpatía con el dolor es débil, produce odio o desprecio por la primera causa, y cuando es fuerte, produce amor o ternura por la última... Un cierto grado de pobreza produce desprecio, pero un grado más allá causa compasión y buena voluntad*³³⁰. En cualquier caso, no es coherente con el sistema de Hume que la piedad vaya unida a la benevolencia, de modo que siempre irá de la mano del desprecio.

Siempre queda el recurso de decir que el sentimiento de simpatía se debe a que el hombre sabe que necesita a los otros y a la sociedad, consciente de sus limitaciones y su mayor debilidad. El que se hace útil para nosotros y tiene la intención de lograr ese objetivo, está seguro de lograr nuestro afecto. Un buen acto es una prueba de la bondad y estima de la persona que lo realiza y nos produce vanidad. La eliminación de la intención elimina la vanidad, y causa una disminución considerable de las pasiones de amor u odio. Sin embargo, si la cualidad es constante o inherente a su persona o carácter, nos causa amor u odio independientemente de la intención. Alguien desagradable por su deformidad es objeto de nuestra aversión, aunque no tenía la intención de desarrollar estas cualidades.

Las causas del amor según Hume son cualidades externas de la persona, como su virtud, conocimiento, buen humor, belleza o fuerza. El objeto de nuestra estima es un ser pensante que, por su relación con nosotros, como en caso de posesión de una cosa, nos produce en el caso del amor orgullo, una sensación agradable; y en el caso del odio desprecio, una sensación desagradable, al no poseer este ser pensante las cualidades externas que nuestro patrón de belleza individual o social ha predeterminado.

Las pasiones de amor u odio son seguidas de la benevolencia y furia. El orgullo y humildad son emociones puras de la mente, sin un deseo, y que no excitan la acción inmediatamente. Pero el amor u odio no se paran ahí. El amor es seguido de un deseo de felicidad de la persona amada y una aversión a su miseria; el odio produce un deseo de miseria y una aversión a la felicidad de la persona odiada. Incluso puede suceder lo contrario, según dice Hume: querer el mal de la persona amada, y el bien de la odiada, dado que el amor subsiste sólo en tanto que el objeto de este sentimiento y sus cualidades se

³²⁹ Hume, 1964 b: Treatise: II: II: VIII: 160-1.

³³⁰ Hume, 1964 b: Treatise: II: II: IX: 169-71.

relacionen con el yo. El amor es ansia de posesión y el miedo de la pérdida o la indiferencia puede tornarlo odio.

La envidia surge por un disfrute presente de otro que, por comparación, reduce el nuestro - normalmente va acompañada de furia -; la malicia es un deseo de producir mal a otro para eliminar el placer por comparación. La malicia es un placer y la piedad un dolor. Huiremos de la piedad, nos atraerá la malicia. Hume dice que a veces se unen amor y ternura con piedad, y odio o furia con malicia, pero, como decíamos, eso es contradictorio con su sistema.

Aparte del parecido original entre los hombres que hace que les sea fácil entrar en los sentimientos de otros con placer, la similitud es mayor si hay cercanía y se ha adquirido parecido por simpatía. Así pues, tendremos más simpatía por personas de nuestro mismo país, o de nuestra misma clase social, raza... Estamos acostumbrados a esos signos externos, con los que nos identificamos, y sólo éstos evocan en nosotros la idea de relación con nuestro yo externo. Pero también puede deberse a causas naturales, lo que lleva a Hume a defender argumentos racistas:

Ciertamente hay alguna razón para pensar que todas las naciones que viven por encima de los círculos polares o entre los trópicos, son inferiores al resto de las especies e incapaces de los logros más elevados de la mente humana³³¹.

Y dice en pie de página

Tiendo a sospechar que los negros, y en general todas las otras especies de hombre (porque hay cuatro o cinco clases diferentes) son naturalmente inferiores a los blancos... Tal diferencia uniforme y constante no podría darse en tantos países y épocas si la naturaleza no hubiese establecido una diferencia originaria entre estas familias de hombres³³².

³³¹ Hume, 1964 c: Of National Characters: XXI: 252.

³³² Ibid [traducido en Tasset, José Luis, 2002 b, "El último Hume. Una edición crítica y bilingüe de los últimos ensayos inéditos de David Hume en español", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios utilitaristas: X: 2: 2001, Santiago de Compostela, SIEU, pp. 63-92]. El mismo concepto de raza llevó a posturas discriminatorias entre los intelectuales del siglo XIX y, así, uno de los científicos decimonónicos más eruditos, Thomas H. Huxley, decía que el negro medio es "inferior" que el blanco medio porque los europeos habían logrado dominar a casi toda la especie humana. En el siglo XX, el nuevo "racismo científico" se ha centrado más en la medición de la inteligencia, considerada congénita. Se buscaron correlaciones entre negros y blancos, viéndose que los negros tenían puntuaciones más bajas (luego se vio que se debía a las condiciones culturales y ambientales desfavorables en que se encontraba este segmento de población, normalmente de clase baja). Por estas connotaciones racistas, hoy en día no se usa el término "raza" sino que se habla de "variaciones en las frecuencias génicas que caracterizan a diferentes grupos de individuos" [Harris, Marvin, 1983 a, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 524-30].

Por tanto, para Hume la simpatía sólo se dará con el placer de las personas que se relacionan con nuestro yo; si es de una persona ajena, nos produce envidia; si es con el dolor, nos produce piedad, que es una forma de dolor. La simpatía es el orgullo por la relación del yo con una imagen que el hombre cree relacionada consigo mismo y que, por esa sensación de propiedad, le produce placer. Un placer que, en ocasiones, se convierte en deseo de mal para que la comparación con el yo no sea dolorosa.

Bentham: simpatía como sanción

En *Introduction*, Bentham afirma que los motivos egoístas pesan más que los extra-personales en número y fuerza, y termina por olvidar en la práctica el motivo de simpatía. Acepta que existen placeres o motivos sociales pero, en su reduccionismo, afirma con insistencia la predominancia y universalidad del egoísmo, el principio de “autopreferencia”.³³³ Por otra parte, debe probarse que el cultivo de la simpatía procura un excedente de felicidad para el individuo respecto a los bienes que tienen causas externas y materiales. La teoría jurídica y económica Benthamita no capacita para considerar la felicidad como el cultivo de sentimientos desinteresados o superiores. Sin embargo, dentro de la psicología de asociación de ideas, que debe reducir los sentimientos a elementos simples, homogéneos y regulados por la misma ley, no está probado que el egoísmo deba ser siempre el sentimiento del que otros se derivan: eso implica la idea de yo, y asociaciones de ideas más o menos complejas. La simpatía, así, puede ser un sentimiento más simple que las

³³³Los Benthamitas, sin embargo, intentan suavizar esta idea: en la búsqueda de encontrar una ciencia social en el modelo de ciencias exactas, geometría y mecánica, los placeres/ dolores egoístas que preocupan el bienestar de nuestra individualidad física son los únicos que admiten equivalentes objetivos y que pueden medirse. Se concibe la ciencia como explicación por reducción. Si los sentimientos simpáticos fueran mayores que los egoístas, las ideas de castigo e intercambio cambiarían: los juristas sólo serían capaces de castigar a los individuos en las personas de sus familiares, por una aplicación de un principio indeterminado de responsabilidad colectiva y reversible; y la noción de intercambio no podría aplicarse, ya que se encontrará a cada individuo comunicando a otros, incondicionalmente, el producto de su industria. Este grupo sería variable y los teóricos de la ley o economía que intentan dedicarse al examen de las relaciones entre grupos no sabrían en que grupo se da el elemento realmente irreducible de la sociedad. La ciencia social estaría condenada a no poseer nunca el carácter de una ciencia exacta y, de este modo, es mejor suponer sentimientos egoístas en los hombres y el individualismo metodológico.

necesidades orgánicas y físicas en su forma instintiva o por lo menos más que el egoísmo reflexivo.

Estos placeres de asociación no los explica en *Introduction*, pero en *Rationale of Judicial Evidence* se pregunta por qué la simpatía, en las relaciones domésticas es mayor cuando va del superior al inferior que cuando es al contrario y lo explica por consideraciones egoístas: el padre satisface su amor de poder al tiempo que su sentimiento de simpatía. La justicia también la explica por simpatía-antipatía. A las cuatro sanciones, física, política o legal, moral o popular y religiosa, Bentham añade la sanción social o simpática, como una forma de dolor. Bentham formula la ley del “progreso de la simpatía en las especies”. Los individuos cada vez se encuentran envueltos en un número mayor de círculos sociales y se va construyendo una especie de espectador imparcial objetivo, represor de la individualidad, que llevará a la perfección del hombre socializado por vía de la aceptación de la masa social. Esta moral, al racionalizarse y objetivarse en el principio de la utilidad, es una moral de la hipótesis, frente a la moral de la observación Humeana o Smithiana.

Sympathy de Smith: simpatía literaria

**Frente a estoicismo*

La palabra griega "sympatheia" significa conexión orgánica, y aunque muy posiblemente Smith la tenía en mente, dada su aproximación a la filosofía estoica, no significa lo mismo que la palabra usada por Smith, ya que éste término, así como su espectador imparcial, son figuras originales del autor.

Como los estoicos, Smith entendía las uniones sociales en términos de "sympatheia" y describe la misma visión estoica de ciudadanía y autocontrol, que implica el concepto de espectador imparcial. Los tres autores fundamentales de donde extrae Smith la doctrina estoica - Marco Aurelio, Epicteto y Cicerón- son romanos que ligan los deberes morales del hombre con sus obligaciones legales como ciudadano. Pero la descripción de Smith de la "sympatheia" es claramente distinta de la estoica.

Los estoicos creían que el hombre es miembro de un todo superior; y, por el interés de la comunidad, éste siempre debe estar dispuesto a que su pequeño interés propio se vea sacrificado. El bien propio debe preocupar al

hombre tanto como el de otra parte igualmente importante del universo, desconocida para él, probablemente en una situación más desafortunada que la suya³³⁴. Para lograr esta preferencia igual por todos los hombres irreales, los estoicos aconsejaban la "apatía" o ausencia de sentimiento. Esta disposición resignada para Smith nos conduce a un estado melancólico. El sabio estoico sufre de indiferencia y es maleable, pierde la ilusión y la capacidad de esperar un futuro.

Aunque Smith acepta la idea estoica de la ciudadanía universal, niega que esto conlleve que debemos olvidar los lazos con grupos menores con los que el contacto personal permite crear más relación.³³⁵ El ponernos continuamente en el lugar de unas personas particulares nos lleva a crear un sentimiento permanente respecto a ellas. De ellas sabemos sus circunstancias, deseos y miedos, y eso es lo que constituye el afecto y nos lleva a sentir un extrañamiento en su ausencia³³⁶. De hecho, este afecto acostumbrado nos llevará a un proceso de emulación. Ponernos continuamente en el lugar de una persona nos hace convertirnos un poco en la idea creada. Incluso puede ser un acicate o impedimento para la virtud, dado que al acostumbrarnos a ver personas de un determinado carácter, nos lleva a que éste nos parezca el tenor normal del carácter humano, y nuestro espectador imparcial se hará más inflexible a otros caracteres. Justificamos un carácter al que nos hemos acostumbrado, del mismo modo que el autoengaño nos lleva a autojustificarnos por nuestras acciones. *Y la persona que se mezcla fundamentalmente con los libertinos y los disolutos, aunque ella misma no lo sea, pronto perderá al menos su aborrecimiento original hacia las costumbres libertinas y disolutas.*³³⁷

³³⁴ Smith, *TSM*: VII: II: I: 488.

³³⁵ Smith, *TSM*: VII: II: I: 511-2.

³³⁶ Smith, *TSM*: VI: II: I: 395-8.

³³⁷ Smith, *TSM*: VI: II: I: 403. Las personas desconocidas que naturalmente más recomendadas están a la atención del hombre son los más "mirados", aquellos que por sus signos externos destacan del conjunto: los distinguidos de la sociedad por su situación extraordinaria - cuya atención normalmente ofende por exceso - y, los desafortunados y presos de la miseria de los que nos compadecemos, y que intentamos ayudar y consolar - cuya atención normalmente ofende por defecto. Según Smith, es gracias al primer respeto que se logra la paz y orden social, y, también, gracias a que esta distinción se basa en características palpables que todo el mundo es capaz de reconocer, como el nacimiento y la fortuna, y no en otras más inciertas y discutibles, como la sabiduría y virtud. Sin embargo, Smith no está emitiendo un juicio, sólo constata la tendencia al orden social por esta tendencia emuladora. La persona mirada, en cualquier caso, necesita sentir el ojo del admirado y perdería su identidad externa sin él, siendo el uno necesario para la existencia del otro. No queda

Para Smith, por tanto, la amistad se produce por la cercanía y roce con personas con las que nos acostumbramos a cambiar de posición. Pero eso no significa que no se produzca un efecto de selección.

Las amistades que no surgen de una “sympathy” limitada ni de una que ha sido asumida y convertida en habitual en aras de la conveniencia y adaptación, sino de una “sympathy” natural, de una sensación involuntaria de que las personas con las que nos vinculamos son objetos naturales y apropiados de estima y aprobación, sólo pueden existir entre seres humanos virtuosos.³³⁸

Sin embargo, la naturaleza crea el control del espectador imparcial en caso de excesivo apego al grupo. El hombre sabio, en cualquier caso, es consciente de su impotencia ante “muchas miserias e infelicidades ajenas”, y, según Smith, esa reflexión le conduce a darse cuenta de que, al cabo, el último reducto de felicidad no está al abrigo de la situación particular³³⁹. Smith incide en el sistema de benevolencia universal no tanto para demostrar la obviedad de que un individuo no puede llegar a todo el mundo dado su pequeño radio de acción, sino porque apelaba a la confianza y agradecimiento a la vida. El hombre de sistema se indigna por el hecho de que la imagen que ha creado en su mente de lo que hay más allá del tiempo no cuadre con su idea de justicia. Entonces apela a otra imagen en la que confía como dadora de felicidad e impone éticas externas a otros, lo que les hace también inactivos e hipócritas, o incluso violentos, creando una injusticia real. En cualquier caso, el espectador imparcial incluye a los lejanos porque *El ser humano desea naturalmente no sólo ser amado sino ser amable, es decir, ser lo que resulta un objeto natural y apropiado para el amor.*³⁴⁰

Vemos la confianza que tiene Smith en la existencia de una realidad moral, en que surge un elemento creador siempre presente. La confianza en el “plan divino” lleva al hombre sabio a enfrentarse a todo tipo de infortunios, incluso a la muerte, con alegría.

Los buenos soldados, que aman a su general y confían en él, muchas veces marchan con más ufanía y alacridad a una misión desesperada, de la que no cabe soñar en regresar, que a una desprovista de dificultad y riesgo... Se despiden afectuosamente de sus camaradas, deseándoles felicidad y éxitos, y marchan después no sólo con sumisa obediencia sino a menudo con gritos de la más alborozada exultación hacia esa misión fatal, pero espléndida y honorable, para la que han sido designados. Ningún conductor de ejércitos puede merecer una confianza más

claro si es anterior la admiración o la razón por la que la gente busca la admiración (efectivamente, todo es un reflejo de un reflejo...)

³³⁸ Smith, *TSM*: VI: II: I: 404.

³³⁹ Smith, *TSM*: VI: II: III: 421.

³⁴⁰ Smith, *TSM*, parte 3, cap. 2, edición de Rodríguez Braun p. 232.

ilimitada, un efecto más ardiente y fervoroso, que el gran Conductor del universo..., su deber no sólo radica en someterse con humilde resignación a su suerte sino abrazarla con presteza y regocijo.³⁴¹

*Frente a Hume

La sympathy de Smith es más compleja que la de Hume y el mismo Smith en la TSM quiso desvincularse de un significado anterior del término para acercarse al concepto de simpatía literaria e incluso empatizadora.

La *sympathy* de Smith es más compleja que la de Hume. El mismo Smith en la TSM quiso desvincularse de un significado anterior del término *sympathy*:

Lástima y compasión son palabras apropiadas para significar nuestra condolencia ante el sufrimiento ajeno. La “*sympathy*”, aunque su significado fue quizá originalmente el mismo, puede hoy utilizarse sin mucha equivocación para denotar nuestra compañía en el sentimiento ante cualquier pasión.³⁴²

Hume pide en una carta a Smith que aclare el concepto de *sympathy* que no concuerda con su propia definición de la misma. :

Me han dicho que estás preparando una nueva edición (TMS ed. 2, 1761), y propongo hacer algunas adiciones y alteraciones, para obviar objeciones. Voy a atreverme a proponer una, que, si parece ser de cualquier peso, puedes tener en cuenta. Desearía que hubieras probado más particular y totalmente, que todo tipo de “*sympathy*” es necesariamente agradable. Este es el eje de tu sistema, y sin embargo, sólo mencionas la cuestión superficialmente en la pag. 20. Parece que hay una simpatía desagradable, tanto como una agradable: y, desde luego, como la pasión simpática es una imagen refleja del principal, debe compartir sus cualidades, y ser dolorosa donde lo es. Desde luego, cuando conversamos con un hombre con el cual podemos simpatizar enteramente, *es decir, con quien tenemos una cálida e íntima amistad*, la apertura cordial de esa relación sobrepasa al dolor de una simpatía desagradable, y hace todo el movimiento agradable. Pero en los casos habituales, esto no puede ser así. Un compañero de mal humor; un hombre cansado o disgustado con todo, siempre *ennuié*; enfermizo, quejoso, avergonzado con todo el mundo, desalienta mucho a su compañía, lo que supongo que se considera simpatía y sin embargo, es desagradable.³⁴³

Como vemos, Hume habla de una simpatía que puede contraponerse a la antipatía, es decir, que consiste en que los caracteres se nos hagan odiosos o agradables. Sin embargo, para Smith la *sympathy* siempre es agradable. Hume consideraba que el espectador comparte la simpatía con el placer o imagen del beneficio; Smith creía que el espectador comparte la *sympathy* con la gratitud

³⁴¹ Smith, *TSM*: VI: II: III: 422.

³⁴² Smith, *TSM*: I: I: I: 52.

³⁴³ *The Correspondence of Adam Smith*, carta 36 de David Hume, 28 julio, 1759 (ed. Mossner y Campbell: 43). Las cursivas son mías.

que evoca el beneficio. Para Hume por tanto no podemos simpatizar con el dolor sin cierta aversión. Para Smith la gratitud compartida es un pago suficiente para el espectador. La aprobación moral y propiedad de una acción consiste en la coincidencia de sentimientos del espectador con los motivos del agente. La simpatía con los sentimientos de la persona afectada por la acción ayuda a crear el juicio más completo del mérito, pero no el de la propiedad de las acciones. El demérito de un acto perjudicial para otros surge de la desaprobación directa al sentimiento del agente, y la aprobación indirecta al resentimiento e indignación del que sufre. Por tanto, una acción benevolente debe ser tanto propia como meritoria, lo que conlleva una doble *sympathy*, con el motivo del agente y con la gratitud de la persona beneficiada. Pero si no existe la *sympathy* directa con los motivos del agente, no se dará la simpatía indirecta con la gratitud de la persona sobre la que el agente actúa.

Nos gusta ver que podemos empatizar perfectamente con los motivos reales de las personas que nos hablan. No queremos oír una irrealidad, sino que sentimos curiosidad por lo real: por tanto, no es por utilidad que queremos conocer a los demás, sino porque queremos sentir con la realidad de las cosas. Y nos molesta, incluso, que estas personas atiendan a las consecuencias de sus palabras sobre nosotros, que busquen no defraudarnos y, por tanto, que nos hablen buscando encajarse en la idea que tienen de nosotros o que suponen que nosotros tenemos de ellos, y no en base a lo que realmente creen y sienten. Smith dice que el hombre que actúa según cree que se espera de él, se basa en una credulidad impropia (probablemente porque no confía en la realidad sino en su sistema mental). Nosotros mismos querríamos basarnos en la realidad y no en un sistema. Vemos como el autor intenta eliminar la “máscara” de la idea del bien y basa la identificación con los sentimientos del otro en la reciprocidad, a pesar de que reconoce que muchos hombres actúan buscando la aprobación.

Ninguna persona cuyo temperamento sea normalmente bueno dejará de complacer si tiene el coraje de descubrir sus auténticos sentimientos tal como los siente y debido a que los siente. Esta sinceridad sin reservas es lo que hace que hasta los balbuceos de un niño resulten agradables.³⁴⁴

Smith critica la teoría que reduce este sentimiento de *sympathy* al amor propio egocéntrico en que el hombre, consciente de su debilidad y necesidad de asistencia de otros, se alegra cuando otro adopta sus propia pasión porque

³⁴⁴ Smith, TSM: VII: IV: 588-9.

así está seguro de su ayuda. El placer o dolor de la *sympathy*, dice Smith, se sienten instantáneamente y en ocasiones frívolas, lo que nos hace concluir que no pueden surgir de esa consideración autointeresada a posteriori, y menos aún del ejercicio de la razón, dado que principios de la naturaleza “desconocidos” hacen que todo el mundo sea capaz de sentir esta identificación con el otro. La *sympathy* no está confinada a los virtuosos y humanos, aunque probablemente la sientan con mayor sensibilidad. *Pero no se halla desprovisto de él totalmente el mayor malhechor, el más brutal violador de las leyes de la sociedad.*³⁴⁵

El placer de la *sympathy* Smithiana proviene del consuelo de la coincidencia de sentimientos, que pueden ser de placer o de dolor. Es decir nos complacemos independientemente de la dirección de los sentimientos, y nos consuela pensar que otra persona siente lo mismo que nosotros o intenta sentir con nosotros. Así, nos sentimos en armonía perfecta porque ese placer, concebido como agradecimiento, pueden sentirlo tanto el agente como el espectador exactamente de la misma manera³⁴⁶. Aunque mi sentimiento proviene de un cambio imaginario de posiciones con la persona principalmente afectada, mi pesadumbre no es autointeresada porque surge de la causa del agente, no de la del espectador y considero *cuánto sufriría yo si yo fuese en realidad usted, y no sólo cambio con usted el contexto sino también las personas y los caracteres.*³⁴⁷

Es decir, en terminología de Fontaine, Smith no está hablando de una “identificación empática parcial”, en la que se produce un cambio imaginado de circunstancias objetivas con otro; sino de una “identificación empática completa”, en la que se produce un cambio imaginado de circunstancias objetivas y subjetivas con otro, lo que implica recoger información sobre las intenciones y actos (y haría imposible comparar utilidades).³⁴⁸

Smith dice que la pregunta de por qué razón debemos obedecer la voluntad divina admite dos respuestas diferentes. O bien es porque ese Ser

³⁴⁵ Smith, *TSM*: I: I: I: 49.

³⁴⁶ Como dice Holthoon, el placer de la coincidencia de sentimientos propios y los ajenos de los que habla Smith - una experiencia placentera incluso cuando esos sentimientos son de dolor - es el placer de la comprensión de la naturaleza humana, algo relacionado en la teoría Smithiana con la admiración y curiosidad hacia los sistemas científicos [Holthoon, F. L. Van, 1993, “Adam Smith and David Hume: With Sympathy”, *Utilitas. A Journal of Utilitarian Studies*: 5: 1: mayo: 35 - 48: p. 45].

³⁴⁷ Smith, *TSM*: VII: III: I: 554.

³⁴⁸ Fontaine, Philippe, 2001, “The Changing Place of Empathy in Welfare Economics”, *History of Political Economy*: 33: 3: otoño: 387 - 409: p. 388.

todopoderoso nos castigará eternamente si no lo hacemos, o bien porque, independientemente de toda referencia a nuestra felicidad o a retribuciones y sanciones de cualquier clase, es propio que una criatura obedezca a su creador. Si la primera es la que vale, la virtud consiste en la prudencia o en la búsqueda apropiada de nuestro interés y felicidad; si la segunda respuesta es la acertada, la virtud debe consistir en la corrección. El sistema de Smith cuadra con la segunda teoría, basado en la gratitud de por sí y porque sí. La virtud no consiste en la comodidad personal que podamos obtener de nuestras acciones, sino en la capacidad de sentir con la realidad moral de la manera más ajustada.

Existe otro sistema que intenta explicar el origen de nuestros sentimientos morales a través de la simpatía, pero que es diferente del que he procurado exponer. Es el que defiende que la virtud consiste en la utilidad y explica el placer con el que el espectador pondera la utilidad de cualquier cualidad por la simpatía con la felicidad de aquellos afectados por la misma. Esta simpatía es diferente tanto de aquélla a través de la cual asumimos los motivos del agente como de aquélla por la cual compartimos la gratitud de las personas beneficiadas por sus actos. Es el mismo principio por el cual aprobamos una máquina ingeniosamente diseñada. Pero ninguna máquina puede ser objeto de ninguna de estas dos últimas *sympathies* mencionadas.³⁴⁹

Vemos cómo Smith busca el afecto puro y desinteresado, basando la medida de la corrección en la gratitud del observador. El parecido de la teoría de Smith con la utilitaria, sin embargo, también ha ayudado a avivar la confusión. Efectivamente:

El sistema según el cual la virtud estriba en la utilidad coincide también con el que la hace consistir en la corrección. Según este sistema, todas las cualidades de la mente que son satisfactorias o beneficiosas, para la persona misma o para otros, son aprobadas en tanto que virtuosas, y las contrarias desaprobadas en tanto que viciosas... De acuerdo con esta doctrina, por consiguiente, la virtud no consiste en un afecto sino en el grado apropiado de todos los afectos. La única diferencia entre ella y lo que he procurado exponer aquí es que hace que la utilidad, y no la *sympathy* o el afecto correspondiente del espectador, sea la medida natural y original de dicho grado apropiado de los afectos.³⁵⁰

Para Smith, cuando la intención busca un aplauso o actúa, como diría Hume, por costumbre, se reduce la propiedad de la acción, dado que el hombre ya obtiene un premio con el aplauso. Por ejemplo, según Smith, no admiraremos una máquina que produce una utilidad perfecta y continuada, aunque admiremos la belleza producida, dado que no cumple dos de los principios de *sympathy* que Smith adscribe al ser humano - ser capaz de

³⁴⁹Smith, *TSM*: VII: III: III: 570.

³⁵⁰Smith, *TSM*: VII: II: III: p. 532-3.

experimentar y haber producido intencionadamente tales sensaciones. Sin embargo, si un filósofo natural realiza sus investigaciones compelido por unas obligaciones de placer - dolor, como lo haría un esclavo, puesto que no era intencionado, ya no lo consideraremos meritorio ni propio, aunque admiremos la utilidad de lo que ha creado. Si este filósofo ha actuado por costumbre para crear su teoría - su mente es útil -, o su teoría consiste en aquello que creía que iba a ser aprobado por sus semejantes, y por tanto busca el aplauso del público, consideraremos que es meritorio, pero no tan propio. En este caso, aunque el hombre sea capaz de experimentar las sensaciones, no las llega a experimentar; y la intención no se relaciona con la realidad de la sensación producida. Sin embargo, consideremos un filósofo natural que, aún a pesar de la desaprobación de los sistemas de todos sus semejantes, muestra una teoría y tiene el autocontrol de defenderla a pesar de la opinión pública. Lo admiraremos por su propiedad. ¿En qué consiste entonces el sentimiento de propiedad? Admiramos a aquel que usa el autocontrol por agradecimiento a una realidad ulterior y, si no existiese ésta, nuestro juicio de la propiedad quedaría diluido.

Lo mismo sucede con la realidad moral. Smith relata cómo los hombres primitivos, cuando se veían acorralados por los enemigos, se dirigían emitiendo cánticos tribales hacia ellos, demostrando lo poco que les importaba la muerte, y su alegría y respeto por sí mismos. En este caso, admiramos el agradecimiento a una realidad ulterior y la ausencia de miedo a morir por ella, basados en la confianza en un futuro y en el desprecio por el dolor.

Después de haber sido abrasado y quemado y lacerado en todas las partes más tiernas y sensibles de su cuerpo durante varias horas seguidas, se le suele conceder un breve respiro, con objeto de prolongar su agonía y se le baja de la picota. Él dedica este intervalo a hablar sobre cualquier tema, se interesa por las noticias del país y parece preocupado por todo menos por lo que le sucede a él. ... y así manifiesta el máximo desprecio por la muerte y el dolor. ... Nunca ejerció la fortuna más cruelmente su imperio sobre la humanidad como cuando sometió a esas naciones de héroes a los desechos de las cárceles de Europa.³⁵¹

De hecho, diríamos nosotros, la perfecta empatía comienza con la conciencia de “no poder salir de” compartida. El problema de la capacidad de empatizar surge cuando el hombre duda de su existencia, y teme no estar presente en el momento siguiente. Esta ansiedad rompe los sentimientos en el presente. Cuando un hombre empatiza con otro imagina que es él desde el

olvido de la muerte, una empatía con la realidad del tiempo compartido. Si no, surge el yo utilitarista que impide el proceso de empatía. Esta gratitud separa al yo del objeto amado, haciéndose independientes y busca ser correspondida en el mismo momento del acto; cuando se agradece a un sistema imaginado, éste separa y distancia gratitudes, porque ya tiene su recompensa en el orgullo - agradecimiento al yo del emisor y del receptor del afecto.

Querríamos repetir que la *sympathy* de Smith sigue participando de la irre realidad del pensamiento, aunque intenta desprenderse de ella. Para demostrarlo, presentaremos un texto de Smith en el que éste afirma que el hombre puede sentir *sympathy* incluso consigo mismo, consolarse con sus propios sentimientos de tristeza y alegría en la soledad, para lo que parece necesaria la idea de doble ego. En este caso, la *sympathy* es perfecta, el hombre sabe que la coincidencia de sentimientos es exacta, siendo protagonista de ambos egos.

En un ser humano que está en extremo deprimido por la pena o animado por la felicidad.. existe normalmente un pensamiento o idea que mora en su mente, que de continuo lo ronda.... Se refugia en la soledad, donde pueda libremente o bien regodearse en el éxtasis o dar rienda suelta a la agonía de la pasión agradable o desagradable que lo agita; y donde pueda repetirse a sí mismo, lo que hace a veces mentalmente y a veces incluso en alta voz, el pensamiento particular que lo alborota o angustia³⁵².

Este sentimiento de autosatisfacción incluso en la tristeza, este ensimismamiento gratificante por la simpatía literaria con la belleza del sentimiento propio, como dice Smith, artísticamente se representa bien con la música.

Sin embargo, en la descripción del arte musical, Smith parece estar acercándose a la idea de empatía con la realidad. La música no nos conmueve porque nos lleva a identificarnos con un sentimiento de otro, sino porque crea en nosotros el sentimiento directamente.

La música instrumental no nos cautiva por simpatía hacia el gozo, la tranquilidad o la depresión y la desgracia de alguna persona, como lo hacen la música vocal, la pintura o el baile; se vuelve ella misma un objeto feliz, apaciguado o triste, y el espíritu asume naturalmente el tono o disposición correspondiente en cada momento con el objeto que capta su atención. Lo que sentimos merced a la música instrumental es una sensación original, no simpatizadora; se trata de nuestra propia

³⁵¹ Smith, *TSM*: V: II: 367-8.

³⁵² Smith, *EPS*: Of Imitative Arts: II: 12: 191 (trad. Pirámide: p. 189). Como dice Griswold, la persona sentimental de Smith siente simpatía por sí misma [Griswold, Charles L., JR, 1999, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 216].

jovialidad, sosiego o abatimiento, y no la disposición reflejada de otra persona³⁵³.

En este caso, el placer proviene de nuestra coincidencia de sentimientos con la realidad moral, con los movimientos melódicos de tristeza y júbilo que, al no hacer referencia al ego individual, no son rupturistas. Es este poder de la música instrumental de suscitar sentimientos morales puros lo que le confiere su superior poder imitativo. Imita por movimiento y sucesión, no de la imaginación, sino de los sentidos, tanto el reposo como las agitaciones de las olas del mar, la oscuridad de los muros de una mazmorra subterránea, la noche, el sueño, la soledad, el silencio...

La comparación de la música con la sensación en el tiempo es muy expresiva. La continuidad en el sentimiento musical es fundamental, pero a su vez, nos place que ésta se rompa de vez en cuando para sorprendernos, creándonos una nueva curiosidad. La música por sí misma puede verse como una representación de la continuidad perfecta y armoniosa del tiempo. La mera contemplación del tiempo continuo nos recuerda la idea de “no fin del tiempo”, y nos eleva a ella. Y una buena melodía intenta construir un tiempo que no nos canse, hacernos olvidar nuestro ego externo e integrarnos en las cosas.

Un concierto de música instrumental bien compuesto... presenta algo tan agradable, tan imponente, tan variado y tan interesante que él solo, sin sugerir ningún otro objeto, por imitación o cualquier otro medio, puede ocupar y por así decirlo llenar por entero toda la capacidad de la mente, de forma de no dejar parte alguna de su atención vacante para pensar en nada más... Cabe por tanto afirmar que sus significado es pleno en ella misma y no requiere intérpretes que lo expliquen.³⁵⁴

**Espectador imparcial: una suma imposible*

A continuación veremos cuál es la originalidad del concepto de espectador imparcial de Smith y, aunque negaremos a esta figura Smithiana su capacidad de imparcialidad, demostraremos que Smith la consideraba sujeta a una realidad moral ulterior, más allá de su propio juicio subjetivo.

La concepción de la sociedad como un espejo ya había sido presentada por Hume, que al hablar de la simpatía en relación a la belleza personal dice: *Las mentes de los hombres son espejos una para la otra, no sólo porque reflejan la una a la otra emociones, sino porque estos rayos de pasiones, sentimientos*

³⁵³ Smith, EPS: Of Imitative Arts: II: 22: 198 (trad. Pirámide: pp. 195-6).

y opiniones pueden a menudo resonar.³⁵⁵ Y la metáfora del espectador para el autoconocimiento y el juicio moral había sido bien establecida en el tiempo de la TSM. Tal vez el más claro antecedente de la idea de un espectador que dialoga consigo mismo sea la filosofía estoica.³⁵⁶ Otros autores también habían hablado de la duplicación del yo necesaria para emitir un juicio sobre nosotros mismos. Por ejemplo, Shafetsbury dice que un autor es aconsejado a *multiplicarse en dos personas y ser su propio sujeto*.³⁵⁷ Sin embargo, seguramente, Smith cogió el concepto de espectador imparcial del volumen 1 del *The Spectator* de Addison³⁵⁸. El espectador imparcial consiste en una experiencia dialógica y, en él, es fundamental el debate interior o soliloquio. En la TSM, el sentido de la moral está todavía muy anclado en la esfera pública, dado que en el periodo en el que vive Smith todavía el individuo solitario auténtico era excepcional y relativo. La TSM está imbuida por el drama y novela sentimental de su tiempo, cuya descripción del sentimiento amoroso, la compasión, piedad o complacencia del espectador pensaba Smith que era más reveladora de los sentimientos morales que cualquier filosofía o ensayo. En su concepción de la armonía de sentimientos sociales, Smith también deja ver la influencia de los pensadores dieciochescos de la ilustración escocesa³⁵⁹, que cuando hablaban de las pasiones humanas, las

³⁵⁴ Smith, EPS: Of Imitative Arts: II: 30: 204-5 (trad. Pirámide: pp. 202).

³⁵⁵ Hume, 1964 b: Treatise: II: II: VI: 152.

³⁵⁶ Los estoicos consideraban que el hombre difiere de los animales por el discurso interno, aunque no necesariamente pronunciado por la palabra. Para los estoicos el proceso de autodeliberación racional es lo que constituye el elemento divino del hombre. Smith difiere también en esto de los estoicos. Para él, el hombre sólo puede conducirse en la vida a través de sus motivaciones o sentimientos naturales, no razonados. No apela a una razón verdadera, proveniente de dios, para que regulemos nuestra propia conducta, sino a los sentimientos más profundos del hombre que provienen de su natural identificación con los demás, una conciencia de igualdad en la separación. Al sustituir a la razón por la imaginación como el mayor moralizador, TSM privilegia la naturaleza sobre la razón y en último término, niega el propio estoicismo [Brown, Vivienne, 1994, Adam Smith's discourse. Canonicity, commerce and conscience, Londres, Routledge].

³⁵⁷ En el caso de Shafetsbury, sin embargo, el soliloquio de la conciencia implica un debate entre el bien y el mal en el hombre. La conciencia lucha con dos fuerzas independientes, los deseos por un lado y la razón verdadera por otra. Este dualismo es aristotélico, no estoico.

³⁵⁸ Phillipson, N., "Adam Smith as Civic moralist", en Hont, I., Ignatieff, M., 1983, Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment, Cambridge, Cambridge University Press, p. 188-9.

³⁵⁹ Resulta ya evidente la existencia de una Ilustración escocesa con características propias, claramente diferenciadas de la Ilustración inglesa [ver, por ejemplo, Bryson, Gladys, 1968, Man and Society. The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century, New York, Augustus M. Kelley; Hont, I. and Ignatieff, M., 1983, Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment,

dividían entre las personales y las relacionadas con la felicidad o supervivencia del grupo.³⁶⁰ Moralistas como William Craig y predicadores como Thomas Somerville tomaron de Smith su idea de la sinfonía social.³⁶¹

Pero la originalidad del concepto de Smith de espectador imparcial consiste en el desarrollo de la idea para explicar la fuente y naturaleza de la conciencia, e.d., de la capacidad humana para juzgar sus propias acciones y, sobre todo, el sentido del deber,³⁶² algo poco explicado en la obra de Hume³⁶³. El espectador imparcial descansa en un amor a la virtud natural. Hume, sin embargo, niega que el amor a la virtud sea irreducible y argumenta que todos los juicios morales se basan en consideraciones de utilidad. Para Smith la moralidad no es sólo discursiva, ya que existe una propiedad en el juicio moral que se remite a una realidad, no basada en el discurso. Smith basa la moralidad y, por extensión, la expresión estética, en la sensibilidad humana, una ley moral intuitiva.

Es cierto que según Smith la conciencia es producto de las relaciones sociales. Nuestros primeros sentimientos morales se relacionan con acciones de los otros, que nos miran y a los que miramos. Si no fuera por estas construcciones de la imaginación, creadas por interacción mutua, el hombre no tendría idea del bien y el mal y le sería imposible pensar en su propia personalidad.³⁶⁴ El hombre solitario no cree merecer recompensa o castigo por

Cambridge, Cambridge University Press; Skinner, A., 1979, A System of Social Science. Papers Relating to Adam Smith, Oxford, Clarendon Press; Campbell, R. H. and Skinner, A., 1982, The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment, Edinburgh, Edinburgh University Press].

³⁶⁰ Los autores buscaban un equilibrio entre ambas pasiones. Por ejemplo, la pasión simpática no siempre era positiva. Si se llevaba demasiado lejos conduciría a una intolerancia represiva de las diferencias, a un fanatismo cultural o a la agresión hacia los extranjeros. Surgió un nacionalismo "simpático": los autores estaban convencidos de que eran los lazos sociales, los intercambios simpáticos a pequeña escala, y no la sabiduría del gobernante, o las leyes, lo que unía gradualmente a los individuos en una unidad nacional mayor [Dwyer, John, 1998, The Age of the Passions, An interpretation of Adam Smith and Scottish Enlightenment Culture, East Linton, Tuckwell Press].

³⁶¹ Dwyer, John, 1987, Virtuous Discourse. Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century Scotland, Edimburgo, John Donald Publishers LTD.

³⁶² El mismo Kant citó en "Reflections on Anthropology" al hombre que va a la raíz de las cosas y que mira cada tema no siempre desde su único punto de vista sino desde el de la comunidad, añadiendo entre paréntesis el "espectador imparcial". Parece ser que Kant conocía y valoraba la TSM, según reza una carta que le escribe Markus Herz, que dice "el inglés Smith, del que me habla Mr. Friedlander, es tu favorito", y Lord Kames lo relaciona con Henry Home, con lo que vemos la importancia de TSM para la estética.

³⁶³ Raphael, D. D., 1972, "The Impartial Spectator", Proceedings of the British Academy, vol., LVII, Oxford, British Academy by Oxford University Press, p. 342.

³⁶⁴ Smith, TSM: III: I: 228.

sus acciones porque no hay nadie para sentir gratitud por ellas. *Todos esos sentimientos presuponen la noción de algún otro ser que es el juez natural de la persona que los experimenta, y es solamente por simpatía con los fallos de este árbitro de la conducta que puede concebir el triunfo de la autoalabanza o la ignominia de la autocondena.*³⁶⁵

El espectador imparcial se crea porque seguir el criterio imaginado de los espectadores reales es una moral demasiado dubitativa para el hombre y, además, es hipócrita, dado que no se basa en los sentimientos “bajo el pecho”. Nos convertimos en espectadores de nuestra propia conducta y tratamos de imaginar qué efecto producirían nuestras acciones en nosotros con los ojos imaginados de otras personas. En este caso, estamos evaluando las consecuencias de nuestras acciones en otros y la gratitud imaginada se remite en última instancia a un sentimiento de placer/ dolor. Este sentimiento es autoreferente, un proceso imaginativo en el que no es el espectador externo, sino un hombre interno imaginado el que evalúa, el sentimiento que uno mismo tendría como espectador de la acción propuesta.

Este espectador imparcial es un fruto de la costumbre que nos hace actuar en función de criterios morales incluso en momentos en que no entramos en el proceso imaginativo de la simpatía. De este modo, las reglas generales de nuestra experiencia precedente nos corrigen de la impropiedad de las emociones presentes. Además, la dificultad de crear el juicio moral y de actuar según una regla moral en que el espectador imparcial apruebe las acciones propias hace al hombre sabio muy cuidadoso y modesto cuando tiene que emitir un juicio sobre otra persona. *Es tan consciente de sus propias imperfecciones, sabe tan bien la dificultad que le ha costado llegar a su propia distante aproximación a la rectitud, que no puede contemplar con desdén las imperfecciones mayores de otros seres humanos.*³⁶⁶

Sin embargo, el espectador imparcial nunca podría dar un juicio moral. Si no existiese la realidad moral ulterior sería imposible concebir una moral verdadera: la moral se crearía a través de dependencias psicológicas o físicas, una “máscara” sin contenido real. De hecho, si no existiese una moral subyacente perfectamente podríamos imaginar un espectador “imparcial” en estado de locura que estuviera seguro de haber nacido con el destino de hacer felices a los demás a través de la violencia y el crimen. Como decíamos, el hombre, según Smith, crea una imagen de lo que piensa que el otro está

³⁶⁵ Smith, TSM: IV: II: 346.

pensando y, si suponemos que esta otra persona está realizando también un proceso imaginativo, todo queda en el reflejo del reflejo del reflejo... un imposible sin contenido central, en que ambos reflejos están apelando a una imagen social o al recuerdo de elementos externos del otro. Por tanto, la ética Smithiana presupone la idea del observador que es, en definitiva, lo que quiere demostrar, y en ese sentido falla en su objetivo³⁶⁷.

Por otra parte, el requisito de imparcialidad no tiene un parámetro fijo. Según Brandt, imparcial supone adoptar una actitud que no variaría si las posiciones de los individuos afectados fueran al revés, o si los individuos fueran distintos de los que son. Kurt Baier ha llamado a esta condición de "reversibilidad". Podemos probar la imparcialidad si la persona está dispuesta a defender un principio correspondiente a su actitud; pero, de este modo, la imparcialidad no se prueba del todo porque el requisito de generalidad puede ser satisfecho con un principio cuidadosamente articulado, de tal forma que permita que la conducta de algunas personas sea de un tipo que el autor del principio no desearía realmente con respecto a todo el mundo³⁶⁸. Sucede idénticamente con el imperativo kantiano. Kant dice que el imperativo categórico, o que puede universalizarse, puedo establecerlo para mí mismo y querer coherentemente que sea obedecido por todos los seres racionales. Por ejemplo, si estoy tentado de romper una promesa, el precepto según el cual pienso puede formularse así: "Me es posible romper una promesa siempre que me convenga". ¿Puedo querer consistentemente que este precepto sea universalmente reconocido y ejecutado? Si todos los hombres violaran sus promesas cuando les conviene, la práctica de formular promesas y confiar en ellas se desvanecería. Por eso, querer que este precepto se universalice es querer que el mantenimiento de las promesas ya no sea posible. Pero querer que yo sea capaz de actuar de acuerdo con este precepto es querer que sea capaz de formular promesas y violarlas, y esto implica querer que la práctica del mantenimiento de las promesas continúe con el fin de que pueda sacar provecho de ella. Así, no puede universalizar el precepto en forma consistente

³⁶⁶ Smith, *TSM*: VI: III: 443.

³⁶⁷ Como dice Preti, la de Smith es una ética social privada de fundamento moral ya que el valor moral no depende del ser o modo de comportarse de las personas sino sólo del comportamiento del observador. Por tanto, la ética de la simpatía en el fondo presupone siempre a aquel que quiere deducir [Preti, G., 1972, *Alle origini dell'etica contemporanea. Adam Smith*, Firenze, en 1 abril 86, 100-113, 146-7, 184; o ver Marchello G., 1953, "L'Utilitarismo simpatético de Adamo Smith", Torino, pp. 6-7].

³⁶⁸ Brandt, Richard B., 1994, *Teoría Ética*, Madrid, Alianza Editorial, p. 294-5.

y, por lo tanto, éste no puede ser un verdadero imperativo moral. Sin embargo, la argumentación de Kant no demuestra lo que él creía, como se ha comentado en ocasiones. Es posible que si todo el mundo se sintiese libre para tomar dinero en préstamo con falsas promesas pronto serían pocos los que prestarían dinero en respuesta a tales solicitudes y el intento de tomar dinero prestado se vería frustrado. Pero también es posible argumentar que todo el mundo puede adoptar la máxima de que “sí y cuando” alguna persona crédula esté dispuesta a prestar dinero ante la presión de la promesa de devolución uno puede tomar dinero en préstamo de ella sabiendo que no podrá devolverlo nunca. Basta establecer las convenientes restricciones para que el imperativo kantiano “siempre” pueda justificar la acción propia³⁶⁹.

De hecho, para Smith, el espectador imparcial nunca puede eliminar las interpretaciones individuales, sólo reduce los costos psicológicos individuales de la imaginación, creando reglas mentales. Smith procura no personalizar a este espectador para no convertirlo en un dios tirano, haciéndose supuestamente flexible al reproche del espectador real. Pero este criterio moral autoadmirativo nunca puede vivir en el presente, con lo que no puede motivar la acción, haciendo al hombre reactivo a la aceptación ajena o inactivo por miedo al remordimiento *ex post* al acto. Algo que Smith acepta, dado que dice que el espectador de nuestra propia conducta la examina cuando estamos a punto de actuar y después, pero nunca cuando estamos actuando; y para justificar el acto en sí, tenderemos a utilizar el mecanismo del autoengaño, con lo que nuestro espectador imparcial nos servirá tan sólo para autojustificar nuestros actos inconscientes. La regla de conducta aprobada por el espectador imparcial a posteriori se basa en los efectos de nuestra conducta, un dibujo de las consecuencias que se hará en función de nuestras necesidades. Nos desagrade pensar mal de nosotros mismos, con lo cual cuando a posteriori veamos que hemos realizado un acto que a priori desaprobáramos siempre encontraremos la justificación apropiada.

En Smith, sin embargo, intuimos una realidad moral guiada por el agradecimiento y el autocontrol. Existen, según Smith, dos cánones de perfección: el que habitualmente vemos en los cercanos, que es móvil y relativo, y nos permite en muchas ocasiones autoengañarnos; y el canon exacto de perfección. En cada ser humano late una noción de este tipo,

³⁶⁹ Abbott, T. K., 1909, Kant's Critique of Practical Reason and other Works on the Theory of Ethics, London, Longmans, Green and Co.

formada gradualmente a partir de sus observaciones del carácter y proceder tanto de él mismo como de otros.

Él percibe el éxito imperfecto de todos sus mejores esfuerzos y comprueba con pesar y aflicción en cuántas facetas distintas la copia mortal se queda corta frente al original inmortal.³⁷⁰

Las reglas de la costumbre constituyen el sentido del deber generalmente aceptado. Sin embargo, algunos actúan según ellas cuando nunca empatizaron con otros hombres sólo porque creen que deben actuar así o porque las reglas humanas les dictan actuar así. Como dice Smith, un amigo que agradece por obligación, como en una regla de la religión que profesa, aunque lo aprobemos, no lo agradeceremos tanto como si lo hiciera porque disfruta de verdad del entrañable sentimiento de compañerismo con nosotros. Estas reglas se convierten en un barómetro de la buena educación, del mérito de una acción, pero no de la propiedad de la misma. Smith las compara al sentido moral de Hutcheson.

Además, es posible que una actitud generalizada choque contra los principios más obvios del bien y del mal.

Por ejemplo: ¿puede haber mayor barbaridad que dañar a un niño? Su desamparo, su inocencia, su dulzura, llaman a la compasión, incluso de un enemigo, y no compadecerse de esa tierna edad es considerado el arrebató más rabioso de un conquistador iracundo y cruel. ¿Cómo habría de ser entonces el corazón de un padre capaz de herir esa fragilidad que incluso un enemigo furioso teme violar? Y sin embargo el abandono, es decir, el asesinato de niños recién nacidos era una práctica permitida en casi todos los estados de Grecia, incluso entre los cultos y civilizados atenienses: siempre que las circunstancias del padre hacían inconveniente la crianza del niño, entonces el abandonarlo a la inanición o las bestias salvajes era considerado libre de culpa y crítica. ... Una persona que escapa de un enemigo que es imposible rechazar y que deja a su hijo porque retarda su huida sería disculpable, porque si intentara salvarlo sólo podría esperar el consuelo de morir con él En los últimos tiempos de Grecia, empero, ello fue permitido con vistas a intereses o conveniencias remotas, lo que no es excusable en absoluto. ... Cuando la costumbre puede ratificar una violación de la humanidad tan espantosa cabe imaginar que no hay ninguna práctica tan brutal que no sea capaz de autorizar. Todos los días oímos a gente que afirma que una cosa se hace comúnmente, y parecen pensar que ello es una apología suficiente de lo que en sí mismo es un comportamiento de lo más injusto e irrazonable.³⁷¹

Los hábitos de la costumbre sólo pueden confundir las concepciones sociales del bien o del mal, pero no pueden alterar las naturales. Cuando esta regla social está contra los principios de una moral subyacente, nos parece

³⁷⁰ Smith, *TSM*: VI: III: 442.

³⁷¹ Smith, *TSM*: V: II: 372-4.

que el tiempo para que la injusticia sea reconocida debería ir más allá de la propia muerte:

Pero cuando, como consecuencia de esta regla, la violencia y los ardides prevalecen sobre la sinceridad y la justicia ¡cuánta indignación excita en el pecho de cada espectador, cuánta aflicción y compasión por los sufrimientos del inocente, cuán furioso enojo contra el éxito del opresor! ... Cuando perdemos por ello la esperanza de encontrar una fuerza en la tierra que pueda poner coto a la victoria de la injusticia, naturalmente apelamos al cielo.... De tal manera llegamos a creer en un estado futuro, no sólo por las esperanzas y temores de la naturaleza humana sino por los mejores y más nobles principios que le corresponden, por el amor a la virtud y por la execración del vicio y la injusticia³⁷².

Para crear sin titubeos el juicio moral sobre la propia conducta, el hombre apela a la creencia en ese tribunal todavía superior que es, en ocasiones, el único consuelo de un espectador imparcial abatido por un juicio moral externo equivocado.

Sólo ella puede representarles la noción de otro mundo, un mundo más sincero, humano y justo que el presente, donde a su debido tiempo serán declarados inocentes y su virtud será finalmente premiada.³⁷³

La simple idea de plazo es fundamental para reducir la fuerza del juicio moral de un espectador imparcial dialógico. Cualquier acción estimulada por un espectador imparcial distinto de los espectadores externos será percibida por el agente como una oportunidad perdida de obtener una admiración real, y los juicios del espectador bien informado se verán continuamente invadidos por los que supone externos. Cuanto más certeza posea el hombre de la continuidad del tiempo, más importancia dará al espectador bien informado, dado que la responsabilidad de la acción se extenderá en el tiempo, y el sentimiento de culpa por una acción impropia no se verá justificado por la idea de muerte.

Y el mundo indudablemente juzga con acierto en este respecto al asignar una doble confianza en la rectitud del proceder de la persona religiosa, siempre y cuando los principios naturales de la religión no sean corrompidos por el celo faccioso ..., y que imaginen que mediante sacrificios, ceremonias y fútiles súplicas pueden negociar con la Deidad a cambio de la trapacería, la perfidia y la violencia.³⁷⁴

³⁷² Smith, *TSM*: III: V: 307-8.

³⁷³ Smith, *TSM*: III: II: 242.

³⁷⁴ Smith, *TSM*: III: V: 310.

Smith aclara su postura del espectador imparcial ante una objeción de Sir Gilbert Elliot.³⁷⁵ Si la conciencia es reflejo de la relación con los demás ¿cómo puede diferir de la opinión popular? En la segunda edición de TSM, Smith muestra que el espectador imaginado es capaz de conseguir una opinión más objetiva que los espectadores reales, que pueden equivocarse por la ignorancia o distorsión de perspectiva. Pero en la edición 6, se hizo más escéptico del juicio de la opinión popular y consideró que *las jurisdicciones de esos dos tribunales se basan en principios que en algunos aspectos se parecen y son afines, pero en otros son en verdad desiguales y específicos*³⁷⁶. El basarse en la opinión pública cercana puede ser el fruto del interés que desprecia a los espectadores desconocidos. Para que el hombre se basara en la opinión de un espectador realmente imparcial, debería remitirse en su juicio al reducto de realidad que unifica a los hombres.

Los matemáticos y los filósofos naturales, gracias a su independencia de la opinión pública, apenas tienen tentaciones de agruparse en facciones e intrigas, sea para sostener su propia reputación o para hundir la de sus rivales. ... No siempre sucede lo mismo con los poetas o los integrados dentro de lo que se llaman las bellas letras.³⁷⁷

Por tanto, Smith percibe la influencia en el juicio moral de algo distinto del juicio ajeno y así se resolvería la contradicción de la existencia de un espectador imparcial que desaprobaba toda la humanidad³⁷⁸. Pero la preocupación por la idea que los demás tienen de nosotros también es una forma de sacarnos del autocentramiento de un “espectador imparcial equivocado”, lo que crea una necesaria atención a la vida y tal vez nos haga “darnos cuenta” de alguna insensibilidad que hayamos tenido.

En ocasiones el hombre sigue el juicio que constituye el sentido del deber porque teme el remordimiento, la desaprobación ex - post a una acción impropia que nos hace perder la tranquilidad mental. Siguiendo a

³⁷⁵The Correspondence of Adam Smith, Carta 40 a Gilbert Elliot, Glasgow, 10 de octubre 1759 (ed. Mossner y Campbell: 48-57).

³⁷⁶ Smith, TSM: III: II: 251.

³⁷⁷ Smith, TSM: III: II: 247.

³⁷⁸ Algunos estudiosos de Smith han considerado que su espectador imparcial no sólo destaca la idea de imparcialidad, sino que es como una persona colectiva [ver Hope, V., 1989, *Virtue by Consensus. The moral Philosophy of Hutcheson, Hume and Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, p. 9; o Campbell, Tom, 1971, *Adam Smith's Science of Morals*, Londres, George Allen and Unwin Ltd.]. Sin embargo, si éste dibujara la aprobación de la colectividad de individuos, vista como un elemento distinto de la suma de las partes que es fruto de la imaginación, no existiría una moral verdadera ni podría el espectador imparcial aprobar una acción que desaprobaba toda la humanidad.

Kames, que decía que el remordimiento de conciencia, es la más severa de todas las torturas... dice Smith:

Cuando su pasión es saciada y él comienza a reflexionar sobre su comportamiento pasado, no puede admitir ninguna de las motivaciones que lo influyeron... La situación de la persona que sufrió merced a su injusticia, ahora enciende su piedad.... Todo le semeja hostil y con gusto volaría hasta un desierto inhóspito donde nunca más contemplaría el rostro de un ser humano, ni detectaría en el semblante de la humanidad la condena por sus crímenes. Pero la soledad es aún más espantosa que la sociedad... El horror de la soledad lo empuja otra vez a la sociedad y nuevamente está en presencia de los seres humanos, atónito por aparecer entre ellos, abrumado por la vergüenza y confundido por el temor, y suplica una ligera protección aprobada por los mismos jueces que él sabe que ya lo han condenado unánimemente. Tal es la naturaleza de ese sentimiento que con propiedad se denomina remordimiento: de todos los sentimientos que puede abrigar el corazón humano, es el más temible. Está formado por la vergüenza y por el sentido de la impropiedad del comportamiento pasado, por la aflicción ante sus consecuencias, por la compasión hacia los que las han sufrido y por el pavor y el terror ante la pena, a partir de la conciencia del encono justamente provocado en todas las criaturas racionales.³⁷⁹

Vemos que el remordimiento consiste en un descentramiento del tiempo en el que el hombre intenta olvidar el acto injusto y, por ello, se apega a su barrera externa, social, provocándole mayores problemas. Se produce una huida del tormento de la soledad y, en busca de consuelo, el hombre se dirige hacia la compañía como una fuga de la que sólo encuentra el reproche. Ya no sabe a qué apegarse, y puede comenzar un círculo vicioso de separación de la realidad. Ésta es una de las razones, como veíamos, más importantes de la inacción humana: el miedo al remordimiento y reproche social. Se produce, no necesariamente por los actos injustos, que llevan a un reproche real, sino por actos que la sociedad recrimina, a pesar de que no puedan considerarse injustos según los criterios de justicia natural. Sin embargo, es posible que por la inhibición que el hombre busca para olvidar el acto, éste se convierta en una costumbre que recurrentemente volverá al hombre culpable, tendiendo a repetirlo por considerarlo parte del yo al que debe la gratitud de lo que le sujeta al tiempo. Algo que Smith reconoce: la naturaleza del autoengaño es una de las más importantes razones de los desórdenes de nuestra conducta y tiende a hacer que el hombre persevere en sus acciones injustas.

Antes que contemplar nuestro proceder con un aspecto tan inaceptable, muchas veces tratamos, de forma tonta y pusilánime, de exasperar nuevamente esas pasiones injustas que antes nos habían descarriado; procuramos encender artificialmente nuestros viejos odios e irritar otra vez nuestros más olvidados rencores, llegamos a esforzarnos en esta empresa miserable, con lo que perseveramos en la injusticia

³⁷⁹ Smith, TSM: II: II: II: 183-4.

meramente porque una vez fuimos injustos y porque nos da vergüenza y temor el constatar que así fue.³⁸⁰

De hecho, hemos mostrado que la empatía real no necesariamente tiene que darse dentro del proceso dialógico, y eso es algo que nos ha hecho preguntarnos si sería posible un espectador "imparcial" metalingüístico, cuyo lenguaje se refiera a una realidad fuera del diálogo humano. Para que éste nos observase cuando estamos actuando sería necesario que cambiase de posición y se convirtiese en un espectador agradecido de la conducta. La moral social y de remordimiento el hombre la siente como una esclavitud de la libertad inherente al presente desapegado, lo que le produce una sensación de ser actuado de la que "siempre" intentará liberarse.³⁸¹ Igual que hemos visto que el requisito de imparcialidad puede justificar cualquier acción si establecemos los condicionantes necesarios, no ocurre lo mismo con el requisito de gratitud al tiempo presente. En el ejemplo del cumplimiento de las promesas presentado por Kant, éste se hace necesario para que la misma promesa tenga una realidad fáctica y no se convierta en ficcional "en el presente". Si en el presente del establecimiento de la promesa el hombre sabía que podría incumplirla si se dieran determinadas condiciones, el hombre no estaba actuando libremente, sino sujeto a constricciones del yo no temporal. Por tanto, ese tiempo pasado no existirá como recuerdo y el hombre comenzará hoy desde cero, pero con un peso añadido: que cualquier fórmula como la de "yo prometo" será sentida por el observador como irrelevante. De hecho, dejará de ser sentida, no tendrá realidad fáctica. Sin embargo, la promesa, como veremos que sucede en la idea de justicia, constituye una obligación porque, si voluntariamente no se cumple, se rompe la relación con el tiempo y supone un descuido o engaño. El incumplimiento de una promesa crea una indignación en otra persona porque rompe su confianza en la realidad dado que, al haber actuado creyendo que la promesa sería real, de pronto comprende que su tiempo vivido y actuado no ha sido más que una ilusión.

Utilidad

³⁸⁰ Smith, *TSM*: III: IV: 290.

³⁸¹ De hecho, los estudios actuales de psicoanálisis y psicología de la moralidad han mostrado que la vida espiritual no se desarrolla en forma de "debate" discursivo, pero que esto no impide la libertad y responsabilidad. El hombre sabe manejar su subconsciente, remitir allí lo que no quiere "ver", no preguntarse demasiado, no cobrar conciencia de lo que no le conviene, producir previamente una oscuridad en el alma para no poder advertir luego lo que allí ocurre, etc. [Aranguren, José Luis, 1993, *Ética*, Madrid, Alianza, p. 136].

Mostraremos cómo Smith estaba redefiniendo el concepto de utilidad de una manera que nos obliga a reconsiderar su concepción del tiempo.

El principio de utilidad para Bentham es uno que los hombres adoptan sin pensarlo. Decir que todo hombre se refiere inconscientemente al principio de utilidad, a la búsqueda de placer - dolor autoreferente, es decir que todo hombre es, y sólo puede ser autocentrado, y que considera la felicidad como una cantidad, los placeres y dolores valores de cálculo aritmético y los fines de la acción humana posible cálculo científico.

Sin embargo, Hume tiene un concepto de utilidad más complejo e identificado con su teoría estética. Como la belleza se define como un gusto o sensación, podemos concluir que no es otra cosa sino una forma que produce placer, y la deformidad dolor. Aparte del dolor instintivo que busca la supervivencia, la noción de belleza de Hume se reduce a las motivaciones de la costumbre y la moda. Construimos nociones de belleza a través de atracciones instintivas hacia las formas, que nos producen una sensación de placer acostumbrado. La idea de belleza se comunica por simpatía: por ejemplo, una figura asimétrica es desagradable, porque comunica las ideas de su caída, del dolor. La belleza personal se debe en gran medida al aspecto de salud y vigor, y una constitución de los miembros que promete fuerza y actividad. En el caso de la fuerza, es bella porque es útil, pero además es un tipo de poder que se considera como una especie inferior de la ambición. De hecho, gran parte de la belleza que admiramos en los animales o en otros objetos se deriva de la idea de su conveniencia y utilidad.

En la teoría de Hume, la mera contemplación de un objeto hermoso es agradable, y en la producción de esta belleza relacionada con el yo es en lo que reside la virtud. La utilidad del objeto gusta al dueño porque le sugiere el placer y conveniencia que está dispuesto a promover y se siente orgulloso por la relación del objeto consigo mismo. El espectador simpatiza con este orgullo del dueño y con el placer promovido por el objeto. Esta simpatía que produce en otros causa en el propietario un placer o estima adicional. Esta segunda reflexión es secundaria al placer original; sin embargo, se hace una de las más importantes recomendaciones de la riqueza y la razón principal por la que la deseamos o estimamos en otros.

Sin embargo, para Smith, es la ansiedad que ponemos en que esa belleza sea exacta, en que vemos que los medios se ajustan a los fines, y no el placer

y dolor que procura, lo que valoramos. La búsqueda de utilidad es, pues, amor al sistema, un amor que crea ilusión temporal y ficticia, pero no placer. Smith nos muestra que la idea de utilidad es una alucinación de la mente. Por ejemplo, cuando adquirimos un reloj, este nos crea la ansiedad de mirar continuamente una hora “exacta” - algo que recuerda a la concepción del tiempo utilitarista como enganche enfermizo al tiempo. El que busca adquirir un reloj que dé una hora exacta no lo hace tanto por su interés en la hora en sí, sino por el ensimismamiento y enamoramiento de la máquina. Esta imagen de la hora saca al hombre del presente relajado y su propia imagen le esclaviza.

Nadie ha reparado hasta hoy, que yo sepa, en esta adecuación, esta feliz dimensión de cualquier producción artificiosa por la cual resulta a menudo más valorada que el fin mismo que está destinada a procurar, y que el ajuste preciso de los medios para alcanzar cualquier comodidad o disfrute es frecuentemente más apreciado que esa misma comodidad o placer cuya consecución parecía agotar todo su mérito.³⁸²

La búsqueda engañosa de esta belleza, que al cabo no nos procura placer, es uno de los objetivos más importantes del hombre, que se devana por conseguir objetos grandiosos, buscando una felicidad distante. Los objetos presentes nos producirían igual felicidad que los futuros, pero los objetos grandiosos, por ser observados por más ojos, son considerados como dignos de admiración, y el hombre vano los busca creyendo que con ellos logrará la felicidad. Con la riqueza y acumulación, es la belleza de la máquina lo que buscamos, la belleza del sistema lo que anhelamos, aunque no nos procure mayor placer que el de ser observados. Al admirar a los ricos nos fijamos más en la sorpresa del espectador real, admirado ante la grandiosidad de la imagen, que en la comodidad que procura el objeto al agente.³⁸³

³⁸² Smith, TSM: II: I: 326.

³⁸³ Aunque bien conocido, reproduciremos un pasaje de la TSM por el detallismo con el que presenta el autor la imagen. “El hijo del pobre, ... admira la condición del rico. ... Está encantado con la imagen distante de esa felicidad... A tal efecto le hace la corte a todo el mundo: sirve a quienes odia y es obsequioso con quienes desprecia. Durante toda su vida lucha por la idea de un reposo artificial y elegante que quizás nunca consiga, pero en aras del cual sacrifica una tranquilidad real que está siempre a su alcance, y si finalmente en su extrema vejez lo logra descubrirá que desde ningún punto de vista es preferible a la modesta seguridad y contento que abandonó por él. Y entonces, en el trance postrero de la vida, ajado su cuerpo por fatigas y enfermedades, amargada y encrespada su mente por el recuerdo de mil injurias y frustraciones que imagina haber padecido por la injusticia de sus enemigos o por la perfidia e ingratitud de sus amigos, entonces es cuando empieza a caer por fin en la cuenta de que riqueza y pompa son meras baratijas de frívola utilidad, que no sirven para procurar el alivio corporal y la paz espiritual más que las cajas de

En cualquier caso, dice Smith, la búsqueda de estas felicidades futuras, de las riquezas y los honores, es, en ocasiones, el principio en el que se basa la ilusión humana, la ilusión de esos "hombres imperfectos y débiles" que somos. Estos grandes sistemas de belleza crean una concepción de futuro y son la base del crecimiento económico. *Pero aunque esta melancólica filosofía, que en momentos de enfermedad y depresión es algo que todos conocen, devalúa esos grandes objetos del deseo humano, cuando tenemos más salud y mejor humor nunca dejamos de contemplarlos bajo un luz más grata.*³⁸⁴ Efectivamente, el objetivo último de estos grandes sistemas será, de hecho, ser observados por los admiradores de su belleza, crear un orgullo ficticio. *Y está bien que la naturaleza nos engañe de esa manera. Esta superchería es lo que despierta y mantiene en continuo movimiento la laboriosidad de los humanos.*³⁸⁵

Además, si la noción de utilidad de Hume se reduce a las motivaciones de la costumbre y la moda, para Smith, la belleza de la utilidad proviene de nuestra tendencia a imitar y repetir la naturaleza; la costumbre y moda vienen de nuestra tendencia a imitarnos y repetirnos nosotros mismos. Las formas y proporciones de un rostro cuyos rasgos son perfectamente válidos para el fin que la naturaleza parece haberles dado será bello o no en función de un patrón de la costumbre. *Echamos de menos algo que esperábamos encontrar y el orden normal de nuestras ideas se ve perturbado por el chasco.*³⁸⁶ Sin embargo, la belleza no se basa sólo en los hábitos de costumbre sobre nuestra imaginación, y la utilidad también recomienda una forma más que otra.³⁸⁷ Un importante teorizador de la estética, Edmund Burke, que Smith reconoce como

tenazuelas del aficionado a las chucherías, y que al igual que ellas resultan más molestas para la persona que las acarrea que cómodas por las ventajas que puedan proporcionar. No hay en realidad más diferencias excepto que las comodidades de las primeras son algo más observables que las de las segundas... Él ni siquiera piensa que ellos son realmente más felices que otra gente, pero piensa que tienen más medios para ser felices... El poder y la riqueza aparecen entonces como son en realidad:... inmensas estructuras cuya edificación absorbe toda una vida, que permanentemente amenazan con aplastar a la persona que las habita, y que mientras se mantiene en pie, aunque pueden ahorrarle algunos pequeños inconvenientes, no son capaces de protegerle de las severas inclemencias del tiempo." [Smith, TSM: IV: I: 328-9].

³⁸⁴ Smith, TSM: IV: I: 331.

³⁸⁵ Smith, TSM: IV: I: 332.

³⁸⁶ Smith, TSM: V: I: 350.

³⁸⁷ Smith, TSM: V: I: 357.

el hombre cuyas ideas más se asemejan a las suyas, negaba, sin embargo, que la utilidad sea una fuente propia de belleza³⁸⁸.

Sin embargo, como dijo Hume, la utilidad es un tipo de costumbre generalizada porque la misma idea de causa - efecto se construye al ver que una primera cosa siempre relacionada con una segunda lleva a la imaginación a pasar naturalmente a la segunda cuando se observa de nuevo la primera. Seguir una costumbre no generalizada, dice Smith, crea una menor fuente de aprobación que la de la utilidad, porque al hombre no habituado con este paso de la imaginación, le será difícil simpatizar con la belleza. La empatía, sin embargo, con aquello que nos une y no depende de nuestra imaginación, produce una gratitud compartida.

El instinto de muerte

Hemos definido el instinto de muerte como una empatía con la nada. A continuación mostraremos que Smith había intuido este concepto de idea de vacío.

Para Smith, frente a lo que decía Hume, sí es posible una sensación de vacío producido por la empatía con la nada. Aunque no habló de sus consecuencias permanentes en la mente humana, es conocida su afirmación de que empatizamos incluso con los muertos y pensamos qué doloroso es el yacer en una fría sepultura, presa de la degradación y de los reptiles de la tierra, el que nadie piense en nosotros en este mundo y que nuestros seres queridos se olviden de nosotros. Según Smith, de esto surge el miedo a la muerte, *el gran veneno de la felicidad humana pero el gran freno ante la injusticia humana, que aflige y mortifica al individuo pero resguarda y protege a la sociedad.*³⁸⁹

³⁸⁸ Burke, Edmund, 1909, On Taste. On the Sublime and Beautiful. Reflections on the French Revolution. A Letter to a Noble Lord, Nueva York, The Harvard Classics, p. 87. Berkeley en su Teoría de la visión y en Alciphron es el defensor más acérrimo de una teoría funcionalista, en la cual toda belleza depende de la subordinación a los usos y fines. De hecho, en este periodo, lo que se ha llamado el "análisis de las riquezas" normalmente elevaba el principio de eficiencia mecánica a la categoría de belleza y se hablaba de la belleza orgánica, o adaptación de una forma a las necesidades del medio natural, y de la belleza mecánica, la adecuación perfecta de la forma a un fin, uso o utilidad [Marchán Fiz, Simón, 1996, La estética en la cultura moderna, Madrid, Alianza Editorial, p. 50].

³⁸⁹ Smith, TSM: I: I: I: 55-6. Como dice Griswold, la empatía con los muertos demuestra que según Smith no imaginamos la situación real de la persona sino lo que sentiríamos nosotros, con lo que, en este sentido, la sympathy Smithiana parece "egoísta" o autoreferente [Griswold, Charles L., JR, 1999, Adam Smith

Smith parece estar describiendo la formación del ego utilitarista que relatábamos, creado por el instinto de muerte. En cualquier caso, vemos cómo para él la imaginación de la nada no constituye la felicidad: el placer no se crea con el instinto de muerte sino con el agradecimiento. Sin embargo, el instinto de muerte protege a la sociedad, algo que no es tan obvio ni siquiera en su teoría de la empatía: si el hombre naturalmente se pone en el lugar de otros y no existiese este instinto de muerte, posiblemente no existiría la injusticia.

Smith dice que una persona que continuamente ve la muerte cerca logrará controlar su miedo a la misma olvidándola. Vivirá el presente porque no podrá prever para el mañana ningún tipo de acción.

Por ejemplo, estamos acostumbrados a adjuntar a la profesión militar las características de alegría, ligereza y desenvuelta libertad, así como alguna dosis de disolución... Es tan colosal el esfuerzo que exige dominar el miedo a la muerte... Los alegres y despreocupados, que no hacen esfuerzo alguno, que deciden francamente no prever nada sino liberarse de cualquier angustia sobre su situación mediante placeres y diversiones perennes, aguantan con más facilidad esas condiciones.³⁹⁰

Sin embargo, el que está en continuo peligro de muerte, no tendrá la tranquilidad mental necesaria para empatizar con otros, y sobrevalorará las virtudes respetables, como el autocontrol, infravalorando las humanitarias. Es, por tanto, necesario, que exista un punto intermedio de tranquilidad mental para que el hombre se deje llevar por las virtudes afables.

Antes de que podamos sentir mucho por los demás tenemos que estar nosotros mismos en cierta medida desahogados. Si nuestra propia miseria nos agujonea severamente, no tendremos el sosiego necesario para auxiliar a la de nuestro prójimo, y todos los salvajes están demasiado preocupados por sus propias necesidades y privaciones como para prestar demasiada atención a las de otra persona.³⁹¹

Sin embargo, la carencia de miedo a la muerte hace al hombre más sensible, aunque lleva a un autocontrol que permita esconder estos sentimientos bajo una apariencia de tranquilidad.

Pero las pasiones del salvaje, aunque nunca se expresan mediante una emoción exterior sino que yacen escondidas en el pecho del paciente, están preparadas para el mayor extremo de furia... Entre los norteamericanos no es raro que personas de la más tierna edad y temeroso sexo se ahoguen cuando reciben sólo una ligera reprimenda de

and the Virtues of Enlightenment, Cambridge, Cambridge University Press, p. 89].

³⁹⁰ Smith, TSM: V: II: 363-4.

³⁹¹ Smith, TSM: V: II: 366-7.

sus madres, y lo hacen sin exhibir pasión alguna y sin decir nada salvo “ya no tendrás más una hija”³⁹²

De hecho, la costumbre también puede hacernos sobre valorar el instinto de muerte y *quienes han tenido la desgracia de crecer en medio de la violencia, el libertinaje, la falsedad y la injusticia... propenden a considerarlo como lo que se denomina la conducta del mundo, algo que puede o debe ser practicado para evitar que seamos víctimas de nuestra propia integridad.*³⁹³

Individualismo

Veremos que la teoría filosófica de Smith no es individualista, si consideramos que este término significa que el yo es igual a sí mismo y distinto de todo lo demás. Sin embargo, Smith todavía basa su teoría en el hombre centrado en un yo autoadmirativo.

Dado que el yo se define como el elemento unitario con el que se relacionan todas las percepciones, por su propia definición hemos de considerar una cierta autoreferencia en él. Sin embargo, consideraremos individualista la teoría que define el yo como igual a sí mismo y distinto de “lo demás”, de modo que esta autoreferencia es excluyente de “lo otro”. Las teorías de Bentham y Hume comparten un individualismo metodológico y filosófico. Sin embargo, Bentham consideraba más individualista al hombre de lo que lo consideraba Hume, dado que creía que la simpatía es un sentimiento poco frecuente. En cualquier caso, éste realizó un quiebro en su teoría social que le llevaba a definir una teoría gremialista: efectivamente, el individuo - imagen sólo puede salir de sí mismo a través de otra imagen, la de grupo.

Hume, sin embargo, no creía que el hombre fuera tan autocentrado. El hombre se ve influido por la simpatía y, de hecho, casi todos sus deseos hacen referencia a lo social, y a las relaciones de ideas de orgullo con lo social. Aunque la descripción de Hume de la sociedad parece concordar con la idea de “individualismo posesivo”³⁹⁴, ya que da importancia al deseo de posesión y a los problemas que plantea a la convivencia los deseos individuales contrapuestos, sin embargo Hume no es monista respecto a la motivación

³⁹² Smith, *TSM*: V: II: 371.

³⁹³ Smith, *TSM*: V: II: 359.

³⁹⁴ Planteada por Macpherson en Macpherson, C. B., 1973, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Clarendon Press; traducción española, 1970, *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella.

social que caracteriza al hombre. El hombre no sólo desea riqueza y poder; vive sus pasiones por comparación y eso parece excluir un predominio exclusivo de la posesión, ya que lo que importan no son los objetos en sí mismos, sino cómo aparecen a la luz social³⁹⁵.

Como hemos visto, toda la teoría de la acción basada en la utilidad depende de la doble relación de sentimientos e ideas con el yo del orgullo. Para Smith, sin embargo, sólo gracias a otros el hombre concibe su yo, algo que hace que no esté separado de sus semejantes aunque sí de la realidad temporal unificadora. Es decir, la de Smith todavía es una teoría de *individua* de la imaginación y el yo es una creación a posteriori no permanente, como en la teoría fenomenista. Como dice Griswold, según Smith nunca disolvemos nuestra distancia y el espectador que se pone en lugar de otro siempre siente en menor medida que la persona realmente afectada. No en vano, el suyo es un proceso de la imaginación y, por tanto, un dolor – o placer – de la mente.³⁹⁶

Hemos presentado una teoría contraria a las de nuestros autores, en que hemos intentado demostrar que el yo incluye a “lo otro” porque existe una realidad temporal subyacente a la imagen. Es cierto que el individualismo nunca ganará la batalla al gremialismo, dado que el hombre, para apegarse a una imagen en movimiento, necesita que ésta sea mayor que la suma de las partes. Sin embargo, incluso en un conjunto de personas cada uno concebirá el grupo en función de la irrealidad de su pensamiento, polarizando o centralizando las relaciones de ideas en la imagen de sí mismo en él.³⁹⁷

El amor propio

³⁹⁵Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 243-4.

³⁹⁶Griswold, Charles L., JR, 1999, Adam Smith and the Virtues of Enlightenment, Cambridge, Cambridge University Press, p. 88.

³⁹⁷ El comunitarismo se ha considerado una crítica al individualismo, que se ha considerado que tiene, como dice Tasset, una concepción del sujeto vacío y sin un lugar en el mundo. Sin embargo, la ética comunitarista se ha desarrollado en direcciones contradictorias. Tasset destaca la tesis comunitarista conservadora de MacIntyre, la visión política que presenta Sandel y la antropológica de Charles Taylor [véase MacIntyre, Alsdair, 1987, Tras la Virtud, Barcelona, Crítica; Sandel, Michael, 2000, El liberalismo y los límites de la justicia, Barcelona, ed. Gedisa; y Taylor, Charles, 1996, Fuentes del Yo, Barcelona, Paidós] y muestra que esta forma de comunitarismo oculta, en ocasiones, un tribalismo ético [Tasset, Jose Luis, 2002, ““Joven mirando por la ventana”: acerca de la crisis de fin de siglo en las ciencias morales, con unas variaciones sobre la propuesta antiteórica de James Griffin”, Télos. Revista Iberoamericana de Estudios utilitaristas: X: 1: 2001, Santiago de Compostela, SIEU, pp. 121-132].

La diferencia de la idea de amor propio en los tres autores es un tema de importancia crucial en la teoría de la ética. Hume, Smith y Bentham apoyaron la ética del amor propio, considerándolo un principio moralmente positivo e, incluso, el principio del movimiento. Sin embargo, la definición de amor propio difiere en los tres.

Hume, Smith y Bentham apoyaron la ética del amor propio, considerando que sin amor propio no existe acción humana y que la acción moralmente admirable se basa también en una forma de amor propio. Por tanto, éste es un principio moralmente positivo. Con esto, se enfrentaban a autores como los estoicos y escolásticos, que consideraban negativo el principio del amor propio, o a Hutcheson, que lo creía neutral; y que afirmaban que existe un “bien común”, superior, objetivado por categorías innatas al hombre - la razón, la ley divina, la tradición - al que el hombre debe adecuarse prescindiendo del amor a sí mismo. Nuestros autores, sin embargo, consideraron que esta imagen es una falacia impuesta externamente por los hombres.

Sin embargo, la definición de amor propio difiere en los tres.

El de Bentham es un amor propio hobbesiano. Bentham no diferencia egoísmo de amor propio, pero además el egoísmo, no sólo es la actitud generalizada, sino la mejor forma de lograr el bien social, como diría Mandeville. Cualquier excepción a esta regla puede ser negativa para el individuo o la sociedad³⁹⁸.

Hume comenta que todos los actos humanos se mueven por el amor propio. Sin embargo, dice que eso no implica que no exista una ética verdadera. Es cierto que es por referencia al yo que el hombre actúa por los demás, pero esta acción benevolente está muy enraizada en el hombre.

Hay muchas discusiones de palabras en toda esta controversia. Cuando un hombre niega la sinceridad de todo el espíritu público o afección a un país y comunidad, no sé qué pensar de él... Pero cuando procede después a rechazar toda la amistad privada, si no se entremezcla ninguna interés o amor propio, entonces sé que abusa de los términos, y confunde las ideas de las cosas... ¿Qué dice usted de la afección natural? (añado) ¿Es también una especie del amor propio? Sí: todo es amor

³⁹⁸ Como dicen Schwartz y Martín, hay dos concepciones del capitalismo, una como producto de la perversión humana, representada por Mandeville, y otra que sostiene que la ética es uno de los pilares más importantes de la sociedad mercantil, representada por Smith - entre cuyas virtudes sin duda la confianza debe ser la más importante [Schwartz, Pedro; Martín, Victoriano 1991, “La ética del Amor Propio en Spinoza, en Mandeville y en Adam Smith”, Información comercial española, nº 691, marzo, pp. 31-43].

propio. Quieres a tus hijos sólo porque son tuyos, a tus amigos por la misma razón, te comprometes con tu país en tanto tiene una conexión contigo mismo: cuando se elimina la idea de yo, nada te afectará, serás inactivo e insensible, y si en algún momento te mueves, será sólo por vanidad, y un deseo de fama y reputación de este mismo yo. Estoy dispuesto, replico, a aceptar tu interpretación de las acciones humanas, en tanto que tu admitas los hechos. Que la especie del amor propio que se desarrolla en bondad a otros debes aceptar que tiene gran influencia sobre las acciones humanas, e incluso más en muchas ocasiones que la que permanece en su forma original.³⁹⁹

Sin embargo, sólo podemos afirmar que la acción no es egoísta si suponemos que para la formación del yo es necesaria, y no sólo facultativa, la concurrencia del “otro”. Algo que Hume intenta introducir en su teoría, pero que no consigue hacer congruente con ella. *En mi opinión, hay dos cosas que han confundido a esos filósofos que han insistido tanto en el egoísmo del hombre. En primer lugar, encuentran que todo acto de virtud o amistad está seguido con un placer secreto; con lo que concluyen que la amistad y virtud no puede ser desinteresada. Pero la falacia de esto es obvia. El sentimiento virtuoso o pasión produce el placer, y no surge de él. Si yo siento placer al hacer bien a mi amigo, es porque le amo; no le amo por el placer que me da.*⁴⁰⁰ Hume es consciente de la inconsistencia de su teoría ética porque este amor a mi amigo escapa de las motivaciones de la teoría de Hume o proviene de ideas primitivas.

Según Smith, sin embargo, el hombre necesita del afecto del otro para tener amor propio: *el gran precepto de la naturaleza es amarnos a nosotros mismos sólo como amamos a nuestro prójimo, o, lo que es equivalente, como nuestro prójimo es capaz de amarnos.*⁴⁰¹ Efectivamente, para Smith, el sentimiento de afecto es un reflejo de las gratitudes sociales. Por tanto, la reciprocidad y demostraciones externas son fundamentales para la creación de sentimientos de afección. El sentimiento de autoestima que el hombre es capaz de crear dentro de sí mismo, tenga la fuerza que tenga, se extiende tanto al yo como a la idea del otro, siendo ambos imagen.

El amor propio Smithiano es el respeto que un hombre siente por sí mismo al saberse apreciado por otras personas. Cuando nos indignamos por una ofensa propia, sufrimos porque si las personas que nos quieren conocieran ese desprecio, se enfurecerían con el ofensor y desaprobaban que no nos defendiésemos. Aunque el exceso de respuesta ante una ofensa sea

³⁹⁹ Hume, 1964 b.

⁴⁰⁰ Hume, 1964 b.

desaprobado, el defecto también: el hombre que no se aprecia a sí mismo desprecia el afecto que los demás le profesan y se hace inmerecedor del mismo, haciendo gala de una insensibilidad general.

La falta de indignación apropiada es un defecto muy fundamental del carácter viril y muy frecuentemente vuelve a un hombre incapaz de defenderse a sí mismo o a sus amigos del ultraje y la injusticia ... Esta debilidad se funda comúnmente en la indolencia, a veces en el buen carácter, en una aversión al conflicto, al bullicio y las incitaciones, y a veces también en una suerte de magnanimidad equivocada, que fantasea con que siempre podría seguir despreciando la ventaja que en ese momento desprecia y a la que por ello tan fácilmente renuncia⁴⁰².

Pero el hombre que no se ama a sí mismo tampoco puede amar a los demás: se hace insensible ante el sentimiento de gratitud, dado que “de facto” pierde el resorte de “atención a la vida”. El amor propio, por tanto, es el lazo que el hombre tiene con el sentimiento vital y, sin él, éste se convierte en una marioneta al socaire de la externalidad. Por otra parte, para hacer concordar mis sentimientos con los de otra persona, imagino que soy él, pero si odio a mi yo, mi sentimiento también será de odio hacia esa otra persona.

Quien se duela poco de sus propias desdichas siempre se dolerá menos de las ajenas y estará menos dispuesto a aliviarlas. ... Una estúpida insensibilidad a los acontecimientos de la vida humana necesariamente extingue esa atención cuidadosa y aguzada a la corrección de nuestra conducta, que constituye la esencia verdadera de la virtud.⁴⁰³

Por tanto, sin la existencia del amor propio, las acciones no son sentidas por nadie y se remitirán a una moral de leyes externas, reglada. A medida que pasa el tiempo, Smith se ratifica en la idea de que el amor propio es la base de la moral. En las versiones postreras de la TSM incluso elimina algunas frases, poco afortunadas, que había escrito en la edición 1 en que se había dejado llevar por la retórica escolástica como que el hombre, en comparación con el Creador, es *un insecto tan vil*.⁴⁰⁴

Sin embargo, existe un estado justo de amor a sí mismo, que se puede rebasar por exceso o por defecto. Puesto que para Smith el amor propio es una imagen del yo, el autoengaño está continuamente al acecho y cualquier acto será justificado *ex post* por el espectador imparcial. Para la persona misma un

⁴⁰¹ Smith, *TSM*: I: I: V: 76.

⁴⁰² Smith, *TSM*: VI: III: 436.

⁴⁰³ Smith, *TSM*: VI: III: 437.

⁴⁰⁴ Véase en pie de Smith, *TSM*: II: II: III: 92 (ed. Raphael y Macfie). Véase Skinner, Andrew S., "Adam Smith: ethics and Self-love" en Jones, Peter and Skinner, Andrew S. (eds), 1992, *Adam Smith Reviewed*, Edinburgh, Edinburgh University Press, p. 142-167.

cierto exceso de autoestima es menos desagradable que cualquier grado de defecto. El exceso de amor propio mostrado por otra persona, sin embargo, mortifica nuestro propio orgullo.

Además, para que se active el amor propio es fundamental la conciencia de igualdad, de reciprocidad. La autoestima es la base para la capacidad de comprender, y aquel que descrea de sí mismo, se cierra a esta capacidad intuitiva.

A veces sucede que los infortunados a quienes la naturaleza ha situado bastante por debajo de lo normal se ponderen aún más por debajo de lo que en realidad están. Tamaña humildad parece sumirlos en ocasiones en la idiotez... Ahora bien, si consigue usted entablar algún tipo de vínculo con él, en muchos casos comprobará que sus respuestas son bastante pertinentes e incluso sensatas. Pero siempre están grabadas con una marcada conciencia de su propia inferioridad. Parece eludir y por así decirlo retirarse de su vista y trato... En casi todas las circunstancias, en cualquier aspecto, es mejor ser un poco demasiado orgulloso que un poco demasiado humilde.⁴⁰⁵

También se hace fundamental la confianza que los demás tienen en las palabras propias.

El hombre que padece la desgracia de pensar que nadie iba a creer ni una sola palabra que dijera, se sentiría el paria de la sociedad humana, se espantaría ante la sola idea de integrarse en ella o de presentarse ante ella, y pienso que casi con certeza moriría de desesperación.⁴⁰⁶

La incredulidad de las palabras pronunciadas por otros conduce al hombre a no poder creer lo que él mismo piensa.

Pero el deseo de ser creídos, igual que nos lleva a la virtud de la sinceridad, también puede llevarnos a hacer lo que la gente espera de nosotros o a no querer reconocer un error para que no descrean en el futuro de nuestras palabras, descuidando el seguimiento de la verdad del sabio que rectifica con humildad.⁴⁰⁷

Sin embargo, según Smith, hay que saber diferenciar entre lo que debe ser creído y lo que no. En principio, la credulidad es más sabia: sólo la certeza de mentira debe llevar al descreimiento. Sin esa creencia primitiva, el hombre se distancia de la realidad curiosa, y necesita realizar un acto *ex post* de fe para acercarse a ella. Sin embargo, sin el cuestionamiento posterior de esta creencia, la experiencia no nos proporcionaría conocimiento.

Parece haber en los niños una predisposición instintiva a creer todo lo que se les dice. La naturaleza parece haber considerado necesario para

⁴⁰⁵ Smith, TSM: VI: III: 460-2.

⁴⁰⁶ Smith, TSM: VII: IV: 587.

⁴⁰⁷ Smith, TSM: VII: IV: 588.

su supervivencia el que, al menos durante un tiempo, depositaran una confianza implícita en aquéllos en cuyas manos se pone el cuidado de su infancia y de las primeras y más indispensables partes de su educación. Su credulidad es por ello excesiva y se requiere una prolongada y abundante experiencia con la falsedad de la raza humana para reducirlos a un grado razonable de recelo y desconfianza.⁴⁰⁸

Nosotros hemos intentado introducir, sin embargo, otro tipo de amor propio no dependiente. En este caso, el hombre se ama por gratitud y el que ama es el observador. Es un amor propio desinteresado porque el recuerdo incluye al otro, y el desprecio del presente elimina la realidad conjunta. Sin amor a las creaciones del tiempo no es posible la percepción real que capta la cosa, desligándose el hombre del movimiento continuo. Carecer de este amor propio, comprobamos, es una desatención a la vida provocada por la barrera externa. La gratitud al hecho de ser, de este modo, se traduce en alegría e ilusión de vivir dentro de los principios activos del tiempo.⁴⁰⁹ Este tipo de amor propio, sin embargo, se atisba en Smith en algunas ocasiones. Querríamos poner un bello ejemplo, un pasaje en que Smith se mira al espejo, con gratitud, y siempre ve reflejado a un amigo del que tiene un entrañable recuerdo.

Además, un espejo sólo refleja objetos presentes; y cuando la admiración se ha ido, en todos los casos preferimos contemplar la sustancia antes que la imagen. Nuestra propia cara deviene entonces el objeto más agradable que nos puede representar un espejo, y el único objeto cuya contemplación no nos resulta pronto aburrida; es el único objeto presente del que sólo podemos ver el reflejo: sea un rostro bonito o feo, viejo o joven, siempre es la cara de un amigo, cuyas facciones se corresponden exactamente con cualquier sentimiento emoción o pasión que sintamos en ese momento.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Smith, *TSM*: VII: IV: 585-6.

⁴⁰⁹ "El amor, en principio, es indivisible en lo que atañe a la conexión entre los "objetos" y el propio ser. ... Es verdad que las personas egoístas son incapaces de amar a los demás, pero tampoco pueden amarse a sí mismas." [Fromm, Erich, 1990, *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor*. Barcelona, Ediciones Paidós, p. 64-5].

⁴¹⁰ Smith, *EPS*: Of Imitative Arts: I: 17: p. 186 (trad. Pirámide: p. 183). Vemos de nuevo, cómo Smith cree en la sustancia. Si considerásemos que no existe la sustancia, el reflejo no diferiría de lo reflejado, los dos serían objetos y no sujetos que se mirarían a sí mismos realizando idénticos actos. Tal vez el miedo de Borges a los espejos se debía a que le hacían sentir más irreal. Para él, los espejos reflejaban el aspecto aparente del mundo ya que reproducen una realidad que no está dentro de ellos, sino fuera. Ante ellos, Borges sentía como una presencia que lo triplicaba. Se une a la idea de la pluralidad del yo, cambiante, que es el mismo y otros. Dice Borges, el espejo reduce la personalidad a nada, en un mundo atroz [Alifano, Roberto, 1988, *Borges. Biografía Verbal*, Barcelona, Plaza & Janés Editores]. De pequeño, le daba miedo un ropero con tres lunas que había en su cuarto porque temía que la imagen reflejada no fuera la suya, se moviera sola o que su cuerpo hiciera cosas que él no le ordenaba. "Ahora, claro, me he librado de ellos. Porque la

La libertad

Contra Hume, que negaba filosóficamente la libertad del hombre, o Bentham, que simplemente asumía un concepto de libertad negativa definido como cualquier resultado de la acción humana, Smith intentaba definir la libertad en términos positivos, algo implicado en su autocontrol de las pasiones. Aunque no consigue demostrar que bajo el yo esclavo hay uno libre, la libertad Smithiana da lugar a la creatividad y a la apertura a lo otro.

Para Hume las operaciones de los cuerpos externos son necesarias y cada objeto está determinado por un destino, no pudiendo separarse de esa línea precisa en la que se mueve. Las acciones de la materia, a pesar de haber considerado la causa - efecto un tipo de suerte, deben considerarse acciones necesarias. Pero ¿son necesarias las acciones de la mente?

La necesidad mental surge de la conexión acostumbrada, no de la causa - efecto real, aunque si los objetos no tuvieran una conjunción uniforme, nunca llegaríamos a una idea de causa - efecto. Para Hume, la observación de la unión constante de causa y efecto sólo nos permite obtener una inferencia por efecto de la costumbre. Tal vez deberíamos eliminar la misma noción de causa y necesidad, dado que siempre que haya creencia de éstas, si observamos una unión constante, existirá el concepto de causa por lo menos en la mente del hombre. La necesidad, dice Hume, según su propia definición, es parte de la idea de causación, y una lleva a la otra si nos mantenemos en la definición.

Hume argumenta que uno de los efectos más inmediatos del placer /dolor es la voluntad, una impresión interna que sentimos cuando damos lugar a algún movimiento del cuerpo o percepción de la mente. Pero, ésta es sólo una percepción interna. Aunque nuestro pensamiento parece poseer libertad ilimitada, encontraremos con un examen más cercano que realmente se confina a unos muy amplios límites, y que todo este poder creativo de la mente llega a nada más que la facultad de componer, cambiar el orden, aumentar, o disminuir los materiales que nos han sido proporcionados por los sentimientos y experiencia.

Parece suficiente la unión constante en las acciones de la mente para establecer una inferencia con la necesidad de éstas. No podemos decir con

ceguera es un modo drástico de borrar los espejos" [Bravo, Pilar, y Paoletti, Mario, 1999, Borges Verbal, Barcelona, Emecé Editores España, p. 81].

seguridad que estas acciones van a producirse en el futuro, porque no podemos demostrar la misma idea de causa de las mismas, el yo. Pero en la realidad empírica, vemos que guardan una semejanza con su antecedente que nos hace apelar a su causa y necesidad. Por la experiencia podemos ver cómo nuestras acciones tienen unión constante con nuestros motivos, temperamentos y circunstancias. La humanidad tiene una uniformidad de principios naturales en distintos sexos, edades, gobiernos, condiciones, educación. Hume dice que el hombre está generalmente determinado por la costumbre y educación; sin embargo, reconoce que hay acciones humanas que no parecen tener conexión regular con ningún motivo conocido.

Por otra parte, argumenta Hume, la misma idea de necesidad es buena para la religión y la justicia basadas en la utilidad porque los castigos y premios divinos y humanos requieren del concepto de acto necesario, de reacción a la ley. Si los actos fueran consecuencia de la suerte, la ley basada en la utilidad no lograría ningún resultado. La idea de libertad se asimila en Hume a la de azar, y la de necesidad a la de causa - efecto.

De facto, sólo un acto necesario, cuya causa proviene del carácter y disposición de la persona, y no de la casualidad, puede considerarse honorable o bueno. Un acto detestable, si no fuera una consecuencia necesaria de su carácter, la persona no sería responsable de él, no procedería de nada que le perteneciera durablemente, y no podría ser objeto de castigo. La mente que ha nacido odiosa, y que lleva a cabo actos odiosos, es digna de recibir castigo. Además, seguir la necesidad, dice Hume, es lo más parecido a la cordura. Las acciones de los locos tienen menos regularidad y constancia que las acciones de los sabios, y consecuentemente, según Hume, están más lejos de la necesidad⁴¹¹.

En cierto modo, Hume al hablar de sensación de libertad, aunque sea dentro de la necesidad real, se refiere a la de tener una capacidad de cambiar las consecuencias según un objetivo predeterminado que produce orgullo. El concepto mismo de orgullo reúne una sensación de necesidad y otra de libertad. Un esclavo absoluto no puede estar orgulloso de sus producciones necesarias; pero al mismo tiempo si su mente no tiene unas características que hacen necesarias esas producciones, es decir, si éstas son fruto de la casualidad, tampoco es un posible objeto de orgullo.

⁴¹¹ Hume, 1964 b: Treatise: II: III: I: 185.

Bentham consideraba que es absurdo plantear la noción de libertad. Cualquier acto es libre o necesario, depende de la forma de concebirlo.

Cuando se ha realizado, por algo será. Libertad, en principio, podría definirse por su contrario, como “no intervención” o “seguridad contra la interferencia del gobierno”⁴¹². Pero si nos reducimos a la intervención del Estado, veremos que, de todos modos, existe la intervención continua de un hombre sobre otro. Es cierto que si queremos definir la libertad en general, a nivel social, considerando la idea de individuo y grupo, toda situación de poder es el mejor de los mundos posibles, y la misma palabra no tiene sentido. El hombre individual o agrupado impone el “bien” - o su criterio - en todo momento, con cada paso que da. Si una persona entra en una habitación donde hay otra, está imponiéndole su presencia cuando tal vez “deseaba” la soledad. No cabe duda que hablamos entonces de un yo no presente.

La idea Benthamita de libertad normalmente se plantea como un conjunto de individuos que buscan sus propios intereses, siempre libremente. Normalmente éstos no son coincidentes. En estado de anarquía, si un hombre se cree propietario de un bien - su expectativa es de seguir poseyéndolo - y otro quiere robárselo, la libertad de ambos se hace incompatible. El primero se armará hasta los dientes para que el segundo no se lleve el bien, e impondrá de éste modo su libertad - o logrará que la ley avale esta expectativa. También podría pactar con el segundo para que no le importunase, incluyendo una sanción como castigo al incumplimiento del contrato. En cualquier caso, la libertad es indefinible dentro de estos parámetros. Consiste en no hacer o hacer lo menos posible por temor a importunar la libertad ajena. El hombre intenta no afectar los “placeres”

⁴¹² En “Method and Leading Features of an Institute of Political Economy (including Finance) considered not only as a Science but as an art 1801-4” [Stark, W.: 1952 c: pp. 303-380] Bentham consideró que el fin principal del gobierno debía ser el de mayor felicidad, y, finalmente, los subordinados serían ser cuatro, la subsistencia, la seguridad, la abundancia (tanto de disfrutes como de población) y la igualdad. Sin embargo, el manuscrito, de hecho, enumera seis objetivos subordinados: la subsistencia, la seguridad, el disfrute, la población, la libertad y la igualdad. En los siguiente párrafos, que fueron escritos el mismo día, Bentham se retracta y ya habla de cinco o sólo cuatro fines secundarios. El disfrute y la población quedarían recogidos en el mismo principio omnicompreensivo, el de abundancia; y el de libertad quedaría excluido de la lista. Efectivamente, Bentham consideraba la libertad y la seguridad como idénticas. La libertad es seguridad contra interferencia. Por eso, la división en cuatro fines subordinados del gobierno - subsistencia, seguridad, abundancia e igualdad - es la que Bentham finalmente aceptó.

ajenos, y sólo busca al “otro” para desplegar su cordialidad o buenas maneras, buscando la gratitud de la máscara de la otra persona. Se concibe la sociedad como un conjunto atomístico de utilidades esperadas por unos individuos que buscan la demarcación clara con “el otro”. Se instalan en esta región que suponen que les pertenece, y la vida se convierte en una lucha por “sus derechos” dentro de esta demarcación - imagen. Cuando alguien trasvasa la raya trazada por su imaginación, entonces suponen un agravio a su libertad. Y no importa para la ética utilitaria donde trace la imaginación la raya ni de qué modo se intente defender la demarcación. Todos los hombres buscan sus “placeres”: desde un santo, que busca la salvación o una sensación de ser bueno, hasta un político, un empresario o un criminal. Un *individua* no puede juzgar la búsqueda de placer de otro. Sin embargo, el propio juicio también es un placer de la mente, y si se quiere hacer, tampoco se debería poder impedir.

Pero sigue sin poder definirse la libertad, dado que el trasgresor de la raya o el que quiere imponer ese juicio propio está defendiendo su libertad con su acción. En última instancia, el escepticismo de la libertad es absoluto, y, aunque el poder de las armas sea el más peligroso de todos, los Benthamitas suelen considerar que posee la imagen del bien, o por lo menos del orden, que puede establecer donde empieza y acaba la libertad de cada cual, y qué utilidades pueden o no buscarse. Pero ¿quién es ese poder que puede imponer la violencia? En última instancia, cualquier poder o violencia física también sería libre de oprimir. Volvemos al escepticismo, o a la autoafirmación de pensar que el poder propio, o el de los que logran convencer a través de un lenguaje, es el más conveniente.

Y, efectivamente, Bentham era consciente de este problema, que en cierto modo ponía en duda la idea misma de *progreso*. Su teoría psicológica de que el hombre por su constitución siempre maximizará su felicidad nos lleva a pensar que, incluso en el pasado, el hombre debe haber actuado lo mejor posible para ser feliz, de modo casi necesario. De este modo, se observa un elemento de relativismo, que Bentham afirma en *Essay on the Influence of Time and Place on Matters of Legislation*.

El benthamismo no implica igual libertad. Según el principio de identidad natural, cada individuo es el mejor juez de sus intereses y debe buscarlo sin restricción. Según el principio de identidad artificial, es la benevolencia y poder del legislador lo que establece la armonía limitando la libertad individual, y el individuo no siempre es el mejor juez de su

propio interés. Para Bentham, la forma de garantizar que el soberano tenga aptitudes intelectuales y morales será la soberanía de la mayoría, que sólo sacrifica a la minoría; el tribunal de la opinión pública; y leyes constitucionales como el examen de aptitud o la restricción de tiempo ejerciendo el poder. Pero no es claro por qué la fuerza deba darse a la mayoría si los individuos no son buenos jueces de sus intereses. De hecho, según Bentham la mayoría debe ser ilustrada, por ejemplo con la divulgación de la restricción moral maltusiana que los hace más prudentes, haciéndoles más felices.

A pesar de las continuas referencias que hace Smith en la RN a la libertad natural, en el índice de la Edición de Glasgow de la TSM, una obra filosófica sobre el comportamiento humano, sólo aparece una referencia a la palabra “libertad”. El tema de la libertad se ve rodeado de un silencio curioso en la teoría moral de Smith, que prácticamente oblitera el problema y el lugar que puede tener en la vida de los individuos⁴¹³. Efectivamente, la dependencia del juicio del otro para llevar a cabo la acción propia llevó a la teoría moral de Smith a ser “esclava” del proceso de socialización, a pesar de que el autor buscaba un elemento en la naturaleza para explicar que *la virtud consciente puede mantenerse bajo la desaprobación de toda la humanidad*.⁴¹⁴ De hecho, a pesar de que no fuera hecho explícito, como apunta Harpham, en la TSM Smith estaba intentando mostrar un concepto de libertad en términos positivos, es decir, intentaba plantearse por quién estamos gobernados y buscar una forma de autogobierno lo menos sujeto posible a accidentes externos. El concepto de libertad de la TSM implica el autocontrol de las pasiones y sugiere que el individuo está dividido en dos yoes, uno empírico y esclavo de la sucesión de deseos, y otro trascendente que disciplina al primero. El camino del autocontrol fue un elemento de su teoría al que el autor dio cada vez más importancia en sucesivas ediciones de la TSM. Eso demuestra que quería ahondar en el problema de la libertad que, en cualquier caso, para Smith no implicaba una autonegación, sino una autorealización de unos principios de justicia.

En cualquier caso, en la RN y las LJ observamos que es más importante el concepto de libertad negativo, la no intervención o interferencia

⁴¹³Harpham, Edward J., 2000, “The problem of Liberty in the Thought of Adam Smith”, *Journal of the History of Economic Thought*: 22: 2: 217-237.

⁴¹⁴*The Correspondence of Adam Smith*, carta 40 a Gilbert Elliot, Glasgow, 10 de octubre 1759 (ed. Mossner y Campbell: 49).

externa. Así, cuando Smith nos habla del surgimiento de la “libertad e independencia” en las ciudades que habían escapado de las instituciones arbitrarias del feudalismo, estaba expresando una necesidad de volver a una libertad natural precedente a la intervención, entendida como una situación de no imposición externa - una relación entre instituciones políticas y libertad o no arbitrariedad que ya había apuntado Hume. Pero en la RN también subyace la idea de libertad positiva, como lo demuestra el hecho de que Smith considerara “alienante” la división del trabajo que, aunque voluntaria, debiera ser compensada por una educación obligatoria. El hombre, en este caso, dejado en libertad, se convierte en un esclavo de su propia “idiotez”.

Aunque esta diferencia entre el concepto de libertad negativa y positiva, que estableció Berlin en su Lección Inaugural de Oxford en 1958, ha tenido gran éxito en la literatura especializada⁴¹⁵ y nuestra definición de libertad como “no dependencia de la exterioridad” podría llevar a pensar que se trata de una libertad negativa, la exterioridad es “toda” superposición al tiempo real. Las dependencias respecto a un yo interno distinto del tiempo real son también una forma de esclavitud. Sin embargo, según Smith este yo a posteriori es el que disciplina al yo esclavo, *ex ante*, que se deja llevar por las reacciones de placer-dolor. La clave es que, contra lo que dice Smith, nosotros hemos mostrado que bajo el yo esclavo hay un yo libre, y por tanto que la “no exterioridad” deja traslucir una libertad positiva, *ex-ante*, mientras que el yo fenoménico *ex ante* es de por sí esclavo de unas pasiones que le “mueven” y se le imponen. Nuestra definición de libertad, por tanto, no acepta la clasificación de Berlin. Sin embargo, igual que nuestra definición de libertad, veremos especialmente en la sección de Economía cómo la libertad Smithiana da lugar a la creatividad, a la apertura a la diferencia y a lo otro. Por ejemplo, Smith asegura que la compañía estimula la virtud del autocontrol porque nos hace simpatizar con personas totalmente desconocidas cuya actitud nos hacen reducir el sentimiento a su justa medida. Cuando estamos solos tendemos a sobre valorar lo que nos concierne y la bondad de nuestras acciones o maldad de las ajenas.

El hombre dentro del pecho, es espectador abstracto e ideal de nuestros sentimientos y conducta, exige a menudo ser despertado y preparado para su trabajo por la presencia del espectador real, y siempre es del espectador del que cabe prever la empatía e indulgencia menores

⁴¹⁵ Berlin, Isaiah, 1958, Two Concepts of Liberty, Oxford, Clarendon Press.

del que probablemente aprendamos la lección más cabal de autocontrol.⁴¹⁶

El autocontrol

El autocontrol es algo fundamental en la teoría de Smith pero trivial en la de Hume e inexistente en la de Bentham, algo que, como hemos visto, se justifica por sus distintas concepciones de la libertad. Para alabar el autocontrol, de hecho, hay que concebir una realidad moral autocontrolada bajo las pulsiones de placer - dolor; y, como hemos visto, el único estado de autocontrol absoluto es el del observador del tiempo, que no reacciona a ninguna imagen.

Hume decía que el control de la mente o del cuerpo sobre sí mismos es limitado, y sólo es por la experiencia y observación, no por la razón, que podemos saber sus límites. Nuestra autoridad sobre nuestros sentimientos y pasiones es mucho menor que sobre nuestras ideas. Este autocontrol, sin embargo, es diferente en distintos momentos. Un hombre con salud posee más control sobre sí mismo, por la mañana la gente es más dueña de sus pensamientos... Hume concluye que es por la costumbre por lo que estamos más o menos enérgicos.

Sin embargo, Smith critica, también en esto, a su amigo. En la edición sexta de la TSM, incluye una parte VI nueva que clarifica su teoría ética e incluye elementos estoicos. Su concordancia con los estoicos sólo es definitiva en lo que se refiere a la valoración del autocontrol dirigido, según Smith, a la sensibilidad a la realidad moral. A diferencia de los estoicos, para Smith nuestra sensibilidad hacia lo que sienten los demás no sólo no es incompatible con la naturaleza del autocontrol, sino que es el principio mismo sobre el que se basa. La corrección de nuestros sentimientos y sensaciones parece guardar una proporción exacta con la viveza y fuerza con la que asumimos y concebimos los sentimientos y sensaciones de otros.

La persona más perfectamente virtuosa, la persona que naturalmente más amamos y reverenciamos, es la que une al más absoluto control de sus sentimientos primarios y egoístas la más profunda sensibilidad con relación a los sentimientos de los demás, tanto a los primarios como a los empatizadores... El individuo que más siente las alegrías y las penas de los demás está mejor dotado para lograr el control más completo de sus propias alegrías y penas.⁴¹⁷

⁴¹⁶ Smith, TSM: III: III: 283.

⁴¹⁷ Smith, TSM: III: III: 281.

Smith divide la virtud en prudencia (virtud menor); benevolencia y justicia (ambas implican los efectos de la conducta en otros), y el autocontrol, que es necesario para desarrollar las anteriores virtudes pero que también es una virtud diferenciada, una muestra de desprendimiento por amor a la verdad y a la libertad. Según Smith, para admirar el autocontrol debe ser necesario que nos suponga un esfuerzo y una capacidad de elegir; y que sorprenda por su superioridad sobre las pasiones más ingobernables de la naturaleza humana.

Smith, contra lo que argumenta Hume, dice que las virtudes o pasiones que adquirimos por hábito no son tan admiradas, porque nos cuesta entrar a comprender el hábito del otro que nosotros no hemos adquirido. El autocontrol prudencial, en que un objeto presente nos interesa tanto como uno futuro, es aprobado por el espectador imparcial, aunque no alabado. Smith no prodiga grandes alabanzas al hombre prudente, a pesar de que protagonice su teoría económica (aunque la falta de prudencia es una especie de enfermedad, de carencia). El hombre prudente no es muy sensible, su única virtud es la de que busca la autoconservación, algo conveniente y ajustado, pero no admirable. La búsqueda de autoconservación ya está implícita en la naturaleza y, según Smith, no es una gran empresa *satisfacer todas las necesidades y conveniencias del cuerpo, que siempre son muy fácilmente cubiertas*.⁴¹⁸ Sin embargo, la prudencia no dirigida al cuidado de uno mismo sí es admirable: es el autocontrol, consciente de la continuidad del tiempo, unido a la capacidad de reciprocidad en los sentimientos. Al escoger o rechazar, la naturaleza nos enseña que hay un orden, propiedad y delicadeza subyacente, de mayor importancia para la felicidad y perfección.

Hablamos de la prudencia del gran general, el gran estadista, el gran legislador. En todos estos casos la prudencia se combina con muchas virtudes más ilustres y espléndidas, con el valor, la intensa y generalizada benevolencia, un sacro respeto hacia las reglas de la justicia, todo ello sostenido por un grado adecuado de autocontrol. Esta prudencia superior, cuando llega al máximo nivel de perfección, necesariamente supone el arte, el talento y el hábito o disposición a obrar con la más completa corrección en cada circunstancia y contexto posibles. Supone necesariamente la mayor perfección de todas las demás virtudes intelectuales y morales. Es la mejor cabeza unida al mejor corazón.⁴¹⁹

El autocontrol permite dirigir nuestros sentimientos pasivos hacia el objetivo del espectador imparcial y dirigido al logro de la virtud puede controlar el miedo y la ira; o el ansia de comodidad, placer o aplauso; y es

⁴¹⁸ Smith, *TSM*: VI: I: 382.

⁴¹⁹ Smith, *TSM*: VI: I: 387.

independiente de su utilidad. *El dominio de cada uno de esos dos conjuntos de pasiones, independientemente de la belleza que se deriva de su utilidad, de permitirnos en toda ocasión obrar en conformidad con los dictados de la prudencia, la justicia y la apropiada benevolencia, posee una belleza propia y parece merecer por sí mismo un cierto grado de estima y admiración.*⁴²⁰

La mayoría de las acciones humanas guiadas por la simpatía no requieren autocontrol ni ejercer el sentido de la propiedad. Por ejemplo, la humanidad del hombre medio se realiza sin esfuerzo. Sin embargo, la generosidad y justicia sí requieren del autocontrol. Un soldado ejerce su autocontrol por la nación por la que lucha, y moriría por la vida y respeto de los que componen esa nación a pesar de que la suya sea para él irreparable. En este sacrificio por sus compatriotas lo que admiramos es la generosidad de entregarse a la realidad moral. Admiramos, dice Smith, la sorpresa que nos produce la realización de esta acción propia, tan poco habitual entre los hombres. Sin embargo, la admiración por la utilidad que pueda producir la acción será un pensamiento a posteriori, filosófico, que nos produce un sentimiento de admiración añadida.

En definitiva, el autocontrol no prudencial es admirado, según Smith, porque domina nuestro miedo confiando en la realidad moral agradecida y sin dejarnos llevar por la pena a nosotros mismos.

La gran escuela para adquirir y ejercitar esta especie de magnanimidad es la guerra... Por experiencia aprenden asimismo que muchos peligros presuntamente avasalladores no son tan graves como parecen y que con coraje, esfuerzo y presencia de ánimo tiene una alta probabilidad de salir honrosamente de situaciones que en un principio les parecían desesperadas... Este desdén habitual hacia el riesgo y la muerte es lo que ennoblece la profesión del soldado... Estimamos al hombre que soporta el dolor y hasta la tortura con valentía y entereza, y abrigamos una escasa consideración por quien se derrumba ante ellos y se entrega a inútiles clamores y femeninas lamentaciones.⁴²¹

Cuando vemos a alguien controlando su miedo a morir dirigido a una causa noble, la reducción de su miedo nos permite empatizar con la búsqueda de esa causa sin resultar bloqueados por la empatía hacia su dolor, y el autocontrol acrecienta nuestra admiración.⁴²² Por una parte, admiramos su confianza en la

⁴²⁰ Smith, *TSM*: VI: III: 428.

⁴²¹ Smith, *TSM*: VI: III: 429-30, 437.

⁴²² Además, esto se debe a que, según Smith, como dice Griswold, el miedo a la muerte es un dolor de la imaginación y, por tanto, nos es más fácil simpatizar con él que si fuera un dolor del cuerpo [Griswold, Charles L., JR, 1999, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 119].

realidad moral (si se dirige el autocontrol hacia ella); por otra admiramos el dominio del miedo a morir (independientemente de que se dirija a la realidad moral).

El individuo que en peligro, bajo tortura, ante la inminencia de la muerte, conserva su serenidad inalterada y no permite que se le escapen ni una palabra ni un gesto que no estén absolutamente a la par con las sensaciones del espectador más indiferente, necesariamente atrae admiración en sumo grado. Si padece por la causa de la libertad y la justicia, por la humanidad y el amor a su patria, entonces la más enternecedora compasión por su sufrimiento, la más viva indignación contra la injusticia de sus perseguidores, la más cálida gratitud empatizadora por sus benéficas intenciones, el mayor sentido de su mérito, todo ello se une y mezcla con la admiración por su magnanimidad y a menudo inflama ese sentimiento hasta la veneración más entusiasta y arrebatada.⁴²³

Como decíamos, para Smith, la compañía estimula la virtud del autocontrol porque nos hace simpatizar con personas desconocidas que observan nuestras penas o alegrías imparcialmente. Efectivamente, el autocontrol Smithiano individualiza la ética respecto al entorno, haciéndola independiente de la admiración del espectador real, pero la aprobación real puede verse como una forma de autocontrol del excesivo reconcentramiento del sistema mental. Smith busca, por tanto, la seguridad interna y la tranquilidad mental frente a lo exterior. La virtud, sin embargo, no busca tan sólo la certidumbre, sino el seguimiento de la verdad y la gratitud a la vida.

El suicidio

Contra la opinión de su tiempo, Smith no consideraba criminal el suicidio, pero tampoco moralmente positivo, como Hume, con lo que afirmaba una ética natural subyacente al diálogo, independiente de los deseos humanos y que prima la gratitud sobre el temor al dolor.

Otro caso significativo en el que se enfrenta la teoría ética de Hume a la de Smith es en su particular evaluación del acto de suicidio. En la sexta edición de TSM de 1790 Smith introduce, junto a la serie de elementos de filosofía estoica que comentábamos, la consideración de que el espectador imparcial tiende a rechazar el suicidio. Smith se vio estimulado por la publicación póstuma de una serie de ensayos de Hume que afirmaban que puede ser admirable en algunos casos quitarse la vida; en particular, en su ensayo *Del Suicidio*, publicado tras su muerte en 1777 en ediciones no autorizadas

anónimas, y que se adscribe a él en 1784 y 1789. Éste, coherentemente con su filosofía basada en la utilidad, consideraba que si en un momento determinado un hombre encuentra que su propio dolor supera con creces al conjunto de sus placeres es admisible la opción del suicidio, e incluso admirable dado que el hombre a través del autocontrol rompe la tendencia natural a la autoconservación.

Desde otra visión utilitaria, Bentham, aunque no desarrolla el tema, no consideraba la muerte elegible: efectivamente, la idea de *télos* desaparecería, así como la posibilidad de placer futuro. Parece, diríamos nosotros, que una elección sólo podría ser elegible si cumple una de dos características: que el hombre conozca lo que elige, o que pueda volver de la elección en el caso de que no le guste lo que siente tras la elección. Ambas características están ausentes a la opción del suicidio. Ante la consideración de James Mill de que el hombre puede encarar la muerte como forma de prudencia, para no tener que vivir una existencia peor que la propia muerte, Bentham objeta que la prudencia siempre lleva a la felicidad del agente, y el suicidio rompe toda posibilidad de felicidad.

La teoría de Hume del suicidio se basa en el estoicismo. Si creemos en nuestra propia desaparición y consideramos que la vida ha sido creada por un dios externo, estamos suponiendo que somos un sueño de un dios que se complace jugando con nosotros. Nos da la vida para que “disfrutemos” de ella, y se divierte con nuestro destino. Cuando dejemos de disfrutar, tenemos derecho a dejar el juego, e incluso, como dice Smith que decían los estoicos, la regla de los dioses hace apropiado abandonarlo.

Si en la situación del sabio había más circunstancias que eran objetos naturales de rechazo que de elección, toda la situación se convertía en objeto de repudio, y la regla que los dioses le habían dado para orientar su comportamiento requería que la abandonase tan rápidamente como lo aconsejasen sus circunstancias específicas. Pero él era plenamente feliz... Para él la felicidad no consistía en obtener los objetos de su deseo ni en evitar los de su rechazo, sino en elegir y desestimar siempre toda propiedad; no en el éxito sino en la corrección de sus afanes y esfuerzos.⁴²⁴

Para los estoicos, la perfección de una vida suponía no preocuparse por ella y desear que pasase lo antes posible. El agradecimiento en este caso, que se reducía a dar las gracias por poder salir del laberinto voluntariamente, siempre se veía oscurecido por el distanciamiento del hombre y su creador,

⁴²³ Smith, *TSM*: VI: III: 428-9.

⁴²⁴ Smith, *TSM*: VII: II: I: 497-8.

por el sin sentido de ser un sueño de otro al que no se le ha pedido nacer, ni placer.⁴²⁵ El estoico estaba siempre pensando en su propia eliminación y en su banalidad. Unido al fenomenismo de Hume, esa misma sensación de trivialidad convierte, incluso, al hombre en autómeta de la imagen del yo universal, un hombre estoico fenomenista que, si logra la apatía efectiva, puede ser, incluso, peligroso⁴²⁶.

En resumen, esos filósofos prepararon, si se me permite decirlo, una canción de la muerte, que los patriotas y héroes griegos podían entonar en las ocasiones apropiadas; y de todas las diferentes escuelas, creo que hay que reconocer que los estoicos compusieron con diferencia la canción más animosa y denodada.⁴²⁷

Smith se enfrenta a las ideas de Hume, asegurando que el suicidio es algo contra natura, reprochable moralmente, aunque digno, como la locura, de la mayor de las conmisericordias.

De todas las calamidades a las que las personas se hallan expuestas por su mortal condición, la pérdida de la razón parecerá la más terrible a todos los que al menos abriguen un mínimo de destello de humanitarismo, y contemplarán ese peldaño postrero de la degradación humana con mayor condolencia que ningún otro. Pero el pobre infeliz que sufre el mal quizás ría o cante, plenamente inconsciente de su propia desventura. La angustia que los seres humanos abrigan ante tal caso, en consecuencia, no puede ser el reflejo de ningún sentimiento del paciente.⁴²⁸

Hemos de constatar que para creer en la locura y que esta produzca conmisericordia, hay que creer en la realidad, y en la posibilidad de acercarse a ella con la cordura - algo que vimos que Hume dejaba confuso. Por ello, como decíamos, el que ha perdido la cordura es conscientemente infeliz y se siente alienado por la irrealidad y la falta de libertad, a pesar de que sonría externamente, no sepa dónde está el camino hacia la cordura o no se vea capaz de seguirlo. Las inferencias externas no son signo del sentimiento real.

Smith podría haber justificado su rechazo del suicidio desde la admiración de un autocontrol que, incluso ante la mayor de las calamidades, lleve al *no rechazo* de la vida, tal y como se da. Sin embargo, consciente del estado mental que subyace a toda idea de autoeliminación, su repudio se centra más bien en el olvido de las personas que aprecian y que comparten la vida del

⁴²⁵Nos recuerda a cuentos de Borges, que se acercó también al estoicismo.

⁴²⁶Como dice Aranguren, la moral estoica es una moral individual a la defensiva, del hombre que se repliega sobre sí mismo que, como ha perdido la confianza en el mundo, se inserta en el más amplio marco de una ética social de acento comunitarista [Aranguren, José Luis L., 1993, *Ética*, Madrid, Alianza].

⁴²⁷Smith, *TSM*: VII: II: I: 501.

⁴²⁸Smith, *TSM*: I: I: I: 54.

hombre desesperado, cuya propia existencia quedará mermada y sin sentido ante una posible ausencia “voluntaria” suya. Y entrecomillamos voluntaria porque el suicidio nunca es un acto voluntario: es fruto de la imagen reactiva y no del observador del tiempo que confía en el futuro. En cualquier caso, en la teoría de Smith, para que el espectador imparcial se basara de facto en esta recriminación, sería necesario que creyese y tuviese conciencia de la existencia futura de sus propios jueces externos que le requieren, es decir, necesitaría una concepción de tiempo: vemos a Smith luchando de nuevo contra el solipsismo de "mundos paralelos" que se crean al margen del encuentro con el otro. Por otra parte, para Smith, como vimos, el primer movimiento del tiempo no proviene de la autoconservación, sino de una tendencia instintiva hacia los objetos externos que no teme ni requiere del pensamiento de la muerte. Además, el ego que piensa positivamente en la desaparición del yo de sus semejantes perderá de algún modo la fuerza de la sanción moral Smithiana, ante su insegura creencia en la existencia real de los otros y de sí mismo.

Sin embargo, como dice Smith, los griegos, por alguna razón “desconocida”, no se solían suicidar. Es cierto que tenemos la tendencia de, cuando un amigo se ha quitado la vida, justificar la actitud e incluso que nos parezca algo aceptable por una simpatía equivocada. Por ello, un hombre que ha vivido el suicidio de los cercanos puede perder el resorte natural de apego al tiempo, y dejarse llevar por la irrealidad, repitiendo el acto autodestructivo⁴²⁹. En cualquier caso, nunca es signo de fuerza, sino de debilidad ¡y de orgullo!

La moda de la muerte voluntaria parece haber predominado mucho más entre los orgullosos romanos que entre los animados, ingeniosos y acomodaticios griegos... Leemos en las epístolas de Plinio narraciones sobre varias personas que escogieron esa forma de muerte más por vanidad y ostentación que por lo que a un estoico sobrio y juicioso le habría parecido una razón correcta y necesaria. ... Sin embargo, los estragos que probablemente ocasionó este supremo ejercicio de la vanidad y la impertinencia humanas nunca fueron demasiado cuantiosos.⁴³⁰

⁴²⁹ Durkheim nos revela que, siendo cierto que el suicidio es contagioso de individuo a individuo, jamás se ve a la imitación propagarlo de modo que influya en la cifra social. La irradiación que de ella resulta es siempre muy limitada e intermitente. Cuando alcanza un cierto grado de intensidad es siempre por tiempo corto [Durkheim, Emile, 1998, El suicidio, Madrid, Ediciones Akal, p. 126-7].

⁴³⁰ Smith, TSM: VII: II: I: 503-4.

Pero el reproche moral Smithiano no es suficiente para demostrar por qué el hombre permanece en la vida: al pertenecer a la barrera externa, éste tiende a querer liberarse de él. Es la naturaleza la que lleva al hombre a dejarse durar. El hombre, por una parte, en base a un yo desconocedor de la idea de la muerte no tiene tendencia a querer acabar con su vida. La vida se hace sola y sin esfuerzo, en la creencia en el futuro y sin sentir el paso del tiempo. El ego utilitarista, sin embargo, siempre sufre de una especie de melancolía y ganas de desaparecer. Como dice Smith, la alabanza del suicidio es sólo un refinamiento filosófico, del hombre melancólico, moderno. Probablemente, aparte del suicidio producido por un acto inconsciente de alucinación, éste tiende a ser un intento malogrado de espectáculo sobre sí mismo.

El principio del suicidio, el principio que nos enseña a considerar en algunos contextos que tan violenta acción es un objeto de aplauso y aprobación, es en todo un refinamiento filosófico. La naturaleza, en su estado recto y saludable, nunca nos impele al suicidio. Es verdad que existe una especie de melancolía (una enfermedad a la que la naturaleza humana se halla, entre su varias calamidades, desgraciadamente sujeta) que parece estar acompañada por lo que cabría denominar un apetito irresistible de autodestrucción. Se sabe que en condiciones de suma prosperidad externa, y a veces también a despecho de los sentimientos religiosos más serios y más profundamente grabados, esta afección ha arrastrado a sus desventuradas víctimas hasta su extremo fatal. Las personas infelices que perecen de este modo tan desdichado no son objetivos propios de crítica sino de conmiseración. Pretender castigarlos cuando están ya fuera del alcance de cualquier sanción humana es tan absurdo como injusto. El castigo sólo puede recaer sobre los amigos y familiares sobrevivientes... Lo que puede empujar a esa decisión es sólo la conciencia de nuestra propia flaqueza, de nuestra incapacidad para aguantar la calamidad con valentía y entereza. No recuerdo haber leído ni oído de ningún salvaje americano que al ser tomado prisionero por una tribu hostil se haya quitado la vida para evitar ser después ejecutado bajo tortura y entre los insultos y mofas de sus enemigos. Para él, la gloria es soportar los tormentos con valor y devolver los insultos con diez veces más desdén y escarnio.⁴³¹

Según Eckstein, el hecho de que Smith no considerase criminal el suicidio era contrario a la opinión contemporánea.⁴³² Sus consideraciones, sin embargo, no tienen nada que ver con su actitud religiosa. De hecho, a medida que pasó el tiempo, parece que éste fue eliminando cualquier párrafo de su TSM que hiciera referencia a la religión “oficial”. Eckstein, incluso, sugiere un cambio religioso de Smith en la edición 6 de TSM, sobre todo por la omisión de un pasaje sobre la expiación. También en la edición 3 cambia citas teológicas, y

⁴³¹ Smith, *TSM*: VII: II: I: 504-5. Sorprende en Smith su admiración por otras razas, por las que se interesó y de las que buscó información continuamente. Se enfrenta a las expresiones discriminadoras de Hume respecto a todas las razas que no fueran la blanca.

pasa de frases categóricas a problemáticas: *la religión autoriza por la religión, suponemos, autoriza.*⁴³³ En dos ocasiones pasa de *es* a *parece ser* y *se supone que es*. Otros pasajes, incluidos en la edición 6, muestran que Smith sigue imbuido por un espíritu religioso, pero es razonable concluir que se había alejado del cristianismo ortodoxo. Sin embargo, mantiene una religión natural, que se recrudece con el paso del tiempo, hasta el punto de que en versiones sucesivas de su teoría ética, como estamos viendo, refuerza su admiración por la virtud del autocontrol y rechaza toda posible admiración por el acto del suicidio.

Efectivamente, la persona que se quita la vida está en un estado en que no es capaz de ver abierta su posibilidad de futuro, en que ha perdido, por razones ajenas a su situación real, la ilusión. Suponemos que es “un vértigo existencial” lo que más lleva a este acto, tanto la pérdida de la realidad observadora y entrada en un círculo de irrealidad, como la atracción al vacío en que consiste el vértigo, una sensación de inmortalidad que rompe la barrera inhibitoria a la que subyace el sentimiento de no tiempo. La atracción a la nada es, por tanto, una forma de dependencia de la imagen.

La propia idea de Hume de que el suicidio es loable puede llevar a una eliminación de la empatía, que es un “no poder salirse del” cobijo común. Si el hombre no cree que hay una conexión necesaria entre él y la vida tiene menor sujeción a ésta y esta creencia, en última instancia, induce artificialmente al suicidio. Especialmente cuando se lo considera un acto digno de admirar. Hume decía que ningún hombre ha tirado su vida cuando ésta merecía la pena, porque tememos demasiado la muerte. Pero ¿qué es merecer la pena para el yo angustiado que protagoniza la filosofía de Hume? El orgullo, sin duda, será la causa de ese rechazo al tiempo porque la dignidad de la vida está en la que el hombre quiera darle, y si se da en forma de gratitud al tiempo, ésta será siempre idéntica. No sabríamos decir, sin embargo, si el instinto de muerte es un absoluto instigador del suicidio, y, de hecho, es posible suponer que el temor a la nada lleve a aguantar por cansancio⁴³⁴.

⁴³² En pie 36 de Smith, *TSM*: VII: II: I: 287 (ed. Raphael y Macfie).

⁴³³ En pie de Smith, *TSM*: II: II: III: 12: 9 (ed. Raphael y Macfie).

⁴³⁴ Durkheim concluyó, sin embargo, que en Europa, en los países católicos, como España, Portugal e Italia, el suicidio está poco desarrollado, pero en los protestantes, Prusia, Sajonia, Dinamarca, llega a su máximo. Durkheim considera que la inclinación del protestantismo por el suicidio debe estar en relación con el espíritu de libre examen a que anima esta religión, lo que tiene como causa una decadencia de la propia creencia que el protestante quiere

El suicidio, sin embargo, más produce rabia o sorpresa que reproche. El reproche de las personas que quieren al que atenta contra su vida siempre se ve contrarrestado por su pena y sentimiento de impotencia. A la pregunta de Hume *Si el suicidio es criminal, debe ser una trasgresión del deber sobre dios, nuestro prójimo o nosotros*⁴³⁵, afirmaríamos que, según la idea de persona observadora del tiempo creador, el suicidio es una trasgresión sobre los tres. Pero no existe posibilidad de reproche, dado que el observador del tiempo nunca pensaría en el reproche moral que le mantuviera en vida por cansancio. En cualquier caso, consideramos que es difícil que el hombre deje de estar sujeto a los problemas producidos por la imagen, de modo que el peligro de agresión - propia o ajena - siempre existirá.

La razón

Smith siguió a Hume en su idea de que la razón nunca puede influir la acción; pero, aunque para ambos el principio de aprobación surge de la experiencia, para Hume el parámetro de la realidad no está fijado - toda demostración es una creencia - y, sin embargo, para Smith admiramos los sistemas de la razón y la superior percepción porque nos refieren a algo común, de lo que somos espectadores.

Tanto Hume como Smith, siguiendo a Hobbes y Hutcheson, afirman que la razón nunca puede influir en la acción, cuyo principio está en el sentimiento⁴³⁶. Bentham, sin embargo, era racionalista: creía que todas las

poner a crítica. La religión ejerce una acción profiláctica sobre el suicidio no porque lo condene menos que la moral laica ni por la perspectiva de penas eternas. La religión que menos inclinación muestra por el suicidio, es decir, el judaísmo, es la única que no lo proscribe formalmente y aquella en que la idea de la inmortalidad juega el menor papel. La influencia bienhechora de la religión no se debe a que prescriba con argumentos sui géneris el respeto de la persona, sino a que constituye una sociedad, unas prácticas tradicionales comunes a todos los fieles. Cuanto más numerosos y fuertes son estos estados colectivos, más fuertemente integrada está la comunidad religiosa y más virtud preservativa tiene. La iglesia protestante no tiene el mismo grado de consistencia que las otras, con lo que no ejerce sobre el suicidio la misma acción moderadora. El individuo que no tiene otro objetivo que él mismo no puede escapar a la idea de que sus esfuerzos están destinados a perderse en la nada, no tiene valor para vivir, obrar y luchar. El hombre, dice Durkheim, no puede vivir sin consagrarse a un fin que le sobreviva, y la comunidad es uno: el individualismo, por tanto, es causa suicidógena [Durkheim, Emile, 1998, El suicidio, Madrid, Ediciones Akal, p. 141-223].

⁴³⁵ Hume, 1964d: Unpublished Essay II: Of Suicide: 407.

⁴³⁶ La imaginación para Hobbes es el "sentido debilitado", la imagen que queda al cerrar los ojos en la oscuridad. No hay principio activo para crearla: cuando se

ciencias sociales y de la mente son deductivas como la mecánica racional. Los Benthamitas valoraban a los pensadores franceses sin apreciar - o conocer - la filosofía alemana, con su definición mística de la razón y su proceso deductivo de entendimiento abstracto. Creían que el problema político se resolvería con la pedagogía, la elaboración de instituciones que influyeran en la educación del hombre a lo largo de toda su vida adaptándole a la inteligencia racional para lograr finalmente su emancipación intelectual. En *Chrestomatia* muestra Bentham la forma de aprendizaje ideal: un aprendizaje dirigido, en que se utiliza el castigo como forma de incentivar al alumno y en que éste debe ser continuamente evaluado, demostrando sus logros⁴³⁷.

Hume trata ampliamente el tema de la razón.⁴³⁸ Tras muchas experiencias, *mantenemos un grado de creencia, que sólo es suficiente para nuestro propósito en filosofía o vida común.*⁴³⁹ De hecho, el parámetro de la realidad no está fijado porque, en definitiva, toda demostración es una creencia, una experiencia no de la parte racional, sino sensible de nuestras naturalezas, un fruto de la imaginación. Por tanto, la razón no puede disputar la preferencia con ninguna pasión o emoción, que se darán instintivamente. Sólo dando un

debilita más, lo llamamos "memoria" y mucha memoria es "experiencia", que se consigue con los años e independientemente de una voluntad que pudiera diferenciar las experiencias de los hombres. La secuencia de pensamientos es el "discurso mental", una sucesión no arbitraria que viene del sentido, y que puede ser "no - guiada", sin intención de un deseo (divagar); o "regulada" por algún deseo o designio (deliberar). Esta última puede consistir en buscar las causas y los medios que producen un efecto imaginado (algo común a todos los animales); o, al imaginar una cosa, buscar todos los efectos posibles que pueden ser producidos por ella, e.d., imaginar qué podremos hacer con ella cuando la tengamos (sólo la posee el hombre) [Hobbes, Thomas, 1989, Leviatán, La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil, Madrid, Alianza Universidad, p. 43].

⁴³⁷Sin duda, hay una insalvable distancia entre la forma discursiva de enseñanza que Smith propugna, y la forma dictatorial de Bentham que no propugnaba el castigo físico pero sí la competitividad en el aprendizaje. Así en *Chrestomatia* presenta una serie de principios: 1. principio de alumno - maestro; 2. principio de capacidad contigua; 3. principio de tutor - alumno; 4. principio de monitor - alumno; 5. principio de ahorro del tiempo de los maestros; 6. principio de visita regular; 7. principio de minimización del castigo; 8. principio de economización del premio; 9. principio de inspección; 10. principio de captura de puestos... 39. principio de entonación clara... y así, hasta 43. A Smith, parece ser, le bastaba mirar los rostros de sus alumnos para saber si estaban comprendiendo las ideas que explicaba. En definitiva, Smith confiaba en la curiosidad innata al hombre y probablemente se daba cuenta de que el que aprendizaje sólo puede ser libre e independiente del castigo.

⁴³⁸Sobre los diversos significados del término "razón" en Hume, ver Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 47-59; y Norton, David Fate, 1982, David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician, New Jersey, Princeton University Press, p. 96-98.

impulso en contraria dirección a la pasión podría actuar la razón, pero ésta no produce impulsos⁴⁴⁰. A veces, dice Hume, se confunden las acciones calmadas con las de la razón. Lo que llamamos fuerza mental no es más que la prevalencia de las pasiones calmas sobre las violentas. Pero éstas se conocen más por los efectos que por el sentimiento inmediato o sensación⁴⁴¹. La razón sólo puede tener dos efectos: excitar una pasión al informarnos de la existencia de algo que es el objeto propio de ella, o descubrir la conexión de causas y efectos, para darnos los medios para ejecutar una pasión. La persona puede equivocarse en lo que le producirá un placer imaginado, pero es un error involuntario, de hecho, que no puede ser fuente de culpabilidad ni es criminal.

Según Smith, la razón es la fuente de las reglas generales de la moral; pero las primeras percepciones del bien y del mal no pueden ser derivadas de la razón, sino del sentimiento y emoción inmediatos a partir de cuya experiencia se forman los criterios generales. Formamos las reglas generales de la moral al descubrir en una vasta variedad de casos que una línea de conducta constantemente complace de una manera determinada.

La admiración a los sistemas de la razón, sin embargo, se debe a que se refieren a algo real y externo de lo que somos espectadores, no creadores.

En lo que hace a los objetos que son considerados independientemente de cualquier relación específica con nosotros o el individuo cuyos sentimientos juzgamos, siempre que éstos se correspondan totalmente con los nuestros le atribuiremos las cualidades del buen gusto y la inteligencia. La belleza de una llanura, la grandeza de una montaña,... la conducta de una tercera persona... Los contemplamos desde el mismo punto de vista... para producir con respecto a esos objetos la más perfecta armonía de sentimientos y emociones.⁴⁴²

La mayor capacidad de percepción de estos objetos no la admiramos porque es útil, sino porque es más sabia y nos aproxima más a las cosas sin la barrera

⁴³⁹Hume, 1964 a: Treatise: I: IV: I: 476.

⁴⁴⁰Por tanto, como dice Tasset, Hume no alude a la razón como facultad de tipo práctico, determinante directamente de la conducta. Sin embargo, considera posible una determinación práctica de la conducta por la razón de modo indirecto, a través de las pasiones [Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 50].

⁴⁴¹ Aquí Hume está injustificadamente confundiendo razón con pasión apacible [Tasset, *ibid.*, p. 47]. Stroud sostiene que Hume no logra demostrar por qué las pasiones apacibles (que se suponen menos fuertes) logran afectar la conducta y son la causa de las inclinaciones tranquilas [Stroud, Barry, 1977, Hume, London, Routledge & Kegan Paul, pp. 167-8].

de la incredulidad o el rechazo. En este caso, por tanto, no es la coincidencia de sentimientos imaginados la que nos produce placer, sino la sorpresa dentro de la gratitud a la realidad común.

Cuando los sentimientos de la persona que nos acompaña coinciden con los nuestros en los objetos de esta clase... no parece que ello merezca por tal motivo alabanza o admiración. Pero... cuando al formarlos nuestro compañero parece haber observado muchas cosas que nosotros habíamos pasado por alto, y haberlos ajustado a todas las distintas circunstancias de sus objetos, en tal caso no sólo los aprobamos sino que nos maravillamos y sorprendemos... Podría pensarse que lo que nos atrae de esas cualidades es su utilidad y es indudable que cuando ponderamos tal consideración ello realza su valor. Pero originalmente aprobamos el juicio de otra persona no en tanto que útil sino porque es acertado, preciso, porque se compadece con lo verdadero y lo real...⁴⁴³

No aprobamos el juicio de otro porque cree una impresión de belleza en el espectador, sino porque se acerca a la verdad, un estado mental que el espectador quiere poseer, aquello que une a los hombres y los hace a la vez dependientes e independientes: lo externo y real, sin lo cual la mente de los seres humanos serían mundos paralelos. Eso hace que las construcciones de la razón difieran de las del lenguaje, que se refieren al mundo lingüístico y apelan al orgullo individual. *La belleza de la poesía es un asunto de tanta sutileza que un joven principiante virtualmente nunca estará seguro de haberla alcanzado. Por eso nada le deleita más que los comentarios favorables de sus amigos y del público, y nada lo abochorna más severamente que lo contrario.*⁴⁴⁴

Seguramente, Smith estaba pensando en Hume a la hora de elaborar su teoría, tanto en la crítica como en la alabanza.

El lenguaje

Primera formación del lenguaje

Smith, frente a las teorías lingüísticas fenomenistas que consideran que no existe el sustantivo si no sólo símbolos en forma adjetival o verbal de sustancias que no podemos aprehender, empieza hablando de los sustantivos para hacer un análisis del proceso de abstracción. Los sustantivos son las primeras palabras que se crearon y eso se debe a que existe un conocimiento intuitivo de la sustancia. A continuación, los lenguajes avanzan como la construcción de máquinas.

⁴⁴² Smith, TSM: I: I: IV: 67-8.

⁴⁴³ Smith, TSM: I: I: IV: 68-9.

Según Hobbes, como es sabido, el uso del lenguaje consiste en transferir nuestro discurso mental a uno verbal. El pensamiento, por tanto, siempre es discursivo. El primer uso de los nombres es servir de señales o notas que nos ayudan a recordar. Pero "verdadero" o "falso" son atributos del lenguaje, no de las cosas. Un hombre que quiera llegar a la verdad debe abordar las definiciones. La creencia es basar los argumentos propios en argumentos de otros, siempre dentro de las definiciones del lenguaje y, si es así, los argumentos de autoridad son solamente un tener fe en los hombres.

Hume aclara que es la costumbre lo que nos lleva a unir una idea a una palabra. Oír un determinado sonido por la experiencia nos sugiere la idea bajo el principio de asociación. Hume sigue a Locke y a Berkeley, y elogia en particular a éste último por afirmar que toda idea general es una idea particular adscrita a un determinado término, que le da un significado más extensivo y hace evocar otros objetos similares.⁴⁴⁵ Cuando observamos diversos objetos a menudo y hemos encontrado un parecido entre ellos, aplicamos el mismo nombre a todos, cualesquiera diferencias encontremos. Estas teorías pretenden contradecir el cartesianismo que consideraba la idea general como una realidad objetiva, operación general de la mente.

Las doctrinas fenoménicas luego se extenderían a las teorías del lenguaje de los movimientos expresionistas, que consideraban que no existe el sustantivo sino sólo símbolos en forma adjetival o verbal que representan sustantivos inexistentes en la realidad⁴⁴⁶. Tomamos ideas particulares, impresiones de las "cosas" - los colores, las formas, etc. - para formar ideas generales y, si somos coherentes, también la idea de sustantivo o "cosa" es una idea general que proviene de impresiones particulares de color o de tacto. El elemento simple de la idea particular, sin embargo, no está aclarado por la teoría⁴⁴⁷.

⁴⁴⁴ Smith, *TSM*: III: II: 245.

⁴⁴⁵ Hume, 1964 d: *Enquiry*, "*Academical or Sceptical Philosophy*": I: 127. Según Berkeley, además, las impresiones son las palabras con las que el creador se expresa a los hombres.

⁴⁴⁶ Estas teorías, que forjan una mente conceptual, serían seguidas por el ultraísmo, movimiento poético expresionista que en España lideraba Cansinos Assens. La posterior filosofía fenomenológica y la filosofía del lenguaje del siglo XX también han dado especial importancia al lenguaje. Véase **Apéndice 12**, "*La filosofía de Heidegger*".

⁴⁴⁷ Locke habla sobre todo de los nombres - sustantivos y adjetivos - y son sus reflexiones semánticas sobre los verbos las que son accesorias y circunstanciales. Pero la comunicación se hace posible mediante un espejismo de una relación directa entre lenguaje y realidad, en particular cuando

Smith habla del lenguaje en varios pasajes. Según Smith, hablar de la primera formación del lenguaje o de nuestra capacidad de expresar sentimientos a través de él, es exponer o investigar la forma en que el hombre comprende el mundo y la capacidad de la mente humana de conceptualizar este conocimiento que, en la naturaleza, es intuitivo y, posteriormente opera a través de mecanismos como la comparación, clasificación y abstracción.⁴⁴⁸

En las lecciones de retórica, Smith rechaza explícitamente la teoría de Berkeley. Empieza hablando de los sustantivos para hacer un análisis del proceso de particularización. Pasa de las clases de cosas a su modificación por cualidad, género, número y relación. Los sustantivos, dice Smith, son las primeras palabras que se crearon. Los salvajes primero calificarían a los objetos que les rodeaban, gracias a su conocimiento intuitivo de la sustancia, y asociarían ideas para clasificar igual a objetos del mismo tipo. Para calificarlos más sería necesario recurrir a sus cualidades peculiares, a través de las preposiciones y adjetivos. Para que se creasen estos sustantivos, en cualquier caso, fue necesario el concepto de sustantivo y la capacidad de diferenciar sus distintas características, de modo que mereciera la pena calificarlos. No bastaba con el tacto o la vista para llegar a esta conclusión, era necesaria esa idea de sustancia, de algo conectado consigo mismo por una conexión necesaria en la que el objeto *se mueve consigo mismo*.⁴⁴⁹ Sin ésta, no

empleamos nombres para las sustancias. Una ilusión, dado que las palabras sólo se refieren a las ideas y nada significan excepto las ideas que están en la mente de quien las usa. Es la noción de "idea" lo que crea problemas a la teoría y, de hecho, toda teoría racionalista sufre de esas dificultades para explicar las relaciones entre el lenguaje y la realidad. Por ejemplo, la función del lenguaje para Locke es la exteriorización de un mundo individual. Las palabras sólo tienen significado por quien las utiliza en la medida en que en su mente se encuentre presente la idea correspondiente. Esta tesis hace dificultosa la explicación del aprendizaje : el primer lenguaje, en ausencia de ideas innatas, es imposible porque la comunicación requiere identidad de denominaciones e ideas entre los hablantes. Además, si sólo se pueden emplear las palabras a las que, en la mente de cada cual, corresponden ideas ¿cómo explicar el uso de las palabras que designen objetos o experiencias desconocidos? [de Bustos Guadaño, Eduardo, 2000, Filosofía del lenguaje, Madrid, UNED, p. 98-102].

⁴⁴⁸ Es porque el conocimiento es al principio intuitivo por lo que consideramos que Smith no daba tanta importancia a la educación externa como Bentham y Hume, dado que la capacidad de comprensión de las cosas es instintiva - aunque sí la valoraba para crear independencia respecto a las fuerzas sectarias. Evensky, por el contrario, considera que para Smith es fundamental la educación institucionalizada [Evensky, Jerry, 1993, "Adam Smith on the Human Foundation of a Successful Liberal Society", History of Political Economy, vol. 25, nº 3, otoño, p. 395-412].

⁴⁴⁹ Con estas ideas, Smith está criticando a Locke, para el que la sensación presente debe ser un sentimiento de tacto o, si es de otro tipo, debe ser referible a un objeto de tacto. Si el objeto deja de ser tocado y las ideas se

es posible comenzar el proceso de conocimiento intuitivo necesario para seguir con el conocimiento derivativo. El mismo hecho de que conozcamos o expresemos *algo* que se refiere a *otra cosa* demuestra que la comprensión y el lenguaje se forman a través de intuiciones de realidad. Y esto lo hacemos por relación de la cosa con nosotros mismos y con todo lo demás.

Es decir, el hombre primitivo primero denominaría a la cosa por su conocimiento intuitivo de la misma y, posteriormente, daría nombre a las ideas particulares de la cosa. Para llamar a objetos particulares, lo haría por sus cualidades peculiares, o por su relación con otras cosas. Los adjetivos serían concretos antes que abstractos (antes *negro* que *negrura*), pero cualquier adjetivo de por sí presupone una comparación (entre *negro* o *no negro*) y por tanto una abstracción, y proceso complejo de ordenación y clarificación. El género (que es anterior al adjetivo y que, de algún modo, viene a formar parte del sustantivo a través de una terminación distinta) y número (primero con una variación de la palabra, luego con palabras particulares como “mucho”, “poco”...) se crearían igual. La preposición requiere un esfuerzo de comparación y generalización. Expresa la situación y relación entre las cosas, por ejemplo, *la fruta del árbol*. Los primeros verbos serían referidos a algo externo, presente - para dar alarma de que vienen los animales, por ejemplo, ¡viene! - y luego se crearían los tiempos. El verbo impersonal, que expresa la acción dentro del tiempo frente a la no acción, sería el primero que se creó (llueve).

Smith se da cuenta de que el lenguaje del hombre es más imperfecto que el de la naturaleza. Es una representación de objetos visibles y tangibles y de sentimientos, un sistema plano y no con perspectiva. El lenguaje de la realidad desplegada en el tiempo, sin embargo, es un lenguaje con sustancia. Smith nos demuestra con la experiencia de un ciego al que se le hace la luz cómo poco a poco y a través de la observación éste lograba ver los objetos tal y como eran, confundido al principio por la perspectiva deformante de su inexperiencia. Gracias a lo que Smith llama un “principio instintivo ignoto”, pudo leer el lenguaje de la realidad, que el lenguaje humano *ex post* nunca podría igualar. Este lenguaje de la realidad, por tanto, no se aprende por el

hacen esencia nominal en la mente, el conocimiento que constituyen deja de ser real. La idea de espacio es artificial y compleja, hecha de espacios particulares que son modos simples. Sin embargo, está dada por la vista y tacto y es, por tanto, simple.

sentido de tacto o vista, que crean figuras planas, sino de un sentido distinto, que crea la perspectiva dentro del tiempo.

Cuando el joven declaraba que los objetos que veía tocaban sus ojos ciertamente no quería decir que presionaban o resistían contra sus ojos; porque los objetos de la vista nunca actúan sobre el órgano en ninguna manera que se asemeje a la presión o la resistencia. No podía querer decir más que estaban cerca de sus ojos, o, para hablar con más propiedad, quizá, que estaban en sus ojos... Cuando el joven empezaba a comprender la intensa y nítida perspectiva de la naturaleza, la tenue y débil perspectiva de la pintura no le impresionó nada, y el cuadro le pareció lo que en realidad era: una superficie plana salpicada con varios colores.... no pudo haber sido así engañado por una imitación tan imperfecta... si no hubiera estado, por asociación de ideas o ALGÚN OTRO PRINCIPIO IGNOTO, firmemente resuelto a esperar ciertos objetos tangibles como consecuencia de los visibles que se le había presentado.⁴⁵⁰

El lenguaje surge del deseo del hombre de llevar a los demás a su terreno y, como nuestros sentimientos morales, nace del placer que buscamos en la coincidencia de sentimientos con otros. Sin embargo, el lenguaje también se convierte en una utilidad cuando se usa para dirigir las mentes de otras personas, a través de la persuasión y, así, *El deseo de ser creídos, el deseo de persuadir, de encabezar y dirigir a otras personas... Acaso sea el instinto sobre el que se funda la facultad del habla, la facultad característica de la naturaleza humana.*⁴⁵¹ Nuestra capacidad de razonar surge del lenguaje, dado que la razón es una forma de lenguaje o representación, una imagen que relaciona ideas y no realidades. Para Smith, el lenguaje se acomoda al temperamento y momento histórico, pero posiblemente también el hombre se acomode a éste, y su razón se pervierta por perversiones del lenguaje. El lenguaje se parece a los sentimientos morales porque es reflejo de ellos (y no a la inversa).

Pero el lenguaje cada vez va siendo más elemental. El primero que escribiera, haría un carácter para cada palabra o unidad de sentido, pero al ser muy lioso y difícil de memorizar, se buscaría otro medio, y de ese modo se crearon las letras, y sus variantes, las palabras. Cuando dos naciones se juntan, la que adopta el lenguaje de la otra nunca pierde el suyo del todo. Cuanto más se multiplican estas mixturas, más perderá su complejidad el lenguaje. Los lenguajes modernos analíticos, comparados con los antiguos sintéticos, son más prolijos, menos agradables al oído y más rígidos en su posibilidad de ordenación de las palabras. Los lenguajes avanzan como la

⁴⁵⁰ Smith, EPS: Of External Senses: 65-7: 159-160 (trad. Pirámide: pp. 162-3).

⁴⁵¹ Smith, TSM: VII: IV: 586-7.

construcción de máquinas. Pero en el caso de las máquinas, la simplicidad es algo positivo. En el lenguaje, cuanto más simple, menos variado es, nos impide disponer esos sonidos de manera diversa ya que el orden está casi determinado y, al final, será de hecho más prolijo. Son necesarias más palabras para expresar lo que antes quedaba expresado con una (cuando, como veremos inmediatamente, su belleza depende de la concisión).

La belleza del lenguaje

Frente a Hume, para el cual la belleza del lenguaje viene dada por el ornamento de la imagen, Smith afirma que viene de su sencillez y propiedad, es decir, de su capacidad de comunicar la mente del autor y crear una empatía de sentimientos. Bentham no siguió en su comunicación el parámetro de la realidad, pero tampoco el de la tradición, un lenguaje sentimental que, según él, podía llevar a equívocos: siguió su propia imagen de la utilidad y pretendió crear un lenguaje artificial.

Según Hume, lo paradójico, difícil y que produce sorpresa añade una apariencia de profundidad. El lenguaje ornamentado es más bello que el sencillo dado que se presenta con más fuerza en la imaginación. *Nada puede gustar más a las personas de gusto que la naturaleza dibujada con todas sus gracias y ornamentos, la belle nature o si copiamos la vida normal, los trazos deben ser fuertes y remarcables, y deben comunicar una imagen vívida a la mente.*⁴⁵² Igual sucede con los oradores o filósofos. *Si su lenguaje no es elegante, sus observaciones no comunes, su sentido fuerte y masculino, en vano presumirá de su naturaleza y simplicidad. Puede ser correcto pero no agradable.*⁴⁵³ Esto se debe a que, en definitiva, el lenguaje no es más que una relación de ideas dentro de las palabras, una imagen.

Sin embargo, Hume apela a la moderación y al acercamiento a la naturaleza como patrón del lenguaje. Los lectores impresionables y vacuos se dejan llevar por el ornamento, que creen más difícil que la simplicidad de lenguaje. *Por otra parte, las producciones que son sólo sorprendentes, sin ser naturales, no pueden dar ningún entretenimiento duradero a la mente... Demasiado ornamento es un fallo en todo tipo de producción.*⁴⁵⁴ Los excesos, tanto en simplicidad como en refinamiento deben evitarse, pero el punto

⁴⁵² Hume, 1964 c: Of Simplicity and Refinement in Writing: XX: 240.

⁴⁵³ Ibid.

⁴⁵⁴ Ibid.

medio no está fijado y admite de una gama considerable. Debemos, sin embargo, guardarnos más contra los excesos de refinamiento que los de simplicidad, sobre todo en las composiciones donde se expresan acciones y pasiones, y no tanto en las que consisten en reflexiones y observaciones.

Aunque para Hume el estándar de gusto es subjetivo, función de cómo el objeto llega a la mente que busca belleza en él⁴⁵⁵, hay un estándar establecido, universal, que el que observa el objeto con cuidado y exactitud sabrá leer. Si el hombre no es capaz de percibirlo en ese objeto de arte es por la prisa y ansiedad. *Hay un nerviosismo y prisa de pensamiento que acompaña la primera ojeada de cualquier obra, y que confunde el sentimiento genuino de belleza.*⁴⁵⁶ Pero un hombre que no tiene elemento de comparación no está cualificado para pronunciar ninguna opinión con respecto a un objeto presentado ante él. Sólo la comparación nos da una estimación del merecimiento de alabanza o culpa.⁴⁵⁷

Contra Hume, Smith considera que la belleza del lenguaje está, no en la ornamentación, sino en la capacidad de comunicar la realidad con sencillez. Esta sencillez, supone la expresión más rica de la realidad representada. Sin embargo, en el caso de las artes imitativas, su belleza depende de la disparidad de la imitación con el objeto imitado no, como decía Hume, de su parecido con la naturaleza: lo que queremos es empatizar con un sentimiento original de la mente del autor, que nos sorprende porque nunca lo hemos observado en la naturaleza.

Para Smith, lo importante del lenguaje es la veracidad. El autor es el origen del lenguaje y el significado es pre-lingüístico (inmanente en el texto), en

⁴⁵⁵ Una subjetividad que, como vimos, se extiende incluso a una relación entre los estándares estéticos y los morales [Elósegui Itxaso, María, 1992, "Utilidad, Arte, Virtud y Riqueza en la Ilustración Escocesa", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, vol. 1, nº 2, junio, p. 51-9].

⁴⁵⁶ Hume, 1964 c: Of the Standard of Taste: XXIII: 275.

⁴⁵⁷ Como dice Marchán Fiz, Hume hace una pirueta mental que proclama la universalidad fáctica del gusto. En principio, la belleza no es una cualidad de las cosas, sino que existe solamente en la mente que la contempla que no tiene por qué rendir cuentas a nada. Pero la diversidad y relatividad del gusto no impide que sea reconocido un juego refinado, delicado de la imaginación. Cualquier desacuerdo se proyecta en la pantalla de la universalidad. La universalidad del gusto se conquista a través del ejercicio de un arte, de la observación frecuente de varias clases de belleza y de la comparación entre una gama amplia de obras pertenecientes a épocas y pueblos diversos que nos muestran los sentimientos comunes a la naturaleza humana. El gusto, participe de los poderes creativos de la imaginación, no es un modo estático sino un proceso que evoluciona como rechazo de la autoridad y los prejuicios, sobre

espera del lector empático para restaurar el significado originario. En el siglo XX ha sido cuestionado si el significado está presente en el texto o se construye por el proceso de lectura. La expresión *muerte del autor* pretende mostrar que la autoría no puede usarse para proporcionar un principio de interpretación. La riqueza del texto puede explicarse independientemente de si el autor era consciente de ello. Cada lector crea la obra con su lectura, y el lenguaje se lee dentro del lenguaje mismo. Esta teoría considera que la imagen, aunque no haga referencia a ninguna realidad de las cosas o del sentimiento, tiene un valor intrínseco - un valor que sólo se puede dar dentro de la comparación.

Sin embargo, Smith usa el principio de *intención del autor*, que nos saca de la subjetividad para decirnos que el escritor no quiere expresar “cualquier” cosa que el lector quiera oír, sino *sus* sentimientos y pensamientos de la forma más propia y ajustada, dentro del contexto en que escribe. El hecho de que el lector entienda otro significado totalmente distinto es un fracaso del escritor, una perversión del lenguaje o una ausencia de ubicación por parte del lector. El lenguaje, por tanto, es sólo un instrumento mediador del sentimiento real, no una imagen admirativa que se explica por sí misma y que apela a “cualquier yo” que la protagonice.⁴⁵⁸ En este caso, cualquier imagen o detalle pueden ser válidos si el receptor recibe impulsos de ellos que le sugieren algo... y le hacen enfocar su atención en ese objeto... Para Smith, la belleza del lenguaje es como la de cualquier sistema, una ordenación de fenómenos diversos desde un único principio general, distintas observaciones conectadas por unos pocos principios comunes. En este sentido, su teoría es de *anti-retóricas* porque, también en el tema del lenguaje, Smith quería hacer ver que éste es un sistema de belleza que intenta describir las cosas y sentimientos

todo religiosos, como obstáculos del mismo [Marchán Fiz, Simón, 1996, La estética en la cultura moderna, Madrid, Alianza Editorial, p. 31-2]

⁴⁵⁸ Sin embargo, con Ricoeur, pensamos que esto no debe ser el mundo espiritual que precedió en el autor a la génesis del texto, no se trata de utilizar el texto como medio entre psiquismos extraños ni volver a la vida las sombras del pasado. “Interpretar es apropiarse de las intenciones del texto”, no la del autor, no lo vivido por el escritor a lo que debemos transportarnos, sino lo que quiere el texto, es decir, introducirnos en su sentido y en la dirección que abre al pensamiento. El lector toma la decisión de permanecer en el “lugar del texto” y en el “aislamiento” de este lugar: el texto no tiene exterior, sólo interior, no pretende autotranscenderse. El fin de la interpretación es el mundo configurado a partir del texto por un lector concreto y actual. La experiencia estética es una forma de autocomprenderse o crearse dentro del texto y en su mundo [Givone, Sergio, 1990, Historia de la Estética, Madrid, Tecnos, p. 195-6]

para, por empatía, expresarlos a otros seres humanos. Por tanto, no debe imponerse al hombre ni a la realidad expresada.

Lo más importante de una obra es que el autor tenga conocimiento de lo que trata y debe demostrar que siente la realidad moral que expresa. La expresión del que demuestra de modo agradable que se ve afectado por las desdichas de otros crea en nosotros una capacidad de empatizar con él porque nos traslada sentimientos melancólicos o bellos, y el placer provendrá de la coincidencia de sentimientos con el orador y con el sujeto imaginado del discurso, que nos produce compasión.

También el orden de las palabras es fundamental: éste debe ser el que haga el significado más inteligible, libre de paréntesis y palabras superfluas, con precisión, e intentando que las frases no sean demasiado largas. El orden de las palabras debe ser, por tanto, el que naturalmente llegue a la mente y mejor exprese el sentido. Cuando el sentimiento del que habla es claro, sencillo e ingenioso, y la pasión que posee e intenta por empatía comunicar a su oyente se expresa sencilla y convenientemente, la expresión tiene toda la fuerza y belleza que el lenguaje le puede dar. *La expresión debe coincidir con la mente del autor...* El objetivo del lenguaje es la comunicación, y Smith critica la reverencia a palabras distintas del uso normal o con presentación inusual. También ataca la noción de que se debe escribir como algún otro autor antiguo o moderno: se debe escribir como uno mismo es. Las figuras del lenguaje sólo contribuyen a su belleza mientras sean formas justas y naturales para expresar esos sentimientos. No añaden o quitan nada de belleza de expresión, que consiste en el sentimiento o elegancia. Por tanto la belleza se basa en la propiedad, y la estética se centra en la correspondencia, relación y afinidad. El estilo excesivamente ornamentado es arbitrario, no tiene nada que ver con la mente del autor y, por tanto, no comunica nada al lector. Sin embargo, la elegancia de expresión es necesaria para la comunicación poética, y, así, Smith decía *Me disgusta ese estilo de andar por casa que algunos piensan que es más apropiado para apelar al lenguaje de la naturaleza y simplicidad.*⁴⁵⁹ En cualquier caso, toda crítica es un poco superflua, porque como dice Smith, *Aprenderás más de la poesía leyendo un buen poema, que por miles de volúmenes de crítica.*⁴⁶⁰

⁴⁵⁹ Smith, *LRBL*: The bee or Literary weekly intelligence, for Wednesday, May, 11, 1791, Apéndice 1, p. 230.

⁴⁶⁰ *Ibid.* Igualmente, Burke se apenaría de aquellos que están habitualmente dedicados a encontrar faltas en los demás: "Al odiar los vicios demasiado, aman

Por otra parte, según Hume, el hombre busca imitar a la naturaleza en el arte pero comprueba, con irritación, que la naturaleza siempre ordena de una forma más bella, con formas vivas. Admiramos una obra de arte cuando se acerca lo más posible a la naturaleza a la que imita. Admiramos, al ver la obra, no sólo la sensación de que los medios llevan al fin, sino la belleza de la mente que lo ha realizado, que ha conseguido acercarse a la perfección de la naturaleza. Smith, por contra, dice que en las artes imitativas nos molesta que nos engañen con una ilusión de realidad. Preferimos los objetos exclusivos que no tengan una réplica exacta en la naturaleza, de la que siempre serán meros imitadores.⁴⁶¹ Lo que queremos es empatizar con un sentimiento original de la mente del autor, que nos sorprende porque nunca lo hemos observado en la naturaleza. Smith hace una defensa del arte no naturalista: en el siglo XX podría extenderse, incluso, al arte abstracto, con una exclusividad que antes no había sido ejecutada, ni siquiera por la naturaleza.

La disparidad entre el objeto imitador y el imitado es el fundamento de la belleza de la imitación. Como un objeto no se parece naturalmente al otro, nos place que por el arte llegue a parecersele. Cabría afirmar que las tijeras de podar del jardinero son un instrumento escultórico en extremo tosco. Y sin duda lo son cuando se las emplea para imitar las figuras humanas o incluso animales.⁴⁶²

En la belleza de una obra de teatro, Smith también contradice a Hume. Según Hume, cuando observamos una obra de teatro, nos gusta que nos transmita sentimientos sobre todo de indignación y compasión. La mente está incómoda cuando está en absoluto reposo y tranquilidad, y para distraer la

poco a los hombres" [Burke, Edmund, 1909 On Taste. On the Sublime and Beautiful. Reflections on the French Revolution. A Letter to a Noble Lord. Nueva York, The Harvard Classics, editado por Charles W. Eliot, L. L. P. F. Collier & Son Corporation, p. 303].

⁴⁶¹ Smith no se aleja en esto de las tendencias de su tiempo, como la "querelle" del Seiscientos, que todavía valoraba las creaciones del arte teniendo en cuenta el baremo imitativo pero también comenzaba a considerar el principio de la *Inventio*. El arte no debe sólo proporcionar placer, sino desencadenar toda una gama de emociones psíquicas. Aunque aún imite, ya no persigue la perfección de la imitación de los antiguos o de la naturaleza, sino la perfección del efecto, es decir, suscitar el afecto, las pasiones artificiales. El debilitamiento del principio imitativo también va parejo con la idea del arte como representación de la libertad o "juego libre de facultades", que retiene pero también altera las imágenes percibidas. La estética moderna se construye de modo que, si antes se suponía que la obra imitaba los seres y las cosas de la naturaleza o los modelos del arte, ahora el artista imita a la naturaleza en cuanto es reconocida como principio "creador" por analogía con él mismo [Marchán Fiz, Simón, 1996, La estética en la cultura moderna, Madrid, Alianza Editorial, p. 22-29]

⁴⁶² Smith, EPS: Of Imitative Arts: I: 10,14 (trad. Pirámide: p. 181).

atención de sí misma, tiende al movimiento. El espectador necesita una ruptura de su costumbre y, por alguna razón, le place que le deshagan su estructura mental.

La visión o, al menos, imaginación de las pasiones fuertes, que surgen de una gran pérdida o ganancia, afecta al espectador, por simpatía, le da algunos toques de la misma pasión, y le sirve como un entretenimiento momentáneo. Hace que el tiempo pase más rápido, y es una ayuda a la opresión bajo la que los hombres comúnmente trabajan cuando se dejan enteramente a sus propios pensamientos y meditaciones.⁴⁶³

Pero hay una dificultad. El mismo objeto de aflicción que gusta en una tragedia, aunque cure la indolencia, nos causaría dolor. Hume apoya la teoría de Fontenelle a este respecto. El placer y dolor no difieren mucho en la causa, de modo que el placer, llevado demasiado lejos, es doloroso; y el dolor que se modera, es placer. Hay por tanto una pena agradable, que consiste en un dolor reducido. Al ver una obra, tenemos conciencia de que lo que se está contando es falso, y esto nos alegra, creando placer, o reduciendo la angustia de observar la obra. Nos apenamos de los infortunios del héroe, pero inmediatamente nos reconforta saber que todo es una ficción. Pero, añade Hume, también de las arengas históricas de Cicerón obtenemos placer y, sin embargo, creemos que lo que cuentan es real. El efecto procede de esa misma elocuencia con la que la escena melancólica se presenta. Es la admiración a la mente que ha desplegado esos talentos lo que, con la fuerza y belleza de expresión, nos produce placer. En el caso de la tragedia, el hecho de la imitación crea mayor placer.

Para Smith, sin embargo, la admiración de la obra depende menos del placer que reporta o de la belleza, como del hecho de que los actores consigan por un momento ser el centro de atención y hacer fijar en ellos la mirada. Lo que hace un actor repercute en la admiración de todos los demás, porque da valor a la obra en sí. El que observa la obra en solitario no la admira de la misma manera que el que la observa con el público aplaudiendo, porque la misma obra se crea junto con el efecto del público en cada representación. En este sentido, Smith se hace consciente del viejo problema de la retórica: de la relación de forma, contenido y audiencia y, en definitiva y como siempre, de la importancia del espectador.⁴⁶⁴ El mismo autor al escuchar los aplausos no se

⁴⁶³Hume, 1964 c: Of Tragedy: XXII: 259.

⁴⁶⁴Griswold, Charles L., JR, 1999, Adam Smith and the Virtues of Enlightenment, Cambridge, Cambridge University Press, p. 41.

alegra porque haya creado placer, sino por haber logrado la alabanza del público hacia su obra, con la que han conseguido empatizar.⁴⁶⁵

Bentham sigue las teorías de Mill del lenguaje, sin extenderlas⁴⁶⁶. En su consideración de que el lenguaje se forja por relaciones de ideas indisolubles, creyó que era necesario transformarlo para cambiar a su vez las relaciones de ideas. El lenguaje creado por la tradición era un lenguaje sentimental que llevaba a equívocos, sobre todo en moral y legislación. Por tanto, creó palabras nuevas que definió lógicamente en base al lenguaje común. Sus textos se hacen más complicados a medida que desarrolla su teoría y, en su intento de dejar todo clarificado dentro de la escritura, se deja llevar por el miedo al vacío y realiza clasificaciones, apartados y subapartados, principios y subprincipios.⁴⁶⁷ Su lenguaje es, por tanto geométrico: se trata de otra forma de alienación en la abstracción, porque aunque fuera posible crear un lenguaje universal, en dos generaciones ese lenguaje dejaría de ser universal, a no ser

⁴⁶⁵Para una extensión de la teoría de Smith, véase Apéndice 13 "La belleza del lenguaje en la teoría lingüística de Smith".

⁴⁶⁶ Véase Apéndice 14, "La teoría del lenguaje de James Mill".

⁴⁶⁷Como ejemplo de didáctica y estructura lingüística recurrente en Bentham, vemos como en *Chrestomatia* establece infinidad de principios para la educación, economía... Contesta a 100 objeciones que imagina que le podrían hacer a la escuela chrestomática y, por ejemplo, considera que debe enumerar y explicar 43 principios de administración, con sus subprincipios [Bentham, Jeremy, 1983, *Chrestomatia*, Oxford, Oxford University Press, p. 101]: Entre las palabras que introduce, normalmente con raíz griega, están psammographic (griego - tierra / escribir) que es un principio por el cual los niños deben escribir en la tierra en vez de con pluma, dado que es más barato, los caracteres se trazan más fácilmente en ella a edad temprana y se pueden imprimir con mayor tamaño; el eudaemonics (griego - felicidad) que es el objeto de todas ciencia, la ontología, y se divide en la enseñanza chrestomática en coenosopic (cosas comunes a los seres, ontología o metafísica) e idiosopic (peculiar a diferentes clases de seres, ontología idioscópica). Dentro de la idiosopic está la somatosopic (concerniente a los cuerpos) y la pneumatopic (perteneciente a la mente). Dentro de la somatosopic está la posopic (concerniente a la cantidad) y poiosopic (concerniente a la cualidad). Dentro de la pneumatopic está la noosopic (concerniente a la facultad intelectual) y la patopic (perteneciente a la facultad sensitiva). Dentro de la posopic, o dicho en términos sencillos, matemáticas, encontramos la alegomorpic (que no concierne a las formas) y la morphosopic (que concierne a las formas, en términos sencillos geometría). Dentro de la alegomorpic está la gnostosymbolic (concerniente a signos de cantidad conocida, en términos sencillos aritmética) y la agnostosymbolic (concerniente a signos de cantidad desconocida, en términos sencillos, álgebra). Dentro de la poiosopic, a su vez, hay otra subdivisión binomial que se subdivide binomialmente hasta tres veces... Todas las demás subdivisiones tienen subdivisiones binomiales a las que Bentham tiene que establecer un final, pero que podrían seguir subdividiéndose o bien por "progreso" de la ciencia o bien por "ansiedad" del clasificador. Bentham sigue, por tanto, el método dicotómico de clasificación botánica, de conjuntos complementarios (A y no A es igual al universo), un código binario parecido al de los ordenadores que pretende, de este modo, ser omnicomprensivo.

que fuera forzado. En ocasiones utiliza el método declamativo; sin embargo, en general, busca sólo adaptarse al principio de la utilidad que imprimió desde joven en su imaginación. Dice Bentham: *La escritura no es en sí misma más que una forma de dibujo, e incluso el modo más fácil de dibujar.*⁴⁶⁸.

⁴⁶⁸ Bentham, Jeremy, 1985, Fragmento sobre el Gobierno, Los grandes pensadores, Madrid, Sarpe.

CONCLUSIÓN DE “TEORÍAS FILOSÓFICAS Y DE LA ACCIÓN HUMANA”

En esta sección, hemos planteado una descripción de la realidad tanto epistemológica como dentro del comportamiento humano. Contra la teoría de Hume y sin necesidad de suponer ideas preexistentes a la autoconciencia, hemos demostrado que existe un yo permanente. Este yo es el observador del presente particular, no sucesivo, y es ubicuo y compartido por todos los presentes. Es el “único” yo libre y con principios activos, todos ellos relacionados con la voluntad de vivir. Es también el único yo perceptivo, y su capacidad de percepción no se da por impresiones, como querría la filosofía fenomenista, sino por la porosidad al tiempo del que es ubicuo. De manera natural se produce un reencuentro del tiempo externo (la cosa) y el interno (el recuerdo), una forma en que el Tiempo (que es el creador y sus creaciones) se consuela de su realidad, “siempre” y renovadamente descubierta. Así es como se producen las relaciones de ideas y realidades, y con ello demostramos la posibilidad de conocimiento. Este yo se dilata a los objetos y crea una sensación de intimidad, haciendo del presente un recuerdo autocontenido.

Sin embargo, el descreimiento en la realidad y la idea de “no tiempo” transforman el comportamiento humano y lo hacen reactivo o no actuante. El hombre crea un yo externo al tiempo, no perceptivo sino conceptualizador, incapaz de conocer. El hombre que protagoniza la filosofía fenomenista, al que le llegan los placeres y dolores (su objeto de deseo) en forma de impresiones, es un hombre estático. Su máximo de felicidad se daría si le introdujesen esas “percepciones interesantes” por medios técnicos, ciertos y seguros. El hombre real, sin embargo, no quiere observar una imagen; quiere una correspondencia con la vida y encontrar una sensación de libertad y gratitud compartida en sus iguales. Hemos estudiado los procesos de separación de la realidad que provoca el yo imagen y las rupturas del tiempo a las que lleva. Así mismo, hemos visto cómo sólo el yo observador es capaz de ponerse en el lugar de otra persona manteniendo sus principios activos. Lo que hemos llamado simpatía literaria, que describe Adam Smith, y la simpatía utilitaria, que describe Hume, son, sin embargo, inactivas y “no sintientes”.

Sin embargo, hemos querido resolver algunos de los problemas recurrentes que se han planteado en el pensamiento ético de Smith, Hume y Bentham, y hemos podido comprobar que, con su teoría, Adam Smith intentaba criticar al utilitarismo desde diversos ángulos y demostrar la existencia de una realidad física y moral más allá del discurso humano y la imaginación. Esta moral no depende tanto de las consecuencias de los actos - no en vano éstas son una imagen que puede dibujarse a discreción -, sino de la voluntad del hombre de abrir su yo hacia "lo otro" sin apropiarse de la realidad, sin encerrarla en un yo que sólo busca autoadmirarse pero que, contradictoriamente, nunca podría tener un contenido real. El pensamiento de Hume y Bentham está anegado por el instinto de muerte; y el placer basado en la utilidad es una huida, un intento de "olvidar" esta idea que, de algún modo, vacía el presente. Sin embargo, como demuestra la misma teoría filosófica de Hume, este placer no existe, o al menos nunca existe en el momento actual. El ego basado en la utilidad está hueco en el presente porque se interpone al fluir del tiempo, y es lógico que la mayoría de los autores huya del calificativo de utilitarista, ya que todos intuimos que, en última instancia, el hombre no es - ni puede ser - utilitarista. El instinto de muerte "bombardea" y rompe los sentimientos de un yo capaz de existir en el presente. El tiempo - que no concibe la idea de muerte - vive guiado por la confianza y la gratitud; la motivación del ego basado en la utilidad es luchar contra su propia desaparición, incomodado ante el sin sentido de creer tener su origen en sí mismo cuando se sabe consecuencia y no causa, y de tener que mantener e identificarse con un elemento externo al tiempo, no perfectamente dependiente de él, que en el caso del yo del hábito de Hume se sitúa en la imagen del pasado; y en el caso del *télos* de Bentham, en la del futuro.

DERECHO

INTRODUCCIÓN DE “DERECHO”

La ciencia jurídica se ha visto importunada por la justificación de la legitimidad del Derecho impuesto por el Estado: si lo reducimos a la ley positiva, lo vaciamos de contenido material, meta - jurídico, y tendremos entonces que afirmar que éste es una construcción sin mayor fundamento que la superioridad del poder que puede producir en otras personas un daño y forzarlas mediante el temor a este daño. No existen, por tanto, mandatos coactivos “injustos”, porque la ley es una imposición cualquiera de la voluntad arbitraria y cambiante del soberano, sea éste el rey, un tirano o el pueblo. La filosofía del Derecho se resiste cada vez más a esta desnaturalización, porque en todos los momentos de la Historia en que se ha separado la idea de Derecho del Derecho natural, ésta ha sido puesta al servicio de partidos e intereses políticos, como sucedió en el caso del nazismo o del marxismo - leninismo. Sólo puede obtenerse una idea del Derecho en base a una de Derecho natural⁴⁶⁹. Efectivamente, consideramos que no se puede reducir la justicia a la ley positiva, algo que sería como afirmar que es imposible criticar al Estado o a cualquier persona física o jurídica.

Por eso, querríamos realizar un nuevo planteamiento del derecho natural en base a la teoría filosófica presentada. Nos ayudaremos de las doctrinas del origen del derecho y el Estado de Hume, Bentham y Smith, cuyas premisas consideramos que son la base de “casi” todas las demás filosofías del derecho. Las teorías del tiempo sobre las que se basa esta tesis van a ser el elemento central sobre el que diferenciaremos estas filosofías, que compararemos detalladamente para mostrar sus claroscuros. Explayaremos aquellas bases de la teoría del derecho de nuestros tres autores que consideramos que se han malinterpretado en la historia del pensamiento. En el caso de Adam Smith

veremos que, también en este tema tan difícil, intentaba enfrentarse al utilitarismo reinante en su tiempo - y, a pesar de que mantuvo elementos utilitarios, partiremos de su teoría tanto para la alabanza como para la crítica.

En nuestra nueva defensa del derecho natural, veremos que la idea de justicia es independiente de que el Estado obligue a su cumplimiento: subyace naturalmente al hombre un deseo de demostrar respeto a la vida. Eliminaremos los argumentos basados en la utilidad de la idea de Derecho natural e intentaremos determinar por qué el Estado, una máquina utilitaria, ha monopolizado e impuesto la justicia y, en última instancia, cómo ha surgido esa institución política. De hecho, intentaremos redefinir el concepto de institución dado que consideramos que bajo su definición actual está vedada la crítica a las instituciones, y el estudio institucional siempre nos llevará a un optimismo *panglossiano*. Nos preguntaremos si es positivo el papel de la institución estatal, y en qué consiste el orden establecido por ella. A continuación, expondremos las deformaciones de esta institución, aceptadas socialmente por el temor a la pérdida de una supuesta entidad ordenadora. La actitud neurótica de miedo a la libertad lleva a la persistencia y aceptación de un poder sobredimensionado. Nos detendremos en el papel de los medios de comunicación como forma de controlar al controlador y en el derecho de privacidad; y haremos una crítica al concepto de propiedad inalienable.

Por último, volveremos al concepto de utopía. Y es que el hombre sigue sin poder vivir sin utopía. Y esto no se debe a la desigualdad económica: *el mundo feliz* huxleyano, o la utopía orwelliana, son utopías inhabitables.⁴⁷⁰ La razón ya la hemos entrevisto y es que el yo real del hombre NO es individual sino que se despliega desde el observador ubicuo hacia todo el presente. Si el yo fuera el de un *individua*, éste nunca hubiera añorado la libertad dentro de la imposible inclusión del "otro" en su acción. Los hombres estarían nítidamente separados y aislados, y buscarían su propio interés con la única resistencia de la simpatía o el goce de un espectador que observa cómo otro hombre parece sonreír externamente, una sonrisa que le lleva por mimetismo a sonreír él mismo.

⁴⁶⁹ Como dice Federico de Castro y otros [de Castro y Bravo, Federico, 1984, *Derecho civil en España*, Madrid, Editorial Civitas].

⁴⁷⁰ O, como dice Capell, más que "utopías", "cacotopías": la de Huxley de "un mundo feliz" es integradora y representa el conformismo poblacional obtenido por medios biocientíficos; la del "1984" de Orwell es represora la coerción burocrática irresistible [Capella, Juan Ramón, "La ciudadanía de la cacotopía. Un material de trabajo", Quesada, Fernando (dir.), 2002, *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*, Madrid, UNED, pp. 193-220, p. 205].

DERECHO Y ESTADO EN HUME, SMITH Y BENTHAM

Hume

Utilidad como origen de la justicia

La justicia según Hume es el sentimiento de utilidad a posteriori de la existencia de la sociedad, sin la cual el hombre desaparecería. Todos los ciudadanos están interesados en la creación de un poder que mantenga estas reglas de justicia o haga que su mantenimiento sea del interés del pueblo. La estrechez de miras del hombre, que prefiere lo contiguo a lo remoto, le lleva a transgredir las reglas de un juego en el que están basados sus placeres futuros sólo para obtener un placer inmediato.

Hume dice que si no existiera escasez o la mente humana estuviera dotada de absoluta benevolencia y amor por sus semejantes, la justicia sería inútil: por tanto es la utilidad lo que la recomienda y no la benevolencia pública. Así, la justicia no se crea por la razón o un descubrimiento de ciertas conexiones o relaciones de ideas eternas, inmutables y universalmente obligatorias, sino por la preocupación de nuestro propio interés. Sin embargo, la justicia no se funda en nuestras ideas, sino en nuestras impresiones; pero las impresiones que dan lugar al sentido de la justicia no son naturales a nuestra mente, sino que surgen de las convenciones humanas. Por ejemplo, las pasiones sexuales y el cuidado de la prole no parecen en la teoría de Hume anteriores a la vida social, ya que poseen una naturaleza interpersonal en sí mismas. Para Hume la existencia de esa ficción filosófica llamada *estado de la naturaleza*, en que los salvajes dependerían de sí mismos para su protección y no habría reglas de justicia ni propiedad, es dudosa, dado que el hombre siempre ha nacido en una familia y sociedad, y sus padres le han entrenado siempre a tener alguna regla de conducta. Si no existiera este entrenamiento para la convivencia, sin embargo, el hombre no tendría idea de justicia. En este sentido, la justicia y la aprobación moral, no son para Hume subjetivas: pero no existen más allá de la intersubjetividad y de su resultado cultural.⁴⁷¹

⁴⁷¹ Haakonssen, K., 1981, *The Science of a legislator*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 7.

La justicia, por tanto, no es una virtud natural *a priori*, sino *a posteriori*. El sentimiento de justicia se deriva de la reflexión individual sobre la tendencia que producen las reglas: *la utilidad pública es el único origen de la justicia, y las reflexiones sobre las consecuencias de esta virtud son las únicas bases de su mérito*⁴⁷². Pero, aunque el interés propio sea el motivo original del establecimiento de la justicia, la *simpatía* con el interés público es la fuente de la aprobación moral que sigue a esa virtud. La justicia como valor moral sería el placer que los hombres reciben por la visión de las acciones y observación de las leyes que tienden a la paz de la sociedad. Este sentido de la moralidad se aumenta artificialmente a través de la educación.

Conservadurismo fenoménico

Pero una vez delegada la fuerza, el problema será cómo controlarla y cuándo será lícita la rebelión. Sin duda, el mejor control del poder es el mismo miedo a esa rebelión, que hace al gobierno menos severo⁴⁷³. Sin embargo, *Los tiranos, sabemos, producen rebeldes; y la historia demuestra que, cuando los rebeldes suben al poder, suelen convertirse en tiranos ellos mismos*⁴⁷⁴. El sistema legal de Hume se fundamenta en el miedo a la desaparición de la sociedad en caso de transgredirlo: *no hay nada más importante en un estado que la conservación del gobierno antiguo, especialmente cuando es libre*⁴⁷⁵. Nuestro interés está siempre comprometido con la obediencia al poder; y sólo una gran ventaja presente puede llevarnos a la rebelión dentro de la mayor tiranía y opresión, descuidando el interés remoto de mantener el orden y paz sociales. Además, la educación y el artificio de los políticos, cuyos intereses están particularmente implicados en ello, procuran crear mayor sentimiento de culpabilidad y deshonor en torno a la rebelión.

Según Hume, la larga posesión no justifica la injusticia ni es origen de la justicia – su origen, como vimos, es la búsqueda no intencionada de los individuos de lograr un orden social, que casi se convierte en un acto reflejo. Sin embargo, las instituciones deben evaluarse por su supervivencia, con lo que Hume se acerca a una forma de "darwinismo institucional", en que nos

⁴⁷² Hume, 1964 d: *Of Justice*: III: I: 179.

⁴⁷³ Hume, 1964 c: *Of Refinement in the Arts*, p. 303.

⁴⁷⁴ Hume, 1964 d, *Of Love and Marriage*: V: 385.

⁴⁷⁵ Hume, 1964 c: *Liberty of Press*: II, pie: 97.

apegamos fuertemente a las instituciones del pasado porque intuimos en ellas una sabiduría implícita que la razón humana no siempre es capaz de distinguir.

Equilibrar un gran Estado o sociedad, sea monárquico o republicano, sobre leyes generales, es un trabajo de tan gran dificultad, que ningún genio humano, por comprensivo que sea, es capaz, sólo a fuerza de la razón y reflexión, de llevarlo a efecto. El juicio de muchos debe unirse en este trabajo: la experiencia debe guiar su trabajo; el tiempo debe llevarlo a perfección; y el sentimiento de las inconveniencias debe corregir los errores, en los que inevitablemente caerán en sus primeras pruebas y experimentos⁴⁷⁶.

Esto se puede reconciliar con su teoría del conocimiento, en la que concluye que la relación causa - efecto es fruto de nuestra imaginación y de la costumbre. La posibilidad de transgredir las reglas de la memoria crearon en Hume una gran ansiedad y, tal vez, ésta sea la causa de su tendencia al conservadurismo. El fenomenismo, finalmente, cae en la defensa de la tradición, de donde se supone que surgen las relaciones de ideas dentro del lenguaje y la misma impresión de la justicia⁴⁷⁷.

Como en la posterior teoría de Charles Darwin, la evolución no supone la presunción de un progreso hacia mejor, sólo la conciencia de que los supervivientes, dentro de su mutua dependencia e imitación⁴⁷⁸, serán los más aptos para la adaptación al medio y a la capacidad de procreación⁴⁷⁹.

De esta forma, Hume se contrapone al abstractismo antihistórico de sus contemporáneos, algo que figuraba entre los aspectos más relevantes del iluminismo. No en vano, como bibliotecario de Edimburgo, se dedicó a la composición de una amplia historia de Gran Bretaña. Por ejemplo, Hume da un significado al término “convención” jurídica que hace que la justicia no se produzca por un acto concreto; su realización es inmanente a la historia, y el hombre actúa en su curso aún sin dar lugar a una manifestación expresa de su motivación. Es clásico el ejemplo que pone Hume de dos hombres que

⁴⁷⁶ Hume, 1964 c: Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences: XIV: 185.

⁴⁷⁷ Véase Hume, 1964 c: Of Parties in General: VIII: 127. En este línea Hayek, en la Fatal Arrogancia, afirma que la tradición en la que hemos aprendido - lo bueno y lo malo de nuestra cultura - es el mejor de los mundos posibles [Hayek, F. A., 1988, The Fatal Conceit. The errors of Socialism, London, Routledge]. En este caso, como vimos, el problema es el concepto de libertad (que en su definición negativa benthamita es anárquica: cualquier mundo es el mejor de los mundos posibles).

⁴⁷⁸ Hume, 1964 c: Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences: 186.

maniobran los remos de una barca: lo hacen por acuerdo o convención, aunque no se hayan hecho ninguna promesa recíproca⁴⁸⁰. La distinción entre el momento asocial de la condición del hombre y el social que es origen de la convención de la justicia es, en suma, una distinción de orden psicológico, no cronológico⁴⁸¹.

De hecho, es bien sabido que para Hume la obligación de sumisión al gobierno no se deriva de ninguna promesa o contrato original, que podría romperse a conveniencia del sujeto.⁴⁸² La gente del pueblo considera que su sumisión no depende de su consentimiento, sino que ellos nacieron dentro de esa obediencia a unos gobernantes naturales que, por tanto, adquieren su autoridad por la costumbre, es decir, por el precedente o derecho por larga posesión, y por la imitación, además de por el interés propio⁴⁸³.

Cuando un gobierno nuevo se establece, por el método que sea, el pueblo está normalmente insatisfecho con él, y obedecen más por miedo o necesidad que por cualquier idea de fidelidad u obligación moral... El tiempo, gradualmente,

⁴⁷⁹ Schwartz, Pedro, 1987, "Karl Popper y la teoría de la evolución", Historia del Pensamiento. Homenaje a Luís Díez del Corral, ed. Eudema, Madrid.

⁴⁸⁰ De hecho, una diferencia entre la teoría de la justicia de Hume y la de Locke reside en la diferente concepción del mecanismo de instauración de la Justicia. La clave está en el tipo distinto de "expresión" que es requerido de los individuos para la instauración de la convención Humeana, por un lado, y de la convención-promesa lockeana, por el otro. En el "ejemplo de los dos remeros en el bote" la experiencia les confirma la conveniencia de remar, igual que la experiencia nos confirma la conveniencia de mantener la estabilidad de las posesiones. Sin embargo, esta visión evolutiva de los acuerdos no verbales necesita ineludiblemente tiempo y gradualidad [Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 203-5]. Además, según Hume la legitimación del poder del gobierno no surge de un acto de la voluntad, sino da un hábito involuntario de sumisión a los líderes militares actuales [Haakonssen, Knud, 1996, Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment, Cambridge, CUP, pp. 112-3].

⁴⁸¹ Fassò, Guido, 1982, Historia de la Filosofía del Derecho 2. La Edad Moderna, Madrid, Ediciones Pirámide, p. 217.

⁴⁸² Por tanto, la justificación histórica, que invoca el pasado con el propósito de legitimar el poder, no es, para Hume, irrevocable. De hecho, en muchas ocasiones no es más que un mito, como en este caso del contrato original [Haakonssen, Knud, 1996, Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment, Cambridge, CUP, pp. 122]. Por tanto, el mantenimiento del poder sólo está legitimado cuando sirve a la supervivencia "realmente".

⁴⁸³ David Miller, de hecho, considera que las bases del gobierno y la autoridad en Hume son puramente imaginativas, no basadas en la utilidad [Miller, David, 1981, Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought, Oxford, Clarendon Press]. Sin embargo, como dice Tasset, de las cinco reglas de acceso a la autoridad que Hume enuncia (posesión prolongada, posesión actual, conquista, sucesión y leyes positivas), sólo las cuatro primeras poseen un carácter asociativo - imaginativo; la quinta da primacía a la utilidad y racionalidad [Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 236].

elimina estas dificultades, y acostumbra a la nación a considerar a la familia que, en principio consideraba usurpadora o conquistadores extranjeros como sus príncipes nativos y legales.⁴⁸⁴

Otra diferencia entre Hume y sus contemporáneos contractualistas, como Hobbes, es que Hume, como decíamos, deja la puerta abierta a la rebelión, que plantea en términos de coste-beneficio (siendo los costos de corto plazo debidos a la destrucción de la vida y la propiedad, y los de largo plazo el hecho de que debilita los hábitos de obediencia). Hume estima que todo poder ha de estar limitado por y subordinado a la satisfacción de la utilidad de los individuos. Sin embargo, Hobbes da tanta importancia a la conservación de la sociedad que acaba anulando el derecho a rebelarse contra el poder establecido.

En cualquier caso, Hume prefiere como forma de gobierno la monarquía de un príncipe hereditario. Si el poder legislativo descansa en el pueblo, un cuerpo colectivo, se votará a la popularidad y eso llevará a la anarquía y poder despótico. Hume abogaba por la libertad civil frente al gobierno autoritario, único modo de que floreciera el país y el comercio. Pero las monarquías habían demostrado en su tiempo su capacidad de orden, método y constancia, y que podían ser “un gobierno de leyes, no de hombres”. Con los gobiernos, dice Hume, no ocurre como con las máquinas, en que una antigua puede ser sustituida por una nueva por posibles mejoras. Un gobierno establecido tiene muchas más ventajas, sólo por el hecho de ser establecido. La antigüedad es un grado en el orden social y no pueden realizarse experimentos en la sociedad solamente por supuestos argumentos y filosofía. Aunque puedan hacerse algunas mejoras para el bien público, un magistrado sabio debería realizar suaves innovaciones dentro de la constitución antigua y sus pilares. Efectivamente, Hume niega las utopías. *Todos los planes de gobierno que suponen una gran reforma de las costumbres del hombre son simplemente imaginarios*⁴⁸⁵

Propiedad por doble relación de ideas

Hume tan sólo buscaba reglas fijas en la construcción de su sistema legal, basadas en tres leyes fundamentales: la estabilidad de la propiedad, la libertad

⁴⁸⁴ Hume, 1964 c: Of the Original Contract: XII: p. 450-1.

de transferencia voluntaria y el cumplimiento de los contratos que, al no privilegiar a nadie aseguren la permanencia de la sociedad civil. Hume dice que nunca se hubiera atisbado en la naturaleza la distinción de la propiedad sino fuera por conveniencia pública, y ésta debe subordinarse a la autoridad de la ley civil, que la extiende, mantiene o modifica para esa utilidad pública. Sin embargo, existe la contradicción de que esas leyes fundamentales de la justicia pueden considerarse antecedentes al gobierno; y éste, en su creación primitiva, derivaría su obligación de esas leyes de la naturaleza, especialmente de la del cumplimiento de los contratos⁴⁸⁶.

Propiedad puede definirse como *la relación entre la persona y el objeto que le permite, y prohíbe a cualquier otro su libre uso y posesión sin violar las reglas de justicia y equidad moral*⁴⁸⁷. La propiedad es una facultad de la imaginación que produce un orgullo por doble relación de impresiones e ideas con el yo que hace que se ensalce el valor de los objetos. A diferencia de Locke, que consideraba que todo hombre tiene primero una propiedad sobre su propia persona, Hume afirma que la propiedad es una relación externa. El hombre no tiene relación de propiedad sobre sí mismo porque las relaciones de propiedad son de sujeto a objeto (de derechos o de cosas).

Los principales disturbios en la sociedad surgen de la poca fijeza de los bienes que llamamos externos. El remedio a este mal es dejar estos bienes en el mismo lugar que las ventajas constantes y fijas de la mente y cuerpo a través de una convención establecida por todos los miembros de la sociedad. La propiedad no deriva de una utilidad o ventaja que una persona particular o el público puede obtener del disfrute de bienes particulares, sino que busca zanjear todas las ocasiones de discordia y lograr la paz social con reglas generales.⁴⁸⁸ Sin embargo, será de mi interés respetar la posesión de los bienes de otro, en tanto que él actúe del mismo modo en relación a mí. De este modo, se logra la estabilidad en la posesión y un disfrute pacífico de lo que se puede

⁴⁸⁵ Hume, 1964 c: *Idea of a Perfect Commonwealth*: XVI: 481.

⁴⁸⁶ Eso llevó a Buckle a considerar que Hume, en su solución de problemas de la teoría legal natural, está formando parte de la tradición iusnaturalista [Buckle, S., 1991, *Natural Law and the Theory of Property*, Oxford, Clarendon Press].

⁴⁸⁷ Hume, 1964 b: *Treatise*: II: I: X: 105.

⁴⁸⁸ Esta justificación de la propiedad responde, igual que en la justicia, al modelo de utilitarismo de la regla. La regla general de que la posesión debe ser estable no es aplicada mediante juicios particulares, sino por medio de reglas generales válidas para toda la sociedad y tan inflexibles cuando favorecen como cuando perjudican [Tasset, José Luis, 1999, *La ética y las pasiones*, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 209].

adquirir por la fortuna e industria propia. Todo el mundo sabe lo que puede poseer y se restringen los movimientos contradictorios de las pasiones⁴⁸⁹.

Para adscribir un primer propietario a las cosas podríamos pensar que cada uno debe continuar disfrutando de lo que posee en el presente. Pero ésa no puede ser la razón de la creación de la propiedad⁴⁹⁰. La propiedad se basa en la ocupación, prescripción, accesión y sucesión, que surgen de la imaginación y las relaciones de contigüidad, parecido y causa - efecto⁴⁹¹. Hume no está de acuerdo con los filósofos que consideran que la propiedad se funda en el trabajo y que cuando una persona realiza un trabajo sobre una materia, eso le da la propiedad sobre todo. Esto podría ser válido en el caso de la accesión, pero hay varios tipos de ocupación donde no podemos decir que unamos el trabajo al objeto que adquirimos. De hecho, dice Hume, no podemos decir que unamos nuestro trabajo a nada sino en un sentido figurado. Propiamente, sólo hacemos una alteración en el objeto que crea una relación con nosotros⁴⁹².

En lo que se refiere a las promesas, éstas no son inteligibles antes de que las convenciones humanas lo establezcan para las necesidades sociales; e,

⁴⁸⁹ Sin embargo, y como dice San Emeterio, Hume acepta el supuesto de extrema necesidad. Aunque no creía en una promesa y comunidad original y, por tanto en su modelo una persona no podría reivindicar esa situación primigenia cuando cayera en un estado de grave miseria, en el supuesto de extrema necesidad para Hume las leyes de la propiedad son inútiles, y la búsqueda de autoconservación obliga a que las leyes queden suspendidas. El utilitarismo de Hume queda intacto incluso en este ejemplo en que la división de propiedades no tiene lugar "porque es inútil" [San Emeterio Martín, Nieves, 2001, "La doctrina económica de la propiedad. De la Escolástica a Adam Smith", Tesis doctoral (inédita), Madrid, UCM, Facultad de Económicas y Empresariales, p. 288].

⁴⁹⁰ Como vemos, Hume considera, lógicamente, que la regla de la posesión actual no es una regla de propiedad, dado que su aplicación destruiría todo el sistema de propiedad [Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 213].

⁴⁹¹ Estas cinco reglas de propiedad (posesión actual, ocupación, prescripción, accesión, sucesión), basadas en el dinamismo de la imaginación, no son originales de Hume, sino que están tomadas del Derecho Romano, a través de fuentes como el derecho justiniano o Cicerón y de tratadistas como Hugo Grocio. El mismo Smith sigue esa tradición en sus Lecciones de Jurisprudencia. Sin embargo, aunque Hume toma formulaciones del Derecho Romano por ser reglas simples y de evidencia manifiesta, su justificación de la propiedad no es la misma que la de ese derecho, ya que la propiedad no es algo natural para Hume, sino una construcción artificial con base en la naturaleza humana, aunque esa base se reduzca al hecho de que sirve a la conservación de la especie humana. Sobre la relación de Hume con el pensamiento de la Roma clásica y Cicerón, ver DesJardins, Gregory, 1967, "Terms of De Officiis in Hume and Kant", Journal of the History of Ideas, XXVIII, pp. 237-242; Jones, Peter, 1982, Hume's Sentiments. Their Ciceronian and French Context, Edinburgh, Edinburgh University Press; Price, John V., 1964, Journal of the History of Ideas, XXV, pp. 97-106.

incluso si son inteligibles, no se ven acompañadas de ninguna obligación moral. Una promesa siempre se refiere a un tiempo futuro y la voluntad tiene influencia sólo en las acciones presentes. Consiste en una fórmula verbal por la que nos comprometemos a realizar una acción en el futuro y someternos al castigo de que nunca más se confíe en nosotros en el caso de incumplimiento⁴⁹³. Como el hombre es en tantas ocasiones egoísta, sólo se siente obligado a cumplir la promesa para que la otra persona le devuelva la gratitud. La corrupción humana hace que ésta sea una leve seguridad, con lo que lo normal es que no se cumplan las promesas dado que no podemos depender de la gratitud del hombre. Hacer cumplir las promesas y los contratos es, por tanto, un modo de crear confianza mutua y seguridad.

Bentham

Iusnaturalismo utilitarista

Bentham, en su noción de la justicia epicúrea⁴⁹⁴, se remite a Hume para atacar la doctrina de que los derechos del hombre tienen su origen en un contrato originario que obliga a la obediencia como modo de mantener las

⁴⁹² La diferencia, como estamos viendo, entre la teoría de Hume y la de Locke es obvia, contra lo que dice Schlatter [Schlatter, R., 1951, Private Property. The History of an Idea, Londres, George Allen & Unwin LTD, p. 242].

⁴⁹³ Tasset destaca en la definición cuatro elementos caracterizadores de las promesas en Hume: la artificialidad, la creación de una obligación, la verbalidad y la publicidad. La promesa difiere de la convención en justicia por su verbalidad, y por tanto es doblemente convencional. La génesis de las promesas se deriva del conocimiento racional de los beneficios derivados de su instauración y cumplimiento y se basa en la creencia de que la conducta de los demás está regida por disposiciones relativamente estables [Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 223].

⁴⁹⁴ Como es sabido, Epicuro ya había pensado que el pueblo no está obligado a obrar en justicia a causa de un contrato concertado por sus antepasados remotos o míticos. Según Epicuro, los seres humanos no poseen tendencias "naturales" hacia la vida comunitaria. La civilización se ha desarrollado mediante un proceso evolutivo, cuyas determinantes han sido el deseo de asegurarse el placer y evitar el dolor, así como la capacidad humana de razonar y de planificar. Aprendiendo a fuerza de ensayos y errores, los hombres han desarrollado habilidades y formado organizaciones sociales, que luego se encontró que eran recíprocamente ventajosas. Epicuro definía la justicia como "una especie de pacto de no dañar ni ser dañado." "No es algo en sí", con lo que atacaba la teoría de Platón acerca de la existencia autónoma de valores morales [Long, Anthony A., 1975, La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos. Versión española de P. Jordán de Urries, Alianza Editorial. p. 78].

promesas⁴⁹⁵. Según Bentham, el hombre no tiene derechos naturales previos a la sociedad civil: todos sus derechos proceden de la ley.

¿Quién tiene idea de los derechos naturales? Yo, por mi parte, no tengo ninguna: un derecho natural es un cuadrado redondo o un cuerpo incorpóreo. Lo que es un derecho legal lo sé... El derecho es para mí el hijo de la ley... Un derecho natural es un hijo que nunca tuvo un padre. ... Cuando un hombre quiere algo a su propia manera y no da razón para ello, dice: tengo derecho a tenerlo de esa manera.⁴⁹⁶

El derecho, el deber, la inmunidad, el privilegio, la propiedad, la seguridad, la libertad, no son objetos de ofensa, sino entidades ficticias que la ley crea o dispone de ellas. Y son morales no por virtuosos sino porque son deseados por sus consecuencias sociales en términos de placer o dolor sobre los individuos. La injusticia, como vicio, no es otra cosa que la negación de un placer del cual un hombre tiene derecho a disfrutar, o el hecho de infligirle una pena que no debería sufrir. En este sentido, Bentham acaba defendiendo un iusnaturalismo utilitarista: la forma de juzgar la ley es la medida en que contribuye a la felicidad general y este principio de la imaginación puede justificar cualquier acción, puesto que no existe un principio superior. *No conozco ningún derecho natural excepto los creados por la utilidad general; e incluso en ese sentido sería mucho mejor que no hubiéramos pronunciado nunca esa palabra.*⁴⁹⁷ Bentham fue un positivista a camino entre la jurisprudencia de los conceptos y la de los intereses, lo que supone una forma de “iusnaturalismo”.

Bentham quiere aplicar el principio de utilidad a la moral y legislación para que reine la razón sobre el instinto y el sentimiento. Afirma que un axioma de *patología mental*⁴⁹⁸ es una proposición expresiva de las consecuencias en forma de placer / dolor que se ve por experiencia que suceden a cierto tipo de acciones. La variación que hace respecto a la vieja moral hedonística es la

⁴⁹⁵ Sin embargo, como dice Wolff, con la argumentación de Bentham también podría rechazarse la misma teoría de la obligación política Benthamita, basada en la utilidad general [Wolff, Jonathan, 1993, “Hume, Bentham and the Social Contract”, *Utilitas. A Journal of Utilitarian Studies*, vol. 5, nº1, mayo, p. 87-90].

⁴⁹⁶ Stark, W., 1952 a: Supply without Burden: 334-5.

⁴⁹⁷ Stark, W., 1952 a: Supply without Burden: 333.

⁴⁹⁸ “Cada ciencia tiene su patología. Las leyes son la materia médica del cuerpo político - su terapéutica es la legislación.” [Stark, W., 1952 c: Method and Leading Features of an Institute of Political Economy (including Finance) considered not only as a Science but as an art 1801-4: pie de 308]. Esto lo dice aún a pesar de que Bentham criticaba el uso del lenguaje de otras ciencias naturales en la legislación.

insistencia sobre la necesidad de un cálculo de las consecuencias de nuestras acciones, una aritmética moral que nos proporcione la información necesaria para decidir acerca de nuestra conducta y la general, y saber si hemos satisfecho el principio de utilidad. *La base a la que este principio refiere cualquier discusión es siempre un hecho, es decir, un hecho futuro, la probabilidad de ciertas contingencias... ambas partes tienen que tratar de apoyar sus respectivas opiniones con la única prueba que la naturaleza del caso admite; es decir, una prueba basada en la analogía entre un hecho pasado y un futuro hecho contingente*⁴⁹⁹.

Con respecto al placer, la ley debe aprender cómo dejarlos igual, protegidos de disturbios *porque incrementarlos con el poder del legislador más allá de una cantidad es tanto inútil como imposible*⁵⁰⁰. Ese hecho se debe esencialmente a la falta de información, no a la imposibilidad real.⁵⁰¹

Por tanto, puesto que el Estado no tiene información sobre la utilidad de cada hombre, sólo debe intentar *aliviar o prevenir el dolor*⁵⁰², sea producido por la agencia humana o por otro tipo de agente - como las calamidades naturales... - en magnitud y número de los individuos que lo sufren. Pero ¿cuál es la razón para que el legislador deba evitar el dolor producido por un hombre a otro?

1. El placer que puede derivar una persona de la contemplación del dolor sufrido por otra no es tan grande como el dolor sufrido por el paciente.

2. Ni siquiera cuando el dolor sufrido ha sido resultado de un acto realizado por la persona para ningún otro propósito que el de producirlo.

Por tanto, he aquí una razón para intentar dar seguridad contra el dolor del cuerpo y mente resultante de la agencia humana, tanto premeditado como por falta de atención⁵⁰³.

El dolor de la víctima, como vemos, es igualmente valorable que el placer del agresor, y sólo el hecho de que la víctima sufre más con la agresión de lo que disfruta el agresor agrediéndole - un supuesto a priori que tenemos que aceptar - nos permite juzgar el acto como injusto. La idea de dignidad humana

⁴⁹⁹ Bentham, Jeremy, 1973, Fragmento sobre el Gobierno, Madrid, editorial Aguilar, p. 122-3.

⁵⁰⁰ Stark, W., 1952 a: The Philosophy of Economic Science: XXV: 103-4.

⁵⁰¹ Sin embargo, la realidad activa - y la teoría Smithiana e incluso humeana - no podría encontrar un placer provisto externamente.

⁵⁰² Stark, W., 1952 a: The Philosophy of Economic Science: XXV: 104.

⁵⁰³ Stark, W., 1952 a: The Philosophy of Economic Science: XXV: 106.

se reduce, por tanto, al principio de placer. Además, para Bentham, el resentimiento es un placer que se gratifica⁵⁰⁴.

Si esta antipatía ha surgido por la concepción de que la parte en cuestión (digamos la víctima) ha hecho cualquier mal al malhechor, el placer de la antipatía gratificada toma el nombre de placer de la venganza - o digamos revancha.

Axioma. En ningún caso hay razón para creer que el placer de la antipatía gratificada es tan grande como el del dolor sufrido por aquel a expensas del cual se logra⁵⁰⁵.

Hasta tal punto llega su idea de que el agresor siente un placer valorable por parte del legislador que Bentham apunta en el caso de la violación o la violencia sexual: *En cualquiera de estos casos, lo que puede suceder es que el disfrute del ofensor sea igual, o mayor que igual, al sufrimiento de la parte agraviada, en cuyo caso el mal de primer orden no tiene lugar*⁵⁰⁶. Sin embargo, finalmente considera la violación una ofensa castigable por la posible alarma social que puede crear en terceros, lo que él llama “mal de segundo orden”.⁵⁰⁷

El castigo ejemplarizante

El castigo depende de los motivos del acto y de la reacción del castigo en la conducta futura del criminal; y su propósito es enseñar las acciones que deben considerarse justas o injustas a través del miedo a la pena. Pero todo motivo es la búsqueda de placer o huida de dolor. Por tanto, no hay motivo malo. Sin embargo, al estimar una acción, es importante saber si era

⁵⁰⁴ Por tanto, no es un resentimiento basado en un dolor moral, que nunca se gratificaría con un precio.

⁵⁰⁵ Stark, W., 1952 a: *The Philosophy of Economic Science*: XXV: 107.

⁵⁰⁶ Stark, W., 1952 a: *The Philosophy of Economic Science*: XXV: 108. El mayor problema en este caso es la definición de amor propio. Si no existiera un amor propio “libre”, que reprochara cualquier imposición sobre el tiempo, sería difícil justificar la existencia de daño en las acciones recíprocas, tanto en el campo individual (por la autojustificación que crean las acciones) como en el social (porque la suma de felicidades de “lo que fue” siempre es el mejor de los mundos posibles).

⁵⁰⁷ Bentham diferencia entre estos dos tipos de males con el método que separa las ficciones de las realidades. El delito produce un mal de primer orden infligiendo un sufrimiento en la víctima y un mal de segundo orden creando una alarma y peligro en la sociedad. La pena produce un mal de primer orden en forma de sufrimiento del delincuente. En segundo orden, tiene un doble efecto: evita el peligro del delito, pero engendra un mal de segundo orden porque, amenazando a quien estaba tentado de cometer el acto definido como delito, crea una alarma y peligro [Bentham, Jeremy, 1997, *De l'ontologie et autres textes sur les*

intencionada y si el agente era consciente de las consecuencias del acto, lo que justifica el miedo por parte del público de la repetición del acto.

Como vemos, la ley es para Bentham una forma de castigo ejemplarizante o una presunción de reincidencia del delincuente por la cual la sociedad se defiende de futuros crímenes. Lo ideal de una pena sería que inspirase a posibles criminales un sentimiento de alarma sin necesidad de infligir el castigo que, no en vano, es un dolor. Sin el efecto externo de la pena, dado por su publicidad, ésta pierde *absolutamente* su sentido.⁵⁰⁸ Para que el castigo sea ejemplarizante, como dice Bentham, la pena debe convertirse un espectáculo, dado que *la pena real es la que hace todo el mal y la pena aparente es la que hace todo el bien*⁵⁰⁹. Conviene sacar de la primera todo el partido posible para aumentar la segunda.

la humanidad consiste en la apariencia de crueldad. Hablad a los ojos si queréis mover el corazón. ... Haced vuestras penas ejemplares, y dad a las ceremonias que las acompañan una especie de pompa lúgubre: llamad en vuestro auxilio a todas las artes imitativas y que las representaciones de estos actos importantes se hallen entre los primeros objetos que se presentan a la vista de la infancia.

Un cadalso cubierto de negro, librea del dolor, - los oficiales de la justicia vestidos de luto, - el ejecutor con una máscara, que sirva al mismo tiempo para aumentar el terror y para preservar al que la lleva de una indignación más fundada, - ciertos emblemas del delito, colocados sobre la cabeza del

fictions, Texte anglais établi par Philip Schofield, Traduction et commentaires par Jean Pierre Cléro et Christian Laval, Paris, Éditions du Seuil].

⁵⁰⁸ E. F. Carrit se pregunta si para el castigo utilitario es realmente importante si el condenado es culpable. ¿Colgar a un hombre inocente puede contribuir a la felicidad común en el caso de que se crea públicamente que es culpable, en tanto que disuasivo que puede evitar la muerte de varias personas en el futuro? Hay dos posibles respuestas utilitarias. La primera es negar que haya algo aborrecible en esta situación. Si el utilitarismo es un criterio que sirve, entre otras cosas, para distinguir el bien del mal, nos está ofreciendo una revisión de esos conceptos. Una segunda respuesta - la de John Stuart Mill - sería sostener que el utilitarismo bien entendido no autoriza las acciones que ordinariamente detestamos. Así, Mill sostiene que sólo el mantenimiento de un sistema judicial imparcial en que los inocentes y los culpables reciben su merecido, podría contribuir a la felicidad general porque permitir excepciones a reglas comúnmente beneficiosas implica un debilitamiento de la autoridad y siempre ha de tener consecuencias dañinas. Posteriores utilitaristas han sostenido también que el principio de utilidad no es en todos los casos un criterio para juzgar las acciones particulares, sino los principios generales. Esta posición ha sido defendida en su forma más sofisticada en términos de una distinción entre dos tipos distintos de reglas: reglas sumarias, que son lógicamente posteriores a las acciones que prescriben o prohíben; y reglas prácticas que definen clases de acción y son lógicamente anteriores a las acciones en cuestión [MacIntyre, Alasdair, 1981, *Historia de la Ética*, Barcelona, Ediciones Paidós].

⁵⁰⁹ Bentham, Jeremy, 1981, *Tratados de legislación civil y penal*, Madrid, Editora Nacional, p. 358.

delincuente para que los testigos de sus dolores se instruyan del delito por el cual los ha merecido. - He aquí una parte de las decoraciones principales de estas tragedias de la ley. Que todos los personajes de este drama terrible se muevan en una procesión solemne, - que una música, grave y religiosa, prepare los corazones de los espectadores a la importante lección que van a recibir, - que el juez no crea degradarse por presidir esta escena pública, - y que la sombría dignidad de la ejecución sea como consagrada por el ministerio de la religión.

Yo no desecharía la instrucción aun cuando me fuese ofrecida por mis más crueles enemigos...; todo lo consultaría, examinaría todos los medios, compararía todo lo que se ha hecho, y cogería un diamante aunque estuviera cubierto de cieno; porque los asesinos se sirven de una pistola para cometer un homicidio ¿no me serviré yo de ella para defenderme?

Los vestidos emblemáticos de la inquisición podrían aplicarse con utilidad en la justicia criminal; un incendiario cubierto de un saco con llamas pintadas; presentaría a la vista de todos la imagen de su delito: y la indignación del espectador se fijaría sobre la idea del delito.⁵¹⁰

Así, según la idea de pena ejemplarizante, Bentham consideraba justificados actos como la tortura y el infanticidio. En el caso de la tortura, no aprobaba la de la Europa de su época, pero propuso establecer los requisitos para usar la tortura de modo que se consiguiera información vital para el interés público. Además, Bentham tolera el infanticidio. Lo que convertía el asesinato en una ofensa no era la extinción de una vida ni (principalmente) el dolor de la persona a la que se mataba, ya que éste no es normalmente menor de lo que se sufre a través de una muerte natural. Lo que convertía el asesinato en una ofensa es el terror que tal acto provoca en otros hombres. En el caso de los recién nacidos, su muerte no afecta al miedo social. El hecho de que algunos bebés sean asfixiados en el momento de nacer no crea alarma en otros bebés. Las leyes que condenan el infanticidio se basan en la “antipatía”, dice Bentham, más que en la utilidad. Pero, según él, a la vista del estigma que creaban los nacimientos ilegítimos en las madres solteras, el infanticidio de éstas era comprensible y “merecía simpatía”⁵¹¹.

Bentham creía también en la pena como reformadora, y por eso pretendía hacer cárceles en las que el prisionero mejorara a través del trabajo, las muestras de buen comportamiento y la educación en la moral y religión, de

⁵¹⁰ Ibid., p. 358-9.

modo que no cometiese más crímenes. Se sintió atraído por la visión del crimen como una enfermedad que necesita tratamiento. Los prisioneros, escribió, pueden ser considerados como personas de mente inestable, pero cuya enfermedad no ha llegado a un grado suficiente para poder llamarlos idiotas o lunáticos. Con la pretensión de no reducir la pena dentro de las cárceles a la del confinamiento, que si se hacía muy frecuente perdía la eficacia del miedo a la soledad, consideró que la pena debía ir contra la facultad de que se había abusado. *Siguiendo estos principios, las palabras injuriosas pueden domarse y castigarse con la mordaza: los golpes y las violencias con el vestido estrecho que se pone a los locos; y la resistencia al trabajo con la privación de alimento, hasta que se haya acabado la tarea.*⁵¹² Además, los presos que saliesen de la cárcel no quedarían en libertad, lo que les daría facilidad y tentación para recaer en el delito; por el contrario, se les reclutaría en el ejército o marina; se les daría la elección de expatriarse a las colonias; se les adjudicaría una especie de tutor que se hiciese responsable de ellos; o, si ninguna de las otras posibilidades fuera factible, se les haría pasar a un panóptico subsidiario donde reinara más libertad, un *convento con reglas fijas*.

Como dice Stephen Tumim en una reseña del libro de Janet Semple, *Bentham's Prison: A Study of the Panopticon Penitentiary*, es difícil seguir el movimiento de las ideas de Bentham.

Frecuentemente, no las sigue ni él mismo. Dejó muchas de ellas como bombas de relojería en el enorme montón de papeles recientemente clasificados y estudiados por los académicos distinguidos del Bentham Project en la University College, Londres, de la que Janet Semple era miembro hasta su trágica muerte reciente. La prisión y pensamiento de Utopía de Bentham equivale a una sesión de brainstorming de toda una vida, conducida en gran parte solo.⁵¹³

Janet Semple da ejemplos en su libro. Dentro del panóptico⁵¹⁴, Bentham propuso crear una casa de seguridad, pintada de blanco, para los deudores y aquellos retenidos antes del juicio; para los delincuentes de segundo grado,

⁵¹¹Dinwiddy, John R., [1995], *Bentham*, edición castellana, Alianza editorial, Madrid [1989].

⁵¹² Bentham, Jeremy, 1981, *Tratados de legislación civil y penal*, Madrid, Editora Nacional, p. 563.

⁵¹³ Tumim, Stephen, 1994, "Janet Semple. Bentham's Prison: A Study of the Panopticon Penitentiary, Oxford Clarendon Press, 1993, pp. 344", *Utilitas. A Journal of Utilitarian Studies*: 6 : 1: mayo : 135-8: p. 136.

⁵¹⁴ En *Panopticon*, Bowring vol. iv, 37-172.

cuya prisión era temporal, una casa penitenciaria pintada de gris; y para aquellos cuya prisión era perpetua, que habían perdido la libertad para siempre, la prisión negra... y dentro de ella, para aterrorizar a sus internos, debían colgarse dos esqueletos uno en cada lado de una puerta de hierro, recordándoles de este modo que estaban en la casa de la muerte de la que no podrían escapar. Las prisiones se decorarían con figuras emblemáticas de un mono para representar la maldad, un zorro para la astucia, y un tigre para la rapacidad. Bentham favorecía el trabajo del tipo más duro y servil. Era demasiado prematuro promover un dispositivo electrónico en el tobillo para los presos que salieran de la prisión, pero el tatuaje que propuso Bentham tenía el mismo objetivo. Los presos podían ser una mano de obra, que no debía eliminarse. Pero Bentham estaba dispuesto a azotarlos si no cooperaban.

Bentham criticó la pena de muerte pero no por motivos morales, sino porque no era útil y suponía un gasto económico que él detestaba. Lo que más sorprendía en la ley penal inglesa no era tanto la extensión en la que se usaba la pena de muerte, sino la ineficacia de la ley penal. Ésta era demasiado severa para que los jueces la aplicasen y, por tanto, ésta se dejaba a la decisión arbitraria del juez. De hecho, Bentham quiso economizar en justicia haciendo las penas más duras y reduciendo por contra su duración; pero no podía abstraerse de su tiempo y se unió a la idea de moda, defendida por Beccaria y Voltaire, de “debilitación” de las penas.

La libertad como seguridad

El hecho de que las instituciones deban minimizar el dolor con el mínimo esfuerzo hace que, en principio, Bentham abogue por un Estado mínimo, dentro del liberalismo clásico. Sin embargo, éste no intervencionismo no es un principio superior o distinto del principio paternalista de la maximización de la felicidad del mayor número.

Bentham calificó de anarquista a la teoría de derechos del hombre que decía que “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”. Cada ley es de facto una violación de los derechos del hombre y está en contradicción con esa “extravagante proposición” de la igualdad natural de derechos⁵¹⁵. Bentham asocia la libertad natural con una condición de vida

⁵¹⁵Como es fácilmente identificable, Bentham en este caso está contradiciendo la idea iusnaturalista de corte aristotélico según la cual la ley no es sentida como

hobbesiana y critica la igualdad natural: *Así que el aprendiz es igual en derechos a su maestro... Lo mismo ocurre con el padre y el hijo, el tutor y el pupilo, la mujer y el marido, el soldado y el oficial. El loco tiene el mismo derecho a encerrar a sus guardianes que el que éstos tienen a encerrarle a él...*⁵¹⁶

El Estado debe armonizar intereses y entre los fines que procura está la libertad. Ésta se define como ausencia de coacción, una forma de dolor, una definición puramente negativa en la que la libertad no puede ser producida por la ley. *“Libertad” es una palabra cuyo significado es tan vago, que, en los estudiados discursos de temas políticos, no me gusta mucho emplearla, o ver que la emplean; encuentro la palabra “seguridad”, en la mayoría de los casos, un mejor sustituto*⁵¹⁷. Sin Estado, dice Bentham, no existiría la sociedad misma y, por tanto, la sociedad no es previa al paternalismo del legislador. La conclusión es que el Estado es el único que puede infligir dolor, porque está legitimado por el principio paternalista que privilegia el golpe policial. Si la mayor felicidad es el fin principal del Estado, de los fines subordinados de la legislación - seguridad, subsistencia, abundancia e igualdad - la seguridad es el más importante.

La libertad, como una seguridad, dice Bentham, lo es tanto contra los malhechores como contra el malgobierno. Sin embargo, la crítica de la teoría de los derechos humanos a los utilitaristas es que no consideran lo que el Estado *nunca* debe hacer, cualquiera que sea el precio⁵¹⁸. Por ejemplo ¿son legítimos los sacrificios humanos según la teoría utilitarista? Si, como dice Bentham, la ley y la libertad están reñidas, maximizar la seguridad puede ser, en ocasiones destructivo de la dignidad. Bahmueller dice que en las casas de pobres que Bentham proponía los inquilinos serían *despojados de su personalidad y cortados por el mismo patrón, como los soldados que ingresan en el ejército*; y que Bentham trataría a los pobres como *menos que un ser*

una limitación de la libertad, sino precisamente como su supuesto y promoción (frente a la esclavitud y la tiranía).

⁵¹⁶Colomer, Josep M. [editor], 1991, Bentham, Antología, Textos cardinales, Barcelona, Edición Península, p. 114.

⁵¹⁷ Letters to Count Toreno on the Proposed Penal Code, cit. en Rosen, Frederick, 1983, Jeremy Bentham and Representative Democracy. A Study of the Constitutional Code, Oxford, Clarendon Press, p. 69.

⁵¹⁸Nozick, R., 1974, Anarchy, State and Utopia, Oxford, Basil Blackwell.

*humano, privados de autonomía moral y dignidad humana*⁵¹⁹, que serían contabilizados en el Cuadro de población pobre.⁵²⁰

Es bien sabido que Bentham considera el interés público como la suma de intereses de los miembros de una comunidad. Sin embargo, de eso no se sigue que el agregado de cualquier cosa que los individuos consideren su interés en un momento particular es el interés público. Los intereses de los miembros de una sociedad en un momento dado es una concepción normativa y empírica, que puede descubrirse consultando a los individuos. La medida en que el gobierno puede hacer que el hombre renuncie a su libertad para lograr la del mayor número es relativa, de modo que podemos llegar a lo que se ha dado en llamar una “democracia totalitaria”.⁵²¹ Es por eso que, incluso Bentham, renegó de su frase la mayor felicidad del mayor número para quedarse con el principio, “la mayor felicidad”.⁵²² Algo que hace pensar que el concepto de mayor felicidad (“social”) es distinto del de mayor felicidad del mayor número (“de la suma de individuos”) y que, por tanto, la sociedad es distinta de la suma de las partes (algo que Bentham negó en otras ocasiones).

La reforma y el horror vacui

La primera crítica a la legislación que realizaría Bentham fue su enfrentamiento a William Blackstone, a cuyas lecciones asistió en juventud,

⁵¹⁹ Bahmueller, C. F., 1981, The National Charity company: Jeremy Bentham's Silent Revolution, Berkeley, University of California Press; cit. en Rosen, Frederick, 1983, Jeremy Bentham and Representative Democracy. A Study of the Constitutional Code, Oxford, Clarendon Press, p. 72. Ver también Quinn, Michael, 1994, “Jeremy Bentham on the Relief of Indigence: An Exercise in Applied Philosophy”, Utilitas. A journal of Utilitarian Studies, Vol. 6 N° 1 mayo, Oxford, Oxford University Press, p. 81-96.

⁵²⁰ Bentham, Jeremy, 1981, The Correspondence of Jeremy Bentham, Volume 5, Enero 1794 to December 1797, editado por Alexander Taylor Milne, Londres, The Athlone Press, A Arthur Young, 8 de septiembre 1797, p. 376.

⁵²¹ La posibilidad de totalitarismo democrático fue atisbada por muchos autores cercanos a Bentham, como el mismo John Stuart Mill, que buscaba salvaguardar la libertad frente a la presión de la democracia [Mill, John Stuart, 1980, Mill on Bentham and Coleridge, with an introduction by F. R. Leavis, Cambridge, Cambridge University Press]. Ver Schwartz, Pedro, 1986, “Jeremy Bentham's democratic despotism”, Ideas in Economics, editado por R. D. Collison Black, Macmillan Press, Basingstoke, p. 74-103.

⁵²² Utilitaristas posteriores consideraron que el mayor número debía ser la media de los individuos. Sin embargo, la idea del “mayor número” ha sido criticada en innumerables ocasiones. “El principio de la mayor felicidad puede haber ganado popularidad, pero pierde su sentido con la adición de “del mayor número” [Edgeworth, F. Y., 1967, Mathematical Psychics, Londres, Augustus M. Kelley [1881]p. 118].

ya en 1763⁵²³. Como es sabido, Blackstone en la introducción de su obra *Comentarios sobre las leyes de Inglaterra* (1765-69) mostraba una actitud conservadora. Rechazaba la reforma, y defendía el derecho consuetudinario inglés porque se basaba en un aprendizaje experimental de los derechos naturales y, sobre todo, fortalecía la confianza que puede dar la estabilidad de las leyes. Sin embargo, Bentham rechaza la *Common Law*: la idea de que la costumbre es “inmemorial” da una carga emocional a leyes no escritas por el simple hecho de existir, independientemente del criterio de utilidad.⁵²⁴ Así, considera el miedo a la innovación como un sofisma que es necesario erradicar⁵²⁵ y sustituye la idea de ley como proceso histórico para considerarla un proceso mental. Bentham considera que la falta principal de Blackstone residía en que no distinguía entre la jurisprudencia expositiva y la crítica, de modo que parecía que aprobaba cuanto exponía. El expositor, dice Bentham, explica lo que la ley es en distintos países, tal y como la entiende, y trata sobre los hechos; el censor explica lo que la ley debe ser, y trata sobre las razones que son muy semejantes entre países. El expositor, en ocasiones, intenta complicar el lenguaje para hacer más oscura la ciencia. Bentham quiere arrancar la máscara de misterio de la faz de la ciencia del Derecho y eliminar las ficciones legales, las tautologías, tecnicismos, rodeos e inconsistencias. Para ello “crea” un lenguaje que, con el tiempo, se hace más complicado y oscuro.⁵²⁶

Como hemos visto, para Bentham la legislación es la ciencia de la intimidación para la utilidad pública, dado que, al ser la naturaleza humana parecida en todos los hombres, pueden establecerse clases de crímenes y castigos que promuevan ese criterio normativo de utilidad. Pero para que las leyes sean eficaces deben ser escritas y, para incluir la suma total de fenómenos sociales, deben sistematizarse en un código. Bentham crea un *Pannomion* o código completo de leyes en que plantea la codificación de toda norma para *Todas las naciones y gobiernos que profesen opiniones liberales*, la reforma y economía en la administración gubernamental, la introducción

⁵²³ Everett, Charles W., 1996, Jeremy Bentham, Londres, Weidenfeld and Nicolson, p. 17.

⁵²⁴ Bentham, Jeremy, 1977, A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government, Londres, The Athlone Press.

⁵²⁵ Bentham, Jeremy, 1986, Tratado de los Sofismas políticos, Buenos Aires, Editorial Leviatán, p. 43.

⁵²⁶ Sobre la enemistad de Bentham con Blackstone ver Posner, Richard A., 1976, “Blackstone and Bentham”, The Journal of Law and Economics, vol. XIX, nº 3, octubre, p. 569-606.

del radicalismo político y reforma parlamentaria, y la reforma de las instituciones y procedimiento judicial.⁵²⁷ Dado que no subyace una “justicia natural” que pudiera llevar al hombre a intuir las razones para poder ser penado, es necesario un aprendizaje de la ley. El *Pannomion* sigue una clasificación binomial de los delitos de modo que sean más fácilmente memorizables por el individuo.

En las leyes, la uniformidad de la provisión, en tanto que admita una uniformidad de la razón, es una de las primeras excelencias. El cuerpo de las leyes, tal y como existe en el presente, no es demasiado accesible a la capacidad de la memoria⁵²⁸. El código universal de la moralidad utilitaria hablará un lenguaje familiar a todo el mundo: cada persona puede consultarlo según lo necesite. Se distinguirá de todos los demás libros por su mayor simplicidad y claridad. El padre de familia, sin ayuda, puede tomarlo y enseñarlo a sus hijos, y dar a los preceptos de la moralidad privada la fuerza y dignidad de la moral pública⁵²⁹.

Sin embargo, Bentham percibe la posibilidad incluso de una “ley natural” de la memoria. *Las leyes que son contrarias a los sentimientos humanos igual que a la razón humana, tienen una incapacidad natural de hacerse conocidas a la gente: se niegan a mantenerse en la memoria*⁵³⁰.

Una peculiaridad de la filosofía del derecho de Bentham que arroja luz sobre sus bases filosóficas es el lugar subordinado que se otorga al derecho civil en el *Pannomion*. Para Bentham, el derecho civil es la rama del derecho que concede derechos y el penal la que reprime transgresiones; pero Bentham quiere que en cada parte del Código Civil se haga referencia a la sección correspondiente del Código Penal. La idea de coacción e intimidación, por tanto, son fundamentales en la filosofía de la ley Benthamita, y no hay ningún derecho cuyo cumplimiento no deba ser apoyado con una represión por su incumplimiento⁵³¹.

Sin embargo, como defensor de la codificación, poco a poco, Bentham se dejará llevar por el “horror al vacío” de la ley y por querer legislar cada una

⁵²⁷Rosen, Frederick, 1983, *Jeremy Bentham and Representative Democracy. A Study of the Constitutional Code*, Oxford, Clarendon Press.

⁵²⁸ Stark, W., 1952 b: A plan for Augmentation of the Revenue: 137.

⁵²⁹ Bowring, vol. iii, pp. 205-9 en Halévy, Elie, 1972, *The Growth of Philosophic Radicalism*, London, Faber and Faber [1928] p. 78.

⁵³⁰ Stark, W., 1952 a: Supply without Burden: 321.

⁵³¹ Schwartz, Pedro, 1988, “El despotismo democrático de Jeremy Bentham”, *Información Comercial Española*, Revista de Economía, Ministerio de Economía y Hacienda, nº 656, abril, Madrid, pp. 53-70, p. 67.

de las parcelas del crimen para que ninguna quede sin castigo, algo en sí mismo contra la memorización y simplificación. Como cada ley crea una contra-ley para evadirla, nos introducimos en el camino de lo que se ha dado en llamar la "legislación motorizada", el mundo de la ansiedad y neurosis de querer evitar cualquier dolor evitable.⁵³² El legislador es el proveedor de placeres y dolores en la sociedad, crea el orden moral y equilibrio de intereses y la sociedad es el resultado de sus artificios.⁵³³ Por tanto, surge un terror a que el legislador desaparezca y se deshaga ese orden de expectativas.

Bentham se convirtió en un esforzado defensor de la reforma constitucional, legal y económica. Pero su trabajo no fue sólo sobre el papel: desde Londres, proyectó su influencia sobre los muchos notables políticos de su época; e intervino en la redacción de textos constitucionales como los del Estado de Nueva York, Carolina del Sur y Luisiana. En Rusia se hizo un Panóptico y el Emperador Alejandro pidió la cooperación de Bentham en la elaboración de un código.

Pero éste ejerció especial influencia en España, sobre todo sobre Toreno y Argüelles⁵³⁴. José Blanco White le sugirió que redactara su propuesta de constitución en el periodo de las Cortes de Cádiz de 1812, pero tardó demasiado. Sin embargo, Bentham finalmente publicó en 1816 *Tactique des Assemblées législatives*, traducida al francés por Dumont.⁵³⁵ Tras la invasión francesa en la etapa liberal, Bentham abogó por el sistema de Cámara única y en *Rid Yourselves from Ultramarina*, aparte de insistir en la conveniencia de la emancipación de las colonias españolas⁵³⁶, y aunque el liberalismo español ya

⁵³² El mismo Bentham tenía rasgos neuróticos. Por ejemplo, una idiosincrasia suya era no empezar una nueva página sin empezar un nuevo párrafo.

⁵³³ Bentham, Jeremy, 1989, *First Principles preparatory to Constitutional Code*, The Collected Works of Jeremy Bentham, Oxford, Oxford University Press, Editor General F. Rosen, p. 123 - 149.

⁵³⁴ Harris, Jonathan, 1999, "Los escritos de codificación de Jeremy Bentham y su recepción en el primer liberalismo español", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas: VIII: 1: junio: 9-31.

⁵³⁵ Schwartz, Pedro, y Rodríguez Braun, Carlos, 1992, "Bentham on Spanish Protectionism", Utilitas, A Journal of Utilitarian Studies: 4: 1: mayo: 122-132.

⁵³⁶ Especialmente porque, según Bentham, los ministros no se preocupan de las consecuencias desfavorables de sus políticas en el exterior, dado que son menos visibles para su "tribunal de la opinión pública". El "antiimperialismo" y "antimilitarismo" de Bentham ha sido muy aplaudido. Sin embargo, aunque Halévy acierta en enfatizar la figura autónoma de Bentham, existen muchas continuidades con las formas tradicionales de crítica inglesa que hacía ver el peligro de los ejércitos permanentes [Winch, Donald, 1997, "Bentham on colonies and Empire", Utilitas: 9: 1: marzo: 147-154: p. 152]. Bentham, en cualquier caso, como en el campo nacional, teme el desorden mundial y en sus conclusiones de ley internacional aboga por una racionalización que tiene aires modernos. En "Colonies and Navy", establece los principios de la ley internacional

se había beneficiado de algunas influencias liberales británicas⁵³⁷, pretendió mostrar los peligros que se cernían sobre el régimen liberal por las deficiencias de la Constitución de 1812⁵³⁸. Censuró el Código Penal español de 1822, a pesar de estar influido por sus ideas que ya habían sido traducidas y adaptadas⁵³⁹. Más tarde se extendió su influencia a Portugal y países hispanoamericanos, donde apoyó las revoluciones y ofreció sus códigos para la ordenación de sus habitantes: Bolivia, Argentina, Chile, Guatemala, Colombia, Venezuela...⁵⁴⁰ Efectivamente, no habría necesidad de adaptar muchos elementos de los códigos al tiempo y lugar dado que la humanidad, decía Bentham, es una y todos somos igualmente gobernados por el dolor y el placer.⁵⁴¹

Sin embargo, Bentham no dejaba de ser crítico con su propia actitud

y "Un plan para una paz universal y perpetua", facilitada por "el establecimiento de una corte común de judicatura para la decisión de las diferencias entre las naciones, aunque esa corte no sea armada con poderes coercitivos" [Stark, W., 1952 a: Colonies and Navy: 212]. También abogó por el establecimiento en Europa de un tribunal internacional y de una diplomacia secreta, necesarios para mantener el orden cuando se desmantelaran las colonias, lo que él creía que llevaría al desmantelamiento paralelo de las marinas [Keeton, George W.; Sshwarzenberger, Georg, 1970, Jeremy Bentham and the Law, Mistport, Connecticut, Greenwood Press publishers, p. 180-3].

⁵³⁷ La RN fue bien recibida, especialmente por Jovellanos y Ortiz. Véase Schwartz, Pedro, 1990, "La recepción inicial de la Riqueza de las Naciones en España", Documento de Trabajo 9034, Madrid, Facultad de Ciencias Económicas y empresariales.

⁵³⁸ Véase Rodríguez Braun, Carlos, 1985, "'Libraos de Ultramar". Bentham frente a España y sus colonias.", Revista de Historia Económica: 3: 3: 497-509. La correspondencia ibérica de Bentham ha sido publicada en Schwartz, 1979, The Iberian correspondence of Jeremy Bentham, 2 vols, Londres-Madrid. Véase también Schwartz, Pedro; Rodríguez Braun, Carlos, 1983, "Cartas españolas de Jeremías Bentham", Moneda y Crédito. Revista de Economía, nº 165, junio, Madrid; Rodríguez Braun, Carlos, 1987, "Ilustración y utilitarismo en Iberoamérica", Documento de trabajo 8734, Madrid, Facultad de ciencias Económicas y Empresariales; Schwartz, Pedro, 1975, "The influence of Jeremy Bentham in Spain, Portugal and Latin America; a progress report", Iberian Studies, Vol. 4, nº 1, primavera; y Schwartz, Pedro, 1976, "La influencia de Bentham en España", Información Comercial Española, nº 517, septiembre.

⁵³⁹ Bentham, Jeremy, 1821, Principios de la Ciencia Social o de las Ciencias Morales y Políticas, Por el Jurisconsulto Inglés Jeremías Bentham, ordenados conforme al sistema del autor original y aplicados a la Constitución española por D. Toribio Nuñez, Salamanca, Imprenta Nueva por Don Bernardo Martín.

⁵⁴⁰ Véase Schwartz, Pedro, y Rodríguez Braun, Carlos, 1986, "Las relaciones entre Jeremy Bentham y Simón Bolívar", Alberto Filippi (editor), Bolívar y Europa en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar, pp 445-460; Williford, Miriam, 1980, Jeremy Bentham on Spanish America, An account of his letters and Proposals to the New World, Louisiana, Louisiana State University Press, pp 114-137.

⁵⁴¹ Bentham, Jeremy, 1998, "Legislator of the World", Writings on Codification, Law and Education, The Collected Works of Jeremy Bentham, editado por Philip

¿cuál es la fuente de esta prematura ansiedad de establecer leyes fundamentales? Es la vieja presunción de ser más sabio que toda la posteridad - más sabio que aquellos que tendrán más experiencia, el viejo deseo de gobernar sobre la posteridad - la vieja receta para permitir a los muertos encadenar a los vivos. En el caso de una ley específica, el absurdo de esa noción es reconocido; sin embargo, en ese caso, el absurdo es mucho menor que aquí. La naturaleza de una ley particular puede ser totalmente abarcada y sus consecuencias previstas; de una ley general, es menos probable, sobre todo cuanto más cualidad de ley general posea. No intentarás obligar a los legisladores sucesores de una ley de la que eres completamente dueño y ves claramente la extensión; la ley que planeas para este propósito es una de la que no eres capaz de ver el objetivo.⁵⁴²

Un administrativista...

Bentham da especial importancia a la organización en todas las ramas que toca, e incluso podríamos tachar toda su filosofía de “administrativista”. Plantea un código procesal en *An Introductory View of the Rationale of Evidence* en 1812 y en *Rationale of Judicial Evidence* de 1827, que Dumont difunde en el *Tratado de pruebas judiciales*.

Bentham quería simplificar las leyes administrativas, algo que criticarían los liberales que seguían a Montesquieu, que consideraban que las instituciones simples son más conformes con estados despóticos y las complejas con los libres.⁵⁴³ Critica el libro de Gilbert, usado en el siglo XVIII como base para referirse a las pruebas judiciales, por el hecho de que los acusados no podían dar pruebas sobre la base de su interés, dado que se consideraba que eso contaminaría su veracidad (pero, dice Bentham, entonces

Schofield y Jonathan Harris, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, Editor General F. Rosen y Philip Schofield.

⁵⁴² Stark, W., 1952 a: *The Philosophy of economic Science*: XV: 98-99.

⁵⁴³ Según éstos, las formalidades judiciales y las constituciones complejas con varios órganos equilibrados garantizarían la libertad individual contra los poderes ejecutivo y judicial. Bentham, en cuestión de procedimiento, pedía la abolición de leyes que en la evaluación de los testigos y pruebas intentaban asegurar la opinión del juez y que para los discípulos de Montesquieu garantizaban la libertad del acusado. Montesquieu vivió en un régimen despótico y lo criticaba mirando a Inglaterra, en que el poder real se mantenía en sus límites por la resistencia tradicional de las corporaciones judiciales y aristocráticas. Sin embargo, Bentham vive en Inglaterra y más bien sufrió la rutina conservadora de las aristocracias corporativas.

no podrían sacarse conclusiones de una negativa a hablar del acusado).⁵⁴⁴ En leyes de 1846 y 1898 se concede el derecho a proporcionar pruebas, aunque el acusado no estaría obligado a autoinculparse. Además, Bentham negaba las formalidades de origen religioso. Desde su infancia, había sufrido por el perjurio que cometió en Oxford, cuando dijo respetar estatutos y costumbres que ignoraba y se adhirió a los 39 artículos de la Iglesia Anglicana en que no creía. Se vengó del perjurio impuesto sobre él con una campaña blasfema y violenta sobre la formalidad del juramento judicial en un capítulo de *Introductory view of the Theory of Evidence* que publicó por sí solo en 1817 con el título *Swear not at all*; y en un capítulo de *Rationale of Judicial Evidence*.

Por otra parte, Bentham condena el sistema de multiplicidad de jueces y quiere que el juez se siente solo frente al acusado para ser totalmente responsable. Despreciaba la institución del jurado, el orgullo del liberalismo inglés, y creía que la publicidad de los debates haría suficientemente responsable al juez único que podría eliminar el sistema de apelaciones, que sólo sirve para dilatar el caso en el tiempo. Este “juez único” de Bentham es un “déspota ilustrado” que toma su inspiración de una opinión pública libre, pero ideal, compuesta de filósofos. Por las protestas de Dumont, sin embargo, Bentham introdujo un concepto de *cuasi-jurado*, con menos atribuciones, que sería un órgano consultivo que aseguraría una representación de la opinión pública en la corte, además de obligar a la gente a introducirse en los debates, lo que, según Bentham, sería una escuela abierta de moralidad. Es decir, cuando los ingleses se enorgullecían del autogobierno local que les hacía el prototipo de personas libres en Europa, Bentham abogaba por un sistema de centralizaciones administrativas, inspirado en el sistema francés. Con la simplificación de la rutina parlamentaria buscaba hacer la ejecución de las medidas gubernamentales menos costosa. Los liberales, con la multiplicación de la organización judicial, querían prolongar las deliberaciones que preceden al acto.

Bentham pensaba que el derecho administrativo podría convertirse en una ciencia exacta y matemática. La legislación tiene dos fines: el directo y los colaterales. El fin directo es ejecutar la justicia lo más exactamente posible, gastando todo el tiempo y dinero que sea necesario. Los fines colaterales evidencian que la pérdida de tiempo, dinero y vejaciones son males que deben

⁵⁴⁴ Lewis, A. D. E., 1988, “Bentham and the Right to Silence”, The Bentham

evitarse en lo posible, de modo que la justicia debe ejecutarse con el menor gasto y las menores dilaciones y vejaciones posibles. Entre el fin directo y el colateral de la justicia, como vemos, hay una contradicción cuya solución es reducible, según Bentham, a un cálculo de placeres y dolores. Es de este modo que conecta su teoría del procedimiento con la aritmética moral, concluyendo que el procedimiento es la suma de medios para dotar al castigo legal con el elemento de “certidumbre”.

Las leyes de procedimiento son trabajo de los jueces pero los jueces, como clase, no tienen iguales intereses que los ciudadanos y privilegian la corporación judicial. El procedimiento general empleado por los miembros de la corporación judicial, “Judge and Co” según Bentham, para hacer la operación de justicia más lucrativa y fácil, consistía en incrementar el número de formalidades judiciales que hacen el procedimiento oscuro, largo y costoso para las partes. Este sistema intencionadamente complicado es el “sistema técnico” como opuesto al “sistema natural”. Según Bentham, este método de administrar justicia ni siquiera se justifica por el principio de su antigüedad. Hay un método más viejo que las reglas técnicas, el del tribunal doméstico, y en la forma de comportarse el padre con los hijos y los siervos encontraremos las características originales de la justicia que ahora no somos capaces de ver. Un buen juez, dice Bentham, es un buen padre de familia que trabaja a gran escala.

La consecuencia de la adopción del sistema técnico o formalista - ya que la ley consiste en el respeto a ciertas formalidades tradicionales, ininteligibles para el hombre de leyes que no conoce la historia de la corporación judicial - es complicar la ciencia de la ley y hacer necesaria la intervención de un hombre entre el juez y el defensor, encargado de interpretar el misterio de la ley, es decir, el abogado. Igual que el juez encuentra de su interés que el pleito dure tanto y sea tan costoso como sea posible, el abogado preferirá evitar la presencia de sus clientes en los debates, para arreglar las cosas de modo que todo el asunto se haga entre sirvientes de la ley, es decir, entre individuos afiliados a la misma corporación. La justicia se convierte en un negocio en que los intereses de los negociantes son distintos de los de las partes ajusticiadas. Bentham pide que cada uno pueda ser su propio abogado y cualquiera pueda ser abogado de otro en *Draught of Judicial Establishment* de

1791. En *Rationale of Judicial Evidence* repite *Cada uno su propio abogado* y la fórmula económica *cada hombre es el mejor juez de su propio interés*.

Otra característica del procedimiento natural era que no debe excluirse ninguna prueba - en el principio de exclusión inglés, el juez podía eliminar pruebas que consideraba irrelevantes - y que todos los actores del drama judicial eran libres de preguntar todas las preguntas que quisieran cuando quisieran, es decir, que tenían libertad de preguntar oralmente en todas las direcciones y sin reglas. Pero tanta libertad, dice Bentham, puede acabar en anarquía. Por ello, propone que, buscando los fines colaterales de la justicia de evitar pérdidas de tiempo, dinero y vejaciones de las partes y de los testigos, el juez, sin frenos del legislador, juzgue la cantidad de tiempo que dedica a examinar las pruebas según la importancia del caso. Deben dejarse estas consideraciones, por tanto, a discreción del juez, como un padre que juzga las peleas que surgen en sus hijos o sirvientes. Esto iba en contra del prejuicio liberal. Pero utilitarismo no es liberalismo y, como dijimos, en la doctrina de la utilidad la libertad no es un bien en sí mismo.

Además, también Bentham habla de la forma de financiación de la justicia. A los jueces ingleses se les pagaba a través de tasas de las partes, lo que hacía que el juez estuviera interesado en que a las partes les costara lo más posible el caso. Pero para que los jueces tengan interés en ser honestos debe pagárseles por salario. Además, un método equitativo de dividir los gastos es hacer que los no - litigantes los soporten y exonerar a los litigantes porque el objeto de la justicia utilitaria no es asegurar la reparación de los crímenes cometidos, sino prevenir futuros crímenes. Los que se dirigen a la ley ya pagan con las vejaciones que se les inflige para un bien futuro de crear alarma en otros posibles futuros criminales, mientras que son los que no están litigando los que disfrutan de la seguridad.

Por último, Bentham rechaza el principio que Smith defendió, de la pluralidad de jurisdicciones - civil, criminal... -, algo que, según Smith, beneficiaría por la emulación a que conduciría. Sin embargo, según Bentham, la pluralidad de cortes niega la distinción lógica de jurisdicciones. Es necesario que todos los jueces juzguen todo y, en la división de jurisdicciones, es mejor el principio geográfico que el lógico. El principio lógico lleva a una confusión dentro de ficciones jurídicas sólo comprensibles para abogados y jueces y es preferido por los profesionales, precisamente, porque es más oscuro. De hecho, para que el argumento de la competencia sea

válido, es necesario que las cortes rivales tengan igual competencia y procedimiento con lo que la única manera en que podemos conseguir que la competencia beneficie a la justicia es que el área se divida en más zonas pequeñas.

Y, con esto, nos introducimos en el tema del espacio, tan fundamental para Bentham.

El espacio y la visibilidad: individualizar para ejercer el poder

La preocupación por el espacio estaba presente constantemente en los textos de la Revolución francesa. No en vano, en el pensamiento del siglo XVIII, todo era espacial. El espacio se especificaba y se hacía funcional, como sucedería en la economía política, en que se planteaba el tema de la emigración y los desplazamientos, la propagación... Como sus contemporáneos, Bentham se encontró con ese problema de la acumulación de hombres y él lo plantea en términos de poder⁵⁴⁵.

Bentham da mucha importancia al espacio y arquitectura, e incluso describe la forma que habría de tener el lugar en el que decidirían los ministros del Estado o la forma de la mesa, ovalada. También espacializa la ciencia legislativa. Así, pretende realizar una división entre distritos, subdistritos, bis-subdistritos y, si es necesario, trisubdistritos. Sin embargo, como hemos comentado, Bentham favorecía una forma simple de gobierno como opuesta a una estructura federal. En cada subdepartamento, debía haber sólo un ministro y únicamente un funcionario debía administrar cada despacho. Bentham pretendía centralizar la responsabilidad - igual que en el caso de los jueces - y, cuando no era posible concederla a una persona, se oponía a las reuniones y consejos que podrían diluirla. Por debajo del primer ministro, explicita los

⁵⁴⁵ En este tema, Bentham en principio consideró la emigración como un delito, con una versión del mercantilismo que supone un mal en la reducción de la población (población es riqueza). Con el tiempo, se convierte al neomaltusianismo, y une la preocupación por la explosión demográfica de Malthus con la defensa del control de natalidad, que Malthus reprobaba, siguiendo la teoría de James y John Stuart Mill. Por ello, aunque al principio se mostró detractor de las colonias de origen europeo basado en argumentos como que la actividad económica está limitada por el capital existente y que el capital ocioso de las colonias podría ser invertido localmente, posteriormente se mostraría colonialista, entre otros por el argumento del excedente de población [Campos Boralevi, Lea, 1984, *Bentham and the oppressed*, Berlín, Walter de Gruyter; Ghosh, R. N., 1963, "Bentham on colonies and colonization", *Indian Economic Review*, vol. 6, nº 4, agosto, p. 64-80. Rodríguez Braun, Carlos, 1989, *La cuestión colonial y la economía clásica*, Madrid, Alianza, p. 59-84].

trece ministros y subdepartamentos; y las funciones que llevarían a cabo estos ministros, pero no indica la extensión del gobierno ni la legislación que crearían sus expertos, que no se podría determinar *a priori*. Sólo el *pannomion* permanecería a pesar del cambio de las circunstancias, un código completo basado en que “no será ley lo que no esté en el cuerpo legal”. Y en este conjunto de leyes, también sería fundamental la visibilidad: la publicidad y notoriedad de las leyes se hacen básicas para Bentham, que exige la codificación para extender la certeza y seguridad. Propone la desmembración del código en tantos códigos o parcelas como clases de personas distintas puedan estar afectadas, para hacer llegar de esta manera al conocimiento y comprensión de cada persona su respectivo código.

La arquitectura del Panóptico es una representación de la organización política que Bentham defendía. Hay una frase clave en el proyecto: *Cada camarada se convierte en un vigilante*. Transforma así la frase de *El Emilio* de Rousseau, que dice que cada vigilante debe ser un camarada. El resorte de la justicia será el de la opinión y la máxima publicidad: no castigar a la gente, sino hacer que ni siquiera pueda actuar mal por que se sienta sumergida en un campo de visibilidad total en el cual la opinión y mirada de los otros le impida hacer lo que es nocivo. Una mirada inmediata, colectiva y anónima, sin regiones de sombra. El procedimiento óptico fue la gran innovación de Bentham para ejercer bien y fácilmente el poder. En su cárcel, sería imposible ni siquiera hacer planes de fuga. No sólo por el foso circular que proyectó en el exterior del edificio, sino porque se desarrolla una arquitectura que está hecha para permitir un control interior, articulado y detallado para hacer visibles a quienes se encuentran dentro, una arquitectura que habría de ser un operador para la transformación de los individuos dado que permitiría apresar su conducta.

En este caso, lo importante es “individualizar”, crear personajes de una obra de teatro puesta en marcha por el poder:

Tanto pequeños teatros como celdas, en los que cada actor está solo perfectamente individualizado y constantemente visible... Cada cual, en su lugar, está bien encerrado en una celda en la que es visto de frente por el vigilante, pero los muros laterales le impiden entrar en contacto con sus compañeros. Es visto, pero él no ve; objeto de una información, jamás sujeto en una comunicación.⁵⁴⁶

⁵⁴⁶ Foucault, Michel, 1984, *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, Madrid, siglo XXI editores, p. 203-4.

Como dice Foucault, el efecto es inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder y que tienda a volver inútil la actualidad de su ejercicio. Junto a la individualización del sometido, *La multitud, masa compacta, lugar de intercambios múltiples, individualidades que se funden, efecto colectivo, se anula en beneficio de una colección de individualidades separadas. Desde el punto de vista del guardián está remplazada por una multiplicidad enumerable y controlada, desde el punto de vista de los detenidos, por una soledad secuestrada y observada.*⁵⁴⁷ Se automatiza y desindividualiza el poder con una relación ficticia, de modo que no es necesario recurrir a medios de fuerza para obligar al condenado a la buena conducta. El que está sometido a un campo de visibilidad y que lo sabe reproduce por su cuenta las coacciones, las hace nacer espontáneamente de sí mismo. El panóptico puede convertirse en una especie de laboratorio, como máquina de experiencias para modificar el comportamiento y encauzar las conductas.

Éste tiene su principio menos en una persona que en cierta distribución concertada de los cuerpos, de las superficies, de las luces, de las miradas; en un equipo cuyos mecanismos internos producen la relación en la cual están insertos los individuos... Poco importa, por consiguiente, quién ejerce el poder. Un individuo cualquiera, tomado casi al azar, puede hacer funcionar la máquina... El Panóptico es una máquina maravillosa que, a partir de los deseos más diferentes, fabrica efectos homogéneos de poder.⁵⁴⁸

El Tribunal de la Opinión Pública

Uno de los problemas más importantes y recurrentes tratados por la ciencia política es el de la posibilidad de *controlar al controlador*.

⁵⁴⁷ Foucault, Michel, 1984, Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión, Madrid, siglo XXI editores, p. 203-4.

⁵⁴⁸ Ibid., p. 205-6. Dice Escamilla que la visión del Panóptico de Foucault es caricaturesca y la crítica a Bentham sólo es posible desde una concepción antropológica positiva: el hombre es bueno y sólo la sociedad le corrompe; con lo cual toda represión es desnaturalizadora [Escamilla Castillo, Manuel, [1998], "El Panóptico y la identificación de intereses. Sobre algunas inexactitudes debidas a Michel Foucault y a Élie Halévy", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, vol. VII, nº 2, diciembre, p. 57-93]. El argumento de Escamilla no nos parece válido, porque "aunque el hombre no fuera bueno" la represión del poder no necesariamente sería positiva o crearía más orden social. Sin duda, la idealización de un poder o de las sanciones externas

En este tema, Bentham varía a lo largo de su teoría. A pesar de que reconoció que no es posible controlar al controlador - rechazaba la idea de que la división de poderes constituyese una salvaguarda al descontrol del Estado dado que consideraba a esta división una ficción que, en última instancia, sólo puede provocar una diseminación del poder, haciéndolo menos recto -, se embarcó en la construcción de constituciones escritas que pretendía imponer en distintos países. Pero según Bentham, los gobernantes hedonísticos se regirán por esta constitución sólo si su propio interés individual coincide con el público.⁵⁴⁹

¿Cual es el medio de que el interés del legislador coincida con el público? Tardíamente, Bentham acepta que el único medio es el voto democrático. Bentham rechazaba la idea de moda del derecho natural a votar, con lo que basaba su teoría de la democracia en dos principios fundamentales.

Primero, a condición de que el voto secreto se garantice, la gente puede revelar las preferencias por las políticas públicas. La autoridad se justifica porque el pueblo la ejercita sobre sí mismo.⁵⁵⁰

La otra justificación a la democracia es que el único modo de controlar al gobierno utilitario es a través de la fuerza de una entidad ficticia, el "Tribunal de la Opinión Pública"⁵⁵¹. El poder de esta entidad hipotética será ejercido a través del voto y de los *media*, y buscará el interés de la mayoría.

Bentham presenta esa "ficción" que acaba creyendo real, el Tribunal de la Opinión Pública, que creía incorruptible dado que, según él, no se puede corromper a todo el mundo en una sociedad y el pueblo no tiene los medios de corrupción que tienen los gobernantes. Sin embargo, este Tribunal debe actuar

"benevolentes" como alternativa al desorden es algo inscrito en nuestro subconsciente...

⁵⁴⁹ Sin embargo, como dice Postema, Bentham nunca reconoció la identificación artificial de intereses entre el político y el ciudadano, y de hecho, todos los controles que él - "externamente al teatro político" - pretende implantar muestran que el interés del legislador nunca llega a coincidir con el del electorado [Postema, G. J., 1986, Bentham and the Common Law Tradition, Oxford, p. 361-2, 389-90; ver también Schofield, Philip, 1996, "Bentham on the Identification of Interests" Utilitas, vol. 8, nº 2, julio, p. 223-234].

⁵⁵⁰ Aquí surge el problema planteado por Rousseau. ¿Cómo puede un hombre ser al mismo tiempo libre y forzado a adaptar sus voluntades a otras que no son la propia? Rousseau dice que el hombre podría votar en función de una idea de "bien social". Esta propuesta de Rousseau divide al individuo en dos yos - la persona privada y el ciudadano [Goodwin, Barbara, 1988, El uso de las ideas políticas, Barcelona, Península, p. 255].

⁵⁵¹ Bentham, Jeremy, 1990, Securities against Misrule and other Constitutional Writings from Tripoli and Greece, The Collected Works of Jeremy Bentham, editado por Philip Schofield, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, Editor General F. Rosen, p. 27-29.

por representación; y se acaba convirtiendo en la única fuerza en la teoría de Bentham que representa el interés público, una suma de los intereses de sus componentes que han conseguido tener voz y eco en él. Bentham enfatizaba cuatro funciones de este Tribunal: la estadística, por la que recoge hechos y pruebas para juzgar cualquier acto o institución pública; la censorial, por la que expresa aprobación o desaprobación en base a las pruebas recogidas; la ejecutiva, por la que la opinión pública se convierte en un premio o castigo moral; y la de sugerir mejoras proponiendo reformas. La función política de los *media* parece ser el miedo que crean en el gobierno a través del castigo ejemplarizante.

Pero una función más profunda de los *media* (y del gobierno) es afectar al cambio social a través de la educación política y el desarrollo de las facultades mentales de la gente, algo considerado primero por Priestley, y predicho como un progreso necesario. Los *media* capacitarán a las gente a entender sus intereses reales, probablemente subconscientes. Bentham en su *Deontología*⁵⁵² formula la ley del “progreso de la simpatía en las especies”. Con el crecimiento económico, el individuo se encuentra envuelto en un número cada vez mayor de círculos sociales; cuanto más viven en público, más influidos están por la sanción moral, y se hacen más virtuosos, hasta que alcanzan la perfección. Finalmente, los individuos estarán tan herméticamente atados y vinculados, se sentirán tan continuamente observados, que ya no será posible dibujar una línea entre los sentimientos simpáticos y los egoístas.

Como decíamos, esta *utopía* Benthamita es ejemplificada en el Panóptico con su “principio de inspección universal” - en este caso del gobierno utilitario -, en que los reclusos no podrían ver al vigilante gracias a un sistema de persianas y, de este modo, el miedo a ser observado sería continuo. Janet Semple ha encontrado una nota que registra su intención de jugar al ratón y el gato con los prisioneros: *Mantendré una mirada ininterrumpida sobre ellos. Les miraré hasta que observe una transgresión. La anotaré. Esperaré otra: también la anotaré. Estaré tumbado todo un día... al día siguiente entraré en acción. Te creías que no te había descubierto; has abusado de mi indulgencia; observa como estabas equivocado.*⁵⁵³ Esta utopía

⁵⁵² Bentham, Jeremy, 1983, *Deontology, together with a Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism*, *The Collected Works of Jeremy Bentham*, editado por Amnon Goldworth, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, Editor General J. R. Dinwiddy.

⁵⁵³ Stephen Tumim, Judge, 1994, “Janet Semple. Bentham’s Prison: A Study of the Panopticon Penitentiary, Oxford Clarendon Press, 1993, pp. 344”, *Utilitas. A*

Benthamita nos hace recordar a la novela “1984”. Efectivamente, no debería haber ningún castigo que no desplegara su magnificencia en público y se hiciera notorio, y así se consiguiera hacer sentir miedo y vergüenza de haber abusado del “interés general”.

Teoría de las elites y la Elección Pública a la luz de las perspectivas actuales

La teoría de las elites actual busca estudiar el comportamiento de los gobernantes considerando que éstos, comoquiera que sean elegidos, forman una clase aparte que busca sus propios intereses por virtud de su riqueza y su poder político. Pero Bentham ya había realizado una teoría de las elites muy elaborada, añadiendo un elemento crítico de la que carece la teoría de las elites actual: para reducir el poder, el autor intenta desarrollar reglas procedimentales y constitucionales que lo mantengan en sus justos términos, con los premios y castigos, las remuneraciones y penas convenientes. Crea una teoría del enfrentamiento entre dos grupos de interés: los gobernantes, el menor número, y los súbditos, el mayor número. Bentham quería establecer seguridades contra el malgobierno a través del Tribunal de la Opinión Pública, una forma de judicatura que habría de impedir la existencia de *intereses siniestros*⁵⁵⁴. Además, establece una limitación para el periodo legislativo de un año, propone la no reelegibilidad de los miembros de la legislatura para los siguientes dos y tres años, introduce una judicatura penal para los miembros de la legislatura que sean sospechosos de delincuencia criminal... En definitiva, transforma el utilitarismo descriptivo de Hume en una doctrina crítica.

La labor de publicidad estadística y registral se hace fundamental en el funcionariado. Bentham es muy exhaustivo en los detalles que llevarán a maximizar la aptitud de los funcionarios y minimizar sus gastos⁵⁵⁵. Para maximizar la aptitud intelectual y activa de los funcionarios apela al principio del examen público, al de competencia pecuniaria en que los candidatos a un

Journal of Utilitarian Studies: 6: 1: mayo: 137. Rothbard considera al Panóptico una versión del gran hermano utilitarista [Rothbard, Murray N. 2000, Historia del Pensamiento Económico, Volumen II. La economía clásica, Madrid, Unión Editorial, p. 82-89].

⁵⁵⁴ Bentham, Jeremy, 1983, Constitutional Code. Volumen 1, The Collected Works of Jeremy Bentham, editado por F. Rosen y J. H. Burns, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, Editor General J. R. Dinwiddy.

cargo compiten por él al menor salario, y al principio de administración de la responsabilidad. La maximización de la aptitud moral, el medio para lograr que el funcionario busque la mayor felicidad del mayor número, se lograría con el temor al castigo y el incentivo al premio.

Bentham anticipa también la perspectiva de la Elección Pública actual que estudia gran parte de la temática tradicional de la ciencia política desde la óptica convencional de la economía, como la teoría del Estado, las reglas de votación, comportamiento de los votantes y partidos, la burocracia y establecimiento de regulaciones. Por ejemplo, trata el tema de las reglas de votación con mucha profusión⁵⁵⁶. En principio niega la democracia por considerarla sinónimo de anarquía, e innecesaria para su principio de utilidad que podría lograrse con un déspota benevolente; pero, más adelante, pensó que el hecho de que los gobernantes no aceptaran sus planes de reforma era debido a su egoísmo y, en base a la idea de Priestley de que para asegurar la identificación de los intereses del gobierno con los gobernados, los primeros deben tener el temor de ser rescindidos de su cargo si no consultan los intereses del pueblo⁵⁵⁷, decidió que era necesario introducir al pueblo en el gobierno para llegar a su “república ideal”.⁵⁵⁸ De hecho, fue en 1809⁵⁵⁹ y por consejo de James Mill, que Bentham acepta la democracia representativa, y pone como ejemplo de gobierno al estadounidense. Sin embargo, el primer trabajo publicado donde Bentham presenta la doctrina radical del sufragio universal y el gobierno representativo sería *Plan of Parliamentary Reform* de 1817⁵⁶⁰, que desarrollará en la *Radical Reform Bill* de 1819⁵⁶¹. Ahí hace una

⁵⁵⁵ Bentham, Jeremy, 1993, *Official Aptitude Maximized; Expense Minimized*, The Collected Works of Jeremy Bentham, editado por Philip Schofield, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, Editor General F. Rosen.

⁵⁵⁶ Sin embargo, Bentham no imagina la tendencia al votante mediano, que hace más ineficiente el mercado político que el económico, y la posibilidad de que haya costes de información en política y que el votante racional encuentre difícil ver cual es el programa de los candidatos. Se basa en una acción política sin coste de obtención de información [Schwartz, Pedro, 1986, “Jeremy Bentham’s democratic despotism”, Ideas in Economics, editado por R. D. Collison Black, Basingstoke, Macmillan Press, p. 74-103.]

⁵⁵⁷ Bentham, Jeremy, 1948, A Fragment on Government and an Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Oxford, Basil Blackwell, Editado e introducido por Wilfrid Harrison, Introducción 1xiv.

⁵⁵⁸ Peardon, Thomas, “Bentham’s Ideal Republic” en Parekh, Bhikhu, 1974, Jeremy Bentham. Ten Critical Essays, Londres, Frank Cass, p. 120-145.

⁵⁵⁹ Steintrager, James, 1977, Bentham, Londres, George Allen & Unwin Ltd., p. 78

⁵⁶⁰ Bentham, Jeremy, 1817, Plan of Parliamentary Reform, in the Form of a Catechism, Londres [Bowring, iii, 433-557], cit. en Rosen, Frederick, 1983, Jeremy Bentham and Representative Democracy. A Study of the Constitutional Code, Oxford, Clarendon Press, p. 5.

normativa de las elecciones con sufragio secreto y universal, basado en la regla de la mayoría. Insta a la centralización de responsabilidad en los legisladores omnicompetentes, proponiendo la Cámara Única, y en los jueces, que los jurados populares diluyen. La regla de responsabilidad unitaria y de prioridad del procedimiento y de las pruebas son fundamentales para Bentham.

Sin embargo, Bentham no apoya el igualitarismo absoluto en el voto. Al contrario, mencionó entre los “sofismas políticos” el de “considerar como autoridad la opinión del gran número”, advirtiendo que si se considera el número de los que sostienen una opinión como una prueba que dispensa de analizarla, la consecuencia sería una total subversión del orden establecido. En otra ocasión se refirió a que la pretensión de querer igualar los votos sin tener en cuenta su calidad: *sería lo mismo que querer que la tontería tuviera la misma influencia que la sabiduría y que el mérito quedara sin motivo y sin recompensa*⁵⁶².

Otra rama de la teoría la Elección Pública actual se ocupa de la oferta de bienes públicos y su condicionamiento por políticos, burócratas y grupos de presión. Se contempla, como en Bentham, el proceso legislativo como una continua “búsqueda de rentas”. Se enfatiza el papel de los grupos de presión: en el intento de captar el mayor número de votos posible, los impuestos, subsidios, regulaciones se utilizan para aumentar el bienestar de los grupos de interés más influyentes llevando a pérdidas para el conjunto de la sociedad. En este sentido, Bentham se preocupa de la dificultad de reducir el gasto público una vez creado, dado que eso implica infligir un dolor en las personas implicadas. Diseña un principio que minimiza la fuerza de esta reducción de felicidad, de modo que el dolor por recortes del gasto público no fuera mayor que el placer de la liberación de la imposición del gobierno. Lo llama *principio de prevención de la decepción*, y lo considera una importante rama del principio de la máxima felicidad. Así pues, considera que debe darse una compensación completa por cualquier pérdida producida por una reforma. Una pérdida no compensada supone que, al dolor sufrido por la parte implicada,

⁵⁶¹Bentham, Jeremy, 1819, Bentham's Radical Reform Bill, with Extracts from the Reasons, Londres [Bowring, iii, 558-97], cit. en Rosen, Frederick, 1983, Jeremy Bentham and Representative Democracy. A Study of the Constitutional Code, Oxford, Clarendon Press, p. 6.

⁵⁶² Cit. en Rodríguez Paniagua, José María, 1997, Historia del Pensamiento Jurídico. 2. Siglos XIX y XX, Madrid, Universidad Complutense, p. 371, de Bentham, Jeremy, 1840, Tactique des assemblés politiques, en Oeuvres de Jérémie Bentham, 1, Bruselas, p. 359.

debemos sumarle la alarma que se puede producir en otros individuos que temen verse expuestos a sufrir un perjuicio por una reforma parecida, creándose un precedente para futuras acciones. La compensación reducirá la oposición a la reforma y facilitará su institución.

En la teoría de la Elección Pública, la ideología deja de ser un elemento significativo para explicar el comportamiento de las entidades políticas y burocráticas. Los políticos, motivados por su propio interés, buscan maximizar su probabilidad de reelección y su poder; los burócratas su prestigio, ingresos y presupuesto; y los votantes votan de acuerdo a su interés económico. Efectivamente, Bentham considera la ideología desde el punto de vista utilitario: no espera que el individuo sacrifique su interés privado por el público. Para él, eso es el lenguaje del “sentimentalismo”: es el Estado el que debe forzarle a dirigirse a la imagen del bien social. Cuando se dice que un persona ha sacrificado su interés por el público - por ejemplo cuando un hombre acepta la reducción de su salario para asumir un cargo publico -, Bentham diría que sólo está sustituyendo un interés privado (riqueza) por otro (poder o reputación). El hombre está, y no puede ser de otra forma, autocentrado en su yo utilitario. Pero igual que lo está el ciudadano, lo está el gobernante al que se le debe intentar llevar, a través de controles y sanciones, a una acción para el bien social.

La teoría de la Elección Pública se diferencia de la perspectiva tradicional del análisis económico del Derecho en que, a pesar de que supone un individualismo metodológico y comportamiento maximizador de los agentes, no considera como dadas las restricciones políticas, jurídicas y sociales. Los individuos actúan como maximizadores de su utilidad tanto en el mercado como en el proceso político en el que se elaboran las restricciones y pueden modificar las disposiciones legales; y el poder judicial no es independiente de las presiones. Bentham también considera una ficción la división de poderes y la independencia de los mismos, considerando imposible impedir las recíprocas influencias: el juez es para él un subordinado del legislador. *Entre los autores que han considerado este poder (el judicial), como distinto del poder legislativo, ninguno hallo que haya manifestado conocer la diferencia entre ellos. ... Donde reina la ley escrita, es necesario que la orden del juez sea conforme a lo que prescribe esta ley.*⁵⁶³ Le interesa la noción de sociedad política como hecho sociológico, lo que le conduce a la consideración del

Estado como un concepto puramente técnico y neutral. El poder supremo es absoluto, a menos que esté limitado por convención expresa, y decir que un acto del poder supremo es nulo, ilegal o que constituye un exceso de poder es un abuso del lenguaje, excepto si hay convención expresa.

Sin embargo, la teoría de Bentham también puede relacionarse con la perspectiva tradicional del análisis económico del Derecho, que trata de aplicar los instrumentos analíticos de la teoría económica convencional para examinar los efectos de la ley en el comportamiento de los agentes y en las instituciones jurídicas, y la formación, estructura y procesos de las instituciones jurídicas. Bentham introdujo, de hecho, la metodología del *homo oeconomicus* en el derecho, tal y como la plantea el análisis económico actual. Posner⁵⁶⁴, por ejemplo, usa los supuestos de un agente maximizador racional de sus interés y de las normas jurídicas que crean precios implícitos para los diferentes tipos de conducta. Sin embargo, las normas e instituciones del Derecho consuetudinario, según Posner, promueven la eficiencia como consecuencia de un proceso de selección natural de las mejores normas, algo que rechazaría Bentham. En el análisis económico del derecho las leyes se conciben como un sistema de restricciones y recompensas, de modo que lo que se pretende analizar son los efectos de dichas normas sobre el comportamiento de los agentes tanto en las actividades de mercado como en las extramercado, como los delitos, responsabilidad civil y Derechos de propiedad. Esto es lo que va a realizar Bentham desde una perspectiva crítica que intenta adoptar un sistema de presiones calculado para suprimir el crimen desde la fuente y transformar mecánicamente a los criminales en hombres honestos.

Propiedad y expectativa

La propiedad, dice Bentham, es únicamente obra de la ley. Sin embargo, defiende la propiedad privada que, para existir, debe ser mantenida por el orden estatal. La propiedad no es más que una base de la esperanza de sacar un provecho determinado de la cosa que se posee a consecuencia de las relaciones que se tiene con ella por obra de la ley. Bentham enfatiza la idea

⁵⁶³ Bentham, Jeremy, 1981, Tratados de legislación civil y penal, Madrid, Editora Nacional, p. 513-514.

⁵⁶⁴ Posner, Richard A., 1992, Economic Analysis of Law, Boston, Toronto, Londres, Little Brown and Company.

de expectativa: su concepto de tiempo en la transformación de la ley es futurista, gradualista y continuista.⁵⁶⁵

Si se admite que es útil para el bien social que el producto del trabajo sea propiedad del trabajador porque refuerza el sentimiento de expectativa sin el cual no trabajaría, debe amenazarse al ladrón con un dolor de igual intensidad al placer de robar. En este caso, el mantenimiento de la propiedad permite el crecimiento que revierte, en última instancia, sobre toda la sociedad.

Bentham introduce, como dijimos, el principio de prevención de la decepción, que será la base de las ramas civiles y penales de la ley de la propiedad. Sin él, la noción de los derechos adquiridos no tendría fuerza. Para Bentham, sin la idea de expectativa, no habría diferencia entre una persona que posee una cosa y un usurpador, si ambos sienten igual placer de poseerla. Hemos de calcular el dolor de la decepción sufrida por alguien que pierde una posesión de un derecho adquirido.

El autor distingue las ofensas contra las personas (su cuerpo) y contra la propiedad. Sin embargo, dice que hay pocas ofensas contra la persona que no afecten a su propiedad, de modo que la distinción es sólo física, espacial, no moral. Como Hume, considera la propiedad como una relación externa. La esencia de la propiedad es que de ella se deriva un beneficio o placer de actos que tienen su terminación en una cosa externa dada y su comienzo en una persona. La combinación del foco externo y la relación placentera hace a la propiedad fuente de felicidad. Los objetos de propiedad pueden ser reales o corporales y ficticios o incorpóreos, pero siempre se dan sobre un objeto externo. De modo que no toda abstracción sobre las relaciones humanas debe considerarse objeto de propiedad: la reputación, el poder, la libertad no lo son. Pero la preocupación de Bentham era una preocupación de protección de la propiedad en general, política, económica y social. Para Bentham la propiedad es la consecuencia del deseo del hombre, tanto natural como social, de defensa del *status quo*.

Bentham examina la justicia distributiva, que consideraba el fin último de la ley. Aunque comenzó estudiando la justicia penal, en 1790 ya se fijaba en problemas de naturaleza civil y en el nivel distributivo. En sus proyectos de Reforma de 1780 y 1790 se concentra en el proceso de distribución de los bienes materiales. Surge la idea de una ley distributiva privada (civil) y pública (constitucional). Bentham es consciente de que eso implica un

⁵⁶⁵ Bentham, Jeremy, 1981, Tratados de legislación civil y penal, Madrid, Editora

gobierno intervencionista, pero él aceptaba que el gobierno controlase todas las parcelas de la vida en pos de la felicidad general.

Sin embargo, por el principio de no decepción, el rico espera su opulencia, tanto como el pobre sabe de su suerte. Para Bentham la desigualdad es la condición natural del hombre y la absoluta igualdad es imposible. De hecho, en 1790 se produce una transformación en Bentham: la Revolución Francesa le llena de urgencia sobre la protección del orden y seguridad, a los que dará gran importancia, buscando la mayor felicidad a través del principio de no decepción o seguridad de las expectativas. Bentham identifica la propiedad con los sentimientos humanos de placer, seguridad y expectativa, y la idea de un cambio revolucionario en la distribución de propiedad le aterroriza. *¡Una revolución en la propiedad! Es una idea que veo con horror... implica disturbios en las posesiones, desilusión en las expectativas... la opulencia reducida a mendicidad, los frutos de la industria hechos presa de la rapacidad y disipación, la igualación de toda distinción, la confusión de todo orden y la destrucción de toda seguridad*⁵⁶⁶. De este modo, la seguridad que pretende Bentham no diferirá en última instancia de la de Blackstone, y su única novedad es la introducción de la expectativa, que él considera la base del derecho de propiedad: *mantener las cosas en la proporción en que están actualmente debe ser y, en general es el objetivo del legislador. Su gran propósito es conservar la masa total de expectativas en tanto sea posible...*⁵⁶⁷

Por tanto, Bentham acaba rechazando todo cambio social en favor de la racionalización del *status quo*. En cualquier caso, siguen existiendo razones para buscar la igualdad: el pobre puede valerse del principio de minimización de la desigualdad y, además, es cierto que una masa de riqueza dada produce más felicidad cuando está repartida entre más número de individuos. *Toda desigualdad que no tenga una utilidad especial para justificarse es una injusticia*⁵⁶⁸.

Sin embargo, en la teoría de Bentham no hay relación entre el derecho de propiedad y los derechos humanos, ni una crítica de la relación del hombre con otros hombres y con la naturaleza. A la pregunta de si los seres humanos debían ser objetos de propiedad dice Bentham que en principio no, o por lo menos no de manera incondicional, y que la propiedad sólo se daría en las

Nacional, p. 118.

⁵⁶⁶Stark, W., 1952 a: Supply without Burden: 318.

⁵⁶⁷Stark, W., 1952 c: The True Alarm: 198.

⁵⁶⁸ Stark, W., 1952 a: Supply without Burden: 329.

cosas. Estaba en contra de la esclavitud pero no por motivos morales, sino porque la libertad hace a los trabajadores más productivos. Como la experiencia no ha enseñado a los esclavos otra condición, éstos no perciben su sujeción como abominable. *Yo puedo creer muy bien que la diferencia entre la libertad y la esclavitud no es tan grande como para ciertos hombres ardientes y prevenidos, porque el hábito del mal y con mucha más razón la inexperiencia de lo mejor disminuyen mucho el intervalo que separa estos dos estados tan opuestos a primera vista.*⁵⁶⁹ No había razón, por tanto, para llevar a cabo una emancipación sin indemnización y pide la abolición gradual de las obligaciones personales sobre la esclavitud, maximizando de este modo el principio de no decepción tanto para los amos como para los esclavos, así como la productividad del trabajo. Bentham, de hecho, no está absolutamente en contra de la propiedad humana: por sus expectativas, los niños, mujeres, convictos, aprendices o pobres raramente son defraudados. El que no espera, no desespera. Así, por ejemplo, las casas de los pobres tendrían a niños en la condición de propiedad humana.

Por estas y otras razones, John Stuart Mill y otros consideraron que el hedonismo de Bentham no era una base adecuada para la teoría de los derechos humanos y él mismo admitía que no era un teórico de los derechos humanos, sino de la “tecnología” social. Su “humanismo” se pervierte dentro de su espíritu de sistema, el resultado de una ingeniería social y un crudo behaviourismo. Es el plan social utilitario lo que se desarrolla, no el hombre.

Smith⁵⁷⁰

Iusnaturalismo no utilitarista

El de Smith es un iusnaturalismo del sentimiento, no utilitarista, innovador tanto en lo que respecta al fundamento del derecho natural⁵⁷¹ como en lo que

⁵⁶⁹Bentham, Jeremy, 1981, Tratados de legislación civil y penal, Madrid, Editora Nacional, p. 196.

⁵⁷⁰ Una primera versión de este epígrafe fue publicada en Trincado Aznar, Estrella, 2000, “El iusnaturalismo no utilitarista de Adam Smith”, Información Comercial Española, nº 789, diciembre 2000 - enero 2001, Revista de Economía, Madrid, Ministerio de Economía; y presentada y discutida en la 6th Annual Conference of the European Society for the History of Economic Thought (ESHET), Rethymno, Creta 14-17 marzo 2002; y el VII Congreso de la Asociación de Historia Económica (AHE), 19-21 septiembre 2001, Zaragoza, España.

⁵⁷¹ La teoría jurídica de Smith se ha tratado recientemente en varias obras muy completas, que han intentado cubrir la laguna en el estudio de la filosofía del

respecta a su explicación del origen del Estado. En las *Lecciones de Jurisprudencia* Smith reitera que la justicia no surge de consideraciones de utilidad y su crítica a los autores basan el origen de la ley en la idea de utilidad social - entre los que incluye a Hume, Grocio o Pufendorf... - se basa en el hecho de que, igual que en la ética, confundían el origen de la justicia y, con ello, pervertían la comprensión de las cosas. Compararemos la teoría de Smith con un “utilitarismo genérico” para extraer la mayor cantidad de conclusiones posible, intentando simplificar la doctrina basada en la utilidad en una clasificación entre las teorías no racionalistas - entre la que estaría la de Hume - y las teorías racionalistas - entre las que estaría la de Bentham. Reproduciremos algunos pasajes de Smith con un objetivo demostrativo de nuestra interpretación de sus ideas dado que consideramos que en lo que se refiere a su filosofía del derecho el autor es más desconocido y malinterpretado que en otras materias; y esa malinterpretación es una grave ausencia que pervierte la comprensión de la teoría Smithiana. No hemos de olvidarnos de que las *Lecciones de Teoría General del Derecho* son “sólo” apuntes de clase, dictados entre 1762 y 1766, de modo que no entran en el *corpus* de los escritos publicados *motu proprio* por Smith.

En lo que respecta a las teorías basadas en la utilidad, unas decían que cuando alguien comete un crimen - y hablamos de crímenes contra las personas, de “primera generación” - el Estado “crea” la ley desde la nada. La ley presupone la maldad intrínseca del criminal, que es separado de la sociedad para evitar que reincida en el crimen; o crea una amenaza para posibles crímenes similares. En este sentido, no hay sentimiento de justicia anterior a la ley y usamos el castigo a un hombre para un fin imaginario, que consiste en el miedo de la comunidad de ser una posible víctima futura de la mano criminal. Otras teorías basadas en la utilidad dicen que “debemos” imponer una imagen paternalista de la justicia basada en la razón o en el principio de “dar a cada uno lo suyo”, que enfatiza lo que “debe ser”, no lo que realmente “es”. Esto, lógicamente, también usa el castigo para un fin imaginario, creado discrecionalmente.⁵⁷²

derecho smithiana, especialmente en Haakonssen, Knud, 1981, *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge, Cambridge University Press; el capítulo 6 de Griswold, Charles L., 1999, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press; o en Vivenza, Gloria, 2001, *Adam Smith and the Classics. The classical heritage in Adam Smith's thought*, Oxford, Oxford University Press.

⁵⁷² En algunos casos, esta imagen la crea la revelación o tradición religiosa. Smith, sin embargo, se basa en la idea de “derecho divino” de Samuel von Cocceji, un

Sin embargo, para Smith el sentimiento de justicia precede al derecho. El Estado respeta ese derecho, no lo crea⁵⁷³. En las *Lecciones de Teoría general del Derecho*, Smith comenta que la base de la ley y la justicia no es la razón o la utilidad, elaboraciones a posteriori, sino el sentimiento. *Debe observarse que nuestra primera aprobación al castigo no se funda en una consideración de utilidad pública, lo que normalmente se considera su base. El verdadero principio es nuestra empatía con el resentimiento del que sufre.*⁵⁷⁴ La base de la ley no es, por tanto, una consideración lejana de utilidad, un dibujo, que utilizaría el castigo a un hombre para un fin imaginario. *El resentimiento del dañado, que incita a tomar represalias por el daño del ofensor, es la fuente real de castigo de los crímenes. Eso que Grocio y otros autores normalmente pretenden que es la medida original del castigo, es decir, la consideración del bien público, no explica suficientemente el establecimiento de los castigos*⁵⁷⁵. Es decir, la justicia se establece porque del hombre surge naturalmente un sentimiento de resentimiento hacia un crimen cometido contra un ser querido, despreciado sin motivo por el criminal. En esto, claramente Smith intenta enfrentarse, como en teoría moral, tanto a Hume como a su maestro Hutcheson. *Mr Hutcheson... no basó su razonamiento en una base correcta.*⁵⁷⁶

El sentimiento, doloroso y contradictorio, del resentimiento hacia la prepotencia del criminal, al ser natural, puede inhibirse, pero no eliminarse. En este sentido, Smith no está juzgándolo: la teoría habla del “ser” no del

autor alemán que cita entre los más importantes defensores del derecho natural, de la mano de Grocio, Hobbes o Pufendorf, e incluso superador de éstos. Como dice Haakonssen, la característica más interesante de Cocceji es que afirmaba que el individuo debe entender su vida como un regalo personal de Dios, con el que crea una relación personal de derechos y deberes. La vida no puede entenderse como parte de una creación conjunta, un todo que se relaciona con su creador, sino que Dios es una presencia individualizada. Sin embargo, la privacidad de la conciencia no significa que no tenga efectos públicos, esenciales para la vida social. En cualquier caso, según Smith, si no creyésemos en una moral superior, justa, no tendríamos ninguna razón para creer que esa vida social es algo más que un juego de poderes – algo que, según él, creemos [Haakonssen, Knud, 1996, Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment, Cambridge, CUP, pp. 135-148]. Para una concepción contraria de la ley natural, basada en la idea de que debemos “vivir y morir por el Todo”, y que el pueblo o el grupo es mayor que la suma de las partes, véase Gierke, Otto, 1960, Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800. Vols. I and II, Boston, Beacon Press.

⁵⁷³ Por tanto, la teoría de la justicia de Smith contrasta con la de Hume, dado que se da en términos de derechos, lo que presupone el concepto de persona a la que pueden conculcarse sus “derechos” [Haakonssen, *ibid.*, pp. 132].

⁵⁷⁴ Smith, LJ (B): 475: 182.

⁵⁷⁵ Smith, LJ (A): ii: 90: 104.

⁵⁷⁶ Smith, LJ (B): 547: 343.

“deber ser”. Sin embargo, el resentimiento generoso y noble, dice Smith, es algo generalmente admirado, que lucha, sin furia, por hacer justicia ante las mayores provocaciones, aplicando un castigo proporcionado al daño causado. Frente a la injusticia, el hombre imparcial se enfrenta a un dilema moral: por un lado no quiere ser indiferente a la prepotencia del criminal, haciéndose cómplice suyo al aceptar impasiblemente la injusticia, por miedo o comodidad personal; pero por otro lado no quiere dejarse llevar por un resentimiento inadecuado, otra forma de orgullo personal.

Cuando la animadversión del enfadado excede, tal como ocurre casi siempre, lo que podemos acompañar, en la medida en que no podamos asumirla necesariamente la desaprobaremos... Por tanto, la venganza, el exceso de enojo, parece ser la más detestable de todas las pasiones, y es el objeto del horror y la indignación de todos⁵⁷⁷

La ausencia de una indignación propia, sin embargo, es el principio de la subordinación humana y de la ruptura con la “libertad natural”. Eso, dice Smith, no tiene nada que ver con el “ojo por ojo”. La justicia no intenta prevenir un dolor físico. De hecho, las mutilaciones se penan sólo con una multa, en función del miembro cortado, y *El ojo por ojo es sin duda una costumbre bárbara e inhumana, y se ha dejado de lado en la mayoría de las naciones.*⁵⁷⁸ El origen de la pena se debe más a un daño moral que a uno físico. Se inflige, no para reducir el dolor o incrementar el placer del afectado, sino basándose en el resentimiento de los familiares y amigos por el desprecio a la víctima por parte de un criminal, no arrepentido.

Es más, Smith transformó el mandamiento cristiano y dijo que uno se ama a sí mismo en relación a lo que piensa que otros le aman. Con lo cual, este tipo de demostraciones de respeto a la vida pueden ser la base de la misma identidad personal y amor propio. Para Smith, en cierto modo, nuestra defensa la deben llevar a cabo nuestros seres queridos porque el agraviado difícilmente encontrará la fuerza moral suficiente y, si la encuentra, será en delegación de éstos (dado que el amor propio es en este caso el respeto que uno siente por sí mismo al saberse requerido y recordado con afecto).

Es decir, en su teoría general del derecho, igual que en su teoría ética, Smith resalta la idea de espectador. La desazón del espectador ante la injusticia, dice Smith, es siempre mayor que la del afectado. *Todos los amigos*

⁵⁷⁷ Smith, *TSM*: II: I: V: 167.

⁵⁷⁸ Smith, *LJ (A)*: ii: 123: 118.

*de Sócrates lloraron cuando bebió la cicuta, cuando él mismo expresaba la tranquilidad más gozosa y alegre*⁵⁷⁹. El mayor consuelo del resentimiento es ser comprendido por el espectador. Si las emociones de éste no coinciden con las del afectado, el espectador estará confundido por la pasión violenta, y el afectado rabioso por la insensibilidad del espectador ante su dolor. Las emociones agrias, de pena y resentimiento, requieren más del consuelo de la empatía.

En ocasiones la medida del castigo por utilidad - una imagen del futuro - y por justicia - una indignación del presente - coinciden. Pero como *El resentimiento no sólo incita al castigo, sino que señala la manera en que debe realizarse*⁵⁸⁰, en muchas otras hay castigos por utilidad que nos parecen injustos o desmedidos. Cuando, por ejemplo, se aplica la pena capital a un centinela que no estuvo suficientemente atento en su garita *aunque podamos aprobar el sacrificio de una persona por la seguridad de unas pocas, sin embargo, un castigo como ése, cuando se ejecuta, nos conmueve de una manera muy distinta de aquel de un asesino cruel o otro criminal atroz.*⁵⁸¹ Pocos años antes del período en que escribe Smith incluso se penaba con la muerte la exportación de lana, bajo la consideración imaginaria, bastante caprichosa asegura Smith, de que la riqueza y poder de la nación británica dependía del florecimiento del comercio de lana.

Esta exportación no era un crimen en lo que respecta a la justicia natural, y estaba lejos de merecer un castigo tan duro a los ojos del pueblo. De manera que encontraron que, mientras se establecía este castigo, no podían conseguir un jurado ni delatores. Nadie consentiría al castigo de una cosa tan inocente en sí misma con una pena tan dura. Se vieron, por tanto, obligados, a disminuir el castigo a una confiscación de los bienes y buques.⁵⁸²

Hay fenómenos, dice Smith, del castigo, que demuestran su teoría. En el principio de castigo de Grocio y Pufendorf⁵⁸³, el intento frustrado de cometer

⁵⁷⁹ Smith, *TSM*: I: III: I: 120.

⁵⁸⁰ Smith, *LJ (B)*: 182: 476.

⁵⁸¹ Smith, *LJ (A)*: ii: 92: 105.

⁵⁸² Smith, *LJ (A)*: ii: 91-2: 105.

⁵⁸³ A pesar de ser iusnaturalistas - un término que, como hemos comentado, bien podría adscribirse a Hume o Bentham - su racionalismo (la razón es un sentimiento reflejo a posteriori y reactivo), y el hecho de que consideraran que el Estado "debe" buscar la utilidad general (utilizándose el castigo a un hombre para una imagen del bien) llevó a Smith a considerar que Grocio y Pufendorf basaban la idea de justicia en la utilidad, algo que es cierto si consideramos la idea de utilidad como pensamiento reflejo. Sin embargo, no sería propio llamar a

un crimen, que llegase hasta el último eslabón, sería igualmente castigable que un crimen no frustrado, dado que en la culpa del ofensor no existe ninguna diferencia. Según estos autores, es la intención, no el efecto, lo que regula el castigo, dado que la seguridad de la sociedad obligaría igualmente a apartar a una persona que tiene idéntico espíritu criminal que aquella que, fortuitamente, tuvo éxito en la comisión del crimen, e igualmente se desincentivaría a otros que quisieran llevar a efecto ese mismo crimen. Sin embargo, en ningún país el intento de cometer un crimen se castiga con igual severidad que su logro. Y eso se debe a que el resentimiento de la parte dañada no es tan grande: por tanto, es sobre él sobre el que se basa la justicia. La alegría por el hecho de que el amigo haya salido ileso de un crimen frustrado reduce en gran medida el resentimiento. Si alguien lanza una piedra a un hombre, y le mata, es un asesino; si no acierta, en la mayoría de los países se obviará el delito. Con la negligencia, sucede idénticamente.⁵⁸⁴

También, dice Smith, el hecho de que haya personas que no son estimadas responsables de castigo por sus acciones, como los niños, los deficientes o los locos, prueba su teoría. Por los principios basados en la utilidad debería, sin embargo, aplicárseles una pena idéntica. El peligro para la comunidad no es menor. Pero la debilidad o incapacidad hace que aparezcan como objetos impropios de resentimiento.

estas teorías utilitaristas, dado que estos iusnaturalistas consideraban que el ser humano tiene un valor superior distinto de la utilidad. En cualquier caso, la escuela protestante de Derecho natural (Grocio, Pufendorf, Thomasius) se basa en la razón individual. Grocio (1583-1645) define el Derecho natural - que tiene un contenido indicativo o moralizante, y es un desideratum, no un precepto - como el "dictamen de la recta razón indicativo de que un acto, en virtud de su conveniencia o disconveniencia con la naturaleza racional y social, está afectado moralmente de necesidad o de ignominia, y que, como consecuencia, tal acto está prescrito o proscrito por Dios, autor de esa naturaleza." A partir de Grocio, se extiende la creencia de que, siendo los primeros principios del Derecho natural conocidos apriorísticamente como verdades axiomáticas, es posible construir todo un sistema iusnaturalista, por conclusión racional, dando paso a un maximalismo iusnaturalista que prácticamente convertiría en innecesario el Derecho positivo. Pufendorf (1632-1694) se vio influido por Grocio y Hobbes. Quiso extender el método matemático al campo de la ética y el derecho natural y construir un Derecho natural más allá de cualquier creencia religiosa y revelación. Todo lo que contribuya a la "socialitas" debe ser tenido como prescrito por el Derecho natural; todo lo que la perturbe debe ser considerado como prohibido por él. Partiendo de este principio, se procede a una deducción racional del resto de los preceptos que integran el Derecho natural, deducción amplísima puesto que Pufendorf desarrolla su contenido en ocho libros [Blanco González, Antonio, y varios autores, 1999, Filosofía del Derecho. Las concepciones jurídicas a través de la historia, Madrid, UNED; Haakonssen, Knud, 1996, Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment, Cambridge, CUP].

⁵⁸⁴ Smith, LJ (A): ii: 175: 138.

También, dice Smith, cuando un crimen no es premeditado, sino cometido por una provocación repentina que llevó a la pasión criminal, no es considerado tan reprobable, dado que no existía un objetivo premeditado de dañar a la persona. El desprecio a su vida no era tan flagrante, a pesar de que las consecuencias, la mutilación de una vida que no podría recuperarse, eran idénticas. Si la muerte se produjo, no por dolo, sino por negligencia, la ausencia de intención ni antes ni después de cometer la acción reduciría mucho más la pena. Si un hombre era llevado a una situación de discusión de la que encontrase difícil escapatoria y que acabase con la muerte de su oponente, sólo se le castigaba con la expropiación de los bienes para que otros ciudadanos procurasen no llegar esas discusiones. Sin embargo, la provocación no se consideraba tal si provenía de una herida: las palabras o insultos no se consideraban una provocación suficiente. La pena por defensa propia en que se lograba demostrar que no había habido otro modo de salvar la vida que matando a la víctima se hacía incluso excusable. Sin embargo, si la lucha era con armas mortales también se consideraba un crimen, dado que la posesión o búsqueda del arma ya implicaba una forma de premeditación.

El hombre incluso considera objeto de revancha a animales o seres inanimados que han sido la causa de una muerte, dado que excitan resentimiento y furia por relación de ideas. Sin embargo, los animales son mucho menos propios de resentimiento o gratitud que los hombres, dado que en este caso no existe una correspondencia ni una conciencia de daño o posibilidad de restablecer el respeto a la vida. En el caso de las cosas, la propiedad del resentimiento o gratitud es mucho menor. En estos casos, la furia o rabia hace confundir la irrealidad con una realidad de las cosas que tendría posibilidad de correspondernos y ser objeto de gratitud o resentimiento.

A pesar de que el origen de la pena sea el resentimiento del dañado, Smith dice que los tres propósitos que los autores utilitaristas adscriben al castigo también quedarán cubiertos por la medida de la pena en función de la justicia: (1) lleva a la corrección del ofensor, que se da cuenta de la muestra de sufrimiento del ofendido por esta vía; (2) desincentiva, tanto a él como a otros, de volver a cometer el delito⁵⁸⁵; (3) lleva al hombre a buscar compensación por el daño recibido.

⁵⁸⁵Sin embargo, en otra ocasión Smith dice que el temor al castigo puede ser incentivador del delito. Cuando habla de las iglesias cristianas, comenta que si el soberano intentase privar de sus usufructos a un número cualquiera de

El resentimiento, dice Smith, desaparece con el tiempo. Ésa es la razón original, según él, por la que los delitos deben prescribir. Por otra parte, si el hombre no ha ejercido su derecho en mucho tiempo, se ha de suponer que no ha pensado mucho en él y no ha dependido mucho de él. El criminal que por muchos años no ha sido reclamado puede imaginarse que se ha olvidado y perdonado su deuda, o puede tener una expectativa razonable de ello. Pero incluso en la versión del castigo utilitaria la prescripción está legitimada por los objetivos que suponen que tiene la pena: la corrección del ofensor, que se ha podido convertir en una persona distinta; el desincentivo a otras personas por ejemplarización, dado que un castigo de tan largo plazo se verá como caprichoso y no afectará a la conducta; y la seguridad de la comunidad que se logra apartando de ella a un miembro peligroso, dado que éste ya ha demostrado ser un ciudadano pacífico.

La justicia se viola, en cualquier caso, cuando alguien es privado de lo que “tiene derecho” y puede pedir de otros, o cuando le dañamos sin causa. Sin embargo, algunos de nuestros derechos son naturales (los que infligen un daño sobre la persona o reputación), y otros son adquiridos, fortuitos y cambiantes (los que atacan la propiedad). Por alguna razón, la naturaleza confiere los primeros derechos, y el Estado e instituciones mantienen y crean los segundos.

Smith recuerda que Hutcheson diferenciaba entre Derechos perfectos - que tenemos Derecho a exigir - e imperfectos - que no⁵⁸⁶. Apela a la idea de que la justicia y el Derecho perfecto es lo que se refiere a la justicia conmutativa. Los Derechos imperfectos se refieren a la distributiva y son un principio de moral, no de ley, una imagen del futuro, no una indignación real por un daño

clérigos de forma irregular, por la violencia, sólo lograría que dichos clérigos y su doctrina fueran diez veces más populares y peligrosos y embarazosos. “El temor es casi siempre un mal instrumento de gobierno, y en particular no debería utilizarse jamás en contra de una categoría de hombres que tenga las mínimas pretensiones de independencia. El intento de atemorizarles sólo sirve para excitar su genio, confirmándoles en una oposición que métodos más suaves podrían haber moderado o extinguido... si bien la persuasión y el buen trato son siempre los más fáciles y seguros instrumentos de gobierno, así como la fuerza y la violencia son siempre los peores y más peligrosos, es tal la insolencia natural del hombre que casi siempre renuncia a utilizar los buenos instrumentos a menos que no se atreva a emplear los malos” [Smith, *WN*: V: I: g: 19: 827].

⁵⁸⁶ Por tanto, los primeros, definidos negativamente - derecho a no ser dañado - tienen prioridad práctica sobre los segundos, definidos positivamente - derecho a recibir algún bien -, aunque no es fácil delimitar los límites entre ambos. De hecho, Hutcheson no considera que la intervención del gobierno debiera limitarse a los derechos perfectos, al ser el bien común la base de su poder [Haakonssen, Knud, 1996, *Natural law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, CUP, pp. 81-2].

real. El tema es tratado, a su vez, en la TSM. Recalca el autor las dos nociones de justicia establecidas por los griegos. La justicia conmutativa consiste en la abstención de hacer un daño efectivo, cuya observancia puede ser exigida mediante la fuerza. La justicia distributiva está más vinculada a la benevolencia personal, concebir hacia el prójimo todo el amor, respeto y estima que su carácter, posición y relación con nosotros vuelve conveniente y apropiado que sintamos, en base al mérito que establecería un espectador imparcial. En este sentido, comprende todas las virtudes sociales.⁵⁸⁷ Smith rechaza de plano la noción aristotélica de la justicia distributiva, la correcta distribución de las remuneraciones, un reparto de un dibujo de la riqueza de la comunidad que rompe el incentivo en la fuente.⁵⁸⁸

Origen del Estado

Con respecto al origen del Estado, los autores que basan su origen en la utilidad dicen que el Estado existe porque sin él la sociedad no puede existir. El Estado imprime en la mente humana un miedo a un castigo de crímenes que naturalmente no serían sentidos como injustos, sólo como amenazantes para la supervivencia. El Estado “debe” buscar la utilidad general, y enfatizamos el “debe” porque la teoría trata del deber ser.

Pero la razón que Smith apunta para que el poder se erigiera como una institución que establecía el orden difiere de la que teorizaron los juristas utilitaristas. Este orden, por otra parte, no es uno maquinado por el Estado, sino que subyace a la naturaleza de las cosas. El Estado no crea la sociedad, e incluso conduce a la existencia de sociedades más belicosas y armadas, capaces de sobrevivir frente a las menos belicosas.

Como Hume y Bentham, Smith aclara que el gobierno no fue creado por un contrato que vincula a los descendientes *ad eternum*, sino por el progreso

⁵⁸⁷Otra noción de justicia podría ser la valoración de los objetos con el grado de estima que el espectador imparcial estaría naturalmente dispuesto a promover. Por ejemplo, es injusto no admirar una pintura lo suficiente o en exceso, o cuando no prestamos la suficiente atención a cualquier objeto particular del propio interés - prudencia [Smith, *TSM*: VII: II: I: 482-3].

⁵⁸⁸ En LJ (A) Smith nos dice “un mendigo es objeto de nuestra caridad y puede decirse que tiene derecho a demandarla; pero no es en sentido literal que usamos aquí la palabra derecho, sino en sentido metafórico. Habitualmente entendemos la palabra derecho en el sentido de lo que hemos llamado derecho perfecto, y se relaciona con la justicia conmutativa. Los derechos imperfectos, sin embargo, se refieren a la justicia distributiva... y no corresponden propiamente a la jurisprudencia, sino a la moral” [Smith, *LJ (A)*: i: 15: p. 9].

natural de la humanidad, especialmente con el crecimiento que hizo necesaria la defensa de la propiedad por parte de algún poder. Así, según Smith, el Estado se creó por un proceso histórico gradual, no por una planificación racional de las consecuencias⁵⁸⁹. El hombre en busca de la demostración de los crímenes cometidos contra los suyos se ha guarecido históricamente en el poder, al que suplica justicia y que obligue a su cumplimiento, a cambio de un regalo⁵⁹⁰. Al poderoso le interesó implantar justicia, a través de la empatía con el perjudicado, para que la gente no se viera en la obligación de responder a cada agravio que intuía⁵⁹¹. No fue una forma de evitar la reincidencia o ejemplarizar lo que les llevó originariamente a establecer justicia, sino una forma de evitar la respuesta resentida a un desprecio a la vida, natural al hombre. El poder intentaba lograr así “su” riqueza, necesaria para la defensa, imponiendo una forma orden, que finalmente creyó propio.⁵⁹² De hecho, el Estado lo que busca manteniendo la justicia y las propiedades es lograr la paz interna, no sólo para la seguridad de los individuos, sino para la del propio Estado.⁵⁹³ *El gobierno se mantiene a menudo, no para la conservación de la nación, sino para la suya propia.*⁵⁹⁴

Los primeros castigos, que se realizarían a través de un arbitrio que intercediera entre las partes, se establecerían como vemos para evitar los desórdenes producidos por la acción resentida. Sin embargo, el poder intentaba evitar ejecutar el castigo, porque éste suponía una imposición

⁵⁸⁹ Smith dice que la etapa de pastores “Introduce así un grado de gobierno civil que es indispensable para su propia conservación; y parece hacerlo naturalmente e incluso de forma independiente de la consciencia de dicha necesidad. Indudablemente, la consideración de esa necesidad contribuye después muy considerablemente a mantener y afianzar esa autoridad y subordinación. En especial los ricos están necesariamente interesados en conservar un estado de cosas que pueda asegurarles la posesión de sus propias ventajas...” [Smith, RN: V: I: 680]

⁵⁹⁰ Smith, RN: V: I: 681.

⁵⁹¹ “Para impedir la confusión que reinaría si cada persona se tomase la justicia por su mano, el magistrado, en todos los gobiernos que han adquirido suficiente autoridad, se encarga de hacer justicia a todos, y se compromete a escuchar y resolver todas las demandas por daños” [Smith, TSM: VII: IV: 593].

⁵⁹² El origen de los sujetos de subordinación es variado, pero es necesario que la riqueza o reputación avale la decisión del poder. “Al mandar sobre más personas que cualquier otro, él está además en mejores condiciones de compeler a cualquiera de ellos que haya dañado a otro a que compense el mal realizado. Por lo tanto, él es la persona a la que naturalmente acuden para su protección todos aquellos que son demasiado débiles para defenderse por sí mismos. Ante él se quejan por cualquier perjuicio que imaginen haber padecido y todos se someten más fácilmente a él” [Smith, RN: V: I: 680].

⁵⁹³ Para una idea similar, véase Jasay, Anthony de, 1985, The State, Oxford, Basil Blackwell.

⁵⁹⁴ Smith, LJ (B): 344: 547.

incómoda para los individuos que podrían ponerse en su contra⁵⁹⁵. Así, el soberano o el emisor del arbitrio judicial pedía al asesino que apaciguara el dolor de los afectados con regalos, y a los afectados a aceptar esta satisfacción. Entre las naciones tribales de Norte América, cuando la persona no tenía suficientes medios para dar los regalos necesarios, toda la comunidad hacía una recolecta para él, a modo de evitar el resentimiento privado. Y, en algunas ocasiones, estas compensaciones funcionarían, especialmente por el miedo de llevar a cabo la pena individualmente y, así, enfrentarse a la familia del agresor. La compensación, sin embargo, variaba según el rango. Con la ley Sálica, cuando un criminal no podía pagar, se pedía a sus amigos que pagaran por tres veces, y si se negaban, se llevaba el agresor a los amigos del agredido para que hicieran con él lo que quisieran. Los familiares, en este caso, serían los ejecutores de la pena. En estas ocasiones, la pena estatal tendía a beneficiar al agresor, dado que el dolor autocentrado de los familiares en ocasiones hacía que estos ejecutaran penas desproporcionadas con lo que podría aprobar un espectador imparcial.

Cuando se estataliza la justicia, ésta debe hacerse generalizada e igual para todos. La exactitud de la justicia estatal, como vemos, puede en ocasiones hacer que se castiguen crímenes que antes quedaban impunes. La fuerza y estabilidad del gobierno se hace, en este caso, fundamental para la imparcialidad de los jueces. Por ejemplo, un gobierno en continuo peligro de insurrección lleva a que éste necesite asegurar su mantenimiento a través de la pena, que de ese modo se hace injusta. Una monarquía estable, sin embargo, permite al gobernante dejarse llevar con tranquilidad por la compasión natural del espectador imparcial. La igualdad de riqueza también hace más sencillo que el hombre se deje llevar por un espectador imparcial. En un país con una clara desproporción entre los ricos y los pobres, a los primeros les costará más ponerse en lugar de los segundos dado que, en su imaginación, no los ven como iguales.

Con el tiempo, el soberano se consideró como la persona principalmente dañada en los crímenes cometidos en su jurisdicción, y empezó a considerar que esa seguridad que confería le legitimaba a pedir algo a cambio, con lo que no sólo se daba una compensación a los familiares, sino también a él. En Escocia la multa que había que dar al soberano excedía en tanto a la de los amigos de la víctima que la gente empezó a imaginar que el castigo que se

⁵⁹⁵ Smith, LJ (A): ii: 95-6: 106.

infligía al criminal se establecía, no como asesino de un miembro de esa familia, sino como el asesino de un súbdito libre del soberano que hacía, de este modo, “seres queridos” a todos sus súbditos desconocidos. Sin embargo, dice Smith, el resentimiento no quedaría del todo eliminado si el agresor no fuera consciente de que es por los familiares de la víctima por lo que sufre la pena. Es decir, el castigo reducido a una idea de utilidad o posibilidad de reincidencia queda en letra muerta: es necesario que el agresor sepa que su pena se debe a una muestra de furia y reconocimiento a una vida particular por parte de las personas que le querían y le echarán de menos, no a una abstracción genérica del universal humano. *La piedad a los muertos sólo puede darse cuando hay una memoria fresca de ellos en la mente de los hombres*⁵⁹⁶. El castigo se convierte en una demostración de libertad del criminal, y, si éste ha cometido un crimen contra la justicia natural, es íntimamente consciente de que es objeto propio de indignación.⁵⁹⁷

La decisión judicial

Así pues, el poder se encontró, y se encuentra ante cada crimen, con una obligación delegada que le dignifica: la de reconocer derechos a través de las leyes, con reglas tan simples como las de la gramática, y aplicar castigos a los crímenes motivados por razones con las que un hombre imparcial no puede empatizar. En todos los casos, la medida del castigo que debe infligirse al delincuente es la concurrencia del espectador imparcial con el resentimiento del dañado.⁵⁹⁸

Sin embargo, dice Smith, los hombres son remisos a penar incluso el asesinato de un hombre con la pena capital. Especialmente por el temor a que la máquina del Estado se equivoque en el sujeto de su castigo. *Es preferible que diez personas culpables escapen que una inocente sufra*.⁵⁹⁹ La dificultad de establecer un castigo cierto es de grandes dimensiones. *En ningún caso es más incierta la prueba de las causas de los hechos que en las acciones*

⁵⁹⁶ Smith, LJ (B): 168: 468.

⁵⁹⁷ Smith, TSM: III: II: 239.

⁵⁹⁸ Smith, LJ (A): ii: 89: 104. De hecho, cuando no coincide con la valoración del espectador imparcial, la ley es difícilmente aplicable. Smith dice respecto a la ley que prohibía al fabricante ejercer de tendero y la que obligaba al agricultor a ejercer de tratante de granos. “Ambas leyes violaban la libertad natural y eran, por tanto, injustas, y al ser injustas eran también impolíticas” [Smith, WN: IV: V: b: 573]. Véase Haakonssen, K., 1981, The Science of a legislator, Cambridge, Cambridge University Press, p. 116-7.

*humanas... Podremos llegar a la conclusión, si todos coinciden en ello, de que posiblemente lo ha cometido, pero nunca podremos asegurarlo*⁶⁰⁰. Además, los legisladores de temperamento débil tienden a pasar por alto la pena capital, acobardados ante las consecuencias o aprobación hacia sí mismos. *Cicerón, consejero del Senado, temía pedir la muerte del reo no fuera que el odio recayese sólo sobre él*⁶⁰¹.

Una vez delegada la justicia, la legitimidad del poder proviene de dos principios: del principio de autoridad, en que todo hombre naturalmente tiene una disposición a respetar la autoridad dentro de la cual ha nacido y se ha desarrollado; o del de utilidad general, en que la autoridad proviene del hecho de que el magistrado puede mantener la seguridad e independencia de los individuos. El gobierno constituido es el que probablemente logre más fácilmente la seguridad porque la gente está acostumbrada a él y no se rebela a su autoridad. No es, sin embargo, una sabiduría implícita lo que lleva al mantenimiento del gobierno, sino una ilusión de la mente, la costumbre.⁶⁰²

Por el principio de autoridad, parece que el poder busca hacerse querido a través de dependencias de la costumbre. Por ejemplo, para hacerse querido por el asesino, el soberano se consideró con derecho a perdonarle, haciendo caso omiso de los verdaderos perjudicados por la pérdida de un ser querido, a los que dejaría una ausencia real e insustituible. Aunque moralmente es cierto que *La nobleza del perdón parece en muchas ocasiones superior incluso a la más*

⁵⁹⁹ Smith, LJ (B): 345: 548.

⁶⁰⁰ Smith, LRBL: 16: 171. Sin embargo aunque no podemos llegar a una prueba afirmativa, sí podemos probar que la acción no fue cometida, si consideramos la oportunidad para cometer la acción, el motivo, o la contrariedad del carácter del reo con la acción cometida. También los efectos en la persona que comete el delito son una prueba casi cierta, pero su falta no es prueba de su inocencia. Si vemos a alguien temblando ante un cuerpo muerto y con las manos llenas de sangre, es probable que sea el asesino, pero si le vemos limpio y tranquilo no podemos asegurar que no lo sea porque hay personas que pueden cometer crímenes atroces sin sentir la menor emoción o ansiedad antes o después de perpetrarlos [Smith, LRBL, p. 171-3].

⁶⁰¹ Smith, LRBL: 162.

⁶⁰² También la autoridad avalada por la costumbre parece menos opresiva porque para el hombre es denigrante que el recién llegado se crea superior a él. La razón de ostentar una autoridad generacional, sin embargo, se recubre de la solemnidad del pasado impersonal. "Así como un oficial del ejército se somete sin resistencia al mando de un superior del que siempre ha recibido órdenes, pero no puede soportar que un inferior sea elevado por encima de él, así los hombres se someten fácilmente a la familia a la que ellos y sus antepasados han estado sometidos siempre pero arden de indignación si asume un dominio sobre ellos alguna otra familia, a la que jamás reconocieron una superioridad similar." [Smith, RN: V: I: 678] "Los nuevos ricos son siempre desagradables, envidiamos su superioridad y pensamos que tenemos tanto derecho a la riqueza como ellos" [Smith, LJ (B) 13: 402].

*absoluta corrección del enojo,*⁶⁰³ éste sólo es real si es voluntario y *A pesar de que el rey puede perdonar un castigo capital que surja de un daño a sí mismo, como cualquier otra persona puede perdonar sus propias deudas, sin embargo no puede perdonar la satisfacción que se le debe a los amigos del muerto, igual que no puede excusarles por el pago de cualquier otra de sus deudas.*⁶⁰⁴ En la ley inglesa, se permitía, tras el perdón del soberano, que los familiares ejecutaran la pena subsidiariamente. Algo a lo que el soberano se hizo cada vez más remiso, porque reducía su autoridad.⁶⁰⁵

Con el tiempo, se hizo imposible para el Estado sufragar los gastos de justicia, y se establecieron impuestos y se funcionarializó el puesto de juez para liberar al magistrado supremo de la parte más laboriosa y menos popular de su poder, haciéndose los emolumentos del juez fijos⁶⁰⁶. Con ello, se dijo que la justicia se hacía “gratuita”⁶⁰⁷. Además, el sistema de convertir la administración de justicia en fuente de ingresos arbitrarios originaba abusos y corrupciones⁶⁰⁸. Para evitar estas corrupciones e impedir la ineficiencia de la financiación vía impuestos generales, Smith apoya la fijación de un salario para los jueces, el establecimiento de tasas judiciales fijas - que pueden estimular la diligencia - y un impuesto de timbre sobre los trámites judiciales.

⁶⁰³ Smith, TSM: VI: III: 431.

⁶⁰⁴ Smith, LJ (A): 109: ii: 102.

⁶⁰⁵ Por ejemplo, los clérigos, que decían no querer aplicar la pena capital por razones humanitarias, cuando se introdujo ésta, consideraron que ellos no deberían sujetarse a esa constitución injusta. De modo que, cuando uno era condenado por la corte civil, podría ser reclamado por el obispo y era llevado a la corte eclesiástica, menos severa. Si declaraba estar arrepentido y lo avalaban doce testigos, se le declaraba inocente. Por eso, todos los que dependían de la iglesia, evadían la ley. Para evitar este poder de los clérigos, se estableció que cuando alguien pedía el beneficio de los clérigos, debía traérsele la Biblia y, si éste podía leerla, la demanda era aceptada, si no rechazada. Como los clérigos eran de los pocos que sabían leer, dado que su oficio consistía precisamente en recitar la liturgia, éstos eran los que se salvaban [Smith, WN: V: I]

⁶⁰⁶ Smith, RN: V: I: 681. Además eso era un control contra los abusos de los jueces: el poder último es incontestable, pero no el delegado. “Cuando el soberano o jefe administraba la justicia por sí mismo, por muchos abusos que cometiera, era casi imposible conseguir desagravio, porque no había nadie lo suficientemente poderoso como para pedirle cuentas. Cuando la administraba por medio de un representante, a veces se podía obtener desagravio” [Smith, WN: V: I: b: 750-1].

⁶⁰⁷ “Pero en realidad la justicia jamás ha sido gratis en ningún país. Las partes deben al menos pagar a los abogados y procuradores, que en caso contrario harían su trabajo todavía peor que como lo hacen ahora... Pero se prohibió a los jueces el recibir regalos u honorarios de las partes no para disminuir los gastos sino para impedir la corrupción de la justicia” [Smith, RN: V: I: 682-3]

⁶⁰⁸ “Aquella persona que demandaba justicia con un rico presente, era probable que obtuviera algo más que justicia, mientras que aquel que la solicitaba con un

Estos hacen cierto y no arbitrario el pago de la justicia, además de llevar a la aplicación del criterio de beneficio y a la independencia del poder judicial respecto al ejecutivo. En cualquier caso, el impuesto sobre el timbre tiene las importantes desventajas de incrementar los costes y el tiempo para la emisión del veredicto, así como la de corromper el lenguaje judicial y tal vez incluso el contenido del veredicto⁶⁰⁹. Sólo la rivalidad entre tribunales y el intento de atraer al mayor número de causas, haciendo depender de las partes del litigio el tribunal que ha de juzgarles, puede ser una forma de llevar a una emulación positiva entre tribunales.⁶¹⁰

Aunque no sea una sabiduría implícita lo que lleva al mantenimiento del gobierno, las leyes largamente establecidas sí contienen esa sabiduría implícita, dado que para saber interpretar la letra de la ley correctamente es necesario un proceso de aprendizaje por parte de los jueces, de prueba y error sobre la realidad jurídica. Sin embargo, Smith dice que utilizar el precedente irreflexivamente no es más que una forma en que los jueces justifican su conducta en los gobiernos débiles. Así, en tiempos antiguos los jueces consideraban lo que habían decidido otros jueces un argumento de autoridad⁶¹¹.

Smith habla también de la “Ley de Naciones”, un Derecho Internacional en el que no se concibe una estructura supranacional que imponga derecho. Este derecho internacional legisla las relaciones de los nacionales con extranjeros en tiempos de paz y de guerra - especialmente la causa justa para entrar en guerra si se ha violado un derecho de un nacional desde el extranjero -, las acciones legítimas que puede hacer un nacional en tiempos de guerra, la relación de naciones beligerantes con las neutrales o los derechos de los

pequeño regalo obtendría algo menos. También la justicia se podría retrasar para que el regalo se repitiera” [Smith, WN: V: I: 750].

⁶⁰⁹ “Es verdad que en este caso los jueces sentirían la tentación de multiplicar innecesariamente las diligencias en cada proceso, para incrementar en todo lo posible el producto de un impuesto de timbre de esta naturaleza. En la Europa moderna la costumbre ha sido en la mayoría de los casos regular el pago de los abogados y empleados de la justicia según el número de páginas que escribiesen; y el tribunal determinaba que cada página debía contener tantas líneas y cada línea tantas palabras. Para aumentar su retribución, los abogados y funcionarios judiciales han procurado multiplicar las palabras por encima de cualquier necesidad, y han corrompido así el lenguaje legal de todos los tribunales de justicia de Europa. Una tentación análoga puede haber ocasionado la misma corrupción en los formulismos de los procedimientos judiciales” [Smith, RN: V: I: 684]

⁶¹⁰ En Smith, LJ (A): v: 25-6: 280 y LJ (B): 69: 424 también menciona la rivalidad entre tribunales como modo de agilizar el veredicto.

⁶¹¹ Smith, LRBL: 174.

embajadores entre diferentes naciones⁶¹². Pero *Para que sea inevitable una guerra, debe haberse producido la máxima injusticia*⁶¹³.

Sólo recientemente, dice Smith, se ha intentado realizar un sistema preciso de justicia natural, dado imperfectamente por Grocio, que sea la base del Derecho para todas las naciones. Sin embargo, Smith niega la validez de la casuística, tanto moralizadora como legislativa, tan desarrollada por la escuela racionalista, y confía en las decisiones judiciales. El hombre que necesita consultar a los casuistas, que tratan del respeto que se debe a las reglas de justicia que ellos mismos detallan, es el hombre confuso que pretende deliberadamente engañar pero, al mismo tiempo, desea halagarse pensando que ha dicho la verdad. Los casuistas intentaron, sin éxito, dirigir a través de reglas precisas aquello que sólo pueden juzgar los sentimientos, expresar intuiciones tan sutiles como cuándo la reserva y secreto se vuelven disimulo, cuándo una ironía es agradable o degenera en embuste... Estos libros, dice Smith, son inútiles y tediosos. El que los consulta observa una multitud de casos que se recopilan en una variedad ingente y que, sólo por azar encajan con el que se está considerando. Sólo enseñan a trampear a nuestras propias conciencias y a autorizar innumerables refinamientos evasivos con respecto a nuestro deber. *La frívola precisión que pretendieron introducir en temas que no la admiten casi inevitablemente los arrastró hacia esos errores peligrosos, y al mismo tiempo volvió sus obras áridas y desagradables, abundantes en distinciones abstrusas y metafísicas, pero incapaces de excitar en el corazón ninguna de las emociones cuyo despertar es el principal propósito de los libros de moral.*⁶¹⁴ Smith no quería realizar una casuística en moral, pero tampoco en la *ciencia* jurídica: sólo buscaba el origen de ambos⁶¹⁵.

De hecho, frente a la teoría codificadora de Bentham, Smith rechaza la relación de leyes como una solución a los problemas de la justicia. El caso se muestra en una carta que envía a Smith el 10 de mayo de 1785 Joseph Niclas

⁶¹² Dice Smith que no se conservaría la paz por un mes si no existiera un embajador con autoridad que conozca las costumbres del país y sea capaz de explicar los daños e injurias provocadas en otro país. "Los soberanos ya tienen bastante que hacer en su propio dominio y no pueden conceder mucha atención a las potencias extranjeras" [Smith, LJ [B]: 355: 552].

⁶¹³ Smith, LJ (B): 345: 548.

⁶¹⁴ Smith, TSM: VII: IV: 592.

⁶¹⁵ "He leído el derecho con objeto de extraer alguna noción general de las líneas maestras del plan con arreglo al que se ha administrado la justicia en las distintas épocas y naciones, descendiendo pocas veces a detalles particulares"

Windisch-Grätz, un filósofo amante de las soluciones matemáticas en las reformas sociales. El filósofo pedía a Smith su opinión acerca de un proyecto que había realizado y que había enviado en latín a los hombres cultos de Europa, incluidos Kant y Condorcet. Este último y Laplace le apoyaban. Su objetivo era establecer el fraseo de los títulos de propiedad de la manera más clara posible, para evitar el fraude y los conflictos jurídicos sobre las transferencias de propiedad sin restringir la libertad natural. La solución que buscaba no era una que remitiera a la jurisprudencia, sino a la lógica y matemáticas, semejante a la del proyecto de Condorcet de crear un lenguaje universal e intentar dar rigor matemático a las ciencias sociales.

Smith respondió a Windisch-Grätz en una carta privada, basada en una opinión compartida con varios colegas. Según Smith, el problema que le planteaba no tenía una solución, ni siquiera aproximada. En primer lugar, no hay límite a la variedad de condiciones que la vanidad y el capricho puede establecer sobre la transferencia de propiedad. *Todos sabemos la variedad de modos en que las veinticuatro letras del alfabeto pueden combinarse, y el “capricho y vanidad humanas” han inventado desde hace mucho muchas más condiciones anejas a la transferencia de la propiedad.*⁶¹⁶ Por otra parte, las formas de transmisión diferían de país a país según la ley positiva, e inventar un conjunto de formas válidas internacionalmente sería imposible. Por último, cada país ya tenía colecciones voluminosas de formas aprobadas de transmisión, producto de la experiencia y sabiduría de muchas generaciones sucesivas, que en el caso de Escocia se llamaban “libros de estilo”. En cualquier caso, y lo que es más importante, Smith dice que nadie podía ir a estos libros con un contrato complejo en la mente esperando encontrar una fórmula apropiada para sólo rellenar los espacios en blanco en los nombres y fechas. Cualquier acuerdo de este tipo requiere ingenio por parte de un abogado, hábil para expresar la voluntad de las partes que entran en el contrato. El antirracionalismo de Smith se hace, de este modo, evidente.

Por tanto, Smith concluye que, en el momento en que se delega la justicia, el Estado puede actuar según el principio de autoridad; o según el principio de utilidad, en que establece y monopoliza la justicia, dejándose llevar por su empatía imparcial con el perjudicado, único modo, diríamos nosotros, de no

[The Correspondence of Adam Smith, carta 116 de Smith a Hailes, 5 marzo 1769, p. 141 (ed. Mossner y Campbell)].

⁶¹⁶Relatada en Ross, Ian Simpson, 1995, The Life of Adam Smith, Oxford, Clarendon press, p. 367-8.

crear rabia e impotencia hacia el sistema. El verdadero *problema de Adam Smith* es cómo es posible que un Estado controle su poder arbitrario y actúe por utilidad⁶¹⁷. Algo que, en última instancia, se hace imposible y sólo nos queda confiar en la prudencia de los gobernantes⁶¹⁸. Pero, como el mismo Smith dice *Nunca he visto muchas cosas buenas hechas por los que pretenden actuar en bien del pueblo.*⁶¹⁹

Propiedad del espectador imparcial Smithiano

En ocasiones se afirma que Adam Smith sigue la teoría lockiana que fundamenta el derecho de propiedad en el trabajo. Sin embargo, en las *Lecciones de Teoría General del Derecho*, Smith elabora una explicación del Derecho natural de propiedad basándose en la ocupación. Engarza la teoría jurídica con la del comportamiento humano y, utilizando su figura del espectador imparcial, intenta dar una alternativa al argumento de Locke⁶²⁰. De

⁶¹⁷ Smith cita algunos medios de que el gobierno no sea opresivo y mantenga las libertades públicas: la libertad de expresión, de cultos y conciencia, de asociación; que los jueces tengan el cargo vitalicio y absolutamente independiente de la corona; la posibilidad del parlamento de procesar a los ministros por mala administración; la ley de Habeas Corpus; la frecuencia en las elecciones; la posibilidad de apelar la sentencia; la rivalidad de las cortes... Sin embargo, todos ellos parecen en su teoría insuficientes para controlar el poder.

⁶¹⁸ Stigler habló de una paradoja de la Riqueza de las Naciones: si la gente se guía por el interés propio en las actividades comerciales, ¿por qué no habría de ser así en las políticas? Smith no presenta una teoría del public choice coherente que nos permita predecir el comportamiento de los gobernantes [Stigler, George J., 1971, "Smith's Travels on the Ship of State", History of Political Economy: 3: 265-77]. Sin embargo, Anderson y Samuels afirman que Smith sí que presenta una teoría del public choice y que de hecho la Riqueza de las Naciones tiene como principal interés lo que hoy en día se hace llamar public choice [Anderson, Gary M., 1989, "The butcher, the baker and the policy-maker: Adam Smith on public choice, with a reply by Stigler", History of Political Economy: 21: 4: octubre: 641-660; Samuels W. J., 1973, "Adam Smith and the Economy as a System of Power", Review of Social Economy, octubre: 31: 2: 123-7; Samuels W. J., 1977, "The Political Economy of Adam Smith", Ethics: 87: abril: 189-207]. Con Stigler, consideramos que sólo hasta un tiempo después - menos de los 185 años que él dice... - podremos ver un análisis del comportamiento político, del que Bentham es un ejemplo.

⁶¹⁹ Smith, RN: IV: II: p. 554.

⁶²⁰ Larkin afirmaba que las ideas de la propiedad de Locke fueron indiscutidas en el siglo XVIII [Larkin, P., 1930, Property in the Eighteenth Century, with special reference to England and Locke, Dublin and Cork, Cork University Press] y, según Schlatter, estaban presentes en la teoría de Smith [Schlatter, R., 1951, Private Property. The History of an Idea, Londres, George Allen & Unwin LTD]. Sin embargo, este tema ha sido tratado por la literatura reciente. Knud Haakonssen y Porta, por ejemplo, consideran que la visión anterior que afirmaba que Smith sigue la teoría de la propiedad lockiana necesita modificación [Haakonssen, Knud, 1981, The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of Hume and Smith, Cambridge, Cambridge University Press, p.

hecho, la base de la diferencia de la teoría del derecho de Smith y la utilitaria es que Smith no tiene una concepción como la de Locke, en el hombre goza de una propiedad sobre sí mismo y, por doble relación de ideas, con los objetos, de modo que la injusticia consiste en la invasión de esta demarcación. Contra Hume, para el cual el origen de la justicia es la relación con las posesiones externas, y que afirmaba que la propiedad depende sólo de factores arbitrarios y evolutivos de la imaginación,⁶²¹ Smith considerará que la posesión, como la justicia, depende de una relación real del hombre con el tiempo. A pesar de que Smith enfatiza la idea de espectador – que por ser imaginaria es arbitraria –, el espectador de Smith tiene razones para aprobar o desaprobar de manera natural los espectáculos que ve. Según Smith, además, la utilidad pública no puede esgrimirse como factor determinante del establecimiento o aprobación de los castigos, excepto en los casos de urgencia nacional⁶²².

Smith apunta que la mayoría de derechos como hombre no necesitan explicación. Sin embargo, el de la propiedad es un derecho no evidente. Que algo que pueda ser tan útil para otro como para mí, o más, deba pertenecerme en exclusiva, sólo porque lo tengo en mi posesión, hay que demostrarlo.

La propiedad de un hombre consta de dos elementos: aquello que tiene en su posesión inmediata, un derecho real o a una cosa particular; y lo que se le debe por contrato libre, un derecho personal o contra una persona particular. Sin embargo, *Todas las cargas sobre la propiedad, dado que sólo pudieron surgir de un contrato, originalmente deben ser personales, porque un contrato únicamente puede producir un derecho personal. Sólo se hacen*

106; Porta, Pier Luigi, 1989, "Adam Smith's Subjective Stance. A Comment on Professor Hutchison's "Before Adam Smith"". Economica Delle Scelte Pubbliche: 3: 191-201]. Igualmente, vimos que Hume rompe también con la base filosófica de Locke sobre la propiedad.

⁶²¹ Haakonssen, Knud, 1981, The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of Hume and Smith, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 27-8.

⁶²² Como dice San Emeterio, Smith en LJ no defiende la propiedad privada por motivos utilitaristas o consecuencialistas [San Emeterio Martín, Nieves, 2001, "La doctrina económica de la propiedad. De la Escolástica a Adam Smith", Tesis doctoral [inérita], Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Económicas y Empresariales, p. 302]. Sin embargo, contra San Emeterio, consideramos que Smith no "sólo" quería realizar una historia descriptiva de la institución de la propiedad, sino que utiliza el método histórico y hace esa descripción de cómo evolucionan las formas de propiedad con el claro objetivo de demostrar su filosofía del derecho basada en el resentimiento del dañado. En el caso particular del derecho de propiedad, existe un sentimiento de propiedad natural que consiste en la indignación producida por la sustracción por parte de

*reales por la intervención de la ley.*⁶²³ Existen derechos reales exclusivos, como el monopolio, que son criaturas de la ley civil, mientras que otros, como la sucesión, tienen su origen en la justicia natural. Los derechos reales que se basan en la razón natural son cuatro: el dominio o derecho de propiedad exclusivo; la servidumbre, una concesión que relaja el anterior; la pignoración o retención de bienes para caso de impago; y la herencia. *Sin embargo, la mayor parte de los derechos exclusivos son criaturas de las constituciones civiles del país. La mayoría son muy perjudiciales para la sociedad.*⁶²⁴

El privilegio legal, aunque primitivamente fuera creado para una función, suele mantenerse más allá de lo conveniente. Además, muchos derechos personales se hacen reales por utilidad. Así sucedió con las servidumbres de paso, que en principio provendrían de un contrato entre una persona y otra para tener derecho a pasar por su propiedad, pero al final se convirtieron en una carga real sobre la propiedad. De este modo, cuando la propiedad se transfiere con esa supuesta carga o derecho de paso, se reducirán las inconveniencias que supone, en caso de conflicto, tener que buscar a la persona que realizó el contrato primitivamente. *Estos son naturalmente derechos personales y sólo los legisladores los hacen reales*⁶²⁵.

Sin embargo, no debería esgrimirse la utilidad pública como factor determinante del establecimiento de los castigos, sino la concurrencia del espectador imparcial con el resentimiento del dañado. Penar los delitos con mayor fuerza de lo que exigiría la justicia natural sólo puede incrementar el número de sanciones, el gasto del Estado y la insatisfacción de los ciudadanos⁶²⁶. Por otra parte, *el robo no parece que naturalmente merezca un castigo muy duro; es un crimen indigno que despreciamos, pero que no crea un gran resentimiento. Sin embargo, es penado capitalmente en muchos países*

otra persona de un bien que sentimos como "naturalmente" nuestro, una indignación seguramente hacia la prepotencia del que nos sustrae ese bien.

⁶²³ Smith, LJ (A): ii: 19: 78.

⁶²⁴ Smith, LJ (A): ii: 28: 82; LJ (B): 175: 471-2.

⁶²⁵ Smith, LJ (B): 172-3: 470.

⁶²⁶ Respecto a los impuestos al consumo de bienes de lujo, dice Smith, "la esperanza de evadir esos impuestos mediante el contrabando ocasiona con frecuencia confiscaciones y otros castigos que arruinan por completo al contrabandista, una persona que aunque indudablemente tiene toda la culpa por violar las leyes de su país, a menudo no viola las de la justicia natural... En estos gobiernos corruptos donde existe como mínimo la sospecha generalizada de que hay muchos gastos innecesarios y un pésimo empleo de los ingresos públicos... cuando la severidad de las leyes fiscales está a punto de caer sobre él, a menudo está dispuesto a defender con violencia aquello que se ha acostumbrado a concebir como su justa propiedad." [Smith, RN: V: II: 774-5]

*de Europa*⁶²⁷. El castigo ejecutado por el robo, normalmente, es mayor que el que requeriría el resentimiento del dañado, y no suele ser proporcional al daño causado. Probablemente, esto se deba a la facilidad de cometer el daño, y al peligro continuo a que se ven sometidos los individuos, especialmente en una sociedad civilizada. Sólo en el caso de ser un robo con allanamiento de morada parece que la seguridad de los individuos requiriese de un castigo mayor. De hecho, parece que, según Smith, para los delitos penales, no cometidos por motivos de utilidad, no sería necesario el establecimiento de un poder permanente más allá del arbitrio judicial. Sólo los delincuentes civiles buscan un beneficio y realizan un “cálculo felicífico” que puede ser disuadido mediante la carga de la pena.

Cuando un hombre mata, hiere, golpea o difama a otro, aunque el que recibe el daño sufre, el que lo produce no obtiene beneficio alguno. La situación cambia cuando se trata de daños a la propiedad. El beneficio de la persona que produce el perjuicio es a menudo igual a la pérdida de quien lo sufre. Las únicas pasiones que pueden impulsar a un hombre a dañar a otro en su persona o su reputación son la envidia, la malicia o el resentimiento. Pero la mayor parte de las personas no se hallan de forma sistemática bajo el influjo de esas pasiones, y las peores personas lo están sólo ocasionalmente... Cuando hay grandes propiedades hay grandes desigualdades... La abundancia de los ricos aviva la indignación de los pobres, que son conducidos por la necesidad y alentados por la envidia a atropellar sus posesiones. El dueño de una propiedad valiosa no puede dormir seguro ni una sola noche si no se halla bajo la protección de un magistrado civil. Todo el tiempo se ve rodeado por enemigos desconocidos a quienes nunca ha provocado pero a quienes tampoco puede apaciguar jamás, y de cuya injusticia sólo puede ser protegido mediante el brazo poderoso del magistrado civil⁶²⁸.

Hemos subrayado la idea de que el hombre “no ha provocado” a esos enemigos: la indignación es fruto del sistema - de propiedad - y el rico no puede evitarla, de modo que se le impone también a él, sintiéndose impotente ante al sistema.

En cualquier caso, el castigo por el robo sigue siendo proporcional en cierto modo al resentimiento. Así, cuando el hombre es cogido con las manos en la masa, el resentimiento es mayor y, por tanto, el castigo también. De este modo se evitan los desórdenes que se producirían cuando alguien pillase in

⁶²⁷Smith, LJ (A): ii: 148: 127.

⁶²⁸ Smith, RN: V: l: 674-5. El subrayado es mío.

fraganti al ladrón de sus bienes. Igualmente, es mayor el castigo del robo con violencia sobre las personas. Por otra parte, aunque con el crecimiento de la riqueza los castigos se hacen más duros, cuando la tranquilidad pública está asegurada, los castigos a la propiedad se suavizan y se hacen más acordes a la idea de justicia, ese “ponerse en lugar del” perjudicado.

Pero veremos cómo surge el derecho de propiedad exclusivo y con ello ejemplificaremos el método del espectador imparcial Smithiano. Como dijimos que acepta Hume⁶²⁹, el Derecho de propiedad se encuadra en cinco casos: el de *ocupación*; el de *accesión* - estos dos son métodos originales -; el de *prescripción*; el de *sucesión* del causante hacia el heredero legítimo; y el de *transmisión* voluntaria intervivos con tradición, modo o entrega - estos tres últimos son secundarios.

En el caso de la *ocupación* o principio *del primero que llega*, ¿por qué alguien que toma, por ejemplo, una fruta de un árbol, se cree con derecho a excluir a los demás de morderla, considerándose dañado si se la quitan con la violencia? La manzana es tan útil para mí como para otro, pero si alguien sube a un árbol y la coge primero, y el bosque está lleno de manzanas ¿no es más lógico que el que primero la coge tenga derecho a comérsela, sin que se la arrebatase el segundo? Los dos pueden ir al bosque y coger otra, pero es más razonable que vaya el segundo ya que el primero ha gastado tiempo y esfuerzo en procurarse la fruta, subiendo al árbol. Sin embargo, no es el trabajo lo que hace al ocupante sentirse propietario, sino el hecho de que, al coger la manzana para comérsela, le violenta que otro quiera comer “precisamente” la fruta que él arrancó del árbol, cuando tiene otras tantas en el bosque. El espectador imparcial aprueba utilizar la fuerza para restituir la cosa no como modo de evitar el dolor de la expectativa frustrada, como ocurría para Bentham, sino porque siente una indignación ante la prepotencia de aquél que quiere arrebatársela, ejerciendo su autoridad. Lo determinante no es, por tanto, la consecuencia, sino la causa del acto.

Es cierto, dice Smith, que hasta que el hombre no tiene la posesión en su mano, el espectador imparcial está inseguro de que la va a conseguir. Si quiero coger una manzana y estiro la mano hacia ella, pero otro más rápido viene y la coge antes, el espectador imparcial considerará que esto es muestra de malas maneras y falta de civilidad, pero no una intromisión en su propiedad. Si después de tenerla en mi mano, se me cae y otro la coge, será

⁶²⁹ En el subepígrafe “Propiedad por doble relación de ideas”.

una afrenta, cercana a la intromisión al derecho de propiedad. Pero si alguien intenta quitármela de la mano, el espectador imparcial aprobaría que usase la violencia. Igual sucede en la caza, si el juego es justo y nadie me pone la zancadilla, el resultado también.

Pero ¿cuánto tiempo es legítimo que dure este derecho de propiedad? Al principio, la propiedad se consideraba ceñida a la mera posesión. Pero el hecho de poseer la cosa durante un tiempo llevó a extender la idea de propiedad, considerando que objetos o animales alguna vez poseídos, que ahora estuvieran fuera de nuestras manos, podrían ser recuperados. Esto sucedió en la etapa pastoril: el pastor no podía estar siempre agarrado de su ganado y parecía lógico considerarlo suyo. En principio, se supuso que era suyo cuando los animales tuvieran el hábito de volver a su compañía. Al final, todo animal que podía volver, aunque no lo hiciera, se consideró propiedad del ocupante.

En lo que respecta a la tierra, en los primeros cultivos, ésta no se consideraba de propiedad privada. Los litigios de propiedad se dirimían dentro de la privacidad y de la costumbre. Pero, poco a poco, para decidir sobre esas afrentas, se pasó a pedir a determinados hombres con consideración social que establecieran arbitrios. Estas decisiones serían de cumplimiento voluntario, y estimuladas por el pacto, sin el cual el litigio continuaría. Los pastores tenían una vivienda incierta: si dejaban la cueva, no tenían derecho a ella. Pero el consentimiento de las tribus permitió al constructor la propiedad de la casa y de lo que había dentro.

Con el tiempo, la propiedad se extiende a todo. Ahí es donde entra el papel del poder, que debe prevenir que los miembros de la sociedad se entrometan en las propiedades ajenas para dar seguridad y apacible posesión de la propiedad. La razón por la que es interesante para el poder mantener los derechos perfectos a los súbditos es su deseo de promover la opulencia. Cuando se conseguía mantener la seguridad de la propiedad, la gente no se veía en la necesidad de meterla bajo tierra ante el temor de perderla, y podía acumularla e invertirla provechosamente. Sin embargo, en ocasiones el mismo poder se convertía en el “ladrón temido”.⁶³⁰

En cualquier caso, todavía quedaban en la época de Smith cosas que se consideraba que debían ser comunes, es decir, del rey. En la época feudal, los reyes y nobles, sin posibilidad de ser rebatidos, defendieron su propiedad

sobre la caza y los peces, aportando la justificación paternalista de que de ese modo evitaban que las personas pobres malgastasen su tiempo en empleos poco benéficos. Lo robado o abandonado, si no era exigido por el propietario, también era del rey o señor feudal: la justificación que daban en este caso era que así la gente sería más cuidadosa. Había otras cosas que se consideraban comunes a todos, porque no había posibilidad de excluir de su uso y nadie podía verse dañado por él. Así sucedía con el aire, el agua... Por ejemplo, el derecho de navegación es naturalmente común, dado que no se daña a otro por el uso del mar. Sin embargo, se estableció que sería propiedad estatal la parte del mar cercana a la tierra. Con ello, no se pretendía tener derecho al agua marina, sino restringir la navegación de posibles barcos enemigos cerca de la costa, que debían pedir permiso al rey. También parecía lógico que los extranjeros no tuvieran derecho a pescar, dado que la pesca es una parte importante del mantenimiento de los habitantes, y los peces en los mares estrechos y en los ríos no son inagotables.

Tras la ocupación, Smith trata la *accesión*, un modo de adquirir en virtud del cual el propietario de una cosa lo es también de las que se le unen inseparablemente, de manera natural o por obra del hombre, ya que se supone que lo accesorio sigue a lo principal. En la edad de caza no habría accesión, y en la de pastores sólo se extendería a la leche y las crías que parecía propio que pertenecieran al propietario de la madre - y aun a pesar de que éste no tuviera "expectativa" de poseerlos. Sin embargo, estamos naturalmente inclinados a cuadrar las propiedades y las extendemos por esa ilusión de la mente. Con la agricultura y propiedad privada de la tierra, se multiplican las oportunidades de accesión y por eso el propietario de una tierra se apropiaba de los árboles, piedras y minerales de ella, incluso del subsuelo hasta el centro de la tierra, si se pudiera llegar a él⁶³¹.

En la accesión podemos incluir, entre otros, el derecho a la propiedad de lo que unimos al objeto por el trabajo introducido en él. En este caso, la razón de que un hombre se haga propietario de una tierra no es que la trabaje sino,

⁶³⁰ El derecho de propiedad por ocupación es un gran control contra la injusticia. Así sucede en el caso de las colonias.

⁶³¹ Las propiedades encontradas fortuitamente en el subsuelo, sin embargo, se consideraban propiedad del soberano, a pesar de que el subsuelo se "revalorizaba" por las injusticias del poder. "Además en aquellos tiempos de violencia y desórdenes se consideraba conveniente tener atesorado algún dinero para llevarlo consigo a algún lugar seguro en caso de tener que abandonar el hogar... El hallazgo de tesoros se consideraba entonces una parte importante de los ingresos del soberano" [Smith, *WN*: V: III: I: 935].

al contrario, el hombre tiene derecho a recoger los frutos de la tierra que, eventualmente, trabaja, porque es suya por ocupación. Un ejemplo que pone Smith que nos muestra lo difuso que es el derecho de propiedad por trabajo es el de una persona que hace una pintura de valor sobre el lienzo de otro, sin saberlo. Las distintas leyes de distintos países consideraban indistintamente propietario al pintor, basados en un derecho por accesión, con una retribución que le permitiría apropiarse de la parte principal de una sustancia nueva; o al primer propietario del lienzo, dado que la pintura, aunque valiosa, no alteraba la sustancia. Justiniano toma el camino intermedio afirmando que si el objeto puede reconvertirse al estado antiguo pertenecerá al primer propietario y, si no, se considerará el material un accesorio de la forma. *Esta determinación puede mostrarnos sobre qué conexión tan leve de la imaginación los abogados forman sus opiniones.*⁶³²

Es conocido que en *La Riqueza de las Naciones* Smith afirma que en un estadio primitivo el valor de los bienes dependería del trabajo ordenado por ellos. Pero, como vemos, el derecho de propiedad por trabajo no tiene en su teoría jurídica gran importancia. De hecho, con la idea de trabajo ordenado Smith estaba recalcando que no es el esfuerzo, sino la capacidad movilizadora de las materias primas lo que da valor al trabajo realizado. Por otra parte, el trabajo no siempre es moralmente valorable.

La *prescripción* se funda en el apego del nuevo poseedor que ha adquirido el bien legalmente, y lo posee de buena fe y con la opinión de que es su propietario por justo título; y en un desapego del primer poseedor de lo que ha estado fuera de su poder por mucho tiempo. Es decir, el principio es semejante al de ocupación.

La *sucesión ab intestato*, dice Smith, contra lo que pensaron Grocio y Pufendorf, precedió a la testamentaria. De hecho, la sucesión testamentaria es una de las mayores extensiones de la propiedad, y no se introduciría hasta tardíamente. Por tanto, la herencia no se funda en la necesidad de que el deseo del muerto quede cumplido. El primer surgimiento del derecho de herencia se produjo en la época de pastores - en que los hombres ya tenían suficiente propiedad para legar. Entonces, los hijos y padres vivían juntos y el patrimonio del padre se basaba en el trabajo de toda la familia. Cuando moría el cabeza de familia, se distribuía el patrimonio equitativamente entre todos

⁶³²Smith, *LJ (A)*: i: 75: 31. Un ejemplo parecido pone Hume, que también considera que la diferencia depende de elementos sutiles de la imaginación [Hume, 1964 b: *Treatise*: III: II: *Of the Rules which determine property*: 282]

los miembros, sin distinción de sexos ya que todos habían contribuido a su apoyo por igual. Los familiares no se basaban para tomar su propiedad en el supuesto deseo del padre de familia, sino que extendían en el tiempo la posesión sobre aquello que habían ayudado a conseguir. Por tanto, era la conexión de los familiares con los bienes lo que llevaba a la sucesión, no su conexión con el cabeza de familia. Después esa relación natural se extiende a los ascendientes, y, por último, a los colaterales, dentro de la inclinación que tiene el hombre de cuadrarlo todo. Sin embargo, si la herencia a los descendientes se basaba en la ley *ab intestato*, y lo que buscaba lograr era el orden social cuando llegase el momento de heredar unos bienes que los descendientes sentían como propios; la de ascendientes o colaterales probablemente se basara en el supuesto deseo del testador. En los casos en que no había heredero, el fisco reclamaba la herencia, que siempre toma para sí todos los bienes que no tienen dueño para evitar la lucha que se produciría por esos bienes, y la consiguiente confusión.⁶³³

Posteriormente, se introdujo el método de sucesión de la primogenitura. *Como este método de sucesión, tan contrario a la naturaleza, la razón y la justicia, surgió del gobierno feudal, sería conveniente explicar la naturaleza y temperamento de esta constitución o forma de gobierno para hacer más evidente la base de este derecho.*⁶³⁴ Efectivamente, tras la llegada de los bárbaros, los pequeños territorios no podían defenderse por sí mismos y la inconveniencia de tener que dividir estos estados independientes es lo que llevó a introducir el derecho de primogenitura. Los señores se pusieron de acuerdo en dar la tierra a un hijo y el indicador que vieron más claro fue el de la mayor edad y el sexo masculino, que hacía al hijo militarmente activo. Pero el derecho de primogenitura se introdujo lentamente, porque sería muy duro para los hermanos más jóvenes ser excluidos de la herencia paterna.

⁶³³ Parece que es cierto que el testamento no surgió por la voluntad de testar, sino que la sucesión testamentaria es posterior a la legal. En la fase incipiente de los ordenamientos antiguos la sucesión legal tuvo un lugar más importante: probablemente en el Derecho romano arcaico, y desde luego en la totalidad de los "derechos germánicos", donde la sucesión voluntaria no existía o valía sólo dentro de un ámbito muy limitado de bienes y personas, fundados en el principio de que los bienes propiedad de la familia deben permanecer en ella y repartirse con igualdad entre los sucesores del mismo grado. Hoy en día, sin embargo, como dice Lacruz, en España la sucesión legal es supletoria de la ordenación del causante, en defecto de disposición del causante y por tanto, de rango inferior a la sucesión voluntaria [Lacruz, Berdejo, y otros, 1993, Elementos de Derecho civil V. Derecho de Sucesiones, Barcelona, Jose María Bosch Editor, p. 451]

⁶³⁴ Smith, LJ (A): i: 115: 49.

En lo que respecta a la sucesión testamentaria, dice Smith, es difícil justificar el derecho de disponer de los bienes tras la muerte, cuando el hombre ya no tiene voluntad. Pufendorf basa este derecho en la inmortalidad del alma, en que suponemos que el hombre sigue teniendo voluntad. Pero, según Smith, no es necesario ir tan lejos: basta con la consideración natural que tenemos a la voluntad de una persona moribunda, un momento en que somos más solícitos a sus deseos y consejos y respetamos más sus órdenes. Cuando la persona muere, no tenemos en consideración lo que ahora desea, sino lo que desearía si estuviera vivo. Pensamos que si se levantase de la tumba y viese que estamos actuando en dirección contraria a sus disposiciones, se sentiría decepcionado y, por tanto, actuamos buscando su aceptación imaginaria. Sin embargo, tras unos meses, desaparece ese respeto por la voluntad del testador. Esta piedad, dice Smith, es un refinamiento de las maneras que no puede esperarse de gente no civilizada, y es por eso que se introduce tarde.

El último método de adquirir la propiedad es por *transferencia voluntaria*. Tras la declaración de deseo de transferir un objeto, es necesaria la tradición y posesión del mismo, es decir, la cosa debe ponerse en poder de aquel al que es transferida. De este modo, se evitan dobles ventas, haciéndose necesario para cerrarse la venta, no sólo el título o contrato, sino el modo o entrega. Sin embargo, concluimos, en lo que respecta a los contratos, éstos podrían establecerse aún sin poder, como una obligación moral de los individuos que, si no se cumple, lleva a la pérdida de la confianza mutua - y a la imposibilidad de volver a contratar. *Una promesa es una declaración de deseo de que una persona a la que prometes algo dependa de su realización... El quebrantamiento de un contrato es naturalmente el menor de todos los daños porque naturalmente dependemos más de lo que poseemos que de lo que está en manos de otros*⁶³⁵. Por eso, la ruptura de un contrato provoca una pequeña revancha, pero no un gran disturbio, y no es tan necesario que el Estado obligue a su cumplimiento para evitar la acción resentida, a no ser que el daño sea muy grande⁶³⁶. La única consecuencia del incumplimiento de las promesas

⁶³⁵ LJ (B): 176: 472.

⁶³⁶ Para Smith, por tanto, las ofensas contra la propiedad y contra las promesas no son causa de grandes disturbios; algo en lo que difiere de la teoría de Hume que afirmaba que la estabilización de la propiedad resulta absolutamente necesaria para la supervivencia de la sociedad, dado que el mayor peligro para ésta proviene de los conflictos generados por la posesión de los bienes externos. Para Smith, las ofensas contra las personas son, sin embargo, mucho más importantes y provocan mayor indignación.

será que las personas no harán que su acción dependa de la de otros, dado que no confían en su palabra⁶³⁷. Ni siquiera el poder cumple siempre sus propios contratos y los incumple más insistentemente porque no necesita tanto la confianza del ciudadano. *Las prestaciones públicas a que estaba obligado el campesinado no eran menos arbitrarias que las privadas.*⁶³⁸

Sin embargo, el mantenimiento de los contratos, sea o no a través del poder, tiene como consecuencias positivas que crea una certidumbre psicológica de continuidad de futuro; que incita a seguir contratando; y que no lleva al resentimiento por su incumplimiento.

El juez justo de Smith frente al juez benevolente de Bentham

Querríamos comparar sucintamente las decisiones de un juez Benthamita y las de uno Smithiano, para poder comprender con más claridad las diferencias de la filosofía jurídica que les ilumina⁶³⁹.

Para Bentham, cuando un ciudadano llega a resolver su caso, está confiando sus recuerdos porque, de algún modo, éstos son propiedad del soberano que busca la felicidad pública. El soberano parte de cero y, así, agresor y víctima se encuentran en la misma dimensión jurídica. La solución siempre será arbitraria, un dibujo de las consecuencias posibles en terceras personas en

⁶³⁷ Smith afirmaba que, hasta que la sociedad avanza, el Estado no obligó al mantenimiento de los contratos. En tiempos antiguos en que la justicia era asamblearia, como la gente debía dejar su empleo para asistir a la asamblea, sólo lo hacía por asesinatos, robos, desórdenes sociales... La ruptura de un contrato no se consideraba una razón importante para dejar el empleo. Se decía que alguien que realiza un contrato confía en la fidelidad de la persona con la que lo hace, y sólo debe culparse a sí mismo si éste le defrauda, no a la ley. De este modo se ahorran procedimientos judiciales. Incluso, muchos contratos comerciales no implicaban obligación a no ser que su establecimiento se acompañara de solemnidad. Además, se retardó la imposición en la obligación de mantener los contratos por varias razones, como la incertidumbre y ambigüedad del lenguaje primitivo, que hacía difícil concluir la intención de las partes contratantes o si querían crear una expectativa razonable o sólo un deseo; por el escaso valor de los objetos del contrato; y por los pocos contratos ejecutados. En Escocia los contratos no se hicieron forzados hasta tiempos de Enrique II, en el siglo XII [Smith, *LJ (A)*: ii: 46-9: 88-9].

⁶³⁸ Smith, *RN*: III: II: 501-2.

⁶³⁹ El juez Humeano está a caballo entre el Smithiano y el Benthamita. El juez, según Hume, debe basarse en el sentido común y procurar una imparcialidad, como dice Smith, pero lo hace a través de la simpatía con las consecuencias de las acciones, como pide Bentham [véase Elósegui Itxaso, María, 1994, "Le rôle du juge: Hume et les théories contemporaines de l'interprétation juridique", *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, n° 32, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, p. 163-189].

forma de amenaza social. Sin embargo, siempre queda un poso de ansiedad de pensar si el dibujo era el mejor para dar placer general.

El juez hipotético de Smith, sin embargo, considera que, si no dirime el caso, se producirá de todos modos una respuesta resentida en la víctima. Para que no se produzca esta eventualidad, utiliza su poder, con gran cuidado, puesto que la realidad de las cosas escapa de algún modo a su conocimiento. No tiene otro método de juicio que el de justicia en base a una información lo más extensa posible. Este juez no se basa en un principio paternalista porque la sentencia se convierte en una relación “contractual” entre perjudicado y administración. Este juez es consciente de que su decisión es falible, pero no se ve sujeto a gran ansiedad, porque el bien que puede realizar, lo va a realizar: no se ha producido la respuesta resentida de la víctima. Sólo le queda temer que, si su decisión fue injusta, se produzca alguna otra respuesta resentida ulterior o, en su defecto, rabia e impotencia hacia la justicia misma. La sentencia logra el orden público pero no a través del temor, porque la idea de orden subyace a la realidad de las cosas.

Aprobación de la justicia en Hume frente a Smith

Aunque para Hume o Smith el Estado impone justicia para mantener el orden social, en el caso de Smith la justicia es *ex ante* a la creación de la ley, y el Estado solamente la reconoce, no lo crea. Para Hume, sin embargo, la justicia es artificial, una convención creada por el hombre. Sin embargo, Hume, al decir que la justicia no es *natural*, sólo opone la palabra a *artificial*. Lo que no quiere decir que sea arbitraria y podría decirse que surge de las Leyes de la Naturaleza, si con naturaleza entendemos lo común a la especie.⁶⁴⁰

La diferencia entre el sentimiento de aprobación, *sympathy* y amor propio en Hume y Smith influye mucho en la idea de justicia Humeana y Smithiana⁶⁴¹. Veremos primero cómo influye en la justicia la diferencia en la concepción del sentimiento de aprobación; después cómo influye en la justicia la diferencia en la concepción de *sympathy*; y por último cómo influye en la justicia la diferencia en la concepción de amor propio.

⁶⁴⁰ Forbes, Duncan, 1978, Hume's Philosophical Politics, Cambridge, Cambridge University Press, p. 59-90.

⁶⁴¹ Como ya dijo Bagolini, en general la justicia depende conceptualmente de la simpatía [Bagolini, Luigi, 1966, La simpatía nella morale e nel diritto, Torino, Giappichelli].

En Hume, justicia y benevolencia están conectadas por la utilidad dado que la aprobación proviene de la simpatía con los efectos benéficos, un tipo particular de sentimiento de placer; y de la admiración al motivo o el carácter que crea el efecto y del que es signo. Sin embargo, aunque la benevolencia ejerce una influencia inmediata en base a un instinto natural individual, en la justicia la utilidad no es consecuencia directa de un acto individual, sino que surge de todo el sistema creado por la sociedad. En este sentido, puede decirse que la justicia es “natural” porque proviene de una previsión de sus consecuencias positivas.

Smith, sin embargo, insiste en que las consideraciones de utilidad son de menor importancia en la determinación del juicio moral. Los sentimientos de mérito o demérito, justicia o injusticia, dependen de las reacciones de gratitud o resentimiento para beneficiar y hacer daño, no del beneficio y daño mismo. Y aunque los efectos placenteros y dolorosos de la acción son relevantes para el juicio moral, son principalmente los que son efecto de una acción particular en un individuo particular, no los más remotos sobre la sociedad en su conjunto. En cualquier caso, las consideraciones de la utilidad y orden social son un pensamiento a posteriori, no un fundamento.

En lo que respecta al sentimiento de *sympathy*, en la teoría de Hume sólo nos gusta simpatizar con el placer, y huimos de simpatizar con el dolor del agente dado que, a través de la imaginación, se convierte en propio. Para aclarar las consecuencias de esta definición de la simpatía en la idea de justicia, veamos un ejemplo que extenderemos más en nuestra teoría del derecho natural. En el caso de un acto criminal que produce un daño, la simpatía de Hume llevará a que el hombre se imagine el dolor ya acabado de la víctima, y, al sentirse dolido, intente huir de ello; y goce con la satisfacción del agresor, lo que le haría sentirse satisfecho. La conclusión de este tipo de simpatía puede ser, incluso, el acercamiento y apoyo al agresor, y la separación de la víctima. Sin embargo, en general, la atracción a la imagen violenta la consideramos sólo como una perturbación, y la mayoría de las personas tiene un sentimiento natural de apoyo a la víctima y desaprobación al agresor, que no explica la simpatía de Hume.

Smith intenta resolver el problema a través de la consideración de que toda *sympathy* es placentera. Nos gusta imaginar el dolor de otros porque es la coincidencia de nuestros sentimientos imaginados con los del agente lo que nos place. En el caso de la justicia, esto nos llevaría a sentir placer por

coincidencia de sentimientos tanto con el agresor como con el agredido, lo que no resuelve del todo el problema.

Sin embargo, para Smith la propiedad de las acciones se basa en la gratitud a la imagen, lo que nos llevaría a una tercera posibilidad que, en realidad, es parecida o asimilable a la segunda: el de la simpatía con el ello imaginado de la posible víctima, una expectativa de sentirse amado por él y no sufrir un reproche moral posterior. También queda, en cualquier caso, inconcluso, por qué razón este reproche moral no deba sentirse hacia el agresor, y por qué no tenderíamos a querer sentirnos aceptados, dejándonos llevar, por él. Por otra parte, la idea de justicia se basa en el espectador imparcial, que entrelaza los apegos de unos hombres con los de otros y que ya demostramos que es una suma imposible. Además, no tiene por qué suponerse que este espectador sea necesariamente inclusivo de todas las personas o seres vivos: puede que tenga tendencia a “sentir con” los cercanos, produciéndose una segregación o endogamia. Sin embargo, es cierto que si en un determinado momento la insensibilidad nos lleva a no “sentir con” una persona a la que no tenemos apego, el reproche de una tercera persona con la que se quiere hacer coincidir los sentimientos y que sí está apegada a la primera puede llevar a hacer globalizador el sentimiento de justicia. De este modo, aunque no sintamos con la segunda persona, nos veremos reprendidos moralmente por nuestro apego a la tercera persona. Posiblemente sea de este modo como, según Smith, el hombre crea el espectador imparcial. Si es así, si nadie empatiza con una de las personas, como ocurre con las discriminaciones de los que consideran que existen “desiguales” (esclavos, discriminación por edad o sexo...), los sentimientos de éstos nunca serán tenidos en cuenta en la sociedad. Sólo la justicia natural, que nosotros basaremos en el espectador agradecido, puede suponer un reproche de este sentimiento generalizado, de justificaciones aceptadas de división social del trabajo, utilidad social... Si no existiera esta moral verdadera, cualquier simpatía o antipatía sería válida moralmente.⁶⁴²

Por último, vimos también la importancia de la definición de amor propio para el sentimiento de justicia. En la definición del orgullo de Hume, incluso,

⁶⁴² Como dice Tasset, el concepto ético de simpatía se distingue del simple “contagio emocional”. La participación moral de los sentimientos ajenos es posible como resultado de una aprobación o condena de las acciones por referencia a la situación en que se encuentra el agente. Sin embargo, el simple contagio emocional veda cualquier posibilidad de disensión entre sujetos [Tasset, José Luís, 1995, “Sobre la simpatía en sentido moral (Elementos para una crítica de la razón pasional”, Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas: IV: 2: diciembre: 97-128: 101].

el “otro” se convierte en un elemento comparativo en que “su” propiedad supone para nosotros un agravio. El amor propio es la fuente de la injusticia y la violencia, con lo cual, en este sentido, podríamos decir que la justicia no es “natural” al hombre sino que proviene de un pensamiento a posteriori de la conveniencia social, y de la educación y convenciones humanas.

Para Smith, sin embargo, el amor propio no es la autosatisfacción del yo, sino la consideración que tenemos por nosotros mismos ante el aprecio ajeno. El amor propio es la fuente de la justicia y el hecho de exigir los derechos propios es una forma de autocontrol, de autoestima, de desarrollo de la personalidad. Por tanto, la justicia, que es natural, se convierte al hacerse estatal en un reconocimiento social.

Sin embargo, esta idea de búsqueda de aceptación social o necesidad de autoafirmación a través de la ley es también muy peligrosa y fuente de autoritarismo. Veremos una alternativa a estas teorías, en base a nuestra definición de amor propio, independiente de la aceptación del “otro”, pero que le incluye. Sin embargo, para nosotros también el amor propio será la fuente de la justicia natural, aunque en este caso se base en una gratitud al tiempo que no necesita de la autoafirmación social.

La ambigüedad del término institución

Institución es una palabra ambigua y para ella existen múltiples definiciones: institución como convención legal; institución según la “teoría de la institución” jurídica⁶⁴³; institución según el institucionalismo y

⁶⁴³Nos referimos a los institucionalistas que aparecen originalmente en Francia con Maurice Hauriou, Renard, Gurvitch. A pesar del problema que les plantea la misma definición del término institución, hay dos características comunes a casi todos los institucionalistas que están conectadas: en primer lugar, el rechazo del positivismo jurídico de signo formalista que pretendió describir todo el Derecho desde la perspectiva de la norma. En este sentido, son antinormativistas ya que para ellos el Derecho es un fenómeno demasiado complejo como para reducirlo a mera norma. En segundo lugar, los institucionalistas atacan - y parece que ya con éxito - el dogma de la estatalidad del Derecho. El Estado no es la única fuente del Derecho. La doctrina que más fama ha tenido en este siglo es la de Santi Romano. Para Romano la institución es todo ente o cuerpo social y sus características fundamentales son: a. debe tener una extensión objetiva y concreta. 2. es manifestación de la naturaleza social del hombre. 3. es un ente cerrado que tiene individualidad propia, 4. tiene carácter permanente, lo que significa que no pierde su identidad cuando cambian sus elementos concretos, por ejemplo, las personas que la integran. Romano afirma que todo ordenamiento jurídico es una institución y, al contrario, toda institución es un ordenamiento jurídico. La consecuencia que ha de extraerse de esta argumentación sólo puede ser la pluralidad de los

neoinstitucionalismo económicos... El problema, probablemente, es que la palabra pretende ser una suma de acciones humanas individuales que no necesariamente tienen un objetivo común, un *gestalt* imposible.

Cuando se habla del marco institucional, generalmente se suele querer expresar un marco legal, social y político que demarca propiedades y derechos de acción de modo que los hombres se muevan dentro de esos cauces, unos laberintos legales que con la idea de Estado benevolente se supone que desembocan en una imagen del bien común y crean una suerte de orden. La economía, sin embargo, considera las instituciones como todo tipo de reglas del juego que rigen el funcionamiento de una sociedad y que, al marcar los costes de las posibles acciones, configuran la estructura de incentivos, oportunidades y restricciones en la que han de desenvolverse los agentes, delimitando el escenario de referencia para actuar y elaborar expectativas sobre el futuro.⁶⁴⁴

Por ejemplo, los institucionalistas americanos eran, en cierto modo, herederos de la teoría Humeana. Fueron una reacción ante el carácter excesivamente abstracto y deductivo que, en su opinión, estaba tomando la economía. Las instituciones para ellos no eran sólo restricciones al comportamiento, sino que el entorno institucional contribuía a moldear las preferencias y proceso de selección de la información del *individua*. No partían de la idea de eficiencia sino de poder en la evolución de las instituciones, y contemplaban el cambio institucional como el producto de un amplio cúmulo dinámico de factores económicos, políticos y sociales que no podían reducirse a una simple línea explicativa. Querían liberar a la economía

ordenamientos jurídicos, es decir, existirían tantos ordenamientos jurídicos como instituciones. Una de las conclusiones más importantes que supone el rechazo del positivismo jurídico formalista es que el Estado se considera una institución más que tiene su ordenamiento jurídico; pero junto al Estado existen otras muchas instituciones con sus respectivos ordenamientos jurídicos [Blanco González, Antonio, y varios autores, 1999, Filosofía del Derecho. Las concepciones jurídicas a través de la historia, Madrid, UNED].

⁶⁴⁴ Ramos Gorostiza, Jose Luís, 2000, Economía, Marco Institucional y Medio Ambiente. La economía de los recursos naturales desde la perspectiva institucional, Madrid, Editorial Complutense. El tratamiento institucional ha ido variando a lo largo del tiempo, desde el institucionalismo primitivo de Veblen, Commons o Mitchell, al neoinstitucionalismo de Coase, Williamson, Demsetz o Cheung, siendo ambas escuelas un intento de renovación ante la insatisfacción provocada por la formalización de la ciencia económica. Sin embargo, los viejos institucionalistas no tuvieron éxito en crear una nueva ciencia económica; los neoinstitucionalistas han sido introducidos en la ciencia económica porque no quieren ser más que un complemento al paradigma vigente, neoclásico [Hodgson, Geoffrey M., 1998, "The Approach of Institutional Economics", Journal of Economic Literature: marzo: xxxvi: 1: 166- 192].

del deductivismo, creando una ciencia de la observación, y rechazaban la visión calculadora del hombre, considerándolo un producto cultural movido por la inercia, hábito y rutina de comportamiento, no por el cálculo racional.

Sin embargo, el neoinstitucionalismo o nueva economía institucional, término forjado por Oliver Williamson⁶⁴⁵, se basa en la teoría Benthamita. Éste asume el supuesto racional, dado que se mueve en la tradición neoclásica centrada exclusivamente “en lo económico” aunque pretenda enriquecerla con el análisis institucional⁶⁴⁶. North, uno de los principales representantes del neoinstitucionalismo actual, define las instituciones como

las reglas del juego de una sociedad y el conjunto de limitaciones (formales e informales) ideadas por el hombre que dan forma a la interacción humana. Por consiguiente, estructuran incentivos en el intercambio humano, sea político, social o económico... reducen la incertidumbre, al proporcionar una guía para la vida diaria... El cambio institucional - que es incremental - conforma el modo en que las sociedades evolucionan.⁶⁴⁷

Según esta teoría, las reglas condicionan el juego económico, pero el desarrollo del juego induce a la modificación de las reglas. Además, como vemos, normalmente se supone que existe un tránsito hacia configuraciones institucionales más eficientes en virtud de un proceso de “selección natural”. El enfoque se basa en la abstracción y el deductivismo, el individualismo metodológico, la optimización y la estática comparativa (comparación de estados)⁶⁴⁸.

La discusión entre *homo sociologicus* y *homo oeconomicus*, sin embargo, sigue abierta.

⁶⁴⁵ Según Coase, Ronald, 1998, “The New Institutional Economics”, The American Economic Review, mayo, p. 72-5.

⁶⁴⁶ La tradición pigouviana suponía unas reglas del juego dadas e ideales y comparaba un óptimo a - institucional con la realidad. Sin embargo, Coase, exponente del neoinstitucionalismo, introduce el análisis comparado de alternativas institucionales concretas e imperfectas.

⁶⁴⁷ North, Douglas C., 1993, Instituciones, cambio institucional y desempeño económico, México, FCE, p. 13-19.

⁶⁴⁸ Según Coase, hay que comparar las distintas posibilidades de intervención pública con la solución de mercado, teniendo en cuenta cuál es el contexto en el que tiene lugar la externalidad. Pero el autor da especial importancia a dos instrumentos, los costes de transacción y los derechos de propiedad, intentando ver cómo la estructura de éstos afectan a los incentivos y al comportamiento económico. Se introducen nuevos supuestos sobre los agentes económicos (comportamiento oportunista y racionalidad limitada) y sobre el entorno en que éstos actúan (incertidumbre e información incompleta y asimétrica).

Hume frente a Bentham a la luz de los enfoques actuales

Para Hume, lo importante no es tanto cómo surge la sociedad, sino cómo se desarrolla, es decir, la génesis de las estructuras institucionales, ya que la existencia del hombre es por definición social y, por tanto, Hume no concede crédito a las hipótesis sobre el tránsito realizado por el hombre desde el estadio presocial al social. Para él, ese estado presocial, simplemente, no es humano⁶⁴⁹. Las instituciones que plantea Hume son “no intencionadas” y el orden que crean es paulatino y forjado por procesos de relación de ideas de la costumbre. Las instituciones son elementos de la mente humana, restricciones que se han ido imponiendo al hombre con el tiempo a través de las impresiones “externas” que configuran el “único” universo del que el hombre dispone y reducen la incertidumbre, un dolor que inmoviliza o hace aleatorios los actos humanos. La ley debe procurar la conservación de estas instituciones de la costumbre, no porque supongan una evolución hacia mejor, sino porque son aquellos arreglos sociales que han sobrevivido. Entre las tendencias actuales, posiblemente sean los austriacos los más cercanos a esta forma de darwinismo institucional.

Sin embargo, las instituciones Benthamitas ponen el acento en su carácter deliberado y la posibilidad de efectuar reformas y mejoras a través de la intervención, basados en la capacidad de la razón de diseñar y modificar complejas estructuras institucionales y realizar comparaciones entre ellas.

Quando un hombre está inclinado favorablemente hacia una institución propuesta y abriga deseos de que se establezca, una dificultad que naturalmente se le presenta, y que naturalmente desea ver eliminada es - cómo explicar su no-existencia... puede que la utilidad evidente resulte secretamente compensada por una inconveniencia no evidente... Estas indicaciones deben darse a través de una observación comparativa entre... las dos ramas del sistema legal de cuya concurrencia y de las que la adaptación mutua a cada uno la institución propuesta será resultado.

... Una característica de este tipo de leyes (las establecidas por el hábito) es que son incapaces de una determinación correcta con respecto al número, peso y medida... La Common Law no puede parar en ninguna de sus fases: la analogía que le lleva a un determinado punto, le impulsa en la misma línea para siempre.

⁶⁴⁹Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 197-8.

La ley escrita, sin embargo, escucha cada sugerencia de utilidad particular y describe en su curso la menor flexión que pueda indicar los dictados de la utilidad particular⁶⁵⁰.

Así comienza Bentham su defensa de la reversión de los bienes del causante al Estado, que quería sustituir por los dolorosos impuestos a los ciudadanos establecidos, según él, por el hábito de subordinación. Sin embargo, en toda comparación de instituciones tiene que haber un prejuicio previo a la comparación. En este caso, Bentham pretende realizar una comparación de ambas instituciones en función del principio de utilidad para, en caso de encontrar más favorable dentro de los parámetros de la razón la nueva institución, romper con el hábito adquirido. La institución de reversión de los bienes al Estado era una institución que, sin embargo, ya había existido en el pasado - la ley de mano muerta - y, sin embargo, había desaparecido. Pero Bentham procuraba demostrar que esa desaparición no se había producido por los deméritos de la institución, sino porque los impuestos cada vez tenían menos costes de administración en relación a la mano muerta. En realidad, Bentham ya tenía la conclusión de su estudio antes de comparar las instituciones: a pesar de que la mano muerta había desaparecido, él pretendía demostrar que no era por razones de utilidad. Actualmente también podemos encontrar parecidos entre esta visión y, por ejemplo el racionalismo constructivista de Commons o el contractualismo de Buchanan⁶⁵¹.

En ocasiones los resultados de la creación de instituciones deliberadas y de los vuelos de la imaginación de un proyectista son sorprendentes. Dos casos paradigmáticos de institución deliberada por Bentham son la escuela Chrestomática y el Panóptico. Pero el más sorprendente es, sin duda, éste último. La forma en que Bentham creaba modelos de instituciones se parece al método de la química, ciencia de la que gustaba mucho. Bentham recomendó que el “principio de inspección universal” del panóptico se extendiese a las factorías, los manicomios, los hospitales, incluso los colegios para supervisar a los niños en horas de clase o de recreo. Pero, ¿esto no llevaría a un conjunto de máquinas parecidas a hombres? *Llámalos soldados, llámalos monjes, llámalos máquinas, mientras sean felices, no me importa.*⁶⁵² Como

⁶⁵⁰ Stark, W., 1952 a: Supply without Burden: 322-4.

⁶⁵¹ Véase Apéndice 15, “Un ejemplo de modelización del origen de las instituciones al estilo Humeano versus Benthamita: ¿austriacos contra racionalistas?”

⁶⁵² Bowring, vol. iv, 63-4, cit. en Halévy, Elie, 1972, The Growth of Philosophic Radicalism, London, Faber and Faber [1928]. p. 26.

coméntabamos, lo más relevante del Panóptico es la reforma arquitectónica que proyectaba⁶⁵³. Al final de su vida, cuando se sintió fracasado en el establecimiento de este proyecto⁶⁵⁴, la reacción de Bentham fue querer llegar a un mundo fantástico basado en su Panóptico, el mundo del *Ptenotrophium*, una fábrica inmensa de pollos en batería; crear el *frigidarium*, un aparato congelador para conservar frutas y vegetales; o construir el *Nothotrophium* o “asilo de los hijos inocentes del amor clandestino”⁶⁵⁵, en que, a pesar de su inocencia, los contratistas usarían el trabajo de los niños para buen efecto...⁶⁵⁶

Smith frente a Hume a la luz de los enfoques actuales

Podemos ejemplificar la diferencia entre el método de surgimiento de las instituciones Humeanas y Smithianas con la institución de la guerra.

⁶⁵³ Panopticon, Bowring, vol. IV, 37-172. Este modelo de visibilidad aislante ya había sido puesto en práctica en la Escuela militar de París en 1755 en lo referente a los dormitorios. Cada uno de los alumnos debía disponer de una celda con cristalera a través de la cual podía ser visto toda la noche sin tener ningún contacto con sus condiscípulos, ni siquiera con los empleados. Existía además un mecanismo muy complicado con el único fin de que el peluquero pudiese peinar a cada uno de los pensionistas sin tocarlo físicamente: la cabeza del alumno pasaba a través de un tragaluz, quedando el cuerpo del otro lado de un tabique de cristales que permitía ver todo lo que ocurría.

⁶⁵⁴ Bentham creía que no se había llegado a construir en Rusia el panóptico porque en 1788 mandó al “Public Advertiser” unas cartas bajo pseudónimo “Anti-Maquiavelo” que atacaban a un individuo anónimo que se hacía llamar “Partizan”. Según Bentham, luego se arrepintió, porque se enteró de que “Partizan” era una persona importante, tal vez el mismo Jorge III [Stark, W., 1952 a: Introduction: 39 y ss].

⁶⁵⁵ Everett, C. W., 1966, Jeremy Bentham, London, Weindenfeld and Nicolson, p. 72-3.

⁶⁵⁶ Bentham establece múltiples principios de la casa penitenciaria, pero en la regla de economía, se plantea las dos posibles especies de administración: por contrato o de confianza. Escoge la administración por contrato. Ésta consiste en que un hombre que trata con el gobierno se encarga de guardar y mantener a los presos a tanto por cabeza y aplica el trabajo y la industria de éstos a su provecho personal. La administración de confianza es la de un solo individuo o una junta que hace los gastos del establecimiento a costa del público y pone en el tesoro público los productos del trabajo de los presos. Bentham había aprendido bien los principios de economía política y se pregunta: ¿de quién se debe esperar más celo y vigilancia al frente de este establecimiento? Del que las ganancias son proporcionadas a su buena conducta en vez de disfrutar de emolumentos seguros, administre bien o mal, como es el caso de un funcionario, sujeto al peculado y negligencia. Por tanto, efectivamente, el Panóptico sería administrado por un empresario por contrato vitalicio, bajo las reservas de buena conducta. La publicidad asegurada por la edificación del Panóptico, y la inspección, serían garantía suficiente para la correcta administración del local. No hemos de olvidar, sin embargo, que Bentham vivía en la última etapa en que las prisiones eran privadas y creía que el Panóptico debía ser una institución con afán de lucro [Bentham, Jeremy, 1979, El Panóptico, con estudios de Michel

La metodología Humeana es a posteriori y defiende lo que Lukács llamaba “la estéril tiranía de lo existente”. Trata el surgimiento de las instituciones de un modo sistemático, semejante al de la antropología materialista o darwinista, centrándose en el elemento “supervivencia” o “instinto de muerte”. Por ejemplo, en el caso de la institución de la guerra, esta metodología predice que sólo sobrevivirán los poblados que practican guerras de vez en cuando porque la guerra es un medio de regulación del crecimiento demográfico (logra la reducción de efectivos, o hace que crezcan los infanticidios, abortos o desatención a las niñas, dado que los niños, posibles combatientes, son preferidos por las madres). Se supone que en la mente de los pobladores está impresa la idea de que necesitan debatirse en guerras para reducir sus efectivos - un pensamiento a posteriori al hábito de hacer la guerra.

Por ejemplo, dice el antropólogo Harris, el combate entre los *tsembaga maring* en Nueva Guinea consiste en encuentros regulados, y éstos luchan contra clanes tradicionalmente enemigos, esgrimiendo como razones “alguna antigua deuda de sangre o la violación de la integridad territorial”. Según el autor, sin embargo, los habitantes de la tribu “se confunden” - o nos quieren confundir - sobre sus verdaderas razones: las guerras son unos rituales cíclicos, acompañados de otras liturgias relacionadas con la conservación ecológica y del ecosistema animal; y los habitantes de las tierras altas de Nueva Guinea son bien conscientes de la relación entre la guerra y la presión de los recursos.

Puede parecer extraño que los guerreros que exponen su vida en combates armados rara vez traten de comprender por qué actúan así. Pero el enmascaramiento de las causas profundas con motivos psicológicos superficiales reporta ciertas ventajas a gentes cuyo bienestar depende de la práctica de la guerra. Para ser eficaces en el combate, los guerreros deben creer que el culpable es el enemigo, no el suelo o el bosque o la impersonal presión demográfica. No es probable que los guerreros que cuestionan su propia causa sean eficaces en el combate cuerpo a cuerpo. Sólo los que están psicológicamente convencidos de que deben matar a sus enemigos tienen posibilidad de vencer.⁶⁵⁷

Foucault, El ojo del poder; y Maria Jesús Miranda, Bentham en España, Madrid, Colección Genealogía del Poder, Las Ediciones de la Piqueta].

⁶⁵⁷Harris, Marvin, 1983, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 228 - 9.

Efectivamente, los motivos que los mismos beligerantes aducen para emprender la guerra son las represalias por ofensas o insultos, incluyendo homicidio, violación de la propiedad, adulterio o rapto de mujeres. Pero los antropólogos no se ponen de acuerdo sobre el significado relativo de factores psicológicos y ecológicos en la provocación y regulación de la guerra en Nueva Guinea. Algunos dicen que no existe presión demográfica ni consecuencias ecológicas beneficiosas. C. R. Hallpike subraya que los rituales de Nueva Guinea no son biológicamente adaptativos o socialmente útiles.

Forman un complejo de rasgos a los que da coherencia la orientación cognitiva y el sistema de valores de la sociedad. La vida tradicional de los tauade era una fantasía prolongada de poder, una religión cuyos ritos eran las aldeas en llamas, los gritos de los guerreros y las víctimas; las plumas y la sangre; el sacrificio de cerdos y las monstruosas figuras de danzantes cantando tumultuosamente en la oscuridad del bosque. No eran sobrios agricultores, calculadores minuciosos de los beneficios y pérdidas para mejorar sus circunstancias materiales, sino salvajes dominados por una obsesión colectiva con la sangre y la muerte.⁶⁵⁸

El método de Harris es Humeano, mientras que el de Hallpike Smithiano. Hume enfatiza la idea de que las instituciones se establecen, de manera no deliberada, por la simpatía con unos efectos benéficos - pudiendo concluir en este caso que la guerra es, curiosamente, positiva para la supervivencia en su conjunto. Sin embargo, Smith se deja guiar por la empatía con el sentimiento presente y afirma que la guerra se produce “realmente” por esas enemistades a las que apelan los combatientes. No es que esté hablando su subconsciente profundo, que desea la guerra por motivos ecológicos. De hecho, para Smith las políticas públicas e instituciones no se establecen por simpatía Humeana con los efectos benéficos, sino por amor al sistema.

El mismo principio, el mismo amor por lo sistemático, el mismo aprecio por la belleza del orden, el arte y el ingenio frecuentemente lleva a recomendar las instituciones que tienden a promover el bienestar general. Cuando un patriota se esfuerza para mejorar cualquier sección de la política pública, su conducta no surge invariablemente de la pura simpatía con la felicidad de quienes recogerán los beneficios de la misma.⁶⁵⁹

Smith en su obra nos habla tanto de instituciones no deliberadas como de instituciones deliberadas. Entre las *instituciones deliberadas* que plantea

⁶⁵⁸ Ibid, p. 228.

encontramos esta regulación o las instituciones públicas. Las dos funciones de mantener la defensa y controlar la tiranía del poder propio son la base fundamental de todas ellas (el ejército, las instituciones que facilitan el comercio, etc). Y es que los cambios legales no necesariamente van a mejor ni se refieren a la propagación de las especies. También en la legislación se vislumbran los intereses del legislador: el juez más imparcial es aquel que nunca podría ser parte implicada, pero no siempre sucede así. Además, al crear derechos exclusivos sobre determinadas personas o clases sociales que se creen beneficiadas por ellas, la eliminación de estas instituciones se hace difícil y socialmente conflictiva. La ley, por último, cambia las costumbres, lo que hace necesarios cambios en la misma ley. ⁶⁶⁰

NUEVA DEFENSA DEL DERECHO NATURAL

Introducción

La mayoría de los filósofos iusnaturalistas se ha basado en un “Derecho divino” o ha supuesto que la naturaleza humana tiene unos fundamentos constitutivos, diferentes de los de los animales y previos a la experiencia, que nos obligan moralmente a que una entidad supraindividual establezca una serie de derechos y obligaciones⁶⁶¹. Este problema apriorístico y paternalista del derecho natural actual ha llevado a muchos autores a querer eliminar todo vestigio de derecho natural de sus teorías pero, a pesar de ello, la filosofía del Derecho se resiste a esta desnaturalización. Y es que, como decíamos al principio, sólo podemos obtener una idea del Derecho a través de alguna forma de derecho natural.

⁶⁵⁹ Smith, *TSM*: IV: I: 333-334.

⁶⁶⁰ Para comparar las instituciones Humeanas y Smithianas, hemos comparado el surgimiento del matrimonio en el **Apéndice 16, “El surgimiento de la institución del matrimonio en Hume versus Smith”**. Es especialmente interesante el hecho de que los autores demuestran que en las sociedades donde se permite la poligamia – y no se aceptan otras formas de familia – casi de forma necesaria se llega a la dictadura. La relación hombre-mujer no es de confianza y reciprocidad, de modo que el hombre, celoso de su serrallo mantenido por un sentimiento de obligación se encierra en sus afectos privados y acepta la autoridad. Esta autoridad se hará religiosa, de modo que la poligamia será incluso obligatoria, convirtiendo a la mujer en una propiedad a ostentar, sin capacidad de elegir.

⁶⁶¹ De Sebastián, Luís, 2000, De la esclavitud a los derechos humanos, La formación del pensamiento solidario, Barcelona, Editorial Ariel.

Por eso, querríamos realizar un nuevo planteamiento del derecho natural en base a la teoría filosófica presentada y ayudándonos de las doctrinas del origen del derecho resumidas previamente de Hume, Bentham y Smith. Primero desarrollaremos una filosofía del derecho natural. En segundo lugar definiremos la palabra institución para estudiar a continuación cómo se origina la institución del Estado y los límites naturales y deformaciones del mismo. Nos plantearemos las consecuencias de establecer una u otra forma de gobierno y si se puede controlar al controlador. En particular, nos cuestionaremos el control del “Tribunal de la Opinión Pública” y estudiaremos un derecho clave de la modernidad: el derecho a la intimidad. Criticaremos también el concepto de propiedad inalienable – aunque ciertamente no defendamos que el Estado deba apropiarse de los bienes, una imposición de sistema realmente peligrosa para la libertad - y, por último, plantearemos un concepto de utopía – aunque sea una utopía antiutópica.

Derecho natural

¿Existe una justicia inmutable y objetiva?

El derecho natural se ha encontrado con grandes problemas de justificación y, sin embargo, los juristas se resisten a creer que no existe lo justo y lo injusto natural. Cada vez son más generalizadas las justificaciones del derecho en base a la idea de “justicia”, alejadas del positivismo, en la que se intenta fundamentar las penas obviando otras funciones paternalistas como la educadora, de reinserción, etc.⁶⁶² El positivismo puro afirmarí que la ley es

⁶⁶² En función de la realidad vivida se produjo en la Alemania de la posguerra una reacción generalizada contra el positivismo - la ley es la ley - no exenta de un cierto complejo de culpabilidad en los juristas por las desastrosas consecuencias a que había llevado el régimen nacional - socialista. Por lo tanto, pretendieron encontrar valores que no dependieran de la voluntad del Estado, sino que limitaran y controlaran su acción. A esos principios superiores les llaman Derecho natural o Derecho de la razón. Por ejemplo, Radbruch (1878 - 1949), en su segunda época tras la guerra, afirma que la idea del Derecho debe comprender tres elementos simultáneos: justicia, seguridad jurídica y finalidad o utilidad. Desde el principio afirma que la igualdad entre todos los hombres por su común dignidad es inherente a la idea de justicia. Además del límite de las valoraciones morales, señaló otros límites de carácter más objetivo para poner coto a la posible arbitrariedad del poder. Por esta segunda vía surge la doctrina de “la naturaleza de la cosa o naturaleza del hecho”. Se afirma que hay que dejar hablar a las cosas antes de regularlas. Las “cosas” constituyen la materia de que tiene que ser informado el Derecho. Por lo tanto son materia de Derecho el conjunto de relaciones y de realidades de la vida social que tiene que ver de

lo escrito en los tratados jurídicos y que no podemos decir nada más allá, sólo imponerlo por la fuerza. La ética pertenece a la subjetividad del *individua*, y, por muy interesante que pueda resultar esa doctrina, no debe confundirse con el derecho, que no es otra cosa que coacción, la ley, las reglas emanadas del Estado cualquiera que sea su objeto. Los realistas afirmarían que debemos atenernos a los hechos, buscar la seguridad jurídica, siendo la ciencia o deber jurídicos una predicción de que si un hombre hace o deja de hacer ciertas cosas, sufrirá tales o cuales consecuencias debido a la sentencia de un tribunal. Por tanto, el contenido de la ley no es relevante. El derecho es variable, y puede ser variado a discreción del Estado.⁶⁶³

una u otra forma con él. Por ejemplo, las relaciones sociales se hallan reguladas por las normas sociales, la tradición, los usos, las costumbres..., y el Derecho no puede desconocer esta realidad a la hora de dictar normas, so pena de producir traumas en la sociedad e incluso de que sus normas carezcan de la deseable vigencia social. De esta doctrina de la naturaleza de la cosa han surgido distintas tendencias. Un grupo de autores destacan la "relación de vida" (toda relación de vida tiene una estructura ontológica propia, que debe ser respetada por el Derecho); otra tendencia representada por H. Welzel habla de las estructuras lógicas de las cosas. Otro tipo de filosofía del Derecho, la neoescolástica, es sin embargo una típica manifestación del iusnaturalismo. El neoiusnaturalismo también suele basarse en la costumbre, las ideas innatas o en las verdades reveladas, desde el neokantismo de R. Stammler, que reivindica su doctrina del "Derecho natural de contenido variable" (que considera el derecho una voluntad vinculatoria, autárquica e inviolable que enlaza a diversas personas; y presenta la forma del ideal social como una comunidad pura de hombres de libre voluntad con unos "principios de derecho justo"); a la filosofía jurídica producida dentro del marco de la Escuela suroccidental alemana, con figuras como Emilio Lask, Max Ernesto Mayer. No puede faltar la referencia a la filosofía jurídica que por sus especiales características puede denominarse "iusnaturalismo protestante", con una concepción religiosa basada en la naturaleza corrupta. También, Eric Wolf es representante de la dirección bíblica; la dirección cristológica viene representada por Karl Barth; y Emil Brunner representa un "tomismo reformado".

⁶⁶³ Lo que caracteriza a todas las corrientes que se recogen bajo el nombre de "realismo jurídico", de procedencia anglosajona y escandinava, es el intento de traducir el mundo del derecho a realidades espacio - temporales que puedan ser mostradas como las cosas o los fenómenos. Desde el punto de vista moral, todas las corrientes "realistas" se declaran no cognoscitivas; es decir, no es posible probar ningún tipo de enunciado moral, ni existe ese supuesto derecho derivado de la naturaleza al que el derecho positivo ha de ajustarse. Sin embargo, considera al positivismo como una especie de secularización de la doctrina del derecho natural: como el iusnaturalismo entendió que el derecho era una expresión de la "voluntad de Dios", así el positivismo entiende que el derecho es una expresión de la "voluntad del Estado" o "del pueblo". En los dos se describe al derecho como portador de lo que los realistas entienden como una "misteriosa cualidad": la "fuerza obligatoria" o "validez" del derecho, cualidad imperceptible, "mágica" e indemostrable." Para el realismo jurídico americano o pragmatismo, que comienza en Oliver W. Holmes, la realidad jurídica son las decisiones de los tribunales y la ciencia jurídica consiste en un quehacer predictivo de lo que van a hacer esos tribunales. J. Frank señala dos perspectivas de este movimiento realista: los "escépticos de las reglas" y los "escépticos de los hechos". Para los primeros, las auténticas normas que

Por tanto, el primer problema al que nos enfrentamos es el de si *existe una justicia inmutable y objetiva*.

Históricamente esto se ha intentado resolver a través de la *ley eterna*, lo que ha provocado un rechazo del derecho natural, basado como está en un "Derecho divino" que se convierte, por fuerza de la ambigüedad de la imagen, en una función de la razón, de la costumbre o de las verdades reveladas - todas ellas creadas *ex post* por el lenguaje. En este sentido, también se ha planteado el problema del voluntarismo divino: si dios opera de manera necesaria, no es libre. Pero el voluntarismo no permite suponer un Derecho natural inmutable, dado que es posible que dios cambie las reglas en el decálogo de la ley eterna.⁶⁶⁴

Por otra parte, la eliminación de esta idea de *ley eterna* ha conducido a otro problema: si la ley no es esa imagen supuestamente inmutable, y, a pesar de todo, es imagen impuesta coactivamente, entonces se convierte en un dibujo cualquiera discrecionalmente evocado por las autoridades. Los fines con que

componen el derecho no están en las gacetas oficiales, sino que son descripciones empíricas de lo que hacen los tribunales y, consecuentemente, deducciones o predicciones de lo que van a hacer. Pretenden buscar la seguridad jurídica en una certeza científica. Para los "escépticos de los hechos" el condicionante definitivo de la decisión judicial está en los hechos, en el "juicio fáctico" o "juicio histórico": decidir sobre qué ha pasado. Hay una inmensa cantidad de reglas que los tribunales siguen fielmente y que no plantean problemas interpretativos. No ocurre así con los hechos como con los "precedentes" con lo que se incorpora un nuevo coeficiente de indeterminación a la decisión judicial. Por otro lado, el realismo jurídico escandinavo o "empirismo jurídico", cuyos exponentes principales son el sueco Karl Olivecrona y el danés Alf Ross, se basa en que lo justo es lo que se hace con "buena voluntad", "por deber", cualquiera que sea su contenido. La teoría de Ross es la más compleja y elaborada. No puede hablarse de norma jurídica aisladamente sino de un sistema institucional o "máquina jurídica". "Derecho vigente" es el conjunto de reglas de conducta (directivas) que son efectivamente vividas por los jueces como socialmente obligatorias. Hay un sistema de reglas o directivas que constituyen la "ideología jurídica" que los jueces consideran a la hora de tomar sus decisiones y que aceptan por un puro sentimiento de deber al modo kantiano, no presionados por sentimientos de coacción, porque las consideran socialmente obligatorias. Para que la norma "exista" se precisa no solamente que se verifique sino que sea seguida con conciencia de que la regla es "válida". El motivo para obedecerlas resulta de un hecho que hay que tomar en consideración si se quieren evitar las ruedas de la maquinaria. Como vemos, hay dos motivos de obediencia de las reglas jurídicas: el referido al ciudadano, que es la respuesta a una cuasiamenaza (evitar las ruedas de la maquinaria) y el referido al juez que decide que es lo que llamaríamos un "motivo moral", incondicionado, a la manera kantiana ("por deber"), que es constituyente de la norma jurídica como tal [Blanco González, Antonio, y varios autores, 1999, Filosofía del Derecho. Las concepciones jurídicas a través de la historia, Madrid, UNED].

⁶⁶⁴Hemos intentado demostrar que en la idea de observador del tiempo, aunque el tiempo es libre en sus creaciones, éste busca la continuidad de sí mismo y es

el poder puede justificarse son variados: el orden social, las necesidades e intereses del Estado o de los burócratas, la utilidad social o la promoción de riqueza. Esta última justificación, como vimos, se convierte en el caso de Bentham en una forma de *iusnaturalismo utilitario*. Es cierto que Bentham intentaba con su teoría romper con la subjetividad moral considerando que todo hombre puede hacer un cálculo objetivo de sus placeres y dolores presentes, pero la utilidad tampoco es un criterio estático de la ley, sino voluntarista. La idea de mayor felicidad del mayor número bien podría justificar que la mitad más uno quisiera eliminar a la mitad menos uno: para rechazar esto tendríamos que introducir ulteriores criterios de justicia natural y considerar que las decisiones erráticas de unos hombres no pueden decidir sobre determinados temas. Los criterios de utilidad, no en vano, son sensaciones o deseos humanos pasajeros. El valor de una acción en función de la utilidad no es intrínseco a ella, sino extrínseco dado que consiste en el placer o consecuencias imaginadas que reporta⁶⁶⁵. Como vemos la filosofía moral utilitaria es adaptable al relativismo o no - cognoscitivismo.⁶⁶⁶

Basarse en los deseos para elaborar la ética o el derecho es considerar, con criterios empiristas, que la realidad es el fenómeno y, en el caso de un juicio de valor sobre los hechos o sobre la justicia, un fenómeno lingüístico. Efectivamente, si no hay más realidad que las “causas segundas”, la que se da en fenómenos espacio - temporales, entonces el núcleo de estas “causas segundas” está vacío de contenido. Hemos intentado demostrar la invalidez del empirismo, considerando que *la realidad no es fenoménica y que la comprensión del tiempo es intuitiva, e identificable con el hombre*. Del mismo modo, hemos intentado romper con el “no cognoscitivismo ético”, y hemos afirmado la objetividad de la ética, de *una teoría de la acción humana a la que subyace un sentimiento de justicia independiente de la “subjetividad”*. La idea de subjetividad está emparentada también con la fenomenología, con la distinción kantiana entre la cosa en sí y el fenómeno, que lleva a pensar que entre las cosas y nosotros siempre se alza el intelecto, por lo que no podemos conocer lo que son las cosas en sí mismas, sólo interpretar el fenómeno o impresión. Hemos visto que la interpretación de la realidad es sólo una imagen superpuesta a la misma. No hay tal cosa como el fenómeno y el

necesariamente existente; pero que, al tiempo, participa de una moral inmutable.

⁶⁶⁵ Manning, D. J., 1968, *The mind of Jeremy Bentham*, Londres, Longmans, p. 39.

noúmeno o cosa en sí: la sensación temporal, que requiere de la atención e identificación del observador con el tiempo, es “todo” lo existente para el mismo. La supuesta “interpretación” no es más que una elaboración a posteriori que busca la autoadmiración a través de una imagen intelectual.

Por otra parte, el sentimiento ético puede inhibirse pero no eliminarse. Es por eso que se hace fundamental definir la idea de justicia dado que la opresión de los sistemas, especialmente cuando son claramente “injustos”, tiende a crear una impotencia en el inconsciente del hombre. Por tanto, nuestra primera conclusión es que *negamos el empirismo y el no cognoscitivismo ético* en base a la teoría filosófica que hemos desarrollado.

También sería difícil fundamentar el Derecho natural en base a criterios históricos. Algunos historicistas afirman la posibilidad de un Derecho natural inmanente en los hechos históricos, en el que podrían coincidir el “ser” y el “deber ser”. Sin embargo, la historia también selecciona los datos para una función semi - literaria (lo que no le quita belleza e interés).

No es en los hechos históricos, sino en el tiempo real, donde hay un derecho inmanente. El problema, de nuevo, es la errada descripción de la realidad llevada a cabo por la filosofía y, especialmente, del concepto de persona. En la idea de persona observadora de las creaciones del tiempo está incluida la de respeto por esas creaciones, dado que éstas se contemplan como una especie de “usufructo”, de regalo permanente del que el observador no se apropia y que la barrera externa, por querer apropiárselo, pierde. Esta sensación de dignidad contenida en el observador es independiente de que sea aceptada o no por parte de otros hombres, porque es común a todos ellos y todos ellos son capaces de intuirlo.

Nuestra teoría no se basa en la “razón” divina, como un dibujo superpuesto a la realidad y al que ésta debe someterse. El hombre **no** es racional, y esperamos haberlo dejado claro en la primera parte de la tesis, pero tampoco sus instintos son anárquicos. Por tanto, veremos que es posible extraer una justificación del derecho natural en base a una forma de *lex eterna*, aunque no nos guste tampoco esa denominación. El tiempo contemplado desde un observador más allá de él tiene un sentimiento de justicia natural, y sólo en estado observador el hombre siente una estabilidad en sus sentimientos: si crea una imagen externa que inhiba la gratitud al tiempo, requerirá de un proceso de apego a la imagen, que necesitará recrear con dificultad.

⁶⁶⁶Colomer, Josep M. [editor] 1991, Bentham, Antología, Textos cardinales,

Esto nos va a permitir hablar de un derecho natural objetivo e inmutable e *identificar una parte de la moral con la justicia*, lo que no implica que el derecho positivo o la coacción estatal deba obligar a esta justicia.

Definición de justicia natural dentro de la ética

Una primera posible definición de justicia natural sería la de *la situación de gratitud y respeto del observador al tiempo presente propia de todos aquellos que lo comparten*. Hemos de recordar que con la idea de justicia estamos hablando de un *sentimiento* natural. La definición se basa en la propiedad de las acciones pero, en este caso, su base es un criterio objetivo, metalingüístico y, por tanto, no antropomórfico. Propiedad en sentido filosófico equivale a cualidad distintiva de una cosa o de una esencia: en este caso, es cualidad distintiva de la persona observadora, único modo en que ésta se sujeta al tiempo de forma estable. Hablamos del sentimiento de un observador agradecido “utópico”, que contemplaría la interioridad de un hombre. Cuando esta interioridad se distancia del observador agradecido “utópico”, entonces estamos ante un acto impropio según esta primera definición de justicia.

En esta definición están incluidas situaciones que, en el lenguaje común, no se introducen en el concepto de justicia. Siempre que el hombre salta a la barrera externa, está cometiendo un acto de injusticia de este tipo, en el sentido de que se está queriendo apropiarse de un tiempo que no le pertenece, sacrificando la realidad temporal común por la imagen de autoadmiraación.

El ejemplo más claro para explicar la justicia natural por gratitud al tiempo es el de un hombre solitario. Éste puede vivir cercano al observador o estar muy apegado a su barrera externa, temeroso de la muerte. En este caso, es el tiempo y sus mecanismos el que directamente “ajustician” y lo hacen a través de la automática anulación del yo que hace que el hombre se mueva reactivamente. La demostración de reproche a esta “injusticia” pertenece al tiempo inmóvil, no a los hombres o tiempo móvil, y es sentido sólo por el hombre particular, que se intuye alienado por la imagen. Es el reino del pensamiento no expresado, de la “interioridad” que, por muy perturbada que esté, nunca puede ser del todo conocida desde el exterior, ni juzgada por un observador “externo”. Éste sólo ve el acto en sí, y, en principio, debe

suponerlo libre, aunque intuya una no reciprocidad de los actos de otro hombre con los suyos. Hemos de recordar que la elección entre gratitud al tiempo y gratitud al no tiempo es libre, aunque la última esclavice al hombre como una forma de “consecuencia no querida”. De facto, es necesario poder elegir entre estos dos únicos contrarios absolutos para entender el concepto de libertad, dado que no es posible que exista una gratitud obligada.

Por ejemplo, el observador del tiempo puede considerar impropias determinadas manifestaciones de dolor. Imaginemos que una persona muestre un excesivo duelo por la muerte de otra que en vida no frecuentó: sentimos un autocentramiento excesivo, tal vez una hipocresía teatral, o una falta de “conciencia vital” de un hombre extrañado de sí mismo que no se identifica con la vida. Puede haber, sin embargo, una demostración de duelo que no nos parece tan impropia y que, incluso, aceptamos: por ejemplo, una demostración moderada debida al desgarró lógico de la despedida o al sentimiento nostálgico producido por el agolpamiento de recuerdos. Este caso, aunque no entra en nuestra definición de perfecta propiedad y autocontrol, tampoco se distancia mucho de ella.

En cualquier caso, preferiremos denominar a este tipo de justicia, la gratitud al tiempo por parte del observador, como ÉTICA en general. En el lenguaje normal no solemos considerar la justicia como “toda” la moral. Cuando los hombres viven en paz y concordia, no decimos que “se está haciendo justicia”, a pesar de que podríamos utilizar esta palabra en el sentido de “hacer justicia al tiempo” con nuestra voluntad de ser.

De todos modos, no necesariamente por el hecho de que haya paz estamos en situación de gratitud al tiempo. Es perfectamente posible que esta paz se deba a la inacción o al miedo, algo que, en ocasiones, podría ser injusto si existe una situación de opresión continuada pero silenciada por la costumbre, una forma de compulsión asumida internamente. Si consideramos como parámetro de la justicia la gratitud del observador común dentro de los principios activos y creativos que, por tanto, no aceptan la dependencia de lo social, esta situación no estaría dentro de los criterios de justicia del observador. Implica una individualización, y relaciones de poder. Según la idea de justicia basada en la utilidad, sin embargo, esta situación sería difícilmente criticable. Por tanto, esta idea de justicia dentro de la ética siempre debe estar presente en nuestras consideraciones. Tan falsa es la idea de que lo que debe intentar la justicia es lograr la paz u orden social, a costa

de lo que sea – un reguero de cadáveres es, sin duda, muy pacífico -, como la contraria, es decir, que se puede lograr la justicia con cualquier tipo de ruptura del orden social.

Definición de justicia natural dentro del derecho

Llamaremos JUSTICIA en puridad, dentro de la alteridad que supone el derecho, a una segunda definición. Justicia sería el *sentimiento de indignación del observador por un acto de una o varias personas que provocan un daño con dolo o negligencia sobre otra u otras - u otros seres vivos - mostrando un desprecio a la vida*. El observador agradecido, luchando por romper con la inacción que presupone una indiferencia, busca realizar una demostración de respeto al tiempo de forma desprendida. En este caso, ajusticiaría el tiempo móvil, y afirmaríamos la idea de referencia “al otro”, de justicia como derecho.

Sin embargo, seguimos hablando de una justicia independizada del poder y anterior a la existencia del Estado. No una idea platónica, sino un sentimiento natural al hombre. Una vez que veamos por qué se delega esta justicia, podremos hablar de la relación entre la justicia natural y la positiva, y nos podemos preguntar si el Estado puede imponer ese sentimiento natural al hombre. Pero en este momento nos estamos refiriendo e intentando definir y demostrar la existencia de la justicia natural.

La justicia del observador no es más que un sentimiento de indignación ante la observación de un acto prepotente. El desprendimiento del observador a las creaciones del tiempo le lleva a no poder empatizar con las sensaciones de “no tiempo” de otros sin crear, a su vez, una imagen de reproche o desprecio por el acto criminal. Es decir, es la gratitud al tiempo lo que hace que exista un sentimiento de justicia natural. Si no fuera por ella, siempre habría una perfecta simpatía con las imágenes criminales, una identificación y comprensión absoluta del acto criminal, como de cualquier otro. Como vimos, el hombre puede perfectamente comprender o “ponerse en lugar de” un criminal. Es perfectamente posible imaginarse a uno mismo alienado por una imagen que conduce al acto criminal. Ese mismo proceso imaginativo lo incentiva la literatura u otras expresiones constructoras de imágenes. Pero si el hombre se quedara en su yo imagen simplemente se identificaría con el acto criminal, no pudiendo nunca criticarlo. Por tanto, concluimos, *es por el hecho*

de que el yo no es individual y porque, para su sujeción al tiempo, requiere de la gratitud a un creador distinto del observador, por lo que el hombre goza de un sentimiento de justicia natural que le saca del autocentramiento en un yo individualista, imaginario.

Existen varios modos en que el hombre puede salir de esta miopía. Imaginemos que vemos una *pelea que hace temer por un final violento*, una discusión “libre” entre dos personas en que ninguno de los litigantes nos pide ayuda.⁶⁶⁷ La reacción utilitaria sería irse, o bien para no sufrir peligro personal o bien para no sentir dolor por simpatía en caso de que llegase a producirse el final violento. Una reacción en justicia sería la de esperar, con el objeto de estar presentes para poder ayudar a evitar ese final. Las razones o la explicación del sentimiento que llevaría a esperar son variadas.

En primer lugar habríamos de explicar el sentimiento a través de la simpatía utilitaria. Según este tipo de simpatía, como hemos visto antes, el hombre no esperaría para intentar evitar la posible agresión. Incluso, puede que ésta provocase un apoyo al agresor por atracción y enamoramiento de su imagen violenta; y un alejamiento de la víctima con el objeto de huir de simpatizar con su dolor. El primer acercamiento haría que el hombre esperase para ver la agresión y disfrutar de ella; el segundo alejamiento haría que el hombre huyese para no ver la agresión y no sentir dolor imaginado. Por tanto, si se dejara llevar solamente por la simpatía utilitaria, no existiría una justicia natural subyacente al hombre. Sin embargo, como dijimos, la mayoría de las personas tiene un sentimiento natural de apoyo a la víctima y desaprobación al agresor.

Smith intenta resolver el problema a través de una segunda posibilidad: nos intentamos poner en lugar tanto de la posible víctima como del agresor, y ambas simpatías nos provocan placer por coincidencia de sentimientos. Efectivamente, ésta es la simpatía literaria. Según la simpatía utilitaria de Hume, si al hombre no le gusta sentir dolor, tampoco querrá simpatizar con él. Pero no ocurre así: en las representaciones teatrales, nos gusta imaginar el dolor del personaje porque es la coincidencia de nuestros sentimientos imaginados con los del agente lo que nos place, la sincronía entre una imagen propia y una posible imagen externa. Pero en verdad, lo que en este caso nos place es un orgullo literario, un “creer” que se es capaz de generar

⁶⁶⁷Si la posible víctima pidiese ayuda, la búsqueda de socorrerla podría provenir del intento de ser aprobado por ella - a lo que habríamos de sumar el miedo a que fuese un truco.

sentimientos imaginados que coinciden con los “reales”. Es el placer de protagonizar escenas con la imaginación lo que place. Sin embargo, como dijimos, si no tenemos un parámetro ulterior de la realidad, en este caso el hombre también se quedaría estático observando el espectáculo, disfrutando de su proceso imaginativo y de esa coincidencia de sentimientos. Igual que ha podido imaginarse los sentimientos de la víctima, puede imaginarse los del agresor sin tener un criterio válido para decidir por uno u otro, más allá de su capacidad de simpatizar con ellos. Algo que una mente teatral siempre consigue.

Sin embargo, la tercera posibilidad de la simpatía con el ello imaginado de la posible víctima, una expectativa de sentirse amado por él y no sufrir un reproche moral posterior, queda también inconclusa dado que el reproche moral puede sentirse hacia el agresor. Según esta explicación del sentimiento, el hombre quedaría inmovilizado ante la duda de si ayudar a la víctima, como a él le gustaría que le ayudasen si se hallase en esa situación, o ayudar al criminal ocultando el crimen, como a él le gustaría que le ayudasen si llegase a esa situación. El espectador imparcial, por tanto, tardaría demasiado tiempo en concluir un resultado convincente, en cualquier caso subjetivo, para llevar al acto. Smith introduce las reglas de conducta para suponer que una circunstancia determinada llevará a una reacción inmediata. Sin embargo, ya vimos que esa reacción vive en el antes y el después y es, por tanto, reactiva y aleatoria, no autocontrolada. La acción reglada o estable debe ser instintiva o natural, no producida por la experiencia o la suma. Efectivamente, la experiencia puede ser tan negativa como positiva: puede crear miedo, por temor a una sensación de no tiempo conocida; o hacer que el hombre actúe más rápidamente, gracias al recuerdo del reproche sentido por no haber reaccionado con suficiente rapidez en una ocasión anterior. En cualquier caso, no implica una enseñanza nueva para el observador, sólo estimula su rapidez, haciendo que se diluya una posible imagen individual.

Por último, una cuarta posibilidad sería la de la empatía con el tiempo real como una muestra de desprendimiento. Consideramos que esta última, *la gratitud del observador al tiempo, es la única razón, que no sufre del autoengaño, que es un sentimiento de indignación real y objetivo que no requiere del proceso imaginativo, y que puede llevar al movimiento*. Las otras razones, sin embargo, nos harían pasar de largo. El miedo y huida de la sensación de “no tiempo” de la imagen primero paralizarían y luego llevarían

al hombre a la huida. Porque, aparte de las razones aducidas, el yo individual se siente disminuido por esa incomodidad de pensar que las individualidades ajenas son una oscuridad en la que no tiene derecho a entrar. La indignación del observador, sin embargo, se produce desde más allá del yo individual. En cierto modo, es reactiva a la imagen criminal que crea indignación; pero también es activa, porque es un movimiento desde el observador libre.

Volviendo al ejemplo de la pelea, imaginemos que *nos ha sido imposible evitar el acto* porque hemos llegado cuando la pelea finalizaba, violentamente. Entonces, ya no estamos hablando de defensa propia ni ajena, y la posible acción de un observador “externo” no puede surgir de un intento de disuasión. Supongamos, para simplificar, que sabemos que es imposible que se produzca la reincidencia.

El primer argumento en base al cual podríamos suponer un sentimiento natural hacia una agresión ya producida sería el de la simpatía utilitaria. En este caso, no es válido, dado que ese dolor ya no se puede evitar. Por tanto, hemos de suponer que el hombre, tras una agresión, no sentiría nada hacia el agresor no reincidente, ni hacia la víctima, dado que ya ha finalizado el acto y él no ha podido protagonizar el dolor para sentirse, a su vez, dolido en el proceso imaginativo.

El segundo argumento, Smithiano, en que nos ponemos tanto en lugar de la posible víctima como del agresor, y ambas simpatías nos provocan placer por coincidencia de sentimientos, también dejaría al hombre estático disfrutando de su proceso imaginativo.

El tercer argumento basado en la propiedad de las acciones por gratitud a una imagen a la que se intenta hacer una demostración individual o social de reconocimiento también queda inconcluso porque es una imagen autoadmirativa, sujeta a la hipocresía; y es posible que esa imagen busque ser aceptada tanto por el agresor como por la víctima. Al ser imagen, ésta es además una motivación reactiva, que no lleva al movimiento sino a un sentimiento de impotencia y autojustificación de nuestra reacción. Para suponer que solamente seríamos capaces de simpatizar con el agredido tendríamos que introducir un nuevo elemento. Y el único que nos podría permitir justificar la idea de indignación sería, precisamente, demostrar que el yo libre es conjunto y que la “simpatía” con la imagen violenta rompe con esta sensación de libertad.

Por tanto, el único argumento que lleva a tener un sentimiento de indignación real una vez realizado un acto de agresión contra un inocente es el de la empatía con el tiempo real, el de respeto a la vida por un sentimiento de gratitud en sí. Esta acción, si algo busca, es el arrepentimiento del agresor como modo de reconstruir el uno perdido. Es posible que éste no siempre lleve a la acción, por contención; sin embargo, consideramos que es indudable que existe un sentimiento de indignación por un acto de desprecio a la vida para un observador agradecido. Un sentimiento que es, probablemente, ajeno a la imagen autoadmirativa, que busca su propia justificación. Es importante ver que estamos hablando de un es, del sentimiento natural de indignación del observador por la vanidad autoadmirativa de la imagen que se superpone al tiempo común y se quiere, aunque no puede, apropiarse de él, causando un daño real a una o varias personas.

Medida de la justicia natural

Es decir, el único principio activo que lleva a tener un sentimiento de indignación es uno vivido más allá de la imagen individual. *En el caso de que se produjera una muestra activa, la medida de la justicia natural sería la gratitud del observador y el ensañamiento debido a la imagen individual o social es un sobredimensionamiento de la muestra de respeto*, por ejemplo, el provocado por la sugerencia o relación de ideas con algún problema o fracaso personal, o por el apego impropio a la imagen de la víctima, o por cualquier otra razón. No hablamos, por tanto, de venganza cuando decimos “indignación”. No es, en absoluto, un “ojo por ojo” lo que busca el observador y su indignación depende de muchos elementos, aunque no estén referidos a la utilidad, como los condicionantes y atenuantes del acto, el tiempo transcurrido desde el mismo, el arrepentimiento real del criminal... Es decir, efectivamente, el observador del presente contiene, con la sensación de respeto a sus producciones, una “imparcialidad”. Una palabra que, ya hemos dicho, no es adecuada para ese elemento no individualizable, que no requiere de la imparcialidad respecto a una pluralidad de individualidades. No hay en el sentimiento hacia la realidad una simpatía específica o elegible hacia un hombre particular. En idénticas condiciones, la necesaria demostración de respeto a una persona es igual que a otra. El observador no es una entidad individualizada y subjetiva, sino que es común a todo el presente y, al no ser creado por él, no es antropomórfico.

Por otra parte, los actos de indignación del observador no son dignos de admiración, ni por el hecho de materializarlos el observador se siente admirable, aunque el hecho de no materializarlos sí le puede llevar a tener un sentimiento de culpa. De hecho ya vimos que los aplausos lo son siempre del mundo de la irrealidad. Esos actos de gratitud al tiempo sólo son un “es”, una posición sin la cual el observador no podría sujetarse al tiempo y tendría que apegarse a la imagen externa, algo que no le dejaría reposar.

En este caso no es necesario llevar a cabo un proceso imaginativo que simpatice con el agresor por coincidencia de sentimientos. No hablamos de una imagen dentro de lo social que intente reintegrar de forma paternalista a la víctima. *La indignación es una demostración del hombre hacia sí mismo*, dado que el yo es conjunto y la prepotencia del agresor rompe con la realidad común, negándola. Ese mismo sentimiento de indignación existe, por tanto, en la defensa propia, a pesar de que en estas ocasiones es fácil que el hombre cree una imagen de autoadmiración respecto a sí mismo que le haga aceptar la agresión. Y, como vemos, la falta de indignación propia es la base del principio de la subordinación.

Por tanto, con Kant diremos que *la justicia* - en este caso no positiva - *intenta restablecer la libertad - que sólo se vive más allá de la imagen*. La justicia natural lo que busca es llegar a una sensación de libertad o de recuperación del yo real, no reactivo y durable. El concepto de libertad sólo puede darse dentro de la reciprocidad, porque el yo permanente es conjunto al presente. Los *individua*, aunque no se vean sometidos a una constricción externa física, actúan en base a la fuga, como hemos demostrado en nuestra teoría del comportamiento humano⁶⁶⁸. Por tanto, no siempre estamos en el mejor de los mundos posibles y el “dejar hacer” no es sinónimo de libertad.

De hecho, el masoquismo de una persona continuamente agredida no tendría límite si no fuera porque el hombre no sólo vive en su imagen individual sino que posee un yo central, que se siente con el deber moral de mantenerse en las mejores condiciones posibles de respeto a sí mismo. En este caso, como en tantos otros, la misma idea de muerte es un elemento muy peligroso que hace al hombre apegarse a la imagen, llevándole a un extrañamiento y no

⁶⁶⁸ Vimos que al individualizarse en forma de imagen, el observador del presente deja de actuar fluidamente. Eso no quiere decir, en absoluto, que los hombres no sean libres: pueden serlo si actúan desde el observador, no lo son si actúan desde la imagen social o individual. Por tanto, nadie puede imponer externamente la libertad y de hecho es el “individua” el que acepta unas

identificación consigo mismo. Esa persona agredida ya no disfruta del amor propio basado en la utilidad, es decir, del orgullo de posesión del ego sobre sí mismo; ni del Smithiano, es decir, del amor que imagina en otros. Incluso puede que simpatice por dependencia psicológica con su agresor y sienta que la agresión es una forma de demostración de afecto como modo de reconocimiento de existencia⁶⁶⁹. Por tanto, como decimos, la única forma de salir de esa psicología de sumisión es la ruptura de la miopía producida por la gratitud a la imagen propia, y el ensanchamiento del agradecimiento hacia la realidad conjunta a los hombres del tiempo presente. Si suponemos consentimiento por parte de la víctima, para el espectador ni la simpatía - sentida por otro o por él - hacia su dolor, del que en este caso disfruta; ni la de la imagen del ello a la que queremos satisfacer serían argumentos válidos para la indignación, dado que estamos afirmando que esa persona está de acuerdo con su sometimiento. En cualquier caso, si nos olvidamos de argumentos paternalistas, sólo la persona misma puede enfrentarse a ese tipo de actitud sumisa. De hecho, sin este enfrentamiento, el sometimiento continuará independientemente de que se evite desde fuera (a no ser que la persona sea continuamente tutelada).

Sin embargo, y siguiendo con el ejemplo, *la justicia natural nos lleva a indignarnos por el acto injusto, independientemente del consentimiento de la víctima porque lo sentimos como impropio*. Eso se debe a que empatizamos con el tiempo real, no con la imagen y, en este caso, consideramos la sumisión como una falta de atención a la vida. Las palabras de consentimiento de la víctima no impiden que sintamos reproche hacia la violencia del agresor. Incluso podemos sentirlo hacia la víctima, porque vemos que carece de amor propio agradecido. Es el caso de las esclavitudes “libremente” asumidas por las mujeres en determinados países. Una acción que, aunque parezca libre o lo exprese así la “víctima”, no deja de ser curioso el hecho de que sea aceptada por el conjunto de toda una sociedad. La estandarización de una costumbre nos lleva siempre a pensar que existe una esclavitud mental, debida a lo social.

imposiciones del Estado, por miedo “al otro”, que nunca podría aceptar el observador.

⁶⁶⁹ Muchos torturados reconocen no haber reaccionado con indignación en el momento de la tortura y aseguran que incluso sintieron una especie de gratitud hacia el torturador por haberles dejado vivos. Sólo posteriormente se extrañan ante su inacción porque sienten una forma de restablecimiento de su dignidad real, desapareciendo el apego a la imagen paternalista.

En definitiva, este sentimiento de indignación *no se realiza para demostrar nada al “ello” de la víctima*. Sin embargo, no dudamos que la simpatía con una imagen del ello pueda acrecentar la sensación de impotencia ante una agresión. Sin embargo, esta simpatía es muy peligrosa y cuando lleva a la acción reactiva entonces sí podemos hablar de “venganza”. Ésta intenta provocar dolor en el culpable, no su arrepentimiento (que es lo “único” que busca el observador, que perdona inmediatamente al arrepentido). La indignación no es rencor, un sentimiento que se da hacia una imagen del ello y que se basa en la idea de grupo y las dependencias de la costumbre. Como vimos en nuestra descripción de la acción humana, las imágenes provocan una segregación social y una distancia entre las personas que hacen que se rompa la igualdad del tiempo. El hombre quiere congelar la concepción del yo y mantener la idea de grupo social para buscar una diferenciación de su propio grupo, que produce orgullo por comparación de clase, sea en forma de dominador o de víctima. Pero como la imagen es ficcional y, por tanto, necesariamente encuentra su adaptación a los deseos, este juego de imágenes crea graves conflictos. Cuando se produce una agresión al grupo, afloran todos estos sentimientos de orgullo herido que provocan una reacción en forma de la “justicia endogámica” de los tiempos homéricos, tan destructiva e “inmoral”. En este caso, una persona difícilmente renunciará a esta demostración hacia su persona, incluso si es “injusta” o se ha producido por un fallo propio – “el deseo de ser creídos” nos lleva en este caso a no querer reconocer una falta personal.

Por otra parte, esta idea de justicia natural no sólo se da en el caso de un acto positivo por parte del criminal. También puede deberse a una negligencia, a una inacción para evitar un daño cuando el hombre se ha dado cuenta de la posibilidad de evitarlo. Sin embargo, esta idea de justicia no se hermana con la de benevolencia. Es cierto que el observador, como veremos, no tiene concepto de propiedad. Una acumulación no fluida o creativa de otra persona puede no estar inscrita en la idea de juego libre. Tal vez, esta acumulación no continuista pueda verse como una “injusticia” desde el punto de vista amplio de nuestra primera definición, desde la ética, cuyo ajusticiamiento se produce a través de la desaparición del yo libre. Sin embargo, no es una injusticia desde el punto de vista de la segunda definición que implica un daño real.

Imaginemos el *ideal de dos hombres en una isla desierta*. El observador se indignaría si un hombre no avisase a otro de un peligro inminente, o no le ayudase a alimentarse si sabe que no tiene otra salida que su auxilio. Sin embargo, no se indignaría si viese a un hombre enamorado de una imagen propia que no afectase al tiempo real de otros en el presente. El observador vería con indignación que uno acumulara todos los bienes alimenticios y defendiera esa “propiedad” por la fuerza solo para observarla o, incluso, para resguardarse para el futuro, mientras que observa impasiblemente como el otro hombre no tiene medios para alimentarse y está quedando desnutrido (este segundo caso, de todos modos, no podría darse sin una violencia que permita esa acumulación, a no ser que existiera una incapacidad física de exigir comida del segundo hombre). Sin embargo, no vería como un acto injusto, aunque sí absurdo, el hecho de que ambos supieran o confiaran en que tienen posibilidades de alimentarse, y uno de ellos se dedicara todo el día a trabajar para acumular los productos de su trabajo y admirar su propia acumulación. El observador no vería como justo que alguien obligase al acumulador a repartir su ahorro por un proceso comparativo de la imaginación. Puesto que el principio activo del tiempo es el de la curiosidad, al otro hombre, si está en estado de observador del tiempo, la acumulación no le afectaría. Simplemente, el acumulador se convertiría temporalmente en una “cosa” para él, en el sentido de que, por el momento, no podría compartir con él los principios activos del tiempo.

Necesidad de empatía mutua

Para que se produzca el sentimiento de indignación en el espectador de una agresión éste debe sentir respecto a la víctima una capacidad de correspondencia en la gratitud al tiempo, lo que les llevaría a gozar de una comunidad de empatías y de una sensación de pérdida de la sensación de respecto al presente. La justicia natural requiere que la víctima pueda sentir el restablecimiento de su dignidad y que el agresor pueda arrepentirse, dándose cuenta de su injusticia a través del reproche creado por el resentimiento. Por otra parte, sólo en la correspondencia queda afirmada la libertad.⁶⁷⁰

⁶⁷⁰ Para la reciprocidad como requisito de la relación moral véase Rawls, John, 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge: Belknap Press; y Mackie, J. L., 1977,

Desde esa correspondencia, podemos criticar la imposición de cualquier imagen como una forma de violencia. Así, el observador vería con indignación el hecho de la imposición de una imagen de una persona sobre otra que pudiese crear problemas psicológicos permanentes en la víctima, o en la que se atisbara una clara utilización de ésta valiéndose de la conciencia de que no tiene capacidad de reaccionar. Por ejemplo, sugestionar a un menor es una forma de obligación en que no es posible la correspondencia en la que quedaría afirmada la libertad. Es cierto que desde la exterioridad de un acto es difícil saber si existió una correspondencia real en una interacción humana. Sin embargo, la inocencia del menor, que carece de un tiempo acumulado que le permita una sujeción psicológica independiente, hace obvia la imposición de una imagen “fenomenista”. Esta imposición podría suponerle una ruptura de su principio activo de la curiosidad compartida, lo que le haría dependiente y temeroso. Es importante que veamos que la idea de “descubrimiento compartido” es fundamental para comprender la de libertad.

La correspondencia de gratitudes al tiempo se da sólo o especialmente en el caso del hombre. No se da tanto en los animales irracionales y mucho menos en las cosas. Persona, animal irracional (en cuya definición podríamos incluir a todos los seres vivos capaces de movimiento por propio impulso, incluidos los microscópicos), vegetales o cosas pueden pertenecer al presente. Pero, aunque en otros seres vivos haya, como en el hombre, una conexión con el tiempo pasado en forma de recuerdo, ésta es muy suave o prácticamente nula. La imagen que rompe con la empatía natural con otro hombre, un sujeto de recuerdos agradecidos, es mucho más violenta y antinatural. Además, entre los hombres existe una sensación de correspondencia en el miedo a la muerte, casi diríamos en la “duda existencial”, con los que empatizamos cuando imaginamos cómo les afectaría la consecuencia de las acciones.

Habitualmente consideramos una falta o insensibilidad que un hombre no sienta una suerte de indignación cuando ve sufrir una agresión a otro hombre. Si un animal pasa de largo ante una agresión, no lo consideramos una falta. No concebimos que el animal tenga idea de dignidad propia, ni tampoco que la tuviera en el pasado o que vaya a tenerla en un futuro más adulto. Por

tanto, una demostración de respeto al animal en el caso de una agresión al mismo suponemos que le resultará indiferente. El animal podría “desear” que paralizásemos la agresión para sentir una liberación por anulación del dolor presente o para evitar una posible reincidencia: en esto se basa la idea utilitaria que iguala a hombres y animales “en justicia” por considerarlos simples sujetos de placer - dolor. Pero no sentiría por ello un restablecimiento de su dignidad.

Por tanto, es la sensación de correspondencia de gratitudes y de dignidad de un tiempo compartido lo que hace al hombre tener un mayor sentimiento de indignación por una agresión a otro hombre que a un animal. Por otra parte, la indignación es mayor cuando existe una violencia de un hombre a otro que de un animal a un hombre: en el segundo caso, es al “dueño” al que culpamos por su imprudencia o negligencia, porque consideramos que el animal no es responsable de sus actos y no tiene capacidad de autocontrol y, por tanto, libertad. Consideramos al animal, por tanto, una propiedad del dueño, y nuestra relación jurídica no es con el animal, sino con toda la sociedad, como en otro tipo de propiedad (es decir, con el mantenimiento de la propiedad que procura la ley impuesta por la “sociedad”, un término siempre esquivo).

Eso no significa que el observador del presente no sienta repulsión hacia una agresión a un animal, vegetal o cosa. En el caso del animal, el sufrimiento de los más grandes nos hará sufrir más, porque seremos más capaces de una identificación con su daño que nos hará sentir un daño propio. Sin embargo, el hombre que pisa un insecto no nos resulta tan violento, aunque lo haga con ensañamiento. En cualquier caso, este ensañamiento también nos parece impropio, precisamente porque lo consideramos fruto de una prepotencia innecesaria y de una ingratitud a la naturaleza. Recreamos la imagen violenta y nos produce repulsa; y, en el caso del animal, nos apena la pérdida del dueño, tanto monetaria como sentimental. Sin embargo, no concebimos un precio para la vida del hombre.⁶⁷¹

Por último, podríamos imaginar un caso de agresión a una cosa. Independientemente de que esta tenga o no propietario, la cosa no tiene una conexión con el recuerdo. Imaginemos que vemos a un hombre golpear con violencia los objetos que le rodean. Nos preguntaremos por qué actúa de ese modo irracional y, si descubrimos que esa violencia no tiene razón de ser, sentiremos también desagrado porque rechazamos la imagen que suponemos le

⁶⁷¹ Véase Apéndice 17, “La defensa de los animales utilitaria”.

subyace. Sin embargo, si los objetos son de su propiedad, aunque sintamos repulsa, podemos intentar disuadirle y tranquilizarle, pero no surgirá en nosotros una indignación activa.

Consecuencias del concepto de persona

Hemos definido persona como *todo el tiempo, sea presente o pasado, vivido por un hombre y contemplado desde el observador del presente. Este observador espera su continuidad y afirma la dignidad de ese acto creativo que es todo lo que conoce*. Para explicar este concepto prejurídico de persona no hemos necesitado afirmar la racionalidad del hombre, pero sí la dignidad de ese acto creativo que es el tiempo contemplado con gratitud⁶⁷². Tampoco requiere de la idea de fraternidad, dado que la persona “real” es común a todos los que comparten el presente desapegadamente. Cuando desaparece la gratitud, se desvanece la persona, dado que el tiempo se anula, convirtiendo al hombre en reactivo a la barrera externa. Sin embargo, el hecho de que la persona pueda volver a recuperar una sensación de dignidad perdida, hace que ese término sea permanente y siempre presente al tiempo humano.

Por ello, el sentimiento de justicia natural al hombre, de algún modo, al restituir la sensación de dignidad humana perdida, hace del hombre una persona, no un ser impasible ante las situaciones injustas. Lo que no quiere decir que el derecho cree a la persona; por el contrario, la persona crea al derecho.

Hemos visto que un ser humano es persona desde el comienzo mismo del tiempo. *Si un ser vivo puede ser persona en el futuro lo es actualmente* (en esa vida, y con los progenitores que tiene). Por tanto, por ejemplo, un nuevo engendrado no es propiedad de la madre por doble relación de ideas. El niño no tiene propietario y, de hecho, forma parte del yo real de todo el tiempo conjunto, en el que se incluye también el cuerpo de la madre. Sin embargo, en el caso de la justicia de un feto, se le añade un problema psicológico fenomenista: la desconfianza y desinterés respecto a algo que nuestros ojos no ven. El claustro materno es un lugar parecido a cualquier otro que no esté

⁶⁷² Sin embargo, muchas fuentes iusnaturalistas definen persona como la sustancia individual de naturaleza racional. Jurídicamente persona, sea física o jurídica, puede definirse como “el término subjetivo de las relaciones jurídicas”; es decir, para esta definición necesariamente tiene que haber dos partes que se relacionan, destacándose la idea de alteridad. Persona se dice que es también

directamente a nuestro alcance, y el daño producido dentro de él es el mismo que el producido cuando no vemos a las personas sobre las que tenemos influencia, de las que no oiremos sus quejas: así sucede en el lanzamiento de una bomba a gran distancia. En cualquier caso, del mismo modo que confiamos en que, cuando salgamos de un cuarto, no encontraremos el caos, es la confianza en la continuidad del tiempo - y, hoy en día, los medios técnicos que nos lo facilitan - lo que lleva a la psicología a creer en la existencia del feto, y en que el tiempo de esa persona no nacida podría continuar indefinidamente. Es posible que muchas madres con problemas de irrealismo dejen que se desarrolle el embarazo más por la búsqueda de aceptación de su sistema mental que por gratitud, sin disfrutar de otra sensación que la de la propiedad. Muchas se sorprenderán cuando se produzca el nacimiento no con la sorpresa de la creación, sino con el extrañamiento del otro yo.⁶⁷³

En relación a este tema, nos arriesgaremos afirmando que el sentimiento de justicia natural del observador ve con el mismo reproche el crimen contra una

lo capaz de derechos y obligaciones; pero esta definición no señala a priori a la persona (hay que saber a priori quién es capaz de derechos y obligaciones).

⁶⁷³ El problema de la idea de persona ya ha sido largamente debatido en la filosofía del derecho, y es de importancia crucial. Efectivamente, ha habido momentos históricos en que el derecho no extendía la personalidad a todos los hombres (por ejemplo, con la evangelización, se planteó si los indios eran personas o nuevas adquisiciones). El Código civil español considera que el nacimiento determina la personalidad y el artículo 30 afirma que es nacido a efectos civiles la criatura nacida naturalmente - tras la rotura del cordón umbilical - que tenga forma humana y que esté desprendida del claustro materno durante 24 horas. En principio, el segundo supuesto, el de haber vivido 24 horas, introduce la idea de viabilidad y es aclarativo a efectos civiles, sobre todo de herencia, dado que dos tercios de la misma, lo que constituye la legítima de los descendientes, pertenece a los hijos nacidos. Sin embargo, cuando un niño sigue el curso de su vida se considera que siempre fue persona a través de una ficción legal, lo que permite que si, por ejemplo, el padre muere antes del nacimiento, pueda seguir legando la herencia a su hijo. En el derecho penal, sin embargo, la vida humana independiente no exige viabilidad, pero requiere que el recién nacido haya salido al exterior. Esta "percepción visual" es la que lleva según algunos autores a diferenciar entre aborto e infanticidio, pudiendo considerarse según Gimbernat el segundo más reprobable que el primero porque el autor "mata a un ser que percibe directamente, mientras que en el aborto causa la muerte de quien sabe en el claustro materno, pero sin que se haya establecido una relación visual inmediata". Según Gimbernat "en el primer caso se precisa una mayor energía criminal que en el segundo" [Muñoz Conde, Francisco, 1988, Derecho penal. Parte Especial, Valencia, Edita Tirant lo Blanch, p. 24]. Este privilegio de matar por no tener "percepción visual" de la víctima nos parece bastante abstracto, y no sabemos si es extensible, como antes decíamos, al hecho de lanzar una bomba sin ver a los afectados. En realidad, hay que reconocer que el derecho quiere decidir qué es "nasciturus", porque cuando se reduce la viabilidad de permanecer en vida - sea en la infancia o en la vejez - se reduce la reprobación de un futuro espectador de nuestras acciones - y desaparece el posible votante - y el hombre cuya moral se basa sólo en la reprobación ajena deja, recriminablemente, de sentirse afectado por esa vida.

persona dentro del claustro materno que contra otra persona inocente e indefensa. Dado que el concepto del yo se extiende hacia todo lo creado en el presente, esta acción sólo puede beneficiar a lo que recae sobre la máscara social de los padres, una reacción que no confía en el paso del tiempo. Buscamos la aceptación de la madre, una simpatía como la que sentimos por la coincidencia de sentimientos con cualquier otro acto del que nos podríamos ver como protagonistas y que lleva al *individua* a afirmar la necesidad de ese “dejar hacer”.

No podemos considerar un acto heroico o superrogatorio⁶⁷⁴ que la madre permita la continuación del embarazo, dado que también sería un acto positivo acabar voluntariamente con la vida del feto. Eso sería como afirmar que una persona que está a cargo de otra que está imposibilitada para moverse, desplazarse ni sujetar alimentos, puede un cierto día dejarle aislado y sin darle de comer. El apoyo y acompañamiento de la madre del que todos hemos disfrutado es absolutamente necesario para cualquier nacimiento. Sin duda, en este caso hay dos problemas: uno social, que consiste en esa actitud generalizada en que la pérdida de autocontrol deja prevalecer la utilidad sobre la vida; y segundo, que el hombre quiere elegir quién es o no persona, algo que nuestra concepción de persona como tiempo de un hombre niega. Cuando los sentimientos de justicia natural se pervierten en el conjunto de la sociedad es posible justificar cualquier acción con criterios de utilidad, y muy difícil enfrentarse a esa estandarización.

Repetimos que, por ahora, no hablamos de justicia estatal, sino del sentimiento de justicia natural que tendría respecto al acto un observador agradecido al tiempo. Por tanto, sólo queremos constatar que, una vez realizado un acto de este tipo, y visto que no lo hemos podido prevenir, subyace para un observador agradecido del tiempo que imagina la continuidad de la vida un sentimiento de reproche. Sentimiento que desaparece en el caso de defensa o peligro de la vida de la madre, una prudencia que hemos considerado incluida en la ética del observador. Sin embargo, el sentimiento no se elimina, e incluso se acrecienta, si la madre realiza el acto porque desprecia una característica física o psíquica del feto, justificando el acto con una imagen “paternalista” como la de que sería mejor para esa persona que no

⁶⁷⁴ Lo que es moralmente loable pero no exigible [ver definición en Tasset, José Luís, 1992, “Suicidio y Fiesta del Yo. El suicidio como trasgresión moral definitiva. A propósito de “On Suicide” de David Hume”, Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, febrero :l: l: 149-166].

llegara a nacer (en este caso, tal vez el problema es que no sentimos tanto una correspondencia en la duda existencial con el feto).

En cualquier caso, y por último, querríamos apuntar que sólo hablamos de un caso doloso en que la madre es consciente de la existencia de esa vida humana. La justicia natural no negaría la validez de cualesquiera medios que se usen para la prevención de un embarazo, antes del cual no existe una persona a la que impedir la vida.

Es decir, *para la empatía con el tiempo real que confía en la continuidad del tiempo, el concepto de persona surge en el mismo momento del comienzo del tiempo*, no pudiendo establecerse ningún momento posterior para el comienzo de la vida, sea la formación de órganos vitales, la separación del cordón umbilical o cualquier otro.

El observador no podría agredir tampoco a las producciones del tiempo si un hombre particular se lo pide. Sin embargo, en este caso, es el que lo pide el que hace una violencia sobre la persona a la que se lo requiere, que se verá incomodado e inmerso en una lucha entre dos “amores”, uno esclavo y otro libre: dejarse llevar por una gratitud al orgullo del otro; o por la gratitud al tiempo conjunto. Sólo el autoengaño del yo no autocontrolado permite recordar un acto de ese tipo, tan radical, con orgullo.

Adjudicación de responsabilidad

La *adjudicación de responsabilidad por parte del observador exclusivamente al culpable del acto particular* es fundamental para comprender la idea de justicia. El observador no puede convertir al culpable de un acto injusto en una víctima que dé ejemplo a otras personas que podrían supuestamente llevar a cabo el mismo acto.

1) En primer lugar porque la muestra de respeto debe serlo por una culpa real de un acto realizado dentro de la capacidad o posibilidad de libertad, en este caso no elegida. Estamos hablando de un hombre particular, identificado consigo mismo, que en un tiempo y espacio particulares realizó una acción particular. Éste es el único hombre real que existe; no es cierto que todos los hombres sean uno, la imagen del hombre, un universal. A través del concepto de universal, muy peligroso, tan sólo estamos devaluando al hombre particular, conceptualizándolo lingüísticamente incluso a través de signos externos como el sexo, la nacionalidad, la raza o, simplemente, la categoría de

hombre de la que, tal vez, quede excluido. La responsabilidad lo es de un hombre particular que realizó un acto que está y estará grabado para siempre en la memoria de los que estuvieron presentes en el momento de su realización. A un hombre determinado no podemos culparle de un acto no realizado por una imagen del bien social imaginaria.

El observador, por tanto, nunca realizaría una “lucha histórica” que intentara enderezar un agravio del que no ha sido culpable nadie en el presente. Tampoco escogería a un hombre por su raza, nacionalidad..., que particularmente no ha realizado ningún acto criminal para hacer una demostración de respeto al tiempo histórico, imagen. Una persona que se hace concepto es prescindible; un recuerdo real, sin embargo, nunca podrá sustituirse. Por tanto, es fundamental, igual que hemos eliminado el concepto de justicia como idea platónica, *eliminar el concepto de universal de la justicia para poder responsabilizar exclusivamente al hombre de los actos que ha hecho, e indignarse sólo por los que ha sufrido en el tiempo real.*

Éste último punto también es importante. El acto criminal es vivido exclusivamente por aquellos que han estado presentes en el momento de su realización, sean víctimas, testigos, o concedores de información determinante que llevó a la realización del acto. Cuando ese mismo acto es relatado, se hace imagen, y la simpatía con la imagen nunca es igual que la empatía con la realidad, entre otras cosas porque la comunicación lingüística siempre sesga la información, voluntaria o involuntariamente. Es un medio inexacto de expresar la realidad, aunque sea el más perfeccionado que poseemos. Por tanto, el que comunica la forma en que ha sucedido un acto criminal está realizando una labor literaria, interpretando y escogiendo los “fenómenos” externos que considera adecuados para crear un dibujo de una realidad que proviene de su propio yo, único capaz de indignarse dentro de ese recuerdo que siempre le atormentará. Si sumamos el hecho de que se pervierte la imagen con sus propios intereses personales, al hecho de su incapacidad de expresión literaria y al hecho de que el receptor también sufre un sesgo en su captación de la información, la imagen queda necesariamente desvirtuada. Por otra parte, esa captación del receptor “siempre” es imagen y ya vimos que por simpatía imaginaria el hombre puede también identificarse con el criminal, especialmente si no se siente seguro de su propio autocontrol (así, el acto criminal es uno en el que él mismo teme caer, e imagina el posible castigo con terror personal). En cualquier caso, la imagen del crimen

expresada con palabras no proviene del tiempo real del hombre y, por tanto, el receptor la siente tan irreal como una expresión literaria. Su indignación será hacia la imagen, no hacia la realidad temporal de su recuerdo.

2) En segundo lugar, el observador no puede convertir al criminal en una víctima que dé ejemplo a otras personas porque tampoco debemos suponer que una imagen de castigo vaya a ser ejemplificadora. El observador libre es de por sí grato al tiempo; la barrera externa, reactiva, es posible que incluso vea esa imagen ejemplarizante como un reto. Puede que busque repetir el acto tan sólo para mostrar superioridad sobre esa otra muestra de superioridad del que lleva a cabo el castigo ejemplarizante. El criminal puede querer reírse de la presunción de un castigador - educador a través de la indiferencia a la pena. El observador nunca podría erigirse, por tanto, como un educador.⁶⁷⁵

Como vemos, nunca podríamos saber si un castigo ejemplarizante es un incentivo o un disuasor del crimen. Puesto que la barrera externa intenta por todos los medios olvidar su propia muerte, sus actos son suficientemente imprudentes como para que un castigo ejemplarizante se invalide y, al rechazo al crimen por miedo a la pena hemos de sumarle la atracción al crimen producida por el deseo de sentirse admirable por ser capaz de eludir el castigo.

Así, eliminamos por considerarlos erráticos e imaginarios los argumentos de castigo ejemplarizante, pero también los de reincidencia, dado que no podemos presuponer una esclavitud continua, conscientes como somos de que a la imagen violenta subyace la realidad libre. El que actuó violentamente lo hacía en base a una imagen, que, aunque acostumbrada, es difícil de recrear. Ésta surgió y murió en el momento de su creación, y no tiene por qué persistir. El simple hecho de suponer la reincidencia puede hacer que el criminal sienta una suerte de anomalía personal que le lleve a reincidir, una forma de reproche a esa subvaloración a su persona que el espectador de la acción cree anómala. En este caso, el agresor, al sentirse todavía más alejado de la idea de uno, sentirá la incomodidad de saltar a la imagen individual. Creer que la sociedad se defiende de él porque piensa que puede reincidir le hace sentir que esa imagen criminal es su yo permanente, o que debe defenderla para poder enfrentarse a ese “más allá” en el que se ha convertido

⁶⁷⁵En cualquier caso, en un Estado de Derecho, el castigo ejemplarizante no está admitido más que como efecto reflejo, dado que la justicia debe ser personal y adjudicar responsabilidades reales. Es un castigo que busca la admiración de sí

el resto de la sociedad. Por tanto, para poder desprenderse de la imagen criminal, el hombre tiene que sentirse dentro, no “más allá”, de la sociedad. La defensa por parte de la sociedad contra el “malhechor” no es más que el temor individual, imaginario, de que éste pueda reincidir sobre el yo individual o las personas que tienen una relación con el yo.

Por tanto, concluimos, imaginando que no exista Estado o poder, *el sentimiento natural de indignación o deseo de demostración de respeto ante una agresión injusta por parte del observador no es ejemplarizante, ni para otros hombres ni para el mismo criminal que puede reincidir en otro momento*. El observador no pretende mostrar “lo que no se debe hacer” para no ser objeto de un castigo determinado. No sólo porque conoce la libertad y no debe suponer una necesidad en la psicología criminal sino porque éste, dada esa libertad, sólo puede adscribir la responsabilidad del acto al hombre particular que ha realizado el crimen. No puede extender esa responsabilidad a causas ajenas al tiempo real, dado que éste no tiene causa y es libre.

Análisis del sentimiento de indignación

Pero analicemos más el sentimiento de indignación. La indignación, como veíamos, se debe a que el proceso de identificación con la imagen criminal lleva al hombre a sumergirse él mismo en la sensación de “no tiempo”. Como el observador rechaza esta sensación de no tiempo, busca salir de ella para situarse de nuevo en la posición de “siempre”. El observador siente una suerte de rechazo hacia su propio yo, que es conjunto al presente, teniendo que saltar a una imagen. Por tanto, se produce un reproche a la soberbia de la imagen violenta porque *el observador intenta desprenderse de la imagen de indignación para recuperar su tranquilidad mental*. La sorpresa de que disfruta el observador por la misma creación y que le llena de tiempo; es un desconcierto al ver que la imagen de otra persona lo menosprecia, lo que le vacía de tiempo. La falta de indignación, además, es una forma de aceptación, una muestra de subordinación, haciéndose el hombre cómplice del agresor por miedo o comodidad personal. Por tanto, la demostración activa de respeto al tiempo sería consecuencia de una repulsa hacia la imagen de otro hombre que, superpuesta, rompe la idea de uno en la que sólo es válida una acción recíproca vivida dentro del desapego propio del observador.

mismo, con una actitud paternalista hacia el resto de la sociedad a la que se

La indignación del observador, por tanto, es una de las escasas ocasiones en que el hombre siente la obligación y tiene la posibilidad de arriesgarse para demostrar la gratitud a ese usufructo del que nos aprovechamos en todo momento. La verdadera demostración de reconocimiento se produce desde un riesgo personal del que la realiza que reconoce, de este modo, la libertad del agresor tanto como la dignidad del agredido. Sin este riesgo, la demostración se convierte en una imagen que busca mostrar, efectivamente, lo que se debe hacer. Una demostración de indignación que busca que el agresor se “de cuenta” de su insensibilidad de modo que le acerque a la sensación de respeto por su yo real. La indiferencia ante la injusticia real es, probablemente, el mayor acicate de la misma.

El sentimiento de justicia es, como vemos, el de reproche del observador liberado de un yo individual: por tanto, para este sentimiento toda persona tiene el mismo honor, y el prestigio social no lo acrecienta. También la eliminación de los universales es aquí fundamental. No podemos reprochar nada a una persona por sus circunstancias exteriores, sea por el sexo o el trabajo, si ella personalmente no ha realizado un acto injusto. La responsabilidad es individual y no existen restituciones posibles de agravios históricos, no realizados por nadie en el presente, y que llevan a la necesidad de una lucha de grupos sociales. Pongamos el ejemplo del feminismo. Según esta idea de justicia natural, sería justa la actitud personal que busca que las mujeres no sientan disminución, ni psicológica ni física, respecto a los hombres, un acercamiento de la sociedad a la sensación de igualdad natural que, en última instancia, es el intento de llegar a la idea de uno abstraído de lo social e, incluso, del sexo. Pero si hacemos recaer sobre un hombre una culpa que adscribimos a un universal o concepto de “hombre”, del pasado o presente, y tenemos un sentimiento de reproche hacía él por el simple hecho de haber nacido con ese sexo, estamos cometiendo un acto de injusticia tan flagrante como el que hizo surgir el sentimiento en el pasado. Esa injusticia lleva a una actitud defensiva que creará mayores conflictos, porque ese hombre “no tiene nada que ver con la injusticia pasada” dado que su tiempo no la recuerda como un acto realizado por él mismo.

No podemos reprochar una injusticia con otra, porque de este modo llevaremos a la necesidad de un nuevo enfrentamiento. Si no le es posible realizar la demostración de forma justa, adscribiendo responsabilidades

personales a los actos, el observador se abstendrá de actuar, aunque interiormente mantenga un sentimiento de indignación “en general” al que no podrá atribuir protagonista.

Origen de la indignación: la causa del acto digna de resentimiento

Como hemos visto, la consecuencia y la causa del acto son condición necesaria para el sentimiento de indignación, pero es la causa del acto digna de resentimiento la que lo provoca, no la consecuencia. Por tanto, no hablamos, en absoluto, de un mérito o demérito de las acciones, no es que las acciones “merezcán un castigo o un premio” o que el hombre al que le ha afectado el acto injusto tenga derecho a resarcirse – como parece en ocasiones querer decir Smith, lo que crea un rechazo, pensamos que razonable, hacia su teoría. La indignación es una sensación que el observador del tiempo no puede evitar, y que consiste en una forma de repulsión ante la soberbia de un acto injusto del que el autor no quiere sentir sus consecuencias.⁶⁷⁶ Lo que nos importa no es el sentimiento de placer y dolor de los afectados, sino cómo afecta la imagen al tiempo: tanto en lo que respecta a la imagen que cree tener derecho a provocar un mal sobre él, como en lo que respecta al mal real - físico o moral - provocado sobre la víctima. Estos dos tienen que estar unidos por una relación de causalidad para que el sentimiento de indignación cobre sentido.

Pongamos otro ejemplo que nos sugiera una imagen violenta también en el ideal típico de una isla desierta en la que hay dos personas. Imaginemos que una de ellas apuñala a la otra con ensañamiento, sin otra razón que la del deseo de tener poder sobre la vida, de saber qué se siente matando. Tras haberlo hecho, se congratula de sí misma y se ríe de su acción, como un Narciso que mirase su reflejo en el lago y lo tocase con complacencia para ver cómo se difumina y reconstruye. Un supuesto observador del espectáculo, a pesar de que sabe que será imposible que reincida, igualmente tendrá un sentimiento de repulsión hacia el criminal. Para la idea de justicia basada en

⁶⁷⁶ Pero la consecuencia es muy importante. Como dice Levi-Strauss, nadie tiene derecho a desinteresarse de las consecuencias de sus actos [citado en Weber, Max, 1998, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, p. 59]. La clave de la diferencia con una teoría consecuencialista está en que el hombre indignado atiende a lo exterior objetivo, no a la impresión que deja en las cosas o a una imagen de posibles consecuencias futuras.

la utilidad, sin embargo, la observación de ese Narciso dejaría indiferente al espectador.

En cualquier caso, imaginemos que nos enteramos de que, aunque este Narciso creyó matar a una persona real, fue a un conjunto de rastros escondidos a los que apuñaló. Entonces, nos producirá alivio e, incluso, una sonrisa por la prepotencia sin objeto del criminal. Junto a la salida del tiempo que nos produce observar esta prepotencia, no llegamos a imaginar la sorpresa de la víctima ante esa muerte provocada por el desprecio. Si la víctima ha obtenido voluntariamente ese efecto final sobre la acción violenta, incluso simpatizamos con su sentimiento de orgullo, al haber conseguido demostrar la ingenuidad del agresor. En este caso, sin embargo, mantendremos, aunque menos que antes, una sensación de reproche por un crimen frustrado.

Como decíamos, esta imagen criminal es difícil de recrear y a ella subyace la gratitud al tiempo real. De modo que el criminal también está perturbado por ella, y debe autoengañarse para no dolerse de la injusticia de su acto. La imagen individual que le llevó al crimen por reacción, una vez que pasa el tiempo, se ve en parte diluida. Cuando el criminal descansa y recuerda su acto puede “darse cuenta”: puede que sienta vergüenza por el odio que imagina que generaría en otras personas; o puede que se imagine a sí mismo, o a alguien cercano, en la situación de la víctima, y sienta dolor, lo que es el proceso imaginativo Smithiano. Pero también puede que el recuerdo del hombre agredido le lleve a avergonzarse por su falta de autocontrol y a sentir que “no tenía derecho” a llevar a cabo ese acto sobre una vida, empatizando con el sentimiento de indignación del espectador agradecido.

Sin embargo, como hemos visto, *no sólo debemos incluir la defensa de la integridad física, sino de la “psicológica”, el sentimiento de integración en la idea de uno y de correspondencia.* Eso no necesariamente pertenece a un proceso imaginativo subjetivo. El observador no busca ser aceptado por el ello de la supuesta víctima, dejándose llevar por sus reacciones de orgullo individual, sino que se indigna por la causa prepotente de una acción producida en la realidad de las cosas. Sin embargo, esta prepotencia puede ir dirigida a lograr una continua y objetiva discriminación o subvaloración de la otra persona, que el observador también vería con reproche.

Así, vemos que *no es tan relevante la consecuencia del acto que produce el daño como su causa, si bien es fundamental que esa consecuencia lleve al*

resentimiento por el daño causado. En miles de ocasiones la imagen rompe la idea de uno, pero sólo en alguna de ellas el observador siente que la indignación debe ser activa. Podríamos llamar a estos casos *faltas dolosas*. Además, la responsabilidad, como vimos, es fundamental para la imputación de la culpa. Un daño provocado fortuitamente y que, por tanto, no proviene de una imagen criminal, no crea un sentimiento de indignación, sino de impotencia por no haber podido evitarlo.

A esta causa o imagen debemos sumarle todos sus condicionantes, atenuantes e, incluso, eximentes, que hacen al observador reconsiderar su sentimiento de indignación. Estos se basan igualmente en el sentimiento de justicia o propiedad del acto. No nos resultará igualmente reprochable que una persona mate a otra porque tuvo un ataque de pánico, reconociendo luego su obcecación y arrepintiéndose o “no comprendiendo” cómo pudo llevar a cabo ese acto brutal, para luego poner los medios necesarios para que no vuelva a suceder eso mismo en el futuro; que el hecho de que esa persona luego se autojustifique e incluso reafirme su acción. Por tanto, es la imagen de autojustificación o de desprecio, de no darse cuenta del daño, lo que nos indigna, y no el hecho del daño, que ya no podemos evitar.

Igualmente, no es lo mismo que una persona sea capaz de agredir a un desconocido que no le ha hecho ningún daño; a que se sienta impulsado a agredir a alguien para salir de una tortura psicológica a que se le está sometiendo. En este segundo caso, hablamos de defensa propia y un espectador podría llegar a empatizar con la agresión. Por tanto, para tener un sentimiento bien informado respecto a una agresión, crimen, etc., hay que tener una visión de conjunto, lo que de facto lleva a que *la justicia natural, aunque exista en la realidad de las cosas, nunca pueda ser del todo conocida, dado que está sujeta a la información sesgada del espectador del tiempo parcial*. La búsqueda de pruebas y evidencias es un modo de acercarse a la medida exacta de justicia natural. Esta incapacidad de llegar a la justicia natural y el desconocimiento de los condicionantes siempre hacen que se reduzca el posible deseo de demostración de respeto por parte de un espectador de una agresión.

Por último, puede suceder que *desaparezca la imagen criminal que llevaba a la indignación*: en el tiempo breve, por el arrepentimiento del criminal; en el más largo plazo, podemos considerar que, si no ha habido reincidencia, esta imagen ha desaparecido.

En el primer caso, si el observador sabe del *arrepentimiento* del criminal, se calmará por un reconocimiento explícito de perdón porque, en este caso, la dignidad queda restablecida. Sin embargo, siempre quedará la duda de si esta demostración de arrepentimiento no fue más que una hipocresía de la imagen. En cualquier caso, es cierto que el arrepentimiento restituye absolutamente la dignidad y reclama el perdón, así como que, si suponemos que ya no existe la imagen criminal, se elimina la causa de la indignación. El perdón del observador a una persona arrepentida es inmediato, porque éste contempla el tiempo, y cuando el tiempo ha perdonado a una persona, dejándole vivir en tranquilidad mental con su propio recuerdo y con su falta reconocida, de la que ya se ha dado cuenta, no se considera con derecho a seguir recriminándosela – esa falta de perdón sería una demostración de soberbia propia, de un hombre que cree nunca haber cometido un error. Sin embargo, probablemente el perdón ante una persona no arrepentida niegue la misma idea de justicia y de sentimiento de respeto al tiempo. Tal vez esta generalización sea lo que ha hecho que el hombre se separe todavía más de la idea de *lex divina*, en que parece que habríamos de dar palmas en la espalda a los criminales prepotentes⁶⁷⁷. Sin embargo, hemos de reconocer que si el hombre busca el arrepentimiento del criminal con su demostración de justicia, es eso, y no otra cosa, lo que busca, de modo que cualquier violencia que pretenda algo más que el arrepentimiento es producto del odio individual. Así pues, por ejemplo, nunca la muerte del agresor puede ser un “castigo” propio del observador del tiempo - ni tampoco el daño físico... -, dado que niegan toda posibilidad de arrepentimiento. Sin embargo, la indignación, que subyace en muchas ocasiones, cuando se confunde con la imagen lleva a la venganza - en este caso decimos “venganza” - y ésta se convierte en fuente de grandes desórdenes. Y es por eso que se hace fundamental definir la idea de justicia. Si no se elimina la causa real del resentimiento, éste quedará activado en el inconsciente del hombre que sentirá una frustración por efecto del sistema, un resentimiento hacia sí mismo al que el hombre no sabrá achacar una causa real. Por tanto, el perdón real sólo es aquel que se limpia a través del

⁶⁷⁷ Esta *lex divina* se convierte en algo impuesto por ese dios imaginario que esclaviza al hombre. Como dice Esperanza Guisán, “Amamos la libertad porque en ella y con ella nos unimos a los seres humanos y nos alejamos de los dioses celosos de nuestra intimidad” [Guisán, Esperanza, 1997, “Los límites de la libertad”, *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, diciembre: VI: II: 55-73: 69].

arrepentimiento del hombre injusto, ahora consciente de los efectos despreciativos de su acción.

En el segundo caso, el efecto de la *prescripción* del delito hace que la imagen se diluya de por sí por el efecto del cambio de las circunstancias temporales. Efectivamente, como reza la máxima jurídica, *la justicia o es rápida o no es justicia*. Si no se ha producido reincidencia, es lógico que exista un plazo de prescripción para la indignación del observador. La imagen criminal, de por sí, es difícil de recrear, y, por tanto, la no reincidencia puede verse como una forma de arrepentimiento. Por tanto, la justicia, estatal o no, que tarda en ejecutarse muchos años hace que, en el momento de su ejecución, tanto el delincuente como la víctima ya sean otras personas que no reclaman justicia y de los cuales se ha reducido o eliminado el sentimiento de indignación. Además, si la indignación no se da en cuanto se conoce al autor del crimen y la falta que realizó, se invalida en parte la posibilidad de indignarse, dado que la misma víctima o espectador de la agresión han aceptado temporalmente esa agresión sin sentir reproche. La imagen propia ha ganado la batalla, y la víctima o el espectador saben que, por cobardía o indiferencia, no se atrevieron anteriormente a actuar o indignarse. Si no se conoce la falta, y pasa un tiempo suficiente, entonces es la imagen criminal la que se habrá diluido. Si el autor del crimen lleva mucho tiempo sin reincidir y podemos, por tanto, suponer arrepentimiento y desaparición de la imagen criminal, ya no podremos realizar una demostración de respeto al tiempo. En este caso, una acción contra aquél que realizó el crimen sería una acción sobredimensionada, dado que ya no existe la imagen criminal.⁶⁷⁸

Definición de institución

Ya vimos la dificultad de definir el término institución. En primer lugar, diremos, una institución es un concepto “irreal”, fruto de la costumbre, que afecta a la acción humana a través de la imagen y se basa en percepciones del tiempo no rupturistas, pero tampoco durativas. Con el objeto de reducir la incertidumbre de las relaciones humanas, las instituciones conectan el pasado

⁶⁷⁸ El observador “siempre” está tendiendo la realidad unitaria del presente para conceder ese “perdón” y como dice Aranguren que a través de los actos que realizamos va decantándose en nosotros algo que permanece y que nos hace sentir distancia respecto al yo que actuó injustamente: “si amamos, nos hacemos amantes; si hacemos justicia, nos hacemos justos” [Aranguren, José Luis, 1993, *Ética*, Madrid, Alianza, p. 139].

con el futuro, “eliminando” los principios activos del presente tal y como los hemos definido. Sin embargo, es interesante distinguir entre dos tipos de instituciones: las intencionadas y las no intencionadas.

En el primer caso, una institución sería un conjunto de hombres que se dicen organizados y que han ido acumulando con el tiempo reglas explícitas o tácitas con el objeto de dirigir sus acciones hacia un fin fundacional, tal vez entremezclándose en las reglas otros fines distintos al fundacional. En este tipo de institución también podemos diferenciar entre aquellas cuyas reglas son de obligado cumplimiento, como el Estado, o aquellas cuyas reglas se asumen en bloque “voluntariamente”, como un club. Entrecorramos voluntariamente porque, tal y como hemos definido la libertad, las reglas de acción de las personas que creen pertenecer a este tipo de institución normalmente les son impuestas *ex ante* al acto, de modo que éste no será vivido dentro de los principios del tiempo sino en el antes y el después de lo que la regla espera (y la libertad durativa se rompe tanto si la regla ha sido autoimpuesta racionalmente como si es impuesta externamente). De facto, la regla externa, no autoimpuesta por miedo o por persuasión, sólo puede hacerse cumplir a través de la violencia física.⁶⁷⁹

Por tanto, si partimos de la idea de presente durativo, en general, hemos de considerar que estas instituciones son las imágenes de sanción, las restricciones al comportamiento que pertenecen a y se crean en la mente por la interacción humana - ¿dónde si no? - y que, cuando son autoimpuestas, guían de forma no explícita la acción del hombre que se somete a la regla, y cuando son impuestas a través de la violencia guían reactivamente la acción del hombre que la impone y la del que se somete. Dado que son reglas morales, la acción consistirá en un intento de adecuarse a la “letra” de la ley, no vivirá en el presente, será aleatoria y sujeta al autoengaño. Éstas podríamos decir que son las instituciones “intencionadas” y racionalistas, que aquí podríamos llamar Benthamitas, con el ejemplo del Panóptico que procura crear incentivos y oportunidades delimitando conjuntos de elección.

Hay otro tipo de instituciones, sin embargo, no intencionadas que se crean de forma paulatina con la interacción mutua. En este caso también podemos diferenciar entre aquellas que pudieran haberse formado dentro de los principios activos del tiempo, como es el lenguaje, y aquellas que son

⁶⁷⁹ Estas instituciones son insignias con las que el hombre se identifica y por las que actúa de forma “voluntaria” aunque reactiva. Véase Apéndice Q, “El que más asciende es el que menos pregunta”.

deudoras de los principios reactivos, como es el dinero. El lenguaje es un acto creativo acumulativo que, aunque se sirve de la información aprendida, tiene en parte su origen en el principio de la curiosidad y creación. Es una institución viva y no obligada que se asume por el gusto, y necesidad, de comunicarse de la forma más comprensible, rica y flexible posible. Se entiende que exige de un interlocutor que asimile los signos, y es por eso que es una institución social y creativa. Cuando el lenguaje se hace obligado, como en el caso de las lenguas oficiales, pierde su carácter de no compulsión. Sin embargo, es lógico que por economía de aprendizaje la extensión de las comunicaciones lleve a hacer que prime una lengua sobre otras, aceptada cada vez más extensamente.

Como segundo tipo de instituciones no intencionadas podemos poner al dinero. Esta institución, sin embargo, es deudora de la idea de propiedad del medio de cambio y de la relación con “lo externo” al tiempo; y busca crear una barrera de entrada al tiempo desinteresado. Sin embargo, es una institución que el mercado ha ido forjando para facilitar el intercambio y relegar el ineficiente e incómodo método del trueque. Cuando este medio es aceptado voluntariamente se basa en la confianza en su valor probable en el mercado. Cuando se hace obligatorio, el valor del dinero adquiere ritmos ajenos al mercado, creándose ciclos económicos paralelos a los políticos o “contraleyes”, es decir, medios de cambio alternativos a los regulados, creciendo su complejidad. Las leyes en general requieren de una definición para crear sus sanciones y necesariamente cosifican, retardan o inmovilizan el cambio institucional, que podríamos generalizar a cambio social y de las costumbres. La ley crea y vive de la ansiedad de racionalizar la vida.

Pero la vitalidad humana sólo se desarrolla dentro de la libertad y el “no sistema”. Por tanto, *la ley no puede ser un marco institucional premeditado, que cree unos cauces por los que el hombre se deslice y que demarquen sus derechos de acción, algo que eliminaría el principio vital.* El “marco institucional” surge de manera natural, y el intento de imponerlo desde fuera cae como aceite sobre el agua, una superficie o superestructura que rompe la acción natural de los movimientos libres. Así sucede con las constituciones que pretenden crear una moral que deberían seguir los representantes de la ley: si no es asumida internamente la ética institucional, la constitución no podrá mantener el orden que alumbra.

Origen del Estado

La defensa: el miedo al otro

Como decíamos, al hombre subyace una ética y sentimiento de justicia natural que pueden, incluso, ser inhibidos y pervertidos por las superestructuras sociales. El sentimiento natural de indignación del observador agradecido producido por una agresión al tiempo real es anterior a la existencia del Estado e independiente de ella. La moral natural subyace al hombre y la sociedad existiría sin Estado, aunque no en la forma en que la conocemos. Por tanto, el estado de la naturaleza no fue, necesariamente, el hobbesiano, de guerra continua. De facto, el hecho de que “el hombre exista” demuestra que ese estado primitivo fue más benevolente de lo que afirmaba Hobbes⁶⁸⁰.

Nuestra pregunta, entonces, sería ¿por qué es necesaria la monopolización de la justicia? ¿Cómo se creó la institución política y cual es la medida conveniente del poder?

El primer problema con el que nos encontramos es que no es posible justificar el origen del Estado a través de argumentos de utilidad, lo que haría pensar que el hombre aceptó un sometimiento a unos hombres porque sabía, con anterioridad a su creación, que este sometimiento iba a tener consecuencias positivas. *Las consecuencias de la existencia del Estado, la imagen ex post a su existencia que podemos tener de él, no pueden ser la causa de su origen.* No podemos suponer que el hombre primitivo fuese un ser racional que hizo un cálculo de los beneficios y perjuicios que supondría crear un monopolio del poder y que en todas las sociedades le diera un saldo positivo. Negamos esa racionalidad de tan largo alcance en el hombre. El contrato social nunca existió. El hecho de que podamos extraer o suponer de la existencia del Estado unas consecuencias positivas no implica que éste se creara con vista a esas consecuencias, *ex post* e imprevisibles.

⁶⁸⁰ De hecho, parece ser que los indicios arqueológicos de guerra en el Paleolítico son poco convincentes. La guerra surge más bien de la existencia de poblados permanentes que forman comunidades políticas y con grandes inversiones en cultivos, animales y alimentos almacenados. Entre los cazadores y recolectores no sedentarios, los vencedores no se adueñaban de territorios expulsando a sus enemigos [véase Harris, Marvin, 1983 a, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 220].

Por tanto, el dibujo creado a posteriori de las consecuencias del Estado - el argumento Lockiano e, incluso, Humeano - no puede ser el origen del Estado. Es ilógico suponer que el hombre se sintiera atraído por el orden y la fuerza que iban a producir en el futuro otros hombres armados. Eso implica una actitud paternalista que es ajena a la libertad inherente al hombre no socializado, anterior a la existencia misma del Estado. Por otra parte, la idea de orden es peligrosa si no tenemos claro cuál es su parámetro. Y si rechazamos esta imagen de orden, también habremos de rechazar la imagen Benthamita a posteriori de la felicidad pública.

Por tanto, hemos de encontrar algún otro argumento, no imagen, que nos lleve a justificar la existencia del Estado. Éste podría ser el positivista de la superioridad de la fuerza. Es decir, el hombre, enfrentado al hombre, acaba agrupándose para ganar el enfrentamiento y, finalmente, el grupo que consiguió el sometimiento de todos los demás es al que se le llamó “Estado”. Una vez establecida la imagen y, puesto que el hombre es temeroso, la ansiedad transformó esa máquina de sometimiento en la “figura del padre” y la relación de ideas llevó al hombre a considerar que este Estado actuaba por su bien.

Aunque el argumento del mayor poder puede ser cierto, la misma teoría de los monopolios demuestra la dificultad de mantener un grupo monopolístico ya que siempre habrá una tendencia a la ruptura del acuerdo. Tampoco es del todo lícito considerar que el hombre quiso someter u ordenar a otros hombres antes de que existiera la misma idea de grupo. Por otra parte, para que exista un grupo más poderoso que otros debe producirse previamente una acumulación de poder, lo que lleva implícita la idea de propiedad.⁶⁸¹ Pero, sin

⁶⁸¹ La guerra es fruto de la idea de estado sedentario. En estados pastoriles, una difusa línea separa la guerra de la retribución personal; y suelen producirse por respuestas a agravios a individuos particulares, reales o imaginados. Los hombres agraviados, junto con sus parientes, se aplican las blancas pinturas de guerra, se arman y parten para combatir contra la tribu vecina. Sin embargo, el conflicto no busca la destrucción y se evalúan los efectos colaterales. Un conflicto observado entre los tiwi en Australia puede ser un ejemplo. Cuando la tribu vecina advirtió de su acercamiento, se intercambiaron insultos y acordaron la cita para el combate abierto. Durante la noche, los individuos de ambos grupos se visitaron reanudando relaciones y por la mañana los dos ejércitos se alinearon frente a frente en el campo de batalla y los ancianos iniciaron las hostilidades profiriendo insultos y acusaciones contra individuos concretos de las filas enemigas. Instaban a lanzar un ataque contra a lo sumo dos o tres personas, con lo que el ataque se basaba en disputas individuales. Tan pronto como alguien caía herido, cesaba el combate hasta que ambos bandos evaluaban las consecuencias de este nuevo incidente. Los cazadores y recolectores rara vez intentan aniquilarse mutuamente y a menudo se retiran del campo cuando se

duda, este argumento es válido en parte y nos hace considerar al Estado (desde el punto de vista de una justicia natural que buscara la libertad humana) como una institución “negativa” u opresora.⁶⁸²

Otro argumento podría ser que el poder se creó para mantener la defensa del grupo social respecto al exterior. Que el poder crea orden interno no puede presuponerse. Es un argumento a posteriori que implica una comparación entre dos órdenes históricamente separados en el tiempo y, por tanto, incomparables. Sin embargo, que el grupo social no ha sido invadido por los extranjeros es algo más objetivo, aunque siempre es posible dudar que se haya producido una invasión más sutil en las influencias o en la economía.

Efectivamente, las tribus primitivas se agrupaban para defender sus vidas y propiedades del enemigo desconocido, pero esta agrupación era, en principio, voluntaria: el hombre sólo lucharía para defender su grupo, arriesgando su vida, por una causa libre. Un esclavo difícilmente batallaría con pasión o arriesgaría la vida por un amo. De modo que, por efecto de selección natural, sólo los grupos asociados libremente para defenderse sobrevivirían.⁶⁸³

Es decir, *la única función natural del grupo social, que es la defensa del mismo, sin la cual no existiría, no requiere del poder monopolístico, aunque sí de la organización*. Cuando un grupo social no fuese exitoso en esa función simplemente sería sustituido por el superviviente. No fue hasta que se extendió la apropiación de la tierra y acumulación que el que tenía más propiedad y, por tanto, más poder se convertiría en ostentador natural de la

han producido una o dos bajas. Sin embargo, entre los cazadores y recolectores no sedentarios la guerra entraña un mayor grado de combate individualizado [véase Harris, Marvin, 1983 a, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 220-1, y 227].

⁶⁸² En este sentido, de Jasay se cuestiona la definición de Estado de Weber - la organización que ostenta con éxito el monopolio del uso legítimo de la fuerza física - una definición circular dado que el uso de la fuerza física del Estado es legítimo sólo porque ha logrado con éxito un monopolio sobre ella [Jasay, Anthony de, 1985, The State, Oxford, Basil Blackwell, p. 68].

⁶⁸³ Efectivamente, en las primeras tribus la defensa se organizaba democráticamente, y el que no quería seguir la decisión del grupo, simplemente, quedaba relegado de él, sin defensa. Lógicamente, el más fuerte, o el más sabio y estratégico, lideraba ese grupo social en los momentos en que hubiera un enfrentamiento real. La arenga, la persuasión, el recuerdo de viejas hazañas y el deshonor como forma de crear un temor a la vuelta de la batalla eran fundamentales. Además, parece ser que el jefe de las aldeas primitivas no tiene gran poder y sólo es portavoz de la opinión pública. El cabecilla parece engatusar, arengar e implorar desde la mañana hasta la noche. Debe dar ejemplo de laboriosidad y tediosidad. Sólo hasta que hay más acumulación, los jefes empiezan a tener poder real, incluso de vida y muerte [Harris, Marvin, 1983 a, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 312].

jefatura del Estado.⁶⁸⁴ Delegar ese poder tendría, sin embargo, un problema añadido, dado que ese jefe de Estado podría ostentarlo, para saciar su propio orgullo, entrando en guerras que no buscaran realmente la defensa y vida de aquellos que pertenecen al grupo social.⁶⁸⁵

Un punto a destacar es que esta defensa tribal se produce por miedo a lo desconocido. Cuando el hombre deja de ser cazador y recolector y empieza a convertirse en ganadero y, en última instancia, agricultor, se sedentariza y ya no disfruta, como sus predecesores, de la curiosidad natural del nómada. Posiblemente, el miedo producido por esa cosificación se unió a los razonamientos económicos de necesario cambio en los derechos de propiedad sobre un bien escaso para llevar a que el hombre se estabilizara en esa costumbre de “no buscar más allá”. Puesto que la riqueza proporciona medios para defenderse, por selección natural sobrevivirían aquellos grupos en los que se hubiera producido la acumulación de riqueza propia del estado agrícola. Este intento de sobrevivir se iba haciendo, por tanto, con la exclusión del “otro”. A su vez, la riqueza acumulada se convertía en un botín apetitoso y estimularía las incursiones de grupos extranjeros, lo que obligaba a los hombres del grupo a acumular y enriquecerse todavía más para incrementar los medios de defensa. En definitiva, el hombre comienza la carrera de acumulación para defenderse de las agresiones exteriores. Pero esto provocaba un círculo vicioso miope en que la acumulación se produce por la acumulación misma, debida al estímulo que provoca su misma vistosidad y el poder que reporta. Además, esta apropiación de las cosas por parte de un sólo hombre provoca un miedo al acaparamiento ajeno, lo que hace al hombre sentirse obligado a acaparar.

Es decir, el hombre no hubiera buscado riquezas si no hubiera tenido miedo “del otro”. Sólo el “miedo a lo desconocido” o el orgullo tribal pudo llevar a

⁶⁸⁴ Como dice Lewellen, la guerra no puede ser la causa primaria del desarrollo del Estado, primero porque una sociedad puede movilizar fuerzas sólo si posee los niveles adecuados de población y organización; y segundo porque la guerra puede ser más un obstáculo que una causa de la formación del Estado: los grupos se dispersarán si se saben amenazados por una fuerza más poderosa [Lewellen, Ted C., “Evolución del Estado”, en Velasco, Honorio M., 1995, Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas, Madrid, UNED, p. 517-38, p. 524]

⁶⁸⁵ En este sentido, se ha hablado del derecho a rehusar a tomar parte de un enfrentamiento cuando el hombre considera que no debe hacerlo. No cabe duda de que, cuando dos países entran en guerra el fin del enfrentamiento debe ser deseado sólo para acabar con la barbarie: una guerra “nunca” la gana nadie... Para la valoración moral de la disidencia, ver un ensayo sobre este tema en

esta miopía que condujo al hombre a necesitar de la guerra en vez de permitir la cooperación e, incluso, la incorporación de mano de obra en las propiedades ya constituidas.⁶⁸⁶ Eso llevó a que sólo sobrevivieran los más fuertes. Esta política de contienda se basa en la destrucción del otro y el problema consiguiente que crea es que, si una parte se retira, puede tener efectos profundos en la otra, de la misma manera que un luchador que de repente pierde a su antagonista se puede caer al suelo. Y no hemos creado el “mundo intermedio” para permitirnos sostenernos en pie si desaparece esta interacción recíproca.⁶⁸⁷

Monopolización de la justicia

En principio, las tribus eran agrupaciones libres de hombres que aplicaban una justicia privada en base al arbitrio, aceptado libremente, de un miembro reputado de la tribu y que defendían su propiedad individualmente, aunque del exterior se defendieran grupalmente. La pregunta que ahora nos hacemos es cómo surge el poder estatal en lo que respecta al derecho penal, cuya característica principal es la del monopolio de la justicia. Y la respuesta, de nuevo, será que *en aquellas naciones en las que se produjo una*

Broad, C. D., 1952, Ethics and the History of Philosophy: selected essays, London, Routledge & Kegan Paul.

⁶⁸⁶Ese miedo a lo desconocido se convierte en un instinto de superioridad. La mayoría de las tribus considera que la humanidad acaba en las fronteras de la tribu o del grupo lingüístico, mientras “los otros” no son hombres, o tienen naturaleza de “apariciones”. Como ejemplo, relataremos una situación curiosa en la que dos interlocutores se replican cruelmente. En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones que indagarán si los indígenas tenían alma o no, estos últimos se dedicaban a sumergir en agua a blancos prisioneros a fin de verificar, merced a una vigilancia prolongada, si su cadáver estaba o no sujeto a la putrefacción [Lévi-Strauss, Claude, “Raza e historia” en Velasco, Honorio M., 1995, Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas, Madrid, UNED, p. 95-128, p. 100].

⁶⁸⁷ Como vemos, estamos argumentando la existencia de la guerra con dos tipos de bases lógicas, las antropológicas y etológicas y las que consideran que la guerra surge de la enemistad entre los hombres. De hecho, en la actualidad para comprender el fenómeno de la guerra se consideran sin suficiente fundamento tanto las teorías fuertemente reductivas de tipo innatista como las de tipo ambientalista. Cómo dice Pablo Ródenas, la política moderna ha “realizado” su necesidad manteniéndose subordinada a la ley bélica, es decir, a la “necesidad” agónica de marcar a los individuos de forma indeleble como “amigos y enemigos”. En la política se instaura una dialéctica del diálogo entre los unos (el yo y el tú, el nosotros y el vosotros) una vez que los “otros” han quedado excluidos, concebidos desde fuera sin apenas diversidad [Ródenas, Pablo, “Los límites de la política”, en Quesada, Fernando (ed.), 1997, Filosofía política 1. Ideas políticas y movimientos sociales, Madrid, Editorial Trotta, p. 85, 90].

monopolización de la justicia penal por parte de una entidad cualquiera se estimuló el crecimiento de la riqueza, lo que les permitió incrementar sus medios de defensa. Esta estabilidad se produjo por el mismo hecho de la monopolización y de que no hubiera posibilidad de réplica al veredicto. Sin embargo, aunque lo que busca el Estado con el monopolio de la justicia estatal sea obtener la riqueza que posibilita la defensa, un argumento puramente de utilidad, la base última de la justicia natural, como hemos visto, no es la utilidad.

Hemos visto que de modo natural existe un sentimiento de indignación en el hombre cuando presencia una agresión al tiempo. No vamos a juzgar este sentimiento, simplemente consideramos que subyace al hombre y que su inhibición puede llevar a crear mayores problemas y rencillas. Estamos hablando de un “es”, no de un debe ser. Probablemente, por el proceso de cercanía en la “simpatía”, el dolor del resentimiento se acrecienta cuando la agresión se produce hacia un ser querido, del que se busca más la aceptación. Sin embargo, la medida no discriminatoria y activa, liberada de la imagen individual y social, de esa acción de reproche es la indignación del espectador agradecido. Cuando la demostración se sobredimensiona, entonces estamos ante una acción ilícita, un ensañamiento en que responsabilizamos al criminal por un acto no realizado. Si se infravalora la vida humana agredida, se ha reducido el sentimiento de justicia, ese intento de romper con la inacción que presupone una indiferencia hacia la vida; o se ha producido una discriminación hacia la persona particular, dado que si le hubiera ocurrido lo mismo a otra persona nos habríamos indignado más.

Pero una respuesta por indignación, aunque sea causada por un daño anterior, puede tener consecuencias en forma de *efecto boomerang*, tanto directas como indirectas. La consecuencia *directa* sobre el hombre sería la posibilidad de que, ante su indignación activa, su acción se vuelva en su contra. El miedo al daño personal, sea físico o psicológico, llevarán al hombre a temer actuar. Pero a ésta hemos de añadirle una consecuencia *indirecta* más importante: que se produzca lo que llamaremos una “respuesta a la indignación” o “doble venganza”, es decir, que la percepción de otro hombre sea que la muestra de respeto no ha sido justa, o bien por desconocimiento de pruebas secundarias o por un autocentramiento en la imagen propia, o que simplemente que, por cualquier otra razón, el hombre quiera responder a la demostración por una indignación propia. Estos dos, desinformación o

autocentramiento, pueden darse tanto en el primer hombre como en el segundo, siendo la medida de justicia natural la realidad de las cosas. Es decir, aunque la justicia natural exista, el hecho de que el hombre viva en su tiempo individual, el único del que es protagonista, hace que la justicia natural, aunque objetiva, no sea fácilmente interpretable, y que pueda producirse un sesgo de información.

En efecto, la experiencia histórica demuestra que, aunque es cierto que subyace al hombre una necesidad de actuar para mostrar la dignidad de los suyos, en ocasiones esta demostración se ha sobredimensionado, creando un efecto dominó. Como veíamos, no nos es lícito afirmar que la justicia estatal va a ser más justa que la particular, un presupuesto de superioridad de la imagen sobre la naturaleza que negamos. Sin embargo, *es este argumento de "respuesta a la indignación" el que nos lleva a afirmar que se dará una superior estabilidad en las sociedades con monopolio de la justicia en lo que respecta a lo penal que en aquellas con justicia privada.*

Imaginemos un hombre que presencia una injusticia en el estado de la naturaleza, por ejemplo, un asesinato de un desconocido que no puede llegar a evitar. Si el asesino se jacta de su acción, el sentimiento de indignación puede llevar a la acción al espectador. El miedo propio, es decir, el primer efecto boomerang que podría producirse sobre la persona que pretende llevar a cabo esa acción, no nos faculta para justificar por qué se produjo la monopolización de la justicia. Si el hombre teme actuar y, por tanto, no actúa, simplemente los actos injustos quedarían impunes en la naturaleza y el poder monopolístico nunca hubiera surgido.

Pero imaginemos que el hombre quisiera actuar, motivado o bien por la demostración activa de gratitud o por la reactiva de su orgullo; y pensase guarecerse en el poder para que éste estableciera justicia. Es posible que el hombre esté informado de los condicionantes y que emita un juicio sobre la acción que hemos de suponer que no será menos justo que cualquier otro, ya que este hombre es, de facto, un árbitro externo, no implicado ni relacionado con los protagonistas y que puede indignarse con la prepotencia de la imagen. Por tanto, el argumento paternalista no es el que le aconseja ir al poder, ni justifica históricamente la monopolización de la justicia. Es cierto que para tener un sentimiento bien informado respecto a una agresión, y una visión de conjunto, es necesaria la búsqueda de pruebas y evidencias, en base a las cuales se crea el sentimiento. Sin embargo, no podemos suponer que un

monopolio, como el del Estado, busque mejor estas pruebas que un particular. Incluso podrían dedicarse a este efecto personas particulares no monopolísticas, que se aprovecharían de esa división del trabajo, como empresas de investigación o detectives privados.

Si el hombre se dirige al poder, aunque éste no siguiese el argumento paternalista, titubearía entre la *posibilidad de imponer justicia y silenciar el enfrentamiento; o la de no imponer justicia*. Si pensase decantarse por la segunda posibilidad, también se le abrirían dos consecuencias posibles: la *primera* sería que el hombre quedase inactivo. Como dijimos, cuando el implicado no se atrevió a reconocer la justicia, no tiene por qué existir otra entidad que se erija como ajusticiadora. Con una argumentación *ex post* podríamos considerar como justificación de la existencia del poder que el Estado ya creado puede evitar que un acto injusto parecido se produzca en el futuro. Algo que nosotros mismos apoyaríamos si supiéramos que el poder puede evitar, con justicia, cualquiera de los miles de sufrimientos que crea la máscara humana. Sin embargo, el Estado, en lo que respecta a la prevención de crímenes nuevos, puede ser un acicate y reforzamiento de la máscara. Por otra parte, estamos intentando dilucidar la causa del origen del Estado, y para ello no nos es válido este argumento *ex post* a su existencia. Una vez producido el acto injusto, si el hombre siempre quedase inactivo por miedo o indiferencia, no tendríamos ninguna justificación para suponer que el poder debería imponer una idea de justicia. De hecho, el riesgo que subyace a la demostración se pierde de algún modo en cuanto se convierte en imagen y se establece por una entidad como el Estado, con la que un particular no puede enfrentarse. Somos conscientes de que este argumento paternalista debió de ser fundamental para el crecimiento del Estado, pero consideramos que la justicia - imagen no es una indignación real, como lo es la justicia natural de un acto vivido en carne propia. Es una indignación, en cierto modo, literaria, que puede simpatizar tanto con el agresor como con el agredido, haciéndose inactiva. Todo veredicto dictado por el Estado deja una especie de vacío en los implicados, una sensación de alienación de la imagen paternalista que ha sustituido la verdadera demostración libre.

Sin embargo, el poder se encuentra con una *segunda posibilidad*, que el hombre no quede inactivo y realice la muestra de respeto natural. Esta muestra puede ser igual, mayor o menor de la que impondría el poder, y evitarla no puede ser un argumento tampoco para que éste se erija como

monopolizador de la justicia porque el veredicto que él impone también es una forma de dolor. Eso haría suponer que la imagen ajusticia mejor que la persona real, algo que no suponemos.

Pero es el argumento de la “respuesta a la indignación” el que llevará al poderoso no paternalista a aceptar esta obligación delegada y monopolizar en última instancia la justicia. La segunda consecuencia indirecta sí nos permite justificar el origen del Estado y, aunque no afirmamos la necesidad de que una entidad monopolice la justicia, sí decimos que, dada la psicología no continuista del hombre, las naciones donde el Estado ha monopolizado la justicia, han sobrevivido (aunque no esté a nuestra disposición el contrafáctico, dado que hoy día no hay ninguna sociedad sin Estado, y éste ha crecido por la pura insaciabilidad del poder). Por tanto, para justificar el origen del Estado estamos usando el argumento Humeano de supervivencia del más adaptado unido al Smithiano de delegación de un sentimiento de justicia que subyace al hombre. *Es decir, el hecho de que el poderoso acepte hacerse cargo de la indignación delegada por los individuos se debe a que la justicia por él establecida no puede ser rebatida, independientemente de que la decisión judicial sea justa natural o no*⁶⁸⁸ - el hecho de que la decisión sea injusta, sin embargo, puede crear impotencia y rabia hacia el sistema.⁶⁸⁹

Si históricamente el hombre se dejó llevar por su indignación natural ante actos injustos, y esta acción comenzó un conflicto, el parámetro último del

⁶⁸⁸ Algunos autores han considerado que es posible una justicia, incluso en lo penal, sin Estado [véase Benson, Bruce L., 2000, *Justicia sin Estado*, Madrid, Unión Editorial]. Aquí no negamos la validez del arbitraje ni la eficiencia de las empresas privadas de seguridad, ni que las instituciones privadas no creen incentivos a establecer y hacer cumplir determinadas leyes. Simplemente decimos que “siempre” tiene que haber un decisor último, se le llame Estado o no, y que esa monopolización de la justicia, que hace que no compitamos a la hora, por ejemplo, de secuestrar a las personas, justificados por la idea de justicia (como, de hecho, hace el Estado a través de la ley penal), es lo que previene que se produzca la doble respuesta de las personas que consideran que la decisión final ha sido injusta. Sin embargo, es cierto que anteriormente sí hemos negado la descripción del derecho que hace Benson, como “hacer lo que otros esperan de nosotros”, es decir, vivir dentro de la costumbre y de sistemas de lealtad gremialistas.

⁶⁸⁹ Como vemos, sin embargo, Smith dio sólo el primer argumento: la justicia evita la venganza directa provocada por el daño anterior. Sin embargo, si no suponemos un paternalismo a priori afirmando que la justicia estatal será mejor que la individual, este argumento sigue sin justificar la existencia y extensión de la monopolización de la justicia, dado que el castigo o venganza, que consiste en la pena, se produce realmente con el Estado (incluso una pena capital, dice Smith). Por tanto, como vemos, en realidad Smith no consiguió justificar la existencia del Estado, y sólo podría haberla justificado a través de una teoría del conflicto, es decir, por el superior poder que tiene para imponer “su” justicia (algo que supone una acumulación previa del capital).

conflicto, y que acababa con él, fue el de la decisión del poderoso, cuya justicia no podía ser rebatida. Muchas personas se dirigirían a él para pedirle que decidiera “en justicia”, como un arbitro externo, e impusiese su decisión por la fuerza. La misma prudencia y previsión de que se iba a producir un conflicto llevaba al hombre a pedir al poder justicia. Es decir, no hemos de suponer que esta decisión será más justa que la de un particular; sin embargo, sin duda, será más estable.⁶⁹⁰ La paz social y la riqueza estimulada por la defensa llevarían, a su vez, a que los grupos sociales que hubieran creado un monopolio en la justicia sobrevivieran.

Por tanto, con la idea de que es la doble respuesta, no el primer crimen, el que lleva a la creación del gobierno, estamos afirmando que éste no se crea como una auto-imposición (racional) para controlar a los ciudadanos, que con la ley crean una expectativa del dolor que puede infligírseles y que intentan evitar, sino una forma de evitar el desorden *a posteriori* de una acción injusta.⁶⁹¹

La decisión judicial

⁶⁹⁰ De hecho, debido a la importancia de alinear a los partidarios potenciales de los grupos de parentesco al lado de la corriente de la opinión pública (en muchas ocasiones la forma de solventar las disputas es a través de respuestas corporativas), el concepto de justicia en las aldeas y bandas resulta extraño a los occidentales. Lo que importa no es tanto quién tiene moralmente la razón sino movilizar la opinión pública para impedir el estallido de venganzas de sangre a gran escala. Una forma de movilización es el “duelo de canciones” entre los esquimales: los “litigantes” se turnan para cantar canciones insultantes contra su adversario y el “tribunal” responde a cada actuación con diferentes grados de risas. Si uno de los cantores se pone nervioso, arreciendo los gritos proferidos contra él, pierde el duelo. Los esquimales no tienen policía para hacer respetar esta “decisión”. Pero es probable que el hombre que ha perdido se dé por vencido porque no cuente con nadie que le apoye; aunque también puede decidir actuar por su cuenta [Harris, Marvin, 1983 a, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 308-9].

⁶⁹¹ Por tanto, “una vez creado el Estado”, la teoría del conflicto y de la integración no tienen por qué ser excluyentes. Cuando se crea el Estado, se producen procesos endémicos y multicasuales, pero estos no pueden ser el origen del mismo Estado, porque son consecuencia no causa. Es sólo tras la creación del Estado que podrían tener sentido teorías como la de Boserup, que considera que el origen del Estado está en la presión demográfica, responsable de la intensificación de la producción alimentaria y de la estratificación [Boserup, Ester, 1974, The Conditions of Agricultural Growth: the Economics of Agrarian Change under Population Pressure, Chicago, Aldiner]; o la de Harris, que cree en la teoría del conflicto unida a una adaptación al hábitat energético [Harris, Marvin, 1977, Cannibals and Kings: The Origin of Culture, New York, Vintage (trad. Cast. Barcelona, Argos Vergara)]; o la de Service, que supone una adaptación a niveles cognitivos distintos en que la gente busca un bienestar creciente a través de la integración [Service, Elman R., 1975, Origins of the State and Civilization: the Processes of Cultural Evolution, New York, Random House].

Es decir, al poderoso le interesó implantar justicia, a través de la empatía con el perjudicado, para que la gente no se viera en la obligación de responder personalmente a cada agravio que intuía. El poder impondría una decisión y, si encima el arbitrio era justo, sería natural y no crearía o abriría heridas nuevas. Por tanto, también era conveniente para el poderoso establecer la justicia que impondría la naturaleza porque, de este modo, no crearía conflictos nuevos en su propia jurisdicción. Puesto que la única demostración activa y libre de la justicia es la de demostración de gratitud a la vida desde el observador, para sí y porque sí, la medida de justicia estatal debía de ser la justicia natural. Es la única razón que llevará objetivamente a una indignación y a un posible argumento de “respuesta a la indignación”; mientras que las otras son erráticas.

Al poder, sin embargo, lo que más le interesaba era que el juicio lo emitiera otra persona a la que, en cierto modo, responsabilizaría personalmente de la sentencia. Así pues, para él fue positivo crear *la figura del juez funcionario o establecer un jurado popular* que empatizara con los agraviados. De este modo *la responsabilidad de la sentencia no recaería exclusivamente sobre él*, lo que podría crear un malestar personal en la parte ajusticiada, sino sobre el sistema que, de este modo, se haría hermético. Por supuesto, con la estatalización de la justicia la figura del juez se hace más necesaria por la misma extensión, complicación y multiplicación de los juicios.

También es “natural” que el poder ejecutivo, el juez o el jurado popular quisieran imponer la justicia natural, dado que a ellos subyace ese sentimiento. El agradecimiento que puede llevar a crear este juez, sin embargo, posiblemente se sobredimensionó porque, efectivamente, el resentimiento necesita más del consuelo de la empatía que otros sentimientos. Sin embargo, *la justicia que establece el poder y que, por tanto no puede ser rebatida, no puede ser más que útil para él: no existe riesgo a la hora de establecerla, dado que prácticamente no hay posibilidad de réplica e, incluso, para el poder lo más conveniente es establecer la justicia natural, que crea orden social por la vía del impedimento de la doble venganza. Además, el hecho de que el Estado imponga una justicia que se acerque a la natural hace que el hombre delegue más y confíe más en él.*

Por tanto, creemos que la monopolización de la justicia tiene sólo como elemento estabilizador objetivo el argumento de que “no se puede rebatir”. Las Epopeyas arcaicas, como las de Homero, demuestran que la venganza fue la mayor fuente de guerras civiles, y tal vez por asuntos que no lo merecían, pero que determinados hombres quisieron vengar, aun a costa de la seguridad del Estado.⁶⁹² El hombre prudente, por tanto, considera positiva la capacidad de delegar una demostración de respeto al tiempo, aunque le indigne el hecho de que el Estado se convierta en paternalista, y se apropie de la demostración.

Efectivamente, el Estado monopoliza la justicia para que sólo exista una sentencia para los actos injustos. La idea de monopolio niega la de democracia en la fuente de justicia penal, es decir, aunque es posible dejarse llevar por arbitrios ajenos al Estado en otros ámbitos, como los civiles, ningún grupo aparte del Estado puede establecer u obligar a una pena a un ciudadano, como la reclusión, sin verse sometido al peso de la ley.

Por otra parte, no podemos saber si la muestra de respeto al tiempo va a ser más dura o menos en el caso de que el Estado monopolice la justicia. Es posible que el castigo sea mayor, dado que el miedo disuadía en muchas ocasiones al hombre de responder a la injusticia en el estado natural. Sin embargo, en muchas otras el dolor autocentrado de los afectados llevaba a ejecutar penas desproporcionadas. Ya vimos que la pena de muerte, por ejemplo, resulta desproporcionada siempre, dado que niega que el arrepentimiento nos pueda llevar a perdonar el acto, o por lo menos no se incorpora en la pena esta posibilidad de perdón. Además, el reproche del espectador agradecido busca “exclusivamente” el arrepentimiento, no provocar un dolor en la persona culpable (eso es lo que hemos llamado “venganza”, una acción necesariamente impropia desde el punto de vista de un

⁶⁹² En muchas de estas sociedades donde todavía no hay una monopolización de la justicia, es a través de la figura del chamán que se procura eliminar fuentes de conflictos persistentes. Por ejemplo, la mayoría de las culturas rechazan la idea de que las desgracias puedan provenir de causas naturales y si escasean de repente los animales, se supone que alguien está practicando brujería. La tarea del chamán consiste en identificar al culpable entrando en trance con la ayuda de drogas. El malhechor – que en ocasiones ni siquiera sabe practicar la brujería - es asesinado. Las acusaciones de brujería del chamán preservan el sentimiento de unidad de grupo. Lo cierto es que esta es una forma de democracia, porque se ha visto que realmente el chamán deduce y expresa la voluntad del pueblo para no crear mayores conflictos. De hecho, si acusa a alguien apreciado y apoyado por un grupo de parentesco, puede ser asesinado él mismo [Harris, Marvin, 1983 a, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 310].

espectador agradecido al tiempo presente, que recuerda pero que está siempre deseoso de dejarse llevar por la conciencia del uno del presente).

La idea de orden

El Estado, como vemos, es una entidad utilitaria que actúa de forma delegada. Aunque hemos rechazado la idea del contrato social, sin embargo podemos hablar de “contratos parciales” cada vez que un hombre delega su justicia en el poder. Incluso después de haberla delegado la justicia o sentimiento de indignación real sigue perteneciendo a las partes del juicio, que recuerdan el crimen como una realidad de su tiempo. *Por tanto, el orden coercitivo e imaginario que crea el Estado es una consecuencia opresiva del poder; sólo el orden delegado, en que es necesario que se produzca un acto positivo de injusticia para que sea necesaria la acción estatal, forma parte del nacimiento natural de esta institución monopolizadora de la justicia.* Todo intento de crear orden tiende a perpetuarse y el paradigma individualista hobbesiano en el que el Estado sólo debe ordenar están concediendo una posibilidad de Leviatán que, como dijo el mismo Hobbes, casi se hace una consecuencia necesaria de la teoría. El parámetro del orden es la justicia natural que, como utopía última, busca la libertad del tiempo.

Es posible que el Estado, al evitar el efecto boomerang, impida un decremento de la “riqueza” humana del país, libere recursos antes dedicados a la defensa, amplíe el horizonte de las expectativas temporales, reduzca la incertidumbre y estimule el principio vital y el sentimiento de continuidad del tiempo de los habitantes, con lo que puede que incremente la riqueza. Eso viene abalado por el hecho de que hoy en día son los países en los que el Estado no monopoliza la justicia, a cuyo poder se le enfrentan mafias o grupos “semi - estatales” y en que existen continuas vendetas internas, aquellos en que no es posible un crecimiento económico estable. La cultura de violencia, así, les impide entrar en un círculo virtuoso que les facilitara la independencia internacional. El orden, por tanto, lleva implícita una expectativa autocumplida y los países con tradición de respeto al orden tienen una ventaja añadida, a la que se le suma la ventaja económica de reducir el riesgo de las inversiones.

Por tanto, la consecuencia positiva de la estatalización de la justicia no es que establezca premios y castigos a las acciones: la imagen no disuade de la

acción criminal más que en casos particulares de acción racional y calculadora, como los delitos económicos, o en agresiones fomentadas por la misma actitud social y la imitación, donde la ley simplemente restablece el equilibrio natural. Sin embargo, la estatalización de la justicia hace que la sentencia sólo pueda ser rebatida por otras instancias dentro de la institución estatal. Esta posibilidad de apelación no tiene por qué hacer más justa la decisión judicial, sólo es una esperanza para los litigantes que quieren mejorar su situación en la decisión judicial y que ven, de este modo, cómo el veredicto es emitido por más jueces y se dilata en el tiempo (algo que interesa a los abogados, que consiguen agrandar sus honorarios; pero que va contra la idea de rapidez en la justicia). Además, como es sabido, la posibilidad de apelación intenta lograr que se lleve a la práctica el principio de igualdad ante la ley, dado que el tribunal superior homogeiniza en base al criterio de jurisprudencia habitual.

Es decir, concluyendo, efectivamente si el Estado sigue el principio de utilidad en que, en busca del orden y de la justicia natural, establece y monopoliza la justicia dejándose llevar por su empatía con el perjudicado; en vez de por el principio de autoridad, el enamoramiento de su propia imagen, en que el poder se utiliza para hacerse querido o necesitado y, por tanto, intenta hacer felices tanto al agraviado como al criminal, imponiendo la injusticia, entonces no creará mayores conflictos ni una impotencia y rabia hacia el sistema. Seguimos afirmando el *problema de Adam Smith* de cómo es posible que un Estado controle su poder arbitrario y actúe por utilidad. Como dijimos, éste sólo puede resolverse confiando en la prudencia y generosidad de los gobernantes que, con el amor del anticuario, intenten preservar la realidad de las cosas y no crearlas con su imaginación. Al Estado le conviene actuar por utilidad en vez de por autoridad, dado que la opresión de los sistemas elimina el principio vital del hombre y, por tanto, la libertad, impide la riqueza social y genera un sentimiento de violencia que, de facto, puede hacer peligrar el mantenimiento del propio Estado⁶⁹³.

⁶⁹³ Los griegos consideraban que existe una "dike" o derecho previos a nuestra voluntad de justicia. La justicia no es el "ideal" al que deba tender el derecho, sino que, como "dike", es el aspecto "jurídico" de la realidad; esto es, es la realidad misma en cuanto ajustada u ordenada. La jurisprudencia (iurisprudencia) es más que acto de la virtud de la prudencia, una prudencia que busca conocer qué es el derecho o qué derechos asisten en una situación jurídica determinada [Aranguren, José Luis, 1993, *Ética*, Madrid, Alianza, pag. 251]. Y, como vemos, efectivamente, la justicia consiste en la ejecución de algo objetivo. No debemos al Estado la imposición o creación de la justicia: la dike,

La ley no es un reconocimiento social

Sin embargo, en la teoría Smithiana la justicia era, de algún modo, un reconocimiento social. El amor propio Smithiano afirmaba que el hombre se ama sólo si otros le aman, de modo que la demostración de justicia se podía convertir fácilmente en una imagen admirativa de un yo ficcional que basa su acción en el amor que imagina en otras personas. Esta imagen de demostración puede convertirse, sin demasiado problema, en la del Estado. Lo que intenta el poder, así pues, es realizar un reconocimiento social de respeto.

Sin embargo, apoyamos la idea de Schopenhauer de que el Estado no puede hacer este reconocimiento social (aunque pueda enmendar el agravio a la fama, como en otro tipo de propiedad)⁶⁹⁴. De hecho, una demostración social podría incluir al agresor tanto como al agredido. El observador agradecido al tiempo, no antropomórfico, se sabe digno de respeto independientemente de la sociedad. Sin embargo, es cierto que la alienación política provoca en el hombre una necesidad de autoafirmación social, incluso a través del Estado. Así, éste se convierte en una especie de dios lockiano, de un padre que necesitamos que nos diga que nos quiere. Pero ya vimos que si el Estado no quiere convertirse en una imagen paternalista, sólo debería legislar las demostraciones de indignación que serían activas como modo de evitar el reproche a este reproche. El reproche, de por sí, es la sentencia y no sólo no la puede evitar, sino que la aplica.

Nadie puede a erigirse en “defensor de los derechos” de *los pobres e indefensos* hombres; como mucho, el hombre de Estado puede autosatisfacerse (no autoalabarse) de haber usado la justicia sólo para la justicia y haber acatado eso que de hecho es justo y se sabe justo, sin necesidad de que alguien alardee de creer “más” en la defensa de los derechos del hombre (algo que también y como todo se ha convertido en otra imagen más) y lo demuestre haciendo público el dolor. Este paternalismo “firmado” en que se usa el sistema para figurar no es ni mucho menos inocuo: servirse de esas situaciones tan dolorosas e inesperadas en la que se encuentran los hombres por la injusticia, algo que obliga a las partes afectadas porque se busca el

la indignación ante el acto, subyace y el Estado sólo debe aplicar esa *iuris* para evitar la indignación individual con prudencia, único modo de no crear indignación ulterior.

reproche de la imagen de la defensa de “el otro”, es un despliegue de superioridad que podría ser, de hecho, la causa de un eventual fin de nuestra era, al introducirnos sin darnos cuenta en el círculo vicioso de “quién da más” y al crear un resentimiento de los que intentan huir del servilismo a ese paternalismo o de los que son espectadores externos que no tienen “su propia razón”.

¿Qué sucede, nos preguntamos, en el caso de las agresiones en que la víctima no puede recurrir a la ley y por tanto es otra persona la que debería dirigirse a la justicia? Así sucede cuando éstas se realizan a niños, a personas con enfermedades terminales, las realizadas al feto, etc. Surge el dilema de si la ley debe determinar qué es persona, o basarse en el concepto prejurídico. Y es que, en ocasiones, el legislador no defiende a las personas reales en base a un espectador no individual, sino que intenta resolver su propio temor de que el criminal reincida sobre él o sobre alguien relacionado con él, como sus votantes, usando esta imagen de reconocimiento social de la que hablamos. Sin embargo, según nuestro concepto prejurídico de persona física, la persona sólo existe para su presente, y no existe personalidad real de la “máscara social”. Por tanto, el derecho estatal no puede realizar un reconocimiento social de la persona; aunque tampoco puede discriminar entre personas, lo que le llevaría a la discrecionalidad del poder. Tal vez la mejor manera de imponer la justicia sería de un modo que se haga no personalista, anónima, de modo que, como decía Hume, *el gobierno sea un gobierno de leyes, no de hombres*.

También habríamos de plantearnos a qué podría llevar las discriminaciones entre personas. Por ejemplo, en el caso de una agresión al feto, según el criterio de la “doble venganza”, aunque la agresión es consentida por parte de la misma madre, la que suele querer disfrutar de la vida de su hijo, es posible que haya una respuesta por parte de otra persona. Esto podría suceder, por ejemplo, si el padre asumía o quería que la vida del niño continuase, o si este niño iba a ser heredero de un trono, en cuyo caso estaríamos hablando de un regicidio. Por tanto, es necesario extender la idea de justicia a todos los crímenes, aunque sea sólo con el argumento de doble venganza, porque de este modo la justicia será exacta y podrá establecerse con reglas simples que impidan la discrecionalidad o discriminación del Estado. Seguimos, sin embargo, sin introducir el argumento de la utilidad ni el paternalista. La

⁶⁹⁴ Small, Robin, 1997, “Ressentiment, Revenge and Punishment: Origins of the

mayoría de las acciones, aunque no justas, no deben ser objeto de derecho. Sólo deben serlo aquellos casos en que la agresión se produzca al tiempo real, lo que puede llevar a la acción por la vía de la doble venganza. No hablamos de una organización de la justicia que puedan llevar a cabo instituciones que se convierten también en superestructuras al estilo marxiano (así sucede en ocasiones con los sindicatos, lo que no invalida su función informativa y de apoyo, no coercitiva). Como decíamos, no existe, tampoco, la posibilidad de enmendar agravios históricos. Si no hay sujeto o persona responsable de un acto injusto, tampoco hay objeto.

Podríamos plantearnos, como hacíamos antes, qué sucedería para un monopolio público en el caso de presenciar una agresión en que existe “consentimiento” de la víctima, como en el caso de las mujeres maltratadas. Según la justicia natural, un observador querría evitarlo. Según la idea de “doble venganza”, aunque la mujer no actúe, podría actuar otra persona espectadora de la agresión, como la familia de la víctima. Por lo tanto, la justicia estatal debería evitarlo. Sin embargo, en este caso, como decíamos antes y especialmente si hay un consentimiento social, el problema no podría resolverse a través de la obligatoriedad y paternalismo de la ley dado que la misma mujer mantendrá la actitud sumisa. Tal vez parece más conveniente, cuando la actitud es individual, dar la posibilidad a la mujer de encontrar su propia independencia psicológica ayudándole a encontrar, por ejemplo, una salida laboral; o buscar el efecto demostración cuando la actitud es social.

Como decíamos, la no comprensión de la naturaleza de la justicia natural es de considerable importancia. La creación de imágenes en la justicia es la más dolorosa de todas ellas. En el siglo XX, la idea de justicia estatal ha sido uno de los mayores destructores del principio vital humano, unos sistemas que han aplastado al hombre que considera que todo está en las manos de un destino ciego. Por eso, es fundamental eliminar la idea de sistema y devolver la justicia a las partes del juicio. El Estado es solamente un emisor de un veredicto que, por no poder ser rebatido, es estable; y a él le conviene establecer ese veredicto en base a la justicia natural para no generar rencillas y que el hombre delegue en él. Sin embargo, no debe convertir el castigo en imagen, y el simple hecho de la publicidad del juicio, aunque necesaria, puede ser peligrosa. La justicia se basa, en este caso, en la idea Benthamita del

cadalso, un espectáculo que el Estado usa para estimular la creencia en el paternalismo estatal. Efectivamente, en el cadalso el recuerdo de la injusticia propia, inhibida, resurgiría por relación de ideas con el ajusticiamiento ajeno. De modo que el castigo se convertirá en una imagen para saciar el dolor y las heridas no cerradas de otras personas, que responsabilizarían al reo de su propia injusticia. Sin embargo, esa responsabilidad no sería personal: el reo sería imaginariamente responsable de todos los fracasos de la justicia.

Problemas de la definición de “derecho”

La justicia natural del observador es la única que lleva a la acción, no reacción de aceptación; que es objetiva, dado que no es un mosaico social; y que sólo se da hacia el rechazo de la realidad temporal, no hacia la imagen.

Sin embargo, el problema de la idea de “derecho” es que un derecho de una persona es una obligación de actuar de otra. Se han planteado, así, derechos de varias generaciones⁶⁹⁵, cuando el hombre, en puridad *no nace con “derecho” a poseer determinados objetos por doble relación de ideas entre el yo individual y una imagen de lo social*. Esa idea de que el hombre, por el simple hecho de haber nacido, puede exigir unos derechos le convierten en un súbdito innato de la imagen de lo social, sin derecho ni siquiera a “dejar de tener esos derechos”, dado que le debe a la imagen social la gratitud de haber sido engendrado y seguir con vida. Ésta es una superposición de sistema muy peligrosa y que niega la libertad. *El hombre que reclama a la imagen de lo social unos derechos por haber nacido, algo que “él no pidió”, es ficcional, porque el yo real es ese acto creativo, que produce sorpresa; y el observador, que se identifica con él, lo comprende y acepta intuitivamente. El hombre no debe nada a una imagen de lo social, y cuando actúa sin atender a esta imagen, actúa libremente, aunque lo haga dentro de un Estado.*

Por tanto, no estamos hablando de una imagen de los derechos innatos al hombre, y de hecho hemos negado el innatismo; tampoco de derechos por el hecho de haber nacido en una determinada sociedad, un elemento puramente histórico. Sólo hablamos de una realidad, de un “es”, de la *supuesta respuesta o sentimiento natural en el presente a un desprecio a la*

⁶⁹⁵ Derechos de prestaciones “frente” al Estado. Desde la Ley Fundamental de Bonn de 1949, y ya antes en la Constitución de Weimar de 1919, se han extendido los derechos a los sociales, económicos y culturales, o derechos que

realidad no innata, sino creativa, por parte de un observador agradecido del tiempo libre que no sabe de lo social. La imagen del yo no tiene derechos innatos porque, de hecho, ese yo es una elaboración a posteriori del hombre, no innata. Y la gratitud al tiempo no crea dependencias ni obligaciones. El observador no se considera con derecho a pedir nada a una imagen social, sea familiar o de otro tipo; y esa imagen tampoco tiene derecho a pedir nada al hombre o a usarle o prescindir de él con la justificación de que le ha creado o mantiene con vida.

Para ver cuál es el problema que queremos señalar en el concepto de “derecho”, pongamos un ejemplo que, en cierto modo, incluye a todos: el derecho a la “libertad”. Un supuesto derecho a la libertad conllevaría una obligación que negaría la misma libertad. En este caso, estamos supuestamente ante una obligación “de no hacer”: no debo evitar que tú hagas lo que quieras, hasta que no llegues a la demarcación que yo establezca... El problema en este caso es la idea de expectativa o de yo: si el yo es una imagen, y se supone que tengo derecho a actuar según había previsto actuar, entonces te estaré imponiendo a tí mi forma de actuar, de modo que desaparece la libertad porque ya no hay una reciprocidad entre nuestras acciones, que se hacen reactivas.

Hay casos, sin embargo, en que la obligación sería “de hacer”: por ejemplo, con el derecho a la educación o a la salud pública. Sin embargo, hay una doble vertiente en estos derechos. Por una parte, se basan en la exclusión: sólo el hecho de que me excluyan de la posibilidad de entrar en un aula me puede hacer buscar que el Estado imponga un “derecho” de educación. Por otra parte, sin embargo, éstos son “derechos de hacer”: me “tienen” que poner un maestro que tiene que dedicar su tiempo a enseñarme una serie de conocimientos que me “incluyan” en la sociedad. Pero, como vemos, esta segunda idea también se basa en la exclusión: el principio de la acción no selectiva es la curiosidad, el conocimiento es intuitivo, y lo más que pueden es o crear en mí un deseo de curiosidad, u homogeneizar mis conocimientos con los del sistema y, en definitiva, lograr el mantenimiento del *statu quo*. Si el título me hace tener más posibilidades de obtener ingresos, esa desigualdad también se crea por la primera exclusión. En este caso, un observador del tiempo no exigiría unos conocimientos dado que mi curiosidad es natural y yo podría buscar conocer, independientemente de que si otros me excluyen del

conocimiento de sus “curiosidades” se conviertan temporalmente para mí en una cosa.

Distinto sería el derecho a la salud: en este caso, es un “derecho” a que me ayuden cuando lo necesito, y es cierto que el hombre real tiene un deseo de auxiliar cuando ve a una persona que necesita su ayuda. El que pide ayuda, de hecho, no hace más que pedir al otro una “conciencia”, un “darse cuenta” de la necesidad, de modo que la ayuda se produzca de un modo libre. Sin embargo, este derecho también se vale de la exclusión: es la idea de propiedad lo que hace que unos tengan medios para proporcionarse una salud privada y otros no. Ante esta exclusión, los mismos excluidos podrían entrar en un círculo de desobediencia civil porque el “no hacer” en este caso sí afecta al tiempo real. Como dice Ferrajoli, los derechos no caen del cielo: *son producto de la presión de los excluidos*⁶⁹⁶ (incluidos los extranjeros, excluidos muy hipócritamente en muchas ocasiones). En cualquier caso, no es que haya un “derecho” a que “el otro” actúe de un modo determinado por obligación: debería hacerlo voluntariamente y, además, debería hacerlo sin que yo se lo pidiera. Mi posible presión es sólo una forma de hacerle consciente de nuestro igual estatuto de realidad deudora.

El problema en última instancia es que al final del establecimiento de “derechos” que son “obligaciones de hacer o no hacer” nos encontramos con “individuos” exigiendo derechos a otros “individuos”, y que se construye una sociedad de la obligación en que el hombre vive para el sistema y para las instituciones que mantiene estos derechos, sin “conciencia del otro” y sin sentimiento de gratitud hacia las acciones del otro. En este caso, al poder, que necesariamente se basa en la imagen, le interesa mantener la misma necesidad de dar derechos para seguir en la cúspide de la pirámide. Este sistema basado en la popularidad, como demuestra la ciencia política y económica, crea además círculos viciosos y esclerosis de las que es tremendamente difícil de salir.

Resumiendo, por tanto, lo que el observador intentaría evitar o promover con el derecho estaría relacionado con aquello que anula el tiempo y con aquello que va a impedir su continuación (lúdica). Sin duda, en la mayoría de los casos, la necesidad de establecer estos “derechos” de forma

de los derechos, Madrid, Sistema, p. 18-9].

⁶⁹⁶ Quesada, Fernando (dir.), 2002, Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy, Madrid, UNED, p. 96.

obligatoria se eliminaría con la exclusión y la conciencia de que la libertad sólo se da en reciprocidad y en la “conciencia del otro”.⁶⁹⁷

Derecho internacional

Aquí podríamos extender la idea de “no paternalismo” al Derecho internacional, *jura bellis et pacis*. Las naciones en su conjunto pueden tener interés en hacer pactos entre ellas para evitar conflictos mutuos, posibilitar el crecimiento económico y prevenir la defensa de la país. También se acuerda entre los estados la justicia a establecer a un ciudadano extranjero en caso de que reciba un daño en otros países. Por tanto, existen acuerdos entre estados para regular sus relaciones jurídicas, lo que sería el derecho internacional público; o acuerdos entre estados para regular las relaciones jurídicas privadas entre sujetos de derecho privado con dispersión de los hechos de la relación, es decir, el conjunto de normas destinadas a resolver los conflictos de la ley en el espacio, lo que es el derecho internacional, e incluso interregional, privado.

Ya hemos visto que el Estado no “hace justicia” porque no arriesga nada por la imposición de una sentencia. La justicia natural siempre queda en las partes implicadas y la estatal es una imagen delegada que sólo evita un efecto boomerang. Pero, entre estados, la actitud paternalista se hace más flagrante, dado que parece buscar el sometimiento del país y se basa en el principio imperialista. *Un poder no puede ajusticiar a otro a no ser que tema un efecto boomerang por su inacción*. Es decir, igual que en el ámbito nacional, el veredicto del Estado más poderoso, que no tenemos que suponer que sea más justo que cualquier otro, no podrá ser rebatido. El camino de las apelaciones

⁶⁹⁷ En realidad, aquí se está reproduciendo el problema de la definición de libertad: ¿es negativa o positiva? La libertad negativa como ausencia de impedimentos pone un énfasis en el concepto de individuo. La libertad positiva se refiere a la idea de voluntad, que el hombre es libre de orientar su voluntad a un objetivo determinado, y da énfasis al concepto de autonomía porque la referencia a la libertad se traza no desde lo que hay, sino desde lo que falta. Una primera es del individuo frente a otras instituciones (el Estado...); la segunda se basa en la idea de conexión entre personas, de ciudadanía. Esta segunda idea tiene muchas vertientes, de las que las más fructíferas son la de Kant (los seres humanos son fines en sí); la de Hegel (la identidad individual sólo se logra en el reconocimiento de otros), y la de Marx (la libertad es autocreación sin imposiciones heterónomas). Rousseau, también busca la libertad positiva, pero diciendo que quien se autolegisla es libre está usando un concepto de libertad que rechazamos [Pía Lara, María, “La libertad como horizonte normativo de la modernidad”, en Quesada, Fernando (ed.), 1997, Filosofía política 1. Ideas políticas y movimientos sociales, Madrid, Editorial Trotta, p. 117-34]

acabará en él y con posibles conflictos ulteriores. El miedo al autoritarismo del poder internacional es, en realidad, el mismo que el nacional. Igual que sucede dentro del Estado, cuando este poder no impone la justicia natural crea una impotencia y rabia hacia el sistema, pero tal vez en este caso sea más peligrosa que en el caso nacional, dado que su oponente es otro poder, en ocasiones con una capacidad de destrucción absoluta.

Volvemos a tocar la idea de la alienación del sistema. Internacionalmente también se observa la justicia como una imagen a admirar, cuando la responsabilidad siempre debe quedar en las partes. Hoy en día, la internacionalización de la defensa lleva a que las superpotencias, con mayor poder real en las organizaciones internacionales, decidan sobre el futuro de otros países. Los medios de comunicación permiten que los estados distraigan la atención de sus propios errores creando imágenes de conflictos a resolver en el exterior, seleccionando por motivaciones económicas a sus enemigos, etc.⁶⁹⁸

Por tanto, igual que se tiende a monopolizar la justicia nacional, en un momento como hoy en que los rencores se internacionalizan en cuestión de segundos, la tendencia de la justicia internacional será a la monopolización. La única diferencia es que en el caso nacional nos guiábamos por el parámetro de la superior supervivencia de las sociedades con monopolización de la justicia. En este caso, sin embargo, no tenemos punto de comparación. La necesidad de que estas decisiones judiciales sean justas y anónimas, que no se basen en el juego de la popularidad, y que se justifiquen a través de la inclusión en igualdad de todos los países es, sin duda, mucho mayor.

Por último, no es cierto el progreso por la internacionalización de la justicia. No podemos decir que las leyes o consecuencias de las guerras modernas sean superiores en moderación y humanidad a las antiguas; y, como decíamos, la impotencia hacia el sistema puede ser hoy en día mucho más peligrosa.⁶⁹⁹

⁶⁹⁸ Dice José María Hernández que "el pragmatismo se ha impuesto sobre el liberalismo, pues, como se ha demostrado en la práctica, las intervenciones en defensa de estos derechos humanos sólo se producen de modo efectivo allí donde los intereses de los EEUU se ven amenazados" [Quesada, Fernando (ed), 1998, La filosofía política en perspectiva, Barcelona, Anthropos, p. 162]. Sin embargo, esa realidad del poder estadounidense no es razón para aceptar el pragmatismo, y mucho menos los sistemas (sean nazis, comunistas, o lo que sea): al contrario, el hecho de que se impongan los intereses de los EEUU es una razón para la crítica, no para la aceptación.

⁶⁹⁹ Como decíamos al principio, esa impotencia de sistema puede crear una "paz social" inestable e injusta, de sometimiento. Y, como decía Raymond Aron

Límites y deformaciones del Estado

Eliminación de consecuencias de la pena basadas en la utilidad

El principal límite que hemos establecido a la discrecionalidad del Estado es el de la libertad del tiempo. Con ello, eliminamos todos los criterios de utilidad que puedan querer introducirse en el derecho positivo y la acción del Estado. Las consecuencias de la acción son un dibujo a posteriori. Una vez producido el acto, no puede, lógicamente, evitarse y la máquina que intenta redibujar las consecuencias de un modo más aceptable sólo puede producir más injusticia y más facciones.

En lo que se refiere a la ley, como dijimos, eso significa primero rechazar por un lado la idea de castigo ejemplarizante, que negaría la imputación exclusiva de responsabilidad al culpable y convertiría al castigo a una persona en una utilidad en manos de los intereses del Estado - lo que no quiere decir que el castigo hacia la "fama" del criminal no sea, hoy en día, una de las más importantes cargas de la pena.

En segundo lugar, dudamos de que el ejemplo que podría provocar el castigo sea útil para prevenir crímenes nuevos o evitar las acciones criminales en el presente. No está claro si el castigo provoca una atracción o una repulsión al delito. El efecto de "motivabilidad" del castigo, el intento de que no se realice el acto criminal creando la expectativa de dolor que provoca la pena, lleva a construir una imagen en el presente de "lo prohibido" que, de no haber existido ese castigo, tal vez no hubiera surgido. Nos basamos en la idea de que la naturaleza del tiempo es agradecida, y que la creación de superestructuras sobre el tiempo es lo que provoca los actos irreflexivos.

prologando a Weber, los pacifistas, siendo elogiados si viven en una voluntad de perdón, son reprochables por no tener en cuenta las consecuencias de sus palabras. "Cargar sobre su propio país todas las responsabilidades no contribuye a restablecer la paz entre las naciones. Al debilitar la posición moral del vencido, se prepara un trabajo cuyo rigor e injusticia impedirán el apaciguamiento y la reconciliación". Weber diría que el político, obrando así, no ayuda a la verdad, sino que se le obscurece con el abuso y el desencadenamiento de las pasiones, con consecuencias que no podrán ser eliminadas en decenios. Recomendar poner siempre la otra mejilla puede implicar recomendar una "no resistencia" al mal, haciéndose responsable de su triunfo. "Pero el héroe no ignora ni desprecia al santo; desprecia al que ofrece la otra mejilla por cobardía, no al que lo hace movido por una bravura superior" [introducción de Raymond Aron de Weber, Max, 1998, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, p. 36, 74 y 164].

Puesto que la imagen es reactiva, el mismo recuerdo de una acción que podría llevar a un castigo puede motivar, por reacción, al acto criminal. Incluso algunos actos violentos que hubieran sido subsanables se convierten, por efecto del castigo imaginado o previsto, en no subsanables: por ejemplo, el criminal, por temor a ser denunciado, preferirá eliminar al testigo. Si el castigo no es recordado en el presente, sin embargo, no tendrá absolutamente ningún efecto, anulándose su función disuasoria. La pena, por otra parte, al alterar los mecanismos de incentivos en forma de precios y costes puede incluso crear, desde el punto de vista económico, un mercado nuevo, que busca nuevos clientes. Así es posible que suceda en el caso del mercado de estupefacientes: el alto precio del producto, fruto de la prohibición, atrae a los productores, que intentan convencer a nuevos clientes de que se aficionen. Puesto que éste crea una dependencia, la demanda, una vez conseguida, es absolutamente inelástica e independiente del precio. De modo que el precio asciende hasta límites desorbitados, lo que obliga al cliente, que necesita el producto de forma inmediata, a buscarse los medios para comprarlo de un modo “extraoficial”, como la delincuencia. Por otra parte, bajo los efectos del narcótico, que anulan la personalidad, la violencia no crea ningún tipo de reproche moral en su autor. En esta situación, el castigo no será efectivo para motivar a no realizar el acto. Por tanto, en este caso, es posible que la libertad redujese el precio y la motivación económica a producir.

Un tercer argumento que también hemos intentado rebatir, por ser inconcluso, es que el castigo de prisión puede ser una forma de evitar la reincidencia del criminal. De hecho, dado que la situación de observador del tiempo real es la única en la que el hombre es autocontrolado, cualquier crimen se hace desde la “no libertad”. Por tanto, para un criminal, no libre, una pena que le niega la libertad en una prisión no es un castigo disuasorio. En ambos casos, desde la esclavitud de la imagen que antecede y causa el delito, o desde la esclavitud de las paredes que precederá y será consecuencia del delito, el hombre se siente en estado de esclavitud. Ya vimos que la libertad no es solamente la no coerción externa, sino la no coerción interna.

Sin embargo, es posible que la situación indigna de las cárceles – de ayer y de hoy ⁷⁰⁰ y el temor al peligro y violencia interna a la prisión que puede

⁷⁰⁰ Para la cuestión de la situación de las cárceles actuales en distintos países, que se usan como laboratorio experimental al estilo benthamita y cuya función en muchas ocasiones no es más que satisfacer las necesidades autoritarias de

acabar con la vida o en la locura del delincuente sí creen una motivación para no realizar crímenes; pero también lleva al hombre a intentar vivir de forma inactiva e indiferente, y a seguir todos los mandatos coercitivos sin pensar en las consecuencias. El sistema aplasta al hombre, eliminando el sentimiento de justicia real, el amor al tiempo presente en que, cuando se observa una injusticia, se intenta actuar para realizar una demostración de gratitud a la vida. El castigo por entrar en la prisión se hace prohibitivo e idéntico para todo delito, de modo que no podemos decir que estemos ante una justicia real, que responsabiliza a la persona sólo por sus actos. El motivo de obediencia de las reglas jurídicas será la respuesta a una cuasiamenaza, el de evitar las ruedas de la maquinaria al que apelaba Alf Ross⁷⁰¹. El hombre que realizó cualquier delito sale de prisión con mayor sentimiento de violencia con la que entró en ella. El encarcelado tendrá un odio a la “sociedad”, especialmente por el hecho de que la idea de justicia basada en la utilidad lleva a considerar que el castigo estatal es una forma en que la sociedad se defiende de él, e intenta evitar su contacto con los “buenos”. Esto le crea una sensación de “yo permanente” que le define como “peligro social” que lleva a la reincidencia, como forma de rebeldía o expectativa autocumplida. Muy distinto es considerar que la pena puede estar defendiendo al hombre que cometió el acto injusto de la reacción violenta que se hubiera producido hacia él en la realidad de las cosas en un supuesto estado de la naturaleza.

Por tanto, eliminamos la posibilidad de que la pena evite el dolor del delito, con lo que rechazamos también la posible discrecionalidad a la que lleva una visión fisiológica o energética del castigo. El utilitarismo Benthamita con este intento de evitar dolores posibles introduce en la ley una ansiedad y temor al vacío contraproducentes. La legislación motorizada está abocada a quedar en papel mojado. El juez o tribunal popular ya tienen un sentimiento natural de justicia al que se le podría hacer innecesaria la ley cambiante. De hecho, la ley puede ser siempre interpretada y, de facto, el juez necesariamente interpreta. Cualquier veredicto puede justificarse a través de

los funcionarios, véase Rivera, Iñaki, (coord.), 1992, Cárcel y derechos humanos, Barcelona, J.M. Bosch editor.

⁷⁰¹El motivo para que el ciudadano obedezca las reglas resulta según Ross del funcionamiento regular de la maquinaria legal de coacción, que se presenta al individuo, no como la amenaza que se acompaña a un mandato, sino como una cuasiamenaza, un hecho que hay que tomar en consideración si se quieren evitar las ruedas de la maquinaria [Blanco González, Antonio, y varios autores, 1999, Filosofía del Derecho. Las concepciones jurídicas a través de la historia, Madrid, UNED].

una ley escrita por el efecto del sistema interpretativo. Como decían los sofistas, la ley escrita es su formulación y oratoria. Aunque es importante que el juez la aplique con equidad para no crear segundas rencillas, esta equidad debe ser inherente al mismo juez. No volveremos a plantear el problema de la codificación, la ansiedad de orden y de evitar el dolor por la ley escrita porque, como decimos, la interpretación del juez es inevitable e intentar evitarla nos conduciría al eterno problema de quién controla al que intenta evitarlo. De modo que, si hay una actitud injusta generalizada en la sociedad, difícilmente cualquier ley va a romper con ella. Los jueces interpretarán los casos según su conveniencia y la ley, que es letra sobre un papel, no tendrá efecto. En estas ocasiones sólo el cambio de la mentalidad social puede evitar la injusticia continuada. La reunión y simplificación de la codificación, sin embargo, aunque no tanto en el terreno penal, si pueden ser positivas en el civil y, especialmente, en el terreno fiscal, creando tal vez más seguridad jurídica e igualdad ante la ley.

El castigo sólo podría ser disuasorio en un estado policial en que tras cada hombre hubiera un policía como si de una segunda conciencia se tratara. Pero incluso en ese estado policial sería imposible controlar al policía, y podríamos llegar a dudar, como decíamos, de quién es el representante de la ley, si el hombre uniformado o el no uniformado. Por otra parte, ya vimos que es difícil que el representante de la ley siga una regla de lo que cree que su jefe, “el Estado”, quiere de él, de modo que su autoritarismo se hace siempre reactivo, discrecional o, simplemente, inactivo. En definitiva, la justificación utilitaria del castigo nos parece simplista, y no sabemos qué consecuencias reales puede tener en cada momento de la continuidad del tiempo de uno o varios hombres. Cada uno de esos momentos es nuevo y la libertad inherente al tiempo lleva a que la acción nunca sea previsible, aunque la imagen social tienda a hacerla más uniformada. Por tanto, concluimos que la ley nunca debiera seguir razonamientos de segundo orden sobre las consecuencias, y que sólo debe establecerse en base a la justicia natural evitando, de este modo, el desorden social que se produciría por una posible respuesta natural a ese acto de desprecio al tiempo que realizó el delincuente. Esta forma de concebir la ley no dignifica la justicia estatal por la sentencia que el poder dicta, que se hubiera producido de todos modos en la realidad de las cosas no sabemos si

más o menos justamente, sino porque es una delegación prudente que impide posibles desórdenes en el futuro.

Ausencia de progreso en la justicia estatal

Si el Estado es exacto, lo más que podremos saber es que su justicia será igual para todos. Pero el Estado “son hombres” y también es posible un ensañamiento particular por su parte, dado que es muy difícil saber cuál es la perfecta igualdad para casos distintos, separados en el tiempo y espacio. No podemos considerar a la máquina más proba que al hombre y, de hecho, ésta no es capaz de discriminar sentimientos nuevos y sutiles, al ser demasiado reglada. Al imaginarnos todos los ejemplos en que una injusticia posible nos haría sentirnos indignados, queremos construir una institución de la imaginación que elimine nuestra ansiedad y nos haga creer, como el mesianismo, que con ella llegará la salvación. Delegamos esta imaginación en el poder que, en última instancia, introduce al hombre en un círculo vicioso, en una sobredimensión del poder en que ya no hay modo de dirimir qué lado es necesario aflojar primero y nadie quiere soltarse de la cuerda de sus beneficios.

El Estado puede evolucionar o involucionar según que los juristas se dejen llevar por sentimientos de justicia natural o por el apego y admiración a la imagen, o que los jueces hagan lo propio. Y no podemos saber si va a haber evolución en el establecimiento de la ley porque el hombre “siempre”, en todos los presentes en que vive, es libre de elegir no ser libre. La sensación de “no tiempo”, así como el miedo a la soledad o segregación, lleva a los hombres a tener unas pulsiones no durativas. La razón, en este caso, se suma a las imágenes que no hacen más que justificar los intereses de estas pulsiones.

Por otra parte, no es necesario un peligro real para que se produzca un aviso social, una chispa que lleve a situaciones que nunca hubieran podido ser previstas. Y, decimos, esto no puede evitarse dado que la moral o la justicia no necesariamente se aprenden con la experiencia. Sólo una experiencia de acercamiento al amor al tiempo puede crear un autocontrol; una experiencia vista como acumulación de momentos vividos es tan ciega como si partiésemos cada segundo de cero. Así pues, la característica de creación o novedad del tiempo en el presente hace que siempre estemos ante el peligro de caer en una sensación de no tiempo que nos lleve a reacciones externas, así

como que el juicio del espectador quede desvirtuado. Efectivamente, también en función de la mayor o menor alienación del espectador la justicia puede sufrir una evolución⁷⁰² o una involución⁷⁰³.

Efectivamente, la verdadera ley del más fuerte es la confianza plena en la coacción del que posee las armas. La búsqueda de justicia se refiere a la

⁷⁰² Un caso de evolución basada en la idea del espectador fue un momento en que se aceptó parcialmente la imposibilidad de que un hombre se sometiese a otro y aceptase su muerte "de modo libre". La obligatio era un sometimiento personal al poder - manus - del acreedor, en definitiva, una automancipación [Iglesias, Juan, 1987, Derecho Romano. Instituciones de Derecho Privado, Barcelona, Editorial Ariel, p. 387]. Pero en la república ciceroniana, el senado abolió la esclavitud y ejecución sobre las personas por razón de deudas a través de la lex Poetelia Papiria, del año 326 a. de C. Según Tito Livio, en el 326 un tal Lucio Papirio, que se hallaba en la condición de nexus cerca de un acreedor por una deuda contraída por su parte, sustrayéndose a los ultrajes y maltratos de aquél, huyó y consiguió conmover al pueblo. El pueblo, arrodillándose ante los senadores que entraban en la curia, mostraba las espaldas laceradas del joven. Los padres, compadecidos, autorizaron a los cónsules una ley en cuya virtud, salvo los casos de delito o noxae dedictio, sería abolido el estado de nexus, debiendo responder de la deuda los bienes y no el cuerpo del deudor [Lacruz Berdejo, Jose Luís, 1985, Elementos de Derecho civil II. Derecho de obligaciones, volumen primero, Parte General. Delito y cuasidelito, segunda edición, Barcelona, Librería Bosch, p. 21].

⁷⁰³ Un caso de involución podría ser el del nacionalsocialismo. El Derecho se mueve siempre entre dos escollos: el exceso de generalización y la individualización extremada, la previsibilidad y la espontaneidad. En este "trágico dilema", el Derecho alemán prefirió la abstracción y búsqueda de seguridad jurídica, con un lenguaje técnico y difícil, y un afán por conseguir fórmulas precisas, de sistematización y lógica casi matemática. El alejamiento de la vida social del derecho, y otras razones, llevaron al nacionalsocialismo, que se caracterizó por una violenta reacción contra el Código civil alemán de 1896, formalista y positivista. Tuvo un importante influjo (a diferencia del fascismo en Italia) sobre la ciencia jurídica alemana, suponiendo un retroceso técnico. Llevó al ostracismo a muchos juristas y confundió el Derecho con el partidismo [Lacruz Berdejo, Jose Luís, 1985, Elementos de Derecho civil II. Derecho de obligaciones, volumen primero, Parte General. Delito y cuasidelito, segunda edición, Barcelona, Librería Bosch, p. 21]. Hitler presentaba en Mi Lucha un programa parecido al del Manifiesto Comunista, algo lógico si pensamos que ambos querían crear un sistema para persuadir con su retórica a los trabajadores: proponía abolir todo ingreso no conseguido por medio del trabajo y la servidumbre impuesta por el interés, nacionalizar los trusts y utilidades del comercio al por mayor, municipalizar las propiedades para negocios, prohibir el trabajo infantil, crear una asistencia social a la vejez, una educación pública de los hijos de padres pobres, una salud pública... (sin embargo, el de Hitler era más "fisiócrata" que el manifiesto de Marx, dado que daba una importancia especial a la actividad agrícola). Hablando de la libertad y segura alimentación que concedería el nacionalsocialismo a los súbditos alemanes, dice el manifiesto: "Exigimos la persecución despiadada de aquellos cuyas actividades sean perjudiciales al interés común. Los criminales que conspiran contra el bienestar de la nación, los usureros, especuladores, etc., deben ser castigados con la muerte, sean cuales fueren su credo y su raza." Ahora bien, las actividades individuales no estarían reñidas con los intereses generales, sino que se adaptarían al marco impuesto por la comunidad. Finalmente, aplicando el principio "El interés común antes que el propio", Hitler decía querer lograr la salud permanente de la nación [Hitler, Adolf, 1984, Mi lucha, Barcelona, Editors, p. 343-8].

asunción de un riesgo, a una lucha personal, no gratuita, en la confianza de que todo hombre puede ser libre y, por tanto, responsable de sus actos.

Irrealidad del concepto de Estado

Nos querríamos preguntar qué significa la idea del Estado más allá de la aplicación de un veredicto particular. El observador no puede creer en la idea del Estado porque esa imagen le lleva a ver cómo desaparece la realidad presente. De modo que, paradójicamente la idea de Estado es un concepto irreal en que unos hombres crean una imagen de autoridad sobre otros, forjada de lo social, y rompen la idea de uno: sean recaudadores, funcionarios, policías, ejército... Si nos quedamos con el presente desnudo, hemos de reconocer que esta imagen individualiza el tiempo y, por tanto, crea desorden y alienación social.

Pero la confusión de la motivación humana, en que el hombre se considera buscador de placeres, le conduce a una necesidad de humillación y hace que acepte gustosamente, por ostentación generosa, que el poder imponga un sistema de benevolencia obligada. Ésta necesariamente se basa en una burda concepción utilitarista del hombre, en que el poder puede proporcionar placeres externamente. El hombre en el presente no puede llegar a otros hombres en otras partes del mundo, hombres que ni siquiera recuerda en el pasado real pero, si está imbuido en un sistema, tiende a crear imágenes recriminatorias que impiden la empatía con el tiempo real y, como decíamos, nos hace "masoquistas". El encuentro con otros se convierte en una ostentación de imágenes de mundos inasibles en el presente, único mundo existente. Cada uno de sus bienes, que él ni siquiera siente más que como ostentación, es un mal para otro - cuando ese bien sólo existe para él, no para otro - una comparación de su ego externo que contrasta siempre con agravo comparativo con las miles de personas que ahora deben estar sufriendo. La ilusión, se cierra a este hombre por el modelo de su propia mente. Tal vez comienza entonces la religión estoica, que busca a través del control de placeres la reducción de su contribución a la disminución de la "tarta de riqueza" que el hombre ha creado en su imaginación. Así, por este sistema de benevolencia universal se crea el concepto de Estado benevolente. Una vez que este poder se establece, el hombre para demostrarse a sí mismo la validez de su sistema, se niega a hacer actos de desprendimiento libres, los únicos

reales, anulando su energía vital. Y el hombre de sistema intenta imponer imágenes a otros presentes distintos del suyo, como un ciego que ordena lo desconocido, algo que elimina la posibilidad de un presente vivo. En definitiva, convierte la realidad en una irrealidad del pensamiento. Por tanto, es tan irreal el “presente” - ausente - como la imagen autoritaria, convirtiéndose ésta en una forma de religión. El hombre, al no sentir nada íntimo a sí mismo, necesita imaginar una utopía impuesta por las armas.

En definitiva, el poder siempre se volverá contra el hombre porque, por efecto del círculo vicioso, hace que éste viva en la exterioridad, en la causación. El poder, como decía Foucault, es productor de individualismo porque individualiza el tiempo. Sólo puede afectar a lo que recae sobre el orgullo del hombre, es decir, dibujar algo en cada máscara humana. En ocasiones, elimina el sentimiento de justicia y el hombre se hace simulador o pusilánime. Apelando a la supuesta necesidad de un orden externo, no goza de ningún sentimiento real de gratitud o de indignación ante un acto injusto. El hecho de que se elimine el sentimiento de indignación “en sí” anula la personalidad humana, y éste, incluso, se convierte en una imagen cualquiera, gracias a la que el sistema, y algunos hombres, se alimentan. Como rezan los principios del utilitarismo, al orgullo humano puede que le interese el mantenimiento de esta industria de “hacer el bien” para seguir nutriendo la admiración de su imagen.⁷⁰⁴

⁷⁰⁴ Geoffrey, de “Bajo el Volcán”, despotricaba del sistema comunista que aceptaba Hugh, una religión, decía, como la cristiana medieval. “¿Por qué intervenir en los asuntos de los demás? ... Pues me parece que en nuestra época, en casi todo el mundo, hace mucho ha dejado de discutirse del todo cualquier aspecto esencial para el hombre... ¡Vaya, vosotros la gente con ideas propias! ¡Ah, ignoratio elenchi!... Por ejemplo, todo este asunto de ir a luchar por España... ¡y la pobre China indefensa! ... Hace no mucho tiempo fue la pobrecilla e indefensa Etiopía. Antes de esto, la pobrecilla e indefensa Flandes. Por no mencionar, desde luego, al pobrecillo e indefenso Congo Belga. Y mañana será la pobrecilla e indefensa Letonia. O Finlandia. O Findonia. O hasta Rusia. Lee la historia. Vuelve mil años atrás. ¿De qué sirve intervenir en su curso inútil y estúpido? Como una “barranca”, una hondonada, atestada de basura que serpentea a través de las edades y se desvanece en... Por Dios, ¿qué tiene que ver toda la heroica resistencia que ofrecen pobres pueblos pequeños e indefensos que, en primer lugar, se han vuelto indefensos por un motivo criminal y bien previsto...? Luego fue el pobrecillo e indefenso Montenegro. La pobrecilla e indefensa Servia. O poco antes, Hugh, en tiempos de tu Shelley, cuando fue la pobrecilla Grecia indefensa... Pero en el fondo nada constructivo en realidad, sólo aceptación, ¡una mezquina y despreciable aceptación del estado de cosas que nos halaga al hacernos sentir así noble y útiles! ... Debe haber calamidades, porque de no ser así, quienes interfirieron tendrían que volver y asumir sus responsabilidades, para variar... Toda la gente como tú que habla de ir a España y de luchar por la libertad ... cuando el primer voluntario resultó ser un fanfarrón degenerado que tenía la evidente convicción, después de haber

El sistema

Veremos la idea de sistema partiendo de la de continuidad del tiempo⁷⁰⁵. Consideraremos un sistema, como el Benthamita, e incluso la teoría ética de Hume y Smith, una imagen externa al observador⁷⁰⁶. Cuánto más oscuro y complejo, más perfecto parece a los ojos del espectador: busca impresionar o confundir, y nos introduce en una neurosis de sistema⁷⁰⁷.

Podemos diferenciar entre el sentimiento del hombre que crea e impone el sistema; y el del hombre que lo sufre.

En el PRIMER CASO, el hombre de sistema crea una imagen en su mente, la observa con gratitud y se produce un proceso de enamoramiento de la imagen, convirtiéndose el hombre en un instrumento de su propio sistema mental. Éste teme el desorden y, poco a poco, surge en él un horror al vacío de la ley. Es decir, este sistema mental nunca se satisface, como sucede con todas las producciones de la mente y siempre teme el vacío, por analogía con su sensación de no tiempo.

bebido, de que estaba realizando algo heroico... Y el segundo era un tipo que lo había intentado todo y en todo había sido un fracaso. Y el tercero... un cadete que no había pasado sus exámenes. Todos, ves, inadaptados; todos buenos para nada ... todos y cada uno, sin excepción, temerosos de enfrentarse a sus responsabilidades, de luchar por su propia lucha, dispuestos a ir a dondequiera... todos tratáis de intervenir en la vida de los demás, de intervenir, intervenir... y justo eso es lo que está causando los desastres en el mundo, para llevar un argumento a sus últimas consecuencias... -¿Qué has hecho tú alguna vez por la humanidad, Hugh, con toda tu oratio obliqua sobre el sistema capitalista, sino hablar y medrar gracias a él hasta hacer que tu alma se pudra?" [Lowry, Malcom, 1997, Bajo el volcán, Barcelona, Ediciones Era, p. 345-350.]

⁷⁰⁵ En este caso, es pertinente diferenciar entre lo que D'Alembert considera espíritu de sistema (*esprit de système*) y el verdadero espíritu sistemático ("*vrai esprit systématique*") que rechaza las hipótesis vagas y arbitrarias para acogerse al estudio reflexivo de los fenómenos [D'Alembert, J. R., [1974], Discurso preliminar de la Enciclopedia, Buenos Aires, Aguilar]. Aquí hablaremos del primero como simplificador, no del segundo.

⁷⁰⁶ Sin embargo, Hume y Smith intentaron luchar contra el espíritu de sistema. En el tema del sistema, Smith también intenta criticar a los utilitaristas en sus ensayos filosóficos, considerando que es por curiosidad y sorpresa - y por amor al sistema - por lo que proyectamos sistemas científicos no, como decían d'Alembert y Bacon, por la "necesidad y el uso", un cálculo *ex post* de las consecuencias. Como dice Thomson, Smith subordina la utilidad a los sentimientos del conocimiento en su teoría de los sistemas científicos [Thomson, H., 1965, "Adam Smith's Philosophy of Science", Quarterly Journal of Economics: 79: mayo: 212-33]. Véase Apéndice 18, "El sistema en Hume y Smith (y en la teoría física)".

⁷⁰⁷ Véase Apéndice R, "Gran fórmula en pro de la paz mundial": un método contra el insomnio".

Este hombre intenta olvidar por todos los medios la realidad temporal que continuamente le importuna. No podrá reconocerse cualquier equivocación sistemática hasta que la realidad le obligue a ello. Siempre creará la imagen más ajustada y bella para creer la veracidad de su sistema y poder apegarse a él. Sin embargo, consideramos que él mismo no podrá tener mucha disciplina de sistema, dado que éste hombre se mueve por reacciones de admiración o aceptación de los cercanos o de un ente amorfo que podría llamarse la Opinión Pública. Por tanto, en última instancia, un sistema y un anarquismo discontinuista se asemejan. Los hombres que quieren imponer el sistema perciben por conceptos dentro de él y es posible que la simple visión de una persona de unas determinadas características les haga recordar la idea de tradición, del enemigo, de la revolución... y que la reacción o fuga de la barrera acompañen a esta visión.

El sistema se arroga todos los logros del tiempo. La degeneración lenta que provoca es algo difícilmente constatable por un sólo hombre: éste no observa el conjunto, inexistente en la realidad. La información de otros presentes está tomada de la inducción, que recoge de la realidad temporal una serie de indicadores externos, es decir, fenómenos. Los medios estadísticos o de propaganda avalarán el sistema, dado que, como sabemos, en el gráfico todo puede demostrarse, estableciendo las hipótesis, constantes, y datos adecuados. Por otra parte, no existe el contrafactual en ausencia de sistema, más allá del efecto demostración de otros países. Sin embargo, ni siquiera la riqueza generada, sólo una imagen, puede apoyar la imposición de un sistema. Es posible que ésta se genere porque los ciudadanos de un país se han introducido en un círculo vicioso de competencia, fruto de la salida de la sensación de continuidad del tiempo. De hecho, la cantidad de horas que estos hombres tendrán que trabajar para mantener a los funcionarios que imponen este sistema será creciente.

Pero veamos qué sucede en EL SEGUNDO CASO, para el hombre que sufre el sistema. Veremos las distintas posibilidades de acción de un hombre ante un sistema.

Es posible que el hombre NO ASUMIESE EL SISTEMA. Podría ser que éste huyese de él realizando actos antisistema, lo que conduciría a una suerte de anarquismo discontinuista cuyas consecuencias serían actos impulsivos de destrucción, nihilismo... Es cierto que normalmente aquello que se prohíbe es

lo que el hombre quiere lograr, dado que le da una sensación de libertad ficticia - dado que la acción requiere de la prohibición externa para darse.

Si el hombre está en estado de continuidad del tiempo, entonces el sistema no afectará a su fuerza vital o la fluidez de su tiempo. La libertad no es sólo la no coacción externa, sino también la no coacción interna. Por tanto, este hombre se moverá dentro de los bienes y las cosas que el sistema deje en libertad. Pero, aunque su acción en general no se verá afectada, sí tendrá consecuencias en el orden de las cosas. Por ejemplo, un sistema estatal que intentase ordenar los bienes de este hombre, le obligarán a reordenarlos en función de la lógica de su acción. Esto repercutirá en su riqueza, haciéndole menos eficiente. Es posible, así mismo, que tenga que trabajar más horas por un sistema empresarial o estatal determinado si tiene que mantener, por ejemplo, a más funcionarios con su sueldo. Es decir, su acción y el orden de las cosas se verán afectados, pero siempre podrá buscar la libertad propia dentro de los sistemas ajenos.

Imaginemos sin embargo que el hombre ACEPTA EN PARTE ESTE SISTEMA. Entonces su mente creará una imagen que regirá su acción y esa imagen que no se mueve con el tiempo romperá la curiosidad, dado que el futuro siempre será homogéneo, dentro de este sistema mental esclavizador. Preferirá de facto un sistema riguroso que le anule absolutamente, a uno que le haga dudar, dado que el primero es una imagen más uniforme, que no le deja caer nunca en la realidad temporal sintiente. El hombre se convierte, en caso extremo, en un autómatas, creyendo sentir dentro del sistema cuando el sentimiento se da dentro de las palabras y del orgullo del logro. Las consecuencias más importantes son, por tanto, la eliminación de la ruptura del tiempo y de la fluidez de la acción curiosa dentro de la realidad.⁷⁰⁸

⁷⁰⁸ Como dice Javier Muguerza, las concreciones políticas de la ideología del poder por el poder son "maquinarias ideológicas desideologizadas", es decir, carentes de principios [Muguerza, Javier, 1990, Desde la perplejidad, México, Fondo de Cultura Económica, p. 409]. El sistema crea "personajes genéricos", con una destrucción moral ya descrita por Orwell, en forma de una ideología del poder por el poder que viene a coincidir con la de las organizaciones políticas burocratizadas y sujetas a la ley de hierro de Michels; la ideología asumida y encarnada por el "bureaucratic personality type" de Merton; o el "organization man" de Whyte y cuya promoción desde el Estado conducirá a hacerla plasmar en la sociedad totalmente administrada de Horkheimer hacia la que nos encaminamos, sin no estamos ya en ella. Weber habló de una "jaula de hierro" para expresar la progresiva expansión-institucionalización de una racionalidad con arreglo a fines en todos los ámbitos de la vida [Quesada, Fernando (ed.),

Esto puede suceder o bien individualmente o bien socialmente.

En el caso individual tenemos el ejemplo de la costumbre. Un hombre aislado puede crear un sistema de lo que teme menos porque ya lo ha visto, o de sentimientos que tiende a fijar y acciones habituales. Éste no se sale de su acción habitual por miedo a lo no acostumbrado. Sin embargo, este sistema mental se romperá continuamente porque a la costumbre se le enfrenta la hartura de lo acostumbrado: siempre subyace el principio activo de curiosidad. Este hombre no siente la realidad pero puede ilusionarse cuando su sistema mental se rompe.

Imaginemos, sin embargo, que estamos ante un sistema social. Este puede ser no obligado y no generalizado; no obligado pero generalizado; obligado y no generalizado; obligado y generalizado. Cuanto más obligado y más generalizado, más se romperá la concepción del tiempo y más difícil será salir de la esclavitud.

El primer caso, un sistema no obligado ni generalizado puede ser el reproche moral o la aceptación de un sistema de placeres volcados en el futuro. Es posible que, a la larga, incluso el hombre, al saber que no ha sido obligada internalice tanto esta idea que el autoengaño le lleve a considerarla propia. En cualquier caso, su acción, aunque errante, podrá concebir la ilusión de un mañana y podrá salir del sistema.

En el segundo tipo de sistema, no obligado pero generalizado, podemos poner el ejemplo de una religión oficial. La no obligatoriedad permite al hombre romper con el sistema, pero la generalidad le llevan a no encontrar la posibilidad de compartir esta ruptura. Su ilusión se ceñirá a las cosas, no a las personas, que actúan y hablan siempre dentro del sistema. Si logra salirse e introducirse en otro, surgirá una nueva curiosidad, que será la de convencer a otros de la ruptura con el sistema generalizado y atraerles al suyo. La idea de futuro no queda tan cerrada.

En el tercer caso, obligado y no generalizado, pondremos el ejemplo de una secta selectiva. Al hombre se le cerrará totalmente el futuro, se convertirá en un esclavo psicológico. Pero, más allá de la puerta, queda el sueño de libertad, la huida. Si el hombre, por suerte o sugerencia, se da cuenta de su esclavitud, podrá salir y comenzar a insertarse en el tiempo, volviendo los ojos a la vida, y reencontrando la ilusión y la curiosidad.

1998, La filosofía política en perspectiva, Barcelona, Anthropos, p. 72]. Véase Apéndice S, "El sistema de un hombre genérico".

Por último, la imposición de un sistema estatal autoritario que distribuye bienes es un ejemplo de sistema obligado y generalizado. Si es internalizado, impide el futuro, siempre igual que el presente, rompe la curiosidad, y no permite salir de él. El hombre sólo puede esperar la crisis del mismo para volver al estado de anarquía, que en este caso será un mal menor para su psicología. Aunque sufrirá de un terrible miedo a la libertad, la alternativa de un día tras otro con un sistema mental nacional que no le permite salida no será mejor. Sin embargo, la apreciación de su incapacidad de sobrevivir será tan potente que es posible que retorne su fe en ese sistema que fue la causa del problema. Lo aceptará y rechazará intermitentemente, en parte por miedo, en parte por desprecio y por haberle convertido en un hijo de su sistema, sin concepción de tiempo o curiosidad.

Rebelión

Por último, podemos plantearnos qué sucede cuando, una vez creado el Estado, éste actúa insistentemente contra los principios de justicia natural sobre los que debe basarse una pena equitativa. Cada vez que una persona delega en el Estado, comoquiera que se hayan elegido a sus representantes, está confiando en él por prudencia respecto al posible efecto boomerang. Sin embargo, si el individuo se siente permanentemente desprotegido y observa una absoluta impunidad en los actos injustos, el Estado perderá legitimidad.

Precisamente, la única razón real por la que el Estado querrá aplicar una justicia natural es el miedo a que el hombre decida no delegar, a que los ciudadanos no confíen en él y que esto pueda llevar a la existencia de contrapoderes o grupos de presión que busquen saciar las lagunas de la justicia estatal. La inacción ciudadana ante la injusticia del Estado incrementa su poder, y le permite aplicar sin límites el principio de autoridad. Es decir, se hace más laxo y benevolente tanto con el criminal como con las injusticias cometidas por los funcionarios del Estado.

Nos preguntamos cuándo parece lícito rebelarse contra el Estado. No hablamos de una rebelión social, de grupo, que normalmente llevará a la imposición de otro gobierno injusto. Como decía Hume, los tiranos producen rebeldes; y la historia demuestra que, cuando los rebeldes suben al poder, suelen convertirse en tiranos ellos mismos. No podemos suponer que otro sistema vaya a ofrecer mejores soluciones que el actual, una superestructura

que se superpone al tiempo y produce reacciones de causa - efecto en el hombre. Pero, dado que el poder no es más que un imaginario, siempre es posible algún tipo de rebelión.⁷⁰⁹

Ahora bien, el Estado puede ser injusto por exceso o por defecto de poder. En el caso del exceso, los mismos actos del poder están creando injusticia en un lugar y tiempo en que antes no la había. En el caso de defecto, el ciudadano se siente desprotegido dado que, una vez que delega, haciendo público su enfrentamiento al criminal, encuentra que la justicia estatal hace caso omiso, aplica una pena mucho menor que la justa natural o retrasa el veredicto con largos juicios. Así, el dolor ante la visión del juego de imágenes se puede hacer sangrante, anulando la misma esencia de la pena, una demostración de respeto de la víctima hacia sí mismo o de los testigos hacia la persona dañada. El mismo hecho de delegar la justicia se convierte en algo contraproducente, un miedo a “dar el soplo” por el posible enfrentamiento posterior al criminal, que se sabe impune y descubre a través de la denuncia que ese ciudadano le ha intentado ajusticiar. Son modos, por tanto, en que el hombre individual que delega la justicia se siente defraudado por aquel en el que la ha confiado.

En cualquier caso, el miedo a la misma pena del Estado hace que los casos en que el ciudadano decide no delegar sean muy extremos. Lo normal es que en una sociedad en que un Estado es injusto por exceso o por defecto, simplemente las injusticias del poder no sean ajusticiadas - y en la palabra poder incluimos el del Tribunal de la Opinión Pública (un poder con intereses especialmente relacionados con la venta de la imagen). Por tanto, en lo que se refiere a la indignación contra el poder, tan sólo nos es dable eliminar la idea de sistema, y devolver la justicia a las partes del caso que, en cada momento que delegan en el Estado la justicia de su tiempo particular, haciéndola imagen, están realizando un acto de confianza personal en él, y de prudencia social.

⁷⁰⁹ Thoreau afirmaba que donde existieran leyes injustas los hombres no deberían esperar para convencer a la mayoría sobre la necesidad de modificarlas, sino que debían desobedecerlas individualmente. Él mismo fue encarcelado al no pagar impuestos por no estar de acuerdo con la guerra de Méjico [Thoreau, H. D., 1962, “Civil Disobedience”, en Walden, Bantam, ed. J. Krutch, citado en Goodwin, Barbara, 1988, El uso de las ideas políticas, Barcelona, Península, p. 349]. Igualmente, Gandhi alentaba a desobedecer las malas leyes como si se tratase de un deber moral, un derecho sin el cual “el hombre deja de ser un hombre” [citado

La forma de gobierno

El único modo de que se libere la curiosidad y deseo de crear del hombre es lograr un orden delegado, no basado en criterios autoritarios, para producir la menor opresión del sistema posible. En este caso, el gobierno sería un gobierno de leyes, anónimo, donde no tendría cabida el juego de la popularidad⁷¹⁰. De cualquier modo, el poder no autoritario pide su desaparición, dado que supone la desconfianza del "otro", sea extranjero o compatriota, y el restablecimiento de una injusticia natural precedente.

Si no nos basamos en un concepto de justicia distinto del basado en la utilidad, las estructuras últimas de poder son difíciles de evaluar, dado que nunca existe el contrafactual en un momento y lugar determinados. Aparte de la posible comparación entre la riqueza de las distintas naciones, si estamos dentro del sistema de poder que, al ser aceptado, sobrevive, siempre nos encontraremos en "el mejor de los mundos posibles". Los distintos contrapoderes llegan al equilibrio que llegan, y el escepticismo respecto a la realidad es absoluto. Si la nación se divide en dos, con el paso del tiempo el gobierno será el resultado de un proceso de equilibrios que mantiene a esas dos naciones en su estado presente. La forma de gobierno, por tanto, es un equilibrio de fuerzas que se justifica con las superestructuras del momento.

Posiblemente haya estructuras de poder más autoritarias que otras que, sin embargo, una vez impuestas, tienen más posibilidades de mantenerse, en tanto que parecen reducir, a primera vista, la "percepción psicológica" del poder. Por ejemplo, De Tocqueville demostraba el alto grado de autoridad que conllevaría *La Democracia en América*⁷¹¹. Y sin embargo, la capacidad de

en Goodwin, Barbara, 1988, El uso de las ideas políticas, Barcelona, Península.p. 350].

⁷¹⁰ Sin embargo, no estamos siguiendo el criterio platónico para valorar las formas de gobierno de la sumisión o no de los gobernantes a las leyes (los dos criterios platónicos son el número de los que gobiernan, y la sumisión o no de los gobernantes a las leyes, a los que Aristóteles añadía el de la condición económica de los rectores de la cosa pública y el de que el gobierno se ejercite con vistas al bien común y no para lucro personal). ¿Por qué habrían de ser estas leyes justas? La única forma de controlar el poder es el miedo a perder la confianza de sus "usuarios", es decir, el temor a que los ciudadanos no deleguen en él, y por tanto la sumisión de los gobernantes no debe darse hacia las leyes positivas, sino a las naturales.

⁷¹¹ Tocqueville, Alex de, 1980, La Democracia en América 1 y 2, Madrid, Alianza Editorial. Pero ya desde Platón se ha considerado la posibilidad de que la democracia degenerase en tiranía. El tirano, el más capacitado para mentir y seducir, al principio, disimularía sus intenciones y afirmararía que está dispuesto a servir al pueblo pero pronto ofrecería su auténtica faz y sometería a todos a

mantenerse de este sistema racionalista, en el cual se construye una organización en que todos los hombres se consideran interesados en imponer su poder a los demás, será mucho mayor que cualquier otra estructura de poder. Una vez difundida la técnica de administración y establecimiento de obligaciones estatales, no hay fácil solución o alternativa a esta organización del poder. Entonces, tendremos que confiar en la prudencia de los gobernantes para que el nivel de autoridad sea el mínimo posible.⁷¹²

La justificación última a la democracia autoritaria es que la mayoría de todos modos tiene el poder, dado que puede aplastar por la fuerza a las minorías. Esta interpretación es rechazable dado que existe un problema de *free riding* en hacer una revolución, a pesar de que la mayoría de hombres quisiera.⁷¹³ En este sentido, la sumisión al gobierno es una elección racional. El voto infinitesimal lleva a que el poder real de los gobernantes sea máximo. Como el Panóptico de Bentham, el sistema democrático autoritario individualiza y crea los personajes de una obra de teatro para poner en marcha un poder automático, una cierta distribución concertada de cuerpos cuyos mecanismos internos producen una máquina que un individuo tomado al azar puede hacer funcionar controlando a los ciudadanos, efectos homogéneos del poder, cada uno en una celda con una ventana al exterior para que pueda expresarse “libremente” desde su celda.

Por ello, un análisis más detenido puede llevarnos a concluir que en una democracia autoritaria no necesariamente hay menor percepción psicológica del poder, dado que todas las personas "se sienten culpables" de algo que, en realidad, no pueden evitar más de lo que podrían en otra forma de gobierno, y este sistema se impone a la psicología humana, ante la impotencia para la transformación real. Por otra parte, el hecho de que todo el mundo se

un gobierno despótico, satisfaciendo sus propios deseos y esquilmando al pueblo.

⁷¹² Pero, como dice Plamenatz, al votar consentimos en obedecer a "cualquiera" que sea elegido, es decir, a respetar las reglas del juego democrático. Teóricamente, un voto es una "promesa" de obediencia incluso a un gobierno al que no hemos votado [Plamenatz, J. P., 1982, Consentimiento, libertad y obligación política, México, Fondo de Cultura Económica]

⁷¹³ En las grandes jefaturas primitivas, los hábitats circunscritos llevan a que si la gente intenta emigrar a fin de evitar el pago de los impuestos, no puedan seguir utilizando el mismo modo de producción. Algunas personas e incluso aldeas enteras preferirán aceptar un status político de subordinación a tener que emigrar a un hábitat poco favorable en el que se vieran obligados a cambiar todo su modo de vida [Harris, Marvin, 1983 a, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 326].

considere obligado a crear imágenes de autoridad lleva a obstruir el pasado más que en otros tipos de gobierno, lo que en última instancia convierte a los hombres en ficciones del poder. El hombre intentará desprenderse de esa sensación de nimiedad a través de la imagen, incluso de la imagen violenta. Si antes el poder era piramidal, ahora es una red lo que, como aseguran los antropólogos, puede implicar una presión social mayor. La democracia autoritaria provoca, por tanto, la anulación del yo y el crecimiento de un sistema, de una máquina.

Además, el gobernante democrático, que sigue órdenes de una entidad ficticia como la opinión pública⁷¹⁴, busca adecuarse a un sistema irreal por miedo a ser reprendido. Eso hace sus acciones itinerantes, dado que no puede saber nunca qué le piden sus votantes para permitirle seguir en el poder. Así, acabamos en “los enfermos” que justifican cualquier acción del sistema mental propio a través de la persuasión del lenguaje.⁷¹⁵ Una imagen de hombres de sistema que agrava los problemas de irrealismo para ese hombre que busca la aceptación de una masa desconocida, además de la de los cercanos. Es decir, el irrealismo es consecuencia del ambiente del hombre de sistema además de la causa de llegar a serlo, una selección inversa en que sobresalen aquellos con mayor apego al yo ficcional. Una imagen que requiere de un espectador que la admire para mantenerse. Sin éste, su justificación es más difícil.

Sin duda, la democracia autoritaria es necesariamente la autoridad de la mayoría y es peor todavía si busca la unanimidad y la encuentra, a través de la fuerza o inacción. No basta con incluir a las “minorías” en el gobierno -

⁷¹⁴ Como decía Schumpeter, el concepto de pueblo no tiene personalidad jurídica: si acaso sería parlamento, periódico... Incluso el concepto de “voluntad del pueblo” tiene problemas: incluso si todo el mundo tuviera claro deductivamente lo que quiere sin dejarse influir por la propaganda, puede que tras el proceso de votación el resultado no lo quiera nadie [Schumpeter, Joseph A., 1968, Capitalismo, socialismo y democracia, trad. José Díaz García, Madrid, Ed. Aguilar [1950], p. 318, 326] El propio teorema de la imposibilidad de Arrow demuestra la inconsistencia de la teoría de las votaciones.

⁷¹⁵ Sócrates en el Gorgias introduce una distinción entre el tipo de persuasión que engendra conocimiento en el hombre persuadido y el que no lo hace. En el primer caso, la persuasión consiste en ofrecer razones para sostener una opinión, y si la opinión queda aceptada, se puede hacer una exposición para consolidarla en función de esas razones. En el segundo, la persuasión consiste en someter al auditorio a una presión psicológica que produce una convicción infundada. Gorgias deja traslucir que la retórica cae dentro del segundo tipo de persuasión. Una de las alabanzas al orador responde al hecho de que puede persuadir al auditorio en temas sobre los que él mismo es inexperto, diciendo en los tribunales y en la asamblea lo que la gente quiere oír con el fin de que el

basta comprobar que todo el mundo cree formar parte de la minoría oprimida y especial. Siempre puede defenderse que la “verdadera democracia” no está en vigor. Y es que se confunde la palabra democracia con la de libertad⁷¹⁶ en una relación de ideas que siempre han buscado crear todos los poderes, incluso los fascistas – y los comunistas.⁷¹⁷ Si quisiéramos de verdad defender a la minoría, deberíamos defender la libertad del tiempo individual, abstraído de lo social.

Es posible que los tipos de gobierno hayan ido sucediéndose por los problemas psicológicos que creaban, de no inclusión, sobre todo sobre determinados grupos de presión. En el caso de la democracia, ésta es individualista en sí porque crea la exclusión del presente. La filosofía materialista ha jugado una gran baza en el miedo a la libertad, dado que el hombre de sistema necesita racionalizar el conjunto global de placeres para no dejar de pensar que, dadas las circunstancias y la lucha de los diferentes intereses sociales, su situación económica “no podía haber sido mejor”.⁷¹⁸ Con estas palabras no pretendemos defender, en absoluto, el poder de una elite. La ignorancia del tiempo ajeno es para todos los hombres idéntica. En cualquier caso, la forma en que el hombre acepta que se produzca cualquier decisión de grupo depende únicamente de la costumbre que la legitima.⁷¹⁹

Además, la democracia autoritaria se extiende porque internacionalmente es la forma de gobierno que encuentra la simpatía generalizada. La tradición de una nación nunca podría ser simpatizada por otras naciones de modo que, cuando un país determinado se deja guiar por un poder defensor de esta

poder sea depositado en sus manos [MacIntyre, Alasdair, 1981, Historia de la Ética, Barcelona, Ediciones Paidós, p. 28-35].

⁷¹⁶ Como decía Ortega tan distintas [cit. en Schwartz, Pedro, 1998, Nuevos Ensayos Liberales, Madrid, Espasa].

⁷¹⁷ La Unión Soviética, de hecho, siempre se representó a sí misma como una democracia socialista, a pesar de la censura sistemática del trabajo artístico, literario y erudito, del control estatal directo de los medios de comunicación y de la total ausencia de partidos de la oposición [Harris, Marvin, 1983 a, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 344].

⁷¹⁸ Como dice Schumpeter, la filosofía que subyace a la teoría democrática es utilitarista, racionalista, hedonista e individualista: la felicidad se define en términos hedonistas, y los individuos están dotados de una clara percepción de cómo lograr este fin o pueden ser educados para comprender sus “verdaderos intereses” [Schumpeter, Joseph A., 1968, Capitalismo, socialismo y democracia, trad. José Díaz García, Madrid, Ed. Aguilar [1950], p. 319]

⁷¹⁹ Como dice Ruiz Schneider citando a Hannah Arendt, el poder, a diferencia de la violencia, no es un instrumento ni una cosa y descansa fundamentalmente en la opinión [Ruiz Schneider, Carlos, “Democracia y Consenso”, en Fernando (ed.), 1997, Filosofía política 1. Ideas políticas y movimientos sociales, Madrid, Editorial Trotta, p. 73].

tradición, los extranjeros o las personas que la rechazan lo juzgan con repulsa. La aceptación internacional llevará al país a convertirse a la creencia del gobierno democrático autoritario. Sin embargo, una vez establecida, es difícil esquivar el poder económico y militar de las superpotencias, que, por otra parte, tienen una larga tradición democrática y de ficción.

Por otra parte, como es sabido, la continuidad de una forma de gobierno es positiva económicamente, reduciéndose el riesgo de pérdida de los inversores ante cambios de gobierno; y también políticamente, dado que el mecanismo de selección no es paternalista sino sistemática y, por tanto, no se produce tanto recelo por el “arribismo” y autoridad y la gente acepta ser gobernada. Idénticamente ha venido ocurriendo con la monarquía o las dictaduras de larga duración. En este caso, lo importante es que la estructura de poder lleve inserta su mecanismo de sucesión, de modo que no se produzcan revoluciones tras la desaparición del hombre que lo ostenta en un determinado momento.

Por último, la democracia autoritaria juega con una baza importante, aunque ficticia: introduce, desde la irrealidad de la imagen, la idea de conexión necesaria, que aunque ésta solamente se da plenamente en libertad, es muy positiva para la mentalidad humana. Pero en este caso es a través del poder, y de uno infinitesimal.

De hecho, la forma de gobierno individualista nunca ganaría la batalla a la gremialista, dado que la segunda parece acercarse más una imagen que dibuja muchos ojos aceptadores, más variada, que produce un movimiento más continuo, aunque también reactivo. El liberalismo individualista lleva a descreer de la realidad y conduce al fenomenismo, con consecuencias psicológicas rupturistas. A pesar de que apele al bien común, y suponga que el egoísmo individual conduce al bien “social”, existe una sensación de vacío de esta reunión de individualidades imaginadas que no se rozan. La imagen necesita ser gestáltica, distinta de la suma de las partes, para apegarse a ella con gratitud.

En cualquier caso, podríamos decir que la ilusión de la legitimidad de un autoritarismo democrático lleva a justificar actos injustificables desde el punto de vista de la justicia natural.⁷²⁰ El problema del poder democrático no

⁷²⁰ Hayek dice que una sociedad democrática no necesariamente es liberal: puede ser muy autoritaria [Rodríguez Braun, Carlos, 1986, “Entrevista con Friedrich A. Hayek”, *Revista de Occidente*, marzo: 58: 124-135]. Propone restringir la democracia a través de límites al poder de la mayoría, no mediante el establecimiento de un poder superior sino mediante una regla constitucional general, de forma que la democracia no pueda discriminar. Hay ciertos poderes,

es sólo el poder en sí, que habremos de evaluar por los resultados y en función de conceptos de justicia no basados en la utilidad, sino que abre la puerta al utilitarismo, a la ficción. Por tanto, habremos de buscar una utopía, considerando todo poder como una renuncia a la libertad y una suposición de que “el otro” siempre es un sujeto de desconfianza y que el Estado, armado por cualquier método de decisión, no lo es.

¿Se puede controlar al controlador? Medios de comunicación y derecho a la privacidad

Como ya hemos comentado, uno de los problemas más importantes y recurrentes tratados por la ciencia política es el de la posibilidad de *controlar al controlador*. Hume, Smith y Bentham rechazaban la idea de que la división de poderes constituya una salvaguarda al descontrol del Estado. Según el “primer” Bentham, la división de poderes no es más que una ficción que, en última instancia, sólo puede provocar una diseminación del poder, haciéndolo menos recto. Por ello, en principio prefirió la concentración de poder en un gobierno autoritario.⁷²¹ El “segundo” Bentham, sin embargo, defiende la democracia y pone como ejemplo de forma de gobierno la de los EEUU de América⁷²². En el caso de Hume, sólo la remota posibilidad de rebelión podría ser un paliativo del descontrol del Estado, aunque, como vimos, prefería como forma de gobierno la monarquía de un príncipe hereditario. Smith no aclara cual es la forma de poder perfecta, pero reconoce que el poder último, quienquiera que lo ostente, no puede controlarse.

El poder soberano es siempre absoluto y en cuanto el gobierno se ha establecido firmemente no puede controlarse por ninguna fuerza regular. ... Porque si un hombre, un cuerpo

dice, que simplemente no los puede ejercer nadie [Hayek, F. A., 1993, Law, Legislation and Liberty, A new statement of the liberal principles of justice and political economy, Londres, Routledge]. Sin embargo, le preguntaríamos quién debe establecer esta regla constitucional y cómo podríamos lograr que los gobernantes la obedezcan.

⁷²¹ Sin embargo, Hume y Smith sí defendían la separación de poderes, aunque no fuera un seguro contra el malgobierno. “Cuando el poder judicial está unido al poder ejecutivo, es casi imposible que la justicia no resulte sistemáticamente sacrificada en aras de lo que vulgarmente se denomina la política... debe tener con respecto a este poder la máxima independencia. El juez no debería estar expuesto a ser destituido según el capricho del poder ejecutivo. El pago regular de su salario no debería depender de la buena voluntad y ni siquiera de la buena gestión económica de ese poder” [Smith, RN: V: I: 685].

⁷²² Sobre la evolución de Bentham en su consideración del gobierno de EEUU ver Hart, H. L. A., 1976, “Bentham and the United States of America”, The Journal of Law and Economics: XIX: 3: octubre: 547-67.

de hombres o todo el pueblo pudiera pedir cuentas a lo que llamamos *summa potestas*, esta persona o cuerpo será la *summa potestas*, y si ésta estuviera otra vez bajo la autoridad de otra, ésta sería la *summa potestas*, con lo que siempre debe llegarse a un fin en algún cuerpo que tenga un poder sin el control de un poder regular. ... No podemos, por tanto, esperar que siempre se ejercite el poder con la mayor propiedad⁷²³.

Efectivamente, la corrección del corregidor no es posible y podemos afirmar que el decisor último es siempre y, en todo caso, el poder. Incluso vemos en la realidad de las cosas cómo los altos tribunales transforman la letra de determinadas leyes, realizando “interpretaciones correctivas”. Este

⁷²³ Smith, LJ (A): v: 140: 326 Probablemente, Smith seguía el principio de Burke que consideraba que la forma de gobierno se establece por costumbre: “Yo no repruebo ninguna forma de gobierno sólo por sus principios abstractos. La forma democrática puede ser necesaria en determinadas situaciones” [Burke, Edmund, 1909, On Taste. On the Sublime and Beautiful. Reflections on the French Revolution. A Letter to a Noble Lord, Nueva York, The Harvard Classics, p. 260; véase Dunn, W. C., 1941, “Adam Smith and Edmund Burke: complementary contemporaries”, Southern Economic Journal: 7: 3: enero]. Sin embargo, la constitución consuetudinaria inglesa reunía tres contrapoderes: el monárquico, al que le interesa asegurar la defensa de la nación, y, por tanto, la riqueza presente y futura, y que tiene las virtudes diferenciadoras de requerir de la continuidad en el tiempo, de su arraigo a la historia, y del hecho de que la elección de los gobernantes se lleva a cabo a través de un mecanismo “ciego”, no selectivo, que por tanto no crea envidias; el aristocrático, al que le interesa mantener un orden y seguridad en las posesiones; y el democrático, que empatizará con los agraviados, a través de los jurados populares. El pueblo en la obra de Smith se presenta como un control de la opresión del poder que tal vez debiera extenderse más allá de la judicatura. “La autoridad de esta asamblea controla el poder ejecutivo y ni el más humilde ni el más maligno colono, siempre que obedezca la ley, tiene nada que temer del resentimiento del gobernador o de cualquier otro funcionario civil o militar en la provincia. Las asambleas coloniales aunque, como la Cámara de los Comunes en Inglaterra, no siempre suponen una representación fiel del pueblo, se aproximan bastante y como el poder ejecutivo no tiene medios para corromperlas, o por el apoyo que recibe la madre patria, la necesidad de hacerlo, están más influidas en general por las inclinaciones de sus electores” [Smith, WN: IV: VII: b: 51: 626]. La republica descentralizada será para Smith la mejor forma de gobierno. “Existe por tanto más igualdad entre los colonos ingleses que entre los habitantes de la madre patria. Sus hábitos son más republicanos y también lo son sus gobiernos, en particular los de tres provincias de Nueva Inglaterra. Los gobiernos absolutos de España, Portugal y Francia, por el contrario, rigen también en sus colonias, y el poder discrecional que esos gobiernos habitualmente delegan en todos sus funcionarios de menor rango es ejercido naturalmente allí, debido a la enorme distancia, con una violencia extraordinaria.” [Smith, RN: IV: VII: 583]. Sin embargo, Smith reconoce el engaño a que somete el gobierno al pueblo para no perder su popularidad, y el hecho de que “los hombres desean participar en la administración de los asuntos públicos básicamente por la importancia que ello les confiere... Todo el juego de las facciones y ambiciones domésticas estriba en los ataques que esos líderes están continuamente lanzando sobre la significación de los otros, y en la defensa que realizan de la suya. Los dirigentes de América, igual que los de cualquier otro país, desean preservar su propia importancia” [Smith, RN: IV: VII: 616].

voluntarismo del tribunal superior en ocasiones se debe a una mala formulación de la propia ley, pero en otras no tiene una razón clara. En este caso no sólo comprobamos que la ley puede interpretarse por el efecto del sistema a discreción del juez, sino que se cambia, incluso, la propia letra de la ley emitida por el legislativo.⁷²⁴

Vimos que Bentham varió a lo largo de su teoría. A pesar de que reconoció que no es posible controlar al controlador, para que el interés de los gobernantes coincidiera con el público se embarcó en la elaboración de constituciones, que basaba en su principio de utilidad, que es el de autoridad Smithiano (una ley de leyes que quedará en la superficie de las cosas), e introdujo la fuerza de una entidad ficticia, el "Tribunal de la Opinión Pública"⁷²⁵. El poder de esta entidad hipotética sería ejercido a través del voto y de los *media*, y buscaría el interés de la mayoría. El voto permitiría introducir una democracia representativa, ya que la delegación a especialistas es el único medio de que las funciones del gobierno se ejerciten con

⁷²⁴ Hans Kelsen, que influyó muy especialmente en el derecho constitucional e intentó elaborar una teoría pura del Derecho, afirmaba que la validez de una norma se fundamenta en la validez de otra norma superior que encuentra su fundamento en otra norma. En el sistema de normas estático, las normas valen por su contenido; en el sistema de normas dinámico porque han sido producidas de la manera determinada por la norma fundamental presupuesta. Una sentencia judicial vale porque hay una norma superior que atribuye validez a las sentencias de los jueces; a su vez esa norma superior deriva su validez de otra norma hasta llegar a la norma fundamental. Esto es lo que Kelsen denomina construcción escalonada del orden jurídico. Como la cadena de validación no puede llegar hasta infinito tiene que haber una norma última que se encuentre en el vértice de todo el sistema jurídico y que fundamente al resto de las normas, la norma fundamental. La validez de la norma fundamental no se puede derivar de ninguna norma superior, ni puede volver a cuestionarse el fundamento de esta validez. No puede ser una norma puesta, sino presupuesta y no se identifica con la Constitución; en definitiva, no se trata de una norma positiva, sino que tiene un carácter lógico-jurídico, como instauración del hecho fundante de la producción del Derecho. Esto parece que quiebra la pretendida pureza metodológica, que es precisamente lo que Kelsen intentaba evitar. Como dice Bobbio el fundamento de la norma fundamental, que debe fundar la validez de todas las demás normas, al no poder ser otra norma superior, es su eficacia, es decir, el mero hecho, histórica y sociológicamente comprobable, de que las obligaciones de ella derivadas son habitualmente observadas. Pero con esta respuesta se ha pasado ya de la línea de las normas a la de los poderes: la validez de la norma última se funda en la efectividad del poder último. Incluso podría considerarse esta norma fundamental como Derecho natural. Por eso, Kelsen al final de su vida albergó serias dudas respecto a la norma fundamental [Blanco González, Antonio, y varios autores, 1999, Filosofía del Derecho. Las concepciones jurídicas a través de la historia, Madrid, UNED].

⁷²⁵ Bentham, Jeremy, 1990, *Securities against Misrule and other Constitutional Writings from Tripoli and Greece*, The Collected Works of Jeremy Bentham, editado por Philip Schofield, Oxford, Oxford University Press, Editor General F. Rosen, p. 27-29.

continuidad y competencia; y los *media*, el Tribunal de la Opinión Pública, sería el instrumento continuo de control del poder.

Este Tribunal se acaba convirtiendo en la teoría de Bentham en la única fuerza que representa el interés público para reformar la sociedad, y es una suma de los intereses de sus componentes. Sin embargo, debe actuar por representación, y sus representantes también forman un grupo separado que busca sus propios intereses, claramente definidos. Aquí estudiaremos desde varias perspectivas estos intereses y las consecuencias del poder del Tribunal de la Opinión Pública en nuestra teoría.

El poder de los *media* es el de la actuación. Su interés es vender imágenes e interpretar los eventos políticos de la forma más sorprendente posible, capaz de atraer nuestra atención. Pero los hechos y pruebas tienen varias interpretaciones, como los “fenómenos” o fantasías. Los *media* están interesados en interpretarlos con la flexibilidad con la que se representa una obra. Y, paradójicamente, es de su interés que existan “hechos sorprendentes” que vender.

El poder de los *media* puede estudiarse desde el punto de vista del *public choice*. Los *media* tienden a aproximarse a las ideas del “comprador mediano”, es decir, concentrarse en la franja mayoritaria en que ya están los partidos políticos. En ocasiones buscarán el apoyo de este poder político para subsistir, y viceversa; en otras el del público o del poder económico. Pero si lo que buscan es el apoyo del poder político, lo harán con éxito, dado que se necesitan mutuamente. Finalmente, los partidos y los *media* serán la cara y cruz de la misma moneda: ni un control, ni una escuela.

La función política de los *media* parece ser el miedo que crean en el gobierno a través del castigo ejemplarizante. Pero, para satisfacer a los *media*, el gobierno intentará realizar políticas que sean claramente visibles, un golpe de efecto que incrementará el gasto público en el largo plazo. Los *media* obligan a que los políticos tengan que hacer cada día algo digno de admiración. La eficiencia es tan difícil de evaluar que sólo serán juzgados por la cantidad y sonoridad de los hechos. Si un gobierno simplemente “no hiciera nada”, el pueblo se sentiría como si estuviera en una especie de anarquía. Es posible que la tendencia al incremento del gasto público en este siglo se deba, no tanto al voto democrático, circunstancial, sino al burdo modo en que la democracia es presentada al público a través de los medios de comunicación.

Además de ser una de las causas de los ciclos políticos, dado que propagan los “esfuerzos” coactivos llevados a cabo por los gobiernos cuando se acercan las elecciones, los medios de comunicación sufren también de ciclos políticos. La explosión de los medios de comunicación en estos periodos hará que los políticos intenten mejorar sus relaciones con ellos, dado que su gran influencia en las elecciones está suficientemente demostrada. La influencia de los *media* en la realidad se hace todavía más patente en el caso del periodismo económico, ya que la economía se basa en la expectativa. Así, cuando los periódicos publican las expectativas de crecimiento de los precios y los costes o de evolución económica, hacen que se reduzcan o incrementen los inversores y sus expectativas se hacen siempre autocumplidas.

Del mismo modo que en la teoría de la democracia un voto es una contribución infinitesimal, el poco valor de una opinión dada al público hace que la gente se abstenga también en ese voto (en este caso no secreto, lo que crea un incentivo nuevo). En muchas circunstancias, el único objetivo de los medios de comunicación será la admiración del público.

El “derecho a ser informado”, ese derecho - imagen, en algunos casos se ejercita negando al individuo el derecho fundamental, tan defendido también por Bentham, de ser juzgado ante la sociedad con todas las pruebas posibles; y diluye la responsabilidad, también básica para Bentham, de los jueces que componen el tribunal. La Opinión Pública sólo tiene las pruebas que los *media* son capaces, o quieren, ofrecer. La gente, en cualquier caso, está siempre dispuesta a juzgar sobre cualquier asunto. En términos economicistas actuales se diría que los costes de transacción de adquirir la información sobre la veracidad de las publicaciones hacen los beneficios de difamar cada vez mayores, y mucho mayores que los costes.

Los *media* pueden estudiarse también como un grupo de interés que usa, y es usado, por otros grupos. Por ejemplo, la gente que vende su intimidad también es afectada por un cambio en sus vidas. Piensan que el mercado de la imagen es uno como cualquier otro: “yo quiero vender, tú quieres comprar, intercambiamos”. Pero, en este caso, estamos ante la venta de un yo esclavizador. La opinión pública, o los *media* que la alientan, no están interesados en lo que una persona quiere vender, sino, precisamente, en lo que no quiere vender: en los episodios más sórdidos de la vida de las personas cuya imagen se ha hecho pública, quienes quiera que sean. Una imagen que ha de presentarse de la manera más sorprendente y que es preferible que sea

monopolística y exclusiva. Los *media* tienden a llevar al hombre a la imagen externa, haciendo pública e hipócrita también la vida privada.

La teoría de la oferta y la demanda de ideas sugiere que existe una “demanda efectiva” de éstas y que comprar ciertas ideas es demasiado costoso para la mayoría de la gente que preferirá las más fáciles, al menor coste. Además, si la gente realmente demanda una información, los *media*, los oferentes, se lo proveerán a cualquier coste.

Analizados por la teoría del agente, nos podemos preguntar si los *media* realmente representan al pueblo. Como individuos, los creadores de opinión no pueden más que representarse a sí mismos y, a pesar de que el desarrollo de la competencia de ideas pueda ser enriquecedor, no existe “una” Opinión Pública.⁷²⁶ Sin embargo, es cierto que nos vemos influidos por los *media* desde nuestro nacimiento y que se introduce en nuestras mentes inconscientemente el resultado de esta serie de consecuencias no queridas - el amor al espectáculo a través de medios artificiales, el acercamiento continuo de las ideas a las de la media...⁷²⁷

Pero, como decíamos, una función más profunda de los *media* (y del gobierno) en la teoría utilitaria es afectar al cambio social a través de la educación política y el desarrollo de las facultades mentales de la gente, algo predicho como un progreso necesario. Pero, como hemos dicho, las ideas que difunden son susceptibles de interpretación; por tanto, los receptores escogen la que quieren oír, y, finalmente, mantendrán las ideas previamente apoyadas, por efecto del sistema, y comprarán el medio de comunicación cuya información cuadre con él (a pesar de que, lógicamente, todos los que apoyan un medio creen que el suyo “es” el objetivo).

La realidad parece contradecir la teoría del “progreso de la simpatía en las especies” Benthamita, dado que los vínculos del hombre, a pesar de que se han incrementado con los medios de comunicación, se han encogido por el

⁷²⁶ Dice Danilo Zolo que pensar que los medios acrecientan la información y competencia política y afirman nuevas formas de participación es “un optimismo sin mucho fundamento, por su carácter asimétrico, selectivo y no interactivo de los medios de comunicación de masa” [citado en Quesada, Fernando (dir.), 2002, Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy, Madrid, UNED, p. 97]. Sin embargo, aunque eso fuera cierto, no quiere decir, en absoluto, que debería limitarse la libertad de prensa o de hacer cualquier dibujo y ofrecer cualquier imagen: todos los gobiernos que han limitado esa “libertad” han sido, invariablemente, opresivos.

⁷²⁷ Como dice Givone, la información y la ciencia tienden a transformarse en espectáculo; los comportamientos individuales y las prácticas sociales se teatralizan, mirando más a la eficacia de la representación que a su autenticidad [Givone, Sergio, 1990, Historia de la Estética, Madrid, Tecnos, p.10].

aislamiento real producido por éstos, que encierran al hombre en el yo ficcional en vez de abrirlo al tiempo real. La moral “obligada” a través del control externo es necesariamente una moral errática porque no es libre de no ser. Además, existe una consecuencia paradójica dado que la gente, intentando ser el foco de los *media*, buscarán realizar actos que puedan ser objeto de espectáculo, especialmente los a sociales, los que los *media* hacen públicos.⁷²⁸ Es cierto que muchas injusticias continuadas se hacen públicas gracias a los *media*, pero la contradicción es que el espectador externo hace esa injusticia necesaria. La noticia ha buscado al periodista porque quería ser expresada al exterior y cerca de la injusticia, ya está ese comunicador que podría alertar y contagiar su indignación hacia la injusticia a espectadores reales, activos. Sin embargo, lo que éste busca es al espectador externo, inactivo o reactivo a la imagen, porque lo que los *media* reclaman es la atracción de los beneficios de “los poderes fácticos”. De modo que viven del mantenimiento del sistema tal y como se nos muestra.⁷²⁹

Por tanto, los medios de comunicación son siempre una admiración hacia la imagen, que se construye a través de signos externos. Incluso una foto crea una “impresión externa” y tendemos a salirnos de nosotros mismos e imaginarnos la existencia real de la imagen. Los medios de comunicación refuerzan esa sensación de irrealismo porque buscan, de facto, la admiración más allá del tiempo. Es decir, lo que se ha llamado “libertad de expresión” no es libre. Con ello no queremos decir que un poder o un individuo deba evitar la “libertad de expresión”. Sólo dentro de la no constricción puede existir libertad. Sin embargo, la imagen pública es esclava, irreal y reactiva, tanto para el hombre famoso cuyo tiempo se ha individualizado y cosificado en la

⁷²⁸ Por tanto, no es cierto tampoco que haya incrementado el deseo de solidaridad, que nunca podría vivir en la irrealidad. Simplemente tenemos más medios de vender imágenes de solidaridad, que es distinto... La subsistencia es una categoría psicológica, y el hombre, hasta ahora, siempre ha vivido rozando sus máximos de subsistencia, trabajando desafortunadamente para comprar lo que “cree” que le mantiene en el status individual [véase, por ejemplo, Bustelo, Francisco, 1999, “Las Lecciones de la Prehistoria: el pasado y el futuro económico”, Quince ensayos de historia económica del paleolítico al siglo XXI, Madrid, Ed. Síntesis, pp 17-29, que trata también la evolución de la solidaridad desde la dureza de la época primitiva, aunque en este caso con una visión optimista].

⁷²⁹ El amigo del protagonista del libro “Bajo el volcán”, Hugh, tras su experiencia de periodista, se había dado cuenta de que su labor de denuncia internacional realmente formaba parte del juego, del sistema, y vivía de él y gracias a él. “Intenta persuadir al mundo de que no se degüelle durante cinco años o más, como yo lo hice, con un nombre o con otro, y empezarás a percartarte de que hasta “tu propia” conducta es parte de los planes” [Lowry, Malcom, 1997, Bajo el volcán, Barcelona, Ediciones Era, p. 128]

imagen; como para el comunicador, que ha creado una imagen a través de la elección de “fenómenos”. Esa expresión del otro yo es literaria y, sin el espectador, se hace más difícil, con lo que podemos decir que aquel que observa el espectáculo entra en el juego a través de una contribución incremental.

Cuando el hombre lee prensa o escucha los medios de comunicación, por ejemplo, se apega a la creencia y racionalización temporal en la doble existencia lo que rompe la sensación de intimidad y las relaciones de realidades. Se hace inactivo o reactivo y se homogeneiza con sus compatriotas. El hombre siente bajo todos los males que los *media* informan la recriminación, el absurdo de estar aislado de esos problemas, la necesidad de ceder. Toda la información buscará adecuarse al sistema mental del receptor como por efecto del “colador”. Los *media*, efectivamente, crean una mente *individua* y masoquista, que necesita entregarse a la imagen del Estado.

Así, todo el mundo vive en una irrealidad, una imagen que busca ser admirada o aceptada, o criticada: lo importante es figurar, independientemente del juicio emitido, para no sentirse aislado y llegar a descreer de la doble existencia de la materia entrando en las consecuencias psicológicas del fenomenismo puro. Los *media* al crear una demanda de imagen, tienden a crear un irrealismo social, una violencia para ser mostrada de la que el tiempo real, que tiene inserto una sensación de respeto en sí mismo, carece⁷³⁰.

La propiedad inalienable como concepto irreal

Críticas a las justificaciones filosóficas de la propiedad privada

La coincidencia de la opinión jurídica actual radica en poner muchas reservas a la teoría, que estuvo tan de moda durante el siglo pasado, acerca de

⁷³⁰ La alienación de los medios de comunicación también ha sido tratada por muchos autores del siglo XX. Por ejemplo, Perniola habla de las imágenes de los medios de comunicación de masas como “simulacros”. Los simulacros como copias sin origen y sin fundamento que dan lugar al mundo de la simulación total no son copias de nada, no representan ninguna realidad previa sino que constituyen por sí solos la realidad misma. Esta sociedad de simulacros crea una cultura utópica y decorativa a la vez que ha roto con las formas tradicionales de elaboración de la opinión pública y de generación de consenso, el periodismo, la universidad y los partidos políticos, dando lugar a fenómenos implosivos y mafiosos y disolviéndose en una estética generalizada entendida como arte de la seducción, con un modelo del poder bidimensional que, sin embargo, aparece como tridimensional [Perniola, M., 1980, La società dei simulacri, Bolonia, Capelli].

la existencia como fase general de la historia de la propiedad de un régimen colectivista de utilización y disfrute de los bienes y especialmente de la tierra. La propiedad privada es mucho más antigua de lo que generalmente se reconoce.⁷³¹ Pero quedan suficientes restos de propiedad personal, familiar y comunal como para que sea obligado admitir una conjugación de figuras y momentos heterogéneos. Sin embargo, aquí vamos a criticar el concepto de propiedad inalienable, creador de círculos viciosos de exclusión social (y utilizamos este término de “exclusión social” con cierta reticencia, dado que el ha sido en demasiadas ocasiones utilizado para defender la opresión). En cualquier caso, para ello habremos de ver cómo se puede justificar la propiedad privada de los objetos desde el punto de vista filosófico.⁷³²

Los autores modernos han considerado que las justificaciones filosóficas clásicas a la idea de propiedad no eran del todo sólidas. Los sistemas de la ocupación y del trabajo fundamentan el derecho de propiedad en lo que no son más que modos de adquisición, confiriendo un valor general a hechos particulares. Los de la convención y la ley presentan un progreso al requerir la intervención de la voluntad general y garantía social para que quepa obligar a todos los miembros de la sociedad al reconocimiento y respeto de la propiedad, pero no justifican la institución, dado que la convención o la ley no la crean, sólo son su expresión y garantía.

Sin embargo, dentro de las justificaciones filosóficas modernas al derecho de propiedad privada, aquellas que buscan un principio racional en ella, acentúan demasiado el aspecto individual; y las sociológicas dan exclusiva

⁷³¹ Como dice Harris, muchos objetos materiales de las sociedades organizadas en bandas están bajo el control de individuos específicos, en especial, los artículos que el propio usuario ha producido. El predominio del modo de intercambio recíproco y la ausencia de mercados anónimos hacen innecesario y poco práctico el robo en la organización de bandas y aldeas [Harris, Marvin, 1983 a, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 307-17].

⁷³² Destaca Luigi Ferrajoli la confusión más llamativa de los derechos reescritos por T. H. Marshall tras la segunda guerra, una confusión en la que incurrirían los autores desde Locke: incluir la propiedad privada entre los derechos de libertad y autonomía. En realidad, éste es un derecho patrimonial, no universal y negociable. Por el contrario, los derechos universales son indisponibles e inalienables [Quesada, Fernando (dir.), 2002, Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy, Madrid, UNED, p. 94]. Y, aunque sea cierto que un asesinato no pueda compararse a un robo, tampoco eso quiere decir que el poder pueda disponer de los objetos, ni que sean de su propiedad. Sin duda, los países con propiedad pública o comunal de los medios de producción son más opresivos que la mayoría de los que asumen la idea de propiedad privada (entre otras cosas, porque el concepto de lo social es más opresivo que el de individuo – al ser más cohesivo – y porque existe, como veremos, un concepto de propiedad no inalienable que, si no se respeta, produce indignación).

beligerancia al aspecto social. Por ello, hoy en día se busca una consideración armónica. Dice Cosentini – y posteriormente le rebatiremos -,

Quién quiere profundizar el carácter, el fundamento ético - social de la propiedad, debe necesariamente tener en cuenta todos los elementos que concurren a formarla: la sociedad, la familia, el individuo. La propiedad es individual, es una proyección del yo que se traduce en lo mío; pero eso no quita que deba servir al fin ético del hombre, de la familia y de la sociedad.⁷³³

En definitiva, se está considerando que el fundamento del derecho de propiedad está en las necesidades del hombre, tiene una finalidad individual y social y proporciona a los hombres la posibilidad de desarrollar su personalidad, siendo garantía de libertad y responsabilidad humanas.⁷³⁴

Efectivamente, y de acuerdo con las palabras de Cosentini, la propiedad es una proyección del yo que se traduce en “lo mío”. El sentimiento de propiedad inalienable surge del apego del hombre a su yo imagen y el apego a la cosa producido por razones variadas: la costumbre de relacionarse con ella, el miedo a perderla porque otra persona se la arrebate, la necesidad de poseerla en el momento de su transformación, el deseo de ostentar la cosa y la exclusividad de su propiedad, etc. Pero, en la realidad de cosas, en el observador desapegado, no existe idea de propiedad inalienable, ni privada, ni grupal, ni estatal, dado que el concepto de individuo posesivo, el de grupo o el de poder estatal son ficcionales – el observador es común al presente y no se siente atado permanentemente a los objetos físicos.

Entre las *teorías clásicas* podemos ver las que *fundan el derecho de propiedad en un acto individual*. El del *primero que llega* es un argumento de la costumbre del yo. Una persona que llega en segundo término parece estar, de algún modo, arrebatando a la primera el objeto que ha asido o la tierra que ha demarcado. Éste es un argumento de relación temporal con la cosa, que crea un apego en la primera. Para apropiarse por este método de más objetos, la estrategia será la de la recolección apresurada, la de llegar antes y observar minuciosamente para darse cuenta del filón, como ocurre con los descubridores, sea de talentos o de inventos. Así mismo, el *trabajo* realizado

⁷³³ Castán Tobeñas, José, 1987, Derecho civil español, común y foral, Tomo segundo, Derecho de cosas, volumen primero, los derechos reales en general. El dominio. La posesión, Madrid, Reus, p. 100.

⁷³⁴ Para ver la clasificación de las doctrinas de justificación filosófica de la propiedad privada sobre la que nos basaremos, véase **Apéndice 19, “Justificación filosófica de la propiedad”**.

no justifica, idealmente, la propiedad privada. También es un argumento de la relación por apego entre el yo y la cosa que consiste en el orgullo que produce la nueva figura producida. Sin embargo, siempre es posible hacer una transformación de las materias primas, una muesca, que nos lleve a justificar que somos propietarios de las mismas. Para apropiarse por este método de más objetos, la estrategia será la de trabajar más horas o transformar de cualquier modo las materias primas, recogidas o tomadas en préstamo, lo que conduce a una ética del consumo de tiempo en la imagen de esfuerzo. Para introducir un elemento de productividad que impida valorar del mismo modo el producto de un trabajador eficiente que el de uno ineficiente puede introducirse en la medición el factor demanda del producto, una apreciación de los objetos en función de su utilidad. Sin embargo, como se ha dicho, esto también hace suponer que es positivo un incremento de la cantidad de trabajo por un aumento de las necesidades; y, así, parecería que el nivel de vida sería mayor si se produce un incremento de las horas de trabajo que llevan a cabo las fuerzas de orden público, ante un recrudescimiento de la inseguridad ciudadana. Otro modo de valorar más el producto de un trabajador eficiente que el de uno ineficiente es el marxiano, suponer que no basta con contabilizar las horas de trabajo, sino sólo las de trabajo socialmente necesario, es decir, el trabajo en condiciones de productividad normales en el estado tecnológico al que la sociedad ha llegado. Esto introduce elementos de competencia pero nos lleva a tener que valorar cualquier transformación de las cosas que a un hombre se le haya ocurrido hacer, independientemente de su oportunidad o su demanda.

A continuación, dentro de *las teorías que justifican el derecho de propiedad por un acto colectivo*, hemos rechazado la idea de *contrato social* que consideraría que el derecho de propiedad es un acuerdo que prevé una utilidad en el mismo: un argumento a posteriori no puede, lógicamente, ser justificatorio de una firma social inexistente. El hombre individual observa la imagen con el sentimiento de admiración y venerabilidad que crearía ese pacto histórico. La segunda versión de la propiedad supuestamente creada por un acto colectivo es que la propiedad es lo que *la ley* protege como tal, una garantía que no requiere de una idea de justicia subyacente. Para el hombre particular la imagen de la ley justifica su apego particular, y le crea un sentimiento de lo ya aprendido, de que “dura es la ley, pero es la ley” el medio en que la sociedad se mantiene. En definitiva, estamos ante el supuesto

de que con la ley actual estamos en el “mejor de los mundos posibles”, porque tiene capacidad de sobrevivir.

Entre las *teorías modernas*, la que considera que la propiedad privada es una *extensión necesaria de la personalidad humana o la libertad individual* la contrapone de algún modo a la propiedad comunal o estatal. La propiedad individual es, ciertamente, un medio de defenderse de un Estado opresor o comunalista. Sin embargo, la idea de libertad y responsabilidad reales no requieren y repudian del concepto de propiedad inalienable, porque el yo libre es compartido por el presente y la individualización posesiva anula la realidad conjunta. Así mismo, justificar la propiedad privada por *los deberes de conservación y perfeccionamiento individuales* es una presunción de que esa conservación se dará mejor a través de la propiedad. Además, habríamos de suponer que la propiedad está garantizada para todos los hombres que tienen que conservarse, cuando la misma característica de la propiedad es la exclusión.

Los positivistas o sociólogos consideran a la propiedad como una cuestión de hecho, basada en *instintos heredados de la raza humana* que contribuyen a la supervivencia y expansión de ésta. Sin embargo, por que haya “algunos” supervivientes, no podemos suponer, de nuevo, que estamos en “el mejor de los mundos posibles”, especialmente si pensamos que hay otros tantos hombres que no han sobrevivido. Finalmente, los economistas justifican la propiedad *por la utilidad* o servicio que presta a la sociedad, aunque fuera en principio fruto de la ocupación y la violencia. Este argumento está suponiendo que la sociedad actual, con propiedad privada, es el final de una cadena. La eficacia de la propiedad privada sólo se demuestra por comparación con otros sistemas, pero también el hecho de que el hombre haya rechazado sistemáticamente esa exclusión permanente hace a la idea de propiedad inalienable - no basada en la justicia natural - culpable de sus reflejos no queridos. La propiedad privada supone una congelación del tiempo en un determinado momento en el que los hombres decidieron apropiarse de todos los objetos. Al individualizar y excluir del presente a nuevos entrantes el hombre siempre la sentirá como “un robo” al tiempo.

Derecho real frente a personal: la causa de la propiedad no exclusiva

Por tanto, la propiedad inalienable no es un concepto real, tanto para la imagen del individuo como para la imagen familiar o “social”, o la estatal. La idea de propiedad inalienable desde el punto de vista psicológico es el derecho real que presenta la teoría clásica, la relación directa o poder sobre la cosa, el elemento interno, la inmediatividad, el contenido económico del derecho real. Puede existir esa relación con la cosa sin que exista una garantía por parte del Estado.

Aunque, el observador del presente, que se mueve con el tiempo, no sabría a quién conceder esa exclusividad perpetua que congela el tiempo *ad eternum*, el Estado garantiza el derecho de propiedad inalienable y crea una relación del sujeto con los terceros, un deber de contenido negativo de no invadir aquella relación autónoma y directa entre el sujeto y la cosa. Es el elemento externo o formal, la absolutividad, la garantía jurídica de aquel contenido económico. Éste no tiene por qué guardar relación con el primero, que, de facto, es en muchos casos una “irrealidad” del pensamiento individual y atomístico. Como vemos, esta diferencia entre elemento interno y externo puede considerarse semejante a la realizada por los economistas políticos entre valor y precio.⁷³⁵

Sin embargo, aunque la propiedad inalienable es un derecho irreal que tiende a congelar el tiempo y aunque la monetización impide la curiosidad no selectiva y la correspondencia de movimientos desde el presente, existe en la realidad de las cosas, en el sentimiento de justicia natural, un “derecho de posesión o propiedad” no inalienable, que podríamos considerar intermedio entre la inmediatividad de la relación del hombre con la cosa y la absolutividad de la garantía externa del derecho. Efectivamente, no se basa en esa relación del hombre con la cosa, una imagen individual y subjetiva de apego. Consiste en un sentimiento de indignación producido ante la prepotencia de una persona que quiere imponerse y arrebatar un bien a otra que lo posee pacíficamente, una posesión que no constituye ningún peligro sino, al contrario, que puede ser creativa. En este caso, debemos suponer la buena fe en el poseedor, que no debe tener un apego propio perdiendo, de este modo, los principios activos del tiempo⁷³⁶.

⁷³⁵ Para ver la definición jurídico-económica de la propiedad sobre la que nos estamos basando, véase Apéndice 20, “Definición jurídico-económica de la propiedad”.

⁷³⁶ Negamos, por tanto, que la propiedad sea creada discrecionalmente por motivos consecuencialistas. La idea de posesión no exclusiva es antecedente a la ley. Cuando un hombre arrebatara un bien a una persona que lo posee de forma

De hecho, el sentimiento de propiedad inalienable o de retener y acumular se acrecienta por un sobredimensionamiento de la indignación cuando alguien nos quiere arrebatarnos los bienes que poseemos, sea un hombre particular o el Estado. Si suponemos una igualdad natural de fuerzas e inteligencia en el estado de la naturaleza, hubieran sido difíciles las primeras acumulaciones de riqueza sin que una parte hubiera sido apartada para excluir a otros a través de la fuerza. Esta exclusión se llevaría a cabo tal vez por indignación o miedo a la imagen prepotente, entrando en un círculo vicioso por una prepotencia propia.

Ante un robo, por ejemplo, no deploramos tanto la pérdida del objeto en sí, sino el sentimiento de impotencia, de temor ante la imagen que nos impone su "deseo", robándonoslo. Obviamente, el sentimiento de indignación crece cuando el robo es con violencia sobre las cosas o personas, y decrece o se anula cuando el hurto se hace por una necesidad de supervivencia del ladrón. Normalmente un hurto sin violencia sobre las cosas y personas no está castigado penalmente, porque ese caso de necesidad se considera, lógicamente, una apropiación que, una vez descubierta, sería inconveniente castigarla con la cárcel. Una pena civil de devolución y multa parece más apropiada.

Si nos hemos dejado llevar por un proceso de apego a la cosa, el robo supone para nosotros una forma de violación de nuestra intimidad; y si ese objeto nos proporcionaba una sensación de admiración externa, sentimos el hecho de que nos lo arrebatan como una burla que nos recuerda el absurdo de nuestra propia autoadmiración. El sentimiento de humillación es mayor si la relación de propiedad o apego a la cosa implicaba a más personas aparte de nosotros, por ejemplo, nuestra familia, que se sentirá defraudada por la pérdida. Por tanto, no es tanto la detracción económica lo que nos hace sentir indignados, sino el reproche a la imagen ajena del que nos lo sustrae, una imposición que rompe la libertad del tiempo; además de la sensación de absurdo del autocentramiento de la imagen propia, individual, familiar o

pacífica, existe una indignación del poseedor ante la prepotencia. Por supuesto, en estado de necesidad la prepotencia sería del poseedor que no quiere compartir el bien. Si son ambos los que están en extrema necesidad, el miedo a la muerte puede llevar a una lucha entre las partes en que ninguno tiene ni deja de tener razón. Sin embargo, cuando se hace exclusiva la propiedad "ad eternum" es cuando, como dice Rousseau, surge la desigualdad - aunque el hecho de que "los menos" usurpan la propiedad a "los más" ya supone una desigualdad anterior, tal vez provocada por el poder de la fuerza.

grupales. El elemento económico sólo se suma a estas imágenes y concierne a la frustración de una previsión de futuro, de una utilidad o uso previsto del bien.

Es cierto que hay una consecuencia fructífera en la posesión de los objetos, aunque no con propiedad inalienable, que consiste en el mantenimiento y cuidado del objeto en cuestión que, de otro modo, quedaría malogrado. La responsabilidad particular queda enfocada de este modo hacia objetos particulares. Sin embargo, el desinterés hacia la cosa o la dilapidación de los recursos también se ven incentivados por la exclusión o el temor a la exclusión que surge de la propiedad exclusiva de los bienes.

Es decir, la relación de propiedad surge también del miedo al “otro”. Es cierto que para poder actuar sobre una materia prima es necesaria su “posesión” durante un tiempo. Esa relación con la cosa es el elemento interno, que en un supuesto estado de la naturaleza no requeriría de la garantía u obligación externa si no fuera porque el hombre teme que le arrebaten la cosa en el momento de la transformación o una vez transformada. Sin embargo, cuando se produce esa congelación del tiempo en forma de dependencia absoluta de la cosa con el yo poseedor, desaparecen los principios activos, de correspondencia con la realidad de las cosas y personas, y el yo se hace imagen que pide una admiración⁷³⁷.

Una vez congelado el yo, el sentimiento de propiedad inalienable es azuzado por dos temores: el miedo a que el resto del mundo se apropie de todos los medios de supervivencia de modo que quedemos excluidos; y el miedo a desprenderse de una imagen de apego personal, lo que puede extenderse en general al de perder el puesto en “el mundo de la imagen” y las condiciones de vida de los que nos rodean. Supone un temor a la segregación, una desconfianza, que, de facto, crean esa misma segregación en nuevos entrantes. La búsqueda de no ser excluido se extiende a todos los ámbitos, sea del grupo laboral, de amistades..., que hace al hombre reactivo y homogéneo al grupo, cerrado en él.

Puesto que la realidad temporal existe sólo más allá de la imagen, el único modo de eliminar el sentimiento de propiedad sería a través de la pérdida de ese miedo a la exclusión, la eliminación del temor “al otro”, acercando a un yo de la realidad temporal que respeta las cosas en el mismo presente. En

⁷³⁷ Tal vez entonces comience la acumulación por la acumulación que anunciaban los marxianos. Sin embargo, no puede “desalienarse” esa acumulación a través de la lucha “social” que ellos proponían – a través de la imposición de “los

cualquier caso, si sucediera realmente la exclusión, el hombre ya habría perdido el yo. Entrar a ser partícipe del mundo excluyente que crea ese temor es un movimiento reactivo que carece de sentido para un yo libre. Sólo puede afectar al orgullo de los otros, que se sentirán relajados por el hecho de que haya un nuevo entrante, también esclavizado por las reglas, que no reprocha su propia miopía.

En cualquier caso, en la relación del hombre con las cosas vemos, contra Hegel, que la apropiación exclusiva, y que no incluye al otro, anula la libertad, dado que el yo real es el tiempo desapegado. Sin embargo, en lo que respecta a los derechos personales y a las obligaciones, el *contrato* sí puede verse como una forma en que unas voluntades se relacionan con otras dentro de la libertad, y, como decía Hegel, en el que los intervinientes “se reconocen mutuamente como personas” y una voluntad libre reconoce a otras. El método más natural de mantener esta obligación sería el de la confianza, el único que reconoce la libertad y que sólo crea un autocontrol sobre los contratantes si no hay ningún otro colchón. Efectivamente, el contrato se basa en el respeto al tiempo compartido y a la obligación personal que hicieron en él ambos contratantes, una declaración abierta de voluntad de que se desea que la otra persona dependa de lo prometido y en la que la confianza en la palabra del otro reconoce su libertad. No es tampoco el deseo o intención de cumplir la promesa lo que hace vinculante el contrato, sino la expectativa que crea el compromiso en el otro contratante. Ésta es más vinculante que la misma propiedad, dado que el contrato surge de una declaración personal, y el derecho real de un apego individual a la cosa que depende en mayor medida del mantenimiento por parte del Estado. Existe una diferencia crucial entre el mantenimiento de un pacto, con condiciones establecidas voluntariamente entre dos o más personas, el acreedor y el deudor; y el mantenimiento de la obligación pasiva del derecho real que no se basa en ningún pacto, sino muchas veces en la pura imposición del Estado y la fuerza de los grupos de presión, es decir, en el conflicto de intereses. En el derecho de obligación figura un sujeto activo y pasivo individualmente determinado e invariable, puede nacer bajo formas variadas y se rige por el principio de autonomía de la voluntad. Los derechos reales toman su configuración de la Ley y obedecen al principio de orden público.

otros” -; sólo a través del acercamiento al estado observador, que únicamente existe dentro de la gratitud libre al tiempo.

Por otra parte, la revancha por la promesa nunca será fruto del observador, sino de las dependencias externas que se han creado por la confianza en la promesa. Cuando la promesa se rompe, el observador pierde la confianza en las palabras del otro contratante y, por tanto, la relación futura, comercial y personal, queda deteriorada por ello. Pero ese es el único “castigo” que éste podría infligir al que incumplió la promesa en el que, voluntariamente, ha creído. Por otra parte, la ruptura de un contrato es más difícil que produzca un efecto boomerang, dado que el contrato pertenece a las voluntades libres y no siempre declaradas, a veces ambiguas, de dos personas que debieran asumir la posibilidad de ser defraudadas.

En definitiva, basarse en la confianza personal es una forma de acercarnos a ese “mundo intermedio” en que la voluntad de vincularse a la acción de otra persona no se escuda en el poder para obligarle, sino que se hace depender de forma desprendida de su palabra y capacidad de libertad.⁷³⁸

Crítica a la teoría de los derechos de propiedad neoinstitucionalista

La teoría de los derechos de propiedad neoinstitucionalista afirma que, en ausencia de costes de transacción, es suficiente con que los derechos de propiedad estén bien definidos, independientemente de quien los ostente, para que se pueda llegar a través de la negociación a una maximización del valor del producto total (aunque varíe la distribución final de la renta). Pero la propiedad inalienable hace la acción errática y ficcional, rompe los principios activos del tiempo, y se basa en el temor “al otro” y en el autocentramiento que se despreocupa de los daños colaterales o efectos externos de su acción.

Efectivamente, los neoinstitucionalistas afirman que para alcanzar la eficiencia económica el sistema de derechos de propiedad, entendidos como derecho a excluir del disfrute, debe ser universal, es decir, todos los recursos han de ser propiedad de alguien y deben poder transferirse libremente. En

⁷³⁸ Como vimos, desde el punto de vista moral el mantenimiento de las promesas se hace necesario para que la misma promesa tenga una realidad fáctica y no se convierta en ficcional “en el presente”. Si en el presente del cumplimiento de la promesa el hombre sabía que podría incumplirla si se dieran determinadas condiciones, el hombre no estaba actuando libremente, sino sujeto a constricciones del yo no temporal. Por tanto, el hombre comienza desde cero, pero con un peso añadido en el presente: que cualquier formula como la de “yo prometo” será sentida como irrelevante. Como dice Austin, esta promesa no sólo será nula o carente de validez por desacertada; será vacua, por ser un acto insincero (un “abuso del lenguaje” en su terminología) [De bustos, Eduardo, 1999, *Filosofía del Lenguaje*, Madrid, UNED, p. 565]

ausencia de costes de transacción, esto supondría que no es necesaria la intervención pública pero, como es obvio, el mismo mantenimiento de los derechos de propiedad por parte del Estado es una forma de intervención pública, que, de hecho, consiste en “los costes de transacción”. Además, se olvida que existe un concepto de “posesión en justicia”: si somos continuamente excluidos o nos arrebatan lo que poseemos pacíficamente, o si vemos que eso mismo está sucediendo con otras personas, surgirá en nosotros una indignación natural. La teoría sería correcta “si los hombres carecieran de sentimientos”: para un mundo de hombres que sienten e, incluso, que sufren de apego psicológico a las cosas, no.

Sin embargo, la existencia de costes de transacción lleva a algunos a afirmar que el Estado debe intervenir mesiánicamente para solventar el problema, algo que relaja de nuevo la mente que se veía al abrigo de la ausencia de la figura paternalista. Sin embargo, como veremos en todos los ámbitos de la economía, los costes de transacción - y de jerarquía - también existen en la máquina del Estado, y no podríamos decir si son de mayor cuantía que en el caso de los intercambios individuales. Es difícil medir el alto coste de la justicia y de mantener y reconocer los derechos de propiedad, de adscribir propietario a todas las cosas, especialmente las muebles. Esta dificultad se da incluso en los supuestos más extendidos que son los declarativos - la afirmación de que la cosa es mía -, y reivindicatorios - la reivindicación de una cosa ya sustraída. Los juicios civiles suelen tener una duración más allá de lo que la idea de justicia aceptaría porque, tras muchos años, poco importa haber ganado y ser recompensado con las costas del juicio, dado que la justicia, y el apego a la cosa y sus frutos, ya se desvaneció. En el ordenamiento jurídico continental, esto se hace más evidente, dado que la jurisprudencia no se considera fuente de derecho. En el caso español, con ello se intenta salvaguardar la independencia judicial, de modo que los jueces de tribunales inferiores no tengan por qué seguir los criterios de los de los superiores (aunque lo normal es que lo hagan cuando el criterio es habitual)⁷³⁹. Sin embargo, incluso los tribunales superiores cambian de criterio a menudo. Con todo ello, se hace necesario que se realicen más apelaciones, dado que los abogados, apelando, intentan que la sentencia coincida con los intereses de su cliente, buscan los criterios de la jurisprudencia habitual, o la fortuna de que

⁷³⁹Como es sabido, las fuentes del derecho que declara la constitución española son la ley, la costumbre y los principios generales del derecho, es decir, algo así como el ambiente que el derecho respira.

la cambiante decisión del tribunal superior les sea favorable. El método de abogados lleva, así mismo, a alargar los juicios en su intento de inflar sus honorarios, una picaresca probable y lógicamente más habitual en los abogados independientes o pequeños despachos que en los despachos grandes que no necesitan de esos ingresos a corto plazo y que, para mantener su prestigio, se ven obligados a intentar ganar los juicios.

Utopía, progreso e historia

El vínculo entre la idea de perfección y la de progreso parece claro: sólo podemos saber si un cambio constituye progreso en tanto tengamos un ideal con respecto al que poder juzgarlo.⁷⁴⁰ Tradicionalmente, las utopías se han cristalizado en una organización de la sociedad inventada por su creador,⁷⁴¹ y su búsqueda ha sido frustrante y aniquiladora. Pero, si bien no podemos presentar una organización utópica cristalizada, nos es imposible prescindir de una utopía sin poder (una utopía antiutópica, donde la libertad siempre

⁷⁴⁰ Gordon, Scott, 1995, Historia y filosofía de las ciencias sociales, Barcelona, Ariel, p. 175-77.

⁷⁴¹ Para Saint - Simon, por ejemplo, el gobierno político sería reemplazado por una administración de expertos que tomaría sus decisiones impersonalmente, basándose en razones científicas "positivas". Una vez erradicado el desorden y los conflictos, el Estado tal y como había venido siendo entendido, perdería su razón de ser. Manuel y Manuel destacan un paralelismo entre Saint - Simon y Marx: "Ambos vieron el poder y la agresividad no como características innatas del hombre, sino como manifestaciones históricas transitorias generadas por anteriores sistemas sociales imperfectos, destinados a perecer con ellos" [Manuel, F.E. y Manuel, F.P., 1981, El pensamiento utópico en el mundo occidental. Vol. III: la utopía revolucionaria y el crepúsculo de las utopías [siglos XIX y XX], 1979, Madrid, Taurus, p. 105]. Según Fourier, el mundo industrial y comercial ahogaba las pasiones humanas: el hombre quedaba condenado a una existencia gris y rutinaria, en continua rivalidad con sus congéneres, mientras la sociedad incurría en todo tipo de derroches provocados por la competencia, la intermediación parasitaria en la distribución de mercancías, el empeño por producir y adquirir bienes ostentosos de escasa importancia y durabilidad limitada, y la proliferación de personajes inútiles que vivían a expensas de los productores (soldados, burócratas, abogados, filósofos, etc.). Robert Owen pensaba que el hombre es un material absolutamente flexible en manos del proceso social de enculturación. Creía que la mejora de las condiciones de vida de los trabajadores y la educación de los niños traerían un mundo nuevo. Su idea principal, basada en el conductismo, era que si se suprimían las circunstancias que tienden a crear el delito en el carácter humano, se suprimiría el delito; y si se sustituían por las que estén calculadas para formar los hábitos de orden, regularidad, templanza e industria, éstas aparecerían solas. Puso en marcha en 1816 el Instituto para la Formación del Carácter, uno de cuyos socios filántropos fue Bentham. La comunidad ideal sería un sistema que se organizase sobre bases cooperativas con actividades industriales y agrícolas [Berzosa, Carlos; Santos, Manuel, 2000, Los socialistas utópicos. Marx y sus discípulos, Madrid, Editorial Síntesis, p. 31-9].

permitiría romper la utopía a través de la imagen). Como dijimos, el hombre no puede vivir sin utopía. Y eso no se debe a la desigualdad económica: consígnese una igualdad absoluta de rentas, en cualquier caso imposible desde el punto de vista de una economía dinámica y cambiante que requiere de la incertidumbre y de procesos libres de transmisión de información, y el hombre seguirá insatisfecho. La razón ya la hemos entrevisto y es que el yo permanente del hombre NO es individual. No es que el hombre sea un ser social: el “solitario” de la filosofía musulmana podría subsistir y alcanzar las más altas cotas de felicidad. Sin embargo, el hombre, una vez que se ha encontrado con otros hombres, sufre un trastorno: su verdadero yo es compartido, y la curiosidad y justicia le lleva a buscar una sensación de libertad en ese encuentro, una liberación de las “superestructuras”, en términos marxianos, impuestas a ese yo real - tanto sociales u obligadas por la fuerza exterior, como internas o impelidas por alguna fuerza interior, como el miedo o la costumbre. Ese es su modo de recuperar su yo permanente, durativo, más allá de la imagen estatal o individual. No estamos hablando, por tanto, de un “deber ser”, sino de un “ser”. La negación del tiempo niega y anula al hombre, y éste siempre intentará evitar esta discontinuidad, cuya consecuencia no querida es todos los problemas individuales y sociales que hemos descrito.

Por otra parte, si el hombre sólo buscara utilidades materiales o poder, no constituiría un problema esta perpetua pérdida del presente por la imagen. Incluso el trabajo puede ser un modo de olvido y de fuga en que el hombre se acostumbra a una acción repetitiva que crea bienes o servicios estandarizados, una constante de trabajo de cuyos frutos el hombre no pueden disfrutar y cuyos disfrutes resultan estar también estandarizados. Y a esto difícilmente podría llamársele progreso. Ni siquiera una posible variedad de bienes es importante para la idea de continuidad del tiempo, dado que la no comparación de tiempos hace irrelevante la figura⁷⁴², sólo importa la acción

⁷⁴² Por tanto, contra Bentham, no consideramos que el progreso sea la mejora de los instrumentos. La transformación instrumental podría traducirse en una simple “necesidad” de vender para obtener un sustento, una asunción ciega de las formas de los bienes tal y como las conocemos. Estas formas son sistemas, máquinas e instrumentos que nos sorprenden por la singularidad de sus diseños. La aceptación de esta belleza es fomentada por la costumbre, y, si la sociedad hubiera “crecido” de otro modo, sus formas nos parecerían igualmente bellas y útiles. La acumulación de información (que también plantea la teoría hayekiana, que dice Dube, y contra lo que querría el mismo Hayek, que tiene un parecido singular con la de Bentham) tampoco es una forma de progreso [véase Dube, Allison, 1990, “Hayek on Bentham”, *Utilitas*: 2: 1: mayor: pp. 71-87]. La ansiedad

libre dentro del presente y el juego creativo.⁷⁴³ Pero el hombre, aunque esté insatisfecho y apático, teme entrar en una realidad presente que se movería en un “siempre lleno”. Sin embargo, para nuestra tranquilidad la realidad nunca será del todo mecánica: tras esa esclavitud, siempre subyace la realidad libre y unificadora.⁷⁴⁴

El Estado es una máquina utilitaria sobredimensionada por la miopía y el temor a la exclusión, tanto de los extranjeros como de los compatriotas. Es por eso que, de algún modo, nos consuela y nos hace sentirnos perdonados por nuestro propio apego a la imagen. Sin embargo, como hemos visto, el poder es una imagen que anula al hombre porque desaparece la entrega por vitalidad pura. Lo mismo sucede para los países extranjeros: el único medio de introducir al conjunto internacional en la posibilidad de utopía es la pérdida del miedo a la exclusión, la apertura de las barreras que permita una mejora económica y de intercambios humanos, algo que depende sólo de la pérdida del miedo a la libertad.

Como hemos visto, aunque el Estado en principio se construya para dar solución a la doble respuesta, y de este modo pueda crear orden, con el tiempo se convierte en un arma de doble filo. Por otra parte, también el Estado más probo y menos autoritario se equivoca por la limitación del lenguaje, tanto en las declaraciones judiciales como en la localización de pruebas, y en ocasiones crea rencillas, un deseo de justicias colaterales, e incluso un

de adquirir más información y bienes puede ser fuente de frustración, eliminando incluso la curiosidad no selectiva ni utilitaria. Este conocimiento, por otra parte, sólo podría serlo de relaciones de ideas del individuo socializado que puede llegar a sentirse abrumado y enterrado bajo toda esta masa de información hipotética. Por eso, como dice Hayek, el hombre intenta reducir esa información a “sistemas”, que facilitan la asimilación de esa información externa y que homogeneizan a los hombres. Para ver la idea de progreso en Hume, Smith y Bentham, véase **Apéndice 21, “La idea de progreso en Hume, Smith y Bentham a la luz de las perspectivas actuales”**.

⁷⁴³ Querriamos apuntar que este comentario difiere de las teorías defensoras del juego como elemento complementario, utilizable dentro del trabajo para eliminar una represión innecesaria (mientras que la represión “fundamental” sería necesaria). Por ejemplo, Marcuse, retomó las teorías de Freud y Marx y analizó esa represión adicional, un sobrante de la represión “fundamental” que se supone que se mantiene en toda cultura, y que puede ser eliminado, según él, mediante una estructuración de la sociedad que elimine la necesidad y erotice el trabajo, acercándolo al juego [Marcuse, Herbert, 1976, *Eros y Civilización*, Barcelona, Seix Barral].

⁷⁴⁴ “Una imagen como cualquier otra, bastante cierta por lo demás. La repetición al infinito de un ansia de fuga, de atravesar el cristal y entrar en otra cosa. -Quién sabe - dijo la Maga - A mí me parece que los peces ya no quieren salir de la pecera, casi nunca tocan el vidrio con la nariz. ... -Todos retrocedemos por miedo de frotarnos la nariz contra algo desagradable. De la nariz como límite

reproche hacia la misma máquina del Estado. Por ello, hemos considerado necesario buscar una utopía antiutópica, sin Estado, de la que tenemos un parámetro de progreso: la continuidad y agradecimiento al tiempo. Es esa una posición en que todos podemos “damos cuenta”, incluso de nuestras brutalidades y errores del pasado, y sólo entonces podría eliminarse el espíritu de represalia para comenzar un tiempo limpio de dolor.⁷⁴⁵

Pero no hemos querido dar la impresión tras este trabajo de que el problema de los hombres es uno individual. El problema es compartido por todos los hombres,⁷⁴⁶ dado que no hemos creado el mundo intermedio en el que sepamos vivir de manera activa basados en la correspondencia necesaria, sin criticar las acciones de las personas en base a nuestra propia autoadmiración. Ese mundo no es, desde luego, un mundo físico, sino un mundo de capacidades y tendencias cognoscitivas, a-histórico, en que el pasado no fuera un lastre del futuro.⁷⁴⁷

Es cierto que la utopía no es, como decía Marx, inevitable y es posible seguir siempre en situación de subordinación a la imagen (hasta que nos autodestruyamos). Sin embargo, la historia sí tiene caracteres deterministas y rupturistas. Es decir, el hombre histórico cuando está viviendo los hechos, no sabe qué le está pasando y qué está viviendo, y los mismos hechos se le

del mundo, tema de disertación" [Cortázar, Julio, 1979, Rayuela, Barcelona, Edhasa, p.157].

⁷⁴⁵ "Si hay que salvar a la tierra como tierra, entonces primero tiene que desaparecer el espíritu de la venganza. De ahí que para Zaratustra, la liberación de la venganza sea el puente hacia la suprema esperanza" [Heidegger, Martin, 1994, Conferencias y Artículos, Barcelona, Ediciones del Serbal, p. 104].

⁷⁴⁶ Sin embargo, no lo queríamos llamar un "problema social", dado que la terminología de "lucha social" se ha utilizado, casi invariablemente, como una imagen violenta e injusta, que ha señalado y condenado a aquellos a los que no les apetecía levantar el puño, especialmente cuando los demás lo levantaban de manera vociferante.

⁷⁴⁷ "Error de postular un tiempo histórico absoluto: Hay tiempos diferentes aunque paralelos. En ese sentido, uno de los tiempos de la llamada Edad Media puede coincidir con uno de los tiempos de la llamada Edad Moderna. Y ese tiempo es el percibido y habitado por pintores y escritores que rehúsan apoyarse en la circunstancia, ser modernos en el sentido en que lo entienden los contemporáneos, lo que no significa que opten por ser anacrónicos, sencillamente están al margen del tiempo superficial de su época y de otro tiempo donde todo accede a la condición de figura, donde todo vale como signo y no como tema de descripción, intentan una obra que puede parecer ajena o antagónica a su tiempo y a su historia circundantes y que sin embargo los incluye, los explica, y en último término los orienta hacia una trascendencia en cuyo término está esperando el hombre" [Cortázar, Julio, 1979, Rayuela, Barcelona, Edhasa, p. 545].

imponen.⁷⁴⁸ La historia estudia porqué sucedieron las cosas a posteriori y, por tanto, la acción del hombre histórico sigue procesos de causa - efecto. Sin embargo, el mismo estudio histórico determinista lleva el germen de su destrucción. El hombre que se sabe abocado a un final determinado rompe con el determinismo, aunque también de un modo reactivo o de huida.

Sería interesante iluminar con las distintas visiones del tiempo presentadas en la primera parte de esta tesis- cuya existencia y complicación hemos intentado probar - los estudios históricos o de historia económica; o tener en cuenta, al menos, que los individuos no son calculadoras utilitaristas, como quiere simplificar la teoría económica basada en el *homo oeconomicus*, sino que se ven influidos por su concepción del tiempo, de tanta relevancia en el estudio histórico. Los procesos históricos se producen por los efectos de causación o de reacción; pero, de manera accidental o continuada, siempre subyace en el hombre una necesidad psicológica de acercarse a la idea de realidad presente. Algo que hace a toda teoría del tiempo distinta de la del presente rota, irreal e incoherente. Es lógico que la Historia, como estudio descriptivo de los hechos del pasado y de sus causas, algo que enriquece el presente por las relaciones de ideas que nos proporcionan con las cosas de hoy,⁷⁴⁹ se sirva de los principios de causa - efecto, pero siempre debe ser con la conciencia de que éstos se producen dentro de una ruptura; que ni siquiera la filosofía (ni la fenomenista ni la vitalista, ni la que nosotros hemos presentado) acepta la existencia de una causa - efecto mecanicista que guíe la acción humana; y que dentro de estas relaciones de externalidad por las que en ocasiones actúa el hombre (externalidad social o psicológica) subyace un concepto de libertad, que, aunque difícil de demostrar filosóficamente, aquí

⁷⁴⁸ Como dice Raymond Aron, cuando recordamos la fe que inflamaba a los jóvenes alemanes en 1932 o 1933 y traemos a la memoria algunos de los horrores del nazismo, vemos que "La historia es la tragedia de una humanidad que hace su historia, pero no sabe la historia que hace" [introducción de Weber, Max, 1998, El político y el científico, Madrid, Alianza, p. 35]. Para adquirir responsabilidad de los hechos históricos es necesario, como dice Weber, tener capacidad para dejar que la realidad actúe sobre uno sin perder el recogimiento y la tranquilidad, es decir, guardando distancia con los hombres y las cosas. En el caso del político, eso implica vencer cada día un enemigo muy humano: la vanidad, la embriaguez personal, enemiga mortal de toda entrega a una causa [ibid, p.154, p. 155]

⁷⁴⁹ Aron apuntaba que la exploración del pasado es una toma conciencia de sí mismo. La reciprocidad entre encuentro con el otro y descubrimiento de sí mismo está dada en la actividad del historiador. Pero, además, el científico se permite el derecho de despoetizar o "desencantar lo real" [introducción de Raymond Aron, en Weber, Max, 1998, El político y el científico, Madrid, Alianza, p. 14, 30].

hemos propuesto definir como aquella acción en la que el hombre no se ve guiado por la presión de la externalidad, y, por tanto, en la que no hay relaciones causa - efecto.⁷⁵⁰ Una libertad, por otra parte, que es interior al tiempo “individual”, pero que puesto que el yo no es “individual”, requiere de la correspondencia en el otro. Por tanto sólo puede descubrirse aprendiendo a vivir dentro de los principios activos del tiempo⁷⁵¹.

En cualquier caso, que la naturaleza no es ciega lo demuestra que ni siquiera los animales se mueven sólo para sobrevivir. Si no fuera por el parámetro de la evolución hacia la realidad, podríamos sólo hablar de transformaciones de las sustancias que buscan sobrevivir en un nicho, no de evolución. Es posible que la evolución lo que busque sea romper con la inacción o reacción y crear más indeterminación en la materia. Los animales menos “evolucionados”, como los reptiles, son esencialmente inmóviles y perezosos. Con el proceso evolutivo, el animal procura desbloquearse y se va acrecentando su curiosidad. Los animales que habitan los zoológicos tienen asegurada su manutención y, sin embargo, juegan, y algunos son capaces de un aprendizaje de medio y largo plazo. Otros, incluso, usan herramientas, como los chimpancés que se valen de una pajita para cazar insectos. En el caso del hombre, a nivel social, tal vez el lenguaje haya constituido una ayuda al desbloqueo y extensión de la curiosidad; sin embargo, como hemos ido viendo, también ha creado una forma de alienación. En definitiva, parece que la evolución busque a tientas algún objetivo, y no sólo una transformación de

⁷⁵⁰ Lo que dice Velasco respecto a la antropología podría extenderse a toda ciencia humana: “La meta de la antropología (o de las ciencias humanas...) es el ensanchamiento del discurso humano”. Como decía Geertz, toda ciencia es una ficción y no existe más que “en libros, artículos, museos y films” [Velasco, Honorio M., 1995, Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas, Madrid, UNED, p. 9].

⁷⁵¹ Sin embargo, consideramos que en los estudios históricos, y en particular de la evolución de las culturas, son más útiles las estrategias nomotéticas que las idiográficas, que consideran que el azar y la espontaneidad dominan los fenómenos humanos y por tanto es inútil buscar relaciones repetitivas de causa efecto para explicar las diferencias y semejanzas socioculturales. Las estrategias nomotéticas, como el materialismo cultural, hacen hincapié en los aspectos recurrentes de las experiencias sociales y culturales del hombre más que en los de carácter singular e irrepetible, aunque difieren en cuanto al grado de orden que esperan encontrar. Con Harris, pensamos que este tipo de estrategias de investigación es capaz de generar conjuntos de teorías más amplios y coherentes que los producidos bajo los auspicios de las estrategias alternativas. El hombre en la historia y hoy por hoy se deja guiar por procesos de causa-efecto y para romper esos procesos es necesario estudiar la naturaleza de la causación, no describir la espontaneidad que, precisamente por ser espontánea, se niega a toda descripción [véase Harris, Marvin, 1983 a, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 132-5].

los supervivientes dentro de su nicho. Como parece que la acción humana no se dirige tanto por el instinto de supervivencia y temor a la muerte como la de los animales y la actitud del hombre se ve en ocasiones imbuida por el agradecimiento a la vida, es posible que la evolución se dirija a eliminar la externalidad.

Sin embargo, la misma idea de evolución creemos que lleva demasiado implícita la sucesión del tiempo cuando, como hemos visto, el hombre está inmerso siempre en el presente creador y vivo que no evoluciona. Es la continuidad del tiempo la que sigue unas reglas naturales taxativas y que nos permite suponer la evolución biológica o adaptación al medio de los supervivientes, al estilo Humeano o darwinista. Por eso, no apoyamos la idea de evolución spenceriana, histórica, que parece denotar una mejoría que podría llevar a una comparación entre hombres de los que se consideran "evolucionados" hacia los que éstos consideran "no evolucionados". La evolución hacia el presente es una en que, curiosamente, la "perfección" siempre subyace, una forma de utopía antiutópica en que siempre existe la libertad de salir de la utopía misma. El hombre evolucionado no es el hombre racional sino, al contrario, el que se ha liberado de las cadenas de doble existencia y que vive en la continuidad del tiempo real. Al sentir todas las creaciones del tiempo presente como un uno, la discriminación es imposible. Por tanto, efectivamente, el objetivo de la evolución, y, creemos, del hombre debe ser la libertad del tiempo⁷⁵².

⁷⁵² En este sentido, por una parte el hombre, como dice Bustelo, progresa porque tiene historicidad en el sentido de que guarda el recuerdo de su historia [Bustelo, Francisco, 1994, Historia Económica, Madrid, Editorial Complutense, p. 25]. Sin embargo, la historia como recuento de imágenes sucesivas no es progreso, dado que el progreso busca la ruptura de la historia. Como dice Bloch, la dimensión utópica está en el horizonte de toda realidad y nunca se podrá clausurar completamente. El mundo en sí mismo es sólo un fragmento, el laboratorio en el que se forja la posibilidad de la salvación [Bloch, E., 1977, Principio esperanza, Madrid, Aguilar]. Véase **Apéndice T**, "Para qué buscar más ciclos si hay anguilas que nacen en las profundidades atlánticas".

CONCLUSIÓN DE “DERECHO”

En esta sección hemos analizado en primer lugar las filosofías del derecho de Hume, Bentham y Smith, encuadrándolas en la teoría del tiempo en la que se basa esta tesis.

Hemos visto que la filosofía de Hume influye en gran medida en su teoría jurídica, dado que su conservadurismo tiene su base en la filosofía de la irrealdad.

Bentham presenta un iusnaturalismo, a pesar de que él mismo rechazara la teoría de los derechos naturales, basado en la imagen discrecional de la mayor felicidad del mayor número. El castigo es para Bentham un espectáculo ejemplarizante que ondea una imagen de la seguridad nacional sobrevalorada; o un medio de evitar la reincidencia futura del criminal al que se le supone un yo criminal permanente. En la teoría, por otra parte, desaparece el concepto y sentimiento de dignidad humana para sustituirse por la maximización de los placeres variables de los hombres o del grupo. Además, la teoría reformista y codificadora de Bentham, por necesidad, acaba cayendo en el *horror vacui* en que el Estado busca legislar cada parcela del crimen y de la administración. Hemos enfatizado, también, el hecho de que bajo la fórmula de individualización de la teoría utilitaria se está escondiendo un método de ejercer el poder de manera más eficiente y barata. Es gracias a la economía del espacio y a la continua visibilidad de los *individua* que el gobernante utilitario los tiene bajo continua supervisión. Hemos descubierto también a un Bentham que desarrolla una teoría de las elites y de la Elección Pública muy satisfactorias, basadas en el *homo oeconomicus* e iniciadora de la teoría económica moderna.

Además, hemos querido revalorizar el iusnaturalismo no utilitarista de Smith. El autor repite insistentemente que el sentimiento de justicia no se basa en la utilidad, sino en el resentimiento del ofendido. Con el tiempo, por un proceso histórico gradual de delegación individual de este sentimiento de justicia, se crea el Estado. Es decir, el sentimiento de justicia en Smith se siente en el presente y lleva a la acción; mientras que el de Bentham y Hume es un sentimiento reflejo que consiste en una predicción estática de un evento futuro. La decisión judicial, sin embargo, debe siempre quedar en las partes, a riesgo de convertirse en una peligrosa imagen paternalista; y debe basarse en un espectador imparcial que empaticice con el resentimiento del ofendido.

Sin embargo, hemos querido realizar una *Nueva teoría del derecho natural* intentando eliminar totalmente la “imagen” de la idea de justicia. Así, si hemos definido el sentimiento de justicia “utópico” dentro de la ética como la situación de gratitud y respeto del observador al tiempo presente, un sentimiento relacionado con la “voluntad de ser”, hemos llamado justicia dentro de la alteridad del Derecho al sentimiento activo de indignación del observador agradecido al tiempo ante la prepotencia de una o varias personas que provocan un daño con dolo o negligencia sobre otra u otras - u otros seres vivos - mostrando un desprecio a la vida. Esta indignación intenta romper con la inacción y busca el arrepentimiento del criminal para restablecer la sensación de dignidad de los presentes. A pesar de que existe una justicia natural, el problema es, precisamente, que el sentimiento de justicia es doloroso y contradictorio y puede fácilmente sobreexcitar al hombre, al confundirse con el orgullo personal; o sentirse en defecto, cuando se discrimina por causas externas a determinadas personas o cuando no nos “queremos dar cuenta” de las consecuencias globales de las acciones.

Hemos visto que el sentimiento de gratitud en sí y porque sí es el único sentimiento activo que nos lleva a indignarnos ante la injusticia; sin embargo, como hemos demostrado, la teoría de Hume o de Smith nos pueden llevar a huir siempre ante los actos injustos e incluso a vernos atraídos por la imagen criminal. Esta huida utilitaria o literaria y la ausencia de una indignación propia está en el principio de la subordinación humana.

El sentimiento de justicia natural nos lleva a querer evitar un acto injusto independientemente del consentimiento de la víctima porque empatizamos con el tiempo real, no con la imagen individual. Por otra parte, el observador sólo adjudicará responsabilidad al culpable del acto particular en base a la justicia natural, pero no puede convertirle en una víctima que dé ejemplo a otras personas que podrían supuestamente llevar a cabo el mismo acto. De hecho, nunca podríamos saber si un castigo ejemplarizante o que busca la no reincidencia del criminal es un incentivo o un disuasor del crimen.

En cualquier caso, aunque la justicia natural exista en la realidad de las cosas, nunca puede ser del todo conocida, dado que está sujeta a la información sesgada del espectador del tiempo parcial. Esta incapacidad de llegar a ella por el desconocimiento de los condicionantes siempre hacen que se reduzca el posible deseo de demostración de respeto por parte de un espectador de una agresión.

Hasta ahora habíamos analizado el sentimiento de justicia natural independientemente de la institución estatal. A continuación hemos visto cómo surge la institución del Estado y para ello nos hemos replanteado el concepto de institución. Ya habíamos demostrado la ambigüedad de este concepto en las teorías de Hume, Smith o Bentham, y en la ciencia actual. Nosotros hemos definido institución, de hecho, como un concepto “irreal”, que se basa en percepciones del tiempo no rupturistas, pero tampoco durativas. Con el objeto de reducir la incertidumbre de las relaciones humanas, las instituciones conectan el pasado con el futuro, “eliminando” los principios activos del presente. La vitalidad humana, que puede provocar riqueza, sólo se desarrolla dentro de la libertad y el “no sistema” y la ley no puede ser un marco institucional premeditado que cree unos cauces por los que el hombre se deslice y que demarquen sus derechos de acción, algo que negaría la libertad y eliminaría el principio vital. El “marco institucional” surge de manera natural, y el intento de imponerlo desde fuera cae como aceite sobre el agua.

A continuación, vimos cómo surge la institución del Estado. Las consecuencias de la existencia del Estado, la imagen de la utilidad que podemos tener de él, no pueden ser la causa de su origen. Además, la única función natural del grupo social, que es la defensa del mismo, no requiere del poder monopolístico, aunque sí de la organización. La defensa tribal se produce por miedo a lo desconocido, que se hizo a costa de la exclusión del “otro” y que provocó un círculo vicioso miope en que la acumulación se produjo por la acumulación misma. Esta miopía condujo al hombre a necesitar de la guerra; y la política de contienda, que se basa en la destrucción del otro, crea el problema consiguiente de que, si una parte se retira, puede tener efectos profundos en la otra.

Sin embargo, hemos demostrado que en aquellas naciones en las que se produjo una monopolización de la justicia penal por parte de una entidad cualquiera se estimuló el crecimiento de la riqueza, lo que les permitió incrementar sus medios de defensa. Una respuesta de un individuo por indignación ante una injusticia puede tener consecuencias en forma de efecto boomerang. La consecuencia directa es el mismo castigo, y el Estado no lo evita, lo impone. El hecho de que el Estado evite la respuesta indirecta a un acto injusto (la “respuesta a la indignación” o la percepción de otro hombre de que la muestra de indignación no ha sido justa que le lleva a querer

responder por una indignación propia) es lo que hace que la justicia del poder sea más estable que la de un particular: la justicia por él establecida no puede ser rebatida, independientemente de que la decisión judicial sea justa natural o no.

Para no crear impotencia y rabia hacia el sistema, la medida de justicia natural que el Estado no paternalista debe imponer es la de la gratitud del observador del presente, bien informado y liberado de imágenes sociales e individuales, y el ensañamiento debido a la imagen individual o social es un sobredimensionamiento de la idea de justicia. Cuando se establece la justicia estatal, no podemos saber si la muestra de respeto al tiempo va a ser más dura o menos: es posible que el castigo sea mayor, dado que en el estado natural el miedo disuadía en muchas ocasiones al hombre de responder a la injusticia; pero también en muchas otras el dolor autocentrado de los afectados llevaba a ejecutar penas desproporcionadas. Ya vimos que la pena de muerte, por ejemplo, resulta siempre desproporcionada para el espectador agradecido, dado que niega que el arrepentimiento pueda hacernos perdonar el acto. Además, el reproche del espectador agradecido busca “exclusivamente” el arrepentimiento, no provocar un dolor en la persona culpable (eso es lo que hemos llamado “venganza”, una acción necesariamente impropia desde el punto de vista de un espectador agradecido al presente, que recuerda pero que está siempre deseoso de dejarse llevar por la conciencia del uno del presente). Por otra parte, la justicia que establece el poder no puede ser más que útil para él, dado que no existe riesgo a la hora de establecerla al no haber prácticamente posibilidad de réplica. Por tanto, la justicia no es una demostración social de respeto.

Aunque hemos rechazado la idea del contrato social, sin embargo podemos hablar de “contratos parciales” cada vez que un hombre delega su justicia en el poder. Incluso después de haber delegado el sentimiento de indignación, la justicia sigue perteneciendo a las partes del juicio, que recuerdan el crimen como una realidad de su tiempo. Por tanto, el Estado no puede crear un orden coercitivo ni imaginario; su acción es siempre delegada. Todo intento de crear orden tiende a perpetuarse y el paradigma hobbesiano en el que el Estado sólo debe ordenar está concediendo una posibilidad de Leviatán que casi se hace una consecuencia necesaria de la teoría, basada como está en el deseo y ansiedad insaciables.

Hemos visto más extensamente los límites y deformaciones del Estado, eliminando las consecuencias de la pena basadas en la utilidad que introducen la discrecionalidad del Estado y sólo puede producir más injusticia y facciones. Es cierto que, por ejemplo, la situación indigna de las cárceles crea obediencia a las reglas jurídicas, pero sólo como modo evitar las ruedas de la maquinaria, lo que lleva al hombre a intentar vivir de forma indiferente, careciendo de sentimiento de indignación, y a seguir todos los mandatos coercitivos sin pensar en las consecuencias.

Ya vimos que el derecho no necesariamente evoluciona y no podemos saber si va a haber evolución en el establecimiento de la ley porque el hombre “siempre”, en todos los presentes en que vive, es libre de elegir no ser libre. Hemos visto también que, como cualquier otra institución, el Estado o el derecho estatal es un concepto irreal y sólo consiste en la aplicación de veredictos particulares. Si nos quedamos con el presente desnudo, hemos de reconocer que esta imagen individualiza el tiempo y, por tanto, crea desorden e individualismo.

Nos hemos parado a ver las consecuencias psicológicas de la imposición de un sistema. El sistema, cuánto más oscuro y complejo, más perfecto parece a los ojos del espectador porque busca impresionar o confundir. Sin embargo, nos introduce en una neurosis de sistema. En cualquier caso, ni siquiera el hombre de sistema podrá tener mucha disciplina de sistema, dado que se mueve por reacciones de admiración o aceptación de los cercanos o de un ente amorfo que podría llamarse la Opinión Pública. Por tanto, en última instancia, un sistema y un anarquismo discontinuista se asemejan.

Nos hemos planteado también qué sucede cuando, una vez creado el Estado, éste actúa insistentemente contra los principios de justicia natural sobre los que debe basarse una pena equitativa. Pero en lo que se refiere a la rebelión o la indignación contra el poder tan sólo nos es dable eliminar la idea de sistema, y devolver la justicia a las partes que, en cada momento que delegan en el Estado la indignación de su tiempo particular, están realizando un acto de confianza personal en él. El Estado es solamente un emisor de un veredicto que, por no poder ser rebatido, es estable; y a él le conviene establecer ese veredicto en base a la justicia natural para no generar rencillas y que el hombre delegue en él. Lo cierto es que el miedo a la rebelión y a que se produzcan actos antisistema es el único medio que tendremos de controlar al controlador.

Respecto a la forma de gobierno, hemos visto que el gobierno ideal es el “no sistema”, de modo que se libere la curiosidad y deseo de crear, y no se creen contrapoderes o grupos de presión que busquen saciar las lagunas de la justicia estatal. Sin embargo, el poder no autoritario pide su desaparición de forma natural, dado que se basa en la desconfianza del “otro”, sea extranjero o compatriota, y en el restablecimiento de una injusticia natural precedente. Como decíamos, la única forma de controlar el poder es el miedo a perder la confianza de sus “usuarios”, es decir, el temor a que los ciudadanos no deleguen en él, y por tanto la sumisión de los gobernantes no debe darse hacia las leyes reales, sino a las naturales.

Si no nos basamos en un concepto de justicia distinto del basado en la utilidad, las estructuras últimas de poder son difíciles de evaluar. Hemos visto cómo, de hecho, puede haber estructuras de poder más autoritarias que otras que, sin embargo, una vez impuestas, tienen más posibilidades de mantenerse. En el caso de la democracia autoritaria, el hecho de que se impongan éticas paternalistas, rompe el tiempo humano, desaparece la sensación de intimidad y el mundo se siente más irreal. Rompe, a su vez, la curiosidad y capacidad de conocer. Con estas palabras no hemos defendido, sin embargo, el poder de una elite. La ignorancia del tiempo ajeno es para todos los hombres idéntica. El problema del poder democrático no es sólo el poder en sí, que habremos de evaluar por los resultados y en función de conceptos de justicia no basados en la utilidad, sino que abre la puerta al utilitarismo, a la ficción.

Hemos profundizado en el eterno problema de la teoría política de si se puede controlar al controlador; y hemos concluido que la corrección del corregidor no es posible porque el decisor último es siempre y, en todo caso, el poder. Para ello, hemos ido delineando, para criticarla, la evolución de la teoría de Bentham. Hemos visto que su Tribunal de la Opinión Pública debe actuar por representación, y sus representantes también forman un grupo separado que busca sus propios intereses, claramente definidos. Aquí hemos estudiado desde varias perspectivas estos intereses y las consecuencias del poder del Tribunal de la Opinión Pública. Hemos sugerido que la tendencia al incremento del gasto público en este siglo se puede deber al burdo modo en que la democracia es presentada al público a través de los medios de comunicación. Además, los *media* tienden a llevar al hombre a la imagen externa, haciendo pública e hipócrita también la vida privada. El “progreso de la simpatía en las especies” Benthamita en que los vínculos del hombre

estarán tan extendidos que éste no podrá actuar sin pensar que le están mirando, y no podrá “ni siquiera pensar” en actuar inmoralmente, es una utopía *huxleyana* u *orwelliana* que puede parecer cercana. Sin embargo, los vínculos reales del hombre se han encogido por el aislamiento producido por los *media*, que encierran al hombre en el yo ficcional en vez de abrirlo al tiempo real. Existe una consecuencia paradójica de la extensión de los *media* dado que la gente, intentando ser el foco de ellos, buscará realizar actos que puedan ser objeto de espectáculo, especialmente los a-sociales, que los *media* hacen públicos. Los medios de comunicación refuerzan la sensación de irrealismo. La imagen pública es esclava, irreal y reactiva; sin embargo, los medios de comunicación deben ser libres de crear cualquier dibujo hacia el exterior: no es posible que se llegue a sentir gratitud sino esta gratitud no es libre.

También hemos analizado la propiedad inalienable, creadora de graves problemas y círculos viciosos de exclusión social. Para el observador desapegado no existe idea de propiedad inalienable, ni privada, ni grupal, ni estatal. El sentimiento de propiedad privada inalienable surge del apego del hombre a su imagen y el apego a la cosa. Hemos ido criticando las teorías clásicas y las modernas de justificación del derecho de propiedad inalienable. Sin embargo, aunque la propiedad inalienable es un derecho irreal que tiende a congelar el tiempo y aunque la monetización impide la curiosidad no selectiva y la correspondencia de movimientos desde el presente, hemos concluido que existe un “derecho de posesión o propiedad” natural no inalienable que consiste en un sentimiento de indignación producido ante la prepotencia de una persona que quiere imponerse y arrebatarse un bien a otra que la posee de modo pacífico. La relación de propiedad surge, por tanto, esencialmente del miedo al “otro”. Sin embargo, cuando se produce la congelación del tiempo en forma de dependencia absoluta de la cosa con el yo poseedor, el yo se hace imagen que pide una admiración. Es ahí donde comienza el círculo vicioso de acumulación por acumulación que supone un temor a la exclusión o segregación, una desconfianza que, de facto, crea esa misma exclusión o segregación en nuevos entrantes. Igual que en otra materia de la justicia, es difícil saber las consecuencias utilitarias del mantenimiento de la propiedad inalienable. Es cierto que hay una consecuencia fructífera en la posesión de los objetos que consiste en el mantenimiento y cuidado del objeto en cuestión que, de otro modo, quedaría malogrado. Sin embargo, el

desinterés hacia la cosa o la dilapidación de los recursos también se ven incentivados por el temor a la exclusión.

En lo que respecta a los derechos personales y a las obligaciones, el método más natural de mantener un contrato sería el de la confianza, el único que reconoce la libertad y crea un autocontrol sobre los contratantes. Además, la ruptura de un contrato es difícil que produzca un efecto boomerang, dado que el contrato pertenece a las voluntades libres y no siempre declaradas, a veces ambiguas, de dos personas que debieran asumir la posibilidad de ser defraudadas. Hemos criticado la teoría de los derechos de propiedad neoinstitucionalista que no se basa en una idea de justicia natural. Además, nada es gratuito, y menos el mantenimiento de los derechos de propiedad. Es difícil de medir el alto coste de la justicia y de mantener y reconocer los derechos de propiedad, de adscribir propietario a todas las cosas.

Por último, hemos analizado el concepto de utopía, de progreso y de historia, muy relacionados ya que sólo podemos saber si un cambio constituye progreso en tanto tengamos un ideal con respecto al que poder juzgarlo. Es necesario buscar una utopía antiutópica, sin Estado, que no busca la provisión externa de bienes, sólo la alegría de creación dentro de un presente vivo “siempre lleno”. Sin embargo, el problema utópico no es individual, dado que no hemos creado el mundo intermedio en el que sepamos vivir basados en la correspondencia necesaria, sin criticar ni alabar en base a un yo superficial las acciones del “otro”; y sin que nos importe esa crítica que, en definitiva, elimina el tiempo crítico del otro. Ese mundo no es, desde luego, un mundo físico, sino un mundo de capacidades y tendencias cognoscitivas, a-histórico. El hombre histórico es un hombre determinado y, cuando está viviendo los hechos, no sabe qué está viviendo porque los mismos hechos se le imponen. Es posible que exista un proceso evolutivo, no determinista, que busque romper con la inacción y la indeterminación de la materia. Sin embargo, la evolución hacia el presente es una en que la “perfección” siempre subyace.

ECONOMÍA

INTRODUCCIÓN DE “ECONOMÍA”

Veremos en esta tercera parte de la tesis cómo, igual que en la actividad psicológica y relacional (primera parte de la tesis) y en el mundo político y social (segunda parte de la tesis), en el mundo económico se desarrollan unas leyes que siguen sus propios mecanismos, normalmente ajenos a la voluntad humana dado que la economía se rige esencialmente por la imagen y la expectativa. Lo económico, sin embargo, está relacionado con lo psicológico, social o político.

Nuestros tres autores, Hume, Smith y Bentham, afirman la importancia en economía del largo plazo y de una ojeada macroeconómica. Sus obras nos recuerdan que la investigación sobre el mundo económico comenzó en un intento de buscar el porqué del desarrollo de los pueblos; y para estudiar si es posible reproducir las condiciones necesarias para que las naciones crezcan por sí mismas. Decía Hume a Oswald

no puedo estar de acuerdo contigo en que, aparte de una mala política o de accidentes circunstanciales, los países ricos estén siempre aventajados sobre los países pobres. El crecimiento de todo, tanto en las artes como en la naturaleza, al final se autoequilibra⁷⁵³.

Sólo la opresión o malgobierno continuado, dicen nuestros autores, pueden llevar a un país a la pobreza permanente. Hume, Smith y Bentham ponen en duda la capacidad de que el Estado logre un desarrollo “desde arriba”⁷⁵⁴

⁷⁵³ Hume to Oswald, 1 noviembre 1750, en Rotwein, Eugene, [editor], 1970, David Hume. Writings on Economics, Madison, The University of Wisconsin Press, p. 198.

⁷⁵⁴ Parece que la ayuda al desarrollo se va realizando cada vez en mayor medida más allá de los límites estatales [ver, por ejemplo, Gómez Galán, Manuel; Sanahuja, José Antonio (coords.), 2001, La cooperación al desarrollo en un

Sin embargo, Adam Smith diría que no podemos afirmar que el empresario sea un benefactor público por crear trabajo, del mismo modo que el trabajador no actúa para el bien público, para crear bienes: ambas son imágenes admirativas. Efectivamente, en el área económica cada individuo busca necesariamente su propio interés - dado que es un interés hacia la imagen, sea un interés que se sienta benefactor o que no se sienta benefactor. Posiblemente, incidiendo en la idea del interés propio, Smith quisiera liberar al lector de la RN de las imágenes paternalistas que convierten a una persona en esclava de otra. El “mercantilismo” estaba lleno de esas imágenes, y ensalzaba - y ensalza - tanto al funcionario como al mercader no competitivo. No. El hombre individualizado y economicista busca saciar su orgullo porque basa su acción en una imagen de su *télos* individual ⁷⁵⁵.

mundo en cambio, Madrid, CIDEAL, p. 15-46]. Sin embargo, el desarrollo sólo se da de forma autónoma, con lo que una verdadera “ayuda” que no busque crear dependencias sólo es posible “permitiendo”, más que fomentando, el movimiento de personas y cosas, algo que requiere un cambio de las estructuras e incluso de la psicología y forma de vida occidental, una verdadera apertura de fronteras.

⁷⁵⁵ Es obvio que Smith percibía la RN como una crítica al sistema mercantil, como avala su afirmación de que el panegírico que hizo de su amigo Hume le supuso más quebraderos de cabeza que todo su “violento ataque al sistema comercial inglés” [The Correspondence of Adam Smith, 1977, Oxford, Clarendon Press, carta 251 a A. Holt de oct. 26 de 1780, p. 201]. Los estudiosos del pensamiento económico afirman que Smith con la palabra “mercantilista” estaba simplificando unos escritos heterogéneos y en ocasiones con un cuerpo de ideas en conflicto [véase, por ejemplo, Perdices de Blas, Luis y Reeder, John, 1998, El mercantilismo: política económica y estado social, Madrid, Síntesis]. Sin embargo, creemos que para Smith el mercantilismo era una “escuela” en el más puro sentido de la palabra, una escuela permanente cuyas ideas se mantendrían y mantienen independientemente de que en algún momento histórico no tenga adherentes. El “mercantilismo” es un conjunto de escritos que afirman que la orientación de la política debe ser el poder y la “construcción del estado”. Un sistema que alaba la producción por producción y que confunde la labor del gobernante con la del mercader. Es un sistema económico, en definitiva, característicamente utilitario, que cree que el estado es una empresa para producir felicidad que puede imponer a sus “clientes” - súbditos - la “felicidad económica”, y lo hace a costa de otros productores y clientes, en tiempo de Smith, expropiando las tierras colonizadas: “La insensatez y la injusticia fueron los principios que inspiraron y dirigieron el proyecto original de fundar esas colonias; la insensatez de buscar minas de oro y plata y la injusticia de anhelar la posesión de países cuyos inofensivos aborígenes, lejos de hacer daño a las gentes europeas, recibieron a los primeros conquistadores con toda clase de muestras de amabilidad y hospitalidad” [Smith, RN: IV: VII: 584]. Smith fue muy crítico con la colonización mercantilista [aunque no con la colonización *per se*, véase Rodríguez Braun, Carlos, 1989, La cuestión colonial y la economía clásica, Madrid, Alianza]. Curiosamente, como veremos, la teoría de Smith se puede entender hoy en día como precursora de la economía crítica [para ver las líneas generales de esta tendencia, véase, por ejemplo, Barceló, Alfons, 1998, Economía Política Radical, Madrid, Editorial Síntesis].

Para estudiar sus teorías económicas, vamos a delimitar cada uno de los temas tratados por nuestros autores. Intentaremos demostrar que, también en este caso, Smith se estaba intentando basar, en ocasiones sin éxito, en una teoría de la acción humana no utilitaria y que la base de la diferencia de las tres teorías está en su distinta idea de utilidad, en la reiterada confusión de la realidad con la imagen y en la concepción del tiempo de los mismos. A pesar de que superficialmente las doctrinas puedan parecerse en sus conclusiones prácticas, la distinta filosofía subyacente transforma el origen, método y objetivo de la teoría económica, y la comparación entre ellas nos clarificará sus fundamentos. Estudiaremos las doctrinas a la luz de revelaciones actuales, como la teoría de los costes de transacción, que pondremos en duda en el contexto de los escritos de nuestros tres autores. Los tres, sin embargo, nos desvelarán intuiciones todavía pertinentes, e igual que veremos que, como es sabido, Bentham había comprendido la idea de utilidad marginal decreciente, mostraremos que describió la economía desde una perspectiva cercana a la actual teoría austriaca, dando, por ejemplo, especial valor a los bienes de orden superior o inferior. En conclusión, la grandeza de la obra de David Hume, Adam Smith, y Jeremy Bentham se muestra también en esta disciplina tan joven, la economía, que ellos mismos ayudaron a crear.

No olvidemos que lo económico se mueve dentro de la irrealidad del pensamiento y del miedo a la exclusión - aunque es posible que la mayoría de la acción humana esté gobernada por ese miedo. Vimos que incluso la consideración de la utilidad de lo producido es una imagen de la mente, una seducción del lenguaje. El hecho de que para todas las producciones del tiempo exista una cuantificación social en forma de precio impide la curiosidad y, especialmente, la no selectiva, la curiosidad hacia la vida. El precio es una barrera de entrada; sin embargo, imponer un precio u obligar a la ausencia de precio se sabe también que es el principio de la opresión y, lo cierto es que el dinero ha extendido y todavía extiende la civilización.

Es posible que las leyes económicas lleven a un equilibrio dentro de la libertad, pero el mundo económico está lleno de círculos viciosos autodestructivos. Posiblemente, el problema del hombre social sean los círculos viciosos, tanto los círculos de violencia, como los de inestabilidad política o de desconfianza en los medios de cambio y el crédito público, como los círculos de rivalidad antagonística. El propio proceso de producción es irreflexivo cuando se basa en agentes intermedios: igual que veíamos que un

agente del orden público no puede tener clara la regla de comportamiento a seguir, en las empresas el poder de los cargos medios también es discrecional, dado que se basa en una regla externa en muchas ocasiones desconocida o interpretable. El problema es que no sólo el Estado es una imagen inconsciente y que absorbe, como un Leviatán, las energías del hombre ansioso⁷⁵⁶; también la imagen de individuo es inconsciente y puede introducir al hombre real en círculos viciosos de antagonismo, aunque es sólo gracias a la libertad que los hombres pueden decidir cooperar entre sí.⁷⁵⁷ La misma idea de clase social económica se basa en la exclusión de un ocupante que se defiende de un nuevo entrante y es un caso paradigmático de los frutos del yo imagen. En cualquier caso, el observador del tiempo busca su libertad, más allá de la imagen, de modo que, efectivamente, la pérdida de tiempo por trabajar para otro es igual en todas las imágenes, incluido el mismo yo. Sin embargo, como hemos dicho, tampoco puede haber una imposición de la libertad que entendemos se da sólo en el terreno de un pensamiento que permita hacer surgir la realidad perceptiva.

Es por eso que vamos a tratar las teorías de Hume, Smith y Bentham (primeros grandes teorizadores, que introdujeron muchos de los instrumentos que hoy en día utilizamos para comprender el mundo económico), intentando describir esas leyes económicas que se producirán independientemente de los voluntarismos de los hombres debido a que el hombre vive en y de la imagen, introduciendo un nuevo enfoque que nos permita comprender mejor las teorías, y añadiendo apuntes, una metodología al estilo de las “líneas de fuga” deleuzianas, como modo de crear una “caja de resonancia” sobre los problemas económicos. Pero queremos que quede claro que ésta es sólo una

⁷⁵⁶ Según Wolin, la consecuencia del liberalismo modernista es la creación del “hombre ansioso”, el auténtico ciudadano escindido cada vez más consciente de las incertidumbres de la vía política salida de la conflictividad moderna, la “insociable sociabilidad” a la que se refirió Kant [citado en Ródenas, Pablo, “Los límites de la política”, en Quesada, Fernando (ed), 1997, Filosofía política 1. Ideas políticas y movimientos sociales, Madrid, Editorial Trotta, p. 83].

⁷⁵⁷ Muchos autores han tratado lo económico como una alienación, el reino de la necesidad en que las relaciones humanas, al monetizarse, se deshumanizan, de modo que el hombre se ve sometido a fuerzas que no puede dominar [véase, por ejemplo, Lukács, G., 1975, Historia y conciencia de clase, Barcelona, Grijalbo]. Sin embargo, incluso estas ideas de alienación también son una imagen, y sólo liberándonos de ellas podemos eliminar esa dependencia de la imagen. En cualquier caso, nunca podríamos liberarnos de ella a través de una imposición externa, como han defendido muchos de esos autores, cuyas teorías han llevado, por su propia necesidad, a la opresión de un supuesta organización “desalienadora”.

metodología, dado que, como hemos visto, y contra Deleuze que buscaba la liberación a través de las líneas de fuga, la fuga nunca puede ser liberadora.⁷⁵⁸

LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

División del trabajo Smithiana frente a la sistemática

Como es bien sabido, Smith dio una importancia muy especial como causa del crecimiento económico a la división del trabajo⁷⁵⁹, poniendo como ejemplo la división de tareas en una fábrica de alfileres.⁷⁶⁰ Pero, ¿por qué Smith presenta en primer lugar, en sus primeros capítulos, la explicación de cómo se produce la división de trabajo, y sólo hasta posteriores capítulos nos explica su teoría del valor? Podríamos considerar que la razón es que su objetivo era comprender cómo se conmutan e intercambian los bienes, no cómo se distribuyen. Sin embargo, otros autores creyeron necesario, en el estudio del intercambio y producción de bienes, delimitar primero qué es un bien y por

⁷⁵⁸ Deleuze y Foucault afirmaban que si queremos elaborar un saber que escape a las garras del poder sin crear un contrapoder, simétrico del propio poder, necesitamos crear líneas de fuga que escapen del sistema que operarán de forma experimental, siendo conscientes de que no se sale de la lógica del sistema creando ghettos desde los que se conteste a dicho sistema, oponiéndole otra razón, que suele convertirse en la mera inversión especular de la razón dominante. Los autores oponen la invención y la disensión a la jerarquía y la sujeción. Juegan con lo marginal, con lo indiferente en vez de con lo reprimido. Véase **Apéndice 22 "Filosofía de Deleuze"**.

⁷⁵⁹ Schumpeter decía que nadie antes le dio tanta importancia a la división del trabajo, y que, para Smith, es prácticamente el único factor de progreso económico [Schumpeter, Joseph A., 1954, History of Economic Analysis, New York, Oxford University Press, p. 187].

⁷⁶⁰ Un ejemplo que se ha considerado muy desafortunado dado la división del trabajo de que nos habla el autor es contraria a la organización jerárquica de la fábrica de alfileres. No puede confundirse la división del trabajo que se lleva a cabo entre regiones, con diferentes dotaciones naturales y, por tanto, que tienden a producir un tipo de bien cuyas materias primas les resulta menos costoso obtener, que el ejemplo de una fábrica en la que la división del trabajo es fruto de la organización dirigida y de una costumbre de un trabajador de poner la cabeza de un alfiler o estirar un alambre. En cualquier caso, no olvidemos que la división del trabajo es un fruto del hábito y de la imagen, y rompe la capacidad humana de creación que no busca una finalidad. Smith ya se dio cuenta de ello y fue por ello que pidió una enseñanza primaria semi-estatal como medio de romper la alienación de ese "hombre-con-cabeza-de-alfiler", parodiado por Chaplin. Pero también él se dio cuenta de que la tecnología puede ser "liberadora", y que, precisamente, el trabajador inventa máquinas para lograr liberarse del trabajo repetitivo que finalmente hace la máquina, mientras él disfruta del tiempo libre. La alienación psicológica producida por el trabajo fabril que hace aconsejable establecer una educación pública la veremos en el subepígrafe de "Los bienes públicos" y la división del trabajo en la empresa en el subepígrafe de "La Empresa y los Costes de transacción".

qué lo valoramos.⁷⁶¹ Parecería más lógica esta disposición de los capítulos “si supusiésemos que los bienes poseen un valor intrínseco”. Sin embargo, para Smith los bienes no tienen valor intrínseco y, de hecho, para entender la teoría del valor Smithiana es necesario antes haber comprendido las razones que producen la división del trabajo y los efectos de la misma. La división del trabajo antecede a la idea de valor, y si el trabajo no estuviera dividido y todos los bienes que consumiesen los hombres los hubieran producido ellos mismos, autoabasteciéndose, los bienes “no” tendrían valor. La consecuencia del intercambio de trabajos es, justamente, dar valor a los bienes y por eso Smith introduce la diferencia del valor en uso y del valor en cambio dentro de los capítulos de la división del trabajo, al final del capítulo 4 denominado “Del origen y uso del dinero”.

Por otra parte, Smith creía necesario diferenciar la forma en que él pensaba que se producía esta división del trabajo de la que habían planteado los autores utilitaristas o racionalistas. La división del trabajo era un tema que ya había sido tratado largamente, desde antiguo, y especialmente en el tiempo de Smith. Por ejemplo, Mandeville, Harris y Josiah Tucker; Ferguson, Hutcheson y Hume ya habían visto la importancia de la división del trabajo. Sin embargo, contra Hutcheson⁷⁶², Smith considera la división del trabajo no como causa sino como efecto del intercambio, lo que verifica la tesis de que el bien común no es un objeto consciente sino un producto de voluntades particulares que no se deriva del cálculo o de la sabiduría humana. Contra Hume⁷⁶³, Smith “no” considera la división del trabajo como una cooperación social deliberada que presupone una disposición constante para el sacrificio en una parte de los colaboradores⁷⁶⁴.

⁷⁶¹ Por ejemplo, Ricardo llama a su primer capítulo de los Principios “Del valor”; la Teoría de Jevons, comienza explicando la teoría del placer - dolor y de la utilidad, para luego pasar a la del intercambio; incluso El Capital de Marx, comienza explicándonos qué es una mercancía y qué circunstancias le reportan valor.

⁷⁶² Hutcheson, A System of Moral Philosophy, bk ii ch. iv, parr. 5.

⁷⁶³ Hume, 1964 d: Of Interest: 324.

⁷⁶⁴ Sin embargo, Ferguson trató el tema de modo parecido a Smith, y la división del trabajo no era para él consecuencia de un proyecto humano. Decía que “las llamadas épocas ilustradas se dirigen con igual ceguera hacia el futuro” [cit. en Harris, Marvin, 1983 a, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 475]; y también criticó las consecuencias de la división del trabajo, haciéndose, como Smith, eco de los temas del humanismo cívico y la tradición republicana [Quesada, Fernando (dir.), 2002, Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy, Madrid, UNED, p. 61]. En cualquier caso, Hosseini cree que en su descripción de la división del trabajo, la influencia sobre Smith puede remontarse a los escolásticos persas medievales [Hosseini, Hamid, 1998,

Los utilitaristas decían que la división del trabajo busca una utilidad anticipada por la división, viendo la imagen de sus consecuencias antes que el proceso dentro del cual se produce. Esa imagen podía llegar a ser muy peligrosa, como en el caso de la *polis* platónica, en que los hombres nacían con un *status quo* y no podían “por naturaleza” desviarse de él⁷⁶⁵; o en la consideración mercantilista de que el gobierno de los gremios podía establecer autoritariamente la división del trabajo “desde arriba”. Como vemos, estos autores afirmaban que la especialización no crea sino que proviene de las necesidades o deseos, y es esa utilidad la que confiere su dignidad a la forma final. Smith afirmará lo contrario, y por tanto considerará que la división del trabajo crea los deseos, las necesidades y el valor; y no proviene de ellos. La cooperación de la división del trabajo no surge de la benevolencia ni del interés social, sino de la tendencia natural del hombre a persuadir y querer sentir un “poder” de ordenar trabajo.

Resumiremos los elementos que hacen de la institución del mercado un caso paradigmático de *institución no deliberada*, con consecuencias no queridas positivas, para Adam Smith⁷⁶⁶. En primer lugar, la dedicación a un trabajo específico surge de la oportunidad y el tiempo, con lo que no está impresa innatamente en el hombre ni es una predisposición de la personalidad. Es cierto que el hombre realiza en principio lo que cree que “hace mejor” - y la competencia luego le lleva a centrar su trabajo en la imagen más vendible.

“Seeking the Roots of Adam Smith’s Division of Labor in Medieval Persia”, History of Political Economy: 30: 4: 653-681].

⁷⁶⁵ Algunos autores han acercado más la división del trabajo Smithiana y la platónica. Foley, por ejemplo, dice que, aunque la forma de encajar hombre y ocupación es distinta en Smith y Platón, la visión de Smith de la homogeneidad del trabajo emerge de fuentes clásicas, y tal vez de Platón [Foley, V., 1974, “The Division of Labour in Plato and Smith”, History of Political Economy: 6: 2: verano: 220-42; Foley, V., 1975, “Smith and the Greeks: A Reply to Professor MacNulty’s Comments”, History of Political Economy: 7: 3: otoño: 379-89]. Para una réplica a Foley ver McNulty, Paul J., 1975, “A Note on the Division of Labour in Plato and Smith”, History of Political Economy: 7: 3: otoño: 372-8. Para una discusión del debate, véase Vivenza, Gloria, 2001, Adam Smith and Classics. The Classical Heritage in Adam Smith’s Thought, Oxford, Oxford University Press: 126-140.

⁷⁶⁶ La tan voceada ley de las consecuencias no queridas ya había sido planteada por muchos autores anteriores a Smith, aunque la visión anterior del orden espontáneo, como en el caso de los escolásticos, tenía un sentido más organicista. Parece que, sin embargo, algunos escolásticos como Francisco de Vitoria habían presentado una forma de ley de consecuencias no queridas más individualista [ver Gómez Camacho, F. 1998, “El pensamiento económico de la Escolástica Española a la Ilustración Escocesa”, en F. Gomez Camacho-Ricardo Robledo eds., El pensamiento Económico en la Escuela de Salamanca, Salamanca, ed. Universidad de Salamanca, p. 223; y Martín Martín, Victoriano,

Pero la diferencia de talentos no es natural, y en su nacimiento la igualdad de intelectos es casi absoluta. Esta diferencia no es la consecuencia de la división del trabajo, sino su causa. Es consecuencia, por tanto, del hábito y educación: sin embargo, finalmente, la vanidad del filósofo le hace creerse dotado de una superioridad sobre el mozo de cuerda.⁷⁶⁷ Ni siquiera es la costumbre generacional la que lleva a escoger un trabajo específico, la información o experiencia de lo cercano. El hombre buscará trabajar en lo que considera que le reportará más categoría social o le hará sentirse mirado y admirado por su poder, dinero y voz pública.⁷⁶⁸

La división del trabajo no es, asimismo, necesaria para la existencia de la sociedad, como diría Hutcheson o Hume, aunque ciertamente la riqueza permita una mayor distribución de mayor cantidad de bienes.

sin esta disposición a trocar, permutar e intercambiar, cada hombre se habría procurado cada una de las necesidades de la vida que le hubieran hecho falta. Todos los hombres se habrían empleado en todas las actividades. Todos tendrían el mismo tipo de trabajo que realizar y los mismos deberes que cumplir, y podría no haber habido ninguna diferencia de empleo que

1992, "Las ideas liberales y la escolástica española del XVI", Lección Inaugural, Curso Académico 2001-2002, Universidad Rey Juan Carlos, p. 14].

⁷⁶⁷ Es decir, el individuo no es consciente de estar creando la institución del mercado, con lo que, en cierto modo, ésta es una imagen creada por los economistas, como sucede con todas las instituciones promovidas por la costumbre. Pongamos un ejemplo: es famoso el caso del Kula, un ciclo comercial ceremonial que comprende a un grupo de islas del noroeste de Nueva Guinea bien ordenado, pero carente de leyes y propósitos especificados. Ningún nativo tiene idea clara sobre el kula como una gran construcción social organizada ni su función sociológica, sólo saben sus experiencias personales dentro mundo que se les presenta. Y eso se debe a que el kula lo han "creado" los antropólogos por comparación con otras sociedades. En su estado puro, el kula no son más que los hábitos particulares de los nativos que, tal vez, les hayan ayudado a sobrevivir o convivir, en el sentido adaptacionista. Pero dentro de esas acciones, aunque a veces el hombre actúa por reacciones más o menos impuestas, en otras ocasiones actúa de forma libre y desapegada tanto del hábito como de otras fuerzas externas. En realidad, como diría Geertz, las culturas no están "en" las mentes de los individuos, están "entre" ellas, dentro de un sistema cognoscitivo propio de las mismas. Cada actor percibe en algún sentido "externa" a él la forma de vida de su gente. Los indígenas obedecen las coacciones y mandatos del código tribal sin comprenderlos y, de hecho, ciertas peculiaridades culturales dejan de percibirse tan pronto como se hacen familiares - aunque otras solo se perciben conociendo la cultura [Keesing, Roger M., "Teorías de la cultura" en Velasco, Honorio M., 1995, Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas, Madrid, UNED, pp. 51-82, p. 66].

⁷⁶⁸ "No podemos suponer que esto {la división del trabajo} sea efecto de la prudencia humana. Sesostris... promulgó una ley según la cual todo hombre debía seguir el empleo de su padre. Pero eso no era compatible con la naturaleza del ser humano y no podía durar mucho. Todo el mundo quiere ser un caballero, independientemente de lo que fuera su padre" [Smith, LJ (A): vi: 54: 531; LJ (B): 218-19: 492]

podiera por sí misma dar ocasión a ninguna diferencia de carácter⁷⁶⁹.

De hecho, es el orden social el que es necesario para la especialización porque el hombre necesita saber antes de dedicarse a un trabajo específico que va a poder intercambiar sus frutos.⁷⁷⁰ La organización que provoca la división del trabajo surge naturalmente de un sistema en que el derecho civil mantiene las propiedades.⁷⁷¹

La división del trabajo es, como dice Smith, la consecuencia gradual de una tendencia a persuadir, que sólo poseen los hombres y de la que carecen otro tipo de animales⁷⁷². *Los hombres siempre intentan persuadir a otros de su opinión incluso cuando el tema no les afecta*⁷⁷³. En lo económico, esto se convierte en una propensión a trocar, permutar y cambiar una cosa por otra que surge de la razón y el lenguaje y se va desarrollando con el tiempo.

Pownall critica a Smith esa relación división del trabajo - propensión a intercambiar. Pareciera, dice Pownall, que esta especialización fuera necesaria

⁷⁶⁹Smith, LJ, "Early Draft of Part of the Wealth of Nations": 26-7: 573. "Pero estas necesidades pueden obtenerse sin gran dificultad de una manera tolerable y por la industria de cada individuo. Los salvajes que no se aplican a diferentes trabajos pueden cada uno de ellos proveerse de comida, vestido y habitación." [Smith, LJ (A): vi: 12: 335]

⁷⁷⁰ Durkheim critica esta idea de Smith, considerando que el orden social se basa en la solidaridad y ésta en la división del trabajo. La relación, por tanto, sería inversa: la división del trabajo provoca orden y organización. Pero eso hace suponer que, antes de que se produjera la especialización, el hombre ya sabía que ésta iba a provocar orden, dado que se especializa con esa certeza (algo que parece ilógico). Durkheim habla de los factores que producen solidaridad como si constituyeran una conciencia colectiva diferencial en cada sociedad, una especie de superego, y tal vez para él fuera esta mente colectiva la que conoce *ex ante* los beneficios de la especialización [Gordon, Scott, 1995, *Historia y filosofía de las ciencias sociales*, Barcelona, Ariel, p. 482-3]. Sin embargo, como hemos visto, esa idea de mente colectiva es una irrealidad muy peligrosa.

⁷⁷¹ Sin embargo, es cierto que la división del trabajo y el comercio libre crean un ambiente de disciplina y orden. Smith dice que la probidad y la puntualidad acompañan la introducción del comercio. Siguiendo a Montesquieu dice que estas cualidades no pueden imputarse al carácter nacional: no existe ninguna razón por la que un inglés o un escocés serán menos estrictos en el cumplimiento de sus acuerdos que un holandés [Smith, LJ (B): 327: 538].

⁷⁷² "Si debemos investigar el principio de la mente humana en el que se basa la disposición a trocar, ése es claramente la inclinación natural que todos tenemos a persuadir. Ofrecer un chelín, algo que pareciera tener un significado tan simple, es en realidad ofrecer un argumento para persuadir a alguien de hacer tal o cual cosa porque es de su interés" [Smith, LJ (A): vi: 56: 352].

⁷⁷³ LJ (A): vi: 56: 352. "Y de esta manera todo el mundo está practicando durante toda su vida la oratoria sobre otros. Te incomoda cuando alguien difiere de tu opinión, e intentas persuadirle; y si no lo haces es por algún grado de autocontrol" [ibid]. Es decir, esa tendencia a querer llevar al terreno propio no es elogiada, sólo es una forma de autoafirmación.

para la supervivencia de la comunidad, y que, en ocasiones, hubiera de ser deliberada.

Cuando en su investigación, considera la causa de la división del trabajo “una propensión a intercambiar”... creo que acaba el análisis antes de haber llegado al final... Antes de que un hombre pueda tener una propensión a intercambiar, debe haber adquirido algo que no desea él mismo y debe sentir que hay algo que necesita, que otra persona ha adquirido a su vez⁷⁷⁴.

Sin embargo, tras esta crítica de Pownall, Smith no cambió su teoría. La especialización ni siquiera en la persona particular surge de una búsqueda de placer con el bien adquirido, normalmente deseado por imitación, vanidad o costumbre, ni de un deseo de hacer caridad a aquel que ofrecemos los bienes⁷⁷⁵. Tampoco es la consecuencia de una sensación de ser parte necesaria de una máquina útil. Smith intenta diluir estas imágenes admirativas y afirma que la división del trabajo surge de una ilusión de la mente. El hombre la crea para ilusionarse con una imagen del orgullo de haber llevado a otro a su propio terreno a través de la seducción de la palabra. Algo, como dice, moralmente no elogiado, pero una realidad que puede provocar crecimiento económico.

El principio intelectual que origina el trueque, la permuta y el cambio, aunque es el fundamento de las artes y el comercio y la división del trabajo, no es algo encomiable. Realizar una acción o dar algo sin recompensa es siempre generoso y noble, pero permutar una cosa por otra es mezquino.⁷⁷⁶

⁷⁷⁴ Pownall, 1776, “A letter from Governor Pownall to Adam Smith, L. L. D. F. R. S. being an Examination of Several Points of Doctrine, laid down in his “Inquiry in to the nature and causes of the Wealth of Nations””, London, Apéndice A en The Correspondence of Adam Smith, 1977, Oxford, Clarendon Press, p. 338. Esta carta, sin embargo, trata sobre todo sobre el tema de las colonias [ver Rodríguez Braun, Carlos, 1992, “Pownall on Smith on Colonies”, Storia del Pensiero Economico, 23, bolletino di informazione semestrale, Firenze, p. 3-10].

⁷⁷⁵ La frase en la que Smith afirma que no es la benevolencia del carnicero la que nos procura la cena, sino su propio interés, base del llamado problema de Adam Smith, puede verse como una crítica del autor a la escolástica. Smith pretendía demostrar que no es en una imagen del bien general lejana en la que basa el hombre su acción. Al hombre tampoco le gusta depender de sus semejantes. No quiere ser esclavo de la externalidad, y, es por eso, que sólo el mendigo “elige” ser dependiente de la benevolencia. Cuando nos tiende la mano, le ayudamos con la confianza de que ese estado de pobreza será temporal, y algún día no tendrá que mendigar. Esa “piedad” se hace incómoda, dado que subyace el uno del presente. Probablemente, en estos casos la misma idea de propiedad excluyente se hace incómoda.

Simplemente, Smith quería afirmar que la división del trabajo es un proceso fruto de una tendencia lúdica o creativa, no consecuencia de una anticipación; y esa persuasión puede crear ilusión - concepción del tiempo no durativa, pero continuista⁷⁷⁷. Pero no es esencialmente la mayor cantidad de bienes producidos la consecuencia positiva del intercambio, una consideración de utilidad futura, sino su capacidad de ilusionar al hombre particular en el presente. De hecho, la misma complejidad de la civilización nos hace más necesitados y dependientes de nuestros semejantes, incapaces como somos de autoabastecernos.⁷⁷⁸

Sin embargo, Bentham no dio relevancia a la división del trabajo ni desde el punto de vista del incremento de la productividad que pudiera producir ni desde la idea Humeana de que la división del trabajo pudiera crear una interdependencia social que haga necesaria la cooperación entre los hombres. De hecho, Bentham muestra ideas fisiócratas que nos hacen ver que no aceptaba la necesaria interdependencia entre sectores. El incremento de las manufacturas no es necesario para el incremento de la agricultura porque la

⁷⁷⁶ Smith, LJ (B): 300-1: 527.

⁷⁷⁷ Como veíamos en la teoría ética, si se convierte en ansiedad de acumulación y de poder, es muestra de un autocentramiento en la belleza de la máquina [Smith, TSM: IV: I: 33]. Macfie dice que los resultados de un mercado competitivo son aprobados por un espectador imparcial. Coase incluso afirma que la clave del pensamiento de Smith es que la benevolencia no sólo "no es" la base de la vida económica moderna, sino que "no puede serlo" (una conclusión normativa al estilo benthamita) [Coase, Ronald, 1994, "The Wealth of Nations", Essays on Economics and Economists, The University of Chicago Press, Chicago: 82]. Sin embargo, Smith no habla en la RN de la aprobación ética del mercado. Su teoría es normativa, no positiva. Como dice Morrow, en la TSM el valor moral de la prudencia industriosa se considera "sólo" una virtud inferior, y en la RN Smith considera que ésta debe estar regulada convenientemente [véase Macfie, A. L, 1967 b, "The Moral Justification of Free Enterprise. A lay Sermon on An Adam Smith Text", Scottish Journal of Political Economy: 14: feb: 1-11; y Morrow, G. R., 1927, "Adam Smith: Moralist and Philosopher", Journal of Political Economy: 35: junio: 321-42].

⁷⁷⁸ Pero con ella obtenemos la ventaja de hacer anónimo a aquel con el que contratamos la compra-venta, permitiéndonos una mayor independencia respecto a nuestros contratantes o clientes y, por tanto, extendiendo la libertad. De hecho, la creación artística o lúdica ha sido tratada por muchos autores incluso como una utopía social, desde Schiller a Marcuse. El arte no es sólo un elemento catárquico o purificador, sino un medio de transformación o "creación" de una sociedad activa. En muchos casos, estos autores se basan en la idea kantiana de estética, libre juego de las facultades en que lo característico de la belleza es un no estar determinado desde lo exterior o un estar determinado por sí mismo. Así, Marcuse busca una facultad independiente, el impulso lúdico o del juego, que acentúa el carácter activo de toda operación psíquica y que acabaría en el "estado estético" - desgraciadamente, también retomado desde el ala hitleriana, o tal vez lógicamente, dada la forma utópico-ficcional que toma la teoría [Marchán Fiz, Simón, 1996, La estética en la cultura moderna, Madrid, Alianza Editorial, p. 50].

agricultura puede subsistir sin industria, pero no a la inversa⁷⁷⁹. *La subsistencia necesaria nunca puede perder su valor*⁷⁸⁰.

No hemos de olvidar la tendencia racionalista del Benthamismo. James Mill condenaba la división del trabajo por estar mal echa, *con la práctica, como le llaman; es decir, en gran parte accidentalmente, como los descubrimientos fortuitos de los individuos*⁷⁸¹. Su deseo era que los filósofos hicieran una redistribución sistemática y considerada de las tareas por medio del análisis y síntesis. James Mill no tenía hostilidad preconcebida a la idea de organización artificial de la sociedad económica y, así, compara distintos órdenes como si fuera el mismo, reduciendo todo a un orden jerárquico. *La economía política es al Estado lo que la economía doméstica es a la familia... el arte de aquél que dirige una familia consiste en regular la oferta y el consumo*⁷⁸² Es decir, aunque Mill decía ser discípulo de Smith, no creía como él que la nación debiera dejarse a la división del trabajo espontánea.

Bentham critica a Smith el haber dado demasiada importancia al tema de la división del trabajo. Según Bentham, esta división es un resultado del incremento en la cantidad de dinero. El efecto de la división del trabajo es la disminución del coste de producción o de la cantidad de trabajo necesario para producir un artículo, pero si la masa de dinero no se incrementa, cuanto más dinero se emplee para la compra de los objetos que se han puesto recientemente en el mercado menos puede emplearse en la compra de los que están en el mercado desde hace mucho tiempo⁷⁸³. *El límite del incremento de riqueza para una comunidad es el punto en que la capacidad del trabajo está siendo usada al máximo*⁷⁸⁴. Pero si la capacidad está empleada totalmente o en su mayor ventaja, el incremento de dinero no producirá riqueza, sólo incrementará el precio y reducirá el tipo de interés.

Bentham también criticó la conclusión de Smith de que la división del trabajo está limitada por la extensión del mercado, especialmente en lo que respecta a la consideración de la utilidad de las colonias que negó, incluso más que Smith, a pesar de que con el tiempo aprobara el colonialismo⁷⁸⁵.

⁷⁷⁹ Stark, W., 1952 c: The True Alarm: 205.

⁷⁸⁰ Stark, W., 1952 a: Colonies and Navy: 216.

⁷⁸¹ Mill, Elementos, introducción, cit. en Halévy, Elie, 1928, The Growth of Philosophic Radicalism, Oxford, Trad. Mary Morris, pp. 320.

⁷⁸² Ibid, pp. 320.

⁷⁸³ Stark, W., 1952 c: The True Alarm: 125.

⁷⁸⁴ Stark, W., 1952 c: The True Alarm: 143.

⁷⁸⁵ Rodríguez Braun, Carlos, 1989, La cuestión colonial y la economía clásica, Madrid, Alianza, p. 60. En principio, Bentham fue taxativo en que el interés

Bentham pensaba que su principio omnicomprendido de que *la industria está limitada por el capital existente* probaba que, si se me cierran las colonias, siempre podré cambiar esta inversión por otra con igual beneficio en el interior, de modo que el capital siempre preserva su valor. Para Bentham el otorgamiento de privilegios no puede afectar la masa de la riqueza, aunque sí a la forma en que se distribuye⁷⁸⁶. Si se abre un nuevo mercado, la cantidad de comercio no se incrementará, a no ser que sea por una circunstancia accidental; si se cierra un viejo mercado, la cantidad de comercio no se reducirá a no ser que sea por accidente⁷⁸⁷. Para Smith, sin embargo, el monopolio colonial no sólo traslada capital, sino que crea un conflicto de intereses entre los capitalistas y los consumidores ya que el precio se mantendrá por encima del de libre competencia, el capital irá a la industria menos eficiente y el privilegio crea una discriminación y subordinación en los colonos negativa no sólo económica, sino políticamente. Aunque en la limitación que produce el capital Smith funda el libro cuarto de la RN, a ese principio le añade el del intercambio y el de la división del trabajo, que Bentham, como vemos, olvida.

Es decir, la teoría de Bentham, al basarse en una imagen de las consecuencias y, en este caso, del capital existente, es más estática que la de

económico de la madre patria era lo importante y, si las colonias no necesitaban nuestra defensa, debía haber una separación inmediata - si los habitantes coloniales eran de nuestra misma raza o de cultura o población de origen europeo. Bentham, como casi todos sus contemporáneos, parecía pensar que el control europeo era beneficioso para las Indias Orientales. De hecho, cuando, hacia 1800, empieza a distinguir entre europeos/no europeos comienza también a cambiar su pensamiento sobre las colonias: aplaude la colonización de Australia, aunque afirma que esa dependencia de Gran Bretaña sería pasajera; la de la China o la India, de las que ni siquiera concede esa posibilidad de independencia futura... Además, cuando empieza a defender la colonización como foco de emigración, Bentham pierde su fe en la libertad de comercio y en su principio "no más comercio que capital". La presión demográfica, como demuestra Malthus, no tiene límites y no puede ser compensada por la producción agrícola organizada libremente. Bentham comienza a pensar que incluso sobra capital sobre las oportunidades locales de inversión, con lo que las colonias podrían aliviar al receptor de rentas fijas de la metrópoli, al evitar la caída del tipo de interés producida por el aumento relativo en el volumen del capital. La emigración a las colonias, por tanto, es el mejor destino de los excesos de capital y población [ibid, p. 79]. Bentham se sentiría atraído especialmente por el proyecto de Wakefield. Se ha sostenido que, en esto, Bentham no es contradictorio. Sigue fielmente el principio de mayor felicidad del mayor número, pero, simplemente, el número de personas cuya felicidad debemos maximizar ha crecido: antes de 1800 hemos de tener en cuenta sólo a los pobladores de la metrópoli y los colonos europeos en ultramar; en 1830 Bentham concibe todo un imperio. El derecho a la independencia, por tanto, se sigue basando sólo en la utilidad del mismo [ibid, p. 71].

⁷⁸⁶ Ibid., p. 67.

⁷⁸⁷ Bowring, vol. iii, 54.

Smith y, en ella, es la cantidad de capital lo que determina la cantidad de comercio, no la extensión del mercado. Enfrenta el principio de limitación de la industria por el capital al de la división del trabajo. Para Smith no había una contradicción entre ellos: la división del trabajo se acelera por la existencia de capital; y la formación de capital se acelera por la división del trabajo. Por tanto, la colonización de un nuevo mundo había enriquecido a la humanidad al extender el mercado. Para Bentham era totalmente inútil. A veces podía tener la ventaja de ser salida del exceso de población. Con su distinta fauna, clima y flora, las colonias podían permitir variar la naturaleza de la riqueza social. Pero no su cantidad: su utilidad económica era igual a cero, aunque, ciertamente, no la política.⁷⁸⁸

Pero el hecho de que Bentham diese poco valor a la división del trabajo en el incremento de la productividad no significa que no la apoyara. De hecho, Smith consideraba que esta división podría tener consecuencias negativas sobre la capacidad intelectual del hombre, pero Bentham no fue crítico con la alienación que podría producir la división del trabajo, y la extendió incluso a la educación. En la escuela *chrestomática* la educación debía ser utilitaria, y en ella se eliminarían las materias no útiles desde el punto de vista fabril. El sistema educativo que Bentham apoyaba consistía en una extensión generalizada de la formación profesional para obtener los beneficios de la especialización manual.

División del trabajo entre gobernante y gobernado

Se ha argumentado que en variadas referencias a la libertad natural Smith implicaba que la intervención del Estado debe evitarse porque viola derechos naturales del hombre. Sus concesiones a la necesidad de intervención del Estado se consideran, por tanto, como cualificaciones particulares de un principio general, la libertad natural subyacente (a pesar de que la teoría de Smith es más compleja, dadas sus concesiones a la intervención del estado, que pasan desde la admisión de las leyes de navegación a la de las leyes de la usura). Puede apuntarse que, sin embargo, la posición de Hume no permite esta interpretación, algo que podemos comprobar tanto en sus tratados

⁷⁸⁸ Además, para Smith, las limitaciones a la competencia explican el tipo de beneficio extraordinario que obtienen las inversiones coloniales, Bentham sostiene que en cualquier circunstancia el equilibrio competitivo de los capitales

filosóficos, como en sus ensayos o su *Historia de Inglaterra* - que, por varias referencias de la RN o de las LJ, sabemos que Smith conocía bien. Incluso la libertad y la necesidad, como vimos, se encuentran en un conflicto de definición en la teoría de Hume. El hombre actúa de forma necesaria y, de hecho, para poder establecer castigos debe actuar de esa manera. Hume no acepta nada más que la “utilidad” como criterio para evaluar las políticas sociales. Por otra parte, la idea del gobierno Humeana es la de un resultado de un proceso de división del trabajo social en el cual un grupo humano se dedica de modo específico y casi necesario a la tarea de mantenimiento del orden y la cooperación recíproca. Hume no considera positivo un sistema de represión de lo individual en favor de lo colectivo, pero sí busca un sistema canalizador y director hacia las pasiones sociales interpersonales. Para ello debe constituirse un grupo de individuos que, además de observar las reglas de justicia ellos mismos, garanticen que los demás las cumplan. Por tanto, el mantenimiento de la estabilidad, especialmente en sociedades complejas, requiere de la creación de un orden organizante y estabilizador que tiene la función esencial de proporcionar estímulos a la conducta individual, normalmente de cortas miras, orientándola a intereses de largo plazo⁷⁸⁹. Sin embargo, para Smith es el orden y el mantenimiento de las instituciones los que provocan la división del trabajo, no a la inversa; y aunque ese orden parece una división del trabajo previa a la sociedad organizada, no es necesaria la división entre gobernante/ gobernado. Ni siquiera esa división es productiva: simplemente, si logra un orden necesario sin incurrir en gastos inconvenientes, deja las cosas en el estado de libertad natural.

El caso de Bentham es, si cabe, más obvio, dada su crítica a la doctrina derechos del hombre. Cada ley es de facto una violación de esos “derechos”, pero el Estado tiene el “derecho” - el poder - de establecerla. Por eso, el autor acaba defendiendo un iusnaturalismo utilitarista cuyas consecuencias no queridas son el colectivismo y sometimiento al poder porque el interés público es un concepto normativo definido en términos de mayor felicidad del mayor número. Bentham plantea el poder como un placer para el que lo ejerce y un dolor para el que lo sufre, pero presupone que *el placer producido por el*

equipará sus retribuciones en todos los sectores [Rodríguez Braun, Carlos, 1989, *La cuestión colonial y la economía clásica*, Madrid, Alianza, p. 66].

⁷⁸⁹ Tasset, José Luis, 1999, *La ética y las pasiones*, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 234-5 y 247.

*ejercicio del poder es menor que el dolor por estar sometido al poder*⁷⁹⁰. El principio correspondiente será el principio-de-minimización-de-la-desigualdad. *Es necesario hacer dos proposiciones: 1. que se producirá más riqueza con la coerción que se hubiera producido sin ella; 2. que la comodidad producida es más que equivalente a cualquier vejación que pueda ir unida a la medida por la que se ha producido.*⁷⁹¹ De hecho, *sólo cuando el poder tiene efectos externos positivos por ser una obligación apropiada, puede conducir a la mayor felicidad.*⁷⁹² Por ejemplo, *La información y el poder son administradas por el gobierno a una tasa mucho más barata*⁷⁹³. El problema de la agencia del gobierno es que éste no sabe lo que quieren los individuos e interviniendo puede obstruir sus objetivos⁷⁹⁴.

Si para Bentham la libertad es un valor instrumental del objetivo más importante, la seguridad; para Smith la libertad parece el valor fundamental⁷⁹⁵. La intervención externa no puede “producir” libertad porque la libertad es un elemento subyacente a la ley y que ésta debe preservar⁷⁹⁶. El hombre que sigue una jerarquía no trabaja tan eficientemente como el hombre libre: *Por añadidura, sería totalmente absurdo pensar que las personas en general trabajan menos cuando lo hacen para sí mismas que cuando lo hacen para otras personas*⁷⁹⁷. Los esclavistas tienen una máquina “menos eficiente” pero la superioridad, la admiración y el poder que les confiere tener esclavos les lleva a comprarlos⁷⁹⁸.

⁷⁹⁰ Stark, W., 1952 a: The Philosophy of economic Science: XXV: 117.

⁷⁹¹ Stark, W, 1952 c: Institute of Political Economy: pie: 324.

⁷⁹² Stark, W., 1952 a: The Philosophy of Economic Science: XXV: 117.

⁷⁹³ Stark, W, 1952 c: Institute of Political Economy: 336.

⁷⁹⁴ “No es frecuente que un hombre sea un mejor juez de otro que el otro es para sí mismo, incluso en los casos en que el consejero se toma las molestias de tomar todos los materiales para juzgar, que están al alcance de la persona a que aconseja. Pero el legislador no está en posesión, ni puede estarlo, de ninguno de esos materiales” [Stark, W., 1952 a: Defence of Usury: 140.]

⁷⁹⁵ Schwartz, Pedro, 1992, “Entrevista a Pedro Schwartz. Presidente honorario de la S.I.E.U. a cargo de Carlos Rodríguez Braun”, Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas: 1: 1: febrero.

⁷⁹⁶ Sin embargo, sólo podemos saber dónde se encuentra el ideal de la libertad si tenemos una medida de ella, que nosotros hemos encontrado en la libertad del tiempo.

⁷⁹⁷ Smith, RN: I: VIII: 132. A esta frase habría que añadir, como antes decíamos, que la pérdida de tiempo por trabajar para otro es igual en todas las imágenes. Por tanto, el “propio” interés, si es imagen, puede ser tan reactivo como el “interés ajeno”.

⁷⁹⁸ “El orgullo del hombre hace que ame el dominio, y nada le mortifica más que el verse obligado a condescender a persuadir a sus inferiores. Siempre que la ley lo autorice y la naturaleza del trabajo lo permita, entonces, preferirá generalmente el servicio de esclavos que el de hombres libres” [Smith, RN: III: II: 496]. De hecho, Meyer y Conrad, con la metodología de la Nueva Historia

Pero, y lo que es más importante, la esclavitud esclaviza también al esclavizador y crea una necesaria vinculación entre amo-siervo que hace a ambos dependientes. *Es casi innecesario probar que la esclavitud es una institución negativa incluso para los hombres libres*⁷⁹⁹. Y no sólo porque es menos productiva. La libertad del patrón perjudica al esclavo, dado que en una república el magistrado no podrá dejarse llevar por su espectador imparcial para evitar *la desafortunada ley de la esclavitud*⁸⁰⁰. Es decir, para Smith la ley no debe perseguir una suma de intereses individuales. El interés del esclavista no debería ser tenido en cuenta porque la ley debe buscar la justicia en base al criterio de un espectador imparcial.⁸⁰¹ Bentham, sin embargo, no fue claramente antiesclavista. Diferenciaba entre la trata de esclavos, que desaprobaba (los españoles e ingleses, de hecho, negociaron su prohibición ya en 1817) y la esclavitud misma, que se resistió a condenar taxativamente. De hecho, parece más preocupado por la suerte de los animales que por la de los esclavos⁸⁰².

TEORÍA DEL VALOR

Las teorías económicas de Smith, Hume y Bentham se basan en distintos “protagonistas” función de las teorías de la acción humana de los tres autores.

Podríamos definir al protagonista de la teoría económica de Smith como el “hombre ético” de Kierkegaard; los de Bentham y Hume son los “hombres estéticos”, según la terminología del mismo filósofo. Como vimos, el hombre ético asume deberes de toda la vida, que no admiten

Económica, hicieron un estudio en 1958 sobre la esclavitud en el que se rechazaba la teoría aceptada hasta entonces según la cual la esclavitud habría desaparecido aunque no se hubiera producido la Guerra Civil norteamericana, por tratarse de un sistema de producción ineficaz [Conrad, Alfred and Meyer, John, 1958, "The Economics of Slavery in the Antebellum South", Journal of Political Economy: 66: 95-130. También en Conrad, Alfred H., y Meyer, John R., 1964, The Economics of Slavery and Other Studies in Econometric History, Chicago, Aldine Publishing Co].

⁷⁹⁹ Smith, LJ (B): 138: 453.

⁸⁰⁰ Smith, WN: IV: VII: b: 54: 628. Según Smith la esclavitud sólo podía eliminarse legislativamente en un gobierno fuerte, y no se eliminaría nunca en una república.

⁸⁰¹ En RN dice que la esclavitud fue gradualmente abolida merced a dos intereses, el del propietario por un lado y el del soberano por el otro (siempre celoso de los grandes señores) [Smith, RN: III: II: 498]. Sin embargo, según LJ (A): iii: 118-9: 187-8 la emancipación de los esclavos fue fruto de interes políticos del rey y el clero, que deseaban reducir el poder de grandes señores.

⁸⁰² Rodríguez Braun, Carlos, 1989, La cuestión colonial y la economía clásica, Madrid, Alianza, p. 126. Campos Boralevi ha estudiado la postura de Bentham sobre la esclavitud y los animales en Campos Boralevi, Lea, 1984, Bentham and the oppressed, Berlín, Walter de Gruyter, pp 142-175.

excepciones. Lo ético aparece para Kierkegaard como el reino de la tranquila satisfacción en la obligación cumplida. Es el hombre prudente de Smith, que no valora las cosas por su capricho individual, sino por lo que “de verdad valen”, es decir, por lo que cuestan a la sociedad. Sin embargo, la única meta del “hombre estético” es la propia satisfacción. Evita el dolor y el hastío, vuela siempre hacia nuevas satisfacciones, dejándose llevar por la pasión del momento. Por eso, lo estético es un estado de permanente insatisfacción, de un viajar con esperanza para “no” llegar. El de Bentham es este hombre huidizo, que busca autocumplirse y valora las cosas caprichosamente. El de Hume, sin embargo, es un hombre que busca actividades que le hagan olvidar su estado melancólico. Es un hombre inactivo pero, contradictoriamente, muy activo (diríamos, reactivo), que “trabaja por trabajar” y al que el trabajo le concede el privilegio de no pensar.

Como veremos, esta diferencia de caracterización de la acción humana influye definitivamente en la economía de los tres autores. El hecho de que existan los tres tipos humanos hace que las tres sean teorías, en parte, explicativas. Sin embargo, hemos de valorar el hecho de que lo estético, al ser un estado “del momento”, parece una base menos sólida para crear una ciencia explicativa. Efectivamente, la ciencia se construye con el recuerdo, no con el olvido; con la realidad, no con la imaginación. Una teoría basada en el hombre estético necesariamente está abocada a explicar estados paralelos e irregulares, en cierto modo excepcionales. Incluso a pesar de que el hombre se dejara llevar masivamente por esa superficie estética, para explicar los fenómenos necesitamos basarnos en situaciones regladas, no en estados caprichosos⁸⁰³. Toda explicación pasa por un equilibrio, y la no existencia de equilibrio es la no explicación.⁸⁰⁴

⁸⁰³ De hecho, Hume consideraba que la indeterminación de la conducta humana hace imposible cualquier predicción política – además de por el número reducido de observaciones y la parquedad de la recogida de datos de que disponemos. Sin embargo, para que la ciencia social sea posible, plantea conclusiones precisas para condiciones específicas considerando que las variaciones se producen dentro de unas reglas o límites [Stewart, John, B., 1977, The Moral and Political Philosophy of David Hume, Connecticut, Greenwood Press Publishers, p. 172-173; Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 146].

⁸⁰⁴ Urrutia relaciona ese equilibrio con un punto fijo de una aplicación estática. Según él, las explicaciones temporales están de sobra porque es la infinitud del conjunto de todas las cosas la que facilita la existencia del equilibrio y nos hacen pensar toda la realidad como un “eterno presente” (en sus propias palabras), una forma de asesinar el tiempo permitiendo el fluir de verdad y seducción [véase Urrutia, Juan, 1983, Economía Neoclásica, Madrid, Pirámide, p. 148]. De hecho, el autor defiende que toda explicación es atemporal o puede reconstruirse como atemporal sin pérdida de información [Urrutia, Juan, y Grafe Federico, 1982, Metaeconomía. Un ensayo sobre la naturaleza del conocimiento económico, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer]. Y, efectivamente, la economía de largo plazo elimina el cansancio del tiempo y sus caprichos, introduciéndonos en una dinamicidad continuista, un movimiento sin fricciones donde sólo importa la propia continuidad, que es lo que debemos explicar.

Teoría del valor coste social Smithiana

Rechazo del valor utilidad

El hecho de que Smith retomara la paradoja del agua y los diamantes no debe explicarse por su incapacidad de apreciar la escasez relativa del diamante frente al agua, que lleva a que la utilidad marginal del bien sea inferior en el segundo caso que en el primero. Efectivamente, Smith rechazó de manera consciente y deliberada la teoría del valor subjetiva que había heredado, que se remonta a Aristóteles y de la que disponía en los trabajos de su maestro Hutcheson. La concepción del valor como dependiente de la utilidad y la escasez relativa la había postulado Smith en sus *Lectures*, donde resolvió la paradoja⁸⁰⁵. Sin embargo, en la RN expone una teoría “coste de producción” del valor y relegó todo el material proveniente de autores precedentes a la discusión de las fluctuaciones del mercado a corto plazo. La razón para el rechazo de Smith a la teoría del valor utilidad era más profunda de lo que se suele afirmar⁸⁰⁶ e intentaba reforzar su alejamiento de la doctrina utilitarista⁸⁰⁷: efectivamente, dice Smith, cuando decimos que un hombre ha

⁸⁰⁵ “La baratura del agua reside únicamente en su abundancia, y los diamantes son tan caros debido a su escasez (ya que su utilidad real no se ha descubierto aún)” [Smith, *LJ* (B): 205-6: 487]. También intenta explicar las bases de las preferencias “que dan lugar al placer y al dolor” [Smith, *LJ* (B): 209: 488]. Los hombres tienen unas necesidades básicas, pero la delicadeza de su gusto da lugar a “muchas demandas insignificantes”. Cualidades como el color y la variedad son básicas para la preferencia y ayudan a explicar porqué damos valor a las mercancías. Las bases de las preferencias en Smith, *LJ* (A): vi: 16: 336 se resumen en “color, forma, variedad o rareza e imitación”.

⁸⁰⁶ Se han dado varias razones para explicar este cambio, como que la teoría del coste de producción era más apropiada para una obra acerca del crecimiento o que, a falta de concepto de productividad marginal, no había una manera evidente de enlazar distribución y valor si no era con una teoría del coste de producción del valor [O’Brien, D. P., 1989, *Los economistas clásicos*, Madrid, Alianza Universidad, p. 115 - 116].

⁸⁰⁷ El utilitarismo ha calado tanto en la teoría económica que gran parte de los autores consideran que Smith está creando un confucionismo alrededor de la “verdadera” teoría del valor, basada en la utilidad subjetiva, y que su teoría del valor fue regresiva respecto a predecesores escoceses como Gershom Carmichael y Francis Hutcheson [ver Blaug, M., 1959, “Welfare indices in the Wealth of Nations”, *The Southern Economic Journal*: 26: octubre: 150-3; Hutchison, T. W., 1976, “The Bicentenary of Adam Smith”, *Economic Journal*: 86: septiembre: 481-92]. En ocasiones nos hallamos ante teorías absolutistas que rechazan cualquier elemento extraño a la ortodoxia, pero de lo que no cabe duda es de que todavía no ha sido bien explicada la idea de valor objetivo Smithiana, basado en la reciprocidad del mercado, en el esfuerzo institucional ordenado en otros y en la persuasión.

descubierto cuánto vale realmente una cosa estamos hablando de un valor objetivo... ha descubierto cuánto cuesta producir o mantener ese objeto, ha hilado por vez primera unas relaciones de ideas que le llevarán a “darse cuenta” de qué significan cada uno de los minutos de trabajo y experiencia que requiere producir esa cosa. No es, por tanto, el valor subjetivo de la utilidad individual lo que genera valor, sino lo que cuesta producir el bien a la persona a la que se lo compramos⁸⁰⁸. Además, el hombre no goza de una suerte de placer neuronal respecto a los bienes, sino que su disfrute diferencial depende de una función del orgullo de poseerlos, comparativa a la sociedad, o del capricho. Para verificar y constatar este capricho, ya tenemos el indicador del precio a corto plazo⁸⁰⁹.

En esta diferenciación entre precio a corto y precio de coste a largo plazo, como es sabido, Smith no era original, dado que Cantillon ya había diferenciado entre valor intrínseco y precio de mercado⁸¹⁰. Sin embargo, si volviéramos a plantear la oposición entre el elemento externo y el interno de los derechos de propiedad, si para Cantillon el valor intrínseco podría ser el elemento interno del bien, para Smith no existe elemento interno dado que el

⁸⁰⁸ Puede ser reveladora la idea de Young que relaciona la teoría jurisprudencial de Smith con su visión del valor - coste de producción, y afirma que el concepto de coste incluye un concepto de daño [Young, Jeffrey T., 1995, “Natural Jurisprudence and the Theory of Value in Adam Smith”, History of Political Economy: 27: 4: invierno: 755-773].

⁸⁰⁹ Por tanto, cuando observamos un precio no debemos pensar que viene determinado por la utilidad que reporta, sino por su escasez. La inversión de las empresas no viene dada por la utilidad anticipada, sino por la facilidad de acceder a las materias primas y técnicas, persuadiendo éstas a los consumidores que no necesariamente tienen que anticipar la utilidad, como tampoco anticipan las consecuencias de la división del trabajo que progresa gracias a una propensión natural a persuadir y a dejarse llevar. Winch dice que, aunque muchos intérpretes consideran que el hecho de que Smith volviera a la paradoja de Aristoteles ha retrasado la teoría del valor por cientos de años, Smith en realidad no “quiso” retrasar el progreso de la teoría de los precios de mercado basada en la utilidad subjetiva de los consumidores, aunque sí el progreso de una teoría de los precios donde todos los valores, tanto de mercado como sociales, se derivan de los deseos individuales de los compradores [ver Kauder, Emil, 1953, “Genesis of the Marginal Utility Theory”, Economic Journal: 63: 251: septiembre: 638-50]. Consideramos, contra Winch, que Smith sí quiso contrariar el progreso de la teoría de los precios de mercado basada en la utilidad subjetiva de los consumidores. Consideraba el valor de cambio como el establecido por la escasez relativa, independientemente de la utilidad subjetiva, que da poder de cambiar un bien por otros bienes.

⁸¹⁰ Cantillon, Richard, 1950, Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general, México, Fondo de Cultura Económica, [1755]. Esta idea de valor intrínseco, la medida de la cantidad y calidad de la tierra y el trabajo que entran en la producción, podría ser el primer intento de basar el precio en alguna medida de los costes reales, al menos en lo que se refiere a los valores de equilibrio a largo plazo [Ekelund, Robert B.; Hébert, Robert F., 1992, Historia de la teoría económica y de su método, México, McGraw-Hill, p. 83].

valor natural de largo plazo “también” se remite al mercado y a la escasez relativa. Una concepción basada en la utilidad afirmarí­a que este elemento interno consiste en una relación subjetiva de apreciación o placer reportado por el bien al hombre, que podría idealmente sustraerse de la sociedad. Un Robinson con tendencia subjetiva a amar la belleza de las piedras preciosas gozarí­a de un cierto encantamiento por un diamante, y esa relación del hombre con la cosa puede medirse o bien cardinalmente, o bien ordinalmente en función de su preferencia relativa a otros bienes. Sin embargo, Smith no concibe el elemento interno como una relación de placer con la cosa, ni de dolor respecto a la producción de la cosa, sino que la valora como lo que ha costado producirla en términos del sacrificio que el comprador se evita e impone a otros lo que, de hecho, implica externalidad⁸¹¹.

Como veíamos en la carta del Gobernador Pownall, éste criticó a Smith diciéndole que, antes de que un hombre tenga una propensión a intercambiar, debe tener una utilidad prevista que se logra *en el deseo recí­proco, la necesidad de una interrelación de ofertas mutuas*⁸¹². Lo que Smith intentaba demostrar es que, en el intercambio, el hombre no busca una imagen del placer que le reportará su relación con el bien, creada con anterioridad a la transacción. El resultado de la distribución última de los bienes no es más que una “consecuencia no querida” de la tendencia del hombre a querer convencer, algo que no necesariamente crea placer, aunque tal vez sí alegría. El cuadro no es comparable con un mundo paralelo: es el estado presente de las cosas que nos produce placer o agradecimiento por su observación. En este caso, también el efecto de la sorpresa, curiosidad y cambio del consumidor ilusiona nuestra mente.⁸¹³

⁸¹¹ Como dice Levy, Smith empieza su estudio de la vida económica suponiendo dos individuos que comercian, no un Robinson Crusoe sólo en una isla, con lo que inmediatamente tenemos acceso al juicio del espectador [Levy, David M., 1999, “Adam Smith’s Katalactic model of gambling: approbation from the spectator”, *Journal of the History of Economic Thought*, vol. 21, n° 1, marzo, p. 81-91].

⁸¹² Pownall, 1776, “A letter from Governor Pownall to Adam Smith, L. L. D. F. R. S. being an Examination of Several Points of Doctrine, laid down in his “Inquiry in to the nature and causes of the Wealth of Nations””, London, en Mossner, Ernest Campbell y Ross, Ian Simpson (eds), *The Correspondence of Adam Smith*, 1977, Oxford, Clarendon Press, Apéndice A, p. 338.

⁸¹³ Dice Smith respecto a las producciones americanas que Colón llevó ante los reyes españoles para convencerles de la grandeza de su descubrimiento que “La única parte valiosa de aquellas consistí­a en algunos prendedores, brazaletes y otros ornamentos de oro y algunos paquetes de algodón. El resto eran meros objetos de admiración y curiosidad, como cañas de tamaño impresionante, pájaros de bello plumaje y pieles coloreadas de un cocodrilo y manatí, todo lo cual precedido de seis o siete desafortunados nativos cuyo color y apariencia singulares realzaban el espectáculo” [Smith, *WN*: IV: VII: a: 14: 603].

La exclusividad en el valor

Por tanto, para Smith, la cadena causa - efecto es de producción a consumo y no a la inversa. La crítica de Menger a la teoría del valor Smithiana demuestra lo incomprensible que fue su teoría. Según Smith, no es que un diamante sea caro porque lo deseamos, sino que lo deseamos porque es caro y costoso, o porque es un medio barato para obtener bienes caros y costosos. Smith era consciente de que es la escasez la que crea valor en un diamante. Pero esta escasez lo que provoca es belleza debida a la exclusividad, a la ostentación y a la sensación de tener "poder" de comprar o de ordenar trabajo.⁸¹⁴ Así lo dirá luego Thorstein Veblen, para el cual las marcas de que un artículo es caro pueden aceptarse como características bellas de los artículos caros⁸¹⁵.

Smith presenta una teoría en que reaparece una especie de "Bon Prix" de los bienes primarios - también en las lecciones de filosofía del derecho -, donde los precios y el mercado de estos bienes surgen sólo cuando son suficientemente altos para que merezca la pena aplicarse a la producción sistemática. Sólo serán altos cuando la escasez haga apetecible poseer ese bien, con un "precio ostensible".⁸¹⁶ Mientras los bienes no alcancen ese precio suficiente, serán libres y no tendrán un administrador diligente que quiera conservar sus ingresos. Esto llevará a que el bien se derroche y se llegue, en

⁸¹⁴ "El disfrute principal de la riqueza para la gran mayoría de las personas ricas es su ostentación, que a su juicio nunca es tan plena como cuando demuestran que poseen esos signos inapelables de opulencia que no posee nadie más que ellos. Según ellos, el atractivo de un objeto útil o bello es enormemente incrementado por su escasez, o por el gran trabajo que requiere la obtención de cualquier cantidad considerable del mismo, un trabajo que sólo ellos podrán permitirse pagar. Y estarán dispuestos a pagar por objetos de esa clase un precio mayor que por otras cosas que sean mucho más bellas y útiles pero que abundan" [Smith, RN: I: XI: 246-7].

⁸¹⁵ Veblen, Thorstein, 1963, Teoría de la Clase Ociosa, México, FCE [1899]. De hecho, en nuestra teoría ya hemos intentado demostrar que no se pueden hacer comparaciones de utilidad. Estas comparaciones siempre pertenecen a un sistema mental aprobado por una imagen del ello, dado que las cosas no se conocen por comparación de una con otra, sino porque una cosa - una realidad del recuerdo - se mete dentro de otra - una realidad del presente.

⁸¹⁶ "Se dice que los impuestos sobre los licores previenen el alcoholismo, pero probablemente el caso es el contrario. Incrementado el precio se hacen un objeto de deseo, y la buena camaradería obligará a presionar a los invitados a tomarlos... La buena camaradería obliga a presionar a beber vino, que te vale todo lo que puedes costearte" [Smith, LJ (A): vi: 86: 363].

última instancia, a esa escasez necesaria para alcanzar el precio que haga rentable su producción sistemática⁸¹⁷.

Es decir, los bienes que producen no son previstos o anticipados por los consumidores, pero se hacen necesarios para dar ingresos a los productores.⁸¹⁸ Una vez establecida la producción, dice Smith, los precios de mercado gravitarán en torno al precio natural. El objetivo es llevar siempre al mercado la cantidad precisa, y nada más que la precisa, para satisfacer la demanda efectiva. De modo que la demanda efectiva - la de aquellos que están dispuestos a pagar el precio natural, de coste a largo plazo - dirigirá la oferta. Sin embargo, esta demanda efectiva lleva ya incluidos tanto la idea de coste como la de los factores institucionales necesarios para crear el valor⁸¹⁹. No es el deseo de poseer bienes lo que afecta al precio, sino la posibilidad de costeárselos unida al deseo de estar orgulloso de ser capaz de costeárselos⁸²⁰.

⁸¹⁷ Smith, RN: I: XI: 303-15.

⁸¹⁸ Efectivamente, la teoría austríaca es contraria a la de Smith. Por ejemplo, Menger supone un hombre que se enfrenta a un bien y descubre una utilidad en él, una belleza que se separa de él. El productor intentará anticipar la utilidad de ese bien y los bienes de orden superior, de producción, tomarán valor en función de la utilidad del bien inferior de consumo [Menger, Carl, 1983, Principios de Economía Política, Unión Editorial, Madrid, [1871]]. Según la teoría austríaca, hay un lazo directo, pues, entre utilidad y producción y el mundo de competencia perfecta y atomística consigue la relación más tensa posible entre la información de las utilidades y el mundo material; entre la psicología hedonista y los bienes. La anticipación del placer atrapa todas las cosas y crea el mundo a su imagen y semejanza, de modo que el cuadro del mundo será el de un mundo anticipado por los hombres.

⁸¹⁹ "Además, el incremento de la demanda, aunque al principio puede aumentar algo el precio de los bienes, siempre tiende a reducirlo en el largo plazo. Estimula la producción y aviva la competencia de los productores que, para vender más barato, recurren a nuevas divisiones del trabajo y nuevos adelantos en su técnica, que jamás habrían existido en otro caso." [Smith, RN: V: I: 697]. Es decir, al estimular la división del trabajo y el orden institucional e industrial, la curva de oferta a largo plazo será creciente, con economías de escala positivas. En este sentido, como dice Urrutia, Smith no plantea la demanda como una función de un precio, sino, efectivamente, como la cantidad que se ha conseguido vender del producto; pero eso se debe a que esa cantidad se determina *ex post* al precio (es el precio del bien el que determina su demanda, no a la inversa) [véase Urrutia, Juan, 1983, Economía Neoclásica, Madrid, Pirámide, p. 19].

⁸²⁰ "los grandes propietarios... Por un par de hebillas de diamantes, o por otra cosa tan frívola e inútil, eran capaces de intercambiar la manutención, o lo que es lo mismo: el precio de la manutención de mil hombres durante un año, y con ellos todo el poder y autoridad que así podrían haber conseguido. Pero esas hebillas serían de su uso exclusivo y ningún ser humano tendría la menor participación en ellas, mientras que con la vieja forma de gastar habrían participado en el gasto al menos mil personas. Este punto resultó completamente decisivo para orientar las preferencias de quienes tenían que optar por un método u otro. Y así, para satisfacer la más pueril, despreciable y sórdida de todas las vanidades, enajenaron gradualmente todo su poder y autoridad" [Smith, RN: III: IV: 525-6; el subrayado es mío].

En las artes imitativas, las obras apreciadas son las más escasas y difíciles de imitar, porque los ricos que las compran no admitirán en sus jardines un adorno que está al alcance del pueblo llano. Esto sucede especialmente en las artes visuales, en las que lo grandioso, exclusivo y sorprendente es muy alabado. Para Smith, la exclusividad es fundamental en cualquier objeto, y cualquier imitación tiene menos mérito que el modelo.

Esto también afecta al caso de las mercancías: *la calidad es algo tan discutible que para mí todas las informaciones de este tipo son algo inciertas*⁸²¹. Es por ello que Smith propone introducir una forma de control de calidad de mercado, como son las marcas, en vez del control burocrático de los gremios e incremento del periodo de aprendizaje. Con el sello de fabricación los clientes poseen un indicador visible que les permite aceptar o rechazar la compra de una mercancía en función de una reputación que a los productores interesa mantener y que, lógicamente, debe supeditarse a las leyes de daños.

Trabajo ordenado

Formulábamos al principio la pregunta que podría surgir de la lectura de la RN de por qué Smith presenta en primer lugar la explicación de cómo se produce la división de trabajo, y sólo hasta posteriores capítulos nos explica su teoría del valor. Esta disposición de los capítulos sería más lógica si supusiésemos que los bienes poseen un valor intrínseco que hemos de explicar antes de hablar de la división del trabajo, sea el trabajo - energía incorporado en ellos o el valor subjetivo que les damos en función del placer que nos reportan. Sin embargo, como estamos viendo, para Smith los bienes no tienen valor intrínseco y si el trabajo no estuviera dividido y los hombres produjeran todos los bienes que consumiesen, los bienes “no” tendrían valor. Por tanto, vemos la importancia de la idea de espectador también en la economía.⁸²²

Una concepción utilitaria y objetiva del valor intentaría reducir todo el valor al del trabajo incorporado en horas o energía, una forma de dolor que debemos minimizar. Sin embargo, en el capítulo V de la Riqueza de las

⁸²¹ Smith, RN: I: XI: Efectos del progreso sobre el precio real de las manufacturas: 335.

⁸²² Ricardo tenía una idea semejante, al intentar estudiar los precios relativos, es decir, el valor de los bienes depende de su relación con todo el universo de bienes. Sin embargo, la teoría del valor trabajo incorporado ricardiana - valorado en horas - impide remitir la idea de valor al mercado.

Naciones, “Del precio real y nominal de las mercancías, o de su precio en trabajo y su precio en moneda”, Smith recurre al “trabajo ordenado” o exigido como medida de la riqueza. El trabajo ordenado de Smith no es un “valor - energía”, sino una sensación de poder de ordenar. La idea de trabajo exigido en otros cuando se trueca un bien producido por uno hace fundamental convencer a otra persona de que el bien que uno ha creado merece ser intercambiado por las horas y esfuerzo del bien que ha producido el otro. En ese sentido, se incorpora la demanda como una condición previa del valor. Sólo con el regateo o la negociación en el mercado llegamos a una grosera medida del valor de los bienes que, dice Smith, sin ser una exacta medida del trabajo exigido, es suficiente para llevar a cabo los negocios de la vida corriente.

La teoría de Smith de trabajo ordenado no es, como en el caso de Locke, una continuación de su teoría jurídica del derecho de propiedad, en que la justicia exige que a cada uno se le pague según su trabajo. Por otra parte, a pesar de que Smith comenta que el trabajo pudiera considerarse el patrón universal y exacto del valor, que no cambia con el tiempo - en el estado primitivo en que sólo existía trabajo - *no es fácil encontrar una medida precisa ni de la fatiga ni de la destreza*⁸²³. Smith sólo quería ahondar en esa ciencia especulativa que trata sobre el intercambio para demostrar en última instancia cuando la libertad natural es más productiva que la regulación del mercado⁸²⁴. Además, el valor de coste del que habla Smith obliga a remitirse al mercado, donde se ordena el trabajo y se objetiva la idea de valor y, de hecho, como dice, esta medida del trabajo exigido es una noción abstracta, no natural ni obvia.

Ricardo creyó que Smith había incurrido en una confusión entre el trabajo incorporado y el ordenado.⁸²⁵ Cuando hay otros factores además del trabajo, la

⁸²³ Smith, RN: I: V: 66.

⁸²⁴ Por tanto, consideramos que su objetivo no era encontrar una medida invariable del valor, algo que Blaug, tal vez por extensión de la teoría de Ricardo, dice que Smith estaba buscando [ver Blaug, M., 1959, “Welfare indices in the Wealth of Nations”, Southern Economic Journal: 26: octubre: 150-3].

⁸²⁵ Sin embargo, finalmente acabó insatisfecho con su propia teoría del valor, que eliminaba la renta diferencial del coste de producción e intentaba, sin éxito, reducir el capital a trabajo acumulado. “Estoy trabajando en lo que me gusta e intentado entender la cuestión más difícil de la economía política... En la medida en que he podido reflexionar sobre la sugerencia de MacCulloch y Mill, no estoy satisfecho con ella. Ellos hacen la mejor defensa de mi medida, pero realmente no son capaces de eliminar todas las objeciones” [Ricardo a

desutilidad incorporada será menor que la desutilidad ordenada cuando la mercancía sea intercambiada por otra más o menos intensiva en trabajo.⁸²⁶ Sin embargo, como vemos, Smith no estaba hablando de trabajo incorporado, sino del valor de cambio.⁸²⁷ Por poner un ejemplo, retomaremos un pasaje de Jevons que, citando las palabras de Ricardo, intenta confirmar que el valor depende de la utilidad.

El simple hecho de que haya muchas cosas como los libros antiguos, monedas y antigüedades raras, etc, que tienen valores altos, y que no son en absoluto susceptibles de producción actual, contradice la idea de que el valor depende del trabajo... El hecho es que, una vez gastado, el trabajo no tiene ninguna influencia en el valor futuro de ningún artículo; se ha ido y perdido para siempre. En el comercio, lo pasado es lo pasado para siempre, y siempre estamos empezando de cero, juzgando los valores de las cosas con vistas a su utilidad futura.⁸²⁸

Malthus, 3 agosto 1823, Ricardo, David, 1966, The works and correspondence of David Ricardo, Vol.2, Notes on Malthus's principles of political economy, Cambridge : The University Press for the Royal Economic Society]. Y un mes antes de su muerte, dice a Malthus: "Mi queja contra tí es que crees haber dado con una medida exacta del valor, y yo objeto no que yo haya tenido éxito y que tú hayas fallado, sino que ambos hemos fallado... quiero decir, que no existe ninguna medida absoluta de valor" [Ricardo a Malthus, 15 agosto 1823, Ricardo, David, 1966, The works and correspondence of David Ricardo. Vol.2, Notes on Malthus's principles of political economy, edited by Piero Sraffa with the collaboration of M.H. Dobb, Cambridge: CUP].

⁸²⁶ Kaushil también considera que Smith confunde trabajo ordenado e incorporado [Kaushil, S., 1973, "The Case of Adam Smith's Value Analysis", Oxford Economic Papers: 25: 19: marzo: 60-71]. Sin embargo, Henderson y Das Gupta consideran que Smith ha sido malinterpretado. La diferencia entre trabajo ordenado e incorporado "no" puede ser una confusión de Smith. Fue Ricardo el que se separó de la visión Smithiana, diciendo que debemos usar el trabajo incorporado en un "estado rudo" (modelo de un sólo factor) y el "trabajo ordenado" en uno avanzado (modelo multifactorial) [Henderson, J.P., 1954, "The Macro and Micro Aspects of the Wealth of Nations", The Southern Economic Journal: 21: julio: 25-35; ; Das Gupta, A. K., 1960, "Adam Smith on value", Indian Economic Review: 5: agosto: 105-15].

⁸²⁷ Según Schwartz, esto significa que el valor de un bien depende de los valores de todos los demás bienes, que son un coste de oportunidad de usar el bien, un valor de cambio, debido a que vivimos en un mundo con escasez y mortalidad. Esta idea ya estaba presente en Hume [Schwartz, Pedro, 1996, "¿Importan los hechos para los juicios morales? Una defensa contra la navaja de Hume basada en la noción de coste de oportunidad", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas: V: 2: diciembre: 87-113].

⁸²⁸ Jevons, William Stanley, 1998, La Teoría de la Economía Política, Madrid, Ediciones Pirámide, [1871], p. 180-1.

Pero el caso que presenta Jevons confirma, igualmente, la teoría de Smith. En las antigüedades raras, es obvia la idea de exclusividad y es difícil buscar otra utilidad en ellas. Efectivamente, no es el trabajo incorporado en el momento de la creación del bien, en el principio del tiempo, algo ya olvidado, lo que les da valor, sino el trabajo que el bien puede exigir de otros en el presente, la capacidad de adquirir en el mercado actual que constituye, no su valor de uso, sino su valor de cambio. ¿Es eso, por tanto, la utilidad del bien? No una utilidad subjetiva, según Smith, sino una escasez relativa unida a la persuasión de los vendedores dentro de un mercado. Siempre, lógicamente, “en relación a” los demás bienes, algo que hace que podamos exigir más trabajo incorporado en los otros bienes. Al equilibrio se llegará tras un proceso de ajuste de mercado, interrelacionando la cantidad de bienes y factores en un modelo de equilibrio general.⁸²⁹

Algunos autores consideran que, con su teoría del valor, Smith intentaba mostrar un índice de bienestar.⁸³⁰ Dice O’Brien que, para ello, Smith tendría que haber señalado que, por ejemplo, los salarios reales per capita se elevan con el crecimiento económico⁸³¹ y, sin embargo, Smith sostiene que el salario medido en cereales es constante a largo plazo. En cualquier caso, aunque en ocasiones el valor o precio real del trabajo es para Smith el de subsistencia del trabajador⁸³², Smith dice que la cantidad de subsistencias que ordena o compra ese valor constante varía con el tiempo, aunque el trabajador se sacrifique del mismo modo para conseguir su subsistencia.⁸³³ La subsistencia

⁸²⁹ En el ejemplo del castor y el venado, nos encontramos ante una economía de dos bienes en que el trabajo incorporado necesariamente es igual que el ordenado, dado que ambos bienes son igualmente exclusivos. Cuando se incluyen más bienes, sin embargo, el trabajo incorporado y el ordenado no tienen por qué coincidir, especialmente con el paso del tiempo. Si, por ejemplo, tres robinsones realizan en una hora de trabajo las tres únicas estatuas que se van a poder crear en una isla, y uno de ellos copia la forma de otro con tanta cautela que no puede dilucidarse quién fue el plagiador, las dos estatuas idénticas perderán su valor y la estatua exclusiva, independientemente de su belleza, será la más valorada. El trabajo que podrá ordenar el poseedor de la estatua exclusiva será mayor que el trabajo incorporado en ella, dentro de la alteridad en el mercado - tal vez su estatua pueda comprar las dos horas de trabajo de los otros dos hombres o una cantidad intermedia entre 1 y 2 horas.

⁸³⁰ Para ellos, el valor real de una mercancía sería su precio en trabajo, o sea, las unidades de desutilidad que ordena o compra. Smith estaría preocupado por encontrar las mejoras en el bienestar vinculadas a una reducción en la desutilidad del trabajo necesario para conseguir una cantidad dada de ingreso real.

⁸³¹ Tendrían que haber mostrado alguna medida del bienestar en el tiempo [O’Brien, D. P., 1989, Los economistas clásicos, Madrid, Alianza Universidad, p. 121-122].

⁸³² Smith, RN: I: V: 68.

⁸³³ Smith, RN: I: V: 71.

del trabajador es más generosa en una sociedad en crecimiento que en una estancada, y más en una estancada que en una en retroceso. Y eso se debe a que la subsistencia, como se ha dicho en ocasiones, es para Smith más una idea psicológica que física, y su nivel es secularmente creciente, en tanto que la población tarda en ajustarse a los mayores salarios. En ese intervalo, el nivel de subsistencia psicológico aumenta y, así, las necesidades requeridas para “sentirse” dentro de la sociedad⁸³⁴.

Valor coste de producción

Como es sabido, Smith comenta que antes de la acumulación del capital y propiedad de la tierra el producto del trabajo constituía su recompensa natural y pertenecía al trabajador. Sin embargo, para Smith, los capitalistas y los terratenientes no son improductivos dado que el beneficio y la renta de la tierra retribuyen una función social genuina. La RN va hilando las relaciones que permiten “darse cuenta” de esa función necesaria para la productividad del trabajo, que son fruto del tiempo y la experiencia y que, por tanto, no se

⁸³⁴ Ricardo definió los salarios de subsistencia como el nivel que mantendría a la población constante [O’Brien, D. P., 1989, Los economistas clásicos, Madrid, Alianza Universidad, p. 168]. Sin embargo, Smith dirá “Como bienes necesarios entiendo no sólo aquellos que son indispensables para la vida, sino todos aquellos cuya carencia sería, según las costumbres del país, algo indecoroso para las personas respetables, incluso entre las clases inferiores... Al resto de los bienes los considero de lujo, sin que esta acepción implique reproche alguno al uso moderado de ellos. Por ejemplo, la cerveza en Gran Bretaña y el vino, incluso en los países vinícolas, son para mí bienes de lujo” [Smith, WN: V: II: k: 896-7]. En 1767, Adam Ferguson ya decía: “Las necesidades de la vida son un término vago y relativo, es una cosa para el salvaje y otra distinta para el ciudadano culto: está condicionado por la moda y los hábitos” [Ferguson, Adam, 1966, History of Civil Society, Edimburgo, edición Forbes, iii, iv, 142]. Sir James Steuart comenta en Principles, ii, xxi, que los hombres tienen dos clases de “necesidades”; las físicas de alimento, cobijo, y las que manifiestan lo que llamamos rango en la sociedad, sino determinado por “la cuna, la educación o la costumbre. Un hombre se resiste a descender de un nivel de vida a otro más bajo” [Steuart, James, 1992, An inquiry into the principles of political oeconomy, London, Routledge-Thoemmes Press, i, 312, 3]. Como vemos, es la subsistencia de la aceptación social lo que buscamos según estos autores, y por lo que consumimos los bienes. Incluso los bienes de necesidad no se sustraen del todo a la idea de ostentación, a pesar de que la demanda de los bienes no de lujo se reduce si el precio es alto.

observan a simple vista⁸³⁵. Ya habíamos visto en qué consiste la experiencia del “darse cuenta”, la apertura de una claridad que nos acerca a la comprensión de las cosas y de las relaciones de las personas con el mundo. El “darnos cuenta” nos hace plenamente conscientes de la idea y de todas sus implicaciones por una capacidad de comprender intuitiva, que tal vez antes nos estaba vedada por la insensibilidad temporal, el autocentramiento..., y se produce, cuando el proceso imaginativo se independiza del yo, y lo observamos desde el espectador del presente que busca en el otro la correspondencia de agradecimiento al tiempo. Como dijimos, en muchos casos, esa capacidad de comprensión se obstruye porque realmente “no nos queremos dar cuenta”, y así sucede también en el mundo social: queremos mantener un sentimiento grupal, o una relación imaginaria con el mundo, de los que dependemos.

El capital se ve retribuido por el beneficio porque hay un valor que al hombre le cuesta mucho tener en cuenta: el del paso del tiempo unido al esfuerzo del ahorro. De hecho, según Smith acumulación de capital no depende del trabajo, sino de la frugalidad, y esta acumulación incrementa la cantidad de trabajo productivo necesario para la producción, no a la inversa.

El trabajo ciertamente suministra el objeto que la parsimonia acumula. Pero por mucho que consiga el trabajo, si la sobriedad no lo ahorra y acumula, el capital jamás podrá crecer.⁸³⁶

En ocasiones, es innegable, el capital será el esfuerzo del ahorro de otros, como el de los ascendientes. La teoría del ciclo vital de las empresas marshalliana pretende, con una teoría del tiempo, demostrar que los descendientes de grandes empresarios, con menor capacidad gerencial, hacen que una empresa floreciente envejezca e incluso muera. Pero un administrador prudente bien podría mantenerla, especialmente en un mundo de gestores contratados y sociedades anónimas⁸³⁷.

⁸³⁵ Ricardo y Mill intentaron mostrar que el trabajo - esfuerzo - es el único factor que posee productividad, siendo la renta de la tierra una transferencia de riqueza producida por circunstancias naturales - no por privilegios legales; y los beneficios el interés más un salario de dirección, otra forma de trabajo. Sin embargo, finalmente Ricardo aceptó el elemento tiempo de espera para poner en venta los productos o la distinta durabilidad del capital como diferenciador de la retribución del capital.

⁸³⁶ Smith, *RN*: II: III: 433.

⁸³⁷ Además, dar tanta importancia al momento futuro como al presente a través del autocontrol prudencial es para Smith en sí mismo venerable. Zanini habla del hombre prudente Smithiano como un “yo medio social” de corte aristotélico

Por último, la privatización de la renta de la tierra es, según Smith, la mejor forma de gestionar una renta de monopolio sobre el suelo, con producciones alternativas. Podríamos cuantificar la productividad de la apropiación de la tierra comparando la situación o mantenimiento de las tierras en régimen de propiedad privada y con un mercado de tierras estable, sujeto a la posibilidad de transferir las tierras, con uno con propiedad no privada. El terrateniente busca alojar a trabajadores agrícolas eficientes, o que trabajen con una eficiencia socialmente aceptada, que le proporcionen, al menos, la misma renta que pagan a sus vecinos - para lo cual no necesita mucho conocimiento ni “desvelos”⁸³⁸. La renta Smithiana, de hecho, es un concepto que puede generalizarse a todos aquellos ingresos que no cuestan desvelos ni esfuerzo a sus perceptores, pero que constituyen una retribución por una licencia de uso de un derecho de propiedad sobre un bien escaso y sujeto, por ello, a monopolio. Es decir, *los terratenientes, como todos los demás hombres, gustan de cosechar donde nunca han sembrado, y demandan una renta incluso por su producción natural.*⁸³⁹

Así pues, dice Smith, salario, beneficio y renta corresponden a conceptos distintos, regidos por distintos principios, a pesar de que puedan confundirse en el mismo perceptor. En cada comunidad surge una tasa promedio de salarios, beneficios y rentas cuando una mercancía se vende a su precio natural de producción. Pero en el caso del capital y del trabajo, esta tasa se basa en una suma de las ventajas y desventajas de sus distintos empleos, una forma de equimarginalidad en la autoconservación que hace que las tasas de salarios y beneficios tiendan a igualarse en un mercado libre dado que si

[Zanini, Adelino, 1995, *Genesi imperfetta. Il governo delle passioni in Adam Smith*, Torino, G. Giappichelli Editore]. Sin embargo, no olvidemos que la prudencia, tan habitual y tal vez por ser habitual, no es la virtud más admirable según Smith. Es el autocontrol dirigido a la búsqueda de la justicia la virtud que Smith considera más admirable.

⁸³⁸ Como demuestran los estudios del antropólogo Marvin Harris, la propiedad de tierras y recursos no proviene del impulso egoísta de poder y riquezas, sino de procesos sistémicos que seleccionan poblaciones más densas y productivas. El pago de rentas obliga automáticamente a los arrendatarios a incrementar su input de trabajo. La propiedad de tierras supone un gran estímulo para la producción porque obliga a los productores de alimentos a trabajar más tiempo y más duro de lo que harían si tuvieran libre acceso a los recursos. Como la extracción de rentas se asocia evolutivamente a un incremento en la producción de alimentos, algunos antropólogos consideran el pago de rentas como indicador de la existencia de un excedente de alimentos. Sin embargo, si los productores entregan sus productos es porque no disponen del poder para retenerlos. En este sentido, toda renta es un aspecto de la política y en cierto modo semeja a un impuesto [Harris, Marvin, 1983 *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza Editorial, p. 254-5].

hubiera un empleo más o menos ventajoso acudirían o huirían tantos competidores que sus ventajas se reducirían o elevarían al nivel de las demás - estas ideas son deudoras de la teoría física de los vasos comunicantes. Esta teoría, como dice Smith, sólo es válida en aquellas dedicaciones que sean la ocupación única o principal de quienes se dedican a ella. Es decir, efectivamente, la teoría plantea una idea de equimarginalidad en la conservación, y es la búsqueda de la subsistencia lo que mueve la economía, no la del placer a través del consumo.⁸⁴⁰ Sin embargo, la renta entra en la composición del precio de manera distinta del salario y beneficio. *Los salarios y beneficios altos o bajos son la causa de los precios altos o bajos; la renta alta o baja es la consecuencia del precio.*⁸⁴¹ Con lo cual, ese excedente de producción no lo crea el terrateniente, sino que el terrateniente es creado por ese excedente de producción.

En última instancia, la teoría global de Smith no busca un valor esfuerzo de producir el bien, sino un valor esfuerzo de adquirirlo: *El precio real de cada cosa, lo que realmente cuesta a quien lo adquiere, es el esfuerzo y fatiga que su adquisición supone.*⁸⁴² Eso incorpora el tiempo y esfuerzo de establecer las instituciones, así como el esfuerzo de llevar el bien al mercado, sin los cuales no existiría el valor. Si no se pagase una renta por el bien de monopolio tierra o no se retribuyese el ahorro con un beneficio, el mismo bien final desaparecería y volveríamos a un estadio en que sólo el trabajo sería el componente de ese valor mermado. Del mismo modo, la inseguridad en las posesiones puede conducir a un desincentivo del ahorro: la posibilidad de perderlo tanto físicamente como desde su poder de compra harían que el hombre consumiese toda su riqueza presente. Por tanto, no basta con el

⁸³⁹ Smith, RN: I: VI: 89.

⁸⁴⁰ Según O'Brien, la teoría que explica las diferencias de salarios relativos en función de las diferentes ventajas netas entre ocupaciones, que Smith toma de Cantillon, fue criticada por varias razones: en primer lugar, sólo discute los factores que influyen en la oferta de trabajo. Sin embargo, hemos de decir, para Smith los factores de demanda quedaban explicados ya por la división del trabajo y la acumulación de capital. También se critica que no explica los problemas emanados del hecho de que aquellos que invierten fondos en el aprendizaje de una actividad no son los mismos que recibirán una compensación, o que descuida el problema actuarial de los rendimientos de la inversión, que no se actualiza hasta mucho tiempo después [O'Brien, D.P., 1989, Los economistas clásicos, Madrid, Alianza universidad, p. 169-70]. Sin embargo, todas estas críticas hacen explicativa la teoría de los salarios de Smith "para un mercado de trabajo libre" dado que ésta nos permite comprender las consecuencias negativas de las regulaciones del estado o de otras inmovilidades, como los secretos comerciales.

⁸⁴¹ Smith, RN: I: XI: 212-3.

⁸⁴² Smith, RN: I: V: 64.

esfuerzo físico del trabajador, del que el hombre espera un premio, porque para que ese trabajo adquiera o produzca esa cantidad de bien determinada y sea productivo, hemos de “darnos cuenta” de que ha sido necesario un marco jurídico subyacente⁸⁴³. Así pues, los bienes que vendemos constituyen una forma de poder - de compra - que nos ahorra del “esfuerzo institucional” de producir los bienes que compramos, y el valor de los bienes sí puede medirse en este esfuerzo institucional “incorporado” - trabajo ordenado⁸⁴⁴. El hecho de que el trabajo Smithiano sea el “ordenado en otros” hace que éste se mida “idealmente” en términos del esfuerzo del entramado institucional para que el trabajo sea productivo.

Trabajo productivo e improductivo

Ha habido una gran confusión en lo que respecta a la división Smithiana entre trabajo productivo e improductivo, consideramos que imbuida del mismo error que ha arrastrado su teoría del valor, en que Smith intentaba demostrar que el valor de los bienes no depende de la utilidad o el capricho del consumidor sino del coste institucional que el comprador se ahorra al comprar un bien por otro, una vez establecida la división del trabajo. Y, así tampoco el trabajo productivo no es el que crea “utilidad”, ni siquiera el que crea “utilidad permanente”, como diría Mill⁸⁴⁵, sino aquel que no muere en sí mismo, que es fruto del tiempo y, por tanto, consigue constatararse en un bien

⁸⁴³ Esta curiosa interrelación que plantea Smith entre sociedad e individuo - la sociedad afecta los objetivos individuales a pesar de que sólo el individuo tenga objetivos - ha sido denominada por algunos especialistas “individualismo institucional” [Song, Hyun-Ho, 1995, “Adam Smith as an Early Pioneer of Institutional Individualism”, *History of Political Economy*: 27: 3: otoño: 425-448]. Skinner dice que es difícil traducir la parte micro en que se forma el juicio moral para Smith de la macro; o la individual respecto a las reglas de comportamiento percibidas y obedecidas por la sociedad en general [Skinner, A., 1979, *A System of Social Science. Papers Relating to Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, p. 63].

⁸⁴⁴ Además, según Smith la mercancía en su valor incluye el capital humano, la destreza y la compensación por el tiempo y trabajo utilizados en adquirirla. Pero, aunque Smith, como se ha dicho, es iniciador de la teoría del capital humano, para él el hombre se especializa por el ambiente y, simplemente, funciona la tendencia en el mercado a que las ventajas y desventajas de los distintos empleos se igualen. En esto, contradice las teorías actuales del capital humano, que aseguran que el hombre programa racionalmente sus estudios para obtener más beneficios en función de sus preferencias y capacidades [ver, por ejemplo Tommasi, Mariano e Ierulli, Kathryn (eds.), 2000, *Economía y Sociedad*, Prefacio de Gary S. Becker, Madrid, Cambridge University Press].

⁸⁴⁵ Mill, John Stuart, 1997, “Sobre las palabras productivo e improductivo”, *Ensayos sobre algunas cuestiones disputadas en economía política*, Madrid, Alianza [1844], pp. 99-113.

que “almacena” trabajo. Así, logra una remuneración en el mercado, un valor de cambio, que permite pagar el trabajo, beneficio y renta del año siguiente. Esa reposición del trabajo no sólo refuerza directamente la división del trabajo (también el trabajo improductivo puede permitir la especialización de aquel que lo contrata de modo que se incremente el producto anual), sino que lo hace indirectamente, a través de la alteridad en el mercado, que ayuda a crear y profundizar el entramado de relaciones y conocimientos necesarios para la riqueza y el crecimiento. El esfuerzo institucional incorporado al bien puede comprar esfuerzo institucional incorporado a otro bien y, por tanto, el bien se convierte en dinero (valor de cambio), lo que de nuevo remite al mercado.⁸⁴⁶

En este sentido, como dice Smith, es indiferente si el capital es extranjero o nacional para evaluar la creación de puestos de trabajo, especialmente si la actividad se centra en el comercio y no en la industria.

Si es un extranjero, el número de los trabajadores productivos es inferior apenas en uno a lo que sucedería si fuese un nativo... El capital de un extranjero añade valor al producto excedente de la sociedad igual que el de un nativo, al intercambiarlo por algo para lo que exista una demanda local... Más importante resulta que el capital del industrial resida en el país. Necesariamente pone en marcha una cantidad de trabajo productivo mayor y añade un valor mayor al producto anual de la tierra y el trabajo de la sociedad. Puede, sin embargo, ser muy útil al país aunque no resida en él.⁸⁴⁷

Smith dice que *La protección, seguridad y defensa de la comunidad que son el efecto de su trabajo este año, no comprará la protección, seguridad y*

⁸⁴⁶ Es posible que esta distinción entre trabajo productivo e improductivo sea un poco “neurótica”. Es decir, es productivo y hay que acumular “cualquier” trabajo que deje algún bien tangible, porque “nunca se sabe si servirá para algo”. Sin embargo, mantenemos el bien por la posibilidad de en el futuro intercambiarlo por otra cosa, lo que supone que va a haber una demanda o necesidad del bien que acumulamos. En el caso de la economía en desarrollo esta idea es fundamental. Frente a la máxima de Mandeville, que afirmaba que la excesiva demanda no podía ser perjudicial, Smith apela al autocontrol y dice que si el gasto no produce nada a cambio, destruye lentamente la producción. “Para hacer esto más evidente, supongamos que mi padre me deja bienes, ganado y pastos; cerveza en la bodega; telas, lino, etc. en su ropero, y todas las cosas que puedo necesitar, de modo que puedo vivir por mi mismo hasta un valor de 1000 libras; y que yo, con algún otro tan holgazán como yo, comemos y bebemos, consumimos hasta el final el ganado y la cerveza, las telas y el lino, etc, hasta destrozarlo con los años, aquí hay claramente una disminución de 1000 libras por las que nada se ha producido” [Smith, *LJ (A)*: vi: 170-1: 394; Smith, *LJ (B)*: 268: 514]. Por tanto, el valor viene dado por la capacidad de que el trabajo sea productivo, y el consumo de un bien perecedero, no acompañado de trabajo que lo compense, lleva a una pérdida de capacidad de ordenar trabajo.

⁸⁴⁷ Smith, *RN*: II: V: 466-7.

*defensa del año que viene*⁸⁴⁸, y eso podría contradecir la idea de que los bienes productivos son aquellos que profundizan el entramado institucional: parece que sin la protección no existiría el mismo entramado institucional, y todo el valor de los bienes, y la acumulación de capital, se anularían. Sin embargo, dice Smith que la defensa es más importante que la opulencia, de modo que si la defensa no es productiva, simplemente es porque, si logra un orden necesario sin incurrir en gastos inconvenientes, sólo deja las cosas en el estado de libertad natural de modo que pueda comenzar el crecimiento económico. Sin embargo, el Estado, aunque por mantenerse del trabajo ajeno reduzca el crecimiento económico, puede crear “utilidad” permanente - que se constata en el orgullo de observarla – a través de bienes durables.⁸⁴⁹ De hecho, parece que el consumo privado en bienes perecederos suntuarios, que también se realiza por ostentación, tiene para Smith iguales efectos negativos desde el punto de vista económico que el consumo del estado⁸⁵⁰. En el caso del consumo en bienes suntuarios perecederos, el mayor problema es que el hombre – o la institución - siente que se espera de él que siga realizando ese gasto, que nunca podrá reponerse con sus productos⁸⁵¹.

Teoría de la distribución Smithiana

⁸⁴⁸ Smith, RN: II: III: 425.

⁸⁴⁹ “Los palacios nobles, villas magníficas, grandes colecciones de libros, estatuas, cuadros y otras curiosidades son con frecuencia adorno y orgullo no sólo del vecindario sino de todo el país al que pertenecen” [Smith, RN: II: III: 446].

⁸⁵⁰ Para Smith ese consumo en bienes perecederos no es más digno de alabanza que el consumo en bienes duraderos, aunque éste último sea productor de crecimiento (igual que pueden ser reproblables el intercambio por dinero o la acumulación por la acumulación). “Cuando un hombre rico gasta su ingreso esencialmente en hospitalidad, comparte la mayor parte con sus amigos y compañeros; pero cuando lo emplea en la compra de mercancías durables, a menudo gasta todo en su propia persona, y no da nada a nadie sin recibir a cambio un equivalente. ... con frecuencia caracteriza a una personalidad no sólo superficial sino también mezquina y egoísta” [Smith, RN: II: III: 447-8]. Recordemos que el espectador imparcial no necesariamente aprueba las causas del crecimiento económico con una sonrisa complaciente.

⁸⁵¹ “Por ello son pocos los que habiendo sido tan desgraciados como para precipitarse excesivamente en esta clase de gasto tienen después el coraje de reformarse antes de que la ruina y la bancarrota los fuerzan a ello. Pero si en un momento determinado una persona ha gastado excesivamente en casas, muebles, libros o pinturas, ninguna imprudencia podrá inferirse de un cambio en su conducta. Ésos son objetos en los que con frecuencia el gasto ulterior resulta innecesario gracias a un gasto anterior; cuando una persona deja de gastar, no parece que lo haya hecho porque haya sobrepasado sus medios de fortuna, sino porque ha satisfecho sus caprichos” [Smith, RN: II: III: 447].

Efectivamente, el valor y la distribución de los bienes son elementos entrelazados. El sistema económico es un medio de distribuir los bienes, una forma en que las personas que no producen medios para la subsistencia pueden crear imágenes para intercambiar con las que sí los producen como modo de poder sobrevivir en el sistema. El sistema, sin embargo, se complica hasta puntos extremos, sobre todo porque unos trabajos buscan hacerse necesarios para el mantenimiento de los otros.

Smith en las *Lectures* divide las clases sociales entre poseedoras y no poseedoras, basándose en una idea de posesión primitiva, de un ocupante que se defiende del nuevo entrante⁸⁵². Como vimos, el espectador imparcial aprueba una forma de posesión, pero no todo tipo de propiedad. De hecho, para Smith la igualdad en las riquezas es algo digno de aprobación, y una consecuencia “no prevista” del comercio libre⁸⁵³. La igualdad puede ser positiva para la libertad, dado que imposibilita que una persona oprima a los

⁸⁵² En base a esa idea plantea su teoría de las etapas en las LJ (A): i: 27-35: 14-6, donde trata la ocupación, y en las Lecciones de 1766: “La apropiación de los rebaños introdujo la diferencia de fortunas... Esta desigualdad de fortunas que llevaba a diferenciar a los ricos de los pobres, daba a los primeros mucha influencia sobre los segundos, porque aquellos que no tenían rebaños o manadas debían depender de aquellos que sí y no podían ganar su subsistencia de la caza dado que los ricos hicieron de su propiedad la caza, ahora domesticada” [LJ (B): 20: 404-5]. Rima aborda el planteamiento de Smith del conflicto de clases, que considera que se exacerbaría en el caso de llegar al estado estacionario, lo que es una razón más contra esa situación de estancamiento [Rima, Ingrid, 1998, “Class Conflict and Adam Smith’s “Stages of Social History””, Journal of the History of Economic Thought: 20: 1: marzo: 103-113]. Esta clasificación daría mucho juego a posteriores autores. A Marx le permitiría incorporar su teoría económica dentro de una más vasta crítica social y política. A pesar de que Smith no parece contemplar una idea de conciencia de clase, dado que pensaba que los pobres admiran a los ricos, dice, “El gobierno civil, en la medida en que es instituido en aras de la seguridad de la propiedad, es en realidad instituido para defender a los ricos contra los pobres, o a aquellos que tienen alguna propiedad contra los que no tienen ninguna” [Smith, RN: V: I: 681]. En cualquier caso, la idea de clase social económica - propietarios versus no propietarios - hemos visto que busca crear una idea de “grupo” ficcional, endogámica, creando una imagen de compañerismo y clasismo tanto de las “clases altas” como de las “bajas”. Los operarios que, siendo trabajadores por cuenta propia, son altamente retribuidos, quieren, sin embargo, seguir considerándose “proletarios” cuando, de hecho, son una forma de empresarios. Así ocurre con los políticos, convertidos en personas relevantes, cuando se dirigen a los obreros. Un empresario que trabaje diariamente gran cantidad de horas no es de clase trabajadora y si, fortuitamente, ve caer su empresa, debe seguir considerándose de clase propietaria. También deberían, entonces, ser propietarios de los medios de producción los porteadores, los que hacen halterofilia o las modelos. La fuerza, energía, conocimiento o belleza son medios de producción tan poderosos como otra propiedad.

⁸⁵³ Smith, LRBL: 150. Dice en su crítica al sistema mercantil: “El sistema mercantil estimula principalmente la actividad que se realiza en beneficio de los ricos y poderosos. La que se realiza en beneficio de los pobres e indigentes se olvida u oprime con excesiva frecuencia” [Smith, WN: IV: VIII: IV: 682].

demás. Sin embargo, la misma desigualdad implica riqueza, aunque no sea su causa, porque la riqueza, fruto de la libertad, conlleva indeterminación en su distribución⁸⁵⁴.

Tras el contacto con la escuela fisiócrata, Smith consideró más oportuna y explicativa una división de clases funcional. James Oswald de Dunnikier, según Dugald Stewart, fue el que le sugirió la división de los ingresos en renta, salarios y beneficios. Ésta le permitiría diferenciar entre tres tipos de ingresos que como hemos comentado se rigen por principios distintos, y le facilitaría la formulación de su teoría del valor esfuerzo institucional exigido en el mercado.

Pero otra razón para que Smith realizara esta teoría de la distribución fue que quiso estudiar cuáles eran las clases distributivas cuyos intereses son favorables a los de la sociedad y aquellas que tienen intereses contrarios. Es posible que una de las motivaciones que impelieron a Smith a escribir la RN fuera la de apoyar las asociaciones obreras, en su tiempo ilegalizadas, mientras que no se impedían - no podían impedirse - las asociaciones patronales, a pesar de que tienen intereses contrarios al crecimiento económico: la relación entre el interés de cada clase y el interés social es la "conclusión" a un largo capítulo sobre la renta de la tierra, unido a varias digresiones⁸⁵⁵.

Efectivamente, el terrateniente y la sociedad tienen intereses concordes, dado que con el progreso, se reduce el precio de las manufacturas respecto al

⁸⁵⁴ Aunque la igualdad en la propiedad sea elogiada según Smith y él aplauda, por ejemplo, a las repúblicas europeas, instituidas en su época, por esa igualdad en la propiedad que habían alcanzado, la mayor igualdad, dice el autor, se da en aquel estadio primitivo en que existe una pobreza generalizada y no hay propiedad que defender. "En toda la historia de las sociedades que permitieron desigualdades considerables en las fortunas ha habido una queja constante porque dicha autoridad resultaba mayor que la de la edad o las cualidades personales. El primer estadio de la sociedad, el de los cazadores, no permite esas desigualdades. Allí la pobreza generalizada impone una igualdad universal" [Smith, *RN*: V: I: 677].

⁸⁵⁵ Se dice que las argumentaciones de Smith se vieron en su época como un elemento que confería dignidad a las prácticas empresariales. "La escuela clásica defendió de manera directa a los hombres de negocios. Les dio respetabilidad en un mundo en el que los mayores honores se atribuían a la nobleza terrateniente y a la burguesía. Los hombres de negocios, especialmente los industriales, consiguieron un nuevo estatus y dignidad en su calidad de promotores de la prosperidad de la nación; los empresarios vieron cómo se reconocía que, tratando de obtener un beneficio, estaban sirviendo a la sociedad" [Oser, Jacob y Blanchfield, William C, 1980, *Historia del Pensamiento Económico*, Madrid, Aguilar, p. 51]. Sin embargo, Smith siempre presentó a los empresarios como personas ladinas y en su teoría las consecuencias de sus actos son en muchas ocasiones negativas para el crecimiento económico, especialmente cuando buscan protegerse de la competencia.

de los bienes primarios que pagan renta. Por otra parte, la tendencia económica en la tierra es a una renta fija y cómoda, y a que el agricultor se quede cada vez más con el fruto de su producción. Sólo cuando el tenedor de la tierra es una entidad política, no guiada por criterios de mercado sino por tecnoestructuras de poder, vemos rentas variables, monopolizaciones y privilegios. En los poderes económicos, sin embargo, el criterio de beneficio rompe continuamente las estructuras de poder. La teoría y experiencia económicas demuestran que los únicos monopolios que se mantienen en el tiempo son los provocados por una ley discriminatoria del Estado o por la no libertad de entrada y salida en la actividad.

El interés de los trabajadores está conectado con el de la sociedad. Cuando la demanda de trabajo sube continuamente, los salarios del trabajo son mayores que cuando se estanca o decae, dado que los empleadores compiten por los trabajadores, relativamente escasos. Smith critica la idea mercantilista - y que seguía defendiendo Hume - que adscribía una "utilidad" a la pobreza, y afirmó que las altas retribuciones al trabajo eran fuente de incentivo. Sin embargo, el hombre tiene la tendencia a excederse en su trabajo en espera de la mejora de la condición propia... *cuando los trabajadores a destajo reciben una paga abundante, son capaces de trabajar en exceso y de arruinar su salud y su constitución en pocos años.*⁸⁵⁶ La ética del trabajo por el trabajo no puede ser aprobada por el espectador imparcial, dado que el deslumbramiento de esa imagen individual o social es contrario al principio de la prudencia. Incluso puede llevar a la necesidad social de trabajar desaforadamente para enfrentarse a la competencia de otros trabajadores⁸⁵⁷.

Sin embargo, el crecimiento provoca una tendencia a la reducción de la tasa de beneficio. El interés de los empleadores es estrechar la competencia y guardar los secretos industriales o comerciales, y esto es contrario al interés general. Además, el incremento de los beneficios incrementa más los precios que el incremento de salarios.⁸⁵⁸ Dado que las asociaciones de patronos, que intentan incrementar sus precios y crear monopolios a costa de los consumidores, no se pueden evitar es lícito que tampoco se impidan las asociaciones de los trabajadores, cuyos intereses son favorables a la

⁸⁵⁶ Smith, RN: I: VIII: 130.

⁸⁵⁷ Aunque para Smith el objetivo de la producción es el consumo [Smith, RN: II: I: 365], también se queja de la "producción por producción" a que llevaba el sistema mercantil [Smith, RN: IV: VIII: 644-5].

⁸⁵⁸ Smith, RN: I: IX: 151.

sociedad⁸⁵⁹. Es más, en un mundo utilitario los trabajadores incluso “tienen” que defender sus intereses dado que el capital siempre tendrá más poder de negociación - pueden vivir de su ahorro - y tendencias a las confabulaciones clandestinas⁸⁶⁰. La protección del trabajador puede ser, en cualquier caso, un colchón ante eventualidades de la coyuntura económica o de la decisión arbitraria del empresario. *A largo plazo el trabajador es tan necesario para el patrono como el patrono para el obrero, pero esta necesidad no es tan así a corto plazo.*⁸⁶¹ Como es sabido, esta teoría niega la idea del fondo de salarios. Aunque hay una relación entre la cantidad de capital y los salarios, los trabajadores todavía tienen un margen de maniobra si se ponen de acuerdo en todas las empresas.⁸⁶²

Sin embargo, Smith critica la defensa burda de los trabajadores cuando no existe ninguna provocación anterior. *Sin embargo, tales asociaciones son frecuentemente enfrentadas por una combinación defensiva de los trabajadores y a veces ellos también sin ninguna provocación de esta suerte, se unen por su cuenta para elevar el precio del trabajo.*⁸⁶³. Efectivamente, esa

⁸⁵⁹ Sin embargo, como dice Noell, es cierto que a pesar del reconocimiento del poder asimétrico en el mercado de trabajo, Smith no consideraba que el estado debiera imponer las asociaciones obreras. Simplemente no debía impedir ni facilitar las asociaciones ni de trabajadores ni de empresarios. Recomendaba una política de neutralidad hacia las combinaciones basándose en su oposición hacia los privilegios exclusivos en general [Noell, Edd S., 1995, “Adam Smith on Economic Justice in the Labor Market”, Journal of the History of Economic Thought: 17: 2: otoño: 228-246].

⁸⁶⁰ Estas confabulaciones se mantienen por una sanción social, no económica. “La violación de dicho acuerdo es, en todas partes, impopular, y somete a quien así procede al reproche de sus vecinos e iguales” [Smith, RN: VIII: 111]. Es decir, los empresarios, a la hora de mantener sus acuerdos, actúan normalmente por “el que dirán” y la vanidad. Por tanto, el estímulo del espectador es fundamental para promover esa “sana competencia” que lleva al crecimiento económico.

⁸⁶¹ Smith, RN: VIII: 111.

⁸⁶² Esta consideración obvia el conflicto de intereses entre los trabajadores insiders - outsiders, trabajadores - parados. Los primeros crean privilegios legales que inmovilizan el cambio. Sin embargo, el paro imposibilita de facto pagar esos “salarios de privilegio” - siempre va a haber un trabajador deseoso de trabajar por menos dinero. Cuando se enfrenta al mercado de trabajo, podríamos considerar que un trabajador se encuentra con el problema del bien público: una persona particular no tiene poder sobre el sistema, al que debe someterse. Sin embargo, Smith nunca apoyó un privilegio exclusivo particular. Otorgar un monopolio o un privilegio exclusivo a un individuo o una empresa tiene el mismo efecto que un secreto en el comercio o la manufactura. “Los mismos estatutos de aprendizaje y otras leyes gremiales que permiten, cuando una manufactura prospera, que cada trabajador aumente sus salarios muy sobre su tasa natural, lo obligan a veces, cuando la manufactura languidece, a aceptar una reducción muy por debajo de dicha tasa. Así como en un caso impiden a muchas personas competir por su puesto de trabajo, en el otro le impiden a él competir por muchos puestos de trabajo” [Smith, RN: I: VII: 106].

⁸⁶³ Smith, RN: I: VIII: 111-2.

“venganza” organizada del trabajo sobre el capital se acaba convirtiendo ella misma en otra forma de capital ficticio, una superestructura que crea los mismos problemas de corrupción e inmovilismo que el capital o el propio Estado. Seguramente, Smith no se planteó la existencia de sindicatos como estructuras de poder, del mismo modo que no pudo prever el éxito de las sociedades anónimas. Los salarios serán cercanos, por tanto, a los capaces de mantener al trabajador y su familia y sólo diferirán de éstos en función del salario de eficiencia.

Los trabajadores, en consecuencia, rara vez derivan alguna ventaja de la violencia de esas tumultuosas asociaciones que, en parte por la intervención del magistrado civil, en parte por la mayor resistencia de los patronos, y en parte por la necesidad del grueso de los obreros de someterse para garantizar su subsistencia presente, suelen acabar en nada salvo el castigo o la ruina de sus dirigentes⁸⁶⁴.

Sin embargo, cuando cada año hay empleo para un número mayor que el año anterior, los trabajadores no necesitan coaligarse para obtener un salario mayor. La escasez de mano de obra desencadena una competencia entre los patronos para conseguir trabajadores, y rompen su combinación para no incrementar salarios introduciéndose en un círculo de competencia que “no” les beneficia⁸⁶⁵.

Teoría del valor utilidad de Bentham

Valor-utilidad: el cálculo felicífico

⁸⁶⁴ Smith, RN: I: VIII: 112.

⁸⁶⁵ Los empresarios “jamás podrán dañar al público multiplicándose, aunque sí pueden dañarse mutuamente al hacerlo... Es posible que la competencia arruine a algunos de ellos, pero ocuparse de ese asunto concierne a las partes afectadas y debe ser dejado a su discreción” [Smith, RN: II: V: 462]. A ello, diríamos, se le suma la dificultad para los empresarios de enfrentarse a la opinión de sus trabajadores, siempre defensivos, lo que crea un nuevo coste psicológico, en ocasiones insalvable, que rompe la ilusión creativa del hombre. En ese mundo, que representó Baltasar Gracián y describe Aranguren, cada cual juega a su juego: lo que importa es que el nuestro prevalezca sobre los demás. Pero ¿de verdad, dice Gracián, es esto lo que importa? No, porque nuestro triunfo forma también parte el juego y cuando la representación se acaba nada quedará sino desengaño y soledad [Aranguren, José Luis, 1993, Ética, Madrid, Alianza, p. 246].

*Adam Smith ha echado luz sobre mucho humo; pero hay casos también donde ha echado humo donde antes había luz*⁸⁶⁶. Ésta es la descripción que Bentham hace en *The True Alarm* de la teoría del valor Smithiana, y en términos parecidos criticará, en el margen de *Table of the Springs of Action*, la idea de la propensión a intercambiar - ¿por qué no decir que los individuos maximizan su utilidad?⁸⁶⁷

En *The True Alarm*, define riqueza en base a dos elementos: debe haber un objeto sensible y el objeto debe ser materia de uso y deseo, tener atractivo para los hombres. En el capítulo 5 discute la noción de valor: *Todo valor se funda en la utilidad*.

Stark incluye una antología de escritos que llama “la psicología del hombre económico” (que luego sería usada por la escuela de utilidad marginal). La definición de hombre que presenta Bentham en ella ha sido aceptada por muchos economistas. Su felicidad es una “idea”, la expectativa del futuro placer y dolor que influye en la acción interesada y esperada.

La predominancia de la autoconsideración sobre otros impulsos es para Bentham una especie de axioma y a él subyace el concepto filosófico de necesaria referencia del hombre a su yo hedonístico. Cualquier cosa que el yo “pida para sí” puede considerarse placer. Aquello que el yo rehuya, será considerado dolor.⁸⁶⁸ Esto explica las acciones altruistas igual que las “egoístas”, de modo que la diferencia entre altruismo - egoísmo es irreal.⁸⁶⁹ Bentham no creía en el autosacrificio genuino. El hombre es egoísta en sus actos y en sus pensamientos por necesidad, con lo que el deseo de ganancia es tan natural y justo como irradicable. *Cualquier hombre activado con relación a cualquier cosa aparte del yo, es un idiota: sólo aquél cuya consideración se confina al yo, es sabio. Yo soy de los sabios*⁸⁷⁰.

En base a esa psicología, la sociedad que presenta Bentham es una reunión casual y atomística de hombres competidores. Su avaricia por las cosas placenteras es inmensa, mientras que el número de las cosas buenas es

⁸⁶⁶ Stark, W., 1952 c: *The True Alarm*: 80.

⁸⁶⁷ Bonner, John, 1995, *Economic Efficiency and Social Justice: The Development of Utilitarian Ideas in Economics from Bentham to Edgeworth*, Aldershot, Edward Elgar Publishing.

⁸⁶⁸ Stark, W, 1952 c: *The Psychology of Economic Man*: 422.

⁸⁶⁹ “Aquello que en el lenguaje del sentimentalismo se dice un sacrificio del interés privado al público no es más que un sacrificio de un supuesto interés privado del yo en forma de un supuesto interés privado del yo de otra manera: por ejemplo, de un interés que corresponde al amor al poder a un interés que corresponde al amor a la reputación; o de aquél amor a la reputación que se espera del poder” [Stark, W, 1952 c: *The Psychology of Economic Man*: 428].

pequeño. El resultado es una lucha de egoísmos. Surge la antipatía, un deseo de ver a otros tan mal como nosotros⁸⁷¹. La vida social no es para Bentham un fenómeno natural, sino que sólo es posible si la bestia humana es reprimida⁸⁷². Es posible que exista el no-egoísmo, pero es raro.

“Qué dibujo” (oigo a alguno de vosotros decir)... nos estás dando de la naturaleza humana!... Ahora mi respuesta: Mis niños, lo admito: no lo niego, no puedo negarlo, no deseo negarlo, me apenaría si estuviera en mi poder negarlo. Sin embargo, mantengo que de la especie humana, como de cualquier otra, la misma existencia depende del hábito establecido y casi ininterrumpido de la autopreferencia... Sí. Admito la existencia del desinterés en el sentido en que lo dices. Admito la existencia de la filantropía incluso hasta una extensión omnicompreensiva. ¿Cómo no podría admitirlo? ¡Mis niños! No tengo que ir muy lejos para verla. Sin ella, ¿cómo podrían haberse creado tantos papeles que han precedido a esta carta? ... ¡Pero mis niños! Es en lo que se ha visto que ocurre más comúnmente - y por tanto lo que más probablemente ocurra - que toda la práctica debe construirse, si tiene alguna pretensión de ser alabada por su prudencia⁸⁷³.

Las políticas prácticas, como la especulación teórica, debe estar basada en el axioma de que el hombre es autoconsiderado. Concluyendo, el individualismo de Bentham es tanto filosófico como metodológico e incluso normativo: el hombre debe ser egoísta, a riesgo de ser tonto.

El hombre, por tanto, busca maximizar una suma de placeres y minimizar una suma de dolores esperados. Pero ¿hay acciones impulsivas precedentes a ese cálculo, con magnitudes positivas - negativas? Incluso la pasión calcula, aunque de modo confuso y, además, para Bentham, la pasión no es un modo de acción habitual. *La proposición de que la pasión no calcula, no es verdad, como casi todas las proposiciones generales y oraculares. ... Todos los hombres calculan*⁸⁷⁴.

⁸⁷⁰ Stark, W., 1952 c: The Psychology of Economic Man: VII: 426.

⁸⁷¹ “La inclinación en el seno del hombre para la antipatía hacia otros hombres es, bajo todas las circunstancias, desgraciadamente copiosa y activa. La gama ilimitada de los deseos humanos y el muy limitado número de objetos adaptados para satisfacerlos, inevitablemente lleva a un hombre a considerar a aquellos con los que está obligado a compartir esos objetos como rivales inconvenientes que estrechan su propia extensión de disfrute” [Stark, W., 1952 c: The Psychology of Economic Man: XV: 430].

⁸⁷² “La sociedad se sostiene junta sólo por los sacrificios que los hombres pueden estar inducidos a hacer de las gratificaciones que exigen: obtener estos sacrificios es la gran dificultad, la gran tarea del gobierno” [Stark, W., 1952 c: The Psychology of Economic Man: XVII: 431]

⁸⁷³ Stark, W., 1952 c: The Psychology of Economic Man: XVIII: 431-2.

⁸⁷⁴ Stark, W., 1952 c: The Psychology of Economic Man: XXIII: 434.

Bentham apunta que la cuantificación de experiencias físicas puede perfeccionarse y producir números concretos sobre valoraciones mentales. Y esas valoraciones se producen, de facto, siempre que se menciona un precio monetario. El dinero mide experiencias físicas que sólo el sufridor puede valorar. Es decir, el dinero puede ser medida de placer o dolor, pero ésta está sujeta a una “objetividad subjetiva”. De hecho, el valor de la unidad monetaria es alto para los que tiene poca propiedad y bajo para los que tienen mucha, con lo que es la cantidad relativa la que cuenta, no la absoluta. Por tanto, el valor del dinero relativo sí es objetivo, y podemos hacer comparaciones interpersonales de utilidad entre los hombres a los que podría idealmente medirse su umbral de placer. Si *ceteris paribus* dos hombres de iguales circunstancias pierden la misma cantidad de dinero, podemos suponer que pierden la misma cantidad de felicidad. Sin embargo, dice Bentham, hay bienes de valor esencial e invariable, como las necesidades relativas, y bienes de valor variable y caprichoso, como los lujos relativos, cuya comparación de utilidad interpersonal es más difícil.

Bentham diferencia, como Smith entre valor en uso y valor en cambio, pero, según Bentham, a propósito de esta distinción, Adam Smith es criticable: el agua puede tener valor de cambio en algunas situaciones, mientras que los diamantes pueden tener sus usos⁸⁷⁵. Con más originalidad, Bentham diferencia entre valor intrínseco y valor convencional. Pero el valor intrínseco es la base del valor convencional, igual que el valor en uso es la base del valor en cambio.

Nótese que el valor en el sentido de cambio surge de, y depende de, y está proporcionado con, su valor en el sentido de uso: - porque ningún hombre dará nada que tenga valor en el sentido de uso en cambio de nada que no tenga ese valor.

Pero el valor en el sentido de uso puede diferenciarse en el general, o el que tiene lugar en tanto, y no más lejos que, la cosa es útil para las personas en general; y en el especial o idiosincrático, que tiene lugar en tanto que en el caso de esta u otra persona en particular, la cosa tiene un valor en el sentido de uso además del valor que tiene en el caso de las personas en general: un ejemplo del cual es el “pretium affectionis”, el valor de la afección⁸⁷⁶.

Hemos de decir que James Mill se hizo seguidor del benthamismo en política y gobierno, pero no intentó acercarse al análisis de placer-dolor de

⁸⁷⁵Stark, W., 1952 c: introduction: 19.

Bentham, sino que se basó en la aproximación física de Ricardo a los problemas de producción y distribución.⁸⁷⁷ Y a través de Mill padre e hijo y de Mc Culloch, son las ideas ricardianas del valor las que dominan la economía política inglesa hasta 1860⁸⁷⁸. Bentham, de hecho, fue crítico de la economía de Ricardo. *En los libros de la Renta de Ricardo, no hay mucha lógica. Quise que los corrigiera en estos particulares, pero no era consciente de ello, y Mill no lo deseaba. Confundía el valor con el coste*⁸⁷⁹. Sus ideas no fueron muy tenidas en cuenta, excepto *Defence of Usury*. Además, lo que Bentham escribe sobre valor, producción y distribución, crecimiento, empleo o dinero, no fue accesible a los economistas del siglo XIX, o sólo tras 1843 a través de la edición de Bowring⁸⁸⁰.

Sin embargo, los clásicos estaban favorablemente dispuestos a las ideas utilitarias y se basaban en ellas, no en las Smithianas. No usaron el cálculo felicífico para explicar acciones de agentes, productores y consumidores porque, en primer lugar, lo consideraron poco operativo y en segundo porque querían explicar el largo plazo, lo que les permitía olvidar los gustos pasajeros y fijarse de los costes objetivos, y eso hacía innecesario crear una psicología que les permitiera predecir como se comportarían en determinadas circunstancias los seres humanos⁸⁸¹. En el corto plazo, se contentaban con

⁸⁷⁶ Stark, W., 1952 a: *The Philosophy of Economic Science*: XXV, p. 108-9.

⁸⁷⁷ Sus "Elementos de Economía Política" era un tratado didáctico que incorporaba las doctrinas de Ricardo. En él escribe que el valor relativo de los bienes depende de la oferta y demanda, en primer lugar, pero del coste de producción en último término. Incluso reduce la teoría del valor a cantidad de trabajo. No expone la idea de que la utilidad es una razón necesaria, aunque no suficiente, para que los bienes posean valor.

⁸⁷⁸ Según Halévy, sólo puede considerarse Benthamita en la primera parte del siglo XIX a Samuel Bailey, que en 1825 publica "A Dissertation on the Nature, Measures and Causes of Value", una de las más penetrantes críticas a Ricardo del XIX. Le llamaban "the Bentham of Hallamshire". Creía que las leyes de economía política son expresa operación de ciertos motivos de la mente humana, visión que contrasta con la teoría física y material de Ricardo. Éste fue criticado por James Mill en la *Westminster Review*, Enero 1826, en un artículo anónimo. Se ve la dicotomía entre la política Benthamita y la economía ricardiana, con la que se identifican los clásicos [Halévy, Elie, 1928, *The Growth of Philosophic Radicalism*, London, Faber and Faber, pp. 353-4].

⁸⁷⁹ Works X, 498; cit. en Stark, W., 1952 c: introducción, p. 48.

⁸⁸⁰ Collison Black, R. D. [1988], "Bentham and the Political Economists of the Nineteenth Century", *The Bentham Newsletter*: 12: junio.

⁸⁸¹ Dada la predilección de Ricardo por imaginar casos extremos y concentrarse en resultados de largo plazo, es lógico que no usara la aproximación subjetiva al problema de la determinación del valor, sobre todo cuando su interés era establecer una medida invariable del valor que le permitiera analizar cambios en las proporciones de renta real en el tiempo. Como es sabido, sin embargo, en el periodo clásico hay otra tendencia distinta de la ricardiana, que busca el valor en la cantidad del trabajo, que es la subjetiva, de Say y Lloyd, y de Malthus, Senior, Longfield que tratan el valor como suma de varios costes implicados en

asumir que la gente sabe y busca sus propios intereses. Ese sesgo no intervencionista no se basaba, sin embargo, en una filosofía “libertaria” y, probablemente, el concepto utilitario de gobierno subyacía a todas sus propuestas políticas⁸⁸². Aunque muchos de ellos no eran radicales filosóficos, ninguno se hubiera opuesto al principio de la mayor felicidad del mayor número para la economía política. Con Lionel Robbins, consideramos que *es en el sentido Humeano más que en el Benthamita que podemos etiquetar a la escuela clásica como utilitaria*⁸⁸³. Sin embargo, con la revolución marginal, el concepto Benthamita del *homo oeconomicus*, así como el concepto utilitario de gobierno, ganaron la batalla en la ciencia económica, que se basaría en adelante en este individualismo metodológico⁸⁸⁴.

Bienes de orden superior e inferior

La teoría de Bentham está cercana a la posterior metodología mengeriana, no sólo por el subjetivismo, sino porque también Bentham diferencia entre bienes de orden superior e inferior, de producción o de consumo, y se basa en la cercanía al uso como parámetro diferenciador. Según Bentham, hay bienes de valor inmediato o intrínseco, como la comida, y bienes de valor derivado o

la producción en un marco de oferta y demanda. Ninguno, sin embargo, utilizó la filosofía utilitaria de Bentham “explícitamente”. Malthus no relaciona el análisis de demanda con la psicología del consumidor ni con la utilidad.

⁸⁸² John Stuart Mill no malinterpreta la actitud de sus contemporáneos cuando escribe en 1848 que el *laissez-faire* debe ser la práctica general; y que todo desvío del mismo, si no se requiere para un mayor bien, es un mal [Mill, John Stuart, 1978, Principios de Economía Política, México, Fondo de Cultura Económica].

⁸⁸³ Robbins, C. Lionel, 1953, The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy, Londres, MacMillan, p. 178.

⁸⁸⁴ Jevons es el punto de inflexión en 1871, y en su “Theory of Political Economy” vuelve al principio de la mayor felicidad y a la consideración del placer y dolor como motivo de la acción. Cita a Bentham en varias ocasiones y cuando procede a la cuestión del “placer y dolor como cantidades”, en el capítulo II, llega a medir placeres y dolores por su intensidad, duración, certidumbre, cercanía, y fecundidad, pureza y extensión. Jevons aceptó la tarea de hacer una teoría del valor sobre el “cálculo felicífico”. Igualmente, Marshall, en sus primeras lecciones en Cambridge, a principios de 1870 hizo estudios sobre Bentham y, según Keynes, nunca se desvió de las ideas utilitarias. Pero las usó con cuidado porque no consideraba que la solución a los problemas económicos consistiera en una aplicación del cálculo hedonístico [Keynes, John Maynard, 1925, “Alfred Marshall”, Memorials of Alfred Marshall, ed. A. C. Pigou, Londres, p. 7].

servil, como las herramientas. Reproduciremos algunos de sus pasajes para comprobar el sorprendente parecido de denominación con los austríacos⁸⁸⁵.

La utilidad inmediata no admite de grados; pero la utilidad no inmediata puede situarse en grados en el número que se quiera. La “escala” a la que estos grados pertenecen puede llamarse la escala de “vecindad al uso”. Los instrumentos cuya estación está en el mayor grado en la escala - digamos el primer grado, el grado más cercano al uso inmediato - pueden llamarse instrumentos de primer orden: aquellos más cercanos a ellos, e.d. más cercanos bajo ellos, instrumentos de segundo orden, y así siguiendo, a través de cualquier número de grados que, en cualquier sistema de instrumentos conectados, pueden en cualquier momento encontrarse ejemplificados⁸⁸⁶.

En la distinción entre la parte primaria y la derivada de la renta nacional, y entre el ingreso natural y convencional, hay un eco de la doctrina fisiocrática. La diferencia entre agricultura, manufactura y artesanía, dice Bentham, es la mayor división del trabajo, la mayor cantidad de usos intermedios empleados conjuntamente y el número de grados en los que los instrumentos se acercan en la escala de “vecindad al uso”, es decir, el incremento del tiempo de producción.

Es característico de la teoría de Bentham que incluye a las personas, como fuente de servicios, entre la riqueza. Los habitantes son parte del capital productivo del país. Además, el trabajo es “sólo” un bien instrumental, no uno de orden inferior. Contra Hume, que consideraba que el hombre se realiza en el trabajo, para Bentham éste consiste en un dolor al estilo de Jevons, que sólo puede compensarse con el placer monetario del salario.

Aversión - no deseo - es la emoción, la única emoción - que el trabajo, tomado por sí mismo, puede producir... En tanto

⁸⁸⁵ Schwartz presentó algunas de estas “Sugerencias marginalistas en Bentham” en Schwartz, Pedro, 1976, “La influencia de Bentham en España”, Información Comercial Española, nº 517, septiembre, pp. 52-56.

⁸⁸⁶ Stark, W., 1952 c: The Psychology of Economic Man: XXXIV: 448-9. Véase Stark, W., 1952, c: The True Alarm: 84; o el siguiente párrafo: “Con respecto a “la cercanía al uso”, la estación de los materiales, sirviendo como objetos de la industria, es susceptible de unos grados indefinidamente numerosos... Cuando, considerado bajo toda modificación de la que es susceptible, el trabajo ha sido llevado a un estado que se puede llamar con propiedad “trabajo acabado”, si tomamos cualquier artículo de él como ejemplo, se encontrará que es o bien de tal naturaleza que permite, sin intervención de ningún otro objeto, ser aplicado en un modo inmediato al “uso inmediato” - en el sentido de que excluye del dolor o de que administra placer directamente - o que es susceptible de ser aplicado al uso como uso preparatorio, intermedio o digamos instrumental” [Stark, W, 1952, c: The Psychology of Economic Man: XXXIV: 448].

que el trabajo se tome en su sentido propio, el amor al trabajo es una contradicción en los términos⁸⁸⁷.

Hablando del precio y del coste, Bentham dice que, sin embargo, para estimar el poder de compra sólo deben tomarse en cuenta los “precios definitivos” - pagados por el consumidor - no los “precios preliminares”. Para Bentham sólo se incrementa el stock de riqueza *con ayuda del capital, el resultado del trabajo precedente*⁸⁸⁸. Pero, a pesar del parecido de esta afirmación con la teoría de Ricardo, en *Institute of Political Economy* Bentham muestra una teoría de los factores de producción diferente de la de Ricardo. Distingue tres factores: inclinación, conocimiento y poder (la voluntad de producir riqueza; el conocimiento de cómo producirla; y el poder sobre las cosas externas necesario para ese propósito). La inclinación se da en cantidad ilimitada, fluye de la constitución del hombre y no requiere ser incentivada. El conocimiento es fruto de la inclinación, con lo que el legislador tampoco tiene que incentivarlo. El poder, es decir, el control sobre el capital y bienes de capital, es el factor de producción limitante, dado que es inevitablemente escaso. Pero es poco posible que el gobierno tome pasos efectivos para evitar esa escasez de un factor natural. Por lo tanto, en conjunto el *laissez-faire* es la actitud apropiada.

Dentro del trabajo, podemos distinguir entre el ejercicio físico y el poder o habilidad mental desarrollado en el ejercicio de ese acto corporal. Esto afecta a la definición de capital, que puede concebirse como la tierra, mantenida en propiedad privada, o como un refinamiento del trabajo, el conocimiento que realza la fuerza de la naturaleza⁸⁸⁹.

Por último, Bentham también diferencia entre trabajo productivo e improductivo, enfatizando la idea de fin utilitario del trabajo:

Productivo e improductivo - acción que siendo del tipo “thelematic” o “ergastic” tiene como fin lograr un resultado intencionado en forma de trabajo.⁸⁹⁰

Utilidad marginal decreciente, intercambio y equimarginalidad

⁸⁸⁷ Stark, W., 1952 c: *The Psychology of Economic Man*: IX: 428.

⁸⁸⁸ Stark, W., 1952 a: *Defence of Usury. Proscript. Short observations on the injustice and impolicy of forced reductions of the rate Of Interest*: 196.

⁸⁸⁹ Según Stark, la primera es más clásica, la segunda tenía atractivo para el ala de izquierdas, como Hodgskin y Thompson, que se la deben a Bentham [Stark, W., 1952 a: introduction: 53].

⁸⁹⁰ Stark, W., 1952 a: *The Philosophy of Economic Science*: XXIII: 102-3.

Las ideas de Bentham están continuamente rozando la de la importancia del principio marginal. Bentham realiza afirmaciones que muestran que tenía en mente la idea de utilidad marginal. En *Axioms*, el lector encuentra una exposición clara de la idea de “mínimo sensible” de riqueza.

Entre el servicio real y su retribución, la medida exacta es la menor cantidad de materia de retribución que aquel que es capaz de prestar el servicio consiente tomar a cambio de él. Ésta es la medida de todos los precios, ésta es la medida del valor de todas las cosas buenas que son valorables y tangibles⁸⁹¹.

Pero, además, formula también la idea de utilidad marginal decreciente, casi con las mismas palabras que sus antedecentes clásicos subjetivistas.

La magnitud del placer producido no incrementa en un ratio tan grande como la causa que lo produce. Tómese, por ejemplo, la misma causa que antes: por ejemplo, el dinero. Tómese un individuo: désele una cierta cantidad de dinero, producirás en su mente una cierta cantidad de placer. Désele otra vez la misma cantidad, harás una adición a la cantidad de su placer. Pero la magnitud del placer producido por la segunda cantidad no será dos veces la magnitud del placer producido por la primera⁸⁹².

Pero el principio de utilidad marginal decreciente se aplica no sólo al dinero, sino a toda gratificación: altas dosis de la materia excitante aplicada al órgano hacen que su sensibilidad de algún modo se gaste.

Respecto al intercambio, es posible que Bentham no viera clara la idea de que, dado que los hombres tienen distintas utilidades o recursos iniciales, ambos negociantes puede beneficiarse de “voluntariamente” sacrificar una porción de su felicidad por su ganancia⁸⁹³. Sin embargo, plantea la idea de “intercambio por reparación” e incluso la de indiferencia. *Relación hecha al individuo en cuestión, un mal es reparable y exactamente reparado cuando, tras haber sufrido el mal y recibido la compensación, sería un asunto de indiferencia recibir el mismo mal, junto a la misma compensación*⁸⁹⁴.

⁸⁹¹Stark, W., 1952 a: *The Philosophy of Economic Science*: XXVII: 118.

⁸⁹²Stark, W., 1952 c: *The Psychology of Economic Man*: XXIX: 441.

⁸⁹³ Schwartz, Pedro, 1986, “Jeremy Bentham’s democratic despotism”, *Ideas in Economics*, editado por R. D. Collison Black, Basingstoke, Macmillan Press, p. 74-103.

⁸⁹⁴ Stark, W., 1952 c: *The Psychology of Economic Man*: XXVI: 438.

Sin embargo, Bentham sí habla de la utilidad ganada por la transferencia de bienes. En el *Tratado*⁸⁹⁵, estudia la patología, las sensaciones, afectos y pasiones y los efectos sobre la felicidad. *Sea la modificación del volumen de prosperidad lo que sea, al perder sin obtener un equivalente, un hombre sufre en proporción al valor que estima de él - el valor que les da...*⁸⁹⁶ Para juzgar el efecto de una porción de riqueza sobre la felicidad la considera en tres estados diferentes. 1. Cuando siempre ha estado en las manos de los interesados. 2. Cuando acaba de salir de ellas. 3. Cuando acaba de entrar en ellas.

I. Caso primero. Las cantidades de riqueza en cuestión están en las manos de las dos partes en cuestión: ni entrando ni saliendo de las manos de ninguno.

1. *Ceteris Paribus*: a cada partícula de volumen de riqueza corresponde una partícula del volumen de felicidad...

5 Mínimo de riqueza, digamos 10 libras por año; sea el mayor exceso de felicidad producido por un exceso en la cantidad de riqueza de 2 a 1; magnitud de la partícula de riqueza, 1 libra por año. Sobre estos datos puede basarse una escala o cuadro, que exhibiría las cantidades de felicidad producida por cada una de las adiciones hechas a la cantidad de riqueza en el fondo de la escala, dado que hay muchas libras entre 10 y 10.000...

II. Caso en que las partículas de riqueza estén a punto de pasar a las manos de las partes.

1. Fortunas desiguales: una partícula de riqueza añadida al que tiene menos produce más felicidad que al que tiene más...

3. En estos datos puede basarse una escala exhibiendo cantidades de felicidad producidas por adiciones al mínimo de riqueza a la felicidad respectiva de cualquier número de personas, cuyas respectivas cantidades de riqueza exceden una a otra por la cantidad de una partícula.

III. Caso tercero, las partículas de riqueza están a punto de salir de las manos de las partes...

6. Cuanto mayor es la fortuna del individuo en cuestión, mayor es la probabilidad de que, por la sustracción de una cantidad dada de su volumen de riqueza, no se haga ninguna sustracción de la cantidad de su felicidad.⁸⁹⁷

Bentham con su método geométrico que muestra las consecuencias estáticas sobre el placer de una transferencia, no necesariamente voluntaria, estaba pensando en una escala que nos recuerda los gráficos de utilidad que

⁸⁹⁵ Bentham, Jeremy, 1981, *Tratados de legislación civil y penal*, Madrid, Editora Nacional, p. 110-116.

⁸⁹⁶ Stark, W., 1952 a: *The Philosophy of Economic Science*: XXV: 108.

posteriormente realizarían los economistas. Además, casi llega a formular el principio de equimarginalidad en el intercambio, aunque no logra definirlo con nitidez.

IV Supongamos las partículas de riqueza a punto de irse de las manos de una parte a la de otros.

1. Fortunas iguales: tómese de una parte una porción del volumen de riqueza y entréguese al otro, la cantidad de felicidad obtenida por el que ha incrementado su riqueza no será tan grande como la cantidad de felicidad perdida por el que la ha perdido.

2. Fortunas desiguales: cuanto más pobre sea el perdedor, más rico será el ganador; mayor es la disminución producida en la masa de felicidad por la tranferencia que en el último caso mencionado ⁸⁹⁸.

Vemos la diferencia de la teoría de Bentham con la teoría dinámica de Smith, en que las transferencias no se miden por la “masa” de placer producido sino, precisamente, porque son fruto de la libertad.

La redistribución

Si es correcto que un hombre sea infeliz, no lo es porque su felicidad tiene menos derecho a ser considerada que la de otro hombre, sino porque es necesario para la mayor felicidad del mayor número que se sacrifique una porción de su felicidad ⁸⁹⁹.

En base a ese principio, Bentham defenderá la conveniente tendencia hacia la igualdad, fundamentada en la idea de utilidad marginal decreciente de la riqueza y con un método cuasimatemático ⁹⁰⁰. Sin embargo, otro principio le llevaría a justificar el conservadurismo económico: el objetivo del legislador debe ser mantener la distribución de la propiedad de modo que no se interfiera en la masa total de expectativas porque el “principio de minimización de la decepción” y la incertidumbre llevan a la anulación de la felicidad que

⁸⁹⁷ Stark, W., 1952 a: *The Philosophy of economic Science*: XXV: 113-4.

⁸⁹⁸ Stark, W., 1952 a: *The Philosophy of economic Science*: XXV: 114-5.

⁸⁹⁹ Stark, W., 1952 c: *The Psychology of Economic Man*: XXIX: 439.

⁹⁰⁰ Posteriormente los marginalistas han criticado el igualitarismo de Bentham, no la filosofía de fondo. “Bentham ... razona la igualdad desde la mayor felicidad por un método estrictamente matemático” dice Edgeworth y eso no es aceptable porque, según él, las personas son desigualmente capaces de disfrutar del placer y soportar el dolor [Murphy, Antoin E. (ed.), 1984, “Francis Ysidro Edgeworth,” *Economists and the Irish Economy. From the 18th century to the present*, Dublin, Irish Academic, p. 171].

produciría la redistribución e, incluso, a la anulación de la existencia. En base a esta idea, por ejemplo, Bentham propondría la estabilidad de precios.

En todos estos casos, ¿cuál debe ser el objeto primario del gobierno? Estabilidad. Éste debe ser el primer objeto de sus deseos en todo punto, si no de sus medidas.

¿Por qué? Lo que se pierde para un hombre por un cambio del precio es ganancia para otro, siendo ambos miembros de la comunidad y el interés de cada uno una porción igual del interés de la comunidad. Cierto: pero la constitución de la naturaleza humana es tal que el disfrute resultante de una ganancia nunca es igual al sufrimiento resultante de una pérdida.

La estabilidad de los precios es una rama de esa especie de seguridad que tiene a la propiedad como objeto⁹⁰¹.

Es decir, según Bentham, es el hecho de que el hombre “se cree” propietario de los objetos hace que se pervierta la posibilidad de incrementar la felicidad transfiriendo porciones de riqueza de los ricos a los pobres, a pesar de que esas porciones, desde el punto de vista estático, proporcionan más utilidad al pobre que al rico. Por ello, Bentham centra su sistema en el logro de la subsistencia.

3. El volumen de subsistencia es necesaria para la existencia, y ésta para la felicidad. Si el legislador tiene un volumen de subsistencia para 10.000 personas, podrá producir más felicidad dando a cada uno de los 10.000 volumen de subsistencia que dando a 5.000 una porción de abundancia y dejar a los otros que mueran⁹⁰².

No se olvida, sin embargo, de que la abundancia – la acumulación de capital - es necesaria para lograr la subsistencia.

4. Pero supongamos que, tras dar existencia a los 10.000 y dar a cada uno de ellos una partícula del volumen de subsistencia, el legislador tiene a su disposición una cantidad de volumen de riqueza suficiente para la subsistencia de otras 10.000 personas, y que tiene la opción de dar existencia a un número adicional de personas en esa cantidad, con un mínimo de volumen de subsistencia para cada uno. Se hará una adición a la cantidad de felicidad mayor si, en vez de incrementar el número de personas traídas a la existencia, se divide entre los primeros 10.000 toda la cantidad de riqueza adicional.⁹⁰³

⁹⁰¹ Stark, W., 1952 a: Supply without Burden: 364-5.

⁹⁰² Stark, W., 1952 a: The Philosophy of Economic Science: XXV: 111-2.

⁹⁰³ Stark, W., 1952 a: XXV: 112.

Sin embargo, Bentham no estaba pensando en una reducción del incentivo o un menor crecimiento debido a la imposición exterior de una jerarquía. El legislador es en este sistema el que provee placeres – y la existencia – a sus “niños”. Por otra parte, como decíamos, su teoría era estática y suponía la riqueza “dada”, una imagen a la que el paso del tiempo no le afecta. La redistribución del Estado no tendría más efectos negativos que los efectos estáticos de la desilusión por la detracción de la propiedad, e incluso, una redistribución hacia los ricos, podría tener efectos positivos⁹⁰⁴. Si la medida enriquece a las personas que tienen tendencia a ahorrar, puede incrementar la riqueza de las naciones.

Los preceptos de Bentham, refinados, ganaron la batalla en la economía del bienestar, dándose un énfasis creciente a la distinción de Nassau Senior entre ciencia y arte de política económica; economía positiva y normativa⁹⁰⁵. Los marginalistas admitirían normalmente más posibilidad de interferencia en el mecanismo de mercado que los clásicos⁹⁰⁶. Así, el benthamismo, una vez que

⁹⁰⁴ Stark, W., 1952 a: Defence of Usury. Proscript: 196-8.

⁹⁰⁵ Según Edgeworth todo esto entra en el dominio de la ética, no de la economía [Murphy, Antoin E. (ed.), 1984, “Francis Ysidro Edgeworth,” Economists and the Irish Economy. From the 18th century to the present, Dublin, Irish Academic, p. 171]. Pero Henry Sidgwick, más influyente en Edgeworth que Bentham, fue un conservador sin formulación matemática cuya economía política fue muy influida por la teoría de Bentham a través de J. S. Mill. En su teoría de la distribución razona sobre “dos proposiciones establecidas por Bentham que relacionan la riqueza con la felicidad”, es decir que un incremento de riqueza es productivo de un incremento de felicidad a su poseedor, y que el incremento resultante de la felicidad no es simplemente proporcional al incremento de la riqueza, sino decreciente. Así, la conclusión es que la igualdad en la distribución de la riqueza hace mayores las satisfacciones agregadas de la sociedad [cit. en Halévy, Elie, 1972, The Growth of Philosophic Radicalism, London, Faber and Faber, [1928]].

⁹⁰⁶ Según Halévy, Jevons decía que “el estado está justificado para aprobar cualquier ley, o incluso hacer cualquier decreto individual que, sin consecuencias ulteriores, acrecienta la suma total de felicidad”. A veces incluso sugería que la justificación de la libertad era utilitaria: “la libertad del sujeto es sólo un medio hacia un fin; no un fin en sí mismo; por tanto, si no logra el fin deseado, puede dejarse de lado y usarse otros medios”. Jevons aboga por cambios incrementales, no radicales, pero el incrementalismo no sólo refuerza, sino que acelera la confianza en el estado para la solución de problemas. Se cambia el énfasis de producción-crecimiento de los clásicos al de asignación-precios de los neoclásicos [cit. en Halévy, Elie, 1972, The Growth of Philosophic Radicalism, Londres, Faber and Faber, [1928]]. Sin embargo, como dice Urrutia, si el marginalismo deja un regusto de desencanto no es tanto porque justifique la intervención del estado, sino porque en él se produce una ruptura de lo que Urrutia llama “seducción y verdad”, la sintonía por la que entramos en resonancia con el pulso de las cosas para conocer el mundo de manera visceral [Urrutia, Juan, 1983, Economía Neoclásica, Madrid, Pirámide].

consigue demostrar y justificar el egoísmo del hombre, frente a la escolástica, se convierte en otra forma de escolástica.⁹⁰⁷

Teoría del valor utilidad del trabajo de Hume

Causas del trabajo

En *Of Commerce*, Hume enfatiza la importancia del hábito y la imitación en el desarrollo de la actividad económica, pero es en *Of Refinement in the Arts* donde presta más atención a la relación entre el desarrollo del comercio y la felicidad humana, y a las causas o fines del trabajo, que surgen de nuestras pasiones, y son tres: el placer, la acción, y la indolencia⁹⁰⁸. El deseo de vivacidad incluye una especie de excitación emocional intrínseca, con lo que el comportamiento económico implica no sólo un deseo de gratificar deseos, sino un deseo de tener y buscar deseos, sin los cuales el hombre caería en la languidez⁹⁰⁹. Para Hume, es tan negativo el Estado desapasionado que el hombre puede refugiarse de este vacío incluso a través de emociones dolorosas, melancólicas...⁹¹⁰ *La vida humana es una escena tan aburrida,...* *que cualquier cosa les divierte, y aunque sea con una pasión unida al dolor, les da en lo principal un placer sensible*⁹¹¹.

A esto, debe añadirse la avaricia o deseo de ganancia que Hume interpreta de varios modos. En el primer caso, el motivo para acumular se

⁹⁰⁷ Las ideas de Bentham y sus seguidores lograron, en un momento histórico clave, justificar el socialismo estatista, que necesariamente se basa en una filosofía utilitaria, y tuvieron una fuerte demanda ante el crecimiento del poder de un gobierno que necesitaba, para mantenerse, demostrar que actuaba por el "bien" de sus súbditos [véase Schwartz, Pedro, 1992, "Entrevista a Pedro Schwartz. Presidente honorario de la S. I. E. U. a cargo de Carlos Rodríguez Braun", Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas: I: I: febrero]. Si la religión era una forma de control del pensamiento y de contentación de las masas en sociedades preindustriales, hoy en día se invita a las masas a identificarse con la élite gobernante a través del efecto de la "generosidad del sistema" (los marxianos dirían que eso forma parte de la "falsa conciencia" del sistema) [Harris, Marvin, 1983 a, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 332]. Pero este sistema se encuentra con el problema de que necesita de los incentivos individualistas y luego quiere darles la vuelta a través de un "sistema redistributivo". En definitiva, considera que lo importante es la distribución de lo producido - una imagen a posteriori -, no la forma de producirlo, la actividad humana misma.

⁹⁰⁸ Hume, 1964 c: Of Refinement in the Arts: II: 300-1.

⁹⁰⁹ En esto, Hume se asemeja a Adam Ferguson en *Civil Society*; o a Hobbes: la felicidad es el continuo progreso del deseo de un objeto al de otro, y el logro del primero es sólo el camino al siguiente.

⁹¹⁰ Hume, 1964 c: Of Interest: IV: 325.

⁹¹¹ Hume 1964 b: Dialogues: X: 442.

asocia con la identificación del dinero con el sentimiento de poder. La pasión por la ganancia es un deseo de acumular símbolos de éxito y el avaro adquiere placer al observar el incremento diario de su fortuna, aunque no puede concluir por ningún razonamiento de la experiencia la existencia real de los placeres que su riqueza tiene el poder de proporcionar⁹¹². Para Hume *los objetos se juzgan más por comparación que por su valor intrínseco*⁹¹³. Por tanto, la desigualdad es necesaria para que exista placer del orgullo. *La miseria de otro nos da una idea más viva de nuestra felicidad y su felicidad de nuestra miseria. La primera, por tanto, produce gozo, y la última, dolor*⁹¹⁴.

La segunda interpretación de la avaricia es como “causa de trabajo” y no está unida tampoco al deseo de placer, sino al deseo de acción, de emplearse lucrativamente. La riqueza es sólo un fin instrumental de la acción. Pero, con el tiempo, y aunque en principio no nos importara, adquirimos un interés por el fin en sí, como una imagen de la pasión, y nos sentimos defraudados cuando no logramos el propósito. A esto podríamos llamarlo “instinto adquisitivo”.

Diferencias entre Hume y Bentham

La teoría del valor de Hume es una teoría híbrida que muestra diferencias tanto con la teoría Benthamita como con la Smithiana. Es una teoría del valor utilidad - sólo la oferta y la demanda afectan a los precios - pero, unida a la doctrina del comportamiento humano de Hume, más podríamos denominarla “de utilidad del trabajo”. Si, como habíamos dicho, Hume consideraba que la vanidad de la búsqueda de placer deja un vacío en el hombre... *Te digo que, incluso en medio de tus placeres lujosos, eres infeliz, y que con tanta indulgencia, eres incapaz de disfrutar de lo que la fortuna próspera te permite poseer*⁹¹⁵... nos presenta, sin embargo, un placer genuino, el trabajo. Éste es un placer del orgullo, y los demás placeres se ven como un premio al trabajo realizado. *Sabed que el trabajo es, en sí mismo, el principal ingrediente de la felicidad, a la que aspiramos, y que cada disfrute pronto se hace insípido y sin sabor cuando no se adquiere por la fatiga e industria.*⁹¹⁶

⁹¹² Hume, 1964 b: Treatise: “Of Property and Riches”: II: I: X: 109.

⁹¹³ Hume, 1964 b: Treatise: “Of Malice and Envy”: II: II: VIII: 158.

⁹¹⁴ Hume, 1964 b: Treatise: “Of Malice and Envy”: II: II: VIII: 160-1.

⁹¹⁵ Hume, 1964 c: The Stoic subtítulo “The Man of Action and Virtue”: XVI: 207.

⁹¹⁶ Hume, 1964 c: The Stoic: XVI: 206.

En *Of Interest* vemos que el deseo de beneficio es opuesto a la pasión real por placeres, derivada del consumo de riqueza. Esta idea diferencia claramente la teoría de Hume, la ética del trabajo por el trabajo - “teoría de la utilidad del trabajo”, como decíamos -, de la de Bentham, la ética del placer sin esfuerzo - “teoría utilidad de los bienes distintos del trabajo”. Para Hume, la actividad económica es intrínsecamente gratificante y los mayores obstáculos para satisfacer las necesidades frecuentemente generan una expansión del esfuerzo tan grande como para producir un incremento del nivel de vida mayor que los niveles preexistentes. Hay un deseo positivo de sobrevenir a las dificultades. *Los hombres laboriosos desprecian un logro tan fácil. Busca una presa, que se defienda de su violencia. Habiendo ejercitado en su caza cada pasión de la mente, y cada miembro del cuerpo, encuentran entonces los encantos del reposo, y con alegría comparan sus placeres a los de los esfuerzos realizados.*⁹¹⁷

En este sentido, sobre la importancia de la acción, Hume volvía conscientemente a los escritos de la antigüedad, especialmente los de Virgilio, la Eneida y las Geórgicas. Sin embargo, también era consciente de que rompía con las ideas predominantes en su tiempo, en que la mayoría de los escritores argumentaban todavía que la masa de trabajadores estaba poco dispuesta hacia la actividad económica. Éstos suponían que la repetición del trabajo era lo único que, por el efecto del hábito, podría crear una disposición hacia la industria. Sin embargo, Hume pensaba que la repetición puede hacer tolerable un acto doloroso, por la mayor facilidad de llevarlo a cabo (hábito pasivo), pero eso no produce una inclinación y tendencia hacia él (hábito activo) si para la naturaleza humana el acto era totalmente desagradable. De hecho, si el hábito se basa sólo en la repetición, una mayor facilidad disminuye su fuerza haciendo languidecer el movimiento de la mente. Asertar que a través del hábito la dificultad engendra una expansión de la industria implica una propensión fundamental hacia el tipo de acción implicada.

Además, Hume estaba transformando la interpretación mercantilista de la relación entre la pereza y una excesiva indulgencia al placer. Mientras los mercantilistas consideraban la indulgencia al placer como el placer por la pereza, Hume lo considera como una frustración, el intento de compensar a través del placer el deseo de viveza que resulta de la inacción.

⁹¹⁷ Hume, 1964 c: The Stoic; XVI: 206.

Diferencias entre Hume y Smith

Euge! Belle! Querido Mr Smith: estoy encantado con tu trabajo, y su lectura me ha llevado a un estado de gran ansiedad... Tiene tanta profundidad y solidez y exactitud, y está tan ilustrado con hechos, que tiene que captar la atención pública... Si estuvieras aquí, discutiría contigo algunos de tus principios. No puedo creer que la renta de la tierra sea parte del precio del producto, sino que creo que el precio se determina absolutamente con la cantidad y la demanda⁹¹⁸.

Así alababa Hume la obra recién publicada de su amigo. Sin embargo, en su propia alabanza, el autor desvelaba una crítica fundamental, que nos muestra los disentimientos de fondo en lo que respecta a la teoría del valor. Los parecidos superficiales, en cualquier caso, hacen más difícil la comparación.

Hume condena en general las restricciones al mercado nacional tanto como la RN⁹¹⁹, y además muestra una comprensión clara de las funciones principales del mecanismo libre de precios⁹²⁰. En su tratamiento relativamente detallado del mecanismo de precios, el análisis de Hume merece el reconocimiento de ser una de las mejores y primeras exposiciones sobre el tema, y es posible también que las afirmaciones de su *Historia de Inglaterra* y sus *Ensayos* hayan contribuido al desarrollo posterior de la doctrina de Smith. Por ejemplo, en un pasaje donde ataca la imposición de topes de precios a los bienes agrícolas durante un periodo de cortas cosechas, dice:

En realidad, el incremento de los precios es una consecuencia necesaria de la escasez; y las leyes, en vez de evitarlo, sólo agravan el mal limitando y restringiendo el comercio⁹²¹.

Sin embargo, a la vista de las dos teorías, vamos a plantear cinco diferencias esenciales entre la teoría del valor de Hume y la de Smith.

En primer lugar, para Smith la causa de la actividad económica es el deseo de persuadir a través del lenguaje. Sin embargo, Hume considera que lo que lleva al hombre a trabajar es un deseo de estar activo para no caer en la

⁹¹⁸ The Correspondence of Adam Smith, 1977, Oxford, Clarendon Press (Mossner y Ross (eds)), carta 150 de Hume a Smith, desde Edimburgo 1 Abril 1776, p. 186.

⁹¹⁹ Ejemplos de prácticas que ataca son la regulación del interés y salarios, el control general de precios, las restricciones sobre el aprendizaje y el control sobre el movimiento del trabajo.

⁹²⁰ En Hume, David, 1852, History of England, Boston, vol. III, pag. 73, citado en Rotwein, Eugene, (editor e introductor), 1970, David Hume writings on economics, Madison, The University of Wisconsin Press, introd. p. 1xxix.

languidez natural de la vida. En el caso de Hume no es necesaria, por tanto, la idea de alteridad en la causa de la actividad económica o del trabajo. Sin embargo, resulta que, igual que en el caso de Smith, el hombre juzga las consecuencias de la actividad económica - la riqueza - por comparación. En este sentido, es importante distinguir entre las consecuencias de la acción - en ambos autores la misma, una belleza que se juzga por comparación social - con las causas de la acción - en el caso de Smith el deseo de intercambiar, que implica alteridad, y en el de Hume la necesidad o deseo de actuar, que no la implica. Por tanto, para Hume, ya no es necesario estudiar el entramado de relaciones sociales para definir la causa del valor económico.

En segundo lugar, aunque el hombre valore comparativamente la actividad económica, para Smith la imagen de la belleza es un capricho tan temporal que no afecta al valor de los bienes. De este modo, éstos se ven determinados objetivamente por lo que le cuesta a la sociedad producirlos. Sin embargo, para Hume la belleza y el valor son meramente de una naturaleza relativa, y consisten en un sentimiento agradable producido por un objeto en una mente particular según la estructura peculiar y constitución de la mente⁹²². Por tanto, el valor de los bienes es subjetivo y más o menos permanente aunque no podamos adicionar las subjetividades porque dependen de la constitución primitiva de la mente individual. Además, el sentimiento agradable se distingue del objeto, atomizándolo. *La belleza no es una cualidad del círculo... Sólo es la afección que esa figura produce en la mente, cuya fábrica o estructura particular lo hace susceptible de ese sentimiento*⁹²³.

En tercer lugar, Smith pensaba que el trabajo es una actividad desagradable y molesta y el trabajo “debe” ser un sacrificio, a riesgo de que la teoría se pervierta. Es decir, el hombre intercambia trabajos e impone a otros un sacrificio que él se ahorra. En el ámbito nacional, un bien tiene valor por el sacrificio social de haberlo producido. Sin embargo, para Hume, el trabajo es

⁹²¹ Hume, David, History of England, Boston, 1852, vol. II, pag. 172, citado en Rotwein, *ibid.*, p. 1xxx.

⁹²² Hume, 1964 c: The Sceptic: XVIII: 218.

⁹²³ Hume, 1964 c: The Sceptic: XVIII: 219. Sin embargo, Hume creía que existen placeres superiores e inferiores, como diría luego Mill, que siguen máximas generales. Sólo la educación y el hábito pueden reformar la mente del hombre. Sin embargo, estas máximas tienen poca influencia en la acción si no afectan al gusto y sentimiento. "A aquel que no siente más que pasiones malignas, no sé cómo dirigirme a él, cómo convencerle de que hay placeres más elevados. Debo repetirlo; mi filosofía no encuentra remedio a esos casos, ni podré yo hacer nada sino lamentar esta condición infeliz de las personas" [Hume, 1964 c: The Sceptic: XVIII: 222].

un placer, no un coste, con lo cual no hay un límite para las horas de trabajo, más allá de la capacidad de trabajar, que se logra complementando el trabajo con una conveniente indolencia.⁹²⁴ Además, esto pone en duda la teoría del salario de subsistencia - lo que afecta a la teoría del crecimiento de la población - que ya habían presentado los fisiócratas. Por tanto, la idea Smithiana de valor coste institucional de producir los bienes no tiene sentido en el caso de Hume. Según Hume, el hombre necesita trabajar, no sólo para lograr la subsistencia y conveniencias de la vida, sino como medio de introducirle en una actividad que le haga olvidar ese peso de vacío existencial típico de la filosofía de Hume. Para Smith, sin embargo, el hombre trabaja para buscar alimento y no para dar sentido a su vida⁹²⁵.

Como cuarta diferencia entre la teoría del valor de Hume y Smith, para Smith el sacrificio que se realiza para lograr una compensación en forma monetaria parece poderse extender a todos los trabajadores y no ser subjetiva. Así, son más agradables o desagradables “los empleos”, y es por eso que se

⁹²⁴ Como dice Savater, aunque el paro es la desesperación, el ocio en el sistema capitalista conserva su concepto de división entre trabajo/descanso que condena al primero a la rutina y agobio, mientras el segundo queda sellado de vacío, trivialidad y sin otra función que la de preparar para el trabajo venidero, y seguir aceptando el orden social [Savater, Fernando, 1995, *Invitación a la ética*, Barcelona, Compactos, Anagrama, p. 103].

⁹²⁵ Es posible que, como dice Victoria Camps, contrariamente a la previsión marxista que consideraba que el reino de la libertad es el de aquellas actividades autocompensadoras que son su propio fin, para la mayoría de la gente el trabajo es importante por necesidad pero no porque constituya una fuente de sentido. El trabajo es, ante todo, un medio de adquisición de riqueza y poder [Camps, Victoria, 1990, *Virtudes Públicas*, Madrid, Colección Austral, Espasa Calpe, p. 96-7]. Sin embargo, esto es así porque el trabajo es siempre “impuesto” y útil desde el punto de vista de la imagen vendible. Como dice Savater, no deberíamos ir a la sociedad del ocio, sino acabar con el trabajo-producción para aproximarnos al trabajo-creación, a la consideración poética del trabajo. Para esto hay que potenciar una nueva imaginación laboriosa como la que propuso Gaston Bachelard: cada trabajo tiene su onirismo, cada materia trabajada aporta sus sueños íntimos [Savater, Fernando, 1995, *Invitación a la ética*, Barcelona, Compactos, Anagrama, p. 103]. Si no fuera un coste y el hombre, como dice Hume, trabajara por actuar, incluso se reduciría el precio de los salarios y de productos y es posible que desapareciera la exclusión, dado que la acción se realizaría sólo por el placer de disfrutarla y el trabajo no sería un medio de selección que tendría que reportar un premio. Sin embargo, cuando algunos alientan al “reparto de trabajo” como modo de reducir el paro, están abocando al hombre a vivir para siempre bajo el sistema de exclusión y del orgullo de dejar a los demás actuar a través de la inacción propia, una de las mayores razones de la pérdida de alegría por el presente. Por tanto, efectivamente, la teoría de Smith vale sólo “para el caso en que el trabajo sea un coste”; si no fuera un coste, no existiría exclusión. Sin embargo, todavía nos quedaría la exclusión que produce la posible escasez de necesidades de la vida, tal vez la más importante. Esta exclusión, que rompería toda posibilidad de utopía, podría, en cualquier caso, ser también ficticia, en tanto que los países desarrollados consumen muy por encima de sus necesidades alimenticias.

paga por ellos un menor o mayor salario - no los empleos “respecto a” la percepción psicológica del trabajador particular. Será mayor el salario si es el trabajo es más difícil, más sucio, más deshonesto... y esas cualificaciones son semi-objetivas o dadas por la estructura social en la que se mueve el trabajador, que no tiene por qué tener gustos antecedentes al mercado de trabajo. Sin embargo, la idea de “coste” en el caso de Hume se hace más individual, y eso también implica un derecho de propiedad por lo trabajado.

Esta diferencia nos puede llevar a plantear una quinta distinción entre los dos autores. Si en el caso de Hume es sólo la oferta y la demanda lo que determina el precio, no debe existir un valor natural de los bienes y los factores dado “en el ideal del valor” o en el largo plazo práctico. No existe, por tanto, ese precio tope que hacía que la escasez convirtiera en “bueno” el incremento de precios y señale el momento en que puede comenzar la producción sistemática del bien que permita la conservación del recurso, lo que le daba a Smith la posibilidad de hablar de una demanda efectiva de los bienes que son capaces de pagar el precio natural, dentro del cual estaría la renta de la tierra.

Teoría de la distribución Humeana

Espero que no se considere superflua esta digresión, si apunto que, dado que la multitud de industrias mecánicas es ventajosa, también es ventajoso el mayor número de personas que compartan las producciones de estas industrias... Nadie puede dudar que esa igualdad es adecuada para la naturaleza humana, y disminuye mucho menos la felicidad de los ricos de lo que añade a la de los pobres. También aumenta el *poder del Estado*, y hace que los impuestos extraordinarios se paguen con más alegría... cuando las riquezas se dispersan entre las multitudes, la carga se siente más ligera sobre las espaldas, y la detracción de impuestos no lleva a una diferencia sensible en el modo de vida de nadie.

Añadase a esto que, donde las riquezas se acumulan en pocas manos, éstas deben disfrutar de todo el poder, y conspirarán para establecer toda la carga sobre los pobres y oprimirlos más, hasta desincentivar la industria.⁹²⁶

Aquí vemos dos tipos de argumentos para defender la igualdad, el argumento Benthamita y el Smithiano (sin duda, Smith se basaba en estas ideas, el estado de la cuestión en su época). Es decir, por un lado Hume

⁹²⁶ Hume, 1964 c: Of Commerce: l: 296-297.

plantea la idea de utilidad marginal decreciente de la riqueza; por otro, plantea la idea de que una excesiva desproporción en la riqueza debilita el Estado.

En cualquier caso, estas ideas no transforman el conservadurismo de Hume. La volubilidad tanto de la imagen del mérito - *los hombres se dejan llevar más por la melancolía que por las pasiones agradables. Las prosperidades fácilmente se reciben como nuestro derecho, y pocas preguntas nos hacemos al respecto de su causa o autor*⁹²⁷, - así como de la misma acción humana y el subjetivismo de la teoría de Hume, hacen demasiado inciertos esos principios para intentar imponerlos desde fuera: *no resultará de ellos ninguna regla determinante de conducta y la total disolución de la sociedad debe ser la consecuencia inmediata*⁹²⁸. Además, según la teoría de la satisfacción de Hume, la utilidad sólo es bella si la ha procurado alguien relacionado con el yo o el yo mismo. El sistema que pretende igualar a los hombres es, de hecho, una forma de sistema religioso oficiado por particulares sacerdotes⁹²⁹.

Pero Hume también introduce un argumento económico: transformar la distribución de la riqueza desincentiva el trabajo. Si el hombre disfruta de sus riquezas por comparación, la igualación de las riquezas quita sentido a su búsqueda.

Hágase la posesión igual, los hombres de diferentes grados de arte, cuidado e industria inmediatamente romperán esa igualdad. O, si controlas estas virtudes, reducirás la sociedad a la más extremada indigencia, y en vez de considerar la necesidad y mendicidad en unos pocos, lo harás inevitable en toda la comunidad... Además, tanta autoridad pronto degenerará en tiranía y se ejercerá con grandes parcialidades⁹³⁰.

⁹²⁷ Hume, 1964 d: The Natural History of religion: III: 318-9.

⁹²⁸ Hume, 1964 d: An Enquiry concerning the principles of morals: III: "Of Justice": II: 187.

⁹²⁹ Hume, 1964 d: An Enquiry concerning the principles of morals: "Of Justice": II: 188.

⁹³⁰ Hume, 1964 d: An Enquiry concerning the principles of morals: III: "Of Justice": II: 188-9. Cuando Hume critica la idea igualitarista de la propiedad parece tener en mente, no sólo a la secta de los "levellers", sino los modelos de este tipo formulados por griegos (Diógenes, Platón) y renacentistas (Moro, Campanella). Es curioso que Hume no rechazara el comunismo de la distribución de la propiedad por razones morales, sino porque esa forma de organización no lograría los objetivos de beneficio social que se proponía alcanzar [Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 210-1]. Como vemos, no se estaba basando en la justificación de la propiedad por el trabajo, sino por la utilidad de la ley.

Hume no sólo trata la asignación en un contexto que implica directamente el problema del uso de recursos alternativos sino, aunque de modo parcialmente histórico, trata la armonía de los intereses privados y públicos de forma parecida a la idea de la mano invisible de Smith. En cualquier caso, no es claro quién pensó antes esta idea, dado que las lecciones de Smith precedieron la *History* y parece que en ellas Smith ya había enfatizado la armonía de intereses. Además, hay escritores presmithianos que habían tratado antes la relación entre los intereses económicos de los individuos y el de la sociedad.

La mayoría de las industrias y profesiones de un estado son de tal naturaleza que, al tiempo que promueven los intereses de la sociedad, también son útiles y agradables para algunos individuos; y, en ese caso, la regla constante del magistrado, excepto, tal vez en la primera introducción de cualquier arte, debe ser dejar la profesión a sí misma y confiar su incentivo a aquellos que recogen los beneficios⁹³¹

Ni Hume ni Smith, sin embargo, planteaban, como se ha dicho en ocasiones, la identificación natural de intereses de una manera ingenua, ni afirmaron la existencia de una armonía natural y primaria en la vida social entre intereses individuales y colectivos. En la teoría de Hume, la vida social no parte de esa armonía sino que justamente su sentido es una lucha continua por conseguirla. La armonía no es un supuesto sino un objetivo, y sólo puede lograrse a través de las instituciones que son base de la experiencia social⁹³². En el caso de Smith, la libertad, además, es difícil de mantener porque es un concepto complejo relacionado con la justicia.⁹³³

ECONOMÍA DEL DESARROLLO FRENTE A ECONOMÍA DEL BIENESTAR

⁹³¹ Hume, David, 1852, History of England, Boston, vol. iii, p. 128, citado en Rotwein, Eugene, (editor e introductor), 1970, David Hume writings on Economics, Madison, The University of Wisconsin Press, introducción p. 1xxx.

⁹³² Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 247.

⁹³³ Así, estas teorías contrarían la idea ingenua de "orden espontáneo" que casi supone cualquier resultado de la acción individual como el mejor orden posible. El argumento de la esclavitud que presenta Haakonssen es el más claro: Smith demostró que el deseo de poder del ser humano lleva a que la esclavitud, poco económica, no sea abolida, de modo que ni siquiera los más básicos derechos del hombre se mantienen como una armonía automática [Haakonssen, K., 1981, The Science of a legislator, Cambridge, Cambridge University Press, p. 140].

Metodologías

Veremos cómo la metodología de los tres autores difiere. Por ejemplo, si para Hume el hombre está determinado por las circunstancias y la costumbre, Bentham afirma que esa idea de habituación deja entrar el sentimentalismo en la ciencia: para él, el hombre es un manojito de placeres y el estudio científico es tan subjetivista que, en realidad, no podría hacerse una adición de esas subjetividades. Además, el método inductivo Benthamita, aunque él mismo lo negara, tenía que presuponer el resultado de sus planes porque los datos son fenómenos, en ocasiones “sabiamente” escogidos, que no tienen más sentido que el que quiera darles el sistema presupuesto por el investigador. Sin embargo, Smith hace que su lector se ponga en el lugar de los actores de la historia y crea hipótesis predictivas a través de la comprensión intuitiva. Estas hipótesis no son subjetivas, sino que buscan comprender la interrelación dentro del “mundo intermedio” que como hemos visto es, de facto, el yo real del hombre. La bondad de los resultados no depende, sin embargo, de la predictibilidad, sólo posible en contextos de habituación. Un cambio en las circunstancias nos creará sorpresa y nuestra capacidad de comprensión intuitiva buscará la razón por la cual la hipótesis anterior era fallida. Para suponer este método, como vemos, es necesario creer, contra Hume, que los condicionantes históricos y sociales no son el único elemento que determina al hombre, una tesis relativista que, en puridad, sólo podría describir los hechos señalando sus supuestas causas circunstanciales: los hechos se imponen y eso impide al investigador “ponerse en el lugar de los acontecimientos históricos” sin dejarse llevar por ellos, desde la libertad de comprensión propia. En realidad, el método de Hume es histórico porque su concepto de libertad le impide mostrar un método no causal, de imágenes que dibujan la historicidad humana desde una descripción siempre subjetiva de lo que ha sucedido tal y cómo el historiador cree ver que ha sucedido.

Como Hume, Smith llegó a la economía a través de la filosofía; y, también como Hume, la RN contiene numerosas alusiones psicológicas y mucho material histórico. Aunque gran parte de él se presenta de modo ilustrativo, es evidente que, en muchos lugares, el análisis de Smith y Hume se solapan. Pero hay diferencias importantes. En el caso de Hume, existe una importante interrelación entre su psicología, su historia y su economía, de modo que su análisis económico no era, como se ha pensado en ocasiones, un

compartimento aislado de su teoría⁹³⁴. Hume pretendía crear un sistema completo sobre bases casi nuevas en un proceso doble. En la primera fase analítica tomaría de la experiencia humana las cualidades y relaciones que parecen comunes a los hombres en conjunto, “la ciencia del hombre”. La segunda, sintética, consistiría en la aplicación de esos principios a varios reinos de experiencia para el propósito de organizar sus relaciones en uniformidades generales, las “leyes del comportamiento”, que explican como el hombre se comporta en respuesta a estímulos específicos.⁹³⁵ En particular, al comienzo de los *Ensayos* dice explícitamente que quiere usar sus principios de la naturaleza humana como base para explicar la economía y la política, lo que *Completará mi Tratado de la naturaleza humana*. Aunque en sus explicaciones de los hechos en determinados momentos Hume parece estar dando primacía al punto de vista estático del psicólogo frente a la visión dinámica del historiador⁹³⁶, la unión de psicología e historia le permitiría describir el mundo humano, que el legislador debía dejar intacto para no producir revoluciones peligrosas que pudiesen quebrar las relaciones existentes.⁹³⁷

Como en toda su filosofía social, la teoría económica de Hume se basa, metodológicamente hablando, en una consideración ambivalente de los fenómenos y su objetivo final parece ser explicar “cómo es creado un mundo común a partir de elementos privados y subjetivos”⁹³⁸. Aunque introduce otras

⁹³⁴Sobre los elementos históricos y psicológicos en la economía de Hume ver Rotwein, Eugene, (editor e introductor), 1970, David Hume writings on Economics, Madison, The University of Wisconsin Press; Ingram, John Kelley, 1967, A History of Political Economy, New York, Augustus M. Kelley Publishers [1888]; Bonar, James, 1893, Philosophy and Political Economy In Some of Their Historical Relations, London, Swan Sonnenschein and Company; Schatz, A., 1902, L'Oeuvre économique de David Hume, Paris, Arthur Rousseau.

⁹³⁵Hoy en día, tras un desarrollo más “ortodoxo” que consideraba subsidiaria o “dadas” la cultura, la psicología o las presiones del cambio social, algunos economistas dan más importancia, como hacía Hume, a la ampliación de las áreas de investigación, e incorporan la economía en una ciencia de la experiencia humana más amplia.

⁹³⁶En ocasiones, de hecho, se ha considerado que la filosofía moral y política de Hume es mecanicista, uniformista y ahistórica. Black en “The Art of History” de 1926 dice que la ciencia del hombre de Hume precisaba suponer que los motivos humanos son cualitativamente los mismos en todo tiempo y lugar, con lo que la Historia no es sino una repetición incesante de lo mismo. Ver Forbes, Duncan, 1975, Hume's Philosophical Politics, Cambridge, Cambridge University Press, p. 102.

⁹³⁷Hume, 1964 d: Of Commerce: II: I: 292.

⁹³⁸Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 182.

perspectivas, cuando se consideran todas sus aplicaciones se encuentra que la perspectiva histórica juega un papel tan dominante que, como dice Rotwein, si el pensamiento económico de Hume es en algún sentido un “sistema”, se puede decir que es del estudio de la historia y de los ciclos del orden social de donde deriva su principal principio de organización. Pero a Hume no le interesa tanto la cuestión de cómo surge el orden social cuanto, relacionando historia y psicología, la de qué elementos de la naturaleza humana pueden contribuir a derruirlo o mantenerlo, dando especial importancia al papel del egoísmo y el altruismo en el mantenimiento de ese orden⁹³⁹. En esto también se muestra la metodología fenomenista de Hume, basada en el darwinismo institucional y el miedo a la desaparición de la sociedad civil.⁹⁴⁰ En realidad, al tratar el proceso de cambio social - como los cambios en los “hábitos, costumbres y maneras” - Hume intentaba mostrar que había efectos habituales en las fuerzas ambientales cambiantes que pueden ser reducidos a leyes históricas de comportamiento bien definidas.⁹⁴¹

Como dice Rotwein, el pensamiento económico de Hume se entiende más claramente si lo tratamos como una composición de leyes desarrolladas en tres niveles de análisis⁹⁴²: la psicología económica, en que estudia los motivos que

⁹³⁹ Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 150.

⁹⁴⁰ No olvidemos que fue por sus logros como historiador por lo que Hume fue reconocido. No consiguió completar los volúmenes de su controvertida y pionera “History of England” (1757-62), pero, como empirista filosófico, consideraba que el análisis histórico podría mostrar las relaciones de causa - efecto como habían sido y, de esos hechos, podría inferirse una probabilidad de que las relaciones siguieran comportándose del mismo modo. Antes de realizar su Historia de Inglaterra, Hume quiso desarrollar una historia científica o “historia natural”, la más probable o usual. Como muchos estudios del periodo - muchos llamados historia “teorética”, “ideal” o “conjetural” y la “histoire raisonnée” de los franceses [Teggart, F. J. 1925, The Theory of History, New Haven, Yale University Press, p. 87]. - este tipo de historia frecuentemente pretendía eliminar los gaps en la historia grabada o realizar proyecciones históricas infiriendo observaciones generales. Eso contrasta con los hechos específicos de la “Historia de Inglaterra”. Pero en muchos casos representaba un intento de reconciliar las secuencias especulativas generales con los datos históricos disponibles, deficientes en la época.

⁹⁴¹ Schabas argumenta que para Hume hay pocos fenómenos morales aislados. Comprender los fenómenos económicos como el dinero y precios requiere fijarse en la constitución natural de los hombres, los climas y los suelos. Pero nuestro conocimiento de la naturaleza está muy limitado por nuestras facultades de percepción y de la mente y no podemos alcanzar la objetividad solos [Schabas, Margaret, 2001, “David Hume on Experimental Natural Philosophy, Money and Fluids”, History of Political Economy,: 33: 3: otoño: 411-435].

⁹⁴² Rotwein, Eugene, (editor e introductor), 1970, David Hume writings on Economics, Madison, The University of Wisconsin Press.

subyacen a la actividad económica⁹⁴³; su economía política, donde trata aspectos específicos de las relaciones de mercado; y, por último, tal vez el mayor nivel de análisis, una evaluación moral comprensiva de la sociedad comercial, en el que el papel de la historia natural es mucho más visible y la comparación generalizada de la sociedad con formas más tempranas intenta proporcionar una base para la valoración.

Sin embargo, Smith tiende a abstraer las influencias históricas y psicológicas de su tratamiento de los temas teóricos de la política económica. Esta abstracción está muy relacionada con la idea Smithiana de libertad natural. La psicología de Smith no guarda tanta relación con su teoría económica como en el caso de Hume. Hume, con el método histórico y psicológico, intentaba evaluar qué políticas sociales eran las más aceptables según el criterio de la “utilidad”. Sin embargo, para Smith la libertad natural es un principio anterior y superior al de la utilidad.⁹⁴⁴ Es cierto que Smith consideraba que la RN era continuación de la TSM y al final de la 6ª edición de la TSM promete otro libro sobre la ley y el gobierno, dentro de su gran proyecto filosófico, y dice que ya ha efectuado parcialmente esa promesa con la RN. Pero, de facto, decidió separar las teorías claramente, sin hacer referencias cruzadas entre la TSM y la RN y a pesar de que las dos fueron un éxito editorial⁹⁴⁵. El hecho de que el valor de los bienes dependa según Smith del coste lo hace suficientemente objetivo como para que no le hiciera falta

⁹⁴³ Para discusiones anteriores del crecimiento de la actividad económica que se parecen al tratamiento de Hume ver Defoe, Daniel, 1749, A Plan of the English Commerce, London, cap. 1; Barbon, Nicholas, 1609, A Discourse of Trade, London, ed. J. H. Hollander, pp. 13-14 y 23-5; North, Dudley, 1691, Discourses Upon Trade, London, ed. J. H. Hollander, esp. p. 27.

⁹⁴⁴ El mismo análisis económico en realidad es una imagen - una ficción - de los procesos de causa - efecto que parece más lógico que se produzcan en el mundo económico: el estado de libertad del tiempo, sin embargo, no tiene causación. Por tanto, la RN es un estudio de un caso particular de la acción basada en los procesos de causación.

⁹⁴⁵ Algo que se plantea Young, y que él mismo dice que es contradictorio con su propia tesis de que era necesario haberse leído la TSM para comprender la RN y que Smith hablaba para lectores de su antiguo libro [Young, Jeffrey T., 1986, “The impartial spectator and natural jurisprudence: an interpretation of Adam Smith’s theory of the natural price”, History of Political Economy: 18: 3: otoño: 365-382]. Como dice Pack, tampoco la base teológica de Smith afecta a su economía. Así, por ejemplo, la idea de “mano invisible” no es más que una metáfora, y Smith no pretendía señalar a la mano de Dios como la creadora del orden económico [Pack, Spencer J., 1995, “Theological (and Hence Economic) Implications of Adam Smith’s “Principles which Lead and Direct Philosophical Enquiries”, History of Political Economy: 27: 2: verano: 289-307].

examinar elementos psicológicos subjetivos o instintos históricos laterales. En la teoría de Smith, lo “natural” se opone a lo “histórico”.⁹⁴⁶

Por ejemplo, Hume trata el espíritu de la época como un elemento diferencial de los periodos históricos, mientras que Smith generalmente no considera los aspectos subjetivos de los modelos de comportamiento como variables históricas. Parece considerarlos universales incluso en las partes del análisis que están relacionadas con la secuencia histórica. De modo que su análisis histórico consiste más en una ejemplificación de sus teorías deductivas que en hechos de los que pretende inducir sus teorías, lo contrario de la metodología de Hume. Smith basa la motivación del desarrollo del comercio y división del trabajo en una disposición innata a permutar, no busca esa motivación en el análisis histórico. Asume tácitamente una persistencia de un espíritu de industria, y argumenta que el primer desarrollo del comercio se logra tras una ruptura institucional. Sin embargo, Hume considera el distinto espíritu de industria de cada época histórica como esencial al crecimiento económico.

Hay casos en Smith en que la historia general es importante, por ejemplo, su tratamiento del tema de la deuda pública o del libre comercio. Sin embargo, no hace referencia a las influencias históricas condicionantes. De igual modo, aunque su teoría monetaria contiene material histórico, es de una naturaleza analítica y no desarrolla, como Hume, una discusión del desarrollo de una economía monetaria.

Pero el mayor contraste entre Hume y Smith se encuentra en su tratamiento de la acumulación de capital. Hume traza el crecimiento en la intensidad del deseo efectivo de ahorro desde el estado feudal de terrateniente ocioso-campesino oprimido a la economía mercantil de su propio tiempo⁹⁴⁷. Sin embargo, en lo que parece ser un rechazo de la posición de Hume sobre bases reconocidamente universalistas, Smith argumenta que no hay razón para que todos los grupos en todos los tiempos no sean igualmente frugales - a pesar de que acepta que los terratenientes eran una clase social menos acumuladora. Para Smith, nadie se da a la prodigalidad excepto esporádicamente, porque en todos los tiempos hay una fuerza básica del deseo de mejorar nuestra

⁹⁴⁶ Como dice Griswold, aunque en Smith hay una influencia de la costumbre en los sentimientos morales, el hombre se puede abstraer, y de hecho se abstrae, de ella. El hombre no está absolutamente determinado por la historia o convención [Griswold, Charles L., JR, 1999, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 349-54].

condición.⁹⁴⁸ Como dice Rotwein, podríamos considerar que, a pesar de su énfasis en el desarrollo económico, la visión de Smith es menos genética o evolutiva que la de Hume o que es genética más en un nivel externo⁹⁴⁹. Como dijimos, la abstracción de Smith de las influencias históricas y psicológicas está muy relacionada con la concepción de la libertad natural; aunque eso no quiere decir que Smith no creyera que los tiempos y las costumbres influyen en la actividad económica: de hecho nos habla de las restricciones por los hábitos y prejuicios confirmados de la gente, y de la necesidad de ajustar la legislación a los intereses, prejuicios y temperamento de los tiempos. Sin embargo, los hábitos y prejuicios se presentan sólo como una traba más, dado que la libertad siempre subyace⁹⁵⁰.

La visión relativista de Hume, que considera que el cambio de la estructura institucional transforma las costumbres y éstas la evolución económica, lleva a aconsejar precaución en ofrecer generalizaciones en economía. Sin embargo, la posición de Hume respecto a la posibilidad de que las generalizaciones en la ciencia social sirvieran como base para una predicción de confianza era de optimismo cauteloso. Es cierto que la experimentación en el laboratorio en las ciencias morales es impracticable y que la prueba histórica sólo revelará lo ocurrido por suerte, lo que como mucho es base de una probabilidad (proposiciones no libres de “contrariedad en nuestra experiencia y observación”). Sin embargo, Hume creía en lo que respecta a la fuerza de las leyes y gobierno que éstas dependen tan poco del temperamento de los hombres que pueden deducirse consecuencias casi tan generales y ciertas como las de las matemáticas⁹⁵¹. Especialmente por la determinación de la política sobre las pasiones de la masa, poco refinadas.⁹⁵²

⁹⁴⁷ Skinner, Andrew S., 1993, “Adam Smith: The origins of the exchange economy”, The European Journal of the History of Economic Thought: I: I: otoño: 21-46.

⁹⁴⁸ Esto es fundamental, dado que para Smith, por ejemplo, podemos predecir que la ausencia de ética de trabajo duro, frugalidad y reinversión no es la causa del subdesarrollo. Algo que parece corroborado por la experiencia, dado que esta ética está presente en muchas de las regiones en las que el subdesarrollo es más patente. Como dice Smith, y Bauer, el problema estriba en que el trabajo duro, la frugalidad y la reinversión no constituyen por sí mismas garantía de desarrollo empresarial si estas actitudes se expresan en una economía política que impide sistemáticamente la formación de capital [véase, también la idea, en Harris, Marvin, 1983 a, Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 379-1].

⁹⁴⁹ Rotwein, Eugene, (editor), 1970, David Hume. Writings on Economics, Madison, The University of Wisconsin Press, p. cix, introducción.

⁹⁵⁰ Smith, RN: IV: V: 573.

⁹⁵¹ Hume, 1964 c: That Politics may be reduced to a science: III: 99.

⁹⁵² Hume, 1964 c: Of Commerce: II: I: 288.

Hume afirmaba en la ciencia social la ley de los grandes números y, así, dice que lo que sucede a pocas personas normalmente se lo considera debido a causas desconocidas, mientras lo que surge del mayor número puede considerarse producido por causas determinadas⁹⁵³. Los sesgos, si no se quitan uno por otro, se convierten en una tendencia, y las causas que operan sobre la multitud son menos sutiles e influidas por la voluntad particular que las que operan en unos pocos.

Sin embargo, Smith desarrolla un método discursivo y demostrativo, basado en la lógica, pero alejado de la modelización que en tantas ocasiones pretende dificultar y oscurecer lo que puede ser fácil⁹⁵⁴. No podemos extraer consecuencias científicas de datos aislados si no tenemos previamente una ley a demostrar, que tendremos que haber considerado una hipótesis plausible por vías lógicas o basándonos en un supuesto de comportamiento humano, más que a través de la inducción. La historia, por tanto, sólo ejemplifica las consecuencias de los procesos subyacentes a los hechos del pasado, con conclusiones generalizables al presente *ceteris paribus*. Sin embargo, Smith pensaba que ni siquiera los datos existentes son muy reveladores: no en vano son impresiones, inducciones de la realidad que requieren del proceso de reduccionismo del lenguaje, sea cifrado o no. *No tengo mucha fe en la aritmética política y no pretendo asegurar la exactitud de estos datos*⁹⁵⁵, dice respecto al cálculo de Charles Smith sobre la proporción entre la cantidad media de granos importados por Gran Bretaña y la de granos consumidos, que expone en un tratado sobre el comercio de granos⁹⁵⁶. *Cito los datos sólo para probar que... el comercio exterior de cereales es mucho menos importante que el interior...*⁹⁵⁷ La estadística como recogida de datos no parece predictiva ni

⁹⁵³ Hume, 1964 c: Of the rise and progress of the arts and sciences: I: XIV: 175.

⁹⁵⁴ En RN habla de que los fisiócratas tenían seguidores por ser "aficionados a las paradojas y a aparentar que entienden lo que sobrepasa la comprensión de la gente corriente" [Smith, RN: IV: IX: 658]. En Smith, EPS, History of Astronomy, IV: 34: 75 dice: "ese amor a la paradoja tan natural para el instruido y ese placer que deriva de excitar con la novedad de sus supuestos descubrimientos el asombro de la humanidad."

⁹⁵⁵ Smith, WN: IV: V: b: 577, pie 17.

⁹⁵⁶ Three Tracts on the Corn Trade and Corn Laws, 1766, p. 145, citado en Smith, WN: IV: V: b: 577, pie 17. En una carta dirigida a George Chalmers, Smith comenta que tenía "poca fe en la política aritmética", citando como ejemplo las dificultades con que se encontró Alexander Webster para ofrecer el cómputo preciso de la población escocesa, a pesar de que Smith se refiere a Webster como "el más capacitado para la aritmética política de todos los hombres que conozco" [The Correspondence of Adam Smith, Carta 249 de Smith a George Chalmers, Edimburgo, 10 noviembre de 1785, p. 288 (ed. Mossner y Ross)].

⁹⁵⁷ Smith, RN: IV: V: 572.

un medio para dominar el medio social. Smith tampoco consideraba a las matemáticas útiles: esta ciencia no se desarrolló por una consideración de su utilidad, sino porque admiramos su belleza o precisión.

Es decir, el de Smith es un método hipotético – deductivo con contrastación empírica; sin embargo, Bentham, que dice que la desconfianza en los resultados de las ciencias sociales puede evitarse si la investigación se conduce metódicamente, al final, se decanta por la inducción. La deducción puede ser más didáctica pero, según él, la verdad sólo puede hallarse a través de la inducción⁹⁵⁸. Condena la deducción por ser un procedimiento escolástico, herencia de la metafísica de Aristóteles, que presupone la realidad. El hombre, dice, ha progresado históricamente desde observaciones concretas a las proposiciones más abstractas.

Las proposiciones generales las extraeremos cogiendo un número de proposiciones particulares; encontrando puntos en que coinciden y, de la observación de éstas, formando uno más extensivo en que se incluyen. Procedemos sobre bases seguras y nos extendemos mientras vamos; del modo opuesto procederíamos aleatoriamente a cada paso⁹⁵⁹.

El problema de la inducción es que la vida práctica es muy amplia. ¿Cómo limitar las observaciones y convertirlas en algún tipo de orden? Si la felicidad es parte del objetivo del conocimiento, el punto de partida del razonamiento científico deber ser la “utilidad” potencial de las acciones u objetos a investigar. Sin embargo, los prejuicios o “intereses siniestros” pueden perturbar el cálculo.

El método de Bentham no sólo es inductivo, sino exacto. *Lo que Bacon fue en el mundo físico, Helvetius fue en el moral. El mundo moral ya ha tenido por tanto su Bacon; pero su Newton está todavía por venir...*⁹⁶⁰ Efectivamente creía que la esfera de la ética no es menos susceptible de tratamiento matemático que la física, aunque uno represente el mundo exterior y otro el interior, más intangible: *un campo* (el de la moral) *al que se pueden aplicar con una propiedad no menos incontestable y manifiesta que en la física,*

⁹⁵⁸ “i.e. en un tiempo dado, puede ser comunicado mucho más conocimiento con el uso de los términos más generales junto a los menos generales, que sólo con el uso de los términos menos generales” [Stark, W., 1952 a: The Philosophy of Economic Science: XVIII: 100]. Como vemos, Bentham estaba siempre interesado en el pragmatismo de la ciencia, y se plantea cuál es el mejor método de enseñar los resultados de las inducciones para que, al saberlos los hombres, surtan su efecto útil.

⁹⁵⁹ Stark, W., 1952 a: The Philosophy of Economic Science: XV: 98.

*incluyendo la parte más elevada, el campo de las matemáticas*⁹⁶¹. Pero, como Marshall, Bentham estuvo inclinado a considerar las matemáticas sólo un modo de expresión y notación conveniente. *Nótese que cualquier cosa que pueda expresarse con signos aritméticos o algebraicos también puede ser expresado con los signos empleados en el discurso ordinario... parte de la información obtenida podría haberse obtenido sin ellos*⁹⁶². Las matemáticas pueden convertirse en una ayuda en la construcción de cadenas complejas de razonamiento. Sin embargo, los símbolos de la ciencia económica eran para él cantidades concretas y las proposiciones debían ser tomadas de la observación directa⁹⁶³.

Bentham justifica la necesidad y oportunidad de su *Manual* en base a que *este tratado, mejor o peor en su conjunto que el de Smith, es, en lo que se refiere al método, muy diferente... Si no es mejor, pero no es mucho peor, será útil en virtud de esta diferencia, dando dos posibilidades en vez de una a una instrucción lo más fácil posible*⁹⁶⁴. Y es que Bentham definía la economía como una rama de la ciencia de la legislación, de modo que para él un tratado económico sería una especie de código que intentara incrementar la riqueza de las naciones a través de la regulación del Estado. *El objeto de este pequeño tratado es mostrar de un modo general lo que debe hacerse en el camino de la política económica y lo que no debe hacerse.*⁹⁶⁵ El objeto, por tanto, de la disertación de Bentham es distinto del de Smith, cuyo objetivo no era necesariamente la utilidad, sino la descripción de la realidad.⁹⁶⁶ Sin embargo,

⁹⁶⁰ Stark, W., 1952 a: The Philosophy of Economic Science: XIX: 101.

⁹⁶¹ Stark, W., 1952 a: The Philosophy of Economic Science: XXVII: 118.

⁹⁶² Stark, W., 1952 a: The Philosophy of Economic Science: XXIX: 119.

⁹⁶³ Según Warke, la diferencia entre la matematización de Bentham y la de Marshall - y la de Jevons - es que Bentham plantea una utilidad agregada de n agentes experimentando m diferentes tipos de placer y dolor, lo que implica un objeto nm -dimensional y comparaciones intrapersonales (una para la asignación personal de cada agente sobre los m placeres y dolores) e interpersonales de utilidad; Jevons, sin embargo, considera que puede medirse cardinalmente la utilidad, y la homogeiniza especialmente a través del dinero y la ley de indiferencia o uniformidad del precio en mercados con información perfecta y bienes homogéneos; y Marshall considera imposible medir directamente la afección de la mente, pero cree posible medirla indirectamente a través de su efecto, es decir, de las preferencias reveladas, que son transitivas y consistentes. La duda en el margen de elección necesariamente identifica placeres iguales que son el incentivo de la acción [Warke, Tom, 2000, "Mathematical Fitness in the Evolution of the Utility Concept from Bentham to Jevons to Marshall", Journal of the History of Economic Thought: 22: 1: marzo: 5-27].

⁹⁶⁴ Stark, W., 1952 a: Manual of Political Economy: 225.

⁹⁶⁵ Stark, W., 1952 a: Manual of Political Economy: 223.

⁹⁶⁶ West considera que Smith estaba dirigiéndose a los constructores de constituciones [West, E. G., 1976, "Adam Smith's Economics of Politics", History

Bentham trata sólo los temas económicos *que pueden caer bajo la consideración de la legislatura*⁹⁶⁷ y reconoce que su objetivo es el arte de la legislación económica; el de *Adam Smith*, sin embargo, era la ciencia económica.

Él trata el arte sólo circunstancialmente y de manera salteada, y como si no quisiera, al tratar la ciencia; yo lo trato directa y declaradamente. Su perspectiva parece no haberle llevado mucho más allá de la ciencia; yo considero la ciencia sólo como un medio para un fin; y, para mí, ésta no tiene valor más que en proporción a su subordinación a ese fin. Este libro es al de Smith lo que un libro del arte de la medicina es a un libro de anatomía o fisiología.⁹⁶⁸

Éste es el primer elemento que Bentham nos plantea como diferencia entre su metodología y la de Smith. Pero planteará otros nueve puntos, entre los que critica a Smith no haber extraído todas las consecuencias posibles de sus argumentos, no haber abarcado todo el tema, no haber resumido los argumentos en sus mínimos puntos... El quinto punto afirma que Smith 5. *No ha dado al tema el método más ventajoso*⁹⁶⁹ y el sexto que 6. *Ha juntado las materias de economía política con materias extrañas al tema*⁹⁷⁰ porque, de hecho, como dice en séptimo lugar, no toma como objetivo principal *considerar como debe ser la ley en relación a los temas económicos*.⁹⁷¹ Por tanto, Bentham critica a Smith que *aparte de desde esta perspectiva, el conocimiento de lo que surge espontáneamente es materia de curiosidad, pero no es útil*⁹⁷².

Igual sucedió con el *Institute of Political Economy*, que elabora entre 1800 y 1804. Su pretensión era aclarar elementos confusos, especialmente de Adam Smith y, aunque intentó ser didáctico, a veces no lo consiguió. En las varias divisiones y subdivisiones de los conceptos que introduce hace sus explicaciones complejas. Además, el libro no está bien ordenado. Algunos

of Political Economy: 8: 515-39]. Sin embargo, consideramos que, con sus críticas a los legisladores, Smith mostraba un desapego de su aceptación y una búsqueda de objetividad, de modo que pretendía dirigirse al público general como modo de criticar el sistema mercantil y crear confianza en la libertad natural [sobre este tema, ver Endres, A. M., 1995, "Adam Smith's advisory style as illustrated by his trade policy prescriptions", Journal of the History of Economic Thought: 17: 1: primavera: 86-105].

⁹⁶⁷ Stark, W., 1952 a: Manual of Political Economy: 223.

⁹⁶⁸ Stark, W., 1952 a: Manual of Political Economy: 224.

⁹⁶⁹ Stark, W., 1952 a: Manual of Political Economy: 224.

⁹⁷⁰ Stark, W., 1952 a: Manual of Political Economy: 224.

⁹⁷¹ Stark, W., 1952 a: Manual of Political Economy: 224.

⁹⁷² Stark, W., 1952 a: Manual of Political Economy: 224.

temas, como los fines y objetivos que busca, los factores de producción, la relación de dinero y riqueza no monetaria, se tratan dos e incluso tres veces. La culpa de esta repetición, dice Stark, *debe en parte adscribirse al pensamiento de Bentham, que tendía a ser poco disciplinado y excesivamente pedante*⁹⁷³.

Aun así, el método que utilizaba Bentham era también geométrico y se valió, tanto en legislación como en la moral o economía, de una forma de razonamiento binomial, de conjuntos complementarios, que pretendía hacer exhaustiva y omnicomprensiva la ciencia. Bentham quería llenar el espacio de forma ordenada y, aunque no dibujó gráficos, los describió con gran detalle. Como vimos en su descripción de la utilidad marginal decreciente, incluso atisbó una curva de utilidad marginal.⁹⁷⁴

También, frente a lo que decíamos en el caso de Smith, Bentham era amigo de los métodos estadísticos. En el apéndice del *Institute of Political Economy* - “Noscenda” - nos habla de la estadística que divide en datos disponibles o *danda* (deseados). Hace una lista de los hechos que quiere que se registren y se preparen para investigación estadística. Es corta, pero no pretende exhaustividad. En sus planes para hacer un seguro público, pedía la extensión a Inglaterra de los procesos estadísticos que se habían realizado en Escocia con éxito, porque

Los Matemáticos, aunque en sí mismos no cometan errores, pueden conducir a los hombres al error y lo harán, siempre y cuando el stock de datos que tienen para trabajar sea imperfecto o erróneo. Pero no es obligación suya proporcionar los datos ajustados sino que, un asunto de Estado como éste, debe ser preocupación del gobierno⁹⁷⁵.

Sin embargo, la estadística justificaba más que elaboraba los planes que Bentham creaba a través de su imaginación proyectista. Por ejemplo, en el capítulo 5 de *Confiscación en vez de impuestos*, llamado “Producto”, encuentra imposible formarse una idea de las magnitudes implicadas en un plan financiero que había elaborado para revivir una forma de ley de la mano muerta - la reversión de bienes al Estado en caso de muerte del causante. El propio Arthur Young, al que pide ayuda, no le puede dar la información. Le pide *1. Un cálculo... del valor de la propiedad de tierras de Gran Bretaña, 2. Uno del valor de las personas, e.d. la propiedad móvil de Gran Bretaña. 3. La*

⁹⁷³ Stark, W., 1952 c: introduction: 39.

⁹⁷⁴ Stark, W., 1952 a: The Philosophy of Economic Science: XXV: 113.

cantidad de población de Gran Bretaña. Necesitaba estos datos para formarse una idea de cuántos ingresos daría al tesoro su plan pero Young sólo le contesta, el 5 de octubre de 1794: “*Creo que el arriendo de Inglaterra es de 24 millones, exclusivamente respecto a las casas y el producto anual de la madera, minas, etc*”. “*Las casas - 12 años de compra. No me viene a la cabeza ningún dato en este momento para descubrir el arriendo, pero éstas son cuestiones en las que no pienso desde hace mucho.*” Bentham intentó calcular el producto en las páginas llamadas “Cálculo del producto”, pero sin éxito. Como dice Stark, su trabajo fue pionero en el campo estadístico porque no tenía cifras estadísticas de confianza, ni métodos estadísticos elaborados. Sin embargo, a pesar de que no había llegado a unas cifras solventes porque le faltaban algunos datos imposibles de obtener en el estado actual de cosas, y otros no obtenibles más que con ayuda del gobierno, propuso con vehemencia la confiscación en vez de impuestos al ministro Charles Long, así como que se asignara a *manos más hábiles* el cálculo del producto (cita como posibles personas cualificadas a Pitt, Attwood o el Barón Maseres). Obviamente, él ya sabía, antes de empezar el trabajo, el “original” plan que debía defender su inducción. Además, con estos proyectos Bentham se hace pionero de la contabilidad nacional, que siempre apunta hacia un mayor intervencionismo y planificación en un mundo económico “panóptico”, en que ninguna producción puede dejar de ser computada y vigilada.

Efectivamente, concluimos, para Bentham la “economía política” era una rama de la legislación, y ésta una rama de la moral, y no se plantearía ningún tema que no pudiera engendrar un consejo para el estado - y que no lo engendrara de facto. Bentham, aunque lo negara, tenía que presuponer el resultado de sus planes porque los millones de datos aislados son fenómenos “sabiamente” escogidos. El método Smithiano, sin embargo, diría que estos datos pueden señalarnos la realidad para sugerirnos hipótesis; pero esto es una forma de hacer que el investigador se ponga en el lugar de los actores de la historia y se “de cuenta” de un campo de comprensión de las relaciones de los hechos que ya está en su recuerdo. Una vez que esta hipótesis se nos presenta a la mente, volveremos a los datos para corroborarla. Como decíamos, sin embargo, la dependencia de Hume de los condicionantes históricos y sociales impide al investigador “ponerse en el lugar de los acontecimientos históricos” sin dejarse llevar por ellos, desde la libertad de comprensión propia. La

⁹⁷⁵Stark, W., 1952 b: A plan for Augmentation of the Revenue: 143.

historicidad de Hume se plantea en forma de una transmisión intergeneracional; por tanto, la historia es descriptiva y transmite modos de pensar y actuar que “impone” una generación a otra⁹⁷⁶.

Principio psicológico que promueve el crecimiento

Bentham nos presenta una descripción del “incremento del stock de riqueza”:

Dada la cantidad de capital empleada en una comunidad, la cantidad de incremento dado al stock de riqueza en un periodo dado se dará en proporción al grado de ventaja con el que se aplica el capital, en otras palabras, en proporción a lo ventajoso de la dirección que se le da.⁹⁷⁷

La ventaja de la dirección depende de: 1. la elección del comercio y de 2. la elección del modo de llevarlo a cabo. La posibilidad de mejor elección de la dirección del capital, según Bentham, se dará en proporción al grado de interés que el que elige pone en hacer la elección; y en proporción al mayor conocimiento y juicio del negocio⁹⁷⁸. La posibilidad de que un hombre posea en un grado superior las facultades de conocimiento y juicio dependen en gran medida del grado de interés que pone en poseerlas. *El interés que un hombre toma en los asuntos de otros, por ejemplo un miembro de la soberanía en el de los súbditos, no es probable que sea tan grande como el interés que cada uno toma en sí mismo; mucho menos cuando ese otro es un perfecto extraño para él.*⁹⁷⁹

Para que el Estado logre un incremento de la riqueza, por ejemplo, debe crear una inclinación e incentivos, transfiriendo riqueza de una rama a otra. Pero, dice Bentham, todo lo que incentiva A desincentiva a B, a no ser que la cantidad de capital fuera ilimitada o que el agente público tuviera información sobre el interés privado o algún interés en la rama de comercio.

Es falso porque las dos proposiciones son falsas; pero si ambas fueran verdaderas, la práctica podría no ser errónea. Si

⁹⁷⁶ El hombre busca esa permanencia de elementos externos por el orgullo que produce la proyección del yo que se ve “identificado” con la consecuencia de sus actos. Algo engañoso, dado que a las generaciones futuras les interesará “utilizar” esta imagen proyectada sólo si se remite a sus distintos yoes individuales del futuro. En este sentido, la descripción histórica de los hechos es una inducción de datos separados de los que se hace una imagen.

⁹⁷⁷ Stark, W., 1952 a: Manual of Political Economy: 228.

⁹⁷⁸ Stark, W., 1952 a: Manual of Political Economy: 228.

⁹⁷⁹ Stark, W., 1952 a: Manual of Political Economy: 229.

fuera más probable que el hombre de Estado buscara en este particular el verdadero interés del individuo que el mismo individuo, la necesaria limitación de la cantidad de capital de la nación no sería suficiente argumento contra su interferencia.
980

Efectivamente, según Bentham, el problema del gobierno sólo es la información asimétrica. Pero sí éste tuviera más capacidad de obtener y difundir información para que los individuos se inclinen a la rama más beneficiosa de industria, *no puede haber daño en su difusión a costa del gobierno, dado que incluso por el mero avance de una pequeña porción de dinero bien aplicado, puede difundirse una infinidad de conocimiento útil*⁹⁸¹.

Si para Bentham, pues, el principio psicológico que promueve la riqueza es un deseo de disfrute de las consecuencias de esa riqueza, en forma de placer, Hume, sin embargo, considera que el deseo de consumo opera como un fin instrumental que hace de la actividad económica un vehículo para el deseo de acción; y la disipación de la riqueza se relaciona con la sustitución de placeres por acción. El hombre desea gratificar sus deseos, pero es porque disfruta de la excitación emocional de tener deseos, con lo que, contradictoriamente, desea no gratificar sus deseos porque la tranquilidad es dolorosa. Además, al dejarse llevar por sus instintos puede ser negligente con la consideración de sus intereses.

Entre los motivos de la acción que plantea Hume en el ámbito económico, éste de la acción por acción y el del hábito podríamos considerarlos una constante en el tiempo. Por tanto, debe ser la imitación la que promueve el crecimiento económico diferencial entre etapas históricas, estimulando el espíritu de empresa o la demanda imitativa. Sin embargo, en el *Treatise*, al considerar que los estándares de juicio moral siempre dependen del comportamiento usual del agente, Hume nos recuerda la dificultad de hacer dirigir la atención a algo nuevo. Además, la imitación también parece más consecuencia que causa de la acción económica, dado que necesita del reflejo sobre lo imitado para comenzar a existir. También el disfrute de los “placeres” es para Hume un complemento de la acción que más parece consecuencia que causa de la búsqueda de riqueza.

El tema de la imitación lo trata Hume al hilo de la controversia del lujo, típica en su tiempo, en *Enquiry* y en uno de sus primeros ensayos - *Of*

⁹⁸⁰ Stark, W., 1952 a: Manual of Political Economy: 234-5.

⁹⁸¹ Stark, W., 1952 c: Institute of Political Economy: 359.

Refinement in the Arts - que ampliaba elementos de *Of Commerce*. Hume quería justificar moralmente las instituciones útiles socialmente y toma la posición de los relativistas históricos en materias de juicio moral, señalando que cualquier grado de lujo puede ser inocente o culposo según la edad, país o condición de la persona en función de las implicaciones sobre la utilidad. El desarrollo de una sociedad más entrelazada hace que crezca el sentimiento de "humanidad", ampliando la base para la asociación del "yo" con otros, alimentado por una preocupación creciente por nuestra reputación en la sociedad y el hábito de vernos en reflexión. Las fuerzas morales cohesivas son producto de la influencia de la sociedad en el hombre que actúa por imitación y simpatía en cada momento histórico⁹⁸².

De todos los argumentos de Hume a favor del lujo, el más notable es el que se refiere a la relación entre el desarrollo económico de su periodo y la libertad política. El crecimiento de la descentralización económica y el individualismo asociados con el desarrollo eran responsables, según Hume, del crecimiento de la libertad política. La nueva clase mercader, el rango medio de hombres, es la base para la libertad pública dado que desean leyes igualitarias que aseguren su propiedad y les preserven de la tiranía monárquica y aristocrática⁹⁸³. Smith consideraba que éstos son *con mucho, los*

⁹⁸² Tufts, J. H., 1904, "The Individual and his Relation to Society as reflected in the British Ethics of the 18th Century", Psychological Review: vi: mayo: 49-50. Pero, aunque la filosofía económica de Hume exhibía una continuidad con la perspectiva psicológica y histórica, también contiene algunas contradicciones. Por una parte dice que el lujo despierta el apetito tanto por el placer como por la ganancia, pero al responder a la acusación de que mina la libertad política promoviendo la venalidad del gobierno, niega que haya una relación funcional entre lujo y codicia. Cayendo en una posición universalista contraria a su pensamiento, considera que la avaricia es igualmente intensa en todos los tiempos y, juzgando la relativa intensidad del deseo general de riqueza en diferentes periodos de tiempo como el deseo de placeres particulares, invoca el principio de la relatividad de todo valor. Por otra parte, donde argumenta que los males del refinamiento probablemente serán menores que sus beneficios, basa su posición en la proposición general de que cuanto más gente se refine en el placer, menos indulgencia en excesos de cualquier tipo, dado que nada es más destructivo para el placer verdadero que tales excesos. Esto hace presuponer que hay un elemento racional en la naturaleza humana que, una vez expuesto al refinamiento, lleva inevitablemente a la búsqueda del placer "verdadero", algo no reconciliable con su teoría de la acción humana, en que nos habla de la dificultad de controlar los elementos irracionales e instintivos del comportamiento humano [Rotwein, Eugene, (editor e introductor), 1970, David Hume writings on Economics, Madison, The University of Wisconsin Press].

⁹⁸³Hume, 1964 c: Of the Refinement in the Arts: II: II: 306.

*más importantes efectos del comercio. Mr Hume ha sido el único escritor, por lo que yo sé, que hasta la fecha se ha dado cuenta de ellos*⁹⁸⁴.

Para Smith, además, la consecuencia positiva de la generación de riqueza tampoco es que incremente la cantidad de “felicidades” a que da acceso el dinero, sino el mismo hecho de la alegría, de la posibilidad de “romper” el hábito disfrutando del sentimiento de curiosidad y creación. *El estado progresivo es realmente alegre y animoso para todas las clases de la sociedad. El estacionario es desvaído; el regresivo, melancólico*⁹⁸⁵ Smith, curiosamente, contrapone la alegría a la melancolía, es decir, la curiosidad hacia el futuro al apego al recuerdo en que, incluso, como vimos, puede producirse una ruptura del tiempo. Tal vez por eso, en el paso de las LJ a la RN Smith abandona la idea de abundancia que debe “fomentar” el Estado, para pasar a la de crecimiento económico, que debe “permitir” el Estado.

El sentimiento de alegría que se disfruta con el crecimiento económico es en Smith una creación y curiosidad hacia la imagen que se constata en *El impulso natural de cada individuo a mejorar su propia condición*⁹⁸⁶, el medio que el hombre normal usa para salir del estado de “pasividad” de las pasiones. Este impulso no busca la satisfacción del placer sino que el hombre, a través de él, intenta convertirse en centro de atención por sus riquezas⁹⁸⁷. Algo no necesariamente digno de alabanza⁹⁸⁸, pero que es consecuencia de la necesidad psicológica de romper la habituación que lleva a que los trabajadores tengan ambición y estímulo al trabajo cuanto más altos son los salarios y a una curva de oferta de trabajo a corto plazo con pendiente positiva⁹⁸⁹. Esta ilusión nos permite sentir una continuidad temporal⁹⁹⁰.

⁹⁸⁴ Es extraño lo que dice Smith, porque la relación entre comercio y libertad ya había sido señalada por Adam Ferguson, Kames, John Millar y William Robertson, todos conocidos de Smith.

⁹⁸⁵ Smith, RN: I: VIII: 129.

⁹⁸⁶ Smith, RN: II: III: 438, 440, 444; Smith, WN: IV: V: 582.

⁹⁸⁷ “Lo que nos interesa es la vanidad, no el sosiego o el placer. Pero la vanidad siempre se funda en la creencia de que somos objeto de atención y aprobación.” [Smith, TSM: I: III: II: 124]. Sin embargo, en TSM: VI: II: I: 395-409, Smith dice que el objeto real por el que queremos mejorar nuestra condición es el mantenimiento de un status social, un miedo a perder nuestro puesto en el mundo de la imagen. Sufrimos más cuando caemos de una buena a una mala situación de lo que nos regocijamos cuando pasamos de una situación peor a otro mejor.

⁹⁸⁸ “El medio a través del cual la mayoría de la gente aspira a mejorar su condición es el aumento de su fortuna. Se trata de una fórmula vulgar y evidente...” [Smith: RN: II: III: 438].

⁹⁸⁹ Marshall, M. G., 1998, “Scottish Economic Thought and the High Wage Economy: Hume, Smith and McCulloch on Wages and Work Motivation”, Scottish Journal of Political Economy: 45: 3: agosto: 309-328. Enfrentándose al problema de los

La riqueza, sin embargo, también interesa al Estado, que se asegura a través de la defensa nacional el mantenimiento de su poder⁹⁹¹. Pero el interés directo que tiene el hombre en mejorar su condición, a la vez por ilusión y por miedo o vergüenza ante la bancarrota, le lleva a ser más frugal de lo que podría serlo una entidad externa y despersonalizada⁹⁹². Por otra parte, dado que los individuos están relativamente aislados, el derroche de unos se ve compensado por la frugalidad de otros⁹⁹³. Gracias al principio generalizable del deseo del hombre de mejorar la condición propia, Smith demuestra que sería suficiente con que el gobierno mantuviese una seguridad suficiente para permitir que los individuos se dejaran llevar por él⁹⁹⁴. De hecho, como es sabido Smith consideraba que los hombres, en su conjunto, son prudentes, y su propia naturaleza les lleva a incluir una idea de futuro dentro del presente, base de la ilusión. Es obvio que en este caso el concepto de "duración del tiempo" se hace fundamental. Un país rico es alegre porque el hecho de que la subsistencia esté asegurada para todos sus habitantes libera la capacidad

incentivos, Smith afirmaba que una retribución generosa del trabajo estimulaba la reproducción junto con la laboriosidad, lo que en terminología actual sería resaltar el efecto sustitución frente al efecto renta ante las subidas salariales [Martín Martín, Victoriano, 1992, "Jornada, incentivos y pendiente de la oferta de trabajo", Revista de Economía y sociología del trabajo, nº 15/16, enero-junio, p. 164-174, pag. 167]

⁹⁹⁰ Como veíamos en el epígrafe de la utilidad, la búsqueda engañosa de una felicidad distante no reporta felicidad real, sólo concepción del tiempo rupturista. El hombre dedica toda su vida a intentar "ascender", incluso con engaños, y finalmente se encuentra que esa "ascensión" lo era dentro de sí mismo y que ha perdido la vida por la imagen. Argumentos parecidos llevarían a John Stuart Mill a afirmar que el estado estacionario podía ser un ideal sin competencia económica [Mill, John Stuart, 1978, Principios de Economía Política, México, FCE, Libro IV, cap. 6]. Sin embargo, para Smith, en las condiciones psicológicas actuales, sólo el crecimiento saca al hombre del estado de subsistencia, no la acumulación previa de capital. La misma competencia permite el autocontrol en el mundo mercantil, y, como vimos, el autocontrol es el requisito de la libertad en la teoría moral de Smith. Por tanto, posiblemente sin un cambio previo de la psicología humana, no sería posible salir del mundo competitivo (si es que este implica rivalidad).

⁹⁹¹ "En casi todos los países, el ingreso del soberano proviene del ingreso del pueblo. Cuando mayor sea el ingreso del pueblo, cuanto mayor sea el producto anual de su tierra y su trabajo, más podrán entregar al soberano. El interés de éste, en consecuencia, es incrementar ese producto anual lo más posible" [Smith, RN: IV: VII: 636]

⁹⁹² Smith, RN: II: III: 438-9.

⁹⁹³ Smith, RN: II: II: 380; y Smith: RN: II: III: 438.

⁹⁹⁴ "Este esfuerzo, protegido por la ley y que gracias a la libertad se ha ejercitado de la manera más provechosa, es lo que ha sostenido el desarrollo de Inglaterra hacia la riqueza y el progreso en casi todos los tiempos pasados, y es de esperar que lo siga haciendo en el futuro" [Smith, RN: II: III: 444]. Ver también Smith, RN: II: III: 440.

creativa, al no verse atemorizados por la posibilidad de caer en crisis de subsistencias⁹⁹⁵.

Sin embargo, además de que las personas que ostentan el poder estatal se ven accionadas por imágenes a veces contradictorias, como tienen una capacidad más o menos ilimitada de obtener financiación gracias a la coacción, y viven del trabajo realmente productivo de sus súbditos, su frugalidad suele quedar anulada.⁹⁹⁶ Ello lleva a que no se consideren en la necesidad de ahorrar⁹⁹⁷, eliminando su remanente ahorrado para tiempos de guerra, lo que le obliga a contraer deudas de guerra, perjudicando la recuperación hacia la paz y la misma defensa⁹⁹⁸.

El crecimiento económico

Como hemos visto, la distinta metodología de Hume y Smith llevó a Hume a plantear el problema del crecimiento desde la óptica escéptica de la supervivencia de la sociedad, mientras que la visión de Smith es más optimista. Hume intenta justificar moralmente las instituciones “existentes” que consiguen mantener la sociedad⁹⁹⁹ desde un cierto miedo a su desaparición; Smith, sin embargo, busca la forma de liberar al máximo la

⁹⁹⁵ “El rico no consume más comida que su vecino pobre. ... El apetito de alimentos está limitado en cada persona por la estrecha capacidad del estómago humano” [Smith, RN: I: XI: II: 236], “no tiene más estómago que cualquier labrador” [Smith, LJ (A): iii: 135: 194]. “Los ricos... consumen apenas más que los pobres... Una mano invisible los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes” [Smith, TSM: IV: I: 332-3]. Aquí querríamos repetir que consideramos que Smith no pretendía dar tanta importancia a la metáfora de la mano invisible, que “sólo” aparece una vez en RN, una en TSM y otra en EPS, y en cada ocasión referida a cosas distintas. La idea de que siempre llegamos el “bien general” si nos dejamos llevar por el “bien individual” es utilitaria en el sentido que nosotros hemos usado la palabra, es decir, se crea una imagen del bien social (siempre una imagen, hemos de decir) y luego se autojustifica cualquier resultado a posteriori de la interacción de los individuos en base a criterios morales dado que por el efecto del sistema y de la múltiple interpretación del lenguaje siempre podremos acoplar nuestras definiciones de las acciones individuales a nuestra definición del bien común.

⁹⁹⁶ Smith, RN: II: III: 439-440.

⁹⁹⁷ “El gobierno de un estado de esa clase confía en esta capacidad y disposición de sus súbditos a prestarle dinero en coyunturas extraordinarias. Sabe que puede contar con la posibilidad de endeudarse, y por tanto se considera libre del deber de ahorrar” [Smith, RN: V: III: 781]. “La evolución de las enormes deudas que oprimen hoy a todas las grandes naciones de Europa, y que a largo plazo probablemente las arruinen, ha sido bastante uniforme” [Smith, RN: V: III: 782].

⁹⁹⁸ Smith, RN: V: III: 780.

capacidad creativa del hombre y los temas morales los relega a la TSM. El uso de la historia permite a Hume introducir una perspectiva de crecimiento evolutivo de largo plazo en una sociedad que supuestamente sobrevive, pero, como decíamos, la hipótesis que planea por los trabajos de Hume es el miedo a su desaparición, dado que intenta basar las transformaciones económicas en la experiencia y la relación de causación de hechos pasados, que explican y justifican las instituciones económicas. Por ello, Hume sigue hablando de la riqueza como un stock, no como un flujo, que llegaría

hasta que cada persona en el Estado, que posee riquezas, disfrute de tal abundancia de bienes nacionales y en tanta perfección como quiera... China se representa como uno de los imperios más florecientes del mundo, a pesar de que desarrolla poco comercio más allá de sus territorios¹⁰⁰⁰.

Esto contrasta con la consideración de Smith de que China, a pesar de su abundancia histórica, en su tiempo era pobre y sus trabajadores percibían bajos salarios. Este país, aunque no parecía retroceder, estaba inmerso en una economía de subsistencia. Según Smith, para que la economía supere una situación de precariedad no basta con que tenga capital acumulado: es necesario un crecimiento continuado que eleve los salarios por encima de los de subsistencia¹⁰⁰¹. Smith se había desprendido de la idea de abundancia presente en sus LJ precisamente porque no era la abundancia lo importante para indicar el nivel de desarrollo económico, sino la capacidad de generar bienes de manera fluida, lo que lleva a una inflación de beneficios, que compiten por trabajadores, y profundiza el sistema de distribución de la riqueza.

⁹⁹⁹ Smith, Norman Kemp, 1983, The Philosophy of David Hume. A Study of its Origins and Central Doctrines, New York, Garland Publishers.

¹⁰⁰⁰ Hume, 1964 d: Of Commerce: 296.

¹⁰⁰¹ Véase Wood, Stuart, 1890, "A Critique of Wages Theory", Annals of American Academy of Political and Social Science: 426-461: 433. A pesar de que el precio natural de la mano de obra era para Smith el salario de subsistencia con una tendencia secular ascendente, Blaug dice que Smith aúna varias teorías sobre el salario: la teoría del fondo de salarios en que a corto plazo el capital destinado al fondo de salarios, para una población fija, determinaba el salario medio, estando dada la cuantía del capital circulante; el ajuste maltusiano a largo plazo hacia el salario de subsistencia; la teoría de la negociación entre empleados y empleadores en que el salario depende del poder de negociación, con lo que estamos en un sistema de competencia imperfecta; y una teoría del capital humano en que la educación es una inversión a largo plazo que se recuperaría con salarios esperados más altos, con lo que es el periodo de formación lo que explica las diferencias salariales [Blaug, Mark, 1985, Teoría Económica en Retrospección, México, Fondo de Cultura Económica, pág 73-4]

La diferencia entre las dos teorías consiste en que la RN es un estudio del crecimiento bajo el supuesto de que subyace un deseo natural de libertad en el hombre que es la causa del crecimiento; mientras que para Hume el hombre está determinado por las fuerzas ambientales. Poco, y mucho, es lo que hace falta según Smith para que un país produzca riqueza. Basta con que no exista opresión y que haya una cierta estabilidad para que se desarrolle por sí solo ese flujo creativo, que depende del trabajo, el capital físico y humano y las instituciones que preservan a ambos.¹⁰⁰² La riqueza no es stock sino trabajo - esfuerzo institucional - y el trabajo que no realicen unos hombres no queda guardado para que lo realicen otros: simplemente no será realizado por nadie, con la consiguiente “no creación” de riqueza, pura o dada por los eslabonamientos hacia atrás y hacia delante.¹⁰⁰³ Según Smith, la confusión entre stock y flujo surge de la falsa identificación entre la riqueza (la capacidad de mantener nuestro poder de compra) y un incremento de la cantidad de dinero. En el caso del crecimiento económico, la diferencia entre trabajo productivo e improductivo se hace fundamental: en los países subdesarrollados el trabajo no contribuye a que el sistema económico refuerce su autosostenimiento y permanezcan elementos que podrían ser usados como instrumentos productivos en el futuro. Por tanto, aparecerán mecanismos malthusianos de procreación y muerte¹⁰⁰⁴. El crecimiento de Smith es un crecimiento de desequilibrio, producido gracias a los rendimientos crecientes consecuencia de la división del trabajo, siendo el avance en un sector un prerequisite del avance en otros. Smith plantea lo que hoy en día llamaríamos una completa “trayectoria de crecimiento”, en la cual se produce el crecimiento, declive y estacionariedad última, con crecimiento cero. El

¹⁰⁰² Dugald Stewart citaba uno de los ahora perdidos manuscritos de Adam Smith: “poco más se requiere para llevar a un Estado al mayor grado de riqueza desde el estadio de mayor salvajismo que paz, impuestos moderados y una tolerable administración de justicia” [citado en Smith, WN: IV: IX: nota 60: 723].

¹⁰⁰³ La ficción que vincula riqueza con pobreza y que nos hace pensar que la riqueza de una persona (o país) comporta la pobreza de otra se ha considerado relacionada con el sentimiento de la envidia, puesto que, como dice Rodríguez Braun, una de las claves de las personas envidiosas es que creen que sus “envidiados” son responsables, por su éxito, de su fracaso. Como afirmaría Schoeck, de hecho, la idea de que alguien es responsable de lo que nos sucede está íntimamente impresa en todas las comunidades primitivas [Rodríguez Braun, Carlos, 1998, “Estado social y envidia antisocial”, Claves de Razón Práctica, nº 81, abril, pp. 34-39; Schoeck, Helmut, 1987, Envy. A theory of social behaviour, Indianápolis, Liberty Fund].

¹⁰⁰⁴ Véase Prasch, Robert E., 1991, “The Ethics of Growth in Adam Smith’s Wealth of Nations”, History of Political Economy: 23: 2: verano: 337-351.

crecimiento no progresa a una tasa uniforme en el tiempo ni sobre todos los sectores de la economía¹⁰⁰⁵.

Bentham se basa en el argumento de autoridad de Smith para defender su famoso “principio económico único” de la limitación del comercio por el capital existente¹⁰⁰⁶, que utilizaría con el mismo espíritu sistemático en que utilizó el de la mayor felicidad para el mayor número en ética y legislación. Éste era un principio simple y claro que se ramifica en forma de conclusiones prácticas y que, según Bentham, Smith no desarrolló suficientemente¹⁰⁰⁷. *Si lo hubiera hecho, se habría ahorrado algunas inconsistencias y fallos*¹⁰⁰⁸. Bentham reprocha a Smith que *aunque echó mano de muchas conclusiones deducibles de este principio, parece que casi no las haya construido directamente en base a él, y no parecía ser demasiado consciente ni de la mitad de los usos que pueden extraerse de él*¹⁰⁰⁹.

Pero ¿en qué consiste para Bentham el capital que limita la industria? *El capital es el agregado del producto del trabajo en los años precedentes menos el consumo que ha tomado lugar por la depreciación del uso*¹⁰¹⁰. La riqueza, dice Bentham, es el resultado conjunto o el producto de la tierra y el trabajo: *del trabajo humano operando o bien inmediatamente sobre la tierra, o sobre algo que sale más o menos inmediatamente de la tierra.*¹⁰¹¹ Como la renta viene inmediatamente o mediatamente de la tierra, cuyo producto se renueva sobre todo periódicamente en virtud de la influencia de las estaciones, la renta es sobre todo periódica, estacional. Este sesgo fisiocrático nos hace recordar al flujo económico del *Tableau Economique* y nos hace pensar que el capital no puede crecer más allá ni salirse del producto de la tierra. *El trabajo, operando sobre la tierra o el producto de la tierra, es la fuente y la única fuente, de la riqueza*¹⁰¹².

¹⁰⁰⁵ Véase Reid, Gavin C., 1987, “Disequilibrium and increasing returns in Adam Smith’s analysis of growth and accumulation”, History of Political Economy: 19: 1: primavera: 87-106. Como dice el autor, en este tipo de situaciones de desequilibrio los mercados pueden no vaciarse, los niveles de inventarios presentes y deseados pueden no coincidir y las expectativas de corto plazo pueden no cumplirse.

¹⁰⁰⁶ Stark, W., 1952 a: Defence of Usury: 201-4.

¹⁰⁰⁷ Por ejemplo, en Smith, RN, introducción de Rodríguez Braun, p. 28-29.

¹⁰⁰⁸ Stark, W., 1952 a: Manual of Political Economy: 225.

¹⁰⁰⁹ Stark, W., 1952 a: Colonies and Navies, A fragment, 1790 circa: 213.

¹⁰¹⁰ Stark, W., 1952 c: The True Alarm: 74.

¹⁰¹¹ Stark, W., 1952 a: Manual of Political Economy: 226.

¹⁰¹² Stark, W., 1952 b: Circulating Annuities: 333.

En Bentham no existe un concepto claro de crecimiento económico. Se basa en una economía estática, como si la capacidad industrial se tratara de un capital pecuniario almacenado para siempre.

En este sentido, el dinero es la causa, y la causa sine qua non, del trabajo y riqueza general: y en proporción a la cantidad de la causa debe ser la cantidad del efecto...

La verdad del asunto es que, en lo que respecta a cualquier especie particular de riqueza, no puede hacerse ninguna adición sino con una adición a la cantidad de dinero empleado en dar nacimiento a esa especie particular de riqueza¹⁰¹³.

Bentham plantea una economía sin tiempo que consiste en una fotografía fenoménica de la realidad. De hecho, criticaba el lenguaje económico que, al suponer la riqueza como un elemento dinámico, era confuso. *Deberíamos hablar de materia de riqueza, materia de premio, materia de castigo, como en física se habla de materia de calor*¹⁰¹⁴. La cantidad de trabajo en el mundo comercial está dada y no puede incrementarse si no hay una cantidad de la capacidad del trabajo desempleada. Si en la teoría dinámica de Smith la intervención del Estado rompe con esa dinamicidad y reduce el stock de manera más que proporcional; la visión del capital como una cantidad fija lleva a Bentham a separarse de la doctrina liberal, dado que el Estado puede distribuir convenientemente el stock de la riqueza. A la teoría subyace la idea de que rentas y precios no son del todo flexibles, como diría Keynes.

Si todas las rentas pudieran elevarse en la proporción exacta de los precios y al mismo tiempo, el incremento de los precios no se vería acompañado con inconveniencias... La mala fortuna es que es sólo en un grado imperfecto que esta suposición puede ser cierta. Las rentas del salario permanecen sin incremento o por lo menos no pueden incrementarse sino con un acto expreso, impopular en su naturaleza y casi nunca obtenible hasta mucho más tarde que la demanda por parte del gobierno¹⁰¹⁵.

Como ejemplo de su visión estática de la economía, en *Institute* Bentham afirma que, a no ser que el capital disponible pueda incrementarse, el desplazamiento de hombres por máquinas producirá desempleo, con lo que la oposición a la maquinaria está bien fundamentada. También habla de la

¹⁰¹³ Stark, W., 1952 b: *Circulating Annuities*: 326. También dice: "Al final de cada año, una comunidad es más rica según la proporción entre la riqueza producida e importada y la riqueza consumida y exportada en ese mismo año" [Stark, W., 1952 b: *Circulating Annuities*: 325].

¹⁰¹⁴ Stark, W., 1952 c: *The True Alarm*: 72.

¹⁰¹⁵ Stark, W., 1952 b: *Circulating Annuities*: 335.

posibilidad de sobreproducción en la agricultura. Sin embargo, el mercado no puede sobresaturarse de lujos¹⁰¹⁶.

En *Manual de Economía Política*, acabado en 1795, hace un catálogo de medidas a disposición del gobierno para apoyar el comercio. Ahí, Bentham planteará la *agenda* y *non - agenda* del Estado y la *sponte acta* y concluirá que, en el tema económico, casi todo lo que se había hecho en su tiempo no tenía que haberse hecho, y casi todo lo que debía hacerse era deshacer lo hecho. Discute la posibilidad de crear una formación artificial de capital bajo auspicios gubernamentales a través del ahorro forzoso. En esto habla como un *rentier* y dice que el menor rendimiento que se producirá por la transferencia de capital reduce las rentas de las clases adineradas y es por eso que es malo, no porque impida el crecimiento económico. A continuación, discute la posibilidad de un subsidio a la producción de alimentos de primera necesidad, una medida de igualación de la renta. Pero no lo aconseja porque teme que por la reducción del stock de capital necesario se tiendan a reducir los salarios, eliminándose el bien que pudiera producir a los trabajadores. Bentham se basa en la teoría del fondo de salarios como concepto decisivo, una imagen también estática de la cantidad a pagar de salarios. Sin embargo, entre la *agenda* hace una defensa del establecimiento de prohibiciones a la exportación y precios fijos del pan, y la creación estatal de almacenes de grano como medida de seguridad pública y prudencia gubernamental. *Si la subsistencia se asegurara a través del almacenaje, el país podría depender de un país extranjero para su oferta sin inconvenientes*¹⁰¹⁷. Bentham está ansioso por minimizar el papel del gobierno, e incluso nos avisa de un posible efecto crowding - out. Tiene más desviaciones del pensamiento liberal debidas también a su idea de que la riqueza es un stock a repartir y, en las notas aboga por medidas estatales para lograr la opulencia y bienestar, y por leyes que no sólo provean seguridad por los frutos de la industria sino que tiendan lentamente a la igualación general de la propiedad. También pretende establecer leyes para asegurar a las personas y propiedades contra el daño por delincuencia o calamidad; y aboga por el aseguramiento de los mercados existentes de las manufacturas y por la creación por parte del Estado de una seguridad en el transporte. Por todas esas aceptaciones de la autoridad, como

¹⁰¹⁶ Stark, W., 1952 a: Defence of Usury: 206-7.

¹⁰¹⁷ Stark, W., 1952 a: Manual of Political Economy: 268. Como vimos, para Smith, sin embargo, la inversión no es almacenaje, sino un medio de hacer al trabajo

explicó Schwartz, la posición que Bentham ocupa en el pensamiento liberal dentro de la economía es de defensa de un despotismo democrático¹⁰¹⁸.

Las instituciones y el crecimiento

Malthus afirmaría que es imposible el progreso indefinido que anunciaban Godwin o Condorcet, y que el carácter prolífico del hombre hace que, inevitablemente, los recursos escasos limiten a la creciente población, siempre mísera. Sin embargo, como es sabido, Hume había considerado que la culpa de la miseria y de la populosidad no es la naturaleza, sino las instituciones. Varios de sus comentarios parecen sugerir, incluso, la creencia de que una población expandida contribuiría al crecimiento de la renta per capita. Su análisis aparece en el ensayo *Of the Populousness of Ancient Nations*, que es uno de los principales estudios históricos del siglo XVIII en el tema de la población. Aquí, Hume valora y discute la tesis popularizada por Montesquieu¹⁰¹⁹ y defendida por Robert Wallace¹⁰²⁰ que decía que la población mundial había caído desde la antigüedad, concluyendo la teoría contraria¹⁰²¹.

Hume introduce una amplia variedad de consideraciones, tanto empíricas como teóricas. Con respecto a las últimas, excluye todo argumento basado en las causas físicas. *Se mencionan enfermedades en la antigüedad, que son casi desconocidas en la medicina moderna; pero han surgido y se han propagado nuevas enfermedades, de las que no hay huella en la historia antigua*¹⁰²². Hay varios factores no físicos considerados, pero tal vez el más general es la visión de que *parece natural esperar que, dondequiera que haya más felicidad y virtud, y las más sabias instituciones, también habrá más cantidad de gente*¹⁰²³. Con esto en mente, Hume relaciona el crecimiento de la población con la distribución de la renta, la extensión hasta la que el poder político se

más productivo y de profundizar y flexibilizar el entramado institucional, lo que hace más rápida la creación de bienes en caso de necesidad.

¹⁰¹⁸ Schwartz, Pedro, 1986, "Jeremy Bentham's democratic despotism", Ideas in Economics, editado por R. D. Collison Black, Basingstoke, Macmillan Press, p. 74-103.

¹⁰¹⁹ Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Barón de, 1951, Obras. El espíritu de las leyes. Grandeza y decadencia de los romanos, Buenos Aires: Librería El Ateneo.

¹⁰²⁰ Wallace, Robert, 1753, Dissertation on the Numbers of Mankind in Ancient and Modern Times, Edimburgo.

¹⁰²¹ Véase Oake, Roger, 1948, "Montesquieu and Hume", Modern Language Quarterly: II: marzo: 25-41.

¹⁰²² Hume, 1964 c: Of the Populousness of Ancient Nations: II: XI: 382.

¹⁰²³ Hume, 1964 c: Of the Populousness of Ancient Nations: II: XI: 384.

descentraliza, el tamaño de la unidad política, la forma en que se realizan las guerras o la extensión y condiciones de la paz nacional e internacional, la institución de la esclavitud y, como en su economía política, el crecimiento de la actividad económica. Algunos comentarios en el ensayo tienen un sabor maltusiano - por ejemplo: *El carácter prolífico de los hombres, si actuase en toda su extensión, sin esa restricción que la pobreza y la necesidad imponen, doblaría el número cada generación*¹⁰²⁴. Es de suponer que era esto lo que Malthus tenía en mente cuando mencionó a Hume como uno entre varios (junto a Wallace, Price o Smith) cuyo trabajo contribuyó al desarrollo de su propia doctrina. Pero estos comentarios no representan la posición general de Hume. Su reconocimiento de la importancia de otras condiciones que afectan al crecimiento de la población implica una visión más pluralista de lo que sugiere el énfasis sobre la "pobreza y necesidad". También en el ensayo *Of Taxes* y sobre todo en su parte final, donde critica la posición fisiocrática, rechaza la teoría de la subsistencia de los salarios, algo más consistente con su énfasis en el desarrollo económico y el crecimiento en los niveles de vida.¹⁰²⁵

Bentham, sin embargo, aunque en principio consideró que son las instituciones las que marcan la cantidad de población y el crecimiento; finalmente acepta, con Malthus, la visión pesimista de que el crecimiento es imposible en el largo plazo. *De la población Adam Smith no dijo nada. Sin embargo, ¿de qué uso es la riqueza sino con referencia a la población? - dado que si la cantidad de riqueza está dada, el grado de opulencia (opulencia relativa) es inverso a la población*¹⁰²⁶. El incremento de la población, sin embargo, es deseable porque incrementa los seres susceptibles de disfrute y los capaces de ser utilizados como instrumento de defensa, pero no es un buen objeto para una política deliberada. Por un lado, resulta

¹⁰²⁴ Hume, 1964 c: *Of the Populousness of Ancient Nations*: II: XI: 384.

¹⁰²⁵ De hecho, éste es uno de los pocos estudios donde la población no es una variable exógena, y su crecimiento viene determinado por factores económicos e institucionales. La metodología histórica hacía más complejo e interrelacionado el modelo de Hume que el de posteriores autores, más economicistas [sobre la necesidad de complementar la metodología económica y la histórica en los estudios demográficos e historia económica, ver Bustelo, Francisco, 1998, *Historia Económica, una ciencia en construcción*, Madrid, Ed. Síntesis, p.50-7].

¹⁰²⁶ Stark, W., 1952 c: *Institute*: nota: 361. Autores contemporáneos también están de acuerdo en que Smith no deja clara su posición en torno a la población y en particular en qué medida considera que el crecimiento de la población es esencial para la extensión del mercado [Spengler, J.J., 1959, "Adam Smith's Theory of Economic Growth, Parts I-II", *Scottish Economic Journal*: 26: abril y julio: 397-415 y 1-12].

espontáneamente de cada aumento de los medios de subsistencia disponibles para la comunidad; por otro, no puede llevarse más allá de ese límite. Por tanto, nos movemos en la esfera de la *non-agenda*. El crecimiento de la población es un típico *sponte acta*¹⁰²⁷. El método de incrementar la población no sería incentivarla, sino incrementar la renta nacional o, más bien, permitir que incremente.

Sin embargo, el gobierno puede prevenir una innecesaria reducción de población luchando contra las enfermedades, accidentes y otras causas de muerte prematura. En oposición a la actitud mercantilista y a la misma TSM de Smith o cualquier sentimiento iusnaturalista, Bentham dice que el infanticidio no es un crimen, aunque presenta diversas opiniones en este sentido¹⁰²⁸, pero encuentra una posible *agenda* en los hospitales, los establecimientos para la prevención de enfermedades contagiosas, las casas de pobres, en esquemas de salud... Bentham propone crear instituciones para ayudar a la indigencia temporal con un método de préstamos a interés, para crear un sistema completo y universal de seguros contra la vejez, de ayuda en caso de matrimonio o desempleo, y de ayuda en el mantenimiento de un número de niños mayor que la media. Sin embargo, puede hacerse mucho más con la instrucción porque depende de la ignorancia de la gente que estas operaciones se excluyan del *sponte acta* y se sitúen en la *agenda*.

Una propuesta importante será la de incrementar la población creando establecimientos de mantenimiento y empleo ocasional de los pobres. En Inglaterra entre 1794-5 se consideró que todos los ciudadanos tienen derecho a la asistencia de sus compatriotas y Bentham, queriendo criticar ese “derecho natural”, fue llevado por la fuerza al estudio de los problemas que surgen de las leyes de pobres. En febrero de 1797, envía a Pitt *Observations on the Poor Bill*. Para condenarla, cree suficiente demostrar que es una medida igualitaria, que reduce la industria y hace peligrar la propiedad. También habla del problema como hombre de proyectos. En *Outline of a Work to be called Pauper Management Improved*, que aparece al final de 1797 en *Annal of*

¹⁰²⁷ Stark, W., 1952 a: Manual of Political Economy: 272.

¹⁰²⁸ Baste este texto, sin embargo, para mostrar que en ocasiones lo defiende: “Lo que aprendemos de todo esto es que, en cuanto un hombre pueda encontrar un pretexto para librarse de la frase “contrario a la justicia natural” no comete daño si deja a sus hijos morir de hambre; y que los que convierten en una cosa de conciencia el hecho de dejar a los hijos que se mueran de hambre, son gente bien intencionada pero errada... Se suponga o no se suponga que los niños tienen o no un derecho de ese tipo que les concede la ley, la única pregunta

Agriculture de Arthur Young, Bentham aplica los principios del Panopticon como solución al problema¹⁰²⁹. Sobre todo, da una gran importancia a la pedagogía en las casas de pobres: los niños pobres serían sometidos a una educación basada en su “poder plástico”. Bentham, como Godwin, aceptaba que es posible un progreso indefinido de la maleable mente humana.

En cualquier caso, Bentham, como dice Ogden, fue convertido definitivamente al malthusianismo en 1802. Aunque en “Scots Reform” (1808) habla de la inflexibilidad y “remedio amargo” de Malthus, las conclusiones del Constitutional Code son malthusianas. Así, dice:

En cualquier parte habitable de la tierra, la gente, tan pronto como se puede mantener a si misma y su familia... continuará haciendo adiciones al número de sus habitantes. Pero este aumento procederá con mucha más rapidez que cualquier adición a la cantidad de materia de subsistencia poseída¹⁰³⁰

Por esta razón, Bentham empieza a proponer que se promueva la emigración a costa del gobierno. Es entonces cuando empieza a tener una actitud claramente colonialista. En *Defence of a Maximum* considera que construir un imperio puede ser útil para crear salidas del exceso de hombres y capital e imagina “la tierra cubierta con población británica”, una población sacada “del mejor stock”.

Aunque Smith afirmaba que la población está en relación a los medios de subsistencia, el hombre, según comprobamos en su obra, puede

racional que queda por hacer es si en lo que respecta a la utilidad ese derecho debe dárseles o no” [Stark, W., 1952 a: Supply without Burden: 310].

¹⁰²⁹ Y no sólo el principio arquitectónico de inspección universal, sino el de identificación artificial de intereses, lo que él llama “duty and interest junction principle”. Bentham establece un sistema de centralización y administración por contrato en las “industry - houses”, que serían reguladas por un consejo central establecido en la capital y elegido por todos los miembros de la sociedad que explotarían el trabajo de los pobres “ayudados” y tendrían participaciones de 5 ó 10 libras. Como en el panóptico, el “life warranting principle” daría a los administradores un interés en preservar la vida de aquellos a los que ayudan. Bentham, además, insiste en que ningún pobre debe recibir ayuda excepto por un intercambio de trabajo y que este trabajo debe remunerar a la compañía privada. De este modo, se evitarían los crímenes por vagancia. Por ejemplo, los pobres sólo serían ayudados si trabajasen según una conducción de su trabajo basada en el principio de pago por pieza o en el principio de autoliberación (nadie se liberará sino paga los gastos de su mantenimiento con el producto de su trabajo).

¹⁰³⁰ Stark, W., 1952 a: The Philosophy of Economic Science: XXV: 110. Esta idea también aparece cuando Bentham defiende que la agricultura puede subsistir sin industria, pero no a la inversa [Stark, W., 1952 a: Colonies and Navy: 216].

voluntariamente limitar su cantidad.¹⁰³¹ Para que se incrementen esos medios de subsistencia y se creen en un país las condiciones psicológicas para la mejora de la condición propia, consideramos que los dos elementos sociales sincrónicos, dentro de la alteridad, más relevantes para Smith son la seguridad, que permita confiar en el futuro y en la capacidad de autonomía respecto al mismo¹⁰³²; y la independencia de la actividad humana de las decisiones externas, algo que puede verse como una forma de seguridad “negativa” en que las previsiones no se ven impedidas por un poder externo. Éstos principios son muestra de la definición no utilitaria de la libertad en la que se basa la teoría de Smith, dado que es la independencia y autonomía – la libertad positiva - lo que pone en movimiento el pensamiento y la acción económica.¹⁰³³

En lo que respecta al primer principio, un país donde no existe una costumbre de respeto a las instituciones y subordinación a la constitución del Estado, tendrá gran dificultad en cumplir el primer principio de hacer valer el orden. Esta costumbre de subordinación se forja gracias a la buena reputación o a una popularidad del poder¹⁰³⁴.

En lo que respecta al segundo principio, el hombre dependiente, dice Smith, se hace abyecto porque la dependencia destruye sus principios activos,

¹⁰³¹ Smith tomó el principio de la población de Cantillon. En su obra están más extendidos los frenos positivos (la muerte) que los preventivos. “Pero en una sociedad civilizada es sólo en las clases más bajas del pueblo donde la escasez de subsistencia puede trazar un límite a la ulterior multiplicación de la especie, y lo hace destruyendo una gran parte de los hijos que sus fecundos matrimonios generan” [Smith, RN: I: VIII: 127]. Sin embargo, esa mortalidad es evitable porque “La causa de esta gran mortalidad es, por tanto, sólo el abandono” [LL (A): III: 133]. Según el autor, la mujer de su tiempo era más calculadora a la hora de tener hijos. La mujer que vive en un país pobre, sin medios ni información, no es tan racional. “La pobreza, aunque desanima a los matrimonios, no siempre los impide; incluso parece que incentiva la procreación. Una mujer medio muerta de hambre en las Tierras Altas escocesas con frecuencia llega a tener más de veinte hijos, mientras que una dama mimada y elegante muchas veces es incapaz de tener ninguno y generalmente queda exhausta después de dos o tres... Pero aunque la pobreza no impide la procreación, resulta extremadamente desfavorable para criar a los hijos... Me han relatado muchas veces que no es extraño que en las Tierras Altas de Escocia de una madre que ha tenido veinte hijos sólo sobrevivan dos” [Smith, RN: I: VIII: 126]

¹⁰³² “En suma, el comercio y la industria no pueden progresar en ningún estado donde no haya un cierto grado de confianza en la justicia” [Smith, RN: V: III: 781].

¹⁰³³ En este caso, Smith está dando mucha importancia al concepto de ciudadanía de la tradición republicana; sin embargo él habla de la independencia como creadora de autonomía no por ser propietario (no se da en los terratenientes), sino por estar “atento a la vida” (se da en los empresarios).

¹⁰³⁴ Smith, RN: IV: VII: 577.

transformándolos en conexiones de simulacro o aceptación: *nada tiende a corromper más a la humanidad que la dependencia mientras que la independencia incrementa la honestidad de la gente*¹⁰³⁵. En el gobierno feudal había mayores desórdenes porque los hombres dependientes, acostumbrados a vivir holgadamente alrededor de las casas de sus patronos, a la menor debilidad o rechazo de ese patrono, no tenían otro medio de mantenerse más que por la violencia y crimen. *En general, podemos observar que los tiempos de desórdenes en un país dependen del número de los sirvientes u hombres dependientes*¹⁰³⁶. La independencia humana llega por tanto a ser fundamental incluso para lograr el mantenimiento de la nación.¹⁰³⁷

En LJ(B) y en el Libro III de la RN, Smith estudia la lentitud del desarrollo de la riqueza en el feudalismo. En la agricultura, examina los obstáculos naturales al crecimiento, sobre los que el hombre no puede influir, como la

¹⁰³⁵ Smith, LJ (A): 333.

¹⁰³⁶ Smith, LJ (A): V: 4: 332.

¹⁰³⁷ Por ejemplo, dice Smith, en Glasgow cada persona tenía como mucho un sirviente y no había casi crímenes capitales, que estaban cometidos sobre todo por extranjeros. En Edimburgo, donde la nobleza tenía muchos siervos, que sus patronos frecuente dejaban a la deriva, había varios todos los años. "Podemos también afirmar que no son tanto las regulaciones del estado lo que preserva la seguridad de la nación como la costumbre de tener en ella la menor cantidad de siervos y hombres dependientes posible" [Smith, LJ (A): VI: 6: 333]. Tal vez por eso también afirma que es positiva la independencia de las colonias. "Las dos grandes causas de la prosperidad de toda nueva colonia son la abundancia de buena tierra y la libertad para administrar sus asuntos a su manera" [Smith, RN: IV: VII: 578]. Sin embargo, sin duda, el hecho de que perjudicaran a la defensa nacional se hace fundamental [Smith, RN: IV: VII: 587]. En cualquier caso, es difícil que exista una política justa en las colonias y que los gobiernos las cedan voluntariamente, porque la posesión de colonias es un signo de poder "y, lo que es quizás más importante, siempre contrarían al interés privado de sus gobernantes, que se verían privados de disponer de muchos puestos de confianza y provecho, de numerosas oportunidades para adquirir riqueza y distinción" [Smith, RN: IV: VII: 609]. Además, la independencia de un territorio afecta no sólo al orgullo nacional, sino también al orden público, si ello promueve la búsqueda de independencia de otros territorios. En la memoria para Alexander Wedderburn, documento que forma parte de Rosslyn MSS (Ann Arbor, Michigan), con fecha de febrero de 1778 y titulado "Pensamientos de Adam Smith sobre el Estado de la Cuestión de América", Smith dice "aunque esta terminación de la guerra pueda ser realmente ventajosa, no honrará a Gran Bretaña a los ojos de Europa y, cuando su imperio disminuya tanto, su poder y dignidad se reducirán proporcionalmente. Y lo que es más importante, contribuirá a desacreditar al gobierno a los ojos de nuestro pueblo... debería temerse cualquier cosa dada su indignación y rabia frente a la desgracia y calamidad públicas, pues así sería considerado a tal desmembramiento del imperio" [Guttridge, G. H., 1932-3, "Smith's Thoughts on the State of the Contest with America", American Historical Review, xxxviii: párr. 13, 718, citado en Smith, WN: IV: VII: c: pie 54: 656]. Consideraba deseable una unión del imperio en la línea de la existente entre Escocia e Inglaterra, en que se contase con representantes de cada una de las partes, un plan que tendía de forma principal a la prosperidad, esplendor y duración del imperio.

escasez de capital; y luego, precisamente, las medidas opresivas, que eliminan la independencia, como los servicios feudales y las vinculaciones, sobre las que el hombre puede influir. También es conocido que para Smith, como para Hume, el progreso y comercio de las ciudades contribuye al progreso del campo porque introduce la libertad en los campesinos que antes habían vivido en guerra continua con sus vecinos y en estado de dependencia servil respecto a sus superiores¹⁰³⁸. Otra circunstancia que hace que el comercio promueva la independencia humana es el hecho de que el vendedor no depende tanto del cliente como el siervo del terrateniente, dada la certidumbre que tiene de poder intercambiar los bienes que ha producido¹⁰³⁹

Pero, en realidad, la independencia y seguridad se logró porque la tentación de la imagen atrajo fatalmente a los hombres con poder. Con el crecimiento del comercio, los terratenientes empezaron a comprar e incurrieron en gastos personales abultados, lo que les llevó a querer recuperar con beneficios sus mejoras aceptando que los colonos se aseguraran la posesión de los predios. Ello fue lo que dio origen a los arrendamientos a largo plazo. El arrendatario, como el siervo, es dependiente del señor. Pero si paga el valor íntegro de la tierra y disfruta del arrendamiento a largo plazo es más independiente, y por tanto más productivo,¹⁰⁴⁰ y el terrateniente no esperará de él ningún servicio que no esté expresamente estipulado en el contrato o le sea impuesto por las leyes del país¹⁰⁴¹. Cuando los señores perdieron su poder se estableció un

¹⁰³⁸ "Aquellos a quienes la ley no podía amparar, y que no eran lo suficientemente fuertes como para defenderse por sí solos, se veían forzados o bien a solicitar la protección de algún gran señor, y a convertirse en sus esclavos o vasallos para conseguirla, o bien a agruparse en una liga de defensa mutua para la protección general de todos" [Smith, RN: III: III: 509].

¹⁰³⁹ "Cada comerciante o artesano se gana la vida no gracias a un cliente sino gracias a cien o a mil. Aunque les esté reconocido a todos en alguna medida, no depende totalmente de ninguno de ellos" [Smith, RN: III: IV: 527].

¹⁰⁴⁰ Decía Bentham que no estaba de acuerdo con el argumento de Smith de que la caída del precio de la tierra - un precio de monopolio - es deseable porque será comprada por los propietarios - granjeros que prestarán más atención que los agricultores que cultivan las tierras de otro y las tienen en arrendamiento [Smith, RN: III: IV: 530]. Sin embargo, Bentham argumenta la desutilidad de la reducción del precio de la tierra diciendo que se producirá un daño a los que viven con la expectativa de vender la tierra a un precio, y que deben venderla a un precio menor. "2. Adam Smith considera la caída del precio de la tierra, no como un hecho ineligible, sino como uno elegible; sin embargo yo, al remitir todo a los sentimientos de los individuos, considero la sensación de pérdida así producida como un mal de más peso que cualquier ventaja posible" [Stark, W., 1952 a: Supply without Burden: 303]. La diferencia de visiones - una en que se estudia el crecimiento económico y otra en que se estudia las sensaciones utilitarias - es obvia.

¹⁰⁴¹ Véase Smith, RN: III: IV: 521-522 y Smith, RN: III: IV: 528. Igual sucedió con las ciudades: éstas se fueron independizando a través del arrendamiento de los

gobierno regular, tanto en campos como en ciudades, pues nadie tenía bastante poder para perturbar las operaciones del rey. En la mayor parte de Europa, dice, fue así como el comercio y las manufacturas de las ciudades fueron la causa y no el efecto de las mejoras y progresos de la agricultura.¹⁰⁴²

Sin embargo, Smith afirmaba que no puede darse un crecimiento sostenido. En el ámbito mundial, el límite al crecimiento se da cuando se alcanza el máximo de oportunidades de inversión. En el ámbito nacional, doscientos años (los que en su tiempo habían transcurrido desde el reinado de Isabel) era un período bastante largo para lo que suele durar la prosperidad humana¹⁰⁴³. Esto se debía, según el autor, a las revoluciones o trastornos ordinarios motivados por las guerras y el gobierno, que secan las fuentes de riqueza cuyo origen está en el comercio. Aunque los ciclos pueden deberse a movimientos del capital comercial, dado que un comerciante *no es necesariamente ciudadano de país alguno... y un insignificante inconveniente hará que retire su capital, y toda la actividad que pone en movimiento, de un país y lo destine a otro*¹⁰⁴⁴, sin embargo, la decadencia económica se debe a la reducción del capital proveniente de la agricultura, que sólo puede destruirse por convulsiones más violentas.

Por último, Smith da especial importancia a la ruptura del tiempo provocada por las instituciones y las leyes utilitarias, en particular al inmovilismo que crean y a la necesidad de establecer contraley. Contra la idea Humeana de que es conveniente conservar las instituciones antiguas, dado que éstas contienen una sabiduría implícita desconocida, Smith afirmaría

impuestos de capitación a cambio de una renta cierta, que se llegó a hacer a perpetuidad.

¹⁰⁴² Esta crítica es extensible a todos los sistemas. Los agricultores feudales están sujetos al control de una clase dirigente hereditaria; pero también existe un campesinado agrogereñcial, igualmente dependiente, en que los campesinos pueden estar directamente sometidos al control estatal y, por último, también los campesinos capitalistas están subordinados a grandes terratenientes, otros a bancos por hipotecas y pagarés. En este caso, los propietarios reales de las tierras tienden a ser los bancos comerciales [Harris, Marvin, 1983 Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial, p. 256-7].

¹⁰⁴³ En esto, Smith sigue la opinión generalizada en su tiempo. Cantillón ya dijo en el Ensayo que cuando un estado ha llegado a la cúspide de la riqueza, el curso natural de las cosas lo llevará a caer en la pobreza. Hume dice en carta a lord Kames, 4 marzo 1758 "los grandes imperios, las grandes ciudades y el próspero comercio, siempre tienen un límite, impuesto no por sucesos accidentales, sino por principios necesarios". Hutcheson decía que los estados llevan en sí "las semillas de la muerte y la destrucción". Lo mismo dice Sir James Steuart y Kames.

¹⁰⁴⁴ Smith, RN: III: IV: 534.

que la regulación que parece hoy útil, deja de serlo con el tiempo y se hace perjudicial. Por ejemplo,

nuestros antepasados creyeron una sabia institución... la de las ferias y mercados a lo largo de Europa... Esto podía ser necesario cuando no era seguro ir a ningún lugar solo, pero no es necesario instalar ferias para que los compradores y vendedores se encuentren... Todas las ferias, por muy necesarias que pudieran ser en ese tiempo, son ahora verdaderas molestias. Es absurdo que la gente conserve una consideración por viejas costumbres cuya razón de ser ya no existe¹⁰⁴⁵.

Igualmente, establecer un monopolio temporal sobre un invento o la apertura de mercado permite al inventor apropiarse de los derechos de autor, pero este monopolio debe extinguirse en el plazo en que la ley haya considerado el incentivo estimulador¹⁰⁴⁶. El problema del inmovilismo de la ley e instituciones ocurre incluso en leyes que intentan procurar la seguridad nacional. Así sucedió con el derecho de primogenitura.

Con frecuencia las leyes continúan en vigor mucho después que hayan desaparecido las circunstancias que las provocaron y que eran las únicas que constituían su razón de ser. En la situación actual de Europa, el propietario de un acre de tierra está tan seguro de su posesión como el propietario de cien mil. El derecho de primogenitura, sin embargo, todavía sigue siendo respetado, y como es de entre todas las instituciones la más adecuada para mantener el orgullo de las distinciones familiares, es probable que perdure durante muchos siglos¹⁰⁴⁷.

Toda ley que no se base en el derecho natural lleva a ese inmovilismo que tiende a perjudicar a las generaciones futuras frente a las presentes. Es el caso de las vinculaciones de las tierras.

Están basadas en el más infundado de los supuestos: el supuesto de que cada generación sucesiva de seres humanos no tiene el mismo derecho al planeta y a todo lo que encierra, y que la propiedad de la generación presente debe ser restringida y regulada según el capricho de quienes llevan quizás quinientos años muertos.¹⁰⁴⁸

¹⁰⁴⁵ Smith, LJ (B): párr. 305: 528-9.

¹⁰⁴⁶ Smith, RN: V: I: 699.

¹⁰⁴⁷ Smith, RN: III: II: 492.

¹⁰⁴⁸ Smith, RN, III: II: 493. También comenta en LJ "Nada puede ser más absurdo que las vinculaciones perpetuas. En ellas, los principios de la sucesión testamentaria no pueden desde ningún punto de vista tomar lugar. La piedad a los muertos sólo puede darse cuando hay una memoria fresca de ellos en la mente de los hombres. Un poder para disponer de las herencias para siempre es manifiestamente absurdo. La tierra y todo lo que contiene pertenece a cada

Eso mismo sucede con la deuda pública, un caso muy obvio en que el Estado carga sobre las generaciones futuras sus propios derroches. *El interés principal de los que se ocupan de la administración pública siempre es resolver los problemas del presente: la solución futura de la hacienda pública es algo que dejan para la posteridad*¹⁰⁴⁹. Por último, el inmovilismo también proviene de la endogamia provocada por las corporaciones, que introducen leyes o regulaciones para que los *insiders* tengan privilegios sobre los *outsiders*. Estas regulaciones, como las leyes nacionales, se llegan a eternizar, dado que se hace muy difícil su eliminación¹⁰⁵⁰.

Efectivamente, es muy difícil eliminar una ley o una institución económica; y la ansiedad del legislador utilitario puede crear problemas de largo plazo. Por ejemplo, dice Smith, si la libre importación de un país se ha visto interrumpida por algún tiempo por los aranceles nacionales, no podremos eliminarlos repentinamente, sino que el cambio debe ser introducido gradualmente y después de repetidas advertencias. Para Smith, la eliminación de los aranceles debe ser gradual, sin embargo, no como una forma de reducir el dolor de los ciudadanos por no respetar su “derecho adquirido” (como diría Bentham). El legislador sólo debe cuidarse de que la frustración de esas expectativas no sea causa de un desorden que haga peligrar el mantenimiento del Estado¹⁰⁵¹. Sin embargo, Smith intenta reducir la ansiedad de los gobernantes respecto a las leyes que establecen. El legislador *como Solón*,

generación, y la generación precedente no puede tener derecho a obligarla para la posteridad” [LJ (B): 168: 468].

¹⁰⁴⁹ Smith, RN: V: III: 785.

¹⁰⁵⁰ “El espíritu corporativo prevalece en todas las compañías reguladas siempre que la ley no lo restrinja” [Smith, RN: V: I: 693]; “el objetivo de la mayor parte de los reglamentos de las compañías reglamentadas, al igual que de todos los gremios, no consiste en oprimir a quienes ya son miembros, sino en desalentar a otros para que no se conviertan en miembros: ello se consigue no sólo mediante elevadas cuotas de entrada, sino adoptando muchas otras medidas” [Smith, WN, V: I: e: III: pár. 10: 768].

¹⁰⁵¹ “Ante una pequeña parada o interrupción en una sola de las industrias artificialmente expandidas gracias a primas o a monopolios en el mercado nacional o colonial, se desatan a menudo motines y perturbaciones que alarman a los gobiernos y hasta impiden las deliberaciones de las cámaras legisladoras.. ¡Así son de desgraciados los efectos de todas las reglamentaciones del sistema mercantil! No sólo introducen desórdenes muy peligrosos en el estado del cuerpo político, sino que son desórdenes con frecuencia difíciles de remediar sin ocasionar, al menos durante un tiempo, desórdenes todavía mayores” [Smith, RN: IV: VII: 595-596].

*cuando no pueda imponer el mejor sistema legal, procurará establecer el mejor que el pueblo sea capaz de tolerar.*¹⁰⁵²

Pero la ley económica, además, al ser rupturista, intenta ser eludida por los ciudadanos, lo que lleva al legislador a intentar ordenar la nueva situación legislativa. En ocasiones, esa contraley se hace permanente, consecuencia de ese juego del ratón y el gato. Y la ley va complicándose y enredándose sin contener, sin embargo, ninguna sabiduría implícita...

Pero en un principio, la gente se quejaría de esta gran alteración en los asuntos internos [por un nuevo contrato matrimonial], y como su causa última fue la sucesión de las mujeres, intentarían evitar su opulencia. Por eso, se hizo una ley en Roma haciendo que los asuntos volvieran a su situación antigua, la llamada la ley Vacciniana. Para eludir esta ley se inventó un “fidei commissum”, por el cual cuando un hombre tenía en mente dejar su herencia a una persona que no permitía la ley, se la dejaba a otra persona y aceptaba su promesa solemne de que la transferiría a la persona que ella quería dejar la herencia. Augusto hizo una ley obligando al fideicomisario a restituir siempre, y nombró a un fidei commissary praetor para ese propósito. Se llamó a la persona a la que se dejaba la herencia haeres fiduciari, y a la persona a la que se le debía restituir fidei commissarius. Así, la propiedad se extendió más allá del primer sucesor, y cuando se había dado este paso, dio un fácil paso hacia delante y se introdujeron las vinculaciones¹⁰⁵³.

¹⁰⁵² Smith, TSM: VI: II: II: 418. Véase también, respecto a las dificultades de establecer leyes justas relacionadas con el trigo y las subsistencias Smith: WN: IV: V: b: pár. 52-3: 584-5; o Smith, RN: IV: V: 573. En otras ocasiones pretende eliminar la ansiedad del sistema iusnaturalista. Aunque el establecimiento de la justicia natural es positivo para el crecimiento, no es necesario. Smith reprocha a Quesnay el ser demasiado exagerado con la necesidad de que la justicia y libertad naturales sean exactas para que el país progrese. “El Sr. Quesnay, él mismo un médico muy estudioso, parece haber abrigado una noción similar con respecto al cuerpo político, y haber conjeturado que podría desarrollarse y prosperar sólo bajo un régimen especial, el régimen preciso de la libertad y justicia perfectas. No parece haber percibido que en el cuerpo político el esfuerzo natural que toda persona realiza continuamente para mejorar su propia condición es un principio de preservación capaz de prevenir y corregir en muchos aspectos las consecuencias dañinas de una economía política en cierto grado sesgada y opresiva... Si ninguna nación pudiese desarrollarse salvo con el disfrute de una libertad y una justicia perfectas, entonces en el mundo ninguna nación podría haberse desarrollado jamás” [Smith, RN: IV: IX: 655-6].

¹⁰⁵³ Smith, LJ (B): pár. 167: 467-8. Por tanto, las instituciones que se crean de forma no intencionada no son siempre ordenadas, y puede romperse la costumbre sin que ello implique un vacío moral, como hacen temer algunos teóricos de la epistemología evolucionista. Estas teorías presentan dos problemas: por una parte, deben aceptar la idea del “mejor de los mundos posibles” y que, por tanto, no podemos hacer una crítica a las instituciones; en segundo lugar, deben aceptar que si las constricciones que aceptamos por costumbre de grupos como la familia o el club son válidas moralmente, también lo deben ser las que aceptamos del Estado por costumbre. Dpero, como hemos

Comercio internacional

A pesar de que Hume es conocido por ser defensor de la libertad de comercio, su método histórico y su filosofía de la libertad le llevaron a introducir argumentos de fuerte proteccionismo y a continuar sufriendo de los prejuicios contra los que escribía. Hume implícitamente parte de la creencia común en su tiempo de que la indulgencia con el lujo debilita el poder del Estado al fomentar la pereza y contribuir a una balanza comercial favorable¹⁰⁵⁴ - con lo que sólo el comercio dirigido convenientemente promoverá la riqueza y grandeza de la nación¹⁰⁵⁵. Esta idea, dice, encuentra apoyo en el registro de las repúblicas griegas y romanas, cuya relativamente prodigiosa capacidad para mantener los ejércitos atribuye directamente a la estricta utilización de los excedentes para uso del Estado. Considera, sin embargo, que éste es un caso especial, y poco importante para la implementación de la política económica, dado que se basa en una concurrencia de circunstancias específicas - el espíritu marcial de la época unido al amor a la patria causados por el continuo estado de alarma y la sucesión de guerras que hacía, en esa época, de cada hombre un soldado¹⁰⁵⁶.

Para Hume el desarrollo de la industria lleva a un mayor desarrollo mental, y *No debemos temer que los hombres, por perder su ferocidad, perderán su espíritu marcial o se harán menos firmes y vigorosos en la defensa de su país o de la libertad. La industria no tiene el efecto de debilitar ni la mente ni el cuerpo*¹⁰⁵⁷. En esto, Smith también contrariaría a su amigo y afirmaría que la división del trabajo tiende a idiotizar al hombre y a reducir su capacidad de defensa. Sin embargo, también el comercio podría fomentar el desarrollo humano, haciendo al hombre independiente. La base de la diferencia entre ambos autores está en su diferente descripción de la virtud del autocontrol. Hume, aunque aceptaba que es mayor la furia del salvaje, creía que el *gentleman* refinado tendría un mayor sentido del honor y de la disciplina. Para

visto, de hecho la costumbre no es moral y cuando eliminamos determinados hábitos de la costumbre podemos descubrir la apertura del tiempo en forma de "darse cuenta", como vimos en la primera parte de esta tesis.

¹⁰⁵⁴ Hume, 1964 c: Of Commerce: II: I: 289.

¹⁰⁵⁵ A pesar de que quería contradecir la idea de que Roma había caído porque el lujo e industria corrompieron sus costumbres. Afirmaba que la caída de Roma se debió a un gobierno mal diseñado y a la extensión ilimitada de sus conquistas [Hume, 1964 c: Of the refinement in the arts": II: II: 305].

¹⁰⁵⁶ Hume, 1964 c: Of the refinement in the arts": II: II: 306.

Smith, al autocontrol del salvaje subyace una idea de honor no dependiente de la educación.

En cualquier caso, la conclusión de Hume es que, en el curso normal de las cosas, el comercio es fuente de poder para el Estado. El comercio crea hábito de industria e incrementa el stock de trabajo que el Estado puede convertir en servicios públicos para la defensa. Pero la innovación más importante de *Of Commerce* es el hecho de que interrelaciona el comercio internacional y el cambio técnico¹⁰⁵⁸. Además, llama la atención respecto a la relación entre el crecimiento de la renta extranjera y la demanda de exportaciones nacionales que lleva a concluir que a nosotros nos interesa la riqueza de nuestros vecinos. Además, debido a la heterogeneidad de las dotaciones entre las naciones, ningún país tiene por qué temer que un desarrollo de esta naturaleza le quite todos sus mercados, mientras conserve su espíritu de industria, dado que los recursos pueden ser desviados fácilmente a una variedad amplia de otros productos por los que haya demanda. De hecho, dado que la emulación entre las naciones sirve para mantener el espíritu de industria vivo, la exposición a la competencia extranjera puede condicionar a una nación a un desvío rápido de los recursos. Finalmente, apunta que, en virtud de su influencia en el espíritu de empresa, la competencia extranjera minimizará esos impactos de mercado que crean una necesidad por la dispersión de recursos de gran escala. El mismo desarrollo económico promueve una diversificación mayor del uso de recursos. Consecuentemente proporciona un aislamiento contra esas incertidumbres a las que cada rama particular de comercio estarán siempre expuestas.¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵⁷ Hume, 1964 1964 c: Of the refinement in the arts": II: II: 304.

¹⁰⁵⁸ Según Berdell, este análisis tiene más importancia potencial en el presente cuerpo de teoría económica internacional que el mecanismo de flujo de especie. Hume reconocía que el mecanismo de flujo podría tener efectos duraderos en el output que comprometían la prescripción de política de libre comercio (algo que veremos extensamente en su teoría monetaria). Sin embargo, los efectos sobre el output pueden incorporarse en un sistema de flujos de factores internacionales y difusión tecnológica que lleva a concluir que las regiones pobres se benefician más cuando comercian con las ricas (Hume estaba pensando en el efecto de la unión de Inglaterra y Escocia). El beneficio principal del comercio surge de la difusión internacional de la tecnología. Pero en el caso de países ricos su interacción no sólo difunde la tecnología, sino que da un ímpetu a la tasa global de innovación. Si se relaciona con la ciencia del hombre Humeana y el papel que concede a la imaginación, veremos que el cambio técnico incrementa el conocimiento y cambia las costumbres, convenciones y leyes [Berdell, John F., 1996, "Innovation and Trade: David Hume and the Case for Freer Trade", History of Political Economy: 28: 1: verano: 107-126].

¹⁰⁵⁹ En vista del más actual renacimiento del interés en las naciones subdesarrolladas y sus relaciones internacionales, todo esto tiene un sabor

Sin embargo, en su análisis, Hume también presentó elementos proteccionistas. En *Of Money*, considera opuesto el interés de largo plazo de las naciones por los efectos de los flujos de especie. El hecho de que este tipo de perspectiva abra el camino al argumento proteccionista explica su concesión a los aranceles en el ensayo *Of the Balance of Trade*. Hume dice que *no deben considerarse perjudiciales o inútiles todos los impuestos sobre los bienes exteriores, sino sólo aquellos fundados en la envidia antes mencionada. El impuesto sobre el lino alemán incentiva las manufacturas nacionales y por tanto multiplica nuestra población e industria. Un impuesto sobre el brandy incrementa la venta de ron y apoya a las colonias sureñas*¹⁰⁶⁰.

En *Of the Jealousy of Trade*, culmen de tanteos diversos, Hume se decanta hacia el libre comercio, pero reaparecen sus viejas dudas. Éstas se reflejan en una tendencia a sobreargumentar el tema, lo que sugiere que Hume intentaba convencerse a sí mismo casi tanto como al lector. Hume quería dejar claro que el reajuste en el comercio internacional sería “fácil”, pero hay indicaciones directas de que no estaba del todo seguro de que sólo el deseo de emplear los recursos y la laboriosidad haría que el desvío de recursos fuera simple. Así, cuando casi había llegado a la conclusión del ensayo, reconoce la excepción del caso límite en que ese desvío es imposible, que ilustra con la posición de los holandeses que, supuestamente por no tener recursos naturales y tener una dotación de factores altamente especializada, serían incapaces de desarrollar sustitutivos a su función intermediaria y transportista en el comercio internacional en el caso de que otros países decidieran llevarla a cabo.

Hume, contra la idea Smithiana de salida del excedente, da especial atención a la influencia estimulante del comercio exterior que precede a la expansión del comercio interior. Para Hume, gracias al comercio internacional *El hombre conoce los placeres del lujo y los beneficios del comercio; y, al despertar su delicadeza e industria, eso les lleva a realizar mejoras ulteriores en cada rama del comercio tanto interior como internacional. Y esto probablemente sea la mayor ventaja que surge del comercio con los extranjeros*¹⁰⁶¹. Efectivamente, el deseo por imitación es el que “tira” de la demanda y ésta de la oferta.

moderno y un parecido a la respuesta contemporánea liberal a las propuestas de protección como modo de aliviar las dificultades asociadas a tasas dispares de desarrollo económico nacional.

¹⁰⁶⁰ Hume, 1964 c: *Of the Balance of Trade*; II: V: 343-4.

¹⁰⁶¹ Hume, 1964 c: *Of Commerce*; II: I: 296.

Sin embargo, igual que los fisiócratas, Smith considera que, antes del comercio internacional, hay una capacidad productiva ociosa que se emplea para el comercio exterior como parte del desarrollo económico¹⁰⁶², lo que implica que los factores no son absolutamente móviles y que la demanda interior del producto es inelástica¹⁰⁶³. Eso se contradice con la identificación de Smith de comercio internacional e interior que, como es sabido, requiere el supuesto de movilidad absoluta de los factores. Según Smith, el comercio internacional, como el interior, se basa en el coste de producción, dado que los precios se establecen respecto a las mercancías transables internacionalmente y los países comercian sólo con los bienes de los que disfrutan de ventaja absoluta, basados en su dotación de factores naturales. Los beneficios del comercio son, por tanto, que logra reducir los costes internacionales, dado que los productores nacionales se abstienen de hacer en casa lo que es más barato en el extranjero; que amplía el mercado y, por tanto, refuerza la división del trabajo, *lo que evidentemente es lo mismo que el poder de intercambiar*¹⁰⁶⁴; y que hace que se diluyan los monopolios¹⁰⁶⁵.

Si el capital y el trabajo fueran móviles (y el capital humano, es decir, si no supusieramos una ventaja natural por diferencias de capacidades de los trabajadores), el análisis de ventaja absoluta sería impecable y los productos se pagarían con productos. De este modo, el comercio se basaría en la dotación de factores naturales y sólo podríamos incrementar el comercio internacional a través de la imitación tecnológica. Pero si, como habíamos supuesto al principio, los factores no fueran del todo móviles, la oferta no crearía su propia demanda y la misma dotación de recursos provocaría ese desequilibrio entre la capacidad productiva y el consumo, un excedente al que hay que dar salida, que es lo que Smith parece implicar en ocasiones. Sin embargo, en realidad, Smith está extendiendo en este caso también su teoría del comercio nacional. El productor no se rige por la demanda esperada, sino

¹⁰⁶² Smith, RN: II: V: 476. Véase Cabrillo, Francisco, 1976, "Adam Smith y la teoría del comercio internacional", Moneda y Crédito. Revista de Economía, nº 139, diciembre, Madrid, pp. 23-59, p. 31.

¹⁰⁶³ Staley, Charles E., 1973, "A Note on Adam Smith's Version of the Vent for Surplus Model", History of Political Economy: 5: 2: 438-48.

¹⁰⁶⁴ Smith, Adam, 1978, Lectures on Jurisprudence, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Vol. V, editadas por R. L. Meek, D. D. Raphael y P. G. Stein, Clarendon Press, Oxford, Oxford University Press ("First Fragment on the Division of Labour", p. 2, 582).

¹⁰⁶⁵ Efectivamente, la competencia exterior es la mejor política antimonopolio [Adams, Walter; James, Brock W., 1993, Adam Smith Goes to Moscow. A Dialogue on Radical Reform, New Jersey, Princeton University Press].

que es sólo una vez producidos los bienes que busca la demanda, de modo que la demanda no tira de la oferta, sino al revés¹⁰⁶⁶. Por eso, el comercio internacional siempre resulta beneficioso desde el punto de vista económico¹⁰⁶⁷ dado que sólo se realiza cuando el país tiene un excedente que colocar y, además, hace que el capital fluya a los destinos más productivos dinamizando el proceso de crecimiento económico. La teoría de salida del excedente permite a Smith demostrar que establecer una protección al comercio internacional, no sólo desestimula el comercio, sino que incrementa las fluctuaciones económicas de sobreinversión¹⁰⁶⁸. Pero, tal vez, las desventajas más relevantes de la protección son a nivel político: puede crear problemas de orden público en las fronteras, dado que tiende a atraer al comercio internacional a los menos aversos al riesgo, los contrabandistas; fomenta el *rent-seeking* distorsionando a favor de los grupos de presión políticos; y lleva a la imposición de represalias y a un odio entre los países que puede ser muy perjudicial para la seguridad nacional¹⁰⁶⁹. Sin embargo, para que el comercio internacional se desarrolle correctamente, no son necesarios grandes códigos

¹⁰⁶⁶ Mill diría que, según la teoría de salida del excedente, el país parece obligado a producir sus exportaciones cuando es la forma más económica de abastecerse de otras cosas. Pero, contra lo que dice Mill de que "el capital que cualquier persona decide producir y acumular siempre puede hallar empleo, dado que el hecho de que lo haya acumulado prueba que tenía un deseo insatisfecho y si no puede producir nada con objeto de satisfacer las necesidades de otros consumidores, puede hacerlo para satisfacer las propias" [Mill, John Stuart, 1997, "De la influencia del consumo sobre la producción", Ensayos sobre algunas cuestiones disputadas en economía política, Madrid, Alianza [1844], p. 77], Smith considera que el valor del producto antecede a la sensación de belleza que crea el producto en el consumidor y, por ello, nos habla en distintas ocasiones de situaciones de sobreproducción.

¹⁰⁶⁷ Por tanto, excepto los aranceles dedicados a la defensa nacional o los que intentan compensar un gravamen interno devolviendo una condición de igualdad a un producto discriminado por la ley, los aranceles perjudican siempre al país, contra lo que decía Hume. Como Hume, por ejemplo Mill afirmarí que, dependiendo del volumen y elasticidad de la demanda recíproca, es posible que un arancel o una subvención beneficien al país, dado que la demanda extranjera puede incrementar más que proporcionalmente por una oferta adicional [Mill, John Stuart, 1997, "De las leyes del intercambio entre las naciones y la distribución de las ganancias del comercio entre los países del mundo comercial", Ensayos sobre algunas cuestiones disputadas en economía política, Madrid, Alianza, p. 25-70 [1844]].

¹⁰⁶⁸ Smith, RN: IV: VII: 622-627.

¹⁰⁶⁹ Como dice West, retomando a O'Brien y otros, Smith aconsejaba la adopción del librecomercio internacional como una acción "unilateral", es decir que un país debe mantener abiertos sus mercados a pesar de los aranceles sobre sus exportaciones a otros países [West, Edwin G., 2000, "Unilateral Free Trade Versus reciprocity in the Wealth of Nations", Journal of the History of Economic Thought: 22: 1: marzo: 29-42].

ni controles que, de hecho, son el problema, no la solución. Basta que se dejen a las transacciones volver a su estado natural de reciprocidad¹⁰⁷⁰.

Por tanto, Smith es consciente de la dificultad de mover los factores internacionalmente y establece su teoría de la ventaja absoluta como modelo de largo plazo para demostrar que el establecimiento de los aranceles no puede sino perjudicar a todos los países.¹⁰⁷¹ Comenta que es sencilla la transferencia de recursos entre empleos si no hay impedimentos institucionales, pero *de todos los equipajes, el ser humano es el más difícil de transportar*¹⁰⁷². Las fronteras entre países son, por tanto, esencialmente psicológicas. De hecho, son los prejuicios y los intereses privados de cierto estamentos los que hacen que ninguna nación trate con igualdad e imparcialidad las distintas actividades. Por ello, para Smith el beneficio más importante del comercio y de la comunicación entre naciones es que estimula la igualdad, a través de la transferencia de conocimientos, crea confianza y reduce los conflictos, eliminando el “miedo al otro”¹⁰⁷³.

Por último, lo que nos hace más coherente la teoría de Smith es que, como en el comercio interior, la división del trabajo internacional tiene como prerequisite para poder realizarse una certidumbre de poder intercambiar el excedente. Según la teoría del valor coste de producción el bien trabajo no puede reducir su precio - el salario - mucho tiempo por debajo del coste de

¹⁰⁷⁰ “En Inglaterra, por el contrario, los buenos efectos naturales del comercio colonial, auxiliados por otras causas, han superado en buena medida a los malos efectos del monopolio. Estas causas han sido, la libertad general de comercio ...; la libertad de exportar sin aranceles a cualquier país extranjero ...; y lo que quizás es más importante: la libertad de transportarlos de una parte a otra de nuestro país sin la obligación de informar a ninguna oficina pública, y sin estar expuestos a cuestionamiento o investigación alguna; pero sobre todo esa administración equitativa e imparcial de la justicia, que hace que los derechos del más modesto súbdito británico deban ser respetados por el más encumbrado” [Smith, RN: IV: VII: 601].

¹⁰⁷¹ Según Myint, la teoría del comercio de Smith es un esfuerzo para estudiar la interacción de largo plazo entre comercio exterior y doméstico [Myint, H., 1977, “Adam Smith’s Theory of International Trade in the Perspective of Economic Development”, Economica: 55: agosto: 231-48].

¹⁰⁷² Smith, RN: I: VIII: 121.

¹⁰⁷³ “En el momento en que dichos descubrimientos [de América] tuvieron lugar, la superioridad de fuerzas resultó ser tan grande en el lado de los europeos que fueron capaces de cometer impunemente en esos remotos parajes toda clase de injusticias. Es posible que de aquí en adelante los nativos de esos países se fortalezcan y los de Europa se debiliten, y los habitantes de todo el mundo arriben a ese equilibrio de fuerza y valor que, al inspirar el temor recíproco, es lo único que puede abrumar la injusticia de las naciones independientes y conducir las a algunas clase de respeto por los derechos de las demás. Y nada puede lograr ese equilibrio de fuerzas mejor que la mutua comunicación de conocimientos y de toda clase de mejoras que naturalmente se genera mediante un intenso comercio entre todas las naciones” [Smith, RN: IV: VII: 621]

mantenimiento del trabajador, y en el comercio internacional ese principio se hace incluso más relevante. Los hombres sólo demandan bienes si mantienen y superan su nivel de subsistencia, de modo que para demandar deben tener un sistema productivo que mantenga esa demanda¹⁰⁷⁴. Por tanto, las transacciones internacionales sólo se realizarán gradualmente, sin premeditación, gracias a la propensión a trocar y con la seguridad de que van a ser beneficiosas para el desarrollo del país (aunque se establezca un precio que beneficie más a los países con mayor poder de negociación¹⁰⁷⁵). Si no fuera por esta visión gradual del crecimiento y división del trabajo, que considera que es la oferta, el capital ahorrado excedentario, lo que crea la utilidad o demanda, de modo que puede haber stocks excedentarios que buscan ser vendidos, la teoría de Smith podría caer, como la de Hume, en resultados proteccionistas.¹⁰⁷⁶

¹⁰⁷⁴ Eso, como vemos en la anterior nota, no significa que Smith no se diera cuenta de la explotación entre unos países y otros, lo que también se demuestra en su larga dedicación al tema de las colonias. Sin embargo, según Smith, no es la riqueza del país rico ni, por tanto, el sistema productivo, la causa de esta injusticia. Los que causan esta injusticia son los gobiernos de los países desarrollados que llevan a cabo guerras rentables o populares para sus ciudadanos, y que en ocasiones se ponen de acuerdo con los gobernantes de los países pobres para oprimir a través de barreras al comercio o de regulaciones. De nuevo es, por tanto, la opresión del estado la causa de la pobreza.

¹⁰⁷⁵ Parece que los economistas heterodoxos utilizan la teoría Smithiana del comercio internacional como una teoría "crítica". La ventaja comparativa de Ricardo, que sigue estando en la base de las modernas teorías ortodoxas de comercio internacional (modelos de Heckscher - Ohlin - Samuelson, modelo Krugman de competencia monopolista...) es considerada "armonicista" dado que no incide en el hecho de que sólo se especializan aquellos países con mayores costes absolutos, ni avala la idea del intercambio desigual [Guerrero, Diego, editor, 2000, Macroeconomía y crisis mundial, Prólogo de José Luis Sampedro. Epílogo de Carlos Berzosa, Madrid, Editorial Trotta].

¹⁰⁷⁶ Sin embargo, una vez extendido el comercio internacional la demanda puede ser una imagen que mueva y dinamice la oferta, como Smith comenta en ocasiones. Myint considera que la doctrina de salida del excedente de Smith es clarificadora respecto a las economías subdesarrolladas [Myint, Hla, 1958, "The Classical Theory of International Trade Theory and the Underdeveloped Countries", Economic Journal: 68: 317-37]. Kurz intenta hacer consistente la teoría de Smith diciendo que su argumento se refiere explícitamente al caso de la producción conjunta, en la que necesariamente hay sobreproducciones momentáneas [Kurz, Heinz D., 1992, "Adam Smith on Foreign Trade: A Note on the Vent-for-Surplus Argument", Economica: 59: 475-81]. Elmslie, sin embargo, afirma que en el argumento de Smith el papel de la producción conjunta no es tan alto, aunque consideró el efecto de producción conjunta en el comercio internacional especialmente en las economías subdesarrolladas [Elmslie, Bruce T., 1996, "The Role of Joint Products in Adam Smith's Explanation of the "Vent-for-Surplus" Doctrine", History of Political Economy: 28: 3: otoño: 513-523], algo que nos parece más ajustado. Sin embargo, más simple es verlo como que Smith estaba intentando mostrar el proceso de desarrollo y consideró más clarificador explicarlo como un proceso de salida del excedente. Como dice Bloomfield, los historiadores del pensamiento económico han dado más importancia a la doctrina de la venta del excedente de lo que Smith pretendió [Bloomfield, Arthur I., 1975, "Adam Smith and the Theory of International Trade",

Un elemento, sin embargo, siempre debatido de los aranceles es la posibilidad de que estos impuestos protejan la industria naciente de la competencia exterior en los primeros estadios de desarrollo. Ésta es una manera de desviar recursos hacia una industria en particular porque hemos creado la imagen de un camino de desarrollo por imitación con otros países ya desarrollados. El desarrollo natural, sin embargo, diría Smith, es siempre más rápido que el desvío de recursos artificial. Bentham también criticaría este tipo de protección exterior. Hacia 1820-1, publicó el panfleto *Observations on the Restrictive and Prohibitory Commercial System*, impreso en 1821, en que censura una ley que había sido establecida en julio de 1820. Las Cortes habían introducido lo que Friedrich List llamó una *educational tariff*, una protección para crear una industria naciente en España.¹⁰⁷⁷ Bentham no estaba de acuerdo con la medida y *Sintió que sus “queridos niños” se habían equivocado, y que era su deber hacerles ver la verdad*¹⁰⁷⁸. Según Bentham, una prohibición de importación puede tener tres efectos. Si se la gente la obedece y compran el artículo interno, hay un incremento de precios que es un sacrificio del consumidor. Si la obedecen y no compran ni el artículo extranjero ni el interno, hay un sacrificio de comodidad. Si se desobedece y aparece el contrabando, el artículo se hace más caro y se producirá, de nuevo, un sacrificio del consumidor, en que los beneficiados no serán los manufactureros, sino los *bandidos de los Pirineos*. Sus argumentos, como vemos, son típicamente utilitarios y de estática comparativa.

Sin embargo, Bentham, en el ataque que hace a Thomas Irving en *The true alarm*, también ataca la teoría del comercio internacional de Smith.

Por mi parte, debo confesar, nunca fui capaz de obtener una clara idea de este tema de las instrucciones de Adam Smith. Las metáforas tomadas de las ruedas y el agua me parecían reemplazar en demasiadas ocasiones la definición y ejemplo¹⁰⁷⁹.

Essays on Adam Smith, editados por A. S. Skinner y T. Wilson, Oxford, Clarendon Press].

¹⁰⁷⁷ Véase Schwartz, Pedro y Rodríguez Braun, Carlos, 1992, “Bentham on Spanish Protectionism”, Utilitas. A Journal of Utilitarian Studies: 4: 1: mayo: 121-32.

¹⁰⁷⁸ Stark, W., 1952 c: introduction: 49. Sin embargo, 30 años antes, estuvo cerca de desarrollar la teoría de List antes que él: “Los incentivos al comercio nunca tienen la eficacia que se les atribuye; excepto tal vez en los primeros estadios de una nueva rama de la industria” [Stark, W., 1952 c: introduction: 52] y, en el mismo periodo, dice que los impuestos sobre importación “no deben reducirse al punto de hacer insignificante una industria doméstica naciente” [Geneva collection LI, 283 y 285, cit. en Stark, W., 1952 c: introduction: 52].

Aunque se enfrenta al mercantilismo, algunos capítulos de *The True Alarm* - el IV y V - critican, no las convicciones de los mercantilistas, sino sus estadísticas¹⁰⁸⁰. Al responder a Smith se pregunta Bentham ¿no habrá un sentido común en la expresión “una balanza comercial no favorable”? Es cierto que el elemento decisivo es la productividad relativa de las dos comunidades que intercambian y la abundancia de capital¹⁰⁸¹, pero una pérdida rápida de oro y plata puede, por razones políticas, tener consecuencias serias sobre el país, con lo que puede que la preocupación de los mercantilistas no fuera tan injustificada. Si hay menos dinero, los comerciantes encontrarán difícil asumir sus responsabilidades. Además, el oro y plata que entra por balanza de pagos incrementa el capital si es recibido por los mercaderes que lo emplean en incrementar la capacidad productiva.¹⁰⁸² Cambia la distribución de la renta, pasando de consumo improductivo a productivo hasta que, finalmente, se incrementan los precios y se hace circulante¹⁰⁸³.

De hecho, Bentham minimiza la importancia del comercio exterior. Los gobiernos quieren ganar mercados e incentivar la exportación porque tienen una preferencia irracional por ese comercio basada en tres causas relacionadas con el Tribunal de la Opinión Pública y la política de grupos de presión:

1. Los ministros se preocupan por esa rama porque sus resultados favorables resultan tangibles y, sin embargo, sus consecuencias no favorables son mucho menos visibles¹⁰⁸⁴.

2. La exportación es algo de lo que los políticos pueden obtener gloria porque parece un trabajo suyo, que han creado de la nada.

3. Los exportadores son más expertos en ejercer presiones que otros grupos sociales y tienen, como grupo, más influencia que los terratenientes dispersos.

¹⁰⁷⁹ Stark, W., 1952 b: Circulating Annuities: pie: 342.

¹⁰⁸⁰ Las estadísticas que Irving presentó durante la investigación de la suspensión de pagos en especie del Banco de Inglaterra eran, según Bentham, débiles. Por esos cálculos falsos había menos oro y plata en Gran Bretaña de lo que debía haber según los principios de la escuela mercantilista. Bentham calcula que no habría más de 100 millones de libras en metales preciosos en Gran Bretaña (sin contar los lingotes).

¹⁰⁸¹ Stark, W., 1952 c: Of the Balance of Trade (re-translated from the french version of E. Dumont 1801): 222.

¹⁰⁸² Stark, W., 1952 b: 1952 b: Circulating Annuities: 338.

¹⁰⁸³ Stark, W., 1952 b: 1952 b: Circulating Annuities: 327.

¹⁰⁸⁴ “Un hombre que no podría soportar la idea de infligir la menor injusticia o el menor daño personal en su vecino, mandará a millones de hombres a ser exterminados con una sonrisa en sus labios y la satisfacción en su corazón para conquistar islas distantes o encontrar una colonia que absorberá su ingreso y no le proporcionará ningún beneficio” [Stark, W., 1952 c: Of The Balance of Trade: 243].

Bentham desestima cada una de las barreras al comercio exterior siempre con el mismo argumento (y la misma forma de enumeración, como regla nemotécnica)¹⁰⁸⁵. Sólo defiende un bono a la exportación de grano para producir pan como modo de conseguir en años de escasez una mayor producción, dado que mantiene la cantidad producida más estable y la ganancia del granjero. En este sentido, y probablemente por su sesgo fisiocrático, Bentham contraría la crítica de Ricardo a las leyes de grano.

Por último, y en relación a las colonias, la razón más característica Benthamita para negar los beneficios de las colonias es el daño hecho al stock nacional de información por las visiones falsas que se presentan del interés nacional; y el consumo de tiempo por parte de un gobierno a tanta distancia. *Después de todo, será imposible para tí gobernarlos tan bien como ellos mismos, dada la distancia*¹⁰⁸⁶. En *Institute* da especial valor al coste del transporte: las colonias están siempre lejos, con lo cual son económicamente injustificables. En *Defence* y en *Colonies and Navy* extrae la conclusión de que tener colonias incrementa la posibilidad de guerras porque los hombres se preocupan menos por la guerra cuando es lejana que cuando no. Sin embargo, finalmente admite que son útiles como focos para la población y capital excedente.

Actitud empresarial, tipo de interés y crecimiento

La figura del empresario

Para dibujar la figura del empresario en la teoría de Hume, podemos comparar su tratamiento de la actividad económica como acción satisfactoria con sus conclusiones en el libro II del Tratado *Of curiosity or the love of truth*. Según Hume, el placer derivado del estudio no consiste en el logro de un conocimiento válido como tal, sino en la acción de la mente y el ejercicio del entendimiento para el descubrimiento y comprensión de la verdad. Pero esa empresa, para que sea gratificante, debe cumplir dos condiciones. Primero, debe ofrecer un reto genuino a nuestras capacidades. *Lo que es sencillo y obvio nunca es valorado*¹⁰⁸⁷. En segundo lugar, la verdad debe poseer alguna utilidad. El deseo o inclinación surge incluso de la asociación

¹⁰⁸⁵Stark, W., 1952 a: *Manual of Political Economy*: 266 y ss.

¹⁰⁸⁶Stark, W., 1952 a: *Defence of Usury*: 204.

¹⁰⁸⁷Hume, 1964 b: *Treatise*: "Of curiosity or the love of truth": II: X: 224.

más leve de un objeto con su utilidad, y la única función de esta preocupación con la importancia de la verdad es proveer ese pequeño pero crucial margen de interés necesario para “fijar nuestra atención” en algún objetivo y evocar un esfuerzo organizado. Sin embargo, paradójicamente, aunque la actividad debe dirigirse hacia un objetivo valioso, el objetivo de la actividad es la actividad misma, que sirve como el verdadero fin de la pasión. Los filósofos, en una palabra, pueden considerar insípida la verdad sin valor y, sin embargo, pueden ser enteramente no-humanitarios, dado que el valor de la verdad es un fin instrumental para llevar a cabo el deseo de dar expresión a la inteligencia de un modo útil. Hume muestra que el objetivo del conocimiento es semejante al de la caza, en que el placer consiste *en la acción de la mente y el cuerpo, el movimiento, la atención, la dificultad y la incertidumbre*¹⁰⁸⁸.

Esta idea del cazador es una buena descripción de la figura del empresario. El empresario necesita acción, es inquieto, no puede descansar largo tiempo sin caer un estado de languidez. La utilidad de los bienes que produce no es más que ese pequeño, pero crucial, margen de interés, para fijar su atención y evocar un esfuerzo organizado. El empresario no se mueve por una imagen del bien social que crea; sin embargo, tal vez considere insípida una empresa sin un supuesto valor social. Ese valor, en definitiva, es un fin instrumental para llevar a cabo el deseo de dar expresión a la inteligencia de un modo útil. Curiosamente, esta figura del empresario es la más cercana a la idea no utilitaria de hombre de acción.¹⁰⁸⁹ Sin embargo, según Hume, aunque el empleo lucrativo disminuye el deseo de placer, como despierta el deseo del éxito en el

¹⁰⁸⁸ Hume, 1964 b: Treatise: “Of curiosity or the love of truth”: II: X: 226.

¹⁰⁸⁹ En este sentido, es interesante la figura del empresario descrita por Kirzner, en que el papel de la sorpresa y el descubrimiento son características de la función empresarial creativa [véase Kirzner, Israel M., 1998, Competencia y empresarialidad, 2ª edición, Unión Editorial, Madrid, Anexo, pp. 275-6; y Huerta de Soto, Jesús, 2000, La escuela Austríaca, mercado y creatividad empresarial, Editorial Síntesis, Madrid, p. 189], algo que se puede relacionar con nuestra teoría del “darse cuenta”. Sin embargo, para considerar ese proceso de sorpresa no es necesario que haya una búsqueda de información de las utilidades subjetivas, ni siquiera es necesario que existan esas utilidades subjetivas “previas al mercado” o una situación de descoordinación o desajuste entre las necesidades, especialmente en una economía desarrollada (aunque tal vez sí en una economía de subsistencia en que el concepto de necesidad es más físico que social. Sin embargo, en este caso no habría división del trabajo ni, por tanto, intercambio) [véase Huerta de Soto, Jesús, 2001, Socialismo, calculo económico y función empresarial, Unión Editorial, Madrid, p. 61]. El “darse cuenta”, en este caso, supone una conciencia del coste exigido en otro; o la creación pura de una comunicación que no busca nada más que actuar o jugar – intercambiar –; o, por último, responder a gratitudes cruzadas ante el hecho de haber creado un bien y ofrecerlo en el mercado, algo que puede crear necesidades sin satisfacer utilidades.

logro, lleva a un amor a la ganancia y llegará un momento en que el empresario *no verá otro placer que el de ver cómo crece diariamente su fortuna*¹⁰⁹⁰. El hombre adquiere amor a esa actividad por imitación: *El comercio incrementa la industriosisdad, al trasmitirla de un miembro del Estado a otro, y no dejando que ninguno se haga inútil*¹⁰⁹¹.

Sin embargo, Smith es más crítico de la idea de empresario que Hume. Como dice Spengler, la figura del empresario Smithiana difiere de la descrita en la tradición de Cantillon - Say (y la presentada por Schumpeter, con su idea de la innovación como destrucción creadora)¹⁰⁹². Smith conocía el trabajo de Cantillon y sin embargo, decidió presentar un decisor que enfrenta el riesgo como una rutina más. En la RN, no está clara la diferencia atribuida a Say entre el premio del empresario como organizador y el premio del capitalista.¹⁰⁹³

La figura del empresario sale en la RN en tres casos por lo menos: como el aventurero, que en el período de Smith significaba el mercader, empresario o especulador. Según Smith, los aventureros son aquellos que tienen excesiva confianza en su éxito y arriesgan su capital en las más difíciles empresas. La competencia con estos aventureros reduce los beneficios por debajo de lo suficiente para compensar el riesgo.¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹⁰ Hume, 1964 c: Of Interest: II: V: IV: 325.

¹⁰⁹¹ Hume, 1964 c: Of Interest: II: V: IV: 325.

¹⁰⁹² Spengler, 1975, "Adam Smith and society's decision-makers", Essays on Adam Smith, Skinner A. S. y Wilson T. (editors), Oxford, pp. 397-400.

¹⁰⁹³ Según Schumpeter, Smith no tenía teoría del empresario. Consideraba que el capitalista sólo acumula capital y contrata a los trabajadores productivos, y el negocio va sólo. Haciendo esto, el capitalista expone sus medios de producción al riesgo de la pérdida, pero aparte de esta actividad, él sólo supervisa su negocio para asegurar sus beneficios [Schumpeter, Joseph A., 1954, History of Economic Analysis, Oxford, Oxford University Press, p. 555]. Sin embargo, Smith presenta una figura del empresario y del beneficio complejas, contra lo que haría la tradición neoclásica u otros clásicos. Knight dice que Smith reconoce que el beneficio contiene, incluso habitualmente, un elemento que no es el interés del capital [Knight, Frank H., 1947, Riesgo, Incertidumbre y Beneficio, Madrid, Aguilar]. Tuttle considera que para Smith organizar y dirigir el trabajo es el elemento determinante de la función con la que se asocia el beneficio [Tuttle, C. A., 1927, "The entrepreneur function in economic literature", Journal of Political Economy, Agosto, pág 504-5]. Según Hollander, Smith formuló el concepto de beneficio como un premio a la incertidumbre de la renta ganada con la utilización del capital en el establecimiento de una empresa [Hollander, S. 1973, The economics of Adam Smith, London, Heinemann Educational Books, p. 170]. Goel comenta que, aunque Smith no desarrolla una teoría bien definida del empresario, de hecho implícitamente trata con el agente económico y ofrece un análisis de este actor funcional [Goel, U., 1997, Economists, Entrepreneurs, and the Pursuit of Economy, Heidelberg, European University Studies].

¹⁰⁹⁴ Smith, RN: I: X: I: 167.

El segundo tipo de empresario descrito en RN es el proyectista, hacia los que en el tiempo de Smith ya existía una actitud hostil. Smith los trata con ironía o desprecio; divierten el público con sus “cuentos” de los beneficios inmensos que pueden hacer, y hacen proyectos caros e inciertos que llevan a la bancarrota a la mayoría de aquellos que se comprometen con ellos. Sin embargo, su hostilidad a los proyectistas no se debe a su cualidad planificadora, algo característico de la clase capitalista: *Los planes y proyectos de los empleadores del capital regulan y dirigen las operaciones más importantes del trabajo*¹⁰⁹⁵. El problema de los proyectistas es que son gente soberbia e imprudente, es decir, que no tiene en cuenta la imprevisibilidad del tiempo. El perjuicio que causa el proyectista es mayor que el del aventurero porque esos planes o diseños de los que se ha enamorado y de cuya oportunidad ha convencido a muchos hombres llevan a que éstos se arriesguen, pierdan su dinero, se reduzca el capital productivo y, sobre todo, la gente deje de tener confianza en el tráfico mercantil, lo que afecta negativamente en el largo plazo.

Por último, Smith habla del hombre prudente que ahorra e invierte para obtener el beneficio ordinario en líneas de producción más o menos conocidas. Tiene la cualidad de la abstinencia y es el hombre del progreso, lento pero seguro, que se contenta con pequeñas acumulaciones y prefiere conservar lo que posee a conseguir más. Realiza sus proyectos con suficiente información y con una relación entre beneficio esperado y riesgo aceptable, dado que sabe que sólo si ahorra podrá incrementar la cantidad de su capital de manera constante.

De hecho, la única labor que el capitalista no puede delegar a un trabajador asalariado es el hecho de ahorrar e invertir su propio capital acumulado, de modo que esa es la función diferencial del empresario-capitalista. Ahorro e inversión son la misma cosa para Smith porque el hombre prudente que invierte con capital tomado en préstamo busca el beneficio ordinario. Por tanto, lo que incrementa la cantidad de capital no es la mayor inventiva ni el “hombre excepcional”, sino *la habilidad, destreza y juicio con que habitualmente se realiza el trabajo*¹⁰⁹⁶.

¹⁰⁹⁵ Smith, RN: I: XI: conclusión del capítulo: 342.

¹⁰⁹⁶ Smith, RN: introducción de Rodríguez Braun p. 27. Como dice Khan, Smith da importancia al papel del capital y no es la industria sino la parsimonia o la abstinencia la causa de la acumulación. Pero una vez acumulado el capital, el dinero hace dinero casi de manera inmediata. En base a esa idea, Smith pudo crear una teoría de los estadios en que el desarrollo comienza en la agricultura

Pero, el hecho de arriesgarse en nuevas formas de coordinar el trabajo, ¿puede incrementar la riqueza nacional? La innovación en este campo sólo podría ser una que hiciese más productivo el trabajo, pero la división del trabajo es una “innovación” que se produce de forma no premeditada, gradual y no se debe forzar a ningún canal una cuota mayor de la que naturalmente fluiría hacia él espontáneamente. Sin embargo, aunque Smith no desarrolla una investigación sobre la innovación como una actividad profesional, sí la tiene en consideración. Pero el riesgo empresarial que busca innovaciones sólo puede dar beneficios temporalmente, y en poco tiempo las otras empresas asumirán la innovación y reducirán con su competencia el margen de beneficio¹⁰⁹⁷. Smith pone más énfasis en el automatismo del mercado en restaurar el equilibrio que en la importancia de la función innovativa de los proyectistas.

Bentham, sin embargo, defiende a los proyectistas y especuladores en su *Defence of usury*, volviendo a la tradición Cantillon - Say.¹⁰⁹⁸ Aunque como Smith critica la prodigalidad, reprocha a Smith el haber infraestimado el papel de esos “hombres de talento” que, a través de su invención e imaginación, son responsables del progreso y de la riqueza de las naciones, dado que encuentran nuevos canales de comercio. Bentham extiende en este caso a los empresarios su hábito de proyectar al futuro y dice que, aunque sus empresas fallen, la sociedad en conjunto queda intacta porque otros intentarán evitar hacer los mismos errores y las innovaciones introducidas por los proyectistas en el proceso productivo o maquinaria se expandirán a través del sistema económico, cualquiera que sea la suerte de su promotor original. Bentham nos habla de la productividad incrementada por nuevas ordenaciones de los medios de producción, especialmente en las manufacturas. La innovación es la fuerza que mueve el desarrollo porque *lo que es ahora institución, una vez fue*

de pequeña escala [Khan, M. S., 1954, “Adam Smith’s Theory of Economic Development (in Relation to underdeveloped Economies)”, Indian Journal of Economics: 34: abril: 337-42].

¹⁰⁹⁷ Smith, RN: I: X: I: 173.

¹⁰⁹⁸ Hébert R. F. y Link A. N. recogen la obra de Bentham sobre el empresario y destacan que sus vínculos con la tradición intelectual francesa eran más fuertes que los de sus contemporáneos [Hébert R. F. y Link A. N., 1988, The Entrepreneur. Mainstream Views and Radical Critics, Nueva York, Praeger, pp. 50-54; véase Santos Redondo, Manuel, 1997, Los economistas y la empresa. Empresa y empresario en la historia del pensamiento económico, Madrid, Alianza Editorial, p.35].

*innovación*¹⁰⁹⁹. Según Smith, sin embargo, un proyecto se hace con la información del presente y el riesgo u ordenación distinta de los medios de producción no produce crecimiento.

Bentham se queja de que Smith relacione a pródigos y proyectistas. Los segundos se caracterizan por separarse de los modelos rutinarios de comportamiento, sobresalir de la masa, con lo que son una élite restringida que requieren valor y genio (en este punto, atisbamos en Bentham una concepción aristocrática que desprecia a la gente común). Cita dos casos en que es necesario sólo el coraje, no el genio: la apertura de un nuevo mercado y la búsqueda de una fuente nueva de oferta¹¹⁰⁰. Bentham probablemente quería que Smith revisara sus opiniones sobre la función llevada a cabo por el hombre prudente en su sistema, dado que conocía el papel del hombre prudente en la teoría de Smith y, sin embargo, le recuerda que éste no se embarca en proyectos nuevos.¹¹⁰¹

Según la teoría Smithiana podríamos plantear varias respuestas a la crítica de Bentham.

1) En primer lugar, en la actividad empresarial, Bentham introduce un mesianismo semejante al que introducía con el Estado. Dado que el mercado o los individuos no pueden afrontar el proceso de crecimiento, es necesario que

¹⁰⁹⁹ Stark, W., 1952 b: Observations by Sir Frederick Morton Eden, (in form of a Letter) on the Annuity Note Plan as contained in the Three first printed sheets with the two tables: with counter-observations by the author of the plan: 355.

¹¹⁰⁰ Cuando añadimos los otros dos determinantes de la innovación - la producción de un nuevo bien y la introducción de un nuevo método de producción -, tenemos 4 de las 5 combinaciones nuevas que cita Schumpeter en "Theory of economic development". Bentham anticipó las ideas de Schumpeter sobre el empresario. Es sorprendente que Schumpeter, aparte de una referencia breve [en Schumpeter, J.A., 1949, Change and the entrepreneur, Research Center in Entrepreneurial History, Harvard University, p. 64] no hace mención a Bentham en el tema de las características y papel central de la función empresarial [Heberton Evans Jr, G., 1949, "The entrepreneur and economic theory, a historical and analytical approach" The American Economic Review, Papers and Proceedings: XXXIX: Mayo: 337-38]. Sin embargo, sí consideraba que Bentham había sido quien con más claridad percibió la importancia y naturaleza de la función empresarial, aunque sus opiniones sobre el tema pasaron inadvertidas a los economistas [Schumpeter, Joseph A, 1966 "La teoría económica y la historia empresarial" [1949], en Ensayos, Barcelona, Oikos-Tau, pp. 255-272].

¹¹⁰¹ Pesciarelli destaca el hecho de que Smith tenga como "hombre ideal" al hombre corriente, moderado y frugal mientras Bentham - y Schumpeter - entronizan al individuo excepcional y aventurero [Pesciarelli, Enzo, 1989, "Smith, Bentham and the development of contrasting ideas on entrepreneurship", History of Political Economy, 21:3: 521-36]. La visión de Smith contrasta con la de Schumpeter, que dirá que el empresario "camina hacia el éxito sobre el cordel de deudas", donde prima la imagen de la acrobacia riesgosa sobre el autocontrol prudencial.

nos salve un Mesías, con caracteres semi-divinos¹¹⁰². Smith, contra Bentham, está suponiendo la igualdad entre los hombres, en base a la tabla rasa lockiana: no podemos suponer que los proyectistas tengan un conocimiento superior sobre el futuro que otro tipo de personas. Si Bentham muestra una actitud aristocrática, Smith, sin embargo, no busca una distinción con la gente común y, de hecho, muestra una cierta preferencia por las condiciones medias y bajas de las sociedad¹¹⁰³, y en particular por las medias, la clase ahorradora según Smith¹¹⁰⁴. En vez de ser el empresario el que produce el crecimiento económico, es la división del trabajo la que produce al empresario, como en cualquier otra actividad. De esta manera, incluso la invención se convierte en una especialidad más. Smith nos está hablando de innovaciones diferenciales de la división del trabajo, que van produciendo lentamente el progreso en las diferentes industrias. *Estas diferentes mejoras fueron probablemente no todas invenciones de un hombre, sino los sucesivos descubrimientos del tiempo y la experiencia, y del ingenio de muchos diferentes artesanos*¹¹⁰⁵. El inventor es

¹¹⁰² "La psyche de las masas necesita héroes" [Galbraith, John Kenneth, 1974, El nuevo estado industrial, Barcelona, Ariel [1968]].

¹¹⁰³ Smith dice que para el hombre de rango es la falsedad y la adulación lo que gana frente al mérito y habilidad e, incluso, suelen estar fuera de la ley. "Odia todos los desórdenes públicos, pero no porque ame a la humanidad: los grandes jamás consideran a los inferiores como criaturas iguales a ellos" [Smith, TSM: III: II: 132]. Sin embargo, las condiciones medias son prudentes y su éxito casi siempre depende del favor y la buena opinión de sus vecinos y sus iguales, algo que rara vez se consigue sin una conducta tolerablemente ordenada [Smith, TSM: III: III: 140-1]

¹¹⁰⁴ Los trabajadores no pueden ser ahorradores, dado que sus salarios se mueven alrededor de los de subsistencia; y tampoco los terratenientes, pues sólo quieren mantener su status quo y no arriesgan sus bienes en una empresa. La gente de clase media, que no han nacido ricos pero que poseen un pequeño capital, lo ahorran e invierten. Turgot, acercándose al análisis moderno, ya dijo que esa diferencia se debía a que los terratenientes "se consideran más seguros de sus riquezas". También Hume consideraba a los terratenientes tendentes al lujo y los placeres vanos. Como dice Santos Redondo, podemos relacionar esta explicación con la teoría del consumo de Milton Friedman, basada en el concepto de "renta permanente". Las pautas de consumo que corresponde a individuos que nacieron ricos no son las mismas que las de los individuos enriquecidos recientemente, que aún no se sienten seguros de sus riquezas [Santos Redondo, Manuel, 1997, Los economistas y la empresa. Empresa y empresario en la historia del pensamiento económico, Madrid, Alianza Editorial]. En la TSM, sin embargo, Smith muestra el peligro de que el arribismo haga perder la vida al hijo del hombre pobre por la búsqueda de la fortuna. Perelman considera que la obra de Smith representa un ataque a todos los grupos, excepto a la clase media, a la que él pertenecía [Perelman, Michael, 1989, "Adam Smith and dependent social relations", History of Political Economy: 21: 3: otoño: 503-520].

¹¹⁰⁵ Smith, Adam, 1978, Lectures on Jurisprudence, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Vol. V, editadas por R. L. Meek, D. D. Raphael y P. G. Stein, Clarendon Press, Oxford, Oxford University Press ("Early Draft of Part of the Wealth of Nations", pág. 18, 570).

un trabajador que, por estar continuamente utilizando una máquina determinada, imagina un medio nuevo para reducir su esfuerzo y mejorar la máquina. *No hay nada tan misterioso en las invenciones de las máquinas como para que cualquiera no hubiera podido haber sido su inventor*¹¹⁰⁶. El único medio de promover las invenciones es creando un derecho de propiedad intelectual por un tiempo prudencial, sin el cual se desestimularían totalmente¹¹⁰⁷.

2) Pero, en segundo lugar, los aventureros y proyectistas son un “tipo” de gente que, por sus hábitos, tiene algunas características diferenciales respecto a la mayoría de los hombres, que confían en el futuro aunque lo temen. El aventurero se diferencia de las demás personas en aquello en lo que se ha especializado: arriesgarse. Su carácter, incluso, se habrá acostumbrado a ello y habrá perdido el resorte de la prudencia. El proyectista también se diferencia en aquello en lo que se ha especializado: crear imágenes sobre futuras empresas y confiar en ellas, por el efecto del sistema que obvia cualquier elemento disturbador¹¹⁰⁸. Pero estos dos tipos de personas están afectando a la psicología de la gente común que, cuando invierte en sus negocios ruinosos, llega a desconfiar de las inversiones en el mercado de capitales y eso, de facto, lleva a un incremento del tipo de interés. Y esto es especialmente cierto dada la influencia de la imitación en las costumbres empresariales y en la prodigalidad, una idea que toma de Hume y que en cierto modo se contraría con la universalidad de la tendencia al trabajo y ahorro típicos de la teoría de Smith.

Pero los propietarios de los grandes capitales mercantiles son necesariamente los líderes y conductores de toda la economía de cualquier nación, y su ejemplo ejerce una influencia sobre las costumbres de la parte laboriosa de la misma mucho más aguda que la de cualquier otra clase de personas¹¹⁰⁹.

¹¹⁰⁶ Smith, LJ (A): VI: 4: 346. Sobre la actividad inventiva y la división del trabajo ver Rosenberg, N., 1965, “Adam Smith on the Division of Labour: Two Views or One”, Economica: 32: mayo: 127-39; Rosenberg, N., 1976, “Another Advantage of the Division of Labour”, Journal of Political Economy: 84: 4: diciembre: 861-8; Ippolito, R. A., 1977, “The Division of Labour in the Firm”, Economic Inquiry: 15: oct: 469-92; y Groenewegen, P., 1977, “Adam Smith and the Division of Labour: A Bicentenary Estimate”, Australian Economic Papers: diciembre: 161-74.

¹¹⁰⁷ LJ (B): 175: 472.

¹¹⁰⁸ Sin embargo, como dice Dube, para Bentham el riesgo es un “placer” anticipado. Los placeres son más intensos cuanto más inciertos [Dube, Allison, 1991, The Theme of Acquisitiveness in Bentham’s political thought, New York, Garland publishing, p. 97], contra lo que hubiera afirmado Hume respecto a la incertidumbre.

¹¹⁰⁹ Smith, RN: IV: VII: 604.

De hecho, a veces la costumbre del país lleva a una mayor actitud empresarial y hacia el trabajo.

Allí es mal visto (en Holanda) el no ser un hombre de negocios. La necesidad hace que resulte habitual que cada hombre lo sea, y la costumbre regula la moda¹¹¹⁰.

3) En tercer lugar, Bentham dice que el proyectista introduce una *mejora*, se adentra en senderos desconocidos o bien en la producción de un nuevo bien adaptado al uso humano o en el mejoramiento de su calidad y disminución su gasto.¹¹¹¹ *El término proyectista... se da a todas las personas que, en el cultivo de esas artes que han sido llamadas útiles, dirigen sus esfuerzos a cualquiera de esos departamentos en que su utilidad parece más indudable*¹¹¹². Su función, por tanto, es captar la utilidad del bien final anticipadamente. El empresario Smithiano, sin embargo, no es el "gran hombre" que prevee los placeres del público en contextos de incertidumbre. Es el "hombre blanco" que irrumpe entre los indios para convencerles de que las novedades de la civilización bien valen sus baratijas de oro. Pero, como hemos visto, también es el administrador prudente. Esta diferencia entre ambos autores es crucial, una confusión que se ha reproducido en la historia del pensamiento económico y que, consideramos, se basa en la misma confusión de la teoría del valor. Efectivamente, según Smith, no se pueden valorar los instrumentos de producción en función de la imputación de la utilidad del bien final. El diamante es deseado porque es caro y el innovador que arriesga el capital común de la sociedad está arriesgando el esfuerzo institucional acumulado, incluida la confianza en el futuro. Para Smith, el empresario es una figura que puede ser positiva cuando promueve un crecimiento continuado; para Bentham es positiva cuando rompe las rutinas empresariales y, es de suponer, investiga sobre los gustos de los consumidores que, si compran su producto, están saciando un deseo anterior a la compra, aunque sea subconsciente. *Pero, ¿cómo es posible, (puede preguntarse), que el motivo por el que un hombre se ve activado sea secreto a sí mismo? Nada es más fácil - nada más frecuente. De hecho, lo raro es, no que no lo conozca, sino que lo conozca*¹¹¹³. Puesto

¹¹¹⁰ Smith, *RN*: I: IX: 149.

¹¹¹¹Aquí, Bentham usa cursivas para la palabra "mejora" porque diferencia entre mejora e invención. La mejora es un nuevo método de combinar recursos para propósitos productivos; la invención se da en el progreso científico.

¹¹¹²Stark, W., 1952 a: *Defence of Usury*: 170.

¹¹¹³ Stark, W., 1952 c: *The Psychology of Economic Man*: VII: 425.

que para Smith el empresario no realiza la labor de búsqueda de la felicidad del consumidor, el proyectista usa un capital para crear en muchas ocasiones “necesidades”, no felicidades. Bentham afirma en la *Defence* que los nuevos negocios siempre son más arriesgados, pero toda rutina alguna vez fue novedad; lógicamente, “una” de las novedades que tuvo éxito, al modo del darwinismo.

El interés, la tendencia a su reducción y el máximo legal

En tiempos de Hume, la mayoría de los escritores - que representaban la posición “mercantilista” - argumentaban que el interés es un fenómeno monetario y proponían como medio de reducir el coste de prestar incrementar la cantidad de dinero.¹¹¹⁴ Había, en cualquier caso, unas cuantas voces que disentían que, anticipándose a la visión clásica, consideraron que los tipos de interés se veían determinados por la oferta y demanda del capital. Así se expresaban Turgot, Massie, Barbon y North. Como es sabido, a ellas se unió Hume que en *Of Interest* intentó demostrar que era el avance del comercio y la industria, no la abundancia de oro y plata, lo que reducía el tipo de interés, con lo cual la riqueza era causa y no su consecuencia.¹¹¹⁵ Los prestamistas compran dinero sólo para adquirir bienes y servicios. Una mayor cantidad de dinero no afectará a la riqueza disponible para préstamos, sólo a la demanda y los precios, dejando el tipo de interés real sin afectar.¹¹¹⁶

Pero, para Hume, éste no es más que el punto de partida. Quería demostrar que el tipo de interés puede verse afectado por cambios en la demanda y oferta de ahorros reales; pero se mostró más preocupado por mostrar que la oferta y demanda están en sí mismas condicionadas por el cambio en la motivación económica provocado por el desarrollo del comercio. El autor presenta un análisis histórico y psicológico para demostrar que en un estado donde sólo hay un interés de tierras y un capital escaso, los prestamistas deben ser numerosos. Mientras el comercio se desarrolla, el tipo de interés tiende a caer. La extensión de las profesiones empresariales engendra amor a

¹¹¹⁴ Locke y Montesquieu pensaron que el incremento de la cantidad de oro y plata de América era la causa de la disminución del interés en la mayor parte de Europa.

¹¹¹⁵ Según él, los intereses altos se derivan de tres circunstancias: una gran demanda de préstamos, poca riqueza para abastecer esa demanda y grandes beneficios procedentes del comercio.

¹¹¹⁶ Como veremos en la teoría monetaria, Hume aclara que está abstrayéndose de los efectos que en el interim tiene el incremento de la oferta de dinero.

la ganancia; y la renta recibida por el mercader (contra la del abogado y médico) promueve un incremento en el output.¹¹¹⁷ Por tanto, la expansión del comercio produce menores intereses. El crecimiento del comercio no sólo reduce las tasas de interés sino que también tiene el efecto independiente de reducir la tasa de beneficios dado que, cuando el comercio se ha hecho extensivo y emplea grandes stocks, debe surgir una rivalidad entre los mercaderes.¹¹¹⁸ Dado que las acciones de las empresas y la deuda son formas sustitutivas de inversión, la reducción de rendimientos de las acciones lleva a una reducción de los intereses de la deuda. Además, las reducciones en la tasa de beneficios en sí mismas promueven el crecimiento económico porque, al reducir los precios, incentivan el consumo y el espíritu de industria.¹¹¹⁹

Pero, al tratar estos elementos en perspectiva histórica, no es sorprendente encontrar una ambigüedad en la teoría. Así, al principio sostiene que la adquisición de especie era un producto del desarrollo económico y sólo una consecuencia de la riqueza. Pero más tarde reconoce que en el curso de su flujo la especie incrementada era indirectamente un factor causal verdadero que promovía el crecimiento económico, ayudando a producir el cambio en los modelos de gasto y ahorro que causaban la caída del tipo de interés. Su teoría del interés, de hecho, prueba que el fenómeno es reducible a *cambios en las maneras y costumbres*. Al final del ensayo incluso cita la tendencia a la caída de las tasas de interés en varios países europeos que han estado adquiriendo

¹¹¹⁷ Hume, 1964 d: Of Interest: 326.

¹¹¹⁸ Una tendencia aceptada por sus continuadores, desde Smith hasta Marx. Ricardo la atribuye a los rendimientos decrecientes en la agricultura. Smith no deja dudas en cuanto a la tendencia observada y previsible; sin embargo, la supuesta disminución de la tasa de beneficio no nos asegura que fueran a disminuir los beneficios totales, ni la participación de los beneficios en el conjunto de la renta nacional. Como dice Santos Redondo, esta tendencia olvida el progreso en las facultades productivas de trabajo, motivada por la división del trabajo, que se ve favorecida por el progreso económico. No podemos afirmar a priori que el efecto negativo del progreso económico sobre la tasa de beneficios sea siempre mayor que el positivo, es decir, el aumento de salarios no vaya a compensarse con el aumento de la productividad del trabajo [Santos Redondo, Manuel, 1997, Los economistas y la empresa. Empresa y empresario en la historia del pensamiento económico, Madrid, Alianza Editorial, p. 38].

¹¹¹⁹ Pero no es un factor estratégico sujeto a manipulación directa. Más bien ejerce su influencia como efecto del desarrollo económico mismo. En tanto que Hume considera los tipos de interés como producto del crecimiento económico, su teoría del interés se asemeja a la de Dudley North que, aunque no presenta un análisis psicológico o histórico comparable al de Hume, da más importancia a la influencia en la tasa de interés de la concentración de capital en manos de los ricos mientras se desarrolla el comercio e industria [North, Dudley, 1691, Discourses Upon Trade, London, ed. J. H. Hollander [Baltimore, 1907]].

especie¹¹²⁰, con lo que, verdaderamente, la reducción del tipo de interés sí puede convertirse en un factor de política activa.

Smith toma la teoría real de la formación del tipo de interés de Hume.¹¹²¹ El interés es la compensación que el prestatario paga al prestamista por el beneficio que habría podido conseguir al emplear el dinero en la economía real. Por tanto, el interés y el beneficio se mueven en la misma dirección y, por eso, Smith se va a fijar en las variaciones del tipo de interés, observable en el mercado de capital, como indicador de las variaciones del beneficio, que varía de hora en hora. El interés, por tanto, es un indicador de desarrollo, no un instrumento de política económica.

Sin embargo, Smith decidió obviar su preferencia por la libertad natural y defendió el establecimiento de un máximo legal al tipo de interés. El problema del establecimiento de una tasa legal ya había generado también una copiosa bibliografía, desde Child, que estaba a favor de reducir la tasa de interés legal; hasta Petty que consideraba que era inútil tratar de fijar las tasas de interés por ley; o Barbon que también se oponía a ello. Como es sabido, Smith se decanta en esta discusión hacia la idea intervencionista de fijar un tipo de interés legal máximo, un poco por encima del precio de mercado mínimo, el precio habitualmente pagado por los hombres prudentes¹¹²². Si no se estableciera este máximo, dice Smith, sólo podrían tomar préstamos los pródigos y proyectistas; pero si el máximo establecido es menor que el precio de mercado mínimo, la ley se convertirá en una prohibición de prestar. La relación con su visión de la figura de empresario es obvia: aunque según la “libertad natural” el mercado de capitales debería

¹¹²⁰Alude al caso de España y de la Roma antigua que experimentaron una caída en el tipo de interés por el incremento de la oferta de dinero. Pero, contrastándolo con la influencia en el crecimiento económico, Hume apunta que este efecto era temporal y circunstancial. En estos ejemplos, el tipo de interés declinó porque los metales, dado que eran adquiridos por conquista, eran acaparados originalmente en pocas manos y, por un tiempo, produjeron la misma concentración de tenencias de dinero y la misma oferta incrementada de fondos prestables que normalmente resultarían del crecimiento de la actividad económica. Pero como el crecimiento real no ocurrió probablemente por un entorno social poco favorable, el incremento posterior de las tasas de interés fue inevitable. Los hábitos se habían mantenido inmutables, los metales gastados con la extravagancia usual circulaban a través de la economía de acuerdo con el viejo modelo y el efecto neto era un puro incremento del precio y la restauración de las relaciones de oferta y demanda iniciales en los préstamos [Hume, 1964 d: Of Interest].

¹¹²¹ Low, J. M., “The rate of Interest: British Opinion in the Eighteenth Century”, en Blaug, M., 1991 c, David Hume (1711-1776) and James Steuart (1712-1780), Aldershot, Edward Elgar, pp. 47-70, p. 67.

¹¹²² Smith, RN: II: IV: 457-8.

estar libre de intervención, los fraudes o pérdidas en este campo no sólo afectan a las partes contratantes sino que somete al inversor a un riesgo moral bajo el sesgo de la información asimétrica. La poca aversión al riesgo o el exceso de confianza en sus proyectos lleva al proyectista a intentar persuadir de la bondad de sus planes, falseando la realidad, y con ello puede destruir el capital de la sociedad, creando una desconfianza generalizada en los instrumentos de cambio y el tráfico mercantil (como vemos, Smith supone una falta de racionalidad en los banqueros, que no saben a quién prestan por sus problemas de información y, a pesar de todo, prestan)¹¹²³. Si la subida excesiva del tipo de interés lleva a que sólo pidan prestado los hombres imprudentes, se puede llegar a crear un resentimiento generalizado en caso de impago de los préstamos. Además, Smith pretendía disuadir a los hombres de tomar préstamos al consumo, dado que, como él decía, el que pide por necesidad de subsistencia no puede asegurar una devolución en el futuro más que perdiendo la libertad¹¹²⁴.

¹¹²³ Es posible que en la época de Smith esta propuesta se viera como una ley prudencial del estado que debía buscar preservar la seguridad pública. Los aventureros y proyectistas habían reducido el capital de la sociedad con sus planes imaginarios, con los proyectos llevados a cabo por John Law en Francia, que logró el privilegio exclusivo del comercio con Canadá, el establecimiento de la Compañía del Missisipi, la Compañía de Indias Orientales y plantaciones de tabaco... con financiación a cargo de billetes creados por él mismo. Tras las quiebras, la desconfianza del pueblo francés en los medios de cambio y en las acciones era absoluta. Proyectos parecidos fueron imitados por varios países. La misma Inglaterra no se quedó atrás, como demuestra el caso de la Compañía de los Mares del Sur, que acabó demostrándose fraudulenta.

¹¹²⁴ Smith, RN: II: IV: 450-1. Por ejemplo, en la obligación romana, el deudor se empeñaba o daba en garantía de crédito. Del nexum provenía el estado de prisión o sujeción personal actual de la persona, que duraría hasta tanto se cumpliera una prestación desde la concesión de un préstamo, y a él recurrían quienes tenían una posición social y económica débil. Dice Smith que en Roma y antiguas repúblicas, los pobres siempre estaban en deuda con los ricos que, para asegurarse sus votos en las elecciones anuales, los prestaban a interés exorbitante que se acumulaba hasta no poder pagarse. El deudor, para evitar el embargo, se veía obligado a votar por el candidato que el acreedor recomendara [Smith, WN: V: III: 958]. Hemos de decir que los vínculos del mercado libre, por ejemplo, los créditos hipotecarios, no tienen nada que ver con estas dependencias (aunque tampoco se viven en libertad, según nuestra propia definición de la misma, pero son consecuencia necesaria de nuestro deseo de invertir en bienes durables para, en caso de necesidad futura – y de exclusión de la posibilidad de obtener bienes –, tener un medio de ordenar trabajo de otros). En este caso, dividir entre dos agentes los costos intertemporales introduce un autocontrol en la economía, dado que, al especializarse los bancos en la actividad de prestamista, pueden reducir riesgos a través de la dispersión de inversiones y será de su interés la devolución de los créditos pero no dependerán de uno en particular. Eso, de hecho, reduce la posibilidad de que se creen “resentimientos personales” por la falta de pago de un préstamo del que una persona individual, en muchas ocasiones, depende.

La propuesta de Smith, en cualquier caso, no apoyaba una política monetaria discrecional¹¹²⁵. La única “política monetaria” activa que puede llevar a cabo el Estado para reducir el tipo de interés sería lograr la seguridad en los contratos y, de este modo, reducir el riesgo de impago de los préstamos.

Un defecto de legislación puede en ocasiones subir la tasa de interés... Cuando la ley no garantiza el cumplimiento de los contratos coloca a todos los prestatarios al mismo nivel que los quebrados o las personas de dudoso crédito en países mejor administrados. La incertidumbre en la recuperación de su dinero hace que el prestamista exija el mismo interés usurario que se requiere normalmente a los quebrados¹¹²⁶.

Bentham en su *Defence* le reprochó a Smith que es el mismo odio a la palabra “usura” y los prejuicios morales los responsables de esta ley. Aquí, Bentham erraba los argumentos de Smith, dado que éste no estaba hablando de una justicia moral, sino de que la tasa de mercado podía ser más conveniente porque estaba de acuerdo con las realidades económicas dadas y sería el “precio por el tiempo” que el hombre aceptaba generalmente, es decir, que aceptaría el hombre solvente en ese momento determinado (con lo que para que este argumento fuera veraz, habríamos de suponer que el hombre es generalmente prudente, como hace Smith). La ley de Smith tampoco pretendía evitar la explotación de gente que “libremente” aceptara pagar intereses usurarios, sólo crear un autocontrol y estabilidad en la sociedad, compensando la natural confusión del hombre con el tiempo¹¹²⁷. Que Smith no quería ser paternalista respecto a las operaciones de crédito también lo demuestra el hecho de que criticó las operaciones de devaluación de la moneda, con el

¹¹²⁵ De hecho, el incremento de la cantidad de dinero a la manera keynesiana no reduciría según la teoría clásica el tipo de interés y, aunque lo hiciera, esa reducción se daría en todos los negocios, sin discriminar los de mayor riesgo, lo que según la teoría de Smith haría que los proyectistas pagasen menos por sus deudas y transferiría dinero de los contribuyentes o consumidores a los proyectistas.

¹¹²⁶ Smith, *RN*: I: IX: 147-8. Hume ya había hablado de lo difícil que es hacer cumplir los contratos y expuso las posiciones estratégicas de los contratantes. Esta parte de la economía tomó cuerpo en el desarrollo de la teoría de juegos en la segunda mitad del siglo XX [Fraile Balbín, Pedro, 2001, “La fortuna del Economista”, *Revista de Libros*: 58: octubre: 9].

¹¹²⁷ Niehans ha considerado recientemente que Smith descubrió una fuente de pérdidas de bienestar, potencialmente fundamentales, que se dan porque la competición reasigna recursos a los compradores que quieren hacer las mayores apuestas y cuyas expectativas tienden a tener un sesgo optimista [Niehans, Jürg, 1997, “Adam Smith and the Welfare Cost of Optimism”, *History of Political Economy*: 29: 2: 185-200]. Sin embargo, consideramos que Smith no hablaba en términos de pérdidas de bienestar individual, sólo buscaba la estabilidad social.

argumento de Harris de que esas operaciones se muestran favorables para el deudor y son ruinosas para el acreedor. Además, un cambio en la acuñación, *entorpece necesariamente el comercio* ya que los compradores y vendedores retrasan sus compras y ventas por la situación de incertidumbre prevaleciente¹¹²⁸. El comerciante preferirá guardar sus bienes a venderlos demasiado baratos, y se producirá un estancamiento en el intercambio de mercancías, con lo que el dinero dejará de cumplir sus fines como medida de valor. *Además, la depreciación de la moneda da lugar a la desconfianza pública*¹¹²⁹.

Defence of Usury surgió de un rumor que había oído Bentham según el cual el ministro Pitt planeaba reducir el tipo de interés legal del 5% al 4%. Como dice Stark, eso quería decir que más personas serían perseguidas por la usura pero, en la *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Bentham no fue capaz de encontrar un lugar apropiado para la usura, con lo cual era una ofensa “imaginaria”.

La Usura, que si debe ser una ofensa es una ofensa cometida con consentimiento, es decir, con el consentimiento de la parte supuestamente dañada, no puede merecer un lugar en el catálogo de las ofensas, a no ser que el consentimiento fuera obtenido injustamente o no libremente: en el primer caso, coincide con el fraude; en el segundo, con la extorsión¹¹³⁰.

Además, entre los efectos perjudiciales de fijar un máximo de tipo de interés, Bentham enfatiza el decrecimiento en el número de posibles prestamistas y la formación de un mercado negro de crédito. Eso limitará las ganancias del banquero y éste será más cauteloso en sus fijaciones de los márgenes de riesgo implicados en los proyectos. Los préstamos se concederán sólo a los empresarios que operan en caminos de producción y distribución conocidos, con bajo riesgo. Así, Bentham considera que el efecto de una tasa

¹¹²⁸ Smith, *LJ (A)*: VI: 119-20: 374-5.

¹¹²⁹ Smith, *LJ (B)*: 242: 502. “Esa administración de justicia irregular y parcial que con frecuencia protege al deudor rico y poderoso frente a la demanda del acreedor lesionado, y que hace que la sección más laboriosa de la nación tema elaborar bienes para el consumo de personajes grandes y altaneros, ante quienes no se atreven a rehusar vender a crédito, y de quienes no tienen la más mínima seguridad de que les paguen” [Smith, *RN*: IV: VII: 601]. Por tanto, es cierto que obligar la devolución de los préstamos y mantener la denominación de la moneda perjudica a los hombres poderosos y beneficia a los débiles - sean particulares o el estado.

¹¹³⁰ Citado en Stark, W, 1952 a: introduction: 23.

de interés máxima será bloquear cualquier innovación y el mecanismo de desarrollo mismo. Por tanto, es necesario confiar en las fuerzas del mercado.

Bentham acabó su *Defensa de la Usura* en mayo de 1787 y mandó el manuscrito a George Wilson, un abogado de Lincoln`s Inn que lo dió a imprenta. El libro apareció hacia el fin de 1787. En una carta a Bentham el 4 Diciembre de 1789, Wilson escribió:

¿Te dijimos alguna vez lo que el Dr Adam Smith dijo a Mr William Adam, el MP del Ayuntamiento, el verano pasado en Escocia? Las expresiones del Doctor fueron que “la Defensa de la Usura era el trabajo de un hombre superior, y que aunque le había dado algunos duros golpes, estaba hecho de una manera tan elegante que no podía quejarse, y pareció admitir que tú estabas en lo cierto.”¹¹³¹

Sin embargo, hay evidencias para suponer que Smith no se convirtió a la posición de Bentham. Tal vez William Adam o George Wilson exageraron porque sabían que eso halagaría el orgullo de Bentham. Bentham estaba ansioso de publicar su *Defence* y, celoso de obtener todo el premio de su originalidad, dice a Wilson: *Si lo vas a publicar, no te demores; mándalo a la imprenta rápidamente para que pueda darme lo más pronto posible un poco de reputación, antes de que llegue a casa*¹¹³². Respecto a otros autores que habían escrito sobre el mismo tema, afirma:

Me dices que mis ideas sobre la usura son ya conocidas... Hay un tal Playfair que publicó, justo antes de que yo abandonara Inglaterra, un libro “en cuarto” con fortuna, llamado “El interés del Dinero Considerado”. Nueve décimos de él es una mala descripción de los orígenes de la sociedad; el otro décimo es una propuesta, perfectamente vaga y sin forma de relajar el rigor de las leyes antiusura en favor de los proyectistas; pero sin ningún argumento, o ninguna otra idea sino alguna presentada de la misma manera general y vaga que yo he indicado¹¹³³.

Aparte del deseo de comenzar una vida de fama, puede que Bentham tuviera tanta ansiedad en publicar su *Defence* porque quería enfrentarse a Pitt, con el que se había enemistado¹¹³⁴. Y no sabemos si Wilson lo hubiera publicado por

¹¹³¹ Rae, John, 1895, *Life of Adam Smith*, Londres, Macmillan, p. 423 y ss.

¹¹³² Letters X, XII, XIII, marzo 1787, p. 174, en Stark, W., 1952 a: introduction: 24.

¹¹³³ William Playfair es mencionado en *The Gentleman`s Magazine*, vol. xciii, 1823, parte 1, p. 565, por un libro titulado “Regulations for the Interest of Money”, publicado en 1785. Bentham se fue a Rusia en Agosto de este año.

¹¹³⁴ Pitt y Bentham entablaron amistad desde que se conocieron en 1781. Poco después, Bentham creyó que sus caracteres eran incompatibles. En septiembre,

sí mismo, pero apareció en escena el padre de Bentham e hizo que se publicara. En 1788 ya había una copia, que mostraron a Bentham cuando pasó por La Haya.

Por otra parte, como dice John Rae, tras esta confesión a Wilson sería razonable pensar que Smith hubiera modificado su posición si hubiera publicado otra edición de su trabajo.¹¹³⁵ Podría haber cambiado de opinión en la edición de RN de 1789 y en la de 1791. Tuvo el tiempo y voluntad - aunque sufría dolencias - para reescribir la sexta edición de TSM, publicada en 1790. Allí, de hecho, reconfirmó y reforzó, tal vez por la reacción a los acontecimientos de la Revolución Francesa, sus ideas del papel central del hombre prudente en su sistema. Bentham se refirió a esta conversión supuesta en su segunda edición de *Defence*, en 1790, pero fue cuidadoso al decir que no conoció la conversión de Smith directamente. Buscó el reconocimiento abierto del cambio de opinión de Smith y le mandó una carta, que Smith recibió en los últimos días de su vida. Todo lo que hizo Smith fue mandar a Bentham una copia dedicada de la RN, como reconoce Bentham en *The True Alarm* (escrito en 1801).

Efectivamente, es difícil de creer la conversión de Smith. Smith y Bentham tenían dos diferentes conceptos de empresario: Bentham considera que el empresario es una excepción, una minoría sobre la masa; Smith cree que es el hombre común. Pero, de esto, se sigue que el préstamo, para Smith, es algo poco importante. No sólo no hay “gap” entre ahorro e inversión, sino que prácticamente es la misma función llevada a cabo por las mismas personas. *Lo que llega con facilidad, con facilidad se va, reza el proverbio*¹¹³⁶.

Surgen dos visiones del desarrollo económico: en *Defence*, Bentham lo considera caracterizado por cambios continuos determinados por mejoras, y, por tanto, con una tendencia no lineal; Smith considera que es lento, gradual, uniforme y no susceptible de variaciones repentinas.

habla de una jugada de ajedrez en la que Pitt fue vencido. “Al ver que no tenía posibilidades conmigo, se quejó de que le dolía la cabeza, y lo dejó inmediatamente” [Stark, W, 1952 a: introduction: 39]. Ahí surgieron las primeras bases de la animosidad - nos dice Stark, a veces una hostilidad personal surge de un caso estúpido (¡!)... Pero luego siguieron los enfrentamientos. Lord Shelburne dio a Pitt un alto cargo cuando era primer ministro; y, sin embargo, Pitt no tenía un lugar para Shelburne cuando se dio la vuelta a la situación. Bentham no perdonó esta “ingratitude” porque su suerte estaba unida a la de Shelburne, que le había ayudado, y su éxito dependía de su influencia. Así, Shelburne en el retiro no pudo hacer nada por su “protégé”.

¹¹³⁵ Rae, John, 1895, *Life of Adam Smith*, Londres, Macmillan, p. 423-24.

¹¹³⁶ Smith, RN, : IV: VII: 605.

Por último, Smith a través de la limitación al tipo de interés estaba intentando promover el equilibrio económico y el crecimiento sostenido. Igual haría con el comercio internacional: éste adularía las crisis y haría que el crecimiento se produjera de forma equilibrada. Algo de lo que era consciente Bentham, que rebate a Smith diciendo que *prevenir la prodigalidad no es necesario para la existencia de la sociedad - aunque puede ser útil*, *escogiendo métodos correctos*¹¹³⁷.

La *Defence* en seguida fue reseñada y elogiada por el *Monthly Review* de mayo de 1788¹¹³⁸. Además de apreciada en Inglaterra (la cita y defiende Thomas Reid), *Defence* fue muy apreciada en Francia (la cita y defiende Mirabeau) o en América, donde tuvo gran influencia (se adoptaron sus principios en el Estado de Mississippi en 1817, en Alabama, Virginia y New Hampshire). Los liberales aceptaron sus argumentos, y el proyecto de ley presentado el 15 de febrero de 1788 en Irlanda, apoyando una reducción del máximo legal al tipo de interés, fue denegado, tal vez basándose en la *Defence* publicada en Dublin ese mismo año. *Defence* también recibió críticas, pero la primera de ellas aparece 30 años después de la fecha original del ataque de Bentham¹¹³⁹.

En cualquier caso, como dice Stark, la literatura especializada admite que *Defence of Usury* debe su éxito *más a la brillantez estilística que a la carga de profundidad de pensamiento*¹¹⁴⁰. Bentham se estaba haciendo famoso por defender la libertad de mercado, más allá que “el mismo Adam Smith” y, sin embargo, su argumento estaba siendo consciente “tramposo”. Su argumento consistía en preguntarse por qué debemos dejar todos los demás precios fijos excepto el máximo de tipo de interés. Sin embargo, el mismo Bentham pidió que se estableciese un precio máximo sobre el grano en *Defence of a Maximum* - aunque esta obra no se llegó a publicar - y ahí se defiende de la inconsistencia reconociendo que, efectivamente, en *Defence of Usury* argumentaba contra un máximo - buscando polemizar con Smith - y ahora, en *Defence of a Maximum*, como diría en el título, estaba a favor de un máximo -

¹¹³⁷ Stark, W., 1952 a: *Defence of Usury*: 124.

¹¹³⁸ Stark, W., 1952 a: introduction.

¹¹³⁹ Grahame, James, 1817, “Defence of Usury Laws against the Arguments of Mr Bentham”; Robert Maugham, 1824, “*Treatise* on the Principles of the Usury Laws; with Disquisitions on the Arguments against them by Mr Bentham”; el anónimo de 1825 “Reasons against the Repeal of the Usury Laws”, Francis Neale, 1826, “Essay on Money Lending... and... Answer to the Objections of Mr Bentham”; John Whipple, 1855, “Free Trade in Money” con el subtítulo “Stringent Usury Laws, the best Defence of the People against Hard Times”.

buscando polemizar con Long.¹¹⁴¹ Pero, dice Bentham, él nunca había estado contra la interferencia gubernamental como tal, sólo en casos concretos donde los razonamientos le convencían de que la libertad es mejor que la dirección del gobierno. El tipo de interés es una cosa, el precio del trigo otra. Y una ley de máximo para el precio del trigo es buena en dos sentidos: políticamente, en tanto que es popular y su ejecución sería garantizada por el apoyo popular, y moralmente porque muestra un estándar de lo bueno y lo malo en el tratamiento del grano que permite saber a un hombre si ha pedido demasiado por su grano o se ha mantenido en los límites de la decencia. Es decir, apelando a preconcepciones morales, de nuevo vuelve a exponer los mismos argumentos que criticaba en su *Defence of Usury*... Pero, más interesante todavía, tras 14 años, Bentham vuelve al argumento del *Defence of Usury* y, aunque no se retracta, en el Prefacio reconoce que la fijación de un tipo de interés máximo tiene un mérito que no se le había ocurrido en 1797 y que podría haber aprobado la medida de máximo tipo de interés: hace posible que el gobierno tome prestado en términos más favorables, especialmente en tiempo de guerra. En última instancia, Bentham podría haber defendido la reducción del tipo de interés al modo keynesiano. *He oído que en Inglaterra se propone reducir el tipo de interés para beneficiar al comercio... Eso no es lo que dice Smith, que sólo quería desincentivar a los pródigos y proyectistas.*¹¹⁴² Sin embargo, tal vez para seguir manteniendo la tesis que defendía al principio, en *Institute* afirma que la política de dinero barato con

¹¹⁴⁰ En Stark, W., 1952 a: introduction: 33.

¹¹⁴¹ En este panfleto, que elaboró a finales de 1801, el problema que abordó Bentham fue el de la escasez de provisiones en general y de grano para el pan en particular que se desarrolló en 1799 y que amenazaba con hambrunas y miseria masiva. Probablemente Bentham no hubiera decidido tomar parte en las discusiones si no hubiera encontrado un adversario valioso, pero lo encontró. Fue Charles Long, que publicó en 1800 un panfleto bajo el título "A Temperate Discussion of the Causes which have led to the present High Price of Bread". Rechazaba la exigencia del pueblo que pedía la imposición por estatuto de un precio máximo del trigo. Bentham en principio no defendía esa medida pero, ante los argumentos de Long, pensó más en el tema y llegó a la conclusión de que una ley de máximo sería una medida defendible. Sin máximo, los cultivadores y comerciantes pueden querer retener lo que tienen del bien con la esperanza de un posterior incremento de los precios y beneficio. Y frente a la objeción de Long de que el consumo depende del precio y un precio bajo incentivaría el consumo, Bentham toca el problema marshalliano de la elasticidad de la demanda, a pesar de que no lo elabora [Stark, W., 1952 c: Defence of a Maximum containing a particular examination of the arguments on that head in the pamphlet of 1800 attributed to a late Secretary to the Treasury to which are subjoined hints respecting the selection of radical remedies against dearth and Scarcity 1801: 247-302].

¹¹⁴² Stark, W., 1952 a: [Proposed] Preface [to the Second Edition] of Defence of Usury: 192.

una reducción forzada de los tipos de interés supone un impuesto directo sobre los prestamistas que no incrementará, sino que reducirá, el capital, al llevarlo a países con mayor tipo de interés.¹¹⁴³

Por otra parte, a pesar de entronizar al inventor, Bentham temía el cambio y que la ley defraudase las expectativas. En su *Manual* incluso se contradijo pidiendo que el gobierno asegurase los mercados existentes para la manufactura¹¹⁴⁴. Su *Defence*, podríamos decir, es casi una excepción de la tendencia general de su teoría, conservadora.

Sin embargo, la obra justifica al autor, inventor o proyectista en el campo de la legislación. El poder, pensaba Bentham, también puede desarrollar su creatividad en sus proyectos, dado que la invención no es consecuencia de una división del trabajo libre, sino la causa de la división del trabajo. En su *Manual* abogó por la investigación del gobierno en el campo de la tecnología industrial, que debía encontrar métodos de aplicar las materias primas a la industria con más ventajas o disminuir la insalubridad o desagrado de ciertos negocios. Es decir, el avance técnico no es sólo cuestión del individuo, precisamente porque la invención es un elemento a priori en la teoría de Bentham, la causa del crecimiento, en que hace falta introducir un elemento exógeno, como decíamos, en forma de Mesías: el inventor. Y, a pesar de que el mismo Bentham se sentía ese Mesías, fue cierto y reiterado en su vida que casi todos sus proyectos fracasaron.

Para los economistas modernos, el más notable defecto de la *Defence of Usury* es la ausencia en ella de una teoría del interés. Pero en *Defence* hay ideas que luego Bentham desarrolla en la teoría del interés y del capital. Se negaba a aceptar que el dinero fuera estéril, pero tampoco se veía atraído por una teoría de la productividad física. Su teoría se acerca más a la teoría actual, a una teoría monetaria del tipo de interés en que la expectativa se hace básica. Así lo demuestra su definición de préstamo como un *intercambio de dinero presente por dinero futuro*¹¹⁴⁵, o la de ahorrador como aquel que ha realizado *la decisión de sacrificar el presente por el futuro*¹¹⁴⁶. En carta III relata el deseo de un hombre de ahorrar, y su grado de ahorro, como la respuesta a *cuál de los dos puede considerarse un dolor más agudo y*

¹¹⁴³ Para delimitar el carácter liberal de Bentham en lo que respecta al mercado del crédito, véase Leloup, Sandrine, 2002, "El liberalismo económico, a prueba en Bentham: Panóptico y mercado de crédito", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios utilitaristas: X: 2: 2001, Santiago de Compostela, SIEU, pp. 7-20.

¹¹⁴⁴ Stark, W., 1952 a: Manual of Political Economy: 260 y ss.

¹¹⁴⁵ Stark, W., 1952 a: Defence of Usury: Letter II: 132.

*valorable, el dolor presente de controlar los deseos presentes, o el dolor contingente futuro a que puedo estar expuesto por la necesidad a la que puede reducirme en el futuro el gasto de gratificar estos deseos presentes*¹¹⁴⁷. El mantenimiento de la ley de la usura, según Bentham, sólo puede venir de un prejuicio moral porque: *Aquellos que tienen la determinación de sacrificar el presente por el futuro son objetos naturales de envidia de aquellos que han sacrificado el futuro por el presente. Los niños que se han comido su tarta son los enemigos naturales de los niños que tienen la suya.*¹¹⁴⁸

COSTES DE TRANSACCIÓN FRENTE A COSTES DE JERARQUÍA

Planteamiento del problema: ¿orden económico natural o artificial?

Demostraremos que, aunque según Smith la reducción de los costes de transacción está en la naturaleza del desarrollo del circuito económico porque *La opulencia nacional consiste en la cantidad de bienes y en la facilidad de intercambiar*, el autor nos muestra que los costes de imponer un sistema mental siempre son superiores a los de la libertad. Dado que todos los sistemas jerárquicos son opresores, *Toda persona, en tanto no viole las leyes de la justicia, queda en perfecta libertad para perseguir su propio interés a su manera*¹¹⁴⁹. La naturaleza crea “un” orden que, aunque no coincida con una imagen predeterminada, lleva al mayor progreso que puede darse¹¹⁵⁰. Veámos la importancia que tiene el hecho de que Smith considerase que el estado no “crea” el orden, al modo del orden militar, sólo evita la acción resentida en base al juicio de un espectador imparcial. Ello presupone un orden preexistente y, de hecho, es difícil prever las consecuencias de las regulaciones del gobierno sobre el mundo económico. Ya no hablamos de la *politics*, sino de la *police* que en LJ se describe como las regulaciones de las

¹¹⁴⁶ Stark, W., 1952 a: Defence of Usury: Letter X: 159.

¹¹⁴⁷ Stark, W., 1952 a: Defence of Usury: Letter III: 133. En otros ensayos se expresa de forma semejante, y el préstamo se ve “no como el riesgo de prestar sino como la mera auto-negación por no gastar” [Stark, W., 1952 b: Abstractor compressed view of a Tract intituled Circulating Annuities: 294]. Hemos de decir que Bentham anticipa no sólo a Menger, Jevons o Marshall, sino que a la explicación de Boehm - Bawerk del tipo de interés, diciendo que si el valor del placer futuro depende no sólo de la intensidad y duración, sino de la certidumbre y cercanía, es más pequeño cuanto más incierto y más distante. Por tanto, surgirá un premio de riesgo.

¹¹⁴⁸ Stark, W., 1952 a: Defence of Usury: 159.

¹¹⁴⁹ Smith, RN: IV: IX: 659-60.

¹¹⁵⁰ Smith, RN: II: V: 468.

partes “inferiores” del gobierno, es decir, la higiene, el orden público y la baratura o abundancia de productos, que dependen de regulaciones coyunturales.

Los dos primeros, es decir, el mejor método de eliminar la suciedad de las calles, y la ejecución de la justicia en lo que concierne a las regulaciones para prevenir los crímenes o el método de mantener una vigilancia de la ciudad, aunque útiles, son de demasiada poca importancia para poder ser tratados en un discurso general de este tipo¹¹⁵¹.

Si hay una seguridad razonable, todo el mundo se preocupa por encontrar el empleo más rentable para el capital del que dispone¹¹⁵² sin necesidad de crear una imagen a priori del beneficio social¹¹⁵³. Pero, aunque no fuera cierto que la acción individual lleva al bienestar general, el legislador no estaría facultado para imponer una imagen del bien: el político convencido de su plan imaginario no es más que un hombre enamorado de su propia imagen ficticia.¹¹⁵⁴ En política, de hecho, hay una suerte de selección adversa ya que, la tendencia, es a que asciendan los hombres de sistema¹¹⁵⁵. Por otra parte, si los ciudadanos no “asumen” en cierto modo la jerarquía, es decir, el gobierno no es legítimo por motivaciones no económicas a los ojos de sus súbditos, los costes de administración e imposición de sus órdenes se hacen insuperables¹¹⁵⁶. Así ocurre en las colonias en que, además, la lejanía del gobernante respecto al gobernado hace más difícil la imposición de la ley¹¹⁵⁷.

¹¹⁵¹ Smith, LJ (A): VI: I: 331; Smith, LJ (B): pár. 203: 486.

¹¹⁵² “Es verdad que en los infortunados países donde los hombres están siempre temerosos de la violencia de sus superiores, con frecuencia entierran y ocultan la mayor parte de sus capitales, para tenerlos siempre a mano y poder llevarlos a algún lugar seguro en caso de verse amenazados por cualquiera de esos desastres a los que siempre están expuestos” [Smith, RN: II: I: 367].

¹¹⁵³ Smith, RN: II: V: 467-9; y Smith, RN: IV: II: 554.

¹¹⁵⁴ “Comporta erigir su propio juicio como norma suprema del bien y el mal. Se le antoja que es el único hombre sabio y valioso en la comunidad, y que sus conciudadanos deben acomodarse a él, no él a ellos... Menosprecian la divina máxima de Platón y consideran que el estado está hecho para ellos, no ellos para el estado” [Smith, TSM: VI: II: 2: 418-9].

¹¹⁵⁵ “La máxima vil de los poderosos parece haber sido siempre: todo para nosotros nada para los demás” [Smith, RN: III: IV: 525]. “El político que pretenda dirigir a las personas privadas sobre la forma en que deben invertir sus capitales no sólo se carga a sí mismo con la preocupación más innecesaria sino que asume una autoridad que no debería ser delegada con seguridad en ninguna persona, en ningún consejo o senado, y que en ningún sitio es más peligroso que cuando está en las manos de un hombre tan insensato y presuntuoso como para fantasear que es realmente capaz de ejercerla” [Smith, RN: IV: II: 554].

¹¹⁵⁶ La administración en la India “se compone necesariamente de un consejo de comerciantes, una profesión sin duda muy respetable pero que en ninguna parte del mundo lleva consigo ese tipo de autoridad que se impone naturalmente a los ciudadanos y que sin necesidad de fuerza reclama su voluntaria obediencia. Un

El hecho de que los costes de jerarquía sean siempre mayores que los de la libertad, como iremos viendo en todas las facetas de la economía, se debe a que la libertad Smithiana da lugar a la creatividad, a la apertura a lo otro, a la diferencia, a la conciencia de que lo no pensado - lo no impuesto desde fuera - es lo que pone en movimiento el pensamiento. Es decir, efectivamente las transacciones reducen sus propios costes, pero “sin pensarlo” y porque las acciones de los hombres buscan “elevarse” por encima del coste y superarlo, como modo de poder crear y disfrutar del aspecto lúdico de la economía. Smith no creía posible la existencia de incentivos artificiales al trabajo, contra lo que afirmaron Hume o Bentham, dado que se basa en un concepto de libertad que supera la definición mecanicista utilitaria. En LJ(B), dice que los esclavos no pueden trabajar tan bien como los hombres libres, ya que *no tienen más motivo para trabajar que el miedo al castigo y no pueden inventar máquina alguna para facilitar su labor*¹¹⁵⁸. De hecho, el hombre trabaja o se ve motivado sólo por una acción no impuesta, de la que depende su capacidad de conocer. El temor al castigo no puede más que inmovilizar, no activar a una persona. *El trato gentil hace que el esclavo no sólo sea más fiel sino más inteligente y, por ello, bajo este doble presupuesto, más útil. Se aproxima más a la condición de siervo libre y puede adquirir algún grado de integridad*¹¹⁵⁹.

consejo de esa clase sólo puede reclamar obediencia mediante la fuerza militar que lo acompaña y por eso su gobierno es necesariamente militar y despótico” [Smith, RN: IV: VII: 637].

¹¹⁵⁷ “Nada puede ser tan completamente disparatado como el pretender que los funcionarios de unas grandes oficinas situados a diez mil millas de distancia, y por tanto casi completamente fuera de su vigilancia, ante una simple orden de sus patronos dejen inmediatamente de realizar cualquier negocio por su cuenta... En tales circunstancias, el prohibir a los trabajadores de la empresa el comerciar por su cuenta no puede tener otro efecto que el autorizar a los empleados de mayor categoría para que, con el pretexto de cumplir las órdenes de la dirección, opriman a aquellos de las categorías inferiores que hayan tenido la desgracia de incurrir en su desagrado... Emplearán toda la autoridad del gobierno y pervertirán la administración de la justicia para acosar y arruinar a los que se les interpongan en cualquier rama del comercio en la que ellos decidan estar mediante agentes ocultos o al menos no públicamente declarados como tales” [Smith, RN: IV: VII: 638-9]

¹¹⁵⁸ Smith, LJ (B): 229: 526. Smith habla de la esclavitud en un sentido laxo, una jerarquía que no se puede eludir porque se ha nacido dentro de ella o se ha adquirido esa obligación, que implica una venta de la voluntad. En RN dice que la esclavitud en forma de servidumbre, en que los hombres no podían adquirir propiedades porque lo que adquirirían podía ser arrebatado al arbitrio del señor, continuaba en Rusia, Polonia, Hungría, Bohemia, Moravia... En Smith, LJ (A): II: 126: 191 se cita a mineros de carbón y salineros como trabajo esclavo en la Inglaterra de tiempos contemporáneos de Smith y a los que trabajaban el carbón y la sal en Escocia. Eran vendidos junto su lugar de trabajo pero no podían ser vendidos por separado.

¹¹⁵⁹ Smith, WN: IV: VII: b: pár. 54: 628.

Además, un esclavo se mueve inevitablemente por el miedo a ser relegado cuando huye al mundo abierto.

Es difícil también que el Estado reduzca los costes de transacción de forma indiscriminada, y por eso Smith deja abierta la puerta a la financiación privada de las obras públicas, que reducen estos costes de forma espontánea. Acepta el peaje en las carreteras; deja abierta la posibilidad de un sistema de libertad bancaria, como el escocés; y no excluye la justicia privada - la justicia, como dice, nunca ha sido, ni será, gratuita. Ni siquiera es el Estado un buen captador de información, especialmente porque lo que podríamos llamar el "proceso de conocimiento Smithiano" siempre precisa del encuentro con otra persona, o con la realidad. El "sabio Smithiano", si es que éste existe - más bien es un ideal de acción no reglada -, tiene una inteligencia sensible, capaz de empatizar con otros y nunca podría ser personificado por una máquina estatal.

Sin embargo, en base a sus bases filosóficas, el tratamiento de Hume se acerca a una visión más favorable al papel del gobierno en la sociedad. De hecho, si lo que podríamos llamar el "proceso de conocimiento Humeano" se sirve de la relación del hombre con las utilidades de las cosas, el "sabio Humeano", si es que éste existe - aunque también es un ideal de acción reglada -, tiene una inteligencia razonadora, capaz de memorizar, archivar y relacionar ideas sobre los placeres - dolores presentes y futuros¹¹⁶⁰. El Estado podría captar información de este modo pero, como en la teoría ética, su paradójica elección será la del "estoicismo". Como veíamos, la volubilidad de la imagen del mérito, la mutabilidad de la acción humana y el subjetivismo extremo de la teoría de Hume hacen demasiado incierta la información sobre la acción humana como para imponerla desde fuera.

La defensa del comercio de Hume tampoco se basa en una idea subyacente de libertad "natural", sólo en la utilidad pública. El Estado debe intervenir para imponer el orden artificial, y promover el crecimiento y la felicidad del mayor número. Si bien es cierto que *La pobreza de la gente común es un efecto natural infalible en una monarquía absoluta*, también dice que *dudo que sea siempre cierto que su riqueza sea un resultado infalible de la*

¹¹⁶⁰ Decía Hume respecto a la teoría de los estoicos, a la que se acercaba "Pero dado que se cometen inevitablemente a menudo errores, registremos estos errores; consideremos sus causas, sopesemos su importancia; investiguemos sus remedios. Cuando después hemos fijado todas las reglas de conducta, somos "filósofos". Cuando las hemos reducido a la práctica, somos "sabios""[Hume, 1964 c: *The Stoic*; 205].

*libertad. Debemos acompañar la riqueza con accidentes particulares y un cierto quiebro del pensamiento para creer que produce ese efecto.*¹¹⁶¹ La riqueza no se fomenta a través de la seguridad en la propiedad, sino porque el comercio, la imagen de la ganancia, se convierte en un sustituto de otras dos imágenes: por un lado, como dijimos, del deseo de placer presente y, por otro, de la mentalidad hidalga.

El comercio, por tanto, en mi opinión, decaerá en los gobiernos absolutos, no porque es menos seguro ahí, sino porque es menos honorable. Es absolutamente necesaria una subordinación de rangos para apoyar a la monarquía. El origen, la cuna y los títulos deben honrarse más que la industria y riqueza. Y mientras estas nociones prevalezcan, todos los comerciantes de consideración estarán tentados a dejar su comercio para comprar algunos de estos empleos a los que están unidos estos privilegios y honores.¹¹⁶²

Repetimos que las diferencias entre las teorías de Hume y Smith se deben fundamentalmente a su distinta concepción de la libertad, cuya existencia Hume ni siquiera consiguió demostrar. En cualquier caso, la teoría de Hume es todavía autoreglativa. Bentham, sin embargo, tiene más desconfianza en el orden económico. Trató lo que hoy llamaríamos los “fallos de mercado”, presentando la idea de un orden económico precario en que el Estado debía intervenir de manera discrecional, e incluso amenazante, para lograr la mayor felicidad del mayor número. Bentham imagina la “libertad natural”¹¹⁶³ como una condición de vida hobbesiana y, según él, el Estado debe anticipar un dibujo de las consencuencias desordenadas de las acciones y actuar en base a él. *Un ministro sabio nunca adoptará una medida, y en particular un modo de oferta, sin tener antes delante de él un dibujo de sus efectos probables representados en cada punto de vista*¹¹⁶⁴. Sin embargo, el mismo miedo al desorden crea desorden, como una forma de expectativa autocumplida.

Bentham define una asamblea como un cuerpo o una colección de individuos para realizar un acto común; pero todo acto de asamblea debe comenzar por ser uno de un individuo. Es el poder de estar de acuerdo en el mismo acto intelectual lo que constituye el principio de unidad en un cuerpo¹¹⁶⁵. Este sería, según Bentham, la idea general de voluntad pública.

¹¹⁶¹ Hume, 1964 c: Of Commerce: II: I: 297.

¹¹⁶² Hume, 1964 c: Of Civil Liberty: I: XII: 160.

¹¹⁶³ Stark, W., 1952 c: Defence of a Maximum: 257-8.

¹¹⁶⁴ Stark, W., 1952 a: Supply without Burden: 356.

¹¹⁶⁵ Stark, W., 1952 a: The Philosophy of economic Science: 95.

Pero ya vimos la celebrada diferencia que hace, tanto en *Manual* como en *Institute*, entre acciones *sponte acta*, *agenda* y *non agenda*. Según Bentham, no hay una relación correcta de estas tres clases de acciones. La regla general de la intervención consiste en que para estimar la deseabilidad de cualquier gasto del gobierno en un subsidio debe compararse su uso probable con la carga del impuesto más nocivo en vigor, por la simple razón de que ese impuesto podría ser abolido si no fuera por el incentivo concedido de ese modo - vemos que Bentham utiliza la idea de marginalidad en este caso¹¹⁶⁶.

Según Bentham, los bienes que se pueden propagar con externalidades positivas son los que el Estado más debe fomentar. Por ejemplo, el gobierno debe hacerse cargo de las instituciones educativas y propagación del conocimiento de las artes. Bentham también valoraba mucho el bien público de la información y consideró que el Estado podría reducir sus costes. *La información y el poder son administradas por el gobierno a una tasa mucho más barata; la información porque una pizca de premio, cuando se aplica con habilidad, es suficiente a menudo para incrementar un inmenso faro de información*¹¹⁶⁷. Defendió, de hecho, que el Estado se encargase de la recolección de información estadística. *Al verse acompañada de gastos la recolección y publicación de hechos estadísticos, ninguna institución puede tener interés en ella sin una indicación previa del beneficio derivable de ese conocimiento y la convicción de que compensará sus gastos. Pero el gasto necesario para un propósito puede ser suficiente para muchos*¹¹⁶⁸.

Los fines que Bentham asigna al gobierno son la subsistencia, abundancia, seguridad y tendencia a la igualdad. De ellas, la seguridad y subsistencia son primarias; y la igualdad y abundancia son secundarias. Los distintos objetivos del gobierno se ven como un *trade - off* y la labor de la ciencia consiste en discutir los métodos posibles para estos fines subordinados y, con ello, el objetivo de felicidad universal¹¹⁶⁹. La lista de *agenda* se hace menor con la

¹¹⁶⁶ Regla práctica que se supone nueva: para juzgar la conveniencia y elegibilidad de una rama nueva de gasto, comparar su beneficio con la carga de la porción correspondiente del producto del impuesto más gravoso" [Stark, W, 1952 c: Institute of Political Economy: 367].

¹¹⁶⁷ Stark, W., 1952 c: Institute of Political Economy: 336.

¹¹⁶⁸ Stark, W., 1952 c: Institute of Political Economy: 378.

¹¹⁶⁹ El trade-off entre igualdad y eficiencia ha sido puesto en duda en las economías modernas, tras los fracasos de los diferentes intentos de establecer sistemas igualadores de la propiedad. Cuando la intervención del estado intenta evitar los aparentes fallos de mercado, los resultados son incluso peores. Hayek, respondiendo al socialismo de mercado de Oskar Lange [Caldwell, Bruce, 1997, "Hayek and Socialism", Journal of Economic Literature: xxxv: diciembre: 1856-1890], acentuó por problemas de incertidumbre e información asimétrica

riqueza del Estado, dado que éste se libera de la obligación de lograr subsistencia y abundancia. Crece, por tanto, la de lista de *sponte acta* aunque la *non agenda* se mantenga estable. Cuanto más crecen las ciudades y naciones, hay más unidad de intereses y, con el tiempo, se multiplican las especialidades interrelacionadas. Los gobiernos son incapaces de calcular el futuro incremento de oferta y demanda, con lo que, si intervienen, sólo podrían impedir la progresiva identificación de intereses. En este sentido, decía Adof Held¹¹⁷⁰, Bentham es un típico “hombre de Manchester”. Esta concepción parece prever la lenta supresión de las leyes a pesar de que la economía política exige la intervención del Estado como educador universal para evitar, por ejemplo, las restricciones maltusianas. Además, toda *male acta* del pasado, por otra parte, es *agenda* en el presente ya que se convierte en *removenda*. Sin embargo, considerando al Estado como una gran empresa, Bentham está siempre señalando el camino para que el Estado reduzca los costes de transacción e información, como en una jerarquía empresarial en la que la ordenación del espacio y la visibilidad se hacen fundamentales. Los incentivos artificiales proliferan en la teoría de Bentham, y sus proyectos no son otra cosa que intentos de imaginar arreglos institucionales nuevos que incentiven artificialmente la eficiencia.¹¹⁷¹

[Putterman, Louis; Roemer John E., Silvestre, Joaquim, 1998, “Does Egalitarianism Have a Future?”, Journal of Economic Literature; xxxvi: junio: 861-902.] Por otra parte, el dirigismo, por estar presidido por grupos de interés específicos, no necesariamente mejora la situación de los perceptores de ingresos bajos. En 1971, Rawls centró el debate en las condiciones necesarias para un contrato social justo negociado en condiciones de incertidumbre que debería determinar las reglas capaces de maximizar la cantidad de bienes primarios de que disponen los que ocupan los lugares más bajos de la sociedad (principio maximin), supuesto que el lugar futuro que el negociador ostentará en ella está cubierto por un “velo de ignorancia”. Nozick, en 1974, cambió el enfoque rechazando la posibilidad de crear instituciones “justas” sobre la base de un bien social predibujado. Propuso el estudio de la justicia procesal y la delimitación de derechos de propiedad privada. Sen sugirió que se hiciera hincapié en las “capacidades” y Dworkin añadió que debemos centrarnos en la igualdad de oportunidades, confiando los resultados a la responsabilidad personal. Arneson y Cohen, a finales de los ochenta, cuestionaron que los recursos originales y las preferencias pudieran considerarse dimensiones independientes [Solimano, Andrés (compilador), 2000, Desigualdad Social, Valores, Crecimiento y el Estado, Méjico, Fondo de Cultura Económica].

¹¹⁷⁰ Blaug, Mark, 1991, Pioneers in Economics, Henry Thornton, Jeremy Bentham, James Lauderdale, Simonde de Sismondi, Aldershot, Edward Elgar Publishing, p. 66.

¹¹⁷¹ Destaca su diferencia con Smith que, hilando el mercantilismo a las actuaciones de las Compañías de Indias Orientales, decía que su problema era que confundían la labor del gobernante con la del mercader. “Como soberana, su interés es precisamente el mismo que el del país que gobierna. Como empresa, su interés es directamente el opuesto de ese interés” [Smith, RN: IV: VII: 637]. Describe el gobierno de comerciantes como el “peor de todos”.

Las fuentes de movimiento empleables en el incremento de riqueza son, según Bentham, las mismas que las de la física¹¹⁷²: masas de materia sólida por descenso, masas de materia líquida por descenso, por ejemplo los molinos, el viento o el vapor; por aplicación repentina de calor; por volición como en el movimiento animal; por volición como causa eficiente y por adquisición de riqueza por su causa final, como el trabajo.¹¹⁷³ Un incremento de trabajo puede producirse por un incremento de la cantidad trabajo o por un incremento del efecto o eficiencia del trabajo empleado. Pero el incentivo al trabajo se puede dar tanto de forma artificial como de forma natural. Por ejemplo, en 1776, en uno de sus primeros trabajos que publica en el *Commonplace Book* de Nathaniel Forster del Balliol College, con una entrada llamada "Employment for Pauper Manufacturers" Bentham se convierte en otro precursor de Keynes diciendo:

El gran mal al que pueden llegar las manufacturas es el del estancamiento temporal del comercio, que deja a un vasto número de trabajadores sin empleo ni subsistencia. Como remedio, propongo las obras públicas... que se llevarían a cabo sólo por manufactureros sin empleo. Por ejemplo, abrir canales, extender puertos, hacer carreteras, construir fortificaciones...¹¹⁷⁴

Otro ejemplo: en 1787 Bentham crea un acuerdo administrativo nuevo para la prisión del Panóptico, basado en la técnica del seguro de vida. Dados 300 convictos, según las estadísticas un número fijo debe morir cada año. Si al empresario se le da una suma de 10 libras por cada hombre que debe morir a condición de que, al final del año, pague la misma suma por cada individuo que ha muerto en prisión, la diferencia será el beneficio para el director, que estará pecuniariamente interesado en bajar en su prisión la media de mortalidad.

¹¹⁷²Según Bentham, hay dos tipos de modificaciones en la física: sin contacto entre los cuerpos (gravitación, atracciones y repulsiones por magnetismo y electricidad); con contacto entre los cuerpos (movimiento animal producido por volición, movimiento vegetal o las atracciones o repulsiones electivas, que es la química).

¹¹⁷³El trabajo puede ser humano o de animales inferiores. El trabajo humano ejercido en la realización de modificaciones del trabajo consiste en la generación de movimiento y en la guía o dirección de éste. Las operaciones por las que un incremento de materia de riqueza se produce son: 1 Descubrimiento de una fuente de materia prima o elaborada. 2. Descubrimiento de porción de tierra. 3. Extracción.

¹¹⁷⁴ Works, Bowring, X, 85, cit. en Taylor W.L., 1955, "Bentham as Economist, A Review Article", The South African journal of Economics: 23: 1: marzo: 66-74: p. 67.

Los “bienes públicos”

Hemos de apuntar que Hume ya había reconocido el problema del *free rider* asociado a los bienes públicos. Cada ciudadano que puede disfrutar de los beneficios de un bien público tiene un incentivo a intentar trasladar la carga de la provisión a otros, cuando la exclusión de los que no pueden pagar es muy costosa o imposible. Hume recomendaba en 1739 que el gobierno proveyera por eso bienes como los puentes¹¹⁷⁵. Dos siglos y medio después, los economistas siguen recomendando habitualmente esa solución, aunque reconocen que la provisión pública no está exenta de problemas¹¹⁷⁶. Sin embargo, pocos reconocen que existe también un problema de free-rider en el sector público¹¹⁷⁷.

En cualquier caso, cuando tratamos los “bienes públicos” o estatales en Hume o Smith no estamos hablando de bienes públicos a la manera de la hacienda pública actual. Hume y Smith describen como públicos unos bienes que el Estado requiere para mantenerse y que la iniciativa privada no creará por sí misma. Cosa distinta es hablar de bienes comunales o grupales, no obligados: en este caso, sólo el hecho de que se hayan llegado a construir puede demostrar su utilidad, al ser fruto de la libertad.¹¹⁷⁸ Sin embargo, la

¹¹⁷⁵ Musgrave, R. A., 1985, “A Brief History of Fiscal Doctrine” en Auerbach y Feldstein, Handbook of Public Economics, Nueva York, North-Holland, vol. 1, pp. 1-59.

¹¹⁷⁶ La existencia de los bienes públicos constituye el origen histórico de la actividad financiera, pero su provisión eficiente plantea problemas graves. Las características de los bienes públicos hacen que los consumidores no revelen sus preferencias por los mismos directamente, con lo que el problema ha intentado resolverse por medios indirectos, a través de encuestas o votaciones.

¹¹⁷⁷ Por ejemplo, Gordon Tullock, que dice que “las decisiones públicas son bienes públicos”. Establecer y controlar un programa del sector público requiere un esfuerzo voluntario de personas privadas, un interés que está en competencia con otros y del que también se aprovecharán los free-riders [Fishback, Price V., Libecap, Gary D. y Zajac, Edward (ed.), 1999, Public Choice Essays in Honor of a Maverick Scholar: Gordon Tullock, Boston, Dordrecht, London, Kluwer Academic Publishers, p. 137-151].

¹¹⁷⁸ Sin embargo, la acción no jerárquica busca una satisfacción en sí misma. Si observamos a un niño haciendo un rompecabezas, podemos imaginar el rompecabezas ya hecho y, nerviosos al verlo sin hacer, acelerar el proceso. Pero, en este caso, se han roto las reglas del juego. Hume diría que el niño sólo se sentiría satisfecho si ha conseguido hacer él mismo el rompecabezas (la utilidad sólo es bella si las has procurado tú) y Smith diría que la contrucción del rompecabezas debe haberla procurado alguien relacionada con el yo, al que agradeces su afecto. Pero una teoría no utilitaria pura, más allá de la imagen, habría de decir que el hecho de que la imagen del rompecabezas esté encajada no significa nada, sólo el presente lúdico y de curiosidad de la creación. “En cierta ocasión un pianista tocó una pieza. “¿Qué significa?”, preguntó un crítico.

concepción de la hacienda pública actual sería más acorde con la idea Benthamita de bienes públicos que incluye a todos los bienes que el Estado crea para lograr la mayor felicidad del mayor número. El Estado sustituye la iniciativa privada porque supone una imagen de los bienes convenientes para dar la felicidad pública. De hecho, la definición de bienes públicos puros de la hacienda pública actual surge de la misma visión del comportamiento humano basado en la utilidad.¹¹⁷⁹

El que el consumo de un bien proporcione utilidad a más de un consumidor simultáneamente, una de las características supuestas en los bienes públicos, es una consecuencia relativa, e incluso la teoría de la simpatía Humeana haría, según este criterio, públicos a todos los bienes: el placer que tú sientes por consumir un bien es placer para mí por contemplarlo.

La no rivalidad en el consumo es una condición idílica que ni siquiera se da en el caso de la defensa. Un hombre con gran riqueza acumulada, nuevo entrante en un país pobre, hace que el país sea más codiciado y tenga más posibilidades de ser atacado, de modo que la calidad del servicio provista por unidad monetaria será menor. Si este nuevo entrante es miembro de la mafia, o ha generado grandes odios en el exterior, puede crear también problemas de seguridad nacional.

Tal vez el hecho de que no haya posibilidad de exclusión de los beneficios - ni de los perjuicios - del bien público pueda constituir una razón de su publicidad, pero no de la necesidad de su creación. Aunque no haya posibilidad de exclusión, si a nadie le interesa crear un bien público

El pianista respondió, simplemente, tocando la pieza de nuevo" [Peacock, J. L., "Método", en Velasco, Honorio M., 1995, Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas, Madrid, UNED, p. 155-197, p. 173]

¹¹⁷⁹ La teoría de la hacienda pública diría que existen bienes de consumo en los que se cumplen tres propiedades. 1º Se consumen conjuntamente, proporcionando utilidad a más de un consumidor simultáneamente. 2ª El consumo de esos bienes por un sujeto no es rival del consumo del mismo bien por otros sujetos. 3º Existe una imposibilidad técnica o económica de aplicar al disfrute de esos bienes públicos el principio de exclusión. El precio de mercado racionaliza el uso de los bienes privados, excluyendo de su consumo a quien no lo paga; la naturaleza de los bienes públicos impide la exclusión de quien no paga por su uso, lo que hace que los sujetos no revelen sus preferencias por esos bienes. Nadie estaría dispuesto a pagar cuando sin el sacrificio que el pago de un bien comporta puede disfrutar del bien público, dado que una vez que éste se produce no hay exclusión en su disfrute [Fuentes Quintana, Enrique, 1990, Hacienda Pública. Introducción y Presupuesto, Madrid, imprime Rufino García Blanco, p. 107-111]. Con West, consideramos que Smith no ve el problema de los bienes públicos como la teoría económica moderna, ya que en su análisis son mínimos los problemas de exclusión y oferta conjunta [West, E.G., 1977, "Adam Smith's Public Economics: A Re-evaluation", Canadian Journal of Economics: 10: 1: febrero: 1-18].

imaginado por un proyectista, su creación se hace impositiva¹¹⁸⁰. Un bien comunal o grupal no obligado se hará con gran esfuerzo de autocontrol y, una vez creado, sólo el hecho de que se ha llegado a construir puede demostrar que es deseado - aunque ni siquiera en este caso podríamos decir que es útil: simplemente es, o está siendo.¹¹⁸¹

Sin embargo, Smith consideraba que un bien público es aquel que el Estado crea para mantenerse - entre estos bienes actualmente podríamos incluir el medio ambiente. Rechaza cualquier intervención gubernamental que no se base en la justicia natural, que protege a los ciudadanos de la acción resentida *en cuanto sea posible*, más allá de la urgencia nacional¹¹⁸², y sin un afán imperialista, evitando los ataques extranjeros o enmendando los agravios producidos por los extranjeros a los nacionales¹¹⁸³. Es decir, el Estado tiene la

¹¹⁸⁰ La teoría neoinstitucionalista afirma que, cuando hay altos costes de transacción, entonces no se producirá bajo el mercado un bien público o una externalidad económica [Coase, Ronald H., 1994, "El problema del coste social" [1960], La empresa, el mercado y la ley, Madrid, Alianza, pp. 33-49]. Sin embargo, no podemos saber cuál es el coste de imposición del proyecto imaginado para evitar la externalidad negativa o crear el "bien público".

¹¹⁸¹ En este sentido, consideramos interesante mencionar la teoría de los bienes públicos presentada por De Jasay. Según el economista, si el bien público es aquel del que no se puede excluir de su consumo y que requiere más de una persona para producirlo, por problemas técnicos o de poder de compra, incluso estos bienes se pueden producir libremente, soslayándose el problema del free rider. Un free rider sólo será tal si realmente se llega a producir el bien del que piensa ser gorrón. Si existe riesgo de que el bien no se produzca - "todo" el mundo prefiere convertirse en free rider -, las personas con más poder adquisitivo o con más deseo de ese bien puede que decidan producirlo, "regalándose" a los free rider. Incluso puede convertirse en un artículo de ostentación el pago de ese bien público, precisamente por el hecho de que se aprovechan de él terceros y porque es pagado por las personas que tienen más riqueza, lo que puede hacerse prestigioso socialmente. Lógicamente, el hecho de que algunos decidan pechar depende de que prime en los hombres el sentimiento de simpatía o el de recelo por el goce del bien por parte del free rider, o que por el hecho de pagar se cree en el pechador una imagen de generosidad o de "ser un pringado". Entonces, pecharán aquellos consumidores del bien público cuyo ratio beneficio/coste se encuentre por encima del umbral de coste del bien en su conjunto [De Jasay, Anthony, 1990, Social contract, free ride. A Study of the Public Goods Problem, Nueva York, Oxford University Press].

¹¹⁸² "Además, el impedir que el granjero envíe sus bienes en todo momento al mejor mercado es evidentemente sacrificar las leyes normales de la justicia a una idea de utilidad pública, a una especie de razón de estado; y esto es un acto de autoridad legislativa que sólo puede ejercerse, que sólo puede perdonarse en casos de la más urgente necesidad" [Smith, RN: IV: V: 573]. Véase Smith, RN: IV: V: 571.

¹¹⁸³ "Cuando va a la guerra a defender la sociedad o para vengar las injurias que contra ella han sido cometidas por otras sociedades..." [Smith, WN: V: I: I pár. 2: 725]. "Así como es indudable que el arte de la guerra es el más noble de todos, también sucede que en la evolución del desarrollo económico se transforma necesariamente en uno de los más complicados de todos" [Smith, RN: V: I: 667].

función esencial de lograr el mantenimiento del grupo, algo para lo que, sin embargo, ni siquiera es necesario el gobierno¹¹⁸⁴. Smith casi nunca usa un argumento de mayor felicidad del mayor número. En la época militarizada, como es sabido, el autor apoyó en ocasiones el establecimiento de un ejército profesional para llevar a cabo esa función¹¹⁸⁵. Así mismo, existen ciertas obras e instituciones públicas que podría crear el Estado. Ya hemos tratado el bien público de la justicia. Veremos ahora cómo también en las instituciones y obras públicas que no es del interés de ningún individuo o grupo de individuos edificar y mantener, pero que son de gran interés para la sociedad,

¹¹⁸⁴ En la etapa pastoril, "todos hacen la guerra juntos y cada uno la hace lo mejor que puede. Se sabe que entre los tártaros, hasta las mujeres han luchado en el campo de batalla" [Smith, WN: V: I: I: pár. 3: 725-6] En Smith, LJ (A): IV: 19: 207 dice Smith: "En una nación de cazadores realmente no hay gobierno."

¹¹⁸⁵ Sin embargo, en esto, parece que a lo largo de su vida no se decantó del todo hacia ninguna opción, dado que en ambas veía pros y contras. En sus primeras cartas, Smith defiende la milicia [The Correspondence of Adam Smith, 1977, Oxford, Clarendon Press, carta 23 a Gilbert Elliot 7 septiembre 1757, p. 21]. Sin embargo, en la RN dice que la milicia siempre es inferior a un ejército permanente bien disciplinado y adiestrado. Viendo ese cambio, podríamos suponer que Smith había evolucionado en sus ideas. Sin embargo, en carta 208 a Andreas Holt 26 de octubre 1780, pp. 249-253, p. 251, Smith comenta: "El anónimo autor de un panfleto referente a la defensa nacional y que, según se me ha dicho, se llama Douglas, ha escrito en mi contra. Cuando escribió su libro no había leído el mío hasta el final. Piensa que, como afirmo que una milicia es siempre inferior a un ejército regular disciplinado, estoy totalmente en contra de ellas. En esta cuestión él y yo somos precisamente de la misma opinión. Si estoy bien informado acerca de su personalidad, este caballero es hombre de talento y conocido mío, por lo que estoy algo sorprendido por su ataque, y más aún por la forma que ha tomado" [The Correspondence of Adam Smith, 1977, Oxford, Clarendon Press, carta 208 a Andreas Holt 26 de octubre 1780, pp. 249-253, p. 251]. Efectivamente, Smith afirmaba que en lo que respecta a la disciplina u obediencia inmediata a sus jefes, la milicia es inferior a un ejército regular; pero que la milicia que ha servido en varias campañas se convierte en un ejército permanente a todos los efectos. Por otra parte, el ejército permanente tiene la ventaja de que, al aprovecharse de la división del trabajo, permite que los ciudadanos no tengan que dedicarse a los ejercicios militares y no pierdan el coste de oportunidad de trabajar en la agricultura, industria... Ese trabajo productivo puede pagar el de los soldados de un ejército permanente que, dedicados en exclusiva a sus ejercicios, estarán muchos más preparados. Además, el ejército permanente puede hacer más libre el gobierno porque los magistrados podrán dejarse llevar por el espectador imparcial. "Cuando la seguridad de los magistrados, aunque esté apoyada por los elementos más destacados del país, corre riesgos ante cualquier descontento popular, cuando un pequeño tumulto es capaz de desencadenar en pocas horas una amplia revolución, toda la autoridad del gobierno debe emplearse en la supresión y castigo de cualquier murmuración y queja contra ella... en países donde el soberano está protegido por un ejército permanente y disciplinado... la seguridad pública no requiere dotar al soberano con poder discrecional alguno..." [Smith, RN: V: I: 672]. Sin embargo, la milicia introduce un espíritu marcial en el pueblo que fomenta un positivo, sino fundamental, carácter valeroso y autocontrolado. Y, lo que es más importante, el ejército permanente tiene el peligro de que las armas se pueden rebelar contra la constitución. Es

Smith no estaba hablando de un interés económico o de reducciones de los costes de transacción mediante un incentivo artificial, sino de un interés político de mantenimiento del Estado, que ayuda a que los incentivos naturales al comercio se pongan en movimiento por sí mismos.

En primer lugar, y contra lo que apoyaría una teoría que no admitiese que el estado puede promover la felicidad pública, o que considerase que esta felicidad puede establecerse no coactivamente, como afirmaba De Jasay, Smith apoya que el Estado construya medios de comunicación y, posiblemente, está considerando la idea de que esa facilidad de transporte reduzca los costes de las transacción dentro del país, lo que hace que se incremente la extensión del mercado. En LJ (B) 223 nos comenta que *Desde las reparaciones de las carreteras en Inglaterra, hace 40 o 50 años, su riqueza se ha incrementado extraordinariamente*. Sin embargo, tanto desde el punto de vista de los gastos en obras públicas que facilitan el comercio, como desde los ingresos que se deben dedicar a ese menester, Smith estaba pensando en una política de Estado. *La protección del comercio en general siempre ha sido considerada esencial para la defensa de la comunidad, y por ello una parte necesaria de la labor del poder ejecutivo*¹¹⁸⁶. De hecho, los costes de jerarquía y de programación de los proyectistas de carreteras, que pretenden saciar el orgullo del Estado sin limitación en sus ingresos, son demasiado altos. *No puede construirse una carretera magnífica a través de un desierto donde hay poco o ningún comercio, o meramente porque permite llegar a la residencia campestre del intendente de la provincia o de algún gran señor a quien el intendente desee complacer.*¹¹⁸⁷

Desde el punto de vista de los GASTOS, efectivamente, la razón última por la que el Estado debe construir y mantener los medios de comunicación es que el mantenimiento de la justicia y defensa de ataques exteriores o interiores se ven facilitados por la capacidad del hombre de trasladarse de un lugar a otro sin verse bloqueado ni por los ciudadanos de otro país ni por los del propio. En LJ (A) IV, Smith aclara que las precondiciones del desarrollo económico incluyen la fertilidad del suelo y la facilidad de defensa y comunicación - cita a ambas juntas -, permitiendo esta última la exportación de excedentes. El autor dice que es más arriesgado el transporte terrestre y es por eso que las

por esto que Smith aconseja que el jefe del Estado lo sea del ejército [Smith, RN: V: I: 672].

¹¹⁸⁶ Smith, RN: V: I: 692.

¹¹⁸⁷ Smith, RN: V: I: 687.

primeras civilizaciones surgieron en las costas... Exagera las ventajas del transporte marítimo, a pesar de que tenía un riesgo muy alto por calamidades naturales, hurtos y piratería; pero en la época de Smith, los ríos navegables jugaban un papel muy importante. No en vano, escribía al final de la primera fase de aprobación de leyes sobre carreteras, pero antes de que las mejoras fueran evidentes. *Cada pueblo está a tanta distancia de cualquier otro, y es tan difícil y peligroso viajar por el país, que casi no hay relación entre diferentes pueblos incluso de la misma nación, excepto lo que la guerra y la defensa mutua da ocasión*¹¹⁸⁸.

La reducción de los costes de transporte se da a través de la justicia que, por ejemplo, logran establecer los embajadores en el comercio internacional. *Los intereses del comercio han hecho a menudo necesario el mantener a ministros en países extranjeros, donde no habrían sido indispensables por razones de guerra o alianza*¹¹⁸⁹, proporcionando este cónsul una protección superior en las colonias a la que podrían esperar de cualquier persona privada. Respecto a la prevención de una posible obstaculización de la comunicación interior por parte de los ciudadanos de países extranjeros, dice Smith,

El comercio que puede realizar una nación mediante un río que no se divide en muchos brazos o canales y que fluye a lo largo de otro territorio antes de desembocar en el mar, nunca puede ser muy importante, puesto que las naciones que dominan ese otro territorio siempre pueden bloquear la comunicación entre dicha nación y el mar¹¹⁹⁰.

Sin embargo, también hacen peligrar el orden los atracadores que se extienden a través de las vías de comunicación, donde encuentran un vacío policial peligroso. *El campo estaba infestado de ladrones y bandidos, y por ello las ciudades pronto quedaron desiertas, ya que si no hay libre comunicación entre el campo y la ciudad para transportar las manufacturas y los alimentos, las ciudades no pueden subsistir*¹¹⁹¹. El hecho de que las carreteras estén en buenas condiciones permite mayor rapidez en la comunicación. *En algunos lugares es incluso peligroso viajar a caballo y las mulas representan el único medio seguro de transporte*¹¹⁹².

¹¹⁸⁸ Smith, LJ, "First Fragment on the Division of Labour", pág. 3, 583.

¹¹⁸⁹ Smith, RN: V: I: 691.

¹¹⁹⁰ Smith, RN: I: III: 54.

¹¹⁹¹ Smith, LJ (A): IV: 117: 245; Smith, LJ (B): 223: 494.

¹¹⁹² Smith, WN: V: I: d: pág. 16: 762.

En lo que respecta a los INGRESOS, Smith dice que la mayor parte de las obras públicas que facilitan el comercio es equitativo que se mantengan de forma que proporcionen un ingreso suficiente para sufragar sus gastos sin imponer una carga a los ingresos generales de la sociedad: las carreteras con peajes, la acuñación de moneda con un señoreaje, el correo con los sellos. Sin embargo, también incorpora un argumento político para defender que las obras son mejor conservadas con un ingreso local o provincial que por uno general del Estado.

Los abusos que en ocasiones se cometen subrepticamente en la gestión local y provincial de las rentas locales y provinciales, por enormes que parezcan, son en realidad insignificantes en comparación con los que habitualmente tienen lugar en la administración y gasto del ingreso de un gran imperio. Y además, son mucho más fáciles de corregir¹¹⁹³.

Bajo la administración local o provincial de los jueces de paz de Gran Bretaña, los seis días de trabajo que los campesinos estaban obligados a prestar con el objeto de reparar las carreteras no se exigían con opresión. En Francia, bajo la administración de los intendentes, su exacción era frecuentemente más cruel y opresiva. Dichas *corvées* constituían el principal instrumento de tiranía de los funcionarios para castigar a cualquier parroquia o comunidad¹¹⁹⁴.

Como es sabido, Smith dice que los canales deberían obtener los peajes con agentes privados, pero las carreteras con comisionados o agentes públicos; dado que *una carretera, aunque sea descuidada, no se vuelve por completo intransitable, pero un canal sí. Los propietarios del peaje de una carretera, entonces podrán olvidarse totalmente de repararla y sin embargo seguir recaudando casi la misma suma por peaje*¹¹⁹⁵. La fórmula en que esos agentes públicos obtenían la recaudación de los peajes y mantenían las carreteras era en tiempo de Smith semejante a la de una contrata de servicios, en que el comisionado asalariaba a trabajadores privados. No era, por tanto, un funcionario del Estado el que recaudaba el peaje. Smith, de hecho, rechazaba que el gobierno se ocupase directamente de la gestión de los peajes empleando soldados, y si los peajes son considerados recursos para satisfacer las necesidades del Estado, serían incrementados en la medida en que dichas necesidades “supuestamente” lo requiriesen, lo que constituiría una carga para

¹¹⁹³ Smith, RN: V: I: 690-1.

¹¹⁹⁴ Smith, WN: V: I: III: d: pár. 19: 763-4.

el comercio interior. Además, si un impuesto sobre carruajes proporcional a su peso se dedica a sufragar las necesidades del Estado en vez de la reparación de la carretera deja de ser equitativo. Las necesidades del Estado se pagarán a expensas de los pobres.¹¹⁹⁶

Sin embargo, dice Smith también previniendo del riesgo político de corrupción de estos comisionados:

En Gran Bretaña, los abusos cometidos por esos agentes en la gestión de los peajes han sido frecuentes y justamente denunciados. ... si no se han establecido todavía los tribunales de inspección y de intervención para controlar su comportamiento y para reducir los peajes justo lo suficiente para que realicen su trabajo, entonces lo reciente de la institución explica y disculpa estas deficiencias¹¹⁹⁷.

En lo que respecta a las obras públicas que promueven la instrucción del pueblo, Smith apunta el peligro de que la excesiva división del trabajo provoque un embrutecimiento del trabajador, dedicado en exclusiva a estirar el alambre del alfiler. El GASTO en educación obligatoria¹¹⁹⁸ se hace necesario, no para proporcionar una supuesta “igualdad de oportunidades”, sino porque es la única forma de asegurar que esos trabajadores tan especializados tengan capacidad de defender a su nación y administrar los asuntos públicos. Un pueblo educado, por otra parte, es mas pacífico que uno ignorante.

El Estado deriva una ventaja considerable de esa educación. Cuando más instruida está la gente menos es engañada por los espejismos del fanatismo y la superstición, que con frecuencia dan lugar a terribles perturbaciones entre las naciones ignorantes... El pueblo está más preparado para investigar y es más capaz de descubrir las protestas interesadas de la facción y la sedición y por eso está menos expuesto a dejarse arrastrar a una oposición injustificada e innecesaria frente a las medidas del gobierno.¹¹⁹⁹

¹¹⁹⁵ Smith, RN: V: I: 688.

¹¹⁹⁶ Smith, RN: V: I: 690.

¹¹⁹⁷ Smith, RN: V: I: 688-9.

¹¹⁹⁸ El estado puede obligar a casi todo el pueblo a conocer esos elementos fundamentales de la educación estableciendo un examen obligatorio sobre ellos para ingresar en una corporación o ejercer un oficio en un pueblo o ciudad corporativa” [Smith, RN: V: I: 720].

¹¹⁹⁹ Smith, RN: V: I: 721-722. “Un hombre que dedica toda su vida a ejecutar unas pocas operaciones sencillas, cuyos efectos son quizás siempre o casi siempre los mismos, no tiene ocasión de ejercitar su inteligencia o movilizar su inventiva para descubrir formas de eludir dificultades que nunca enfrenta... No puede emitir juicio alguno acerca de los grandes intereses de su país; y salvo que se tomen medidas muy concretas para evitarlo, es igualmente incapaz de defender

Es curioso observar que, a pesar de que Smith considera que es el hábito el que imprime la experiencia y habilidad, el trabajador se idiotiza por el hábito y la variedad de actividades es positiva para la capacidad de comprensión e inteligencia. Efectivamente, la libertad Smithiana apela a que lo impensado es lo que motiva la acción humana y no la habituación.¹²⁰⁰ En cualquier caso, Smith dice que, aunque no obtuviese ventaja alguna, el Estado podría intentar educar al pueblo: no existe personalidad más infeliz que la de un pusilánime - sin autoestima o amor propio y temeroso de la muerte - o la de un ignorante - sin curiosidad¹²⁰¹. El espíritu marcial puede, de hecho convertirse en un seguro contra el malgobierno o los abusos de poder¹²⁰².

Igual sucede con las diversiones de la gente del pueblo que, dice Smith, pueden impedir el fanatismo religioso porque es el hombre

a su país en la guerra. La uniformidad de su vida estacionaria naturalmente corrompe el coraje de su espíritu, y le hace aborrecer la irregular, incierta y aventurera vida de un soldado" [Smith, RN: V: I: 718].

¹²⁰⁰ Hay que reconocer que el argumento de la alienación ya lo había usado Kames y Adam Ferguson. El mismo Smith, en los ensayos de Astronomía dice que no especulamos sobre procesos complejos cuando éstos se ejecutan diariamente [Smith, EPS, History of Astronomy: ii: 11: 44] y que una "imaginación perezosa" no se pone en práctica cuando las manifestaciones observadas responden a un modelo conocido [Smith, EPS, History of Astronomy: ii: 7: 40]. West compara aspectos de la alienación marxista con la Smithiana y concluye que Smith, contra Marx, no pensaba que los trabajadores estuvieran alienados en términos de sentirse aislados y sin poder. Aunque Lamb afirma lo contrario, en este particular estamos de acuerdo con West [Lamb, R., 1973, "Adam Smith's Concept of Alienation", Oxford Economic Papers: 25: 2: julio: 295-301]. Pero West también dice que para Smith la división del trabajo mejora al hombre no sólo técnicamente sino social y moralmente. Sin embargo, diríamos, Smith consideraba que el hombre primitivo tenía muchas virtudes morales e intelectuales que el hombre moderno pierde [West, E. G., 1975, "Adam Smith and Alienation: A Rejoinder", Oxford Economic Papers: 27: 2: julio: 295-301; y West, E. G., 1964, "Adam Smith's Two Views on the Division of Labour", Economica: 31: febrero: 23-32]. Respecto al hecho de que Smith propusiera la educación obligatoria, West plantea que pudiera haber "dos" Smith, el que todavía tenía un espíritu de disciplina marcial, influido por la enseñanza clásica y la admiración por las repúblicas griegas y el estado romano; y el liberal y creativo [West, Edwin G., 1996, "Adam Smith on the Cultural Effects of Specialization: Splenetics versus Economics", History of Political Economy: 28: 1: primavera: 83-105].

¹²⁰¹ "Un cobarde, un hombre incapaz de defenderse o de vengarse, evidentemente carece de una de las partes más fundamentales de la personalidad humana" [Smith, RN: V: I: 720]

¹²⁰² "La seguridad de cualquier sociedad depende siempre, en mayor o menor medida, del espíritu marcial de la mayor parte del pueblo..., si cualquier ciudadano tuviera espíritu de soldado se necesitaría un ejército permanente mucho menor y disminuirían los riesgos reales o imaginarios para la libertad que se atribuyen a los ejércitos regulares. Del mismo modo que tal espíritu sería de gran ayuda para el ejército regular en sus operaciones contra el invasor extranjero, así también se opondría a dicho ejército si, por desgracia, se levantara contra la constitución del estado" [Smith, WN: V: I: f: pár. 59: 815]

alegre el que atiende a la vida y no busca darle sentido en los grupos sectarios. Sin embargo, Smith no propone un estímulo a las diversiones públicas artificial - un ministerio de cultura, por ejemplo - sino,

Si el Estado las estimula, es decir, si garantiza la completa libertad a todos aquellos que por su propio interés procuren sin escándalo ni indecencia entretener y divertir al público con pinturas, poesía, música, baile con toda clase de representaciones y exhibiciones teatrales, entonces podría conseguir disipar fácilmente en la mayoría del pueblo ese humor melancólico y apagado que casi siempre es el caldo de cultivo de la superstición y el fanatismo.¹²⁰³

Igualmente, propone la competencia de religiones, para que ninguna tenga la fuerza de una religión oficial monopolística, como modo de que se introduzca entre los ciudadanos un espíritu liberal¹²⁰⁴. Sigue, por tanto, la idea de Hume de que *la superstición es enemiga de la libertad civil y el entusiasmo su amigo*.¹²⁰⁵ Sin embargo, Hume favorecía una iglesia establecida, y precisamente con argumentos paralelos a los de Smith: al no tener competencia, las religiones perderían su celo y se desvitalizarían, haciéndose menos nocivas. Hume muestra aquí su rechazo a la competencia diciendo que las religiones en competencia son desestabilizadoras¹²⁰⁶. Sin embargo, para Smith la razón última de la intervención pública debe ser siempre la defensa del Estado¹²⁰⁷.

Las instituciones dedicadas a la educación de la juventud pueden proporcionar también unos INGRESOS suficientes para sufragar sus propios

¹²⁰³ Smith, RN: V: I: 729. En las ciudades, por otra parte, el anonimato lleva a que el hombre normal sea una fácil presa de las sectas [Smith, RN: V: I: 728].

¹²⁰⁴ En este caso, Smith está abogando, como en su teoría general, por mercados religiosos competitivos frente a iglesias establecidas, especialmente en lo que respecta a la financiación de las sectas religiosas, dado que propone que se haga a través de tasas pagadas por los feligreses para incrementar el incentivo del sacerdote. Sin embargo, en otros casos, Smith favorecería las iglesias establecidas en Escocia, Holanda y Suiza [Leathers, Charles G., and Raines, J. Patrick, 1992, "Adam Smith on Competitive Religious Markets", History of Political Economy: 24: 2: verano: 499-513].

¹²⁰⁵ Hume, 1964 c: 149. Además, según Smith, para corregir la parte antisocial de la moral de las pequeñas religiones en las personas de rango y fortuna media o alta, el estado debe fomentar el estudio de la ciencia y filosofía. "La ciencia es el gran antídoto contra el veneno del fanatismo y la superstición" [Smith, RN: V: I: 729].

¹²⁰⁶ Raphael, D. D., 1985, Adam Smith, Oxford, Oxford University Press. Véase Griswold, Charles L., JR, 1999, Adam Smith and the Virtues of Enlightenment, Cambridge, Cambridge University Press, p. 274-80.

¹²⁰⁷ "Notese que el ingreso de cualquier religión oficial, con la excepción del derivado de la propiedad de tierras o fincas, es una rama del ingreso general del estado, que se desvía de esta forma hacia un objetivo muy diferente de la defensa del estado..." [Smith, RN: V: I: 739]

gastos. Las tasas u honorarios que el estudiante paga a su profesor constituyen un ingreso de esta clase.

En algunas universidades en tiempos de Smith, el salario no era más que una parte de los emolumentos del profesor que en su mayor parte provenían de los honorarios o cuotas que pagaban sus alumnos.¹²⁰⁸ La reputación del profesor todavía tenía alguna importancia y éste dependía del afecto y consideración de quienes habían asistido a sus clases. Sin embargo, en otras universidades se prohibía al profesor recibir honorario o tasa alguna de sus alumnos, y el salario constituía el único ingreso que derivaba de su trabajo

y si su remuneración va a ser siempre la misma haga o no haga una tarea particularmente laboriosa, entonces su interés - al menos en la acepción vulgar del término - será desatenderla por completo o, si se halla sometido a una autoridad que nunca le permitirá que lo haga, cumplirla de la forma más descuidada y negligente que dicha autoridad permita. Si es por naturaleza una persona activa y amante del trabajo, su interés será el emplear esa actividad de forma de obtener alguna ventaja y no en cumplir una obligación de la que no obtendrá ninguna¹²⁰⁹.

A pesar de que Smith no estaba de acuerdo con la autogestión de la Universidad, tampoco creía que ésta debiera regirse autoritariamente, a las órdenes de ministros del Estado.¹²¹⁰ Una jurisdicción foránea es susceptible de ser practicada de forma caprichosa: el ministro no asiste y ni siquiera comprende la materia tratada, pero el poder que le confiere su cargo le puede llevar a censurar al profesor sin causa justificada. El mismo profesor pierde la confianza y se vuelve servil a la voluntad de sus superiores¹²¹¹. Por tanto, si el

¹²⁰⁸ Sin embargo, dado que la enseñanza universitaria no es siempre "útil", Smith dice que, de no haber sido por las instituciones universitarias, esas ramas del saber no habrían sido enseñadas en absoluto, con lo que tanto el individuo como la sociedad "habrían sufrido mucho por la falta de esas partes de la educación" [Smith, RN: V: I: 709].

¹²⁰⁹ Smith, RN: V: I: 703.

¹²¹⁰ Smith habla de la autogestión en la universidad: si la autoridad de la que depende el profesor reside en una corporación, colegio o universidad, de la que él mismo forma parte, y en la que la mayoría de los miembros son como él, profesores, entonces probablemente harán causa común para ser indulgentes unos con otros, y cada profesor consentirá en que el otro descuide sus obligaciones siempre que se le permita a él descuidar las suyas. "En la universidad de Oxford la mayor parte de los profesores oficiales hace mucho que han renunciado incluso a simular que enseñan" [Smith, RN: V: I: 704].

¹²¹¹ "La única forma que tiene de evitar eficazmente el trato desconsiderado al que está expuesto es buscar una protección poderosa y es probable que pueda ganarse esta protección no tanto por la capacidad o diligencia en su trabajo sino por el servilismo hacia la voluntad de sus superiores y por su disposición permanente a sacrificar ante esa voluntad los derechos, el interés y el honor de la corporación que integra" [Smith, RN: V: I: 704-5].

interés del alumno es el de aprender, sólo los honorarios del alumnado podrían ser un control de la calidad de la enseñanza. *Todo lo que fuerce a un cierto número de estudiantes a dirigirse hacia un colegio o universidad determinada, de forma independiente del mérito o reputación de sus profesores, tiende en alguna medida a disminuir la necesidad de ese mérito o esa reputación.*¹²¹² Aunque la mejor forma de fomentar la educación pública sea concediendo becas a los niños sin medios que destaquen, según Smith es fundamental que el alumno tenga la libertad de elegir profesor o centro educativo¹²¹³. Según Smith, los centros privados, presionados por los alumnos y padres, deben ser mejores porque tienen el mayor interés posible en mantener una buena reputación¹²¹⁴.

Empresa y costes de transacción

Como apuntábamos en el epígrafe de la división del trabajo, la elección de Smith de la fábrica de alfileres para ilustrar las ventajas de la división del trabajo ha sido considerada desafortunada, a pesar de que sea un ejemplo descriptivo¹²¹⁵. Y eso se debe a que la importancia que han dado los intérpretes de Smith de la idea de la *mano invisible* deja de estar justificada en el caso de la fábrica de alfileres, dado que es la mano visible de los capitalistas/managers, conscientes de los costes y orientados al beneficio, los

¹²¹² Smith, RN: V: I: 705.

¹²¹³ Smith, RN: V: I: 705-6 .

¹²¹⁴ Smith, RN: V: I: 708. Curiosamente, estudios realizados en EEUU con una variable "dummy" de universidades privadas demuestran lo contrario. Los centros privados, que necesitan introducir como variable clave en la selección de su alumnado su capacidad económica, suelen ser peores - especialmente en el caso, como el español, en que el mercado de trabajo no discrimina la calidad de los títulos porque tradicionalmente todas las Universidades han sido públicas, y no se ha demarcado la diversidad de calidades. En cualquier caso, estos centros tampoco se rigen por una financiación con tasas directas de los alumnos a los profesores, como defiende Smith. De hecho, al financiarse en base a instituciones altruistas que limitan la clientela a ciertos requisitos "no de excelencia académica", los estudiantes suelen ser peores [véase Mc Cormick, Robert E., y Meiners, Roger, E., 1988, "University Governance: A Property Rights Perspective", Journal of Law and Economics: XXXI: 2: octubre, 423-42; y Trincado Aznar, Estrella, 1994, "Empresa Cooperativa (autogestionada) frente a empresa capitalista (jerárquica). El caso de la gestión de la universidad", Documento de trabajo 9418, Madrid, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, UCM].

¹²¹⁵ Parece que Smith eligió el ejemplo de la fábrica de alfileres por su sencillez y porque el aumento de la productividad se expresaba en números contundentes: de 10 a 4.800 alfileres por día y hombre [Santos Redondo, Manuel, 1997, Los economistas y la empresa. Empresa y empresario en la historia del pensamiento económico, Madrid, Alianza Editorial, nota p. 45].

responsables de la organización del trabajo en la fábrica¹²¹⁶. Marx será el que lleve al límite este modelo de economía cada vez más concentrada: las ventajas de la división del trabajo suponen, con el prerequisite de la extensión del mercado, una organización de la economía en empresas cada vez más grandes, dentro de las cuales los diferentes trabajos parciales necesitan ser coordinados por la autoridad¹²¹⁷. Tendremos que llegar a Ronald Coase para que esta cuestión sea discutida.

Coase en su artículo de 1937¹²¹⁸ intentó plantearse justamente este punto crítico en el ámbito de la empresa, que se ha extendido, y nosotros estamos extendiendo, a otros ámbitos. Es decir, si el mecanismo de los precios es el método más eficiente de asignación de los recursos, ¿por qué no se aplica dentro de las empresas y existen en el sistema de mercado estas “islas de poder deliberado”? Coase intentó observar lo que ocurre dentro de la empresa para presentar dos formas alternativas de organización económica. La empresa funciona de forma jerárquica y el mercado de forma descentralizada. La elección entre una y otra forma de organización depende de los costes de

¹²¹⁶ McNulty, Paul J., 1984, “On the Nature and theory of economic organization: the role of the firm reconsidered”, History of Political Economy: 16: 2: 233-253: p. 236. Entre los elementos que Smith consideraba que incrementaban la productividad por causa de la división del trabajo (mejora de la habilidad por repetición; ahorro de tiempo de pasar de un trabajo a otro; y que el trabajador fija la atención en ese trabajo mecánico, facilitándole la invención de una nueva máquina que le haga el trabajo menos duro) la tercera es para nosotros la única creativa. Como diría Hume, el hábito no crea trabajo dado que si se basa sólo en la repetición, una mayor facilidad disminuye su fuerza haciendo languidecer el movimiento de la mente. Las dos primeras razones nos recuerdan a la dirección científica del trabajo de Taylor, propia de la segunda revolución industrial que pretendía conseguir el aumento de la productividad en las industrias mediante una racionalización que redujera las pérdidas de tiempo. En el taylorismo, el trabajador es un mero ejecutor de las órdenes recibidas de la dirección. El capataz se convierte en el controlador de que el proceso de trabajo se realice de la manera establecida por la dirección [Taylor, F. W., 1925, La dirección de los talleres: estudio sobre la organización del trabajo, Barcelona: Graf. Feliú y Susanna].

¹²¹⁷ La introducción de maquinaria - que requiere más capital y permite más división del trabajo - se supone que lleva consigo la integración vertical en empresas cada vez más grandes, cuyo resultado final será una única empresa. En la teoría de Marx, el paso político a que esa empresa sea estatal no es demasiado forzado, si aceptamos que la tecnología impone esa concentración [Santos Redondo, Manuel, 1997, Los economistas y la empresa. Empresa y empresario en la historia del pensamiento económico, Madrid, Alianza Editorial].

¹²¹⁸ Coase, Ronald H., 1994, “La naturaleza de la empresa” [1937], La empresa, el mercado y la ley, Madrid, Alianza, pp. 33-49.

transacción, del coste de funcionamiento del sistema, que en el caso del mercado es el de utilizar o administrar el sistema de precios de forma espontánea e impersonal¹²¹⁹. Sin embargo, durante muchos años la teoría de los costes de transacción tuvo “mala fama” porque cualquier resultado parecía poder explicarse razonando en términos de costes de transacción, lo que hacía la teoría tautológica. Por ello, se intentaron identificar los principales aspectos estructurales de las formas de organización del mercado, las formas jerárquicas y las formas de cuasi mercado, conectándose a sus consecuencias económicas¹²²⁰.

Coase decía haber trasladado la concepción de las instituciones de Adam Smith para ver cuando una transacción es susceptible de llevarse a cabo dentro de una estructura de gobierno o no. Sin embargo, Smith consideraba a la empresa, no como una institución específica a estudiar en sí, sino más bien como una ficción legal que abarca un conjunto de contratos entre diversas partes, cada una de ellas con sus propios intereses, lo que puede entenderse como una extensión del análisis neoclásico de los mercados hacia el interior de la empresa. La empresa es un conflicto de intereses entre individuos. Smith no dedica demasiada atención a cómo se organiza la división del trabajo dentro de la empresa, aunque reconoce que es una tarea que lleva a cabo el capitalista. No espera aumentos de productividad producidos por mejoras organizativas. Sólo se producirán nuevas divisiones del trabajo por la acumulación de capital - el producto será no sólo mayor en términos absolutos, sino que será una proporción mayor del stock de capital a cada salto tecnológico¹²²¹. Esto sucede tanto en la economía en general¹²²² como en

¹²¹⁹ Los neoclásicos dirían que, si el mercado no es el mecanismo coordinador de toda la economía es por razón de la tecnología. Sin embargo, Williamson criticó la idea de que la tecnología determina la organización e intentó explicar las razones de la integración o mantenimiento de las transacciones en el mercado en cada caso concreto, viendo si se ahorran costes de transacción y observando la especificidad de los activos involucrados en la transacción: si esta especificidad es grande, es más probable que la transacción se lleve a cabo dentro de la empresa. La desaparición de los incentivos de mercado, a medida que la empresa crece, y su sustitución por estímulos internos diseñados por la empresa, es el principal límite de la tendencia a la concentración [Williamson, Oliver E., 1985, The Economic Institutions of Capitalism, Londres, Collier Macmillan].

¹²²⁰ Santos Redondo, Manuel, 1997, Los economistas y la empresa. Empresa y empresario en la historia del pensamiento económico, Madrid, Alianza Editorial, p. 45.

¹²²¹ John Rae criticó a Smith en 1834 precisamente esta idea de que el crecimiento económico viene dado por la acumulación del capital y que ésta tan sólo tiene como origen el ahorro, mientras que los incrementos de la productividad a través de la división del trabajo son prácticamente automáticos, no una causa

las empresas individuales¹²²³. Sólo la acumulación de capital hace posible el progreso económico, que se realizará a través del ahorro y la frugalidad.

A la confusión entre la ordenación de mercado – ordenación jerárquica que presenta Smith, se le suma otro elemento: la descripción del valor Smithiana. Smith nos habla de que el bien “ordena trabajo”. Esa denominación en ningún caso hace sugerencia a la ordenación jerárquica. La ordenación del trabajo de Smith consiste en que el bien obtiene con su precio un trabajo ajeno, valiéndose de un orden creado no jerárquicamente por la división del trabajo. En todo momento, el autor está considerando que el trabajador “se ordena a sí mismo” para crear el bien, prácticamente haciendo desaparecer la figura del manager de su teoría.

En este sentido, se ha discutido mucho la proposición de Smith de que la división del trabajo queda limitada por la extensión del mercado. Según Blaug, esto significa que nada limita la extensión posible de la especialización fuera del volumen productivo que pueda enviarse al mercado.¹²²⁴ Pero si los rendimientos son crecientes a escala (más horas aplicadas a un trabajo incrementa la habilidad cada vez más), como parece implicar Smith (y clásicos posteriores, como Senior), las empresas podrían intentar aprovecharlo creciendo y creando oligopolios y monopolios. Una mayor división del trabajo tendría menores costes para producciones mayores y los empresarios obtendrían ganancias con una expansión de sus actividades que expulsara a los competidores¹²²⁵. Para Stigler, sin embargo, del teorema de Smith no se derivaría una tendencia inevitable a la concentración industrial y menos a la integración vertical (una combinación de las actividades de

independiente del crecimiento. Rae consideraba que el capital no puede ser acumulado por mucho tiempo a no ser que se creen nuevas oportunidades de inversión a través de la invención. Para Rae la relación entre la acumulación de capital y el cambio técnico es la inversa que para Smith (el cambio técnico es la fuerza primaria, y la acumulación de capital se sigue de ella pasivamente) [Brewer, Anthony, 1991, “Economic Growth and Technical Change: John Rae’s Critique of Adam Smith”, History of Political Economy: 23: 1: primavera: 1-12].

¹²²² “La capacidad productiva del mismo número de trabajadores no puede aumentar sino como resultado de un añadido o mejora en las máquinas e instrumentos que facilitan y abrevian el trabajo, o de una mejor división y distribución del trabajo. En ambos casos se requiere casi siempre un capital mayor” [Smith, RN: II: 3: 440].

¹²²³ “Sólo con un capital adicional podrá un empresario cualquiera suministrar a sus trabajadores una maquinaria más adelantada u organizar mejor la distribución de la actividad entre ellos” [Smith, RN: II: 3: 440].

¹²²⁴ Blaug, Mark, 1985, Teoría Económica en Retrospección, México, Fondo de Cultura Económica [1978], p. 67.

¹²²⁵ García Ruiz, Jose Luis, 1994, Historia económica de la empresa moderna, Madrid, Istmo, p. 14-15.

producción y distribución en una empresa). Más bien, se derivaría más especialización empresarial pero más desintegración vertical. Al crecer el número de las actividades de una empresa, “incrementan los costes de coordinación”. Si los procesos de una actividad están sujetos a rendimientos crecientes, a la empresa no le merecerá la pena producir más y permitirá a otras especializarse para tomar ventaja en las reducciones de costes. La primera empresa entonces puede comprar los servicios de este proceso a un precio más bajo. Pero el nuevo oferente no tendrá un fuerte poder de monopolio porque la primera empresa siempre puede reincorporar el proceso como represalia. La desintegración vertical es el desarrollo típico en las industrias crecientes; la integración vertical en las industrias en declive¹²²⁶.

Con Stigler, consideramos que Smith afirmaba que la división del trabajo no produce grandes empresas “precisamente” porque el coste de coordinación es creciente. Por tanto, la acumulación de capital lleva a incrementos de la productividad sólo porque activa una mayor división del trabajo. La división del trabajo resulta directamente de una propensión natural humana, y es por tanto previa a la acumulación, no su consecuencia; pero, una vez producida la división del trabajo, el trabajo se divide más o menos en proporción al capital previamente acumulado - lo que no quiere decir que la acumulación sea suficiente para producir división del trabajo dado que la extensión del mercado no se amplía por incrementos de la renta producidos por la acumulación de capital¹²²⁷

Efectivamente Smith no creía que la jerarquía pudiera incrementar la productividad. Como veremos, para Smith el coste de jerarquía es muy alto, tanto del patrón respecto al trabajador asalariado y de éste respecto a otros trabajadores, como del capitalista respecto al gestor contratado, y eso se debe a su concepción de la libertad como un elemento positivo, no sólo fruto de la no imposición de restricciones, sino fruto de la autonomía. Por otra parte,

¹²²⁶ Ver Stigler, George J., 1951, “The division of labor is limited by the extent of the market”, Journal of Political Economy: LIX: 3: junio: 185-193, y Raphael, D. D., 1985, Adam Smith, Oxford, Oxford University Press. Stigler espera una relación entre estructura funcional y geográfica de una industria, siendo la reducción del coste de transporte la principal manera de incrementar la extensión del mercado (otra sería el incremento de la población). La dispersión geográfica es un lujo que sólo puede costear una industria si está creciendo.

¹²²⁷ Ver Brewer, A., 1991, “Economic Growth and Technical Change: John Rae’s Critique of Adam Smith”, History of Political Economy: 23: 1: 1-11; y la respuesta de Ahmad, Syed, 1996, “Smith’s División of Labor and Rae’s Invention: A Study of the Second Dichotomy, with an Evaluation of the First”, History of Political Economy: 28: 3: 441-458.

toda transacción requiere una jerarquía, dado que necesita del mantenimiento de los derechos de propiedad. Ese coste es, de hecho, los “costes de transacción”. Por tanto, jerarquía y transacción están perfectamente enlazados¹²²⁸.

En el primer caso en que mostramos el alto coste de jerarquía, que relaciona al patrón con el trabajador asalariado y a los trabajadores entre sí, el riesgo moral es superable a través de la continua inspección y supervisión de “unos pocos” trabajadores por parte del patrón, interesado en no perder el capital que ha acumulado.

Por añadidura, sería totalmente absurdo pensar que las personas en general trabajan menos cuando lo hacen para sí mismas que cuando lo hace para otras personas. Un pobre trabajador independiente será normalmente más activo que un jornalero que trabaje a destajo; uno disfruta del producto total de su labor, el otro debe compartirlo con su patrono; el primero, en su situación de independencia, es menos susceptible a las tentaciones de las malas compañías, que en las grandes fábricas a menudo arruinan el ánimo del segundo¹²²⁹.

En cualquier caso, el patrón se convierte en empresario porque posee un capital acumulado que le permite superar un coste mínimo para realizar una empresa, no porque su inspección produzca beneficio: la dirección, de hecho, puede considerarse retribuida por un salario de dirección; el beneficio, sin embargo, retribuye el riesgo, que tiende a igualarse en todos los sectores de la economía¹²³⁰. El valor del trabajo de inspección y dirección no participa de la proporción del capital, sino que expresa salarios de actividades que normalmente se conceden a algún empleado importante al que, además del trabajo y habilidad, se paga la confianza.

El segundo caso que muestra los altos costes de jerarquía dentro de la empresa, el de jerarquía del capitalista respecto al gestor contratado en las Sociedades Anónimas, es, sin embargo, insuperable para Smith. Aunque en

¹²²⁸ Ya vimos, sin embargo, que con el parámetro de libertad del tiempo, incluso una transacción es jerárquica, una imposición del télos al tiempo real. El grado de autoritarismo sólo se podría medir si lo comparamos con el presente vivo.

¹²²⁹ Smith, RN: I: VIII: 132-133. “Cuando se obliga a los hombres a trabajar para otro, no trabajan tanto como si estuviesen en libertad - lo cual es evidente en las canteras y otras minas” [Notas de Anderson 34, Smith, WN: I: X: b: nota al pie 15: p. 186]. Los mineros dejaban las minas de carbón escocesas y “se escapaban allí donde tenían libertad, aunque tuvieran menores salarios” [Smith, LJ (B): 139: 453].

ocasiones se ha considerado que esta visión pesimista era coherente con el funcionamiento de las sociedades por acciones y de los mercados de capitales en la época de Smith, Rashid afirma que la exposición de Smith no es consistente con la realidad empírica.¹²³¹ Podríamos dar dos explicaciones, reconciliables, que hacen válida, y coherente con su obra, la teoría de Smith que considera abortada desde el principio la posibilidad de desarrollo de las Sociedades Anónimas.

La primera sería que Smith tuvo una percepción anticipada del “problema del agente”¹²³², tanto en las empresas privadas como en el caso del Estado respecto a los funcionarios¹²³³. En la organización gerencial en forma de Sociedades Anónimas, el limitar la responsabilidad puede ser negativo para la gestión de la empresa y además el accionista minoritario no tiene gran interés en la marcha de la empresa y puede abandonarla por motivos especulativos. Sin embargo, aunque Smith vio que la empresa que no posee acciones puede descapitalizarse cuando la abandona alguno de sus miembros, no vio en ello un problema para su mantenimiento¹²³⁴. Smith critica a las Sociedades Anónimas porque se basa en una noción de gerente-propietario que se esfuerza por mejorar la condición propia, lo que le hace no confiar en la dirección profesional asalariada que administra “caudales ajenos”. Sólo contempla como excepciones a la posibilidad de establecer Sociedades Anónimas a los negocios rutinarios de una utilidad más extendida que la de la mayoría de los negocios corrientes; y que requieren mayor cantidad de capital del que podría reunir fácilmente una empresa particular.

¹²³⁰ Sin embargo, Smith se contradice al afirmar que lo agradable o desagradable de un negocio afecta a los beneficios, además de a los salarios.

¹²³¹ Rashid, Salim, 1992, “The Wealth of Nations and Historical Facts”, Journal of the History of Economic Thought: 14: 2: Fall: 225-243: p. 238. Véase también Anderson, Gary M.; Tollison, Robert D., “Adam Smith’s Analysis of Joint-Stock Companies”, en Blaug, Mark, 1991, Pioners in Economics 12. Adam Smith (1723-1790), Aldershot, Edward Elgar, pp. 57-76.

¹²³² Anderson, Gary M. y Tollison, Robert D., 1982, “Adam Smith’s Analysis of Joint-Stock Companies”, Journal of Political Economy: 90: 6: 1237-1256. Véase también Henderson, James P., “Agency or alienation? Smith, Mill and Marx on the joint – stock company”, en Blaug, Mark, 1991, Pioners in Economics 12. Adam Smith (1723-1790), Aldershot, Edward Elgar, pp. 57-76.

¹²³³ El problema fundamental es el de la confianza. En el caso del Estado, además, el principal no tiene tanta limitación de ingresos. “Los funcionarios de un príncipe consideran que la riqueza de su patrono es inagotable; no se preocupan de a qué precio compran, a qué precio venden, ni cuánto cuesta el transporte de sus bienes de un sitio a otro. Estos agentes viven con frecuencia con el boato de los príncipes y a veces también, a pesar de esa profusión, manipulando adecuadamente sus cuentas acumulan fortunas principescas...” [Smith, RN: V: II: 744].

¹²³⁴ Smith, RN: V: I: 695.

Sin embargo, el problema del agente desaparece en algunas citas de Smith, como es en el caso del cultivo de la tierra. Smith afirmaba que el terrateniente no suele ser un buen agricultor, y se muestra favorable a los arrendamientos estipulados en dinero y de larga duración para que el colono se sienta seguro a la hora de introducir mejoras. Podría parecer que Smith piensa aquí de forma diferente, es decir, prefiere que el dueño no dirija personalmente su negocio cuando éste es agrario, o que la tierra tiene características que la hacen más fácilmente contratable en el mercado que el capital. Pero posiblemente, como dice Santos -, y vemos de nuevo la importancia de su teoría de la distribución -, cuando Smith habla de trabajo, capital y tierra no está hablando de factores de producción, sino de clases sociales a cuyos miembros atribuye un comportamiento concreto y una función económica. En su teoría, más que el escaso desarrollo de los mercados de capitales en su época, pesa el modelo sociológico de comportamiento de los capitalistas por un lado y de los que “han nacido ricos” y de sus administradores por otro.¹²³⁵ En este sentido, es importante ver que para Smith el hombre, intentando mejorar su posición, no quiere tanto un aumento de la cantidad de utilidades que posee, sino una mejora “de su posición social”.

Sin embargo, una segunda posibilidad que podría haber justificado según la teoría de Smith la extensión de las Sociedades Anónimas pero que además justifica su miedo a esa extensión es que la empresa crece, no porque reduzca los costes de transacción, sino simplemente porque el capitalista, que posee trabajo acumulado, “lo pone encima de la mesa”, lo que le da posibilidad de superar costes mínimos y le confiere más poder de negociación. *El dinero, reza el proverbio, llama al dinero. Cuando se tiene poco es a menudo fácil obtener más: la mayor dificultad es conseguir ese poco.*¹²³⁶ Un fuerte problema del agente se compensa con la seguridad del capital, por la especial forma jurídica de la Sociedad Anónima, que lleva a contratar con ella y conseguir financiación ajena, al reducirse el riesgo¹²³⁷.

¹²³⁵ Santos Redondo, Manuel, 1997, Los economistas y la empresa. Empresa y empresario en la historia del pensamiento económico, Madrid, Alianza Editorial, p. 45-9.

¹²³⁶ Smith, RN: I: IX: 144.

¹²³⁷ Como dice Schwartz, la característica diferencial de la Sociedad Anónima es que reúne grandes cantidades de capital para una actividad incierta y fomenta la inversión de pequeños ahorradores, los títulos están divididos en acciones de corto valor y a menudo cotizan en mercado amplios [Schwartz, Pedro, 1981, Empresa y Libertad, Madrid, Unión Editorial, Biblioteca de la Libertad, p. 173-176].

Esta ausencia total de inconvenientes y riesgo, más allá de una suma muy limitada, anima a muchas personas a volverse empresarios en una sociedad por acciones, personas que en ningún caso arriesgarían sus fortunas en ninguna sociedad particular. Por eso las compañías por acciones normalmente reúnen más capital del que podría jactarse de poseer ninguna empresa particular.¹²³⁸

La Sociedad Anónima ha fortalecido también las garantías notariales y de obligación de mantener un capital social mínimo, lo que ha hecho más atractiva la contratación con la sociedad y la financiación ajena. Por último, la firma de la gran empresa tiene más proyección hacia el exterior, haciéndose notar en el mercado. Por tanto, no es el menor coste de jerarquía “dentro” de la empresa lo que beneficia a la Sociedad Anónima, sino la facilidad de obtener grandes acumulaciones de capital “fuera” de la empresa, independientemente de como sea gestionada – y según Smith una empresa no gestionada por su propietario será mal gestionada -, lo que llevará a que las Sociedades Anónimas absorban gran parte del capital de la sociedad, haciendo más insegura la economía.

Sería interesante comparar la visión Smithiana con la Benthamita. Bentham fue un introductor de la economía de los costes de información y transacción, y la economía del tiempo y el espacio. Según Bentham, el mayor problema de la jerarquía era la falta de interés y de información del agente y la distancia entre el agente y el principal. Sin embargo, si por alguna razón se pudiera solventar el problema de la agencia, Bentham no tenía ninguna justificación contra la intervención jerárquica. *Todos los males lo producen la coordinación, la subordinación no produce ninguno. La democracia representativa tiene una desventaja respecto a la monarquía, que es que ésta tiene una subordinación perfecta*¹²³⁹. El gobierno tiene muy difícil resolver su problema de agencia, dado que el principal es un ser ideal; sin embargo, el manager, que conoce directamente a su agente, no tiene tantos problemas de agencia.

Los individuos actúan para sí mismos: los agentes del gobierno actúan para otros... El principal del agente privado es

¹²³⁸Smith, RN: IV: VII: 695-6.

¹²³⁹ Bentham, Jeremy, 1990, Securities against Misrule and other Constitutional Writings from Tripoli and Greece, editado por Philip Schofield, Oxford, Clarendon Press, The Collected Works of Jeremy Bentham. Editor General F. Rosen, “Constitutional Code. Matter occasioned by Greece”, párr. 15, Rules or maxims of constitutional law as to what regards Official subordination, p. 275.

una persona a la que conoce, una persona a la que ve, una persona que le vigila o que está siempre preparado para vigilarle, una persona a la que está obligado, una persona por la que siente naturalmente un afecto, a la que normalmente ha tenido un afecto y ha tenido una buena opinión de él. El principal del agente del gobierno es un ser ideal, al que nadie conoce y del que nadie se preocupa¹²⁴⁰.

Por ello, el gobierno sólo es mejor que el individuo en los casos en que puede beneficiar su superioridad en lo que respecta a la longevidad.

Bentham no diferencia claramente entre los principios de organización aplicables a las casas de pobres o a la penitenciaría o los aplicables a las factorías o la empresa. Desarrolla profusamente mecanismos de premios y penas que llevarían a los penitenciarios-trabajadores... que buscan su propio bienestar y comodidad a seguir los objetivos del manager e incrementar el output. Eso se debe a que el manager conoce la función de las expectativas de los subordinados. Así, el mantener registros exactos del output era vital para Bentham, y él confiaba que mostrarían la contribución de cada trabajador o grupos de trabajadores. El ambiente de trabajo, la definición de las tareas y técnicas, la provisión de maquinaria... eran elementos claves de la organización. La necesidad de información sería satisfecha a través de arreglos de inspección y un completo y detallado sistema de mantenimiento de libros. Bentham basaba su teoría en una creencia en que existen economías de producción a gran escala, es decir, contra lo que decíamos respecto a Smith, creía que los costes de coordinación son decrecientes¹²⁴¹. Además, creía que el arte del *management* puede aprenderse y ser reducido a reglas escritas y fijas¹²⁴².

Bentham cree que la dirección jerárquica es mucho más productiva que la dirección autogestionada o en forma de comités, debido a las pérdidas de tiempo en la toma de decisiones...

¹²⁴⁰ Stark, W., 1952 b: Plan for the Augmentation of Revenue: 146-147.

¹²⁴¹ Sin embargo, admitía que hay un punto en que no puede extenderse más la división del trabajo y el principio de ampliación de escala. Este es el punto en que las ventajas son compensadas por los gastos de transporte de los materiales entre las diferentes centros de producción.

¹²⁴² Hume, L. J., 1970, "Jeremy Bentham on Industrial Management", Yorkshire Bulletin of Economic and Social Research, Leeds, Sheffield, York, and Bradford, Universities of Hull: 22: 1: mayo: 3-15. Algo que choca con la idea de Smith de que sólo la banca, correos... donde sería plausible introducir la forma de organización de sociedades anónimas, tiene reglas establecidas lo que, por otra parte, supone unos resultados peores. Como dice L. J. Hume, Bentham acepta

Se ha observado en los insectos que cuantas más patas tengan, más lentos son en su marcha. Un comité es uno de estos insectos. Cada miembro de la comisión más allá del primero es ... una molestia. El más servil puede estar ocasionalmente enfermo ... Los Comités, además, fijan sus días y sus horas cuando se reúnen o al menos cuando deberían reunirse: pero tener días y horas particulares cuando deberían hacer negocios es, en otras palabras, tener una multitud de días y horas en que están seguros de no hacer negocios...¹²⁴³

y también a la ausencia de responsabilidad por las decisiones mismas. Por eso, Bentham pretendía centralizar la responsabilidad y, cuando no era posible concederla a una persona, se oponía a las reuniones y consejos que podrían diluirla.

Sin embargo, hemos de decir que en estos principios Jeremy Bentham no fue del todo original, que ya había desarrollado en su sistema de disciplina Josiah Wedgwood en 1780. En términos generales, las recomendaciones de que se centralizase la autoridad, las prácticas se uniformaran y se establecieran sistemas regulares de mantenimiento de libros e inspección fueron comunes en el movimiento de reforma administrativa que floreció en el gobierno británico en el último cuarto del siglo XVIII. Bentham sólo exploró estas ideas, los instrumentos de control social, en mayor profundidad y puede decirse un teórico pionero del management industrial.¹²⁴⁴

Según Smith, sólo el ahorro puede incrementar la cantidad de capital, no la ordenación distinta de los medios de producción. Sin embargo, Bentham nos habla de la productividad incrementada por nuevas ordenaciones de los medios de producción, especialmente en las manufacturas, que pueden establecerse también por el gobierno. A pesar de que el comercio esté limitado por la cantidad de capital existente, Bentham dice que

una cantidad de capital permite al empleador producir una cantidad mayor de riqueza cuando se emplea de un modo que cuando se emplea de otro. Si el número de modos posibles de emplear el capital es de 1.000 y un ministro puede hacer que un modo sea más productivo que los restantes 999 tiene razón

un valor positivo de modos de comportamiento institucionales (burocráticos) frente a los individuales.

¹²⁴³ Stark, W., 1952 b: Plan for Augmentation of Revenue: 147.

¹²⁴⁴ Los principios de Bentham influyeron las reformas administrativas a través de los trabajos de sus discípulos, especialmente John Bowring y Edwin Chadwick; y la administración industrial a través de Samuel Bentham, su hermano, que realizó la tarea de Inspector General de los trabajos navales entre 1795 y 1807. En ese periodo, Samuel estaba asociado con M. I. Brunel, Henry Maudslay y otros industrialistas pioneros que utilizaron las ideas de Jeremy.

en desear que una porción del capital nacional se aplique en esa rama en preferencia a otras (añadiendo capital hasta que la superioridad de beneficio cese)¹²⁴⁵.

Y dice en un pie de página respecto al interés del gobierno:

Pie. Oportunidad para recoger esa información particular, tiempo necesario para reflexionar sobre ello, interés en formarse un juicio correcto, en todos estos particulares siempre está en desventaja respecto a las personas mismas que desea ver empleadas de esa manera¹²⁴⁶.

La cuestión de la moneda

Como veremos, también en la cuestión de la moneda Hume y Bentham prefieren la jerarquía para reducir los costes de transacción, frente a Smith que acepta que la mejor forma de incrementar la productividad bancaria es desde la libertad. Hume y Bentham - aunque no Smith - encontraron y formularon mecanismos a través de los cuales el dinero debería actuar sobre las variables reales, argumentado la posible “no” neutralidad del dinero y arbitrando una nueva forma de incentivo artificial a la acción. Como dice Humphrey, en el caso de Hume esa no neutralidad se debía a la inflexibilidad de algunos precios que hace que en un contexto de inflación se produzca en el corto plazo un gasto real suplementario, dado que el trabajo desempleado está dispuesto a trabajar a los salarios existentes; y en el caso de Bentham se debía a la fijeza de rentas nominales de ciertos grupos con alta propensión a consumir, como los rentistas, que en un contexto de inflación lleva a que se produzca una transferencia de sus ingresos a los productores con alta propensión a ahorrar, lo que provoca formación de capital (ahorro forzoso).¹²⁴⁷

En los ensayos económicos de Hume, la teoría monetaria es la cuestión mejor tratada. En su periodo, la literatura sobre el tema tenía elementos mercantilistas y clásicos: un énfasis en el dinero por su deseabilidad

¹²⁴⁵Stark, W., 1952 a: Defence of Usury: 202.

¹²⁴⁶Stark, W., 1952 a: Defence of Usury: 202.

¹²⁴⁷ Humphrey, Thomas M., 1991, “Nonneutrality of Money in Classical Monetary Thought”, Federal Reserve Bank of Richmond Economic Review: 77/2: March: April: 3-15. Contra el de Hume, el argumento de Bentham se desarrolla, como dice Méndez, en una economía con pleno empleo de los recursos. Si el acervo de capital está utilizado a toda su capacidad y los recursos para inversión no provienen del ahorro voluntario, deben provenir del involuntario. La formación de capital adicional se extrae “a la fuerza” de los receptores de ingresos fijos mediante el aumento de los precios [Méndez Ibisate, Fernando, estudio preliminar de Thornton, Henry, 2000, Credito papel, Madrid, ediciones Pirámide].

intrínseca o porque estimula el comercio; y una visión de que una mayor cantidad de dinero sólo produce un incremento del nivel de precios. Hume, en principio, se decanta por la visión clásica. Pero, al introducir también en este tema su método histórico y al redirigir la atención al significado monetario del mayor número de población y su mayor industria, o al cambio en las costumbres con la que está relacionado, Hume acaba defendiendo la productividad del dinero.¹²⁴⁸

En *Of the Balance of Trade* formula la versión cuantitativa de la doctrina de flujo de especie - aunque ya la había enunciado en una carta a Montesquieu de 10 abril 1749. La esencia de su argumento, como es conocido, es que la cantidad de metal en diferentes naciones comerciales tiende automáticamente, a través de sus efectos sobre el nivel de precios, hacia un equilibrio en el cual las exportaciones de una nación igualan a las importaciones.¹²⁴⁹ Como vemos, Hume se basa en que la cantidad del dinero es la determinante del nivel de precios; en que el volumen de exportaciones e importaciones depende de los niveles de precios relativos internos y externos; y en que la diferencia en las balanzas de pagos internacionales entre las naciones debe pagarse en metal. El conjunto de estos tres supuestos produce la teoría de un sistema autorregulador de distribución internacional de numerario que debilita por completo el objetivo mercantilista de buscar el oro como riqueza¹²⁵⁰.

¹²⁴⁸ Algo que ya estaba implícito en la teoría de Cantillon, que también da importancia al efecto de un incremento de la cantidad de dinero en el corto y medio plazo que produce cambios en los precios relativos y, en definitiva, las variables reales.

¹²⁴⁹ Si la cantidad de metal incrementa (o se reduce) más allá del equilibrio, el nivel de precios relativo a otros países incrementará (o caerá), se desarrollará un exceso de importaciones (o exportaciones) y se producirá una salida (o entrada) de metal, hasta que el ajuste resultante de los niveles de precios haya corregido la desigualdad de la balanza comercial.

¹²⁵⁰ Sin embargo, Hume reconoce la importancia de la velocidad de circulación apuntando que la ley no se mantiene si el nuevo metal se acumula. También reconoce el papel jugado por los tipos de cambio en el proceso de ajuste. Es decir, establece argumentos del lado de la demanda de dinero - algo que como veremos no hace Smith -, que en este caso puede verse incrementada por la oferta independientemente del efecto del incremento de la oferta sobre el comercio, la actividad y el empleo. James Oswald en carta a Hume del 10 de octubre de 1749 argumentó que los efectos sobre los precios planteados por Hume no eran inevitables y llamaba la atención, a la manera de Ohlin, sobre los efectos en las rentas de los flujos de especie, una vía de actuación sobre la demanda de dinero. La mayor cantidad de dinero no incrementará necesariamente el precio del trabajo y bienes. Al no estar confinada al trabajo y bienes domésticos, se envía para comprar ambos de los países extranjeros, cuya importación, si no es obstruida por las leyes, mantendrá los precios de los bienes en el nivel de los extranjeros [Rotwein, Eugene, (editor), 1970, *David Hume. Writings on Economics*, Madison, The University of Wisconsin Press, p. 190-6].

Aunque Hume da importancia a la parte mecánica de la doctrina, desde el principio enlaza el argumento con la cuestión del crecimiento económico. Pero, como dice Smith *El razonamiento de Hume* (del mecanismo de flujo de especie) *es muy ingenioso. Sin embargo, parece haber aceptado de algún modo la noción que se ha considerado más arriba de que la opulencia consiste en el dinero*¹²⁵¹. Así, al comentar el temor general entre las naciones de que *todo el oro y plata les deje*, Hume dice que el objetivo de su análisis es *formar un argumento general, que pueda probar la imposibilidad de este hecho en tanto conservemos nuestra población e industria*¹²⁵² - por industria quería decir el nivel de desarrollo económico. Sin embargo, no niega que el abandono del metal fuera negativo, y objetó el uso del papel moneda porque *sacaba del país oro y plata*.¹²⁵³

En realidad, Hume estaba considerando que el nivel de precios está determinado por la proporción de los metales “con respecto a” la industria y la habilidad en el largo plazo histórico. El problema que Hume quería resolver es de causación: no es la prohibición a las importaciones lo que incrementa la cantidad de dinero, sino el incremento de la población; pero si conseguimos incrementar la cantidad de dinero, sí podremos, al menos en el corto plazo, incrementar la riqueza a través de las alteraciones en los precios relativos, en tanto que el incremento de la cantidad de dinero afecta a los precios de algunos sectores más que los de otros y eso anima las transacciones y el crédito dada la demanda de dinero, es decir, su velocidad de circulación. En carta a Oswald dice Hume:

Nunca quise decir que el dinero, en todos los países intercomunicados, debe necesariamente estar en un nivel, sino sólo que debe estar en un nivel proporcionado a su población, industria y bienes. Es decir, donde hay el doble de población debe haber el doble de dinero, etc.; y que la única manera de mantener o incrementar la cantidad de dinero es mantener e incrementar la población e industria, no con prohibiciones de exportar dinero o con impuestos sobre los bienes, los métodos comúnmente utilizados... Estoy de acuerdo contigo en que el incremento de la cantidad de dinero, si no es demasiado repentino, incrementa naturalmente la población e industria, y

¹²⁵¹ Smith, LJ (B): 253: 507. Smith estaba más próximo a Hume en la RN que en LJ (B).

¹²⁵² Hume, 1964 c: Of the Balance of Trade: II: V: 331.

¹²⁵³ Eso podría crear una escasez de dinero para las necesidades del país, lo que podía hacerle perder reservas y participación en el comercio internacional porque la mayor facilidad de emisión conduce a una depreciación en los cambios.

de ese modo puede mantenerse; pero si no produce ese incremento, nada lo retendrá, excepto el atesoramiento¹²⁵⁴.

Hume lo que quería demostrar era su teoría del ciclo vital previsible de la riqueza, la limitación del crecimiento que finalmente acabaría con el declive. Igual que en otras cuestiones que aborda, lo que le interesa es saber qué elementos pueden contribuir a derruir la sociedad, en este caso dando importancia al papel del egoísmo del país rico que quiere acaparar toda la riqueza. El país rico, con mayor demanda y precios crecientes, pierde en última instancia su liderazgo respecto a los países pobres con precios decrecientes. Respondiendo a Josiah Tucker (1712- 99) dice Hume en carta a Lord Kames¹²⁵⁵, de 4 de marzo de 1758:

Todas las ventajas que el autor insiste que pertenecen a una nación de comercio extensivo son indudablemente reales: gran capital, correspondencia extensiva, recursos hábiles para facilitar el trabajo, destreza, industria, etc., estas circunstancias le dan una superioridad sin discusión sobre las naciones pobres, que son ignorantes y sin experiencia. La cuestión es si estas ventajas pueden seguir, incrementando el comercio “in infinitum”, o si llegan al final a un “ne plus ultra”, y se controlan, engendrando desventajas, que en principio retrasan y finalmente paran su progreso. Entre estas desventajas podemos poner el precio más caro de sus provisiones o trabajo, que permite a los países más pobres

¹²⁵⁴ Carta de Hume a Oswald, 1 de noviembre 1750, en Rotwein, Eugene, (editor), 1970, David Hume. Writings on Economics, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 197-9. Sin embargo, en “Of Money” argumentaba que una mayor cantidad de dinero puede que suponga una pérdida para la nación en su comercio con los extranjeros por el efecto adverso sobre los cambios, la balanza comercial y el output nacionales de los precios relativos mayores resultantes del flujo de metales.

¹²⁵⁵ Por alguna razón, Lord Kames fue intermediario de la discusión entre Hume y Tucker. Tucker afirmaba que un país rico podía expandirse indefinidamente a expensas del pobre. En este sentido, proponía un plan de ayuda que Inglaterra debía realizar con respecto a la relativamente subdesarrollada Escocia que, en lo esencial, se parece a los programas actuales de ayuda a las áreas subdesarrolladas, y que defendía la protección por industria naciente [Tucker, Josiah, 1774, Four Tracts on Political and Commercial Subjects, Gloucester]. En este sentido, dice Hume: “Me complace que el autor insista en las ventajas de Inglaterra y pronostique la continuación e incremento del progreso de la opulencia de ese país; pero todavía me dejo llevar por la esperanza de que Escocia posea también algunas ventajas, que puede permitirnos competir con ellos en riqueza e industria. A pesar de que, obviamente, primero debemos desarrollar la industria más simple” [carta de Hume a Lord Kames, 4 marzo 1758, en Rotwein, Eugene, (editor), 1970, David Hume. Writings on Economics, Madison, The University of Wisconsin Press, p. 201]. Sobre esta controversia, ver Low, J.M., 1952, “An eighteenth century controversy in the theory of economic development”, Manchester School, vol. 20, nº 3, sept.

rivalizar con ellas, primero en las manufacturas más toscas, y después en las más elaboradas¹²⁵⁶.

Esto se presenta como una ley generalizada de crecimiento y decadencia que gobierna las relaciones entre todas las naciones comerciantes; y, en tanto asegura que las oportunidades de expansión pasarán de una nación a la otra, Hume considera las fuerzas implicadas como “una concurrencia de causas felices”.

Pero, Tucker dice, al suponer que los precios necesariamente incrementan en el país adelantado respecto a los de los países pobres, Hume supone que cada aumento de la cantidad de dinero sería una prueba de un incremento de la industria, con lo que la mayor demanda será compensada por una mayor oferta. Por tanto, según Tucker, no necesariamente incrementarían los precios e incluso, podrían ser menores, dado el menor trabajo necesario para producir los bienes en una nación desarrollada¹²⁵⁷. Sin embargo, Hume no plantea ese argumento, como no lo plantearía ningún cuantitativista...¹²⁵⁸

Pero en *Of Money* Hume hace dos observaciones de mayor importancia para mostrar su énfasis en el crecimiento económico. Como veíamos, el autor pretendía mostrar la manera en que el dinero y los procesos monetarios pueden contribuir al bienestar de la nación. La forma en que presenta el argumento es en forma de paradoja. En muchas partes de Europa, el dinero (metálico) es tan escaso que los impuestos deben pagarse en especie, incrementado el coste de recaudación y llevando a que el Estado tenga poca fuerza y no pueda mantener muchas flotas y ejércitos. Pero esa dificultad no es causada por la escasez de dinero. Para resolver la paradoja, Hume vuelve a una discusión de desarrollo económico hablando de la importancia de la transformación de una economía de trueque en una monetaria que se logra por el crecimiento de la especialización y el cambio, según Mises una perspectiva

¹²⁵⁶ Carta de Hume a Lord Kames, 4 marzo 1758, en Rotwein, Eugene, (editor), 1970, David Hume. Writings on Economics, Madison, The University of Wisconsin Press, p. 200. Se inspiraba – como Cantillon – en la experiencia vivida en España (Castilla).

¹²⁵⁷ Tucker to Lord Kames, 6 julio 1758, en Rotwein, Eugene, (editor), 1970, David Hume. Writings on Economics, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 202-5.

¹²⁵⁸ Lo que lleva la teoría de Hume del flujo de especie es a plantear que la oferta de dinero se distribuye entre las naciones en proporción a su demanda, algo que se remonta a North [Hayek, F. A., 2000, Ensayos de Teoría Monetaria 1, Madrid, Unión Editorial, p. 308].

inusual en el tiempo de Hume¹²⁵⁹. No es la cantidad de dinero, sino el uso más general del dinero, - que *la moneda entre en muchos más contratos*¹²⁶⁰ - y el cambio de las costumbres de la gente, lo que incrementa la riqueza y poder del Estado. Hume basa esta idea en dos argumentos. Cuanto más extendida esté la distribución de tenencias dinerarias, mayor será la proporción del gasto total que puede detraerse en forma de impuestos, dado que la habilidad para incrementar los impuestos tiende a variar inversamente con la carga del impuesto a cada contribuyente. Segundo, reemplazar el trueque por la economía monetaria incrementa la cantidad de bienes que llegan al mercado, es decir o los mismos bienes circulan más (reduciéndose la demanda y necesidad de dinero) o incrementa la demanda de dinero por motivo de transacciones con lo que, si la cantidad de dinero permanece igual, se producirá una reducción en el nivel general de precios. En una economía más desarrollada el soberano estará mejor provisto no sólo porque puede extraer más impuestos en forma de dinero de los contribuyentes, sino porque con el dinero que recibe puede realizar más compras y pagos. De modo que, en última instancia, la mayor cantidad de dinero sí es importante.¹²⁶¹

Es decir, si el flujo de metales en los países europeos occidentales desde el descubrimiento de las minas de América fue seguido de una expansión general de la industria fue por el proceso de cambio a una cantidad de dinero mayor. En el periodo intermedio y antes de que el dinero circule a través de todo el Estado y haga su efecto en todos los rangos, la expansión monetaria tiene dos efectos benéficos. El primero es sobre el empleo. El análisis contiene una detallada relación del *efecto de transmisión* en una economía de menos que pleno empleo. Hume va perfilando paso a paso el modo en que el aumento de

¹²⁵⁹Mises, Ludwig von, 1971, The Theory of Money and Credit, New York, The foundation for Economic Education, Irvington-on-Hudson, p. 140. Cantillon presenta una teoría semejante, precisamente porque la teoría de Cantillon también es inusual en su tiempo.

¹²⁶⁰Hume, 1964 c: Of Money: II: I: 317.

¹²⁶¹Aunque se ha dicho que los mercantilistas daban importancia al incremento de la cantidad de dinero porque querían evitar las consecuencias negativas de la deflación que temían que resultaría de la mayor demanda de dinero por motivo de transacción, es más posible que nunca tuvieran en mente ese modelo. Viner, Jacob, 1937, Studies in the Theory of International Trade, New York, Harper & Brothers, pp. 33-6. Hecksher apunta que, aunque hay una relación entre el mercantilismo como sistema monetario y las dificultades de transición a una economía de mercado, ésta es muy leve [Heckscher, Eli F, 1955, Mercantilism, London: George Allen and Unwin, 2 volumes [1931], vol. II, pp. 219-21].

la cantidad de dinero, que suponemos que llega inicialmente a manos del empleador, incrementa la demanda de trabajo si no se ha incrementado el salario, e incrementa el empleo y output de la economía como un todo.

Al principio, no se percibe la alteración de los precios; por grados los precios suben, primero de un bien, luego de otro, hasta que todos llegan a la proporción justa con la nueva cantidad de especie que hay en el reino. En mi opinión, sólo en este intervalo o situación intermedia, entre la adquisición de dinero y el incremento de precios, el incremento de la cantidad de dinero y plata es favorable a la industria. Cuanto se importa una cantidad de dinero a una nación, al principio no se dispersa en muchas manos; si no que se confina a los cofres de las personas que inmediatamente buscan emplear esta ventaja. ... Por tanto serán capaces de emplear más trabajadores que antes, a los que no se les ocurrirá demandar mayores salarios porque estarán satisfechos con la generosidad de esos patronos¹²⁶².

Aunque relevante, este efecto no es el más importante para Hume, que da más importancia a la influencia sociológica del incremento de la oferta de dinero, que afecta al “espíritu de la industria”. Antes de que incremente el salario del trabajo, el dinero acelerará la diligencia de los individuos en respuesta a la mayor demanda del mercado. En este sentido, el argumento de Hume sigue en la línea de su teoría de valor utilidad del trabajo¹²⁶³. El análisis de Hume, en definitiva, se parece al de la literatura más reciente, que muestra las relaciones causales entre los incentivos pecuniarios y el desarrollo de la economía monetaria, y nos recuerda a la teoría de Friedman, de expectativas adaptativas¹²⁶⁴. Como dice Heimann, Hume concluye que la cantidad de dinero no importa para la felicidad del Estado, pero sí que el magistrado la mantenga incrementándose, llevando a un incremento en las necesidades de dinero. Esto puede parecerse a la actitud del despreciado mercantilismo que buscaba la inflación beneficiosa. Sin embargo, en el fondo Hume está mostrando que la

¹²⁶²Hume, 1964 d: Of Money: 313. Un tratamiento incluso más detallado del proceso de transmisión se encuentra en Cantillon. Sobre la diferencia de mecanismos de transmisión, véase Cabrillo, Francisco, 1978, “Los orígenes de la teoría del ajuste de la balanza de pagos”, Información Comercial Española, nº 536, abril, Madrid, Ministerio de Comercio y Turismo, pp. 58-73, p. 65 – 66.

¹²⁶³ Se ha querido extraer de esto gratuitamente un sesgo de clases. Pero Hume decía estar “bastante contento” de que el incremento de precios se hiciera “a costa del trabajo” [Roll, 1939, History of Economic Thought, New York, p. 121].

¹²⁶⁴ Véase Friedman, Milton, 1956, Studies in the Quantity Theory of Money, Chicago, The University of Chicago Press; y Friedman, Milton, 1992, Paradojas del dinero. Episodios de historia monetaria, Barcelona, Grijalbo.

inflación no era beneficiosa, sólo el espíritu de industria que creaba en el largo plazo¹²⁶⁵.

La doble vertiente de su análisis aparece también en su resumen de la doctrina de flujo de especie como conclusión del ensayo *Of the Balance of Trade*. Pero aquí, además, Hume buscaba justificar su rechazo al papel moneda y su apuesta por la metálica en previsión a que no haya alteraciones graves de su valor y dado que el dinero es el medidor del resto de los bienes y, por tanto, de la riqueza.¹²⁶⁶ Efectivamente, Hume se mostró desfavorable a la excesiva extensión de billetes y, al modo austríaco, dice que no hay mejor banco que uno que guardara todo el dinero que recibiese, y que nunca aumentara la moneda circulante.

Un banco público puede, por este expediente, atajar muchas de las transacciones de los banqueros privados e intermediarios del mercado de dinero, y aunque el Estado soporte la carga de los salarios a los directores cajeros de este

¹²⁶⁵ Heimann, Eduard, 1953, History of Economic Doctrines, Oxford, Clarendon, p. 45. Mayer ve cinco características de los monetaristas ya en los escritos de Hume: la teoría cuantitativa, el proceso de transmisión, la estabilidad del sector privado, la curva de Phillips vertical, y la preferencia por el libre mercado. Sin embargo, dice que Hume rechaza la oposición monetarista a la inflación [Mayer, Thomas, "David Hume and Monetarism", Blaug, Mark, 1991 c, David Hume (1711-1776) and James Steuart (1712-1780), Aldershot, Edward Elgar, pp. 261-273]. Pero, en esto, la doctrina de Hume ha sido malinterpretada. Muchos expertos ven sus argumentos como un análisis de los beneficios de la inflación, en sentido general o como un incremento del precio que lleva a una inflación de los márgenes de beneficio por unidad [Johnson, E. A. J., Predecessors of Adam Smith, pp. 166-7, y Viner, Jacob, 1937, Studies in the Theory of International Trade, New York, Harper & Brothers, p. 44]. Pero en Hume la expansión de output se produce antes de que sean percibidas las alteraciones de los precios, cuando los receptores de rentas mayores creen que todo está al mismo precio que antes. Como para cualquier cuantitativista, después de un largo retardo durante el cual los salarios han empezado a crecer, se produce el incremento de los precios. Sin embargo, aquí se ha producido un cambio básico en los hábitos de la industria, que puede mantenerse en el largo plazo, y que es el verdadero beneficio de la inflación para Hume.

¹²⁶⁶ Wennerlind, frente a la interpretación tradicional de que Hume era un metalista teórico, afirma que su análisis del dinero es de tipo fiduciario. Relacionándolo con su "De la obligación de las promesas", del Tratado, dice que puede usarse un símbolo convencional, para resolver el problema de credibilidad de las promesas de pago. Lo importante es la autenticidad y solemnidad de la promesa, pero la sustancia material del dinero se hace irrelevante [Wennerling, Carl, 2001, "The Link between David Hume's Treatise of Human Nature and His Fiduciary Theory of Money", History of Political Economy: 33: 1: primavera: 139-160]. Puede que llegara a la teoría práctica metalista porque perdió su confianza en la disciplina e integridad de la emisión de dinero de las autoridades o porque se daba cuenta de la necesidad de un intercambio exterior estable, dos argumentos semejantes dado que el metalismo elimina la posibilidad de emitir en exceso, y por tanto de depreciación de la moneda e inestabilidad de los tipos de cambio provocada por ese exceso de emisión. Esta visión de la moneda como valor interno y externo continuó en los clásicos, incluido Thornton (1802).

banco (porque, según el supuesto previo, no obtendrá beneficio de sus negocios) las ventajas nacionales resultantes de los bajos precios del trabajo y de la destrucción del crédito-papel será una compensación suficiente.¹²⁶⁷

Con esos argumentos, Hume confía en la jerarquía para reducir los costes de transacción (en este caso, contra el argumento austríaco, un argumento no jerárquico, sino jurídico, que busca la confianza en las operaciones bancarias a través del mantenimiento de los coeficientes de reserva)...

En *Of the Balance of Trade* Hume muestra también sus salvedades al uso de billetes. En este caso, aunque intenta demostrar la imposibilidad de reducir o incrementar de manera discrecional la cantidad de dinero, su argumento en última instancia se vuelve contra la hipótesis. *No conozco otro método de reducir la cantidad de dinero que el de las instituciones de los bancos, fondos y crédito papel... Una mayor cantidad de dinero sólo es ventajosa en nuestras negociaciones y transacciones públicas con los extranjeros; y como nuestro papel ahí es absolutamente insignificante, sufrimos todos los efectos negativos que surgen de la abundancia de dinero sin recoger ninguno de los positivos*¹²⁶⁸. Sin embargo, tras este párrafo, puntualiza en pie de página:

Apuntamos en el Ensayo III (Of Money) que el dinero, cuando su cantidad está incrementándose, es un incentivo a la industria en el intervalo entre el incremento de la cantidad de dinero y el incremento de los precios. Puede que el incremento del crédito papel tenga un buen efecto de esta naturaleza; pero es peligroso precipitarlo, a riesgo de perder todo por la reducción del crédito, como debe suceder por cualquier shock violento en los asuntos públicos.¹²⁶⁹

Dado que el incremento del dinero papel (de la masa monetaria y disponibilidades líquidas) afecta a los cambios y a la paridad del poder adquisitivo y desplaza al exterior los metales que ya no eran necesarios para hacer circular los bienes, reduciendo las reservas, Hume, en principio, no recomienda su utilización.

No puede dudarse que la gran cantidad de bullion en Francia se debe, en gran medida, a la falta de crédito papel... Por este medio, las provisiones y el trabajo permanecen más

¹²⁶⁷ Hume, 1964: *Of Money*: II: I: 312. Para una defensa austríaca del respeto 100% de los depósitos, véase Huerta de Soto, Jesús, 1995, "A Critical Analysis of Central Banks and Fractional-Reserve Free Banking from the Austrian School Perspective", *The Review of Austrian Economics*: 8: 2: 25-38.

¹²⁶⁸ Hume, 1964 c: *Of the Balance of Trade*: II: V: 337.

¹²⁶⁹ Hume, 1964 c: *Of the Balance of Trade*: II: V: pie 2: 337.

baratas que en otras naciones que no son la mitad de ricas en oro y plata. Las ventajas de esta situación, tanto en lo que se refiere al comercio como en lo que se refiere a las grandes emergencias públicas, son demasiado evidentes para ser discutidas¹²⁷⁰.

Sin embargo, más tarde se desdice porque, *todos estos temas del comercio y dinero son extremadamente complicados y hay ciertas posibilidades de que las ventajas del crédito papel y los bancos sean realmente superiores a las desventajas*¹²⁷¹. Prosigue afirmando que es indudable que la creación de billetes hace que salgan metales del Estado, pero duda de que las ventajas de los metales sean tan grandes como para que no puedan compensarse con el incremento de la industria y el crédito producidos por el derecho a usar papel moneda o créditos bancarios. *Los mercaderes gracias a esta invención, disfrutaban de una gran facilidad en apoyar sus créditos mutuos, lo que es una considerable seguridad contra las bancarrotas*¹²⁷². Sin embargo, concluye Hume, *cualesquiera otras ventajas que puedan obtenerse de estas invenciones, debe reconocerse que, además de dar demasiada facilidad al crédito, lo que puede ser peligroso, hacen que se exporten los metales preciosos...*¹²⁷³

Sin duda, el énfasis de la teoría monetaria de Hume en los procesos históricos era, no sólo su elemento más general, sino su característica más consistente.

Contra Hume, Smith sólo se preocupa de variables reales de largo plazo, no distinguiendo los efectos de un incremento de la cantidad de dinero en los precios y en la actividad. Según Smith, el dinero es “como” un capital que hace circular los bienes: su mantenimiento, de hecho, supone una reducción del ingreso neto (aunque menor que el incremento del ingreso neto que supone su existencia).¹²⁷⁴ Por tanto, idealmente una nación debería desarrollar su comercio con la mínima cantidad de dinero posible, pero no debería carecer de la necesaria, lo que en realidad parece un mensaje semejante al de Hume; sin embargo, Hume estaba buscando arbitrar mecanismos de no neutralidad del dinero, mientras que Smith no.

¹²⁷⁰ Hume, 1964 c: Of the Balance of Trade: II: V: 338.

¹²⁷¹ Hume, 1964 c: Of the Balance of Trade: II: V: 338-9.

¹²⁷² Hume, 1964 c: Of the Balance of Trade: II: V: 339-40.

¹²⁷³ Hume, 1964 c: Of the Balance of Trade: II: V: 340.

¹²⁷⁴ Smith, RN: II: II: 371-6.

Viner consideró extraña la ausencia del mecanismo de flujos de especie en la RN, dado que refutaba el razonamiento mercantilista que Smith pretendía rebatir¹²⁷⁵. Pero Smith omitió la referencia al mecanismo de flujo de especie “precisamente” porque tenía implicaciones en la no neutralidad del dinero. No introducir el papel del dinero en su análisis le permitió conservar el tema central de su obra, es decir, que el trabajo (no el dinero) es lo que provoca el progreso y crecimiento, algo que, aunque Hume también defendió en principio, tuvo que rechazar en última instancia¹²⁷⁶.

Por eso, Smith prefirió presentar una idea de la balanza de pagos monetaria que no incluye el mecanismo de flujo de especie ni la teoría cuantitativa del dinero¹²⁷⁷ y, con ello, según Humphrey, creó las bases de la teoría moderna monetaria de la balanza de pagos¹²⁷⁸. La teoría monetaria de balanza de pagos predice que un incremento circunstancial de la cantidad de metal (que no dependa de la mayor producción de las minas) no afecta a los precios, sino que temporalmente provoca un déficit de balanza de pagos que se va eliminando, es decir, afecta a la cantidad de reservas o al tipo de cambio y descuento de las letras - lo que podría en el corto plazo suponer unos beneficios suplementarios y mayor inversión... Smith, de hecho, objeta la

¹²⁷⁵Viner, Jacob, 1937, Studies in the Theory of International Trade, New York, Harper & Brothers, p. 87. Sin embargo, Eagly cree que Smith aceptó la ley de Hume [Eagly, R. V., 1970, “Adam Smith and the Specie-Flow Doctrine”, Scottish Journal of Political Economy: 17: 1: febrero: 61-8].

¹²⁷⁶Viner, *ibid.*; Petrella, F., 1968, “Adam Smith’s Rejection of Hume’s Price-Specie-Flow Mechanism: A minor-Mystery resolved”, Southern Economic Journal, 34: enero: 365-74.

¹²⁷⁷ Como dice Schwartz la idea de Smith de que no funciona el mecanismo de flujo no es incoherente: de hecho, cuando hay convertibilidad, la emisión de billetes desplaza oro, y no afecta a los precios como prediciría la ley de Hume. Si la emisión de dinero prosigue más allá de las tenencias de oro del país, entonces y sólo entonces quedarán afectados los precios [Schwartz, Pedro, 1982, “El monopolio del Banco Central”, Homenaje a Lucas Beltrán, Madrid, Moneda y Crédito, p. 687]. Es posible, como dice Laidler, que Smith no explicara porqué los mercaderes individuales que se encuentran con más dinero descubren que no pueden obtener bienes extra en casa y los compran en el extranjero sacando oro y no operando el mecanismo de flujo - precios [Laidler, David, 1981, “Adam Smith as a monetary economist”, Canadian Journal of Economics: XIV: 2: mayo: 185-200]. Raphael dice que Smith supone una economía pequeña abierta (como Escocia) operando con tipos de cambios fijos, lo que se garantiza con el supuesto de convertibilidad del papel moneda en oro. Un exceso de dinero no resulta en cambios del nivel de precios de los bienes exportables ya que éstos están determinados en el mercado mundial, es decir, se dan exógenamente. El mecanismo es a través del gasto en bienes importables en vez de por los efectos del precio relativo, como en el caso de Hume, en que el arbitraje aseguraba que los precios de bienes comerciables fueran en todas partes iguales [Raphael, D. D., 1985, Adam Smith, Oxford, Oxford University Press].

máxima aceptada en su tiempo de que el aumento del papel moneda convertible necesariamente incrementa el precio monetario de las mercancías. La cantidad de oro y plata retirada de la circulación es siempre igual a la de papel añadida, con lo que el papel moneda no expande necesariamente la cantidad del circulante total.

En 1751 y 1752, cuando el Sr Hume publicó sus “Discursos políticos”, y un tiempo después de la vasta multiplicación de billetes en Escocia, se registró una acusada subida en el precio de los alimentos, debida probablemente a las inclemencias del tiempo y no a la multiplicación del papel moneda¹²⁷⁹.

La inflación se dará más bien por causas reales que monetarias. Como Smith dice, si incrementa la producción de minas en relación a la de otros bienes, entonces, como cualquier otro bien, el precio del oro se reducirá. Sólo el coste de producción de los bienes afecta al valor relativo, que se supone dado en forma de esfuerzo institucional que el bien es capaz de ordenar.¹²⁸⁰

Por tanto, la cantidad dinero que puede ser empleada anualmente en cualquier país está determinada por el valor de los bienes consumibles que anualmente circulan en él; y, si disminuye la producción, el dinero, al carecer de empleo nacional, será remitido al extranjero en forma de metal y dedicado allí a comprar bienes. *En este caso, la exportación de oro y plata no es la causa sino el efecto de la depresión, y puede incluso durante un corto espacio de tiempo aliviar la miseria de esa depresión.*¹²⁸¹ Smith critica al sistema negando la conveniencia de una fuerza de alivio de este tipo de crisis, como

¹²⁷⁸ Humphrey, T.M., 1981, “Adam Smith and the Monetary Approach to the Balance of Payments”, Federal Reserve Bank of Richmond Economic Review, vol. 67 [6], nov.-dic, pp. 3-10.

¹²⁷⁹ Smith, RN: 2: 2: 418. Como dice Schwartz, efectivamente, “si” sustituye al metal, no afecta al global de los medios circulantes y, por tanto, no afecta a los precios [Schwartz, Pedro, y Fernández Marugán, Francisco, 1978, “El ensayo de José Alonso Ortiz. Monetarismo smithiano en la España de los valores reales”, Dinero y Crédito (siglos XVI al XIX), Alfonso Otazu (ed.), Madrid, Editorial Moneda y Crédito, pp. 411-421].

¹²⁸⁰ Es decir, Smith reconoce que en el mundo en conjunto (en la economía agregada cerrada) la cantidad de dinero tiene una relación positiva con los precios (por ejemplo, el incremento de la plata mundial disminuye su valor), pero en una economía pequeña abierta la cantidad de dinero se trata como una variable exógena. Como dice Laidler, el supuesto de “economía pequeña abierta” con pleno empleo, y, por tanto, cuya cantidad de dinero no tiene suficiente importancia relativa en la economía mundial para que pueda afectar al nivel de precios internacional, era realista en la experiencia de la Escocia de mediados del siglo XVIII [Laidler, David, 1981, “Adam Smith as a monetary economist”, Canadian Journal of Economics: XIV: 2: mayo: 185-200, p. 190].

¹²⁸¹ Smith, RN: 2: 3: 436-7.

sucedió ante sus ojos en las crisis bancarias de 1772.¹²⁸² La protección del gobierno en un sistema de banca regulada es un fuerte potencial de inestabilidad. Los bancos toman un excesivo riesgo porque creen que el seguro de su banco central les rescatará de la dificultad. El recuerdo de la quiebra o la posibilidad de quiebra es el único disuasor del riesgo¹²⁸³.

Contra Hume, Smith apoya la creación de los billetes, un medio de cambio más barato que el metal¹²⁸⁴. Si el dinero es “como” un capital, si se abarata su producción se abarata un medio de producción, haciéndose el sistema bancario más productivo. Pero Smith también apunta los problemas de la emisión de billetes¹²⁸⁵: para él es fundamental la confianza y que el billete tenga un poder de compra fijo para que se convierta en una medida de valor¹²⁸⁶. La seguridad del país estará peor provista si la mayoría del dinero es emitido en forma de papel o existe algún riesgo de crisis bancaria¹²⁸⁷. Pero para Smith el exceso de emisión de billetes se debe en general a la acción jerárquica del gobierno que impone billetes de curso legal. Aunque es del interés directo del Estado lograr una estabilidad monetaria y bancaria, que es sinónimo de su propia

¹²⁸² Hume escribe a Smith en una carta “Estamos en una situación lúgubre: bancarrotas continuas, pérdidas generalizadas de crédito y sospechas sin fin... incluso el Banco de Inglaterra no está fuera de toda sospecha. Se dice que los bancos de Newcastle, Norwich y Bristol han suspendido pagos; el banco de Thistle parece que está en la misma situación: la compañía Carron se está tambaleando, lo cual es una de las mayores calamidades, pues daba empleo a cerca de 10.000 personas. ¿Afectan estos hechos en alguna forma a vuestra teoría?” [The Letters of David Hume, 1869, edición J. Y. T. Greig, 2 vols., Oxford, carta 131 de 27 de junio 1772].

¹²⁸³ Raphael, D. D., 1985, Adam Smith, Oxford, Oxford University Press. Hume también veía un beneficio semejante de este tipo de crisis, dado que la experiencia a largo plazo induciría a la gente a concentrarse en empresas menos arriesgadas “e introduciría la frugalidad entre los comerciantes y manufactureros”.

¹²⁸⁴ Smith, RN: 2: 2: 377.

¹²⁸⁵ Smith estaba más próximo a Hume en la RN que en LJ (B) 252-3: 506-7. Quizá modificó su visión ante la experiencia escocesa en la crisis financiera de 1762 y, sobre todo, de 1772.

¹²⁸⁶ Smith, RN: 2: 2: 377.

¹²⁸⁷ “Una guerra fracasada, por ejemplo, en la que el enemigo se apodera de la capital, y consecuentemente del tesoro en el que se apoya el crédito del papel moneda, ocasionaría una confusión mucho mayor en un país cuya circulación consta exclusivamente de billetes, que en uno cuyo circulante se componga en su mayoría de oro y plata. ... Un soberano preocupado por mantener siempre a sus dominios en una condición en la que resulte más fácil defenderlos debería, en consecuencia, vigilar no sólo ante la multiplicación excesiva de billetes que arruina a los propios bancos que los emiten, sino incluso ante la multiplicación que les permite ocupar con ellos el grueso de la circulación del país” [Smith, RN: II: II: 413].

estabilidad, como dice Smith, el Estado quiere obtener un beneficio de corto plazo perjudicándose a sí mismo en el largo plazo¹²⁸⁸.

Por ello, y basándose siempre en la necesaria convertibilidad de los billetes en metal, el ideal bancario de Smith era el del *free-banking*, la fórmula que se estaba desarrollando en la Escocia del siglo XVIII. En este caso las monedas, convertibles por ley, competían por la confianza del público, único medio según Smith de evitar la sobreemisión.¹²⁸⁹ Aunque efectivamente el dinero reduce los costes de producción, y los de transacción, sólo lo hace si es creado dentro de la libertad, elevándose por encima del canal de circulación un medio de transmisión de los bienes más barato, como modo de permitir – no forzar - la creación económica, fomentado la confianza, esencial en la teoría del crecimiento Smithiana. Si, como decíamos, el nivel general de precios se determina según Smith por el coste de producción del oro relativo al de los bienes - lo que “marca su precio natural” -, su análisis de la sustitución de la especie por papel moneda hace su teoría bancaria parte integrante de su teoría del crecimiento económico.¹²⁹⁰ Por

¹²⁸⁸ En Smith: LJ (A) ii: 81: 101 la depreciación se atribuye a “la dificultad de recaudar dinero”. En Smith: LJ (A) vi. 114 y 118: 372-4 se atribuye a las “necesidades o fraudes del gobierno”.

¹²⁸⁹ Smith, RN: II: II: 383. Según Dowd, durante este periodo de free banking en Escocia (1728-1845) no hubo casos de que el sistema bancario en conjunto se viera seriamente amenazado por una quiebra de un banco particular [Dowd, Kevin, 1988, Private Money: The Path to Monetary Stability, IEA, Hobart Paper 112, p. 34]. Según Schwartz, aunque se declaró una bancarrota (sólo), el sistema escocés fue estable y mostró gran capacidad para inventar nuevos instrumentos financieros [Schwartz, Pedro, 1982, “El monopolio del Banco Central”, Homenaje a Lucas Beltrán, Madrid, Moneda y Crédito, p. 694]. También en España, desde la ley bancaria de 1856 hasta 1874, año en que se otorgó el monopolio de emisión al Banco de España, se consagró el principio de libertad de emisión de billetes, aunque con medidas precautorias. Según García Ruiz, aunque no alteró la composición de la oferta monetaria española, el “free banking” contribuyó a mejorar la eficiencia del sistema financiero español por la inyección de recursos de la iniciativa privada que se produjo [García Ruiz, José Luis, 1996, “Moneda y finanzas en España, 1845-1921”, Historia monetaria y financiera de España, coordinador Juan Hernández Andreu, Madrid, Ed. Síntesis, pp. 123-87].

¹²⁹⁰ Como dice Vera Smith, los sustitutos monetarios cumplen el papel de permitir al dinero que sustituyen realizar un trabajo que no podría desarrollar por sí mismo sin aumentar su valor de cambio objetivo. Esto es lo que Adam Smith vio con claridad y las generaciones posteriores han oscurecido por no reconsiderar el problema de la libertad bancaria [Smith, Vera C., 1993, Fundamentos de la Banca Central y de la libertad bancaria, Madrid, Unión Editorial, p. 224] Como afirma Laidler, en Smith no tenemos sólo una teoría estática de los bancos, sino una descripción correcta de la contribución permanente a la riqueza que se desprende del hecho de reemplazar dinero metal por dinero papel. La teoría es más coherente de lo que se suele afirmar, aunque es crítica de los efectos de la inflación y de la teoría monetaria del tipo de interés [Laidler, David, 1981,

tanto, como vemos, los costes de transacción bancarios son menores que los de jerarquía del Estado. El monopolio del Estado en la emisión de billetes siempre conduce a que se produzcan sobreemisiones¹²⁹¹. Un banco con monopolio de emisión de los billetes de curso legal tiene la ventaja de que su estabilidad es igual a la del Estado. Sin embargo, esta misma ventaja, crea una confianza excesiva en la emisión de esos billetes de aceptación obligatoria.

No es simplemente un banco como los demás, sino un importante mecanismo del Estado... En sus diferentes actuaciones, su deber para con el Estado le ha obligado a abarrotar la circulación con billetes.¹²⁹²

Sin embargo, el interés de los bancos privados es crear una confianza en sus billetes, ya que, si no, éstos no serán aceptados o serán reemplazados continuamente por oro, lo que supone un gasto adicional para el banco que debe mantener más metal en sus arcas para satisfacer las demandas eventuales¹²⁹³.

El único método para prevenir las malas consecuencias de la ruina de los bancos es no dar monopolios a ninguno, sino incentivar la erección de tantos como sea posible. Cuando se establecen varios en un país, prevalece una mutua competencia... Esto les pone en guardia y les obliga a proveerse contra tales demandas. Si hubiera sólo un banco en Escocia, probablemente sería poco emprendedor dado que no tendría rival, y por mala administración podría caer en bancarrota; sin embargo cuando hay varios no hay peligro de que suceda esto. Aunque uno quebrase, cada individuo tendría sólo unos pocos billetes suyos¹²⁹⁴.

Como vemos, para Smith, y contra lo que se ha dicho, la inestabilidad monetaria es muy negativa y la libertad bancaria es un modo de lograr esa estabilidad¹²⁹⁵. La inestabilidad incluso tiene graves efectos en el largo plazo, al afectar a la credibilidad y las expectativas:

"Adam Smith as a monetary economist", Canadian Journal of Economics: XIV: 2: mayo: 185-200].

¹²⁹¹ O un inflacionista como Bentham dirá que por la de obtener recursos mediante el "barato" pero injusto impuesto inflacionario. Hayek consideró la desnacionalización del dinero el único medio de impedir las inflaciones crónicas y las depresiones y desempleo atribuibles al capitalismo (que tenían para él un origen monetario) [Hayek, Friedrich A., 1983, La Desnacionalización del Dinero, Madrid, Unión Editorial].

¹²⁹² Smith, RN: II: II: 411. Véase también Smith, RN: V: 3: 782.

¹²⁹³ Smith, RN: II: II: 387-9.

¹²⁹⁴ Smith, LJ (B): 250-1: 505.

¹²⁹⁵ Nos referimos a Sargent y Wallace, que citan en particular a Smith para defender el régimen de libertad bancaria o de letras reales "a pesar" de la

Cuando se hace cualquier alteración, uno no sabe de seguro cuánto de la nueva moneda es igual a un cierto valor, con lo que esto necesariamente crea trabas al comercio. El mercader no venderá sino por un precio muy alto, temeroso de perder dinero, y el comprador no estará dispuesto a dar más que un precio muy bajo por la misma razón... Además, esto es causa de gran cantidad de fraude¹²⁹⁶.

Además, la devaluación de la moneda elimina la fe pública. *Nadie prestará ninguna suma al gobierno, o hará negocios con él, si le pueden pagar sólo la mitad. Como el gobierno ha cometido un fraude, debe permitir que cada individuo haga lo mismo y pague sus deudas con el nuevo dinero, que es menos de lo que debía*¹²⁹⁷.

Por otra parte, ni siquiera es necesario que el Estado controle la emisión. Es cierto que en un determinado momento hay una cantidad de dinero correcta para saciar el “canal de circulación” de las transacciones pero en la mayoría de las ocasiones el incremento de la cantidad de dinero es consecuencia y no causa de la riqueza. Cabrillo dice que Smith no presenta una idea de la demanda de dinero o de saldos monetarios, con lo que la velocidad de circulación del dinero no juega papel significativo a pesar de la importancia que había atribuido Cantillon a este concepto.¹²⁹⁸ Como vemos, realmente eso forma parte de la argumentación de Smith de que no es la demanda de bienes lo que afecta a la oferta, sino la mayor división del trabajo, la acumulación de capital y el abaratamiento del coste de las materias primas. Y oferta de bienes es demanda de dinero para hacerlos circular, con lo que en el bien dinero (cuya utilidad es promover la circulación de bienes), si la oferta de bienes

inestabilidad que crea. Pero para Smith, de hecho, la doctrina de letras reales lleva a una “estabilidad” de precios gracias a que se restringe el crédito a préstamos solventes de corto plazo para financiar la producción y distribución de bienes reales. Para él, la posible inestabilidad tiene por tanto consecuencias negativas, como también dice Laidler criticando a Sargent y Wallace [Laidler, David, 1984, “Misconceptions about the Real-Bills Doctrine: A comment on Sargent and Wallace”, Journal of Political Economy, 92: 1: febrero: 149-155; refiriéndose a Sargent, Thomas J., y Wallace, Neil, 1982, “The Real-Bills Doctrine versus the Quantity Theory: a Reconsideration”, Journal of Political Economy, 90: december: 1212-36].

¹²⁹⁶ Smith: LJ (A): VI: 119-20: 375.

¹²⁹⁷ Smith: LJ (B): 242: 502.

¹²⁹⁸ Cabrillo, Francisco, 1976, “Adam Smith y la teoría del comercio internacional”, Moneda y Crédito. Revista de Economía, nº 139, diciembre, Madrid, pp. 23-59, p. 34. Frente a Cabrillo, Schwartz y Marugán defienden la teoría de los canales de circulación de Smith [Schwartz, Pedro, y Fernández Marugán, Francisco, 1978, “El ensayo de José Alonso Ortiz. Monetarismo smithiano en la España de los valores reales”, Dinero y Crédito (siglos XVI al XIX), Alfonso Otazu (ed.), Madrid, Editorial Moneda y Crédito, pp. 411-421].

determina la demanda de dinero – a los precios existentes -, la demanda de dinero determina su oferta. En cualquier caso, aunque el canal de circulación demanda una suma suficiente de dinero para llenarlo y nunca admite más, Smith admite como posible la sobreemisión de billetes¹²⁹⁹. Sin embargo, esa sobreemisión es cierto que no incrementa los precios sino que nos hace perder oro¹³⁰⁰. Si hubiese la más mínima dificultad o retraso en los pagos, el peligro

¹²⁹⁹ Smith, RN: II: III: 436-437. Como es sabido, Smith presenta una teoría semejante a la posterior doctrina de las letras reales [Smith, RN: II: II: 392]. Sin embargo, Smith no puede considerarse padre de la doctrina de las letras reales (tal vez lo sería John Law en 1705 o James Mill en 1808) e incluso la distinción que hace entre letras reales y de peloteo - descontadas en el banco por dinero, a pesar de no haberse realizado transacciones reales, con la condición de que antes de que venciera el plazo otro empresario librara otra por un monto ligeramente superior - puede usarse coherentemente aún no aceptando la teoría de las letras reales que luego divulgarían los anti-bullonistas. De hecho, como decimos, Smith afirma la posibilidad de sobreemisión si no hay convertibilidad y esta doctrina, al negar la posibilidad de un exceso de oferta de dinero (que se acomoda pasivamente a las necesidades del comercio) mientras que los bancos sigan una regla particular en sus actividades como prestamistas, tiene el peligro de la discrecionalidad en la emisión [Perlman, Morris, 1989, "Adam Smith and the paternity of the Real Bills doctrine", History of Political Economy: 21: 1: primavera: 77-90]. Según Humphrey, el error de la doctrina es considerar los precios fijos cuando varían directamente con la cantidad de dinero. La demanda de préstamos depende de la cantidad de transacciones reales pero también del nivel de precios al que se efectúan; y el incremento de precios requeriría un volumen siempre creciente de préstamos para financiar el mismo nivel de transacciones, con lo que la expansión monetaria, que a su vez incrementa precios y requiere más expansión del crédito, no tendrá límite, haciendo el mecanismo inestable dinámicamente [Humphrey, Thomas M., 1982, "The real Bills doctrine", Federal Reserve Bank of Richmond Economic Review: 68: 5: septiembre-octubre: 3-13]. Este fallo de que la doctrina ignora el hecho de que las "necesidades de comercio" se miden en términos nominales que incrementan con los precios fue apuntado por Thornton [Thornton, Henry, 2000, Credito papel, Madrid, Pirámide] y más recientemente por Patinkin [Patinkin, Don, 1965, Money, Interest and Prices, Harper and Row, New York, p. 309]. En cualquier caso, para Smith la doctrina de letras reales no tiene tanta importancia para la estabilidad como la convertibilidad de la moneda, de hecho la obligación legal que pide para el sistema bancario (y no una posible limitación del tipo de préstamos que los bancos pudieran hacer) [Laidler, David, 1981, "Adam Smith as a monetary economist", Canadian Journal of Economics: XIV: 2: mayo: 185-200, p. 199]. Por otra parte, Smith evita el círculo vicioso entre dinero y precios al excluir la posibilidad de esa interacción inflacionaria y romper el lazo de transmisión entre emisión de dinero y precios, dados exógenamente en una economía pequeña cerrada [Humphrey, *ibid.*, p. 8].

¹³⁰⁰ Smith, RN: II: II: 387. Como dice Méndez, siguiendo el argumento de Schwartz, aunque la teoría de Smith fue interpretada como que las necesidades del comercio limitaban la demanda de dinero, con lo cual Smith ignoraría la teoría "cantidad de dinero" de los precios, Smith pensaba que en la medida que se emiten billetes, se expulsa oro y se reducen las reservas metálicas por atesoramiento (siempre en caso de convertibilidad y tipo de cambio fijo). El aumento de billetes, por tanto no tiene efectos sobre los precios y siempre es beneficioso al abaratar el coste de emisión, "siempre que no exceda las reservas disponibles", en cuyo caso sí afectará a los precios [Mendez, Fernando, (1988), "Teorías decimonónicas del dinero en el siglo XX",

sería mayor: *la alarma que ello ocasionaría necesariamente intensificaría la carrera*¹³⁰¹ y el Banco Central debería estar continuamente reacuciando y pagando, a su vez, el señoreaje. Así sucedió a principios del siglo XVIII cuando Law llegó a persuadir al gobierno francés de un proyecto de sobreemisión que llevó a una crisis de Estado, *dado que pensó que el gobierno podía hacer lo que quisiera, crear ejércitos, pagar soldados, y no hacer ningún gasto*¹³⁰², creando dinero.

Smith, sin embargo, hace una propuesta de reforma monetaria para reducir los costes de transacción en un sistema metálico diciendo que no se debería permitir la emisión de billetes cuya denominación sea menor de una cierta cantidad como modo de evitar que la circulación de los comerciantes con los consumidores, que requiere sumas muy pequeñas que circulan muy rápido, se realice con billetes. Pero, incluso en esta propuesta de legislación, que pudiera parecer de poca importancia, se plantea si supone una ruptura de la libertad natural.

Se podría argumentar que el impedir a personas privadas que acepten billetes de un banquero, por cualquier suma grande o pequeña, cuando ellas están dispuestas a hacerlo, o el impedir a un banquero que emita esos billetes cuando todos sus vecinos están dispuestos a aceptarlos, es una violación manifiesta de esa libertad natural que la ley debe apoyar, no infringir. Es indudable que tales reglamentaciones pueden ser consideradas en cierto modo como violaciones de la libertad natural. Ahora bien, todo ejercicio de la libertad natural de unos pocos individuos que pueda poner en peligro la seguridad de toda la sociedad es y debe ser restringido por las leyes de todos los estados, de los más libres y los más despóticos. La obligación de construir muros para evitar la propagación de incendios es una violación de la libertad natural, y exactamente de la misma clase que las reglamentaciones de la actividad bancaria que aquí se proponen.¹³⁰³

No sería legítimo, sin embargo, establecerla por un argumento paternalista de mayor felicidad del mayor número, algo congruente con nuestro argumento de que Smith no era basaba su teoría en la idea de utilidad pública.

Concluye Smith que si se impide a los banqueros el emitir billetes o pagarés al portador inferiores a una denominación determinada, y si están

Información Comercial Española, n ° 656, abril, Madrid, Ministerio de Economía, pp. 79-92, p. 83].

¹³⁰¹ Smith, RN: II: II: 388.

¹³⁰² Smith, LJ (B): 270-1: 515.

¹³⁰³ Smith, RN: II: II: 416-7.

sujetos a la obligación del pago inmediato e incondicional de esos billetes en el momento en que les sean presentados, *sus actividades pueden ser dejadas en todos los demás aspectos en completa libertad, con total seguridad para el público*¹³⁰⁴.

Sin embargo, Bentham defendió el papel activo del dinero y la necesidad de un Banco Central que llevara a cabo una política anticíclica activa.¹³⁰⁵ *Supóngase que, como suponía Hume, el dinero del bolsillo de cada hombre se doblara instantáneamente. No es cierto que (como él dice) la riqueza (del país) no incrementaría con esto*¹³⁰⁶. Es cierto que en el largo plazo se producirá un incremento de precios que tiene el efecto de dos impuestos: uno sobre el capital de los hombres adinerados que han prestado dinero con interés; otro sobre el consumo. Pero Bentham ve dos posibles consecuencias antes de que se produzca el incremento de los precios. O bien el metal incrementado o desplazado por el billete será fundido y aumentará la riqueza en cuchillos, cucharas... (un argumento que plantea Smith, consecuencia de la reducción de costes); o bien, si hay recursos desempleados, los desempleados se introducirán en el proceso de producción dado que habrá un incremento de salarios que los tenedores de dinero serán capaces de dar. Además, puede incrementar la cantidad de trabajo y la productividad de una cantidad dada. Recordando la teoría de las expectativas racionales, Bentham afirma que en el caso de que el incremento de billetes sea inesperado, no se producirá el incremento de precios inmediatamente y el incremento de la cantidad de dinero podrá afectar positivamente a la actividad y empleo.

Se producirá el mismo mal y en el mismo grado que con el dinero de oro y plata hasta la misma cantidad; pero la magnitud del mal estará en proporción a lo inesperado de la adición, no a la cantidad absoluta; y, en forma de dinero metálico, el influjo no es susceptible de un cambio tan brusco como en forma de papel¹³⁰⁷.

Dado que la creación de dinero-papel puede estimular la economía, Bentham elaboró un proyecto en 1800 que fue propagado en 1801 que recomendaba la creación discrecional de un billete del gobierno que rindiese un tipo de interés o una anualidad, los *Annuity Notes* (de los que se guardan

¹³⁰⁴ Smith, *RN*: II: II: 423.

¹³⁰⁵ Debido a su complejidad, una relación comentada de las obras monetarias de Bentham tiene un interés en sí. Por ello, la hemos realizado en el **Apéndice 23**, "Los escritos monetarios de Bentham".

¹³⁰⁶ Stark, W., 1952 a: *Manual of Political Economy*: 270.

cuatro cajas de material en 1400 hojas). El de Bentham puede verse como un esquema primitivo de nacionalización que pretende transferir transacciones lucrativas de manos privadas a públicas.¹³⁰⁸ La banca “en el sentido de depósito”, dice Bentham, es una rama en que el gobierno puede superar en seguridad a otros banqueros. No hay argumento ni utilitarista ni legalista contra un sistema estatal de papel moneda, dado que el crédito del gobierno es el mejor. *Salvar a los sujetos de un mal papel moneda está perfectamente en el poder del gobierno. Déjese que provea el mercado con su propio papel y una simple prohibición mantendrá el otro papel fuera del mercado de la manera más efectiva*¹³⁰⁹. Tomar prestado, dice, es fácil, pero no tanto prestar. ¿Lo hará mejor un funcionario? Bentham no lo aclara porque no piensa en la función económica más importante de los bancos, dirigir el flujo del crédito productivo; sólo le preocupa el aspecto fiscal, lo que muestra su carácter intervencionista. El gobierno debe prestarse a sí mismo y el dinero depositado será un préstamo libre de intereses, un intercambio intertemporal de gasto del gobierno en el momento por gasto diferido de los individuos. *¿Qué es una anualidad del gobierno? Dinero futuro dado a cambio de dinero presente*¹³¹⁰. Como vemos, Bentham no se daba cuenta de las consecuencias negativas sobre el crecimiento económico de la “obligatoriedad” que supone la existencia de moneda de curso legal.

Los billetes del gobierno existentes (Letras del tesoro, y Letras de la Armada) tenían, según Bentham, cuatro desventajas de circulabilidad¹³¹¹: estaban denominados en altas sumas, con lo que no podía usarlos mucha gente en el tráfico diario; eran pagables tras un año; los modos de pago eran complicados; y la apariencia era poco atractiva. Las letras del tesoro son un “papel más apropiado para constituir una fuente de renta que para la circulación general”. Sin embargo, se puede introducir una moneda del gobierno, con o sin interés (sobre el 2%), en unidades suficientemente

¹³⁰⁷Stark, W., 1952 b: Circulating Annuities: 208.

¹³⁰⁸ Sin embargo, Bentham fue valiente, dado que discutió la posibilidad de un sistema competitivo en la emisión de billetes, aunque finalmente lo rechazara [Schwartz, Pedro, 1982, “El monopolio del Banco Central”, Homenaje a Lucas Beltrán, Madrid, Moneda y Crédito, p. 691].

¹³⁰⁹Stark, W., 1952 b: Proposal for the circulation of a new species of paper currency: 157.

¹³¹⁰Stark, W., 1952 b: introduction: 38.

¹³¹¹Bentham define la velocidad de circulación del dinero como: “El momento de un cuerpo en movimiento es su peso multiplicado por su velocidad: el momento o el poder de una guinea en circulación es su valor en el comercio multiplicado por

pequeñas para la circulación diaria de modo que no interfirieran con los billetes del Banco de Inglaterra (privado), cuyo billete más pequeño era de 5 libras. Bentham no dudaba de que eran mejores los billetes libres de tipo de interés, que circulan más fácilmente por ser fáciles de manejar. Pero consideró el sacrificio financiero del pago del interés como una especie de cebo para que la gente aceptase el nuevo billete, y pudiera competir con los billetes de banco y las letras del tesoro. Cuando la gente confiase en ellos, se convertirían en billetes sin tipo de interés.

Para reducir los costes de transacción, Bentham apela al creador de billetes públicos. Habla de la oferta y de la demanda de estos *Annuity Notes*.

Respecto a la oferta, es especialmente explícito en la idea de que el papel con que se emitiera, por su tamaño, forma, textura y fineza, debía estar especialmente preparado para la circulación. El primer capítulo entra en detalle sobre el aparato administrativo necesario para el pago y emisión de las anualidades. Bentham hace una comparación entre las anualidades y los billetes, dando especial importancia a la pérdida de tiempo necesaria para investigar si conviene situar dinero a interés y en el cómputo del interés sobre sumas pequeñas o fraccionales o por periodos pequeños. También atiende a la pérdida de tiempo por el proceso de demandar y obtener pago del interés o del principal e interés. Pero *En el caso de las Annuity Note, no es necesario ningún cálculo: la inspección lo reemplaza*¹³¹². Los billetes mostrarían una tabla indicando su valor particular cada día particular, dados los incrementos del tipo de interés¹³¹³. Sin ella no habría esperanzas de hacer que el papel circulase, porque cada transacción supone una computación matemática compleja. Esta tabla equilibraría el hecho de que este dinero tiene un poder de compra diferente cada día. Como dice Stark está claro que Bentham infraestimaba la necesidad de un medio de circulación muy simple y no problemático, algo que de hecho hubiera hecho inútil su propuesta¹³¹⁴. Además, Bentham dice que, para evitar la falsificación, podrían introducirse figuras humanas en los billetes. La dificultad de falsificar una impresión en

el número de compras al que contribuye" [Stark, W., 1952 c: Supplement of The True Alarm: 209.

¹³¹² Stark, W., 1952 b: Circulating Annuities, Observations by Sir Frederick Morton Eden, [in form of a Letter] on the Annuity Note Plan as contained in the Three first printed sheets with the two tables: with counter-observations by the author of the plan: 386.

¹³¹³ Stark, W., 1952 b: Proposal for the circulation of a new species of paper currency: 179.

¹³¹⁴ Stark, W., 1952 b: introduction: 51.

metal es menor que una figura humana, realizada por una mano maestra. Puede añadirse a la figura con color una en relieve sin color con depresión del papel. La cabeza del rey podría ser la figura principal y añadirse otras cabezas de menores dimensiones, de personas con relación oficial con el soberano no representados en otras ocasiones. También especifica cómo deberían ser los bordes del billete y que el rey debía llevar corona - porque pocas veces se había exhibido con ella. Igualmente, los barones deberían estar vestidos con su traje oficial porque en pocas ocasiones se habían exhibido así. A la tinta podía añadirse un ingrediente que no pudiera ser eliminado fácilmente.¹³¹⁵ Bentham propone que sean las oficinas de correos locales las encargadas de ser oficinas de emisión. *Diligencia, puntualidad y baratura en las transacciones del negocio, suficiencia del número e igualdad de la distribución en relación a las estaciones, son las características del establecimiento de la Oficina Postal comparado con otros establecimientos provincialmente diseminados*¹³¹⁶.

En lo que se refiere a la demanda de los Annuity Notes, Bentham diferencia claramente entre lo que llama la demanda por motivo de “circulación” de la demanda por el propósito de “renta permanente”, que es especulativa (intenta escapar de la reducción de interés con otras seguridades u otra rama del comercio)¹³¹⁷. Además, nos habla de algo parecido a la trampa de la liquidez.

Suponiendo que todos rechacen el papel que rinde este tipo de interés nuevo y bajo,... Todavía será considerado por los clientes, y eso por la cantidad de 20 millones, como renta temporal en el curso de, y con la visión de, circulación... Porque cualquiera que sea el tipo de interés aceptado como renta permanente, siempre habrá personas en abundancia a las que les valdrá la pena aceptar el siguiente tipo más bajo, con una visión de circulación¹³¹⁸.

Además, Bentham considera que esta moneda sería un seguro contra el peligro de crisis económicas por causas puramente monetarias, como agotamientos y suspensión de los bancos emisores de papel. El nuevo dinero será un regulador ya que se usaría como medio de pago y como inversión o

¹³¹⁵ Éstas son otras de las propuestas de Bentham que con el tiempo han tenido éxito: ahí vemos el euro, que al introducir todos los avances de la técnica, se ha convertido en un medio de cambio más caro de producir que la anterior moneda.

¹³¹⁶ Stark, W., 1952 b: Circulating Annuities: 213.

¹³¹⁷ Stark, W., 1952 b: Circulating Annuities: V: 245-253. Cantillon ya había distinguido entre demanda de dinero por motivo de transacción y precaución; y en su obra también se intuye la demanda por especulación.

¹³¹⁸ Stark, W., 1952 b: Circulating Annuities: 257.

capital, según la situación. De hecho, si hay recursos desempleados, es posible incrementar el empleo con la emisión de este dinero adicional.

Si hay, antes del influjo de dinero adicional, recursos desempleados, humanos o materiales, y el influjo los trae a escena, las medidas inflacionarias incrementan el estándar de vida en el país. Pero si, al principio de la operación, todos los recursos están totalmente empleados, no se podrá producir posiblemente nada más y el único efecto de un intento de introducir dinero fresco en la circulación supondrá un incremento de los precios¹³¹⁹.

De hecho, a medida que realizaba el esquema de *Annuity Notes*, Bentham se fue haciendo cada vez más consciente de sus consecuencias inflacionarias, y eso debilitó su fe en el esquema. Sin embargo, intentó dárselo al gobierno al año siguiente, porque pensaba que la situación actual incrementaba todavía más los precios que su proyecto y porque, como dice Stark, Bentham *No podía imaginar una circulación correcta sin soberanos de oro*¹³²⁰ y estaba ansioso por evitar una alarma de bancarrota. Los *Annuite Notes*, se diría en noviembre - diciembre de 1800, sean lo que sean, sería un dinero controlado por el gobierno, preferible al incontrolable existente. Como dice Stark:

En el estado actual de cosas, la cantidad de dinero lanzado a circulación no estaba bajo el control de nadie. ¿Quién sabría lo que están haciendo los numerosos banqueros en todo el país? ¿Quién podía esperar imponer límites a sus emisiones? ¿No estarían, tal vez sin nosotros sospecharlo, inflando la circulación e incrementado el nivel de precios día tras día, semana tras semana, y año tras año? ¿No estaría en un gran peligro la comunidad que debe ser afrontado enérgicamente por el gobierno y que puede ser emprendido mejor reemplazando papel privado por papel público?¹³²¹

Un panfleto que encuentra por accidente hace cristalizar sus ideas, *Iniquity of Banking* de W. Anderson, con el subtítulo *Bank Notes proved to be injurious to the Public, and the Real Cause of the present exorbitant price of provisions*. La tesis de Anderson era que los billetes emitidos por los bancos provinciales eran la causa principal de los males del periodo, la falta de bienes y de víveres. Bentham quedó impresionado con los argumentos de Anderson y se le hizo más clara la idea de que la libre emisión del papel moneda implica y siempre representa un peligro de bancarrota general.

¹³¹⁹Stark, W., 1952 b: introduction: 56.

¹³²⁰ Stark, W., 1952 c: introduction: 25.

Comienza *Paper Mischief (Exposed)* con el reconocimiento de que hasta entonces había considerado que había una conexión positiva entre el incremento de la cantidad de dinero y el crecimiento de la riqueza; de modo que el incremento de precios era un sacrificio justificado por un mayor bien. Pero ahora encontraba la conexión entre el volumen de circulación y el de riqueza puramente imaginaria, mientras veía el mal de la inflación que siempre había temido, de los precios crecientes por exceso de emisión, como uno de la mayor magnitud. Y Anderson le había confirmado eso que venía pensando.

Según Bentham, los precios se habían doblado desde 1760 y el poder de compra del dinero se había reducido a la mitad. El objetivo de Bentham era prevenir el mal en el futuro y compensar el daño a las rentas fijas en el pasado. Bentham introduce la teoría del ahorro forzoso, que luego desarrollará en el *Institute* en 1804 (casi al tiempo que Thornton en 1802), o como él la llama la “Frugalidad forzosa”, que explica las conexiones y mecanismos de operación del dinero y se extenderá hasta la teoría de Keynes. Esta teoría, de nuevo, refuerza nuestra idea de que Bentham acepta la posibilidad de que los incentivos artificiales afecten a la riqueza del país, al menos en el corto plazo, dado que según ella el incremento de la cantidad de dinero favorece la acumulación de capital, aún a costa y precisamente a costa de la reducción del consumo de ciertos individuos con rentas fijas, que no reciben los beneficios de su ahorro. El gobierno “tiene” la posibilidad de incentivar el ahorro a través de un mecanismo artificial, la creación de dinero (un impuesto inflacionario...); sin embargo, no “debe” hacerlo porque es injusto obligar a la gente a sacrificar riqueza futura por presente.¹³²²

Para calcular la depreciación, Bentham toma las cifras de Sir George Shuckburgh Evelyn de su escrito sobre pesos y medidas. Éstas le gustaron porque el incremento de precios cuadraba perfectamente con el incremento de circulación del papel moneda, con lo que casi podría hacerse un dibujo de causa - efecto. Concluye que el incremento de papel moneda debe restringirse y el de dinero efectivo mantenerse bajo control, o, por lo menos, no positivamente incentivado. Son las principales políticas monetarias por las que Bentham aboga y que desarrollará en *The True Alarm*, en mayo de 1801,

¹³²¹ Stark, W., 1952 b: introduction: 63.

¹³²² Hayek, Friedrich A. , 1932, “A note on the Development of the Doctrine of Forced Saving”, *The Quarterly Journal of Economics*, vol. XLVI, Cambridge, Harvard University Press, pp. 123-133.

intentando atacar a Walter Boyd en *Letter... on the Influence of the Stoppage of Issues in Specie... on the prices of provisions*. En el panfleto, Boyd mostraba opiniones opuestas a las de Bentham. Consideraba responsable de la escasez general de bienes al Banco de Inglaterra, la política de sus directores y, en particular, la suspensión de pagos en especie. Mientras acusa al Banco de Inglaterra, Boyd excusa a los bancos provinciales, que cree que restringen más su emisión. Sus billetes eran pagables cuando se demandaban, mientras que el Banco de Inglaterra fue dispensado con una licencia desde febrero de 1797 para poder dejar de pagar sus billetes en especie. Según Boyd, la sobreemisión del Banco de Inglaterra es la causa de la inflación. Sin embargo, Bentham creía que el Banco de Inglaterra no era culpable y que la libertad de los bancos provinciales era el problema. Da remedios definitivos: los banqueros deben registrar y hacer patentes, su número debe controlarse, deben dar seguridades por su solvencia, su emisión de billetes debe limitarse y gravarse y el monedaje del bullion debe parar. Entre los remedios falsos incluye la reanudación de pagos en especie por el Banco de Inglaterra. Aquí Bentham vuelve a intentar calcular la inflación del periodo y en un intercambio de cartas con Robert Watts del Sion College, en septiembre de 1801, le pide información y unas listas de precios de la ropa que habían llegado a las Charity Schools en sus respectivos años (1772, 1777, 1780). La respuesta de Watt no es muy ilustrativa, pero, sin esperar a la recolección del cuerpo de datos estadísticos suficientemente amplia para elaborar un índice, Bentham vuelve en junio - julio a su argumentación teórica. Sin duda, en el intento de elaborar este índice, Bentham es un pionero.

Sin embargo, en abril de 1801 Bentham dio sus manuscritos de *Circulating Annuities* para que los editara y tradujera Étienne Dumont en Ginebra y para su publicación en Francia. Éste los tradujo al francés, pero decía en el margen *He leído el manuscrito diez veces, sin entenderlo* (fol. 168) *no entiendo ni el original ni mi traducción* (fol. 356). Confesó que de todos los trabajos de Bentham ninguno le causó tanto problema como éste. No tiró al fuego su esquema, pero lo dejó en el cajón. En 1810, cuando la controversia sobre el Bullion había creado interés sobre los problemas de circulación monetaria, Dumont recordó los papeles y se preguntó si la publicación sería posible. Consultó a Mill y, en enero de 1811, éste a Ricardo que se estaba haciendo famoso. Parece que la opinión de Ricardo fue negativa, aunque admitió que contenía ideas lúcidas. Los clásicos aceptaban que todo ahorro se traduce en

inversión productiva y que un incremento de la oferta de dinero debe llevar a un incremento de los precios más que de la actividad y empleo. Bentham, aunque cuantitativista y angustiado por evitar los efectos de la inflación sobre la justicia distributiva, aceptaba que en el corto plazo el incremento de la cantidad de dinero produce efectos en la economía real, de manera que los modernos economistas podrían considerar válida su teoría, pero Ricardo y Mill no¹³²³. Sin embargo, como dice Schwartz, Ricardo criticó los detalles de *Circulating Annuities*, pero no su esencia¹³²⁴. En cualquier caso, Mill dijo a Dumont que los manuscritos no eran adecuados para su impresión y, aunque Dumont estaba al principio reticente a abandonar el proyecto, los papeles no fueron publicados¹³²⁵. Probablemente por la consulta con Ricardo y Mill el manuscrito original, autógrafo, se perdió y no se ha vuelto a encontrar.

Impuestos y recaudación

Precisamente, el primero de los problemas económicos que atrajo la atención de Bentham fue el de los impuestos. En 1783, estaba recogiendo material, una copia de *Mémoires concernant les droits et impositions en Europe*, mencionadas en la RN¹³²⁶. Quería recoger las cargas públicas entonces existentes y hacer una lista. Bentham no descansó hasta haber reducido el caos a un sistema. Quería lograr un orden de preferencia de los impuestos, según la indeseabilidad relativa, pero no lo logra. El fruto es *Analytical View or Summary Sketch of Financial Resources employed and employable*.

¹³²³ "Ricardo, de hecho, no podía ver nada en la doctrina de Bentham, del mismo modo que no podía ver nada en las ideas de Malthus sobre la demanda efectiva, y las ideas de J. B. Say sobre la utilidad y el valor" [Hollander, Samuel, 1979, "The Role in the Early Development of Ricardian Theory: a Speculative Essay", *The Bentham Newsletter*; marzo: 13]. Sin embargo, puede que el hecho de que Ricardo hiciera que la caída del beneficio fuera consecuencia de la escasez de tierra, más que de la competencia de los capitales, como decía Smith, fuera debido a la influencia de Bentham. Pero esto es una posibilidad abierta y no parece una revisión del juicio de Jacob Viner de que "la economía ricardiana no era del todo aceptable para Bentham, ni la economía de Bentham aceptable en absoluto para Ricardo" [Viner, Jacob, 1949, "Bentham and J. S. Mill: the utilitarian Background", *American Economic Review*, XXXIX, 321].

¹³²⁴ Schwartz, Pedro, 1982, "El monopolio del Banco Central", *Homenaje a Lucas Beltrán*, Madrid, Moneda y Crédito, p. 708.

¹³²⁵ Estos comentarios no se publicaron hasta la aparición del volumen III de la edición de Sraffa de las Obras de Ricardo en 1951.

¹³²⁶ Moreau de Baumont, J. L., 1768-9, Paris, citado en Smith, *WN*: V: II: 845,847, 857, 861-2, 871, 876-7, 885-6, 892, 896, 925.

Igualmente, en *Supply without Burden*¹³²⁷ da una lista de imposiciones para él execrables, a las que se añaden las de *Proposal for a Mode of Taxation*.

Para Bentham, todos los impuestos son malos, con lo cual deberíamos abolirlos y sustituirlos por una fuente de ingreso público diferente. El 1 de octubre de 1794 escribe a Charles Long, cosecretario del Tesoro de Pitt: *¿Cuál es esa fuente pecuniaria, de la cual la décima parte es un impuesto y uno pesado, mientras que el conjunto no es un impuesto y nadie percibirá?* La solución la tiene el copista y será enviada pronto. Así anuncia su ensayo, que 12 días después aparece en el panfleto que mandó a Long. El 13 de octubre Bentham aclamaba *“Ingresos sin cargas es victoria sin sangre”* (*Supply without burden is victory without blood*).

La ley feudal de la reversión de la propiedad del causante al Estado estaba casi muerta en tiempos de Bentham, pero él pensaba que podía revivirse y ser fuente de ingreso público¹³²⁸. Nadie quiere interferir con el derecho de heredar de padres a hijos, entre cónyuges o hermanos, pero ¿y entre primos lejanos? El lazo de relación es tan tenue que la ley fácilmente puede ser disuelta y que la propiedad recaiga sobre el público, especialmente en caso de intestado. La ley, dice Bentham *aunque no puede salvarme del sufrimiento corporal* (de morirme de hambre, por ejemplo), *sí puede salvarme del sufrimiento de la imaginación*¹³²⁹. Si la herencia es confiscada por el tesoro antes de la misma herencia, no hay sensación de pérdida, de privación y dolor. El dolor es expectativa insatisfecha. *Por qué habría yo de sufrir si la propiedad que llamo mía se me quitase? Sólo por esta razón - porque tengo la expectativa de que seguirá siendo mía*¹³³⁰. Si se confisca la herencia, no surge la expectativa, mientras la gente tenga la ley muy clara en su mente.

¿Mejor nada que quedarse con una parte? (dice un objetor).
¿Cómo puede ser esto? ¿No es el hombre mismo el mejor juez?
Pregúntale entonces qué es mejor para él, tener una parte o no tenerla. Mi respuesta es: la pregunta no viene al caso. Usted supone que su atención se ha dirigido previamente al tema; ha hecho que surja su expectativa, le has dado la opción entre

¹³²⁷ El nombre completo es “Supply without Burthen or Escheat vice Taxation being a Proposal for a saving of Taxes by an extension of the law of escheat; including structures on the taxes on collateral succession comprised in the budget of 7th december 1795”. Fue en el párrafo 6.

¹³²⁸ Esta institución de corte medieval que hacía tiempo que había desaparecido consistía en la reglamentación de las sucesiones bajo la ley feudal: en el caso de no presentarse parientes cercanos, la propiedad del “de cuius” pasaba a posesión de la corona.

¹³²⁹ Stark, W., 1952 a: Supply without Burden: 294.

¹³³⁰ Stark, W., 1952 a: Supply without Burden: 291.

algo y nada: siendo ese el caso, su respuesta, es cierto, no puede ser sino como supone usted¹³³¹.

La propuesta es sobre todo fiscal, pero también procuraba lograr la igualdad social (como es sabido, John Stuart Mill propondría una idea semejante). Bentham era consciente de la incompatibilidad en este caso de dos ideales de seguridad - e.d. libertad - e igualdad. La libertad es libertad de acumular riqueza y destruir la igualdad. La única manera de preservar la igualdad sin restringir la libertad es contener el derecho de herencia, causa principal de las desigualdades crecientes, según Bentham. Sin embargo, no hay libertad sin derecho de legado ni vida familiar sin la provisión de los parientes a los hijos. Pero desheredar parcialmente a las relaciones distantes es posible sin imponer una carga indebida.¹³³²

En las objeciones VI-IX obvia el temor a que la resurrección de la confiscación llevaría a la pérdida de libertades constitucionales o a pérdidas monetarias para el Estado. Otros capítulos son propuestas administrativas y establecimientos oficiales, así como la creación de un funcionario público bajo nombre de confiscador o de Administrador general, según dice un cargo que, por el poder que conferirá, llevará a un espíritu de oposición. A continuación intenta vigilar con controles externos a este nuevo elemento jerárquico, especialmente a través de la publicidad de los procedimientos¹³³³. Y sigue detallando, intentando asegurar su eficiencia.

Los salarios fijos: asistencia ininterrumpida, su asiduidad asegurada a través de la residencia libre de descanso, y a través de pagos hechos por intervalos cortos en el lugar. Sólo un juez, nada más: cada juez de más, es una molestia. Cuantos más jueces, más tarde la justicia. Además, dobla el gasto, será sólo un perjuicio para el servicio.

Para controlar al juez, para añadir solemnidad a las promesas, para proporcionar con ventaja el lugar del segundo

¹³³¹ Stark, W, 1952 a: Supply without Burden: 292: pie de la p. 292.

¹³³² La ansiedad por demostrar los beneficios de esta medida, curiosamente, lleva a Bentham a usar tres argumentos que siempre había rebatido. El primero es el argumento del precedente, es decir, que la disposición de la ley en Inglaterra desde la edad primitiva facilita su imposición actual. El segundo es que el derecho a la propiedad o a la tierra es cuestión de "ley natural". "La "ley de la naturaleza" sugiere que en la muerte del poseedor, la hacienda se haga otra vez común, y se abra al siguiente ocupante, a no ser que se ordenase de otro modo por el bien de la paz civil" [Stark, W., 1952 a: Supply without Burden: 306-10]. Por último, dice que un efecto positivo de la medida es que "Por el incentivo que logra del matrimonio, es un control proporcional a la fornicación promiscua" [Stark, W., 1952 a: Supply without Burden: 357]. Sin embargo, en otras ocasiones había defendido las relaciones sexuales sin fin en la procreación.

¹³³³ University College, XX, 77-78.

juez, un clérigo como Asesor, los ministros de las 13 parroquias circunvalantes sirviendo cada uno un mes por elección, o todavía mejor, una semana cada vez. Si esa asistencia fuera gratuita, no sería tan duro. Pero una pequeña retribución eliminará la dureza. Digamos, dos guineas al año...¹³³⁴.

La elección de los comisionados o jueces se hará de forma jerárquica y piramidal.

El juez escogido por la Corona.

Poder al Confiscador de cada condado para elegir un sub-confiscador en cualquiera o todas las ciudades del condado, ese suplente pagado a través de tasas venidas de la comisión recibida por el principal¹³³⁵.

El trabajo de ese suplente sería el de hacer inventario de todos los efectos del muerto cuando hubiese ocurrido la defunción, y un examen de las personas relacionadas. Además, el oficial del Estado de la corona debería entrar en posesión y dirección de todo, igual que hacían los asignados de las quiebras respecto a la propiedad, real o personal.

Como vemos, Bentham, intentando evitar el dolor del contribuyente, introduce una figura opresiva.

Tras proponer a Charles Long gravar o eliminar las sucesiones, Bentham dice que si esa propuesta no es practicable, tiene otras dos en la recámara. Una implica una carga, pero con una indemnización capaz de equilibrarla; la otra está libre de cargas (en este caso no menciona la lotería, a pesar de que propuso gravarla como un ingreso sin inconvenientes). En la primera propuesta, Bentham volvía a defender el sistema administrativista. Consistía en conceder permisos o concesiones de licencias en cuatro casos de industria inventiva¹³³⁶. La otra buscaba una unión entre la carga de un impuesto y el beneficio de un monopolio. Hay ocupaciones, como la banca o las inversiones en carteras de valores en que, según Bentham, ni la cantidad ni la calidad de los servicios esenciales ofrecidos pueden debilitarse por un monopolio, ni el precio ser incrementado, con lo que pueden ser propuestas como “impuesto con monopolio”. Los banqueros son buenos contribuyentes porque tienen libros con los que saber sus beneficios. La dificultad de conocer los beneficios por su variabilidad sería, según Bentham, solventada por la

¹³³⁴ University College, XX, 79.

¹³³⁵ University College, XX, 80-84.

¹³³⁶ Works, X, 304.

inspección jerárquica. La propuesta consiste en internalizar las economías externas en el negocio bancario y apunta a la existencia de un banco central estatal. Como en *Escheat*, Long no se interesó por la propuesta y, por tanto, tampoco Bentham, que se contentó con imprimir en 1794 dos páginas llamadas *Impuesto con Monopolio*¹³³⁷. Añade a su panfleto más general una *Propuesta por un impuesto sobre los banqueros*. El gobierno podía tomar parte del interés que cobran los banqueros. En este caso, el gobierno se situaría en posición de *sleeping partner* del banquero.

Smith no usa nunca el argumento paternalista de Bentham de que los impuestos defraudan las expectativas. Sin embargo, es cierto, como dice Bentham, que en sí misma la coacción fruto de la extracción de impuestos es contraria a la libertad natural. Entonces, ¿cómo justifica Smith la necesidad de cobrar y pagar impuestos? Podría haber argumentado diciendo que, dado que el Estado es el preservador de la “no coacción” entre los individuos, el nivel de violencia debería ser mínimo si el Estado la monopoliza. Sin embargo, por ejemplo, no considera que el arrendamiento de impuestos fuera perjudicial porque sería más autoritario que la actividad del funcionario del Estado. De hecho, podemos suponer que la menor legitimidad del arrendatario puede llevar a que, para él, sea más difícil obtener sus ingresos y deba reducir sus requerimientos de coacción. Los funcionarios, obstinados en la idea de que sus acciones las justifica el bien público, pueden convertirse, sin embargo, en pequeños dictadores. Smith sólo acepta un argumento económico para demostrar la conveniencia de la monopolización de la recaudación de impuestos: el arrendamiento crea unos costes suplementarios de recaudación, los beneficios del arrendatario; y, en esta actividad, el Estado no va a la zaga en su eficiencia respecto a un individuo privado, dado que no es una actividad productiva e, igual que en el caso del arrendador, el interés directo del Estado es ser eficiente. *No hay arte que ningún gobierno aprenda tan pronto como sacar dinero del bolsillo del contribuyente*¹³³⁸. El asistematismo de Smith en este caso sorprende por su audacia, dado que el autor niega cualquier división

¹³³⁷ Su nombre completo es “Impuesto con monopolio o sugerencias de ciertos casos en los que en alivio de la carga de la imposición, se puede dar privilegios exclusivos contra los futuros competidores sin producir ninguno de los efectos negativos que en la mayoría de los casos son inseparables de todo lo que huele a monopolio. Ejemplificado en los caso de los negocios de banca y corredor de bolsa.”

¹³³⁸ Smith, *WN*: V: ii: h: apéndice a los artículos 1 y 2, Impuestos sobre el valor de las tierras, casas y capitales: 888.

maniquea de la sociedad y anula la ilusión de un mesianismo que nos pudiera salvar permanentemente de la autoridad.

En la enumeración de sus cánones de tributación, Smith no era original¹³³⁹. Otros autores ya habían establecido reglas semejantes de imposición. Así, Kames presentaba 6 cánones de imposición parecidos, y Hutcheson hablaba de las reglas de economía, conveniencia y equidad. James Steuart también admitió la importancia de la conveniencia, la economía, la certidumbre y la equidad al discutir los principios de imposición. Sin embargo, Smith da una importancia central a la regla de certidumbre.

La incertidumbre en la tributación estimula la insolencia y favorece la corrupción de una clase de personas naturalmente impopulares, incluso allí donde no son insolentes ni corruptas. La certidumbre sobre lo que cada individuo debe pagar es algo tan importante en la imposición que pienso que la experiencia de todas las naciones demuestra que un alto grado de desigualdad no es un mal tan considerable como un pequeño grado de incertidumbre¹³⁴⁰.

La certidumbre en la imposición puede defenderse fundamentalmente desde dos posturas. Una afirmaría que el hecho de que los impuestos sean ciertos facilita el cálculo utilitario. Sin embargo, según Smith este cálculo se acabará convirtiendo en un juego del ratón y el gato - un círculo vicioso de leyes y contra-leyes - en que los intentos de elusión y planificación impositiva ganarán la partida al Estado, especialmente cuando se trate de contribuyentes con mucho dinero tanto para querer eludirlo como para pagar asesores fiscales¹³⁴¹.

La segunda postura, desarrollada por Smith, afirmaría que la certidumbre impositiva reduce la posibilidad de que los políticos utilicen su poder discrecionalmente y evita las inspecciones vejatorias de los recaudadores, contrarias al derecho a la intimidad. Estas visitas, además, hacen que los

¹³³⁹ Son conocidos los cuatro cánones de tributación que establece Smith: 1) la igualdad o que los contribuyentes paguen en función de su capacidad adquisitiva, 2) la certidumbre, 3) que su pago se realice del modo que resulte más conveniente y que suponga las mínimas molestias al contribuyente, 4) y que el impuesto sea económico, es decir, que se obtenga la mayor cantidad de ingreso con el mínimo gasto posible. En este último punto, Smith afirma que el impuesto será costoso si expone a los contribuyentes a vejaciones excesivas, si requiere para su recaudación un gran número de funcionarios, si obstruye la actividad económica o si genera demasiado incentivo a la evasión. El incentivo a la evasión está relacionado directamente con la cuantía del impuesto e inversamente con la efectividad de la administración de impuestos. Los impuestos altos con frecuencia producen un ingreso público menor que el que se obtendría con impuestos más moderados, a veces porque disminuyen el consumo de las mercancías gravadas y a veces porque estimulan el contrabando.

¹³⁴⁰ Smith, RN: V: II: 747.

inversores desplacen sus capitales a otros países y, por tanto, el coste de la jerarquía, en este caso, también reduce la riqueza pública y la base impositiva de la que puede extraer el Estado sus ingresos. *Aunque la vejación no es estrictamente hablando un gasto, es ciertamente equivalente al gasto que cada persona estaría dispuesta a pagar para librarse de ella*¹³⁴². Es preferible que el impuesto sea cierto para que este coste de jerarquía sea mínimo.¹³⁴³

Los demás cánones a la tributación, la igualdad, conveniencia y economía, en definitiva, lo que procuran es lograr una mayor recaudación y en cierto modo confluyen en el último, el de economía. Por ejemplo, la conveniencia, aunque puede beneficiar al contribuyente desde una visión coste-beneficio, descargándole del esfuerzo o incomodidad de pagar el impuesto, también incrementa la recaudación, dado que reduce la evasión o elusión fiscal haciendo más cómodo su pago. El canon de igualdad en la capacidad de pago podría justificarse con un argumento utilitario, la riqueza tiene una utilidad marginal decreciente y, por tanto, la carga o reducción de utilidad por el impuesto para el hombre rico será menor. El segundo argumento consideraría que la riqueza del hombre rico depende de la existencia de un gobierno que mantenga su propiedad. Recaudar impuestos más altos sobre los pobres que sobre los ricos es muy impopular y, en último término, puede que sea imposible. En este caso, es el orden público lo que intenta preservar el gobierno, sin necesidad de que el Estado se deje guiar por el paternalismo. Y es este último el argumento de Smith, que nos dice que los súbditos de cualquier Estado deben contribuir al sostenimiento del gobierno *en proporción al ingreso del que respectivamente disfrutaban bajo la protección del Estado*.¹³⁴⁴ Además, no es menos cierto que una igualdad en la tributación es señal de un gobierno fuerte, capaz de establecer criterios de justicia en su administración: es más difícil detraer de los ricos impuestos que de los pobres y en gobiernos débiles, por desgracia, *las clases inferiores han de soportar con paciencia el trato que sus superiores juzgan convenientes darles*¹³⁴⁵. En el caso de los príncipes feudales, su falta de capacidad de gobernar tan grandes territorios les obligaba a dejar a cada señor feudal que estableciese “de manera arbitraria” las cargas que quisiese para poder obtener ingresos.¹³⁴⁶ En

¹³⁴¹ Smith, *RN*: V: II: 748 y 771.

¹³⁴² Smith, *RN*: V: II: 749

¹³⁴³ Véase Smith, *RN*: V: II: 757-8

¹³⁴⁴ Smith, *RN*: V: II: 746.

¹³⁴⁵ Smith, *RN*: V: II: 895.

¹³⁴⁶ Smith, *RN*: V: II: 880.

este caso, como también decía Hume, *las consecuencias de las cosas son diametralmente opuestas de lo que podemos suponer en apariencia*¹³⁴⁷, dado que el hecho de poder establecer una autoridad centralizada estaba reduciendo la opresión.

Sin embargo, la certidumbre impositiva es el único canon que claramente intenta limitar las actividades del gobierno de modo tal que no realice su actividad a costa de los derechos de los ciudadanos, como hubiera sucedido con el control discrecional de la teoría de Bentham.

El momento del pago, la forma del mismo, la cantidad a pagar, todos deben resultar meridianamente claros para el contribuyente y para cualquier otra persona. Cuando esto no sucede así, cada persona sujeta al impuesto se halla en cierta medida en manos del recaudador, que puede aumentar el impuesto sobre algún contribuyente molesto o arrancarle, por su terror ante tal incremento, alguna propina o regalo¹³⁴⁸.

Por ejemplo, todo impuesto directo sobre las personas o sobre los beneficios es vejatorio y desigualitario. El hecho de individualizar, como lo hacía el Panóptico Benthamita, y extraer toda la información sobre la actividad de los contribuyentes a través de un medio de inspección parecido al de la visibilidad perfecta, facilita el poder¹³⁴⁹. Hoy en día, sin embargo, sólo algunos critican la absoluta extensión de los impuestos directos sobre la base de que facilitan la intromisión en la vida de los ciudadanos: la vida burocrática ha llevado al hombre moderno a perder este sentimiento de indignación por la mirada continua del poder.

Smith, por último, nos propone una serie de medidas para reducir la incertidumbre y los costes de recaudación de los impuestos. Por ejemplo, en el caso de un impuesto directo sobre la renta de la tierra que varíe con las alteraciones de la renta

se le podría obligar al propietario y al arrendatario a inscribir su contrato en un registro público, estableciéndose

¹³⁴⁷ Hume, 1964 c: Of Taxes: II: VIII: 360.

¹³⁴⁸ Smith, RN: V: II: 747. La conveniencia también puede ser un medio de evitar vejaciones. Por ejemplo, dice Smith, el impuesto por habitaciones en cada casa se modificó por un impuesto en función del número de ventanas, porque el primero suponía una visita odiosa de los recaudadores y el segundo se podía calcular desde el exterior sin necesidad de visitar cada estancia.

¹³⁴⁹ En esto, Smith sigue a Montesquieu que decía que un impuesto de capitación es más propio de la esclavitud; un derecho sobre las mercancías es más propio de la libertad, pues no tiene una relación tan directa con la persona [Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Barón de, 1951, Obras. El espíritu de las leyes. Grandeza y decadencia de los romanos, Buenos Aires: Librería El Ateneo (Esprit, XIII, xiv.1)].

sanciones contra la ocultación o deformación de las cláusulas; si además una parte de esas sanciones se entregara a aquella parte que hubiera denunciado a la otra, se evitaría que los interesados se confabulasen para defraudar al tesoro público. Un registro de esta clase permitiría conocer todas las condiciones de los contratos.¹³⁵⁰

Pero, además, vemos al autor dudando de la posibilidad de que la jerarquía pueda reducir los costes de transacción.

El registro de las hipotecas y en general de todos los derechos sobre bienes inmuebles, es muy ventajoso para la sociedad, pues da una seguridad muy grande tanto a los acreedores como a los compradores, mientras que el de la mayor parte de los contratos de otra clase es con frecuencia inconveniente e incluso peligroso para los particulares, sin que la sociedad obtenga alguna ventaja del mismo. Todos los registros que hayan de mantenerse secretos no deberían existir. El crédito de los particulares no debería depender jamás de algo tan endeble como la probidad y fidelidad de los funcionarios inferiores de los ingresos públicos. Pero allí donde los derechos de registro se han convertido en fuente de ingresos para el soberano, las oficinas de registros se han multiplicado indefinidamente tanto para los contratos que deberían ser registrados como para los que no deberían serlo.¹³⁵¹

Sin embargo, aunque Smith dice que los impuestos indirectos que gravan la transmisión de propiedades, como los de timbre y derechos de registro, tienden a reducir los fondos destinados al sostenimiento del trabajo productivo y son desiguales, éstos no son arbitrarios y son cómodos de pagar. En Francia no solía haber quejas contra impuestos del timbre¹³⁵², sin embargo sí contra los derechos de registro.

No obstante, la incertidumbre no parece ser inherente a la naturaleza de esos impuestos. Si las quejas populares están bien fundadas, los abusos no deben derivarse tanto de la

¹³⁵⁰ Smith, *WN*: V: II: c: 857-8.

¹³⁵¹ Smith, *WN*: V: II: h: apéndice a los artículos 1 y 2, Impuestos sobre el valor de las tierras, casas y capitales: 889-90.

¹³⁵² En carta 228 a Grey Cooper 2 junio 1783, Smith dice "Reconozco que no tenía la más ligera idea de que los impuestos de timbre podrían proporcionar los recursos que lord John Cavendish ha probado que pueden proporcionar ... aunque he meditado mucho y con toda la atención posible acerca de nuestros recursos nacionales, he de reconocer que no se me ocurrió ninguno que fuese tan poco gravoso para el pueblo como éste".

naturaleza del impuesto como de la falta de precisión y claridad en los edictos o leyes que lo regulan.¹³⁵³

Smith, además, ignoraba los efectos estimulantes de los impuestos, en la tradición de Mun y los fisiócratas, y contra la idea mercantilista de “utilidad de la pobreza”.¹³⁵⁴ Según Smith, los contribuyentes pagan los impuestos casi siempre con reticencia y no se dejan llevar por el agradecimiento a una imagen de dependencia de su felicidad respecto a las acciones del Estado. Sólo encuentran realmente necesaria la actividad del gobierno cuando se produce una agresión a sus habitantes, y, especialmente, cuando el gobierno ha declarado una guerra¹³⁵⁵. La coacción impositiva es siempre desincentivadora, y elimina la acción creativa haciendo al hombre no servil sentir una incómoda sumisión y reduciendo la oferta de trabajo. Sin embargo, en esto Hume siguió la teoría mercantilista y se basó en la creencia de que el incremento en las cargas públicas incrementa la capacidad del individuo de soportarla y la laboriosidad de los trabajadores que quieren mantener su nivel de compra anterior. Según Hume, el incentivo a la acción se puede producir de forma “artificial” a través de los impuestos y la ley económica y, en definitiva, de la opresión. Hume consideraba que la dificultad incrementa el espíritu de la industria. Hemos visto que este aspecto del análisis se relaciona con su énfasis en el deseo de acción, y por tanto indirectamente en la dificultad misma como un incentivo económico básico - tanto la dificultad artificial, como la natural.

Sin embargo, el efecto estimulador de las dificultades opera según Hume sólo hasta un cierto límite y depende de que los trabajadores trasladen o no el impuesto a los empleadores. Afirmaba que los impuestos continuamente crecientes pueden llegar a minar el espíritu de industria y en este caso da más importancia al deseo opuesto de recompensa de la actividad económica. Es esencial que los impuestos se establezcan gradualmente, y no afecten a las

¹³⁵³Smith, WN: V: II: h: apéndice a los artículos 1 y 2, Impuestos sobre el valor de las tierras, casas y capitales: 889.

¹³⁵⁴ Los mercantilistas, como es sabido, creían que la curva de oferta de trabajo es inclinada hacia atrás, es decir, que si los trabajadores reciben un salario mayor en un determinado momento reducirán su esfuerzo laboral. A ello se unía la idea de utilidad de la pobreza: si los salarios estuvieran por encima del nivel de subsistencia, la búsqueda de la gratificación física llevaría al vicio y a la ruina moral, especialmente de las clases inferiores. La pobreza (precio alto de la subsistencia y/o bajos salarios) hacía laboriosos a los trabajadores, lo que quería decir que “vivían mejor” [Ekelund, R. B.; Hébert, R. F., 1992, Historia de la teoría económica y de su método, México, McGraw-Hill, p. 52-3].

¹³⁵⁵ Smith, RN: V: II: 787.

necesidades de la vida, dado que los impuestos exorbitantes destruyen la industria, produciendo desesperación; e incluso aunque no lleguen a ese punto, incrementan los salarios del trabajador y manufactureros, y suben el precio de los bienes¹³⁵⁶. Esto se reflejará en una pérdida de interés por la actividad¹³⁵⁷. Hume, de hecho, creía que los impuestos existentes eran ya demasiado altos; aunque probablemente su primer incremento, junto a otras circunstancias, pudo haber contribuido al crecimiento económico.

Sin embargo, en la causa que adscribían al deseo de trabajar, la diferencia entre Hume y los mercantilistas era que el primero suponía en el hombre un deseo de acción, mientras que los mercantilistas le suponían un deseo de indolencia. Sin embargo, ambos consideraban la posibilidad de crear un incentivo artificial, dado que el hombre era en ambos casos reactivo, o bien a las dificultades, en el caso de Hume, o a la subsistencia, en el de los mercantilistas. Además, para ambos, la ociosidad era negativa para el hombre, dado que en ese estado se dejaría llevar por placeres descontrolados.

Smith, sin embargo, no consideraba negativo el ocio. Consideraba que el hombre trabaja por un deseo de ganancia, con lo que comparte con los mercantilistas la idea de que el hombre es indolente o tendente a un mínimo esfuerzo laboral. Sin embargo, esto es lo que permite desmarcarse de los mercantilistas en lo que se refiere a la curva de oferta doblada hacia atrás. La poca importancia que dio Hume al deseo de ganancia como incentivo laboral, unida a su afirmación de que el hombre posee intrínsecamente un deseo de acción para salir de la languidez natural, le llevó a aceptar la idea mercantilista de un “nivel óptimo de frustración”. Efectivamente, el incentivo a la acción se produce de forma “artificial” a través de la opresión porque el hombre actúa en forma de huida, no en base a la alegría y creación de la teoría de Smith, para las que son necesarias la libertad.

Igual que Hume, Bentham defendía el incentivo artificial del impuesto, aunque no al estilo del incentivo fiscal sino en base a la estática comparativa.

En este sentido, la cantidad de riqueza real de la nación
puede incrementarse por los impuestos. Se incrementa por los
impuestos si, en la proporción de lo que se obtiene por ellos y

¹³⁵⁶ Hume, 1964 c: Of Taxes: II: VIII: 356-360.

¹³⁵⁷ En esto, Hume tampoco difería de los mercantilistas, que parecían apuntar a un salario real que significase un “nivel óptimo de frustración”, suficientemente alto para proporcionar un incentivo para los lujos pero suficientemente bajo para que nunca pudiera alcanzarse.

según la aplicación que se haga de ello, el dinero se retira de esos usos cuyo efecto es dar lugar a trabajo improductivo, o trabajo productivo menos durable, y se transfiere a esas aplicaciones cuyo efecto es dar lugar a trabajo productivo o trabajo productivo más durable¹³⁵⁸.

Sin embargo, Hume reconcilió dos posiciones en el tema de la incidencia de impuestos que normalmente no se presentaban juntas, o que comúnmente representaban visiones antitéticas encontradas aisladas una de otra: esa idea mercantilista que daba poco énfasis a los efectos opresivos de los altos impuestos y la idea que prestaba atención a la posibilidad de que los impuestos se desplazaran, que ignoraba los posibles efectos estimulantes de impuestos moderados. La primera parte de *Of Taxes* era la base de una correspondencia directa de Hume con Turgot. Aunque la posición de Hume no fue del todo consistente, doctrinalmente es de una importancia central, dado que critica la visión fisiócrata de que todos los impuestos se trasladan en última instancia a la tierra, y, como antes veíamos, estaba poniendo también en duda la aceptación fisiócrata de la teoría del salario de subsistencia - lo que afecta a su teoría del crecimiento de la población - además de su supuesto de que la actividad empresarial en el comercio e industria no produce un excedente. Hume dice que el impuesto se traslada al empleador, aunque sólo hasta ciertos límites, puesto que el empleador no puede incrementar el precio del bien más allá del precio internacional.¹³⁵⁹ Por tanto, los impuestos no recaen sólo sobre la clase terrateniente o sobre el recurso tierra, como decían los fisiócratas y de hecho, pueden pagarse con el mayor ahorro o laboriosidad del artesano...¹³⁶⁰

Por último, Hume en *Of Public Credit* trata la cuestión de la excesiva deuda pública. En este tema también predomina la perspectiva histórica y psicológica. El ensayo se divide en dos partes. La primera trata de forma resumida las ventajas y desventajas del crédito público para el comercio e

¹³⁵⁸ Stark, W., 1952 c: Annuity notes and national wealth, octubre 1800: 327.

¹³⁵⁹ Hume, 1964 d: Of Taxes: II: 359.

¹³⁶⁰ A la afirmación de Hume a Turgot [carta de Hume a Turgot, 5 Agosto 1766] de que ningún gobierno supuso que todos los impuestos caen sobre los propietarios de la tierra, sino sobre los que los pagan consumiendo el bien, dice Turgot: "Sé perfectamente que la práctica de todos los gobiernos no está de acuerdo con este principio; pero sabes tan bien como yo que los principios practicados por todos los gobiernos no cambian tan fácilmente como los principios especulativos... Sabes tan bien como yo cuál es el fin último de todo gobierno: sumisión y dinero" [Carta de Turgot a Hume, 7 septiembre 1766, en Rotwein,

industria. Aquí Hume entra en conflicto con la posición tomada en su teoría del interés, porque trata las deudas y acciones como sustitutivos¹³⁶¹.

En la segunda y más larga parte del ensayo, trata las desventajas de la deuda para el cuerpo político en general. Hume creía que el incremento de la deuda nacional británica - que, debido a sus guerras y administración pobre, había sido rápido - era un preludio de un incremento indefinido. Esperar que un funcionario público limite el uso de su poder de tomar prestado es esperar lo imposible políticamente. Un ministro inevitablemente buscará quedar bien dentro de su administración y no excitar ningún clamor público contra él y no puede evitarse que emita deuda a costa de la posteridad, con la que no tiene más que una obligación moral. En esta última parte del ensayo, lo que intenta mostrar Hume es que el inevitable crecimiento continuado de la deuda no sólo tendrá consecuencias graves para la sociedad, sino que terminará en última instancia en una bancarrota total - un pronóstico que tenía base, dadas las muchas repudiaciones europeas de la deuda que habían llevado a una desvalorización de la moneda y a la inflación¹³⁶².

Pero lo que es más interesante, esta predicción es en todos los sentidos una historia natural del crecimiento y caída del crédito público, una visión pesimista en lo que respecta a la inevitabilidad de la ascensión y caída de los gobiernos, pero optimista en lo que respecta a la inevitabilidad de su resurgimiento. En su descripción de la naturaleza de los ministros, Hume había establecido una base natural para el crecimiento de la deuda. La causa eventual del colapso sería una expansión rápida y larga de las necesidades de ingreso ocasionadas por una emergencia de guerra. El autor presenta tres variantes de defunción.

La primera es la que llama la “muerte en manos del doctor” donde, desesperado por no tener los fondos requeridos por una emergencia de recaudación, el Estado confía a un proyectista, con esquemas visionarios, la

Eugene, (ed), 1970, David Hume. Writings on Economics, Madison, The University of Wisconsin Press, p. 207].

¹³⁶¹ Esta última visión la aplica a la deuda pública Drake, que argumentaba que, debido a la atracción del alto interés, la deuda causa estancamiento comercial. Un visión similar tiene Charles Davenant, 1695, An Essay upon Ways and Means of supplying the War, Londres, pp. 43-4. En la carta a Montesquieu antes citada, Hume también se refiere a la posición de Milford Lonsdale, que consideraba que a pesar de los efectos expansivos sobre la oferta de dinero, la emisión de títulos por parte del gobierno estimula la industria reduciendo el tipo de interés. Hume considera la validez de esta idea como “muy dudosa”.

¹³⁶² Aunque la predicción de Hume sobre el curso de la deuda británica no fue errada, al prever la bancarrota infravaloró la capacidad de Gran Bretaña de soportar la deuda.

detracción a cada ciudadano de su “parte” alícuota de la deuda, lo que llevará a gravar en última instancia a los tenedores de propiedad “visible” (tierras o casas) ya sobrecargados y así, intentando forzar la estructura crediticia, se precipitará al colapso.

En “la muerte natural”, ante la emergencia nacional, el Estado se endeuda, consume todos los recursos posibles a pesar de los clamores populares y, por último, repudia sus obligaciones al embargar los fondos de amortización. Sin embargo, en este caso, el Estado puede florecer de nuevo.

Otro caso sería la “muerte violenta” en que el Estado, con una equivocada devoción por la fe pública, persiste en usar sus fondos de amortización para repagar la deuda y así cae presa del invasor¹³⁶³.

Hume también nos ofrece un pronóstico para el periodo que sigue al colapso que es muestra de su visión cíclica de la historia. Así, insiste en que, a pesar de las claras enseñanzas de la experiencia de la deuda, la incurable credulidad del pueblo hará sencillo para el gobierno reestablecer un sistema de crédito público tan floreciente como sus predecesores.

El hombre, en todas las periodos, es atrapado por los mismos cebos, juega los mismos trucos una y otra vez. Las alturas de popularidad y patriotismo todavía son el camino marcado hacia el poder y la tiranía; la adulación hacia la traición; los ejércitos permanentes hacia los gobiernos arbitrarios; y la gloria de Dios al interés temporal de los clérigos¹³⁶⁴.

El hombre, olvidadizo, vuelve a cometer los mismos errores y una y otra vez, buscando la admiración pública, se introduce en el círculo de poder.

¹³⁶³Hume, 1964 c: Of Pubic Credit; II: 368. Esta idea del crédito público como causa de desorden público estaba impresa también en la mente de Adam Smith.

¹³⁶⁴ Hume, 1964 c: Of Pubic Credit; II: 372-3.

CONCLUSIONES DE “ECONOMÍA”

Podríamos dividir las conclusiones de esta sección de economía en los grandes epígrafes que hemos planteado: división del trabajo; teoría del valor; metodología; y crítica a la pretensión de reducir los costes de transacción a través de la jerarquía. Las diferencias de la teoría de Hume y Bentham frente a la de Smith se basan en su distinta concepción de la utilidad (respectivamente una imagen del placer o dolor esperados; frente a una ilusión de la mente que nos introduce en una acción ansiosa); de la libertad (una sensación ficticia de voluntad; frente a una sensación positiva de apertura a lo otro y de creatividad); del orden (mental; frente a real); y del tiempo (acción anticipada; frente a acción desde el presente). En el caso de Hume, además, su visión cíclica de la historia y el darwinismo institucional, embeben toda su obra.

En el tema de la división del trabajo, Smith critica la concepción de que la división del trabajo busca una utilidad anticipada por la división misma, viendo la imagen de sus consecuencias antes que el proceso dentro del cual se produce. Afirmaba que la especialización no crea sino que proviene de las necesidades o deseos, y es esa utilidad la que confiere su dignidad a la forma final. Smith afirmará lo contrario, y por tanto considerará que la división del trabajo crea los deseos, las necesidades y el valor; y no proviene de ellos. Los hombres no tienen idea del mercado, sólo saben sus experiencias personales porque, en definitiva, la idea del mercado la han “creado” los economistas. La división del trabajo tampoco es, como decía Hume, necesaria para el mantenimiento de la sociedad, y, de hecho, es el orden social el necesario para la especialización: el hombre necesita saber antes de dedicarse a un trabajo específico que va a poder intercambiar sus frutos. La división del trabajo es, como dice Smith, la consecuencia gradual de una tendencia a persuadir o intercambiar, y a esta propensión ni siquiera le precede el deseo del objeto. Es, por tanto, un fruto de una tendencia lúdica o creativa, y no de una anticipación ni individual ni social. El hombre la crea para ilusionarse con una imagen del orgullo de haber llevado a otro a su propio terreno a través de la seducción de la palabra. Algo, moralmente no elogiabile (incluso dice Smith en las *Lectures* que intercambiar una cosa por otra es “mezquino”), pero una realidad que puede provocar crecimiento económico e ilusión - concepción del tiempo no durativa, pero continuista. Sin embargo, la teoría de

Bentham, al basarse en una imagen de las consecuencias es más estática que la de Smith y enfrenta el principio de limitación de la industria por el capital al de la división del trabajo. Para Smith no había una contradicción entre ellos.

En cualquier caso, la única división del trabajo no productiva en la teoría Smithiana es la que se produce entre gobernante y gobernado. La intervención externa no puede “producir” libertad porque la libertad es un elemento subyacente a la ley y que ésta debe preservar. De hecho, el hombre que sigue una jerarquía no trabaja tan eficientemente como el hombre libre (no es posible crear un incentivo artificial a la acción) y, además, la esclavitud esclaviza también al esclavizador y crea una necesaria vinculación entre amo-siervo que hace a ambos dependientes. Sin embargo, la idea del gobierno Humeana es la de un resultado de un proceso de división del trabajo social en el cual un grupo humano se dedica de modo casi necesario a la tarea de mantenimiento del orden y la cooperación recíproca. Por último, la visión Benthamita del hombre como buscador de placeres y rehuidor de dolores nos faculta a incluir la libertad como un principio superior: es subsidiario del de mayor felicidad, aunque la información asimétrica hace más ineficiente la acción del gobierno que las acciones individuales.

En lo que respecta a la teoría del valor, hemos visto que los análisis económicos de los tres autores se basan en distintos “protagonistas”: el de la teoría económica de Smith es el “hombre ético” de Kierkegaard; los de Bentham y Hume son los “hombres estéticos”, según la terminología del mismo filósofo. Hemos de apuntar que lo estético, al ser un estado “del momento”, parece una base menos sólida para crear una ciencia explicativa. Una teoría basada en el hombre estético necesariamente está abocada a explicar estados paralelos e irregulares, en cierto modo excepcionales.

El hecho de que Smith retomara la paradoja del agua y los diamantes se basa en un rechazo consciente la teoría del valor subjetiva que había heredado. Efectivamente, dice Smith, cuando decimos que un hombre ha descubierto cuánto vale realmente una cosa estamos hablando de un valor objetivo... ha hilado por vez primera unas relaciones de ideas que le llevarán a “darse cuenta” de qué significan cada uno de los minutos de trabajo y experiencia que requiere producir esa cosa. Además, para Smith no existe elemento interno del valor de los bienes. Smith no concibe la inmediatez como una relación de placer con la cosa, ni de dolor respecto a la producción de la cosa, sino que la valora como lo que le ha costado a la sociedad

producirla en términos del sacrificio que el comprador se evita e impone a otros lo que, de hecho, implica externalidad y hace que inmediatamente tengamos acceso al juicio del espectador. Por eso presenta en primer lugar la explicación de cómo se produce la división de trabajo, y sólo hasta posteriores capítulos nos explica su teoría del valor. Para Smith los bienes no tienen valor intrínseco y si el trabajo no estuviera dividido y los hombres produjeran todos los bienes que consumiesen, los bienes “no” tendrían valor. De hecho, con su idea del trabajo ordenado, Smith no estaba intentando ofrecer una cuantificación física de la idea de valor y esta medida del trabajo exigido es una noción abstracta. Lo que da valor al bien no es el “trabajo incorporado” en el momento de la creación del bien, algo olvidado, sino el trabajo que el bien puede exigir de otros en el presente, es decir, la capacidad de adquirir en el mercado actual que constituye, no su valor de uso, sino su valor de cambio. Eso no es una utilidad subjetiva, según Smith, sino una escasez relativa a los demás bienes. El valor de coste del que habla obliga a remitirse al mercado, donde se ordena el trabajo y se objetiva la idea de valor. Además, la idea de trabajo exigido en otros incorpora la demanda como una condición previa del valor.

Para Smith, la cadena causa-efecto es de producción a consumo y no a la inversa. La crítica de Menger a la teoría del valor Smithiana demuestra lo incomprendida que fue su teoría. Según Smith, no es que un diamante sea caro porque lo deseamos, sino que lo deseamos porque es caro y costoso, o porque es un medio barato para obtener bienes caros y costosos. Smith era consciente de que es la escasez la que crea valor en un diamante. Pero esta escasez lo que provoca es belleza debida a la exclusividad, a la ostentación y a la sensación de tener “poder” de comprar o de ordenar trabajo. La exclusividad se hace fundamental para que surja el valor (de hecho, en nuestra teoría hemos demostrado que no se pueden hacer comparaciones de utilidad, dado que las cosas no se conocen por comparación de una con otra, sino porque una cosa - una realidad del recuerdo - se mete dentro de otra - una realidad del presente. Estas comparaciones siempre pertenecen a un sistema mental aprobado por la imagen de “el otro”). Por ello, Smith nos presenta una teoría en que reaparece una especie de "Bon Prix" de los bienes primarios, donde los precios - y el mercado de estos bienes - surgen sólo cuando son suficientemente altos para que merezca la pena aplicarse a la producción sistemática. Sólo serán altos cuando la escasez haga apetecible poseer ese

bien, con un "precio ostensible". Mientras los bienes no alcancen ese precio suficiente, serán libres y no tendrán un administrador diligente que quiera conservar sus ingresos. Esto llevará a que el bien se derroche y se llegue, en última instancia, a esa escasez necesaria para alcanzar el precio que haga rentable su producción sistemática.

Como hemos visto, para Smith, los capitalistas y los terratenientes no son improductivos dado que el beneficio y la renta de la tierra retribuyen una función social genuina. La RN va hilando las relaciones que permiten “darse cuenta” de esa función necesaria para la productividad del trabajo, que son fruto del tiempo y la experiencia y que, por tanto, no se observan a simple vista. Como vimos en nuestra teoría moral, el “darnos cuenta” nos hace plenamente conscientes de la idea y de todas sus implicaciones por una capacidad de comprender intuitiva, que tal vez antes nos estaba vedada por la insensibilidad temporal, el autocentramiento... En muchos casos, esa capacidad de comprensión se obstruye porque realmente “no nos queremos dar cuenta”, y así sucede también en el mundo social: queremos mantener un sentimiento grupal, o una relación imaginaria con el mundo de la que dependemos. Por eso, al hombre le cuesta valorar el sacrificio del ahorro, retribuido por el beneficio; y la función social de mantener la propiedad sobre un bien escaso, retribuida con la renta. En última instancia, la teoría global de Smith no busca un valor esfuerzo de producir el bien, sino un valor esfuerzo de adquirirlo. Eso incorpora el tiempo y esfuerzo de establecer las instituciones, así como el de llevar el bien al mercado, sin los cuales no existiría el valor. Para producir el bien, no basta con el esfuerzo físico del trabajador, del que el hombre espera un premio, porque para que ese trabajo sea productivo ha sido necesario un marco jurídico e institucional subyacente. Así pues, los bienes que vendemos constituyen una forma de poder - de compra - que nos ahorra del “esfuerzo institucional” de producir los bienes que compramos, y el valor de los bienes sí puede medirse en este esfuerzo institucional “incorporado” - trabajo ordenado. La diferencia entre trabajo productivo e improductivo está imbuida del mismo error que ha arrastrado la teoría del valor de Smith. El trabajo productivo no es para Smith el que crea “utilidad”, ni siquiera el que crea “utilidad permanente”, sino aquel que no muere en sí mismo, que es fruto del tiempo y, por tanto, consigue constatarse en un bien que repone trabajo. Esto no sólo refuerza directamente la división del trabajo, sino que lo hace indirectamente, a través de la alteridad en el

mercado, lo que ayuda a crear y profundizar el entramado de relaciones y conocimientos necesarios para la riqueza y el crecimiento.

Como hemos visto, para Smith el valor y la distribución de los bienes son elementos entrelazados. El sistema económico es un vehículo en que las personas que no producen medios para la subsistencia pueden crear imágenes para intercambiar con las que sí los producen, como modo de poder sobrevivir en el sistema. Smith, gracias a la teoría de la distribución entre trabajadores, capitalistas y terratenientes – cuando antes había utilizado la de propietarios-no propietarios –, puede defender las asociaciones obreras, en su tiempo ilegalizadas. Si el terrateniente y el trabajador tienen intereses acordes con el crecimiento económico, sin embargo, el crecimiento provoca una tendencia a la reducción de la tasa de beneficio. Pero, igual que con el crecimiento y la escasez de mano de obra se desencadena una competencia entre los patronos para conseguir trabajadores, y rompen sus combinaciones para no incrementar salarios introduciéndose en un círculo de competencia que “no” les beneficia, también eso puede suceder con el trabajador: el hombre tiene la tendencia a excederse en su trabajo en espera de la mejora de la condición propia, pero la ética del trabajo por el trabajo no puede ser aprobada por el espectador imparcial, dado que el deslumbramiento de esa imagen individual o social es contrario al principio de la prudencia. En cualquier caso, en un mundo utilitario los trabajadores incluso “tienen” que defender sus intereses dado que el capital siempre tendrá más poder de negociación - pueden vivir de su ahorro - y tendencias a las confabulaciones clandestinas. La protección de los trabajadores puede ser un colchón ante eventualidades de la coyuntura económica o de la decisión arbitraria del empresario. Como vimos en nuestra teoría jurídica, sólo se puede salir del círculo vicioso de la propiedad a través de la eliminación paulatina de la exclusión. Sin embargo, Smith critica la defensa burda de los trabajadores cuando no existe ninguna provocación anterior. Efectivamente, esa “venganza” organizada del trabajo sobre el capital se acaba convirtiendo en otra forma de capital ficticio, una superestructura que crea los mismos problemas de corrupción e inmovilismo que el capital o el propio Estado.

Para Bentham, sin embargo, la felicidad es una “idea”, la expectativa del futuro placer y dolor que influye en la acción interesada y esperada. En gran parte, su *homo oeconomicus* se ha aceptado como protagonista de la ciencia económica neoclásica, y en particular la teoría de Bentham ha influido

en el propósito de la obra marginalista, especialmente en Jevons. El individualismo de Bentham, como hemos visto, no es sólo metodológico, sino filosófico e incluso normativo: el hombre es egoísta por la necesaria autoreferencia al yo, pero además debe serlo si es suficientemente sabio. Según Bentham, incluso la pasión calcula y, además, para Bentham, la pasión no es un modo de acción habitual. El medio más sencillo de cálculo de las sensaciones es el dinero, que mide experiencias físicas como una forma de “subjetividad objetiva”, de modo que podemos hacer comparaciones interpersonales de utilidad entre los hombres a los que podría idealmente medirse su umbral de placer. Hemos visto que la teoría de Bentham es cercana a la posterior metodología mengeriana, no sólo por el subjetivismo, sino porque también diferencia entre bienes de orden superior e inferior, de producción o de consumo, y se basa en la cercanía al uso como parámetro diferenciador. Las ideas de Bentham están continuamente rozando la de la importancia del principio marginal. En *Axioms*, el lector encuentra una exposición clara de la idea de “mínimo sensible” de riqueza, una forma de utilidad marginal. Pero, además, formula también la idea de utilidad marginal decreciente, lo que le permite defender la conveniente tendencia hacia la igualdad. Sin embargo, otro principio, el de minimización de la decepción, llevará a Bentham a preferir el conservadurismo económico y el mantenimiento de la distribución de la propiedad como modo de que no se interfiera en la masa total de expectativas. Además, Bentham con su método geométrico que muestra las consecuencias estáticas sobre el placer de una transferencia, no necesariamente voluntaria, estaba pensando en una escala que nos recuerda los gráficos de utilidad que posteriormente realizarían los economistas. Casi llega a formular el principio de equimarginalidad en el intercambio, aunque no logra definirlo con nitidez. Sin embargo, no pensó en una reducción del incentivo debido a la imposición exterior de una jerarquía redistribuidora. La redistribución del Estado no tendría más efectos negativos que los estáticos de la desilusión por la detracción de la propiedad dado que Bentham supone la riqueza “dada”, una imagen a la que el paso del tiempo no le afecta. El legislador es en su sistema el que provee placeres a sus “niños”. En este caso, incluso, una redistribución hacia los ricos podría tener efectos positivos porque tienen mayor propensión al ahorro.

Como hemos comentado, el sesgo no intervencionista de los clásicos, desde Ricardo, no se basaba en una filosofía “libertaria” y, probablemente, el concepto utilitario de gobierno subyacía a todas sus propuestas políticas.

Hume enfatiza, por último, la importancia del hábito y la imitación en el desarrollo de la actividad económica. Las causas o fines del trabajo, que surgen de nuestras pasiones, son tres: el placer, la acción, y la indolencia. El comportamiento económico implica no sólo un deseo de gratificar deseos, sino de tener y buscar deseos, sin los cuales el hombre caería en la languidez. La teoría del valor de Hume es una teoría híbrida que muestra diferencias tanto con la Benthamita como con la Smithiana. Es una teoría del valor utilidad - sólo la oferta y la demanda afectan a los precios - pero, unida a la doctrina del comportamiento humano de Hume, más podríamos denominarla “de utilidad del trabajo”. Si la vanidad de la búsqueda de placer deja un vacío en el hombre, sin embargo hay un placer genuino, el trabajo, de modo que los demás placeres se ven como un premio al trabajo realizado. Esta idea diferencia claramente la teoría de Hume, la ética del trabajo por el trabajo - “teoría de la utilidad del trabajo”, como decíamos -, de la de Bentham, la ética del placer sin esfuerzo - “teoría utilidad de los bienes”. La actividad económica para Hume es intrínsecamente gratificante y los mayores obstáculos para satisfacer las necesidades frecuentemente generan una expansión del esfuerzo. Además, Hume estaba transformando la interpretación mercantilista de la relación entre la pereza y una excesiva indulgencia al placer. Mientras los mercantilistas consideraban la indulgencia al placer como el placer por la pereza, Hume lo considera como una frustración, el intento de compensar a través del placer el deseo de viveza que resulta de la inacción. También hemos planteado cinco diferencias esenciales entre la teoría del valor de Hume y la de Smith. En primer lugar, para Smith la causa de la actividad económica es el deseo de persuadir a través del lenguaje; sin embargo, Hume considera que lo que lleva al hombre a trabajar es un deseo de estar activo para no caer en la languidez natural de la vida. En el caso de Hume no es necesaria, por tanto, la idea de alteridad en la causa de la actividad económica ni necesitamos estudiar el entramado de relaciones sociales para definir la causa del valor económico. En segundo lugar, aunque el hombre valore comparativamente la actividad económica, para Smith la imagen de la belleza es un capricho tan temporal que no afecta al valor de los bienes; sin embargo, para Hume la belleza y el valor son meramente de una naturaleza relativa y

subjetiva y más o menos permanente aunque no podamos adicionar las subjetividades porque dependen de la constitución primitiva de la mente individual. En tercer lugar, Smith pensaba que el trabajo es una actividad desagradable y molesta y, para que sea coherente su teoría, el trabajo “debe” ser un sacrificio: el hombre intercambia trabajos e impone a otros un sacrificio que él se ahorra. Sin embargo, para Hume, el trabajo es un placer, no un coste, con lo cual no hay un límite para las horas de trabajo, más allá de la capacidad de trabajar, que se logra complementando trabajo con una conveniente indolencia. Esto pone en duda la teoría del salario de subsistencia; y, además, la idea Smithiana de valor coste institucional de producir los bienes deja de tener sentido. Cuarto, para Smith el sacrificio que se realiza para lograr una compensación en forma monetaria parece no ser subjetivo sino dado por la estructura social en la que se mueve el trabajador, de modo que éste no tiene gustos antecedentes al mercado de trabajo sino que el mercado crea sus gustos. Sin embargo, la idea de “coste” en el caso de Hume se hace más individual, y eso también implica un derecho de propiedad por lo trabajado. Y por último, si en el caso de Hume es sólo la oferta y la demanda lo que determina el precio, no debe existir un valor natural de los bienes y los factores dado “en el ideal del valor” o en el largo plazo práctico. No existe, por tanto, ese precio tope que hacía que la escasez convirtiese en “bueno” el incremento de precios y señalase el momento en que puede comenzar la producción sistemática, lo que le daba a Smith la posibilidad de hablar de una demanda efectiva de los bienes que son capaces de pagar el precio natural, dentro del cual estaría la renta de la tierra (que Hume niega como base del valor). Por último, aunque Hume y Smith plantearon la identificación de intereses, no lo hicieron de una manera ingenua. En la teoría de Hume, la armonía no es un supuesto sino un objetivo, y sólo puede lograrse a través de las instituciones que son base de la experiencia social. En el caso de Smith, la libertad, además, es difícil de mantener porque es un concepto complejo relacionado con la justicia.

Hemos estudiado las metodologías de los tres autores y hemos comprobado que el método inductivo y estadístico Benthamita, aunque él mismo lo negara, tenía que presuponer el resultado de sus planes porque los datos son fenómenos, en ocasiones “sabiamente” escogidos, que no tienen más sentido que el que quiera darles el sistema presupuesto por el investigador. Si para Hume el hombre está determinado por las circunstancias y la costumbre,

Bentham afirma que esa idea de habituación deja penetrar un inconveniente sentimentalismo en la ciencia: para él, el hombre es un manojito de placeres-dolores y el estudio científico es tan subjetivista que, en realidad, no podría hacerse una adición de esas subjetividades. Sin embargo, Smith hace que su lector se ponga en el lugar de los actores de la historia y crea hipótesis predictivas a través de la comprensión intuitiva. Estas hipótesis no son subjetivas, sino que buscan comprender la interrelación dentro del “mundo intermedio”. La bondad de los resultados no depende, sin embargo, de la predictibilidad, que sólo es válida en un contexto de habituación. El cambio en las circunstancias nos creará sorpresa y nuestra capacidad de comprensión intuitiva buscará la razón por la cual la hipótesis anterior era fallida. Para suponer este método, como vemos, es necesario creer, contra Hume, que los condicionantes históricos y sociales no son el único elemento que determina al hombre, una tesis relativista que, en puridad, sólo podría describir los hechos señalando sus supuestas causas circunstanciales: los hechos se imponen y eso impide al investigador “ponerse en el lugar de los acontecimientos históricos” sin dejarse llevar por ellos, desde la libertad de comprensión propia. El método de Hume es histórico, en realidad, porque su concepto de libertad le impide seguir una linealidad no causal y de imágenes que dibujan la historicidad humana, una descripción siempre subjetiva de lo que ha sucedido tal y cómo el historiador cree ver que ha sucedido. Pero a Hume no le interesa tanto la cuestión de cómo surge el orden social cuanto, relacionando historia y psicología, la de qué elementos de la naturaleza humana pueden contribuir a derruirlo o mantenerlo, una consecuencia de su filosofía fenomenista basada en el miedo a la desaparición de la sociedad civil. Frente a Hume, Smith tiende a abstraer las influencias históricas y psicológicas de su tratamiento de los temas de la política económica. Esta abstracción está muy relacionada con la idea Smithiana de libertad natural. Hume, con el método histórico y psicológico, intentaba evaluar qué políticas sociales eran las más aceptables según el criterio de la “utilidad”. Sin embargo, para Smith la libertad natural es un principio anterior y superior al de la utilidad. En la teoría de Smith, lo “natural” se opone a lo “histórico”. De modo que su análisis histórico consiste más en una ejemplificación de sus teorías deductivas que en hechos de los que pretende inducir sus teorías, lo contrario de la metodología de Hume. Así, Smith desarrolla un método discursivo y demostrativo, basado en la lógica, pero alejado de la

modelización. No podemos extraer consecuencias científicas de datos aislados si no tenemos previamente una ley a demostrar, que tendremos que haber considerado una hipótesis plausible por vías lógicas más que inferenciales. De hecho, para Smith las explicaciones temporales están de sobra porque es el conjunto de todas las cosas la que facilita la existencia del equilibrio. La economía de largo plazo elimina el cansancio del tiempo y sus caprichos, introduciéndonos en una dinamicidad continuista, un movimiento sin fricciones donde sólo importa la propia continuidad, que es lo que debemos explicar. Ni siquiera Smith pensaba que los datos existentes fueran muy reveladores: no en vano son impresiones, inducciones de la realidad que requieren del proceso de reduccionismo del lenguaje, sea cifrado o no. La estadística como recogida de datos no parece predictiva ni un medio para dominar el medio social. Smith tampoco consideraba a las matemáticas útiles: esta ciencia no se desarrolló por una consideración de su utilidad, sino porque admiramos su belleza o precisión. Sin embargo, Bentham creía que la esfera de la ética no es menos susceptible de tratamiento matemático que la física. Sin embargo, como Marshall, estuvo inclinado a considerar las matemáticas sólo un modo de expresión y notación conveniente. El método que utilizaba Bentham era también geométrico y se valió, tanto en legislación como en la moral o economía, de una forma de razonamiento binomial que pretendía hacer exhaustiva y omnicomprensiva la ciencia. En realidad, el objeto de la disertación de Bentham era distinto del de Smith, cuyo objetivo no era necesariamente la utilidad, sino la descripción de la realidad. Sin embargo, Bentham trata sólo los temas económicos que pueden caer bajo la consideración de la legislatura.

En lo que respecta a sus distintas visiones del crecimiento económico, hemos visto que si para Bentham el principio psicológico que promueve la riqueza es un deseo de disfrute de las consecuencias de esa riqueza, en forma de placer, Hume, sin embargo, considera que el hombre desea gratificar sus deseos, pero es porque disfruta de la excitación emocional de tener deseos, con lo que, contradictoriamente, desea no gratificar sus deseos porque la tranquilidad es dolorosa. Además, al dejarse llevar por sus instintos puede ser negligente con la consideración de sus intereses. Entre los motivos de la acción que plantea en el ámbito económico, el de la acción por acción y el del hábito podríamos considerarlos una constante en el tiempo. Por tanto, debe ser la imitación la que promueve el crecimiento económico

diferencial entre etapas históricas, estimulando el espíritu de empresa o la demanda imitativa. Sin embargo, la imitación también parece más consecuencia que causa de la acción económica, dado que necesita del reflejo sobre lo imitado para comenzar a existir. Para Smith la consecuencia positiva de la generación de riqueza tampoco es que incremente la cantidad de “felicidades” a que da acceso el dinero, sino el mismo hecho de la alegría, de la posibilidad de “romper” el hábito disfrutando del sentimiento de curiosidad y creación. Entre los estados de crecimiento y de estancamiento, curiosamente contraponen la alegría a la melancolía, es decir, la curiosidad hacia el futuro al apego al recuerdo. El sentimiento de alegría que se disfruta con el crecimiento económico es en Smith una creación y curiosidad hacia la imagen que se constata en el impulso natural de cada individuo a mejorar su propia condición, el medio que el hombre normal usa para salir del estado de “pasividad” de las pasiones. Este impulso no busca la satisfacción del placer sino que el hombre, a través de él, intenta convertirse en centro de atención por sus riquezas, una ilusión que, como dijimos, no es alabable pero crea una continuidad psicológica del tiempo. Gracias al principio generalizable del deseo del hombre de mejorar la condición propia, Smith demuestra que sería suficiente con que el gobierno mantuviese una seguridad suficiente para permitir que los individuos se dejaran llevar por él. De hecho, como es sabido Smith consideraba que los hombres, en su conjunto, son prudentes, y su propia naturaleza les lleva a incluir una idea de futuro dentro del presente, base de la ilusión. Es obvio que en este caso el concepto de “continuidad del tiempo” se hace fundamental. Un país rico es alegre porque el hecho de que la subsistencia esté asegurada para todos sus habitantes libera la capacidad creativa, al no verse atemorizados por la posibilidad de caer en crisis de subsistencias. De hecho, la riqueza no es stock sino trabajo - esfuerzo institucional - y el trabajo que no realicen unos hombres no queda guardado para que lo realicen otros.

La distinta metodología de Hume y Smith lleva a Hume a plantear el problema del crecimiento desde la óptica escéptica de la supervivencia de la sociedad, mientras que la visión de Smith es más optimista. Hume intenta justificar moralmente las instituciones “existentes” desde un cierto miedo neurótico a su desaparición. Esta historicidad se plantea en forma de una transmisión intergeneracional; por tanto, la historia es descriptiva y transmite modos de pensar y actuar que “impone” una generación a otra. Smith, sin

embargo, busca la forma de liberar al máximo la capacidad creativa del hombre y su RN no plantea la transmisión intergeneracional de la moral como concepto económico, necesario para la supervivencia. La diferencia entre las dos teorías consiste en que la RN es un estudio del crecimiento bajo el supuesto de que subyace un deseo natural de libertad en el hombre que es la causa del crecimiento; mientras que para Hume el hombre está determinado por las fuerzas ambientales. Por otra parte, Bentham se basa en el argumento de autoridad de Smith para defender su famoso “principio económico único” de la limitación del comercio por el capital existente, que utilizaría con el mismo espíritu sistemático con que utilizó el de la mayor felicidad para el mayor número en ética y legislación. Pero en Bentham no existe un concepto claro de crecimiento económico. Se basa en una economía estática, como si la capacidad industrial se tratara de un capital pecuniario almacenado para siempre. Bentham plantea una economía sin tiempo y, de hecho, criticaba el lenguaje económico que, al suponer la riqueza como un elemento dinámico, era confuso. La cantidad de trabajo en el mundo comercial está dada y no puede incrementarse si no hay una cantidad de la capacidad del trabajo “desempleada”. Pero si en la teoría dinámica de Smith, la intervención del Estado rompe con esa dinamicidad y reduce la cantidad de stock de manera más que proporcional; la visión del capital como un stock lleva a Bentham a separarse de la doctrina liberal, dado que el Estado puede distribuir convenientemente el stock de la riqueza. A la teoría subyace la idea de que rentas y precios no son del todo flexibles, como diría Keynes.

Como es sabido, Hume consideró que la culpa de la miseria y de la población no es la naturaleza, como en la posterior teoría de Malthus, sino las instituciones. Bentham, sin embargo, aunque en principio consideró que son las instituciones las que marcan la cantidad de población y el crecimiento, finalmente acepta, con Malthus, la visión pesimista de que el crecimiento es imposible en el largo plazo. Sin embargo, puede hacerse mucho con la instrucción porque depende de la ignorancia de la gente que estas operaciones se excluyan del *sponte acta* y se sitúen en la *agenda*. Aunque Smith afirmaba que la población está en relación a los medios de subsistencia, el hombre según comprobamos en su obra, puede voluntariamente limitar su cantidad. Para que se incrementen esos medios de subsistencia y se creen en un país las condiciones psicológicas para la mejora de la condición propia, hemos considerado que para Smith se hacen necesarios dos elementos sociales

sincrónicos, dentro de la alteridad: la seguridad, que permita confiar en el futuro y en la capacidad de autonomía respecto al mismo (una libertad positiva); y la independencia de la actividad humana de las decisiones externas (una libertad negativa). Éstos principios son muestra de la definición no utilitaria de la libertad en la que se basa la teoría de Smith. Por último, Smith da especial importancia a la ruptura del tiempo provocada por las instituciones y las leyes basadas en la utilidad. Contra la idea Humeana de que es conveniente conservar las instituciones antiguas, dado que éstas contienen una sabiduría implícita desconocida, Smith afirma que toda ley que no se base en el derecho natural lleva a un inmovilismo que tiende a perjudicar a las generaciones futuras frente a las presentes; y en ocasiones proviene de la endogamia provocada por las corporaciones, que introducen leyes o regulaciones para que los *insiders* tengan privilegios sobre los *outsiders*. Estas regulaciones, como las leyes nacionales, se llegan a eternizar, dado que se hace muy difícil su eliminación. Por tanto, la ansiedad del legislador utilitario crea problemas de largo plazo. Pero la ley económica, además, al ser rupturista, intenta ser eludida por los ciudadanos, lo que lleva al legislador a intentar ordenar la nueva situación legislativa. En ocasiones, esa contra-ley se hace permanente, consecuencia de ese juego del ratón y el gato, y la ley va complicándose y enredándose sin contener, sin embargo, ninguna sabiduría implícita... Por tanto, las instituciones que se crean de forma no intencionada no son siempre ordenada,. Puede romperse la costumbre en que se basan sin que ello implique un vacío moral ni cognitivo, como hacen temer algunos teóricos de la epistemología evolucionista. Eliminando determinados hábitos de la costumbre se puede, de hecho, abrir el tiempo en forma de “darse cuenta”, una moral que, como hemos visto, no se basa en el hábito.

En lo que respecta al comercio internacional, a pesar de que Hume es conocido por ser defensor de la libertad de comercio, su método histórico y su filosofía de la libertad le llevaron a introducir argumentos de fuerte proteccionismo. Para Hume, por otra parte, el desarrollo de la industria lleva a un mayor desarrollo mental y, en esto, Smith también contraría a su amigo y afirmar que la división del trabajo tiende a idiotizar al hombre y a reducir su capacidad de defensa. La base de la diferencia entre ambos está en su diferente descripción de la virtud del autocontrol. Por otra parte, Hume, contra la idea Smithiana de salida del excedente, da especial atención a la

influencia estimulante del comercio exterior que precede a la expansión del comercio interior. El deseo de consumo por imitación de los extranjeros es el que “tira” de la demanda y ésta de la oferta. Sin embargo, igual que los fisiócratas, Smith considera que, antes del comercio internacional, hay una capacidad productiva ociosa que se emplea para el comercio exterior como parte del desarrollo económico, lo que implica inmovilidad de factores y se contradice con la identificación del propio Smith del comercio internacional e interior que, como es sabido, requiere el supuesto de movilidad absoluta de los factores. Sin embargo, en realidad, Smith está extendiendo en este caso también su teoría del comercio nacional. El productor no se rige por la demanda esperada – a pesar de que la venta es creada por el mayor mercado y división del trabajo -, sino que es sólo una vez producidos los bienes que busca la demanda, de modo que la demanda no tira de la oferta, sino al revés. Como en el comercio interior, la división del trabajo internacional tiene como prerequisite para poder realizarse una certidumbre de poder intercambiar el excedente. Por tanto, las transacciones internacionales sólo se realizarán gradualmente, sin premeditación, gracias a la propensión a trocar y con la seguridad de que van a ser beneficiosas para el desarrollo del país. Si no fuera por esta visión gradual del crecimiento y división del trabajo, que considera que es la oferta, el capital ahorrado excedentario, lo que crea la utilidad o demanda, la teoría de Smith podría caer, como la de Hume, en resultados proteccionistas. En cualquier caso, para Smith las fronteras entre países son esencialmente psicológicas. Por ello, el beneficio más importante del comercio y de la comunicación entre naciones es que crea confianza y reduce los conflictos, eliminando el “miedo al otro” (frente a la idea de Hume de que su mayor beneficio es que incentiva el espíritu de industria y el deseo imitativo). Un elemento siempre debatido de los aranceles es la posibilidad de que estos protejan la industria naciente de la competencia exterior en los primeros estadios en que el país intenta salir del círculo vicioso de pobreza. Ésta es una manera de desviar recursos hacia una industria en particular porque hemos creado la imagen de un camino de desarrollo, por imitación con otros países ya desarrollados. El desarrollo natural diría Smith, es siempre más rápido que el desvío de recursos artificial; sin embargo, Bentham, aunque critica una forma de *educational tariff* para crear una industria naciente en España, también estuvo a punto de desarrollar antes que List su teoría. Bentham usa argumentos típicamente utilitarios y de estática comparativa y

finalmente considera posible que “una balanza comercial no favorable” promueva el crecimiento. De hecho, minimiza la importancia del comercio exterior. Los gobiernos quieren ganar mercados e incentivar la exportación porque tienen una preferencia irracional por ese comercio, más visible para el Tribunal de la Opinión Pública. En relación a las colonias, la razón más característica Benthamita para negar los beneficios de las colonias es el daño hecho al stock nacional de información por las visiones falsas que se presentan del interés nacional; y el consumo de tiempo por parte de un gobierno a tanta distancia.

Hemos dibujado la figura del empresario tal y como la presenta Hume: un hombre que necesita acción, inquieto, que no puede descansar largo tiempo sin caer un estado de languidez. La utilidad de los bienes que produce no es más que ese pequeño, pero crucial, margen de interés para fijar su atención y evocar un esfuerzo organizado. El empresario no se mueve por una imagen del bien social que crea; sin embargo, tal vez considere insípida una empresa sin un supuesto valor social. Ese valor, en definitiva, es un fin instrumental para llevar a cabo el deseo de dar expresión a la inteligencia de un modo útil. Es una idea parecida a una figura del empresario no utilitaria, en que el hombre actúa por el placer de actuar (aunque en Hume sea en forma de huida de un estado de languidez y vacío). Algo parecida podría ser la figura del empresario descrita por Kirzner, en que el papel de la sorpresa y el descubrimiento son características de la función empresarial creativa. Para intentar delimitar una figura de empresario no utilitaria, sin embargo, nos atrae el elemento sorpresa, relacionado con el “darse cuenta”, aunque no consideramos necesario que el descubrimiento lo sea de una información de las utilidades, ni siquiera que existan esas utilidades subjetivas “previas al mercado” y un desajuste o descoordinación entre necesidades (especialmente en una economía desarrollada, aunque tal vez sí en una de subsistencia, pero en este caso “no habría” división del trabajo ni, por tanto, intercambio) Aquí, el “darse cuenta” se refiere al coste exigido en otra persona o en una creación pura de comunicación que no busca nada más que actuar o jugar - intercambiar. Sin embargo, Smith es más crítico de la idea de empresario que Hume. Presenta tres casos de empresario: el aventurero que tiene excesiva confianza en su éxito y arriesga su capital en las más difíciles empresas; el proyectista que hace proyectos inciertos, que no tiene en cuenta la imprevisibilidad del tiempo y lleva a la bancarrota a la mayoría de aquellos

que se comprometen con él; y el hombre prudente que ahorra e invierte para obtener el beneficio ordinario en líneas de producción más o menos conocidas. La característica del empresario que no se puede delegar a un trabajador asalariado es la de ahorrar e invertir su propio capital acumulado, de modo que esa es su función diferencial. Lo que incrementa la cantidad de capital es el hecho de que *el dinero hace dinero*: no la mayor inventiva sino la productividad del trabajo en las condiciones medias de la sociedad. El hecho de arriesgarse en nuevas formas de coordinar el trabajo, no puede incrementar la riqueza nacional porque la división del trabajo es una “innovación” que se produce de forma no premeditada, y no se puede forzar. Sin embargo, Bentham defiende a los proyectistas y especuladores y reprocha a Smith el haber infraestimado el papel de esos “hombres de talento”. Nos habla de la productividad incrementada por nuevas ordenaciones de los medios de producción, especialmente en las manufacturas. Además, el Estado, pensaba Bentham, también puede desarrollar su creatividad en sus proyectos, impuestos coactivamente, dado que la invención no es consecuencia de una división del trabajo libre, sino la causa de la división del trabajo, un elemento a priori a la teoría en la que hace falta introducir un elemento exógeno en forma de Mesías: el inventor. De hecho, según la teoría Smithiana hemos planteado varias respuestas a la crítica a Bentham, especialmente que los proyectistas están afectando a la psicología de la gente que, cuando invierte en sus negocios ruinosos, llega a desconfiar de las inversiones en el mercado de capitales y del tráfico mercantil. Además, para Bentham el proyectista capta la utilidad del bien final anticipadamente. El empresario Smithiano, sin embargo, no es el “gran hombre” que prevé los placeres del público en contextos de incertidumbre. Es el “hombre blanco” que irrumpe entre los indios para convencerles de que las novedades de la civilización bien valen sus baratijas de oro. Puesto que para Smith el empresario no realiza la labor de búsqueda de la felicidad del consumidor, a través de su utilidad, el proyectista usa un capital para crear en muchas ocasiones “necesidades”, no felicidades.

En lo que respecta al tipo de interés, aunque Hume intentó demostrar que éste no era un fenómeno monetario y que la riqueza es causa, no consecuencia, de su reducción, por su metodología histórica y su concepción de la libertad “habituada”, se mostró más preocupado por mostrar que la oferta y demanda están en sí mismas condicionadas por el cambio en la

motivación económica provocado por el desarrollo del comercio. Su teoría del interés, de hecho, prueba que el fenómeno es reducible a *cambios en las maneras y costumbres*, un argumento que obliga a aceptar que el tipo de interés puede usarse como instrumento de política económica. En cualquier caso, Smith toma la teoría real de la formación del tipo de interés de Hume y considera el interés un indicador de desarrollo, no un instrumento de política económica. Sin embargo, decidió obviar su preferencia por la libertad natural y defendió el establecimiento de un máximo legal, dado por la tasa de interés de mercado a la que tomarían préstamos las personas solventes. La relación con su visión de la figura de empresario es obvia: aunque según la “libertad natural” el mercado de capitales debería estar libre de intervención, los fraudes o pérdidas en este campo no sólo afectan a las partes contratantes sino que someten al inversor a un riesgo moral bajo el sesgo de la información asimétrica, creando una desconfianza generalizada en los instrumentos de cambio y el tráfico mercantil y un resentimiento generalizado en caso de impago de los préstamos. En cualquier caso, Bentham en su *Defence of Usury* criticó a Smith por haber defendido este máximo: el proyectista encontrará dificultad en hallar financiación y se bloqueará cualquier posibilidad de innovación. Aunque Smith leyó la carta que Bentham le envió sobre este tema, hay evidencias para suponer que no se convirtió a la posición de Bentham. Las distintas concepciones de empresario y del crecimiento hacían irreconciliables las dos teorías. Y en realidad, Bentham se estaba haciendo famoso por defender la libertad de mercado, más allá que “el mismo Adam Smith” con un argumento conscientemente “tramposo”. Su argumento consistía en preguntarse por qué debemos dejar todos los demás precios fijos excepto el máximo de tipo de interés; sin embargo, él mismo pidió que se estableciese un precio máximo sobre el grano en *Defence of a Maximum* y ahí se defiende de la inconsistencia reconociendo que, efectivamente, en *Defence of Usury* argumentaba contra un máximo - buscando polemizar con Smith - y ahora, en *Defence of a Maximum*, estaba a favor de un máximo - buscando polemizar con Long. Incluso, tras 14 años, vuelve al argumento del *Defence of Usury* y, aunque no se retracta, en el Prefacio reconoce que la fijación de un tipo de interés máximo tiene un mérito que podría haber aprobado la medida: hace posible que el gobierno tome prestado en términos más favorables. En cualquier caso, su teoría del interés se acerca más a una teoría monetaria en que la expectativa se hace básica. Así lo demuestra su definición de préstamo

como un *intercambio de dinero presente por dinero futuro*, o la de ahorrador como aquel que ha realizado *la decisión de sacrificar el presente por el futuro*. Bentham se acerca a la teoría keynesiana e, incluso, distingue entre demanda de dinero por motivo transacción y especulación; y plantea una forma de trampa de la liquidez.

En la sección en que hemos realizado una crítica a la posibilidad de reducir los costes de transacción a través de la jerarquía, hemos demostrado que, aunque la reducción de los costes de transacción está en la naturaleza del desarrollo del circuito económico, Smith nos muestra que los costes de imponer un sistema mental siempre son superiores a los de la libertad. La naturaleza crea “un” orden que, aunque no coincida con una imagen predeterminada, lleva al mayor progreso que puede darse. El hecho de que los costes de jerarquía sean siempre mayores que los de la libertad, como hemos ido viendo en todas las facetas de la economía, se debe a que la libertad Smithiana da lugar a la creatividad, a la apertura a lo otro, a la diferencia, a la conciencia de que lo no pensado - lo no impuesto desde fuera - es lo que pone en movimiento el pensamiento. Es decir, las transacciones reducen sus propios costes, pero “sin pensarlo” y porque las acciones de los hombres buscan “elevarse” por encima del coste y superarlo, como modo de poder crear y disfrutar del aspecto lúdico de la economía. Smith tampoco creía posible la existencia de incentivos artificiales al trabajo, contra lo que afirmaron Hume o Bentham. De hecho, el hombre trabaja o se ve motivado sólo por una acción no impuesta, de la que depende su capacidad de conocer. El temor al castigo no puede más que inmovilizar, no activar a una persona. Es difícil que el Estado reduzca los costes de transacción de forma indiscriminada, y por eso Smith acepta la financiación privada de las obras públicas, que reducen estos costes de forma espontánea; deja abierta la posibilidad de un sistema de libertad bancaria, como el escocés; y no excluye la justicia privada - la justicia, como dice, nunca ha sido, ni será, gratuita. Ni siquiera es el Estado un buen captador de información, especialmente porque el “proceso de conocimiento Smithiano” siempre precisa del encuentro con otra persona, o con la realidad. El “sabio Smithiano”, si es que éste existe - más bien es un ideal de acción no reglada -, tiene una inteligencia sensible, capaz de empatizar con otros y nunca podría ser personificado por una máquina estatal, Sin embargo, partiendo de sus bases filosóficas, el tratamiento de Hume se acerca a una visión más favorable al papel del

gobierno en la sociedad. De hecho, si lo que podríamos llamar el "proceso de conocimiento Humeano" se sirve de la relación del hombre con las utilidades de las cosas, el "sabio Humeano", si es que éste existe - aunque también es un ideal de acción reglada, tiene una inteligencia razonadora, capaz de memorizar, archivar y relacionar ideas sobre los placeres-dolores presentes y futuros. El Estado podría captar información de este modo pero, como en la teoría ética, su paradójica elección será la del "estoicismo". La volubilidad de la imagen del mérito, la mutabilidad de la acción humana y el subjetivismo de la teoría de Hume hacen demasiado incierta la información sobre la acción humana como para imponerla desde fuera. En cualquier caso, la teoría de Hume es todavía auto-regulativa. Bentham, sin embargo, tiene más desconfianza en el orden económico e imagina la "libertad natural" como una condición de vida hobbesiana. Según él, el Estado debe anticipar un dibujo de las consecuencias desordenadas de las acciones y actuar en base a él. Sin embargo, el mismo miedo al desorden crea desorden, como una forma de expectativa auto-cumplida. Bentham está siempre señalando el camino para que reduzca los costes de transacción e información, como en una jerarquía empresarial en la que la ordenación del espacio y la visibilidad se hacen fundamentales. Los incentivos artificiales proliferan en la teoría de Bentham, y sus proyectos no son otra cosa que intentos de imaginar arreglos institucionales nuevos que incentiven artificialmente la eficiencia.

Si en el caso de Hume y Smith los bienes públicos son los que el Estado requiere para mantenerse (cosa distinta es hablar de bienes comunales, de los cuales podemos decir que sólo el hecho de que se hayan llegado a construir puede demostrar su bondad, al ser fruto de la libertad), la hacienda pública actual presenta una idea de bien público más acorde con la teoría Benthamita. El Estado sustituye la iniciativa privada porque supone una imagen paternalista de los bienes convenientes para dar la felicidad pública. Efectivamente, en las obras públicas Smith no estaba hablando de un interés económico o de reducciones de los costes de transacción mediante un incentivo artificial, sino de un interés político de mantenimiento del Estado, que ayuda a que los incentivos naturales al comercio se pongan en movimiento por sí mismos. La razón última por la que el Estado debe construir y mantener los medios de comunicación es que el mantenimiento de la justicia y defensa de ataques exteriores o interiores se ven facilitados por la capacidad del hombre de trasladarse de un lugar a otro sin verse bloqueado

ni por los ciudadanos de otro país ni por los del propio. En lo que respecta a las obras públicas que promueven la instrucción del pueblo, para Smith el gasto en educación obligatoria se hace necesario, no para proporcionar una supuesta “igualdad de oportunidades”, sino porque es la única forma de asegurar que los trabajadores muy especializados tengan capacidad de defender a su nación y administrar los asuntos públicos. La división del trabajo es un fruto del hábito y de la imagen, y rompe la capacidad humana de creación que no busca una finalidad. Smith ya se dio cuenta de ello y fue por ello que pidió una enseñanza primaria semi-estatal como medio de romper la alienación de ese “hombre-con-cabeza-de-alfiler”, parodiado por Chaplin. Pero también él se dio cuenta de que la tecnología puede ser “liberadora”, y que, precisamente, el trabajador inventa máquinas para lograr liberarse del trabajo repetitivo que finalmente hace la máquina, mientras él disfruta del tiempo libre. Es curioso observar que, a pesar de que Smith considera que es el hábito el que imprime la experiencia y habilidad, el trabajador se idiotiza por el hábito, y la variedad de actividades es positiva para la capacidad de comprensión e inteligencia. Efectivamente, la libertad Smithiana apela a que lo impensado es lo que motiva la acción humana y no la habituación. Igual sucede con las diversiones de la gente del pueblo que, dice Smith, pueden impedir el fanatismo religioso porque es el hombre alegre, que atiende a la vida, el que no busca darle sentido en los grupos sectarios. Sin embargo, Smith no propone un estímulo a las diversiones públicas artificial - un ministerio de cultura, por ejemplo - sino sólo garantizar la completa libertad a todos aquellos que quieran entretener y divertir al público. Igualmente, propone la competencia de religiones para que ninguna tenga la fuerza de una religión oficial monopolística y como modo de que se introduzca entre los ciudadanos un espíritu liberal. Sin embargo, Hume favorecía una iglesia establecida precisamente con argumentos paralelos a los de Smith: al no tener competencia, las religiones perderían su celo y se desvitalizarían, haciéndose menos nocivas. Hume muestra aquí su rechazo a la competencia diciendo que las religiones en competencia son desestabilizadoras. En lo que respecta a las instituciones dedicadas a la educación de la juventud, Smith pide también la libertad de los estudiantes, tanto de elección de los profesores como de elección del centro docente al que se dirigen.

Tampoco es la jerarquía de las empresas según Smith lo que incrementa su eficiencia respecto a los costes de transacción del mercado

libre. Sólo la acumulación de capital hace posible el progreso económico, que se realizará a través del ahorro y la frugalidad. Aunque Smith nos hable de que el bien “ordena trabajo”, en ningún momento nos describe el valor como una ordenación jerárquica. El trabajador “se ordena a sí mismo” para crear el bien, prácticamente haciendo desaparecer la figura del manager de su teoría. En este sentido, se ha discutido mucho la proposición de Smith de que la división del trabajo queda limitada por la extensión del mercado. Con Stigler, consideramos que Smith afirmaba que el coste de coordinación es creciente y que la división del trabajo no produce grandes empresas. La división del trabajo resulta directamente de una propensión natural humana, y es por tanto previa a la acumulación, no su consecuencia; pero, una vez producida la división, el trabajo se divide más o menos en proporción al capital previamente acumulado. Efectivamente Smith no creía que la jerarquía pudiera incrementar la productividad. Hemos visto que para Smith el coste de jerarquía e inspección era muy alto, tanto del patrón respecto al trabajador asalariado y de éste respecto a otros trabajadores; como del capitalista respecto al gestor contratado en el caso de las Sociedades Anónimas. Por otra parte, toda transacción requiere una jerarquía, dado que necesita del mantenimiento de los derechos de propiedad. Ese coste es, de hecho, los “costes de transacción”. Por tanto, jerarquía y transacción están perfectamente enlazados. En el caso que muestra los altos costes de jerarquía dentro de la empresa, el de jerarquía del capitalista respecto al gestor contratado en las SA es, incluso, insuperable para Smith. Podríamos dar dos explicaciones, reconciliables, del hecho de que Smith considerase imposible o negativo el desarrollo de las SA, explicaciones que justificarían, sin embargo, que se hayan extendido las SA de hecho. La primera sería que tuvo una percepción anticipada del “problema del agente”, tanto en el caso del Estado respecto a los funcionarios, como en las empresas privadas. Otra posibilidad que justifica según la teoría de Smith la extensión de las SA pero que también justifica su miedo a esa extensión es que la empresa crece, no porque reduzca los costes de transacción sino, simplemente, porque el capitalista, que posee trabajo acumulado, lo pone encima de la mesa. Es decir, *El dinero, reza el proverbio, llama al dinero*. Pero en el caso de las SA, el fuerte problema del agente se compensa con la seguridad del capital, por la especial forma jurídica de la Sociedad Anónima que lleva a contratar con ella y conseguir financiación ajena, al reducirse el riesgo. La firma de la gran empresa tiene

más proyección hacia el exterior, haciéndose notar en el mercado. Por tanto, no es el menor coste de jerarquía “dentro” de la empresa lo que beneficia a la SA, sino la facilidad de obtener grandes acumulaciones de capital “fuera” de la empresa, independientemente de como sea gestionada, lo que llevará a que las “peor gestionadas” SA absorban gran parte del capital de la sociedad, haciendo más insegura la economía. Hemos comparado esta visión Smithiana con la Benthamita. Bentham fue un introductor de la economía de los costes de información y transacción, y la economía del tiempo y el espacio. Si por alguna razón se pudiera solventar el problema de la agencia, Bentham no tendría ninguna justificación contra la intervención jerárquica. No diferencia claramente entre los principios de organización aplicables a las casas de pobres o a la penitenciaría o los aplicables a las factorías o la empresa. Desarrolla profusamente mecanismos de premios y penas que llevarían a los penitenciarios-trabajadores... que buscan su propio bienestar y comodidad a seguir los objetivos del manager e incrementar el output. El manager debe conocer la función de las expectativas de los subordinados y la necesidad de información debe ser satisfecha a través de arreglos de inspección y un completo y detallado sistema de mantenimiento de libros. Bentham basaba su teoría en una creencia de que existen economías de producción a escala, es decir, contra lo que decíamos respecto a Smith, creía que los costes de coordinación son decrecientes. Además, creía que el arte del *management* puede aprenderse y ser reducido a reglas escritas y fijas. Bentham exploró estas ideas y los instrumentos de control social, y puede decirse un teórico pionero del management industrial.

En lo que respecta a la cuestión de la moneda, Hume y Bentham - aunque no Smith - encontraron y formularon mecanismos a través de los cuales el dinero debería actuar sobre las variables reales, argumentado la posible “no” neutralidad del dinero y arbitrando una nueva forma de incentivo artificial a la acción. En el caso de Hume esa no neutralidad se debía a la inflexibilidad de algunos precios que hace que en un contexto de inflación se produzca en el corto plazo un gasto real suplementario, dado que el trabajo desempleado está dispuesto a trabajar a los salarios existentes; y en el caso de Bentham se debía a la fijeza de rentas nominales de ciertos grupos con alta propensión a consumir, como los rentistas, que en un contexto de inflación lleva a que se produzca una transferencia de sus ingresos a los productores con alta propensión a ahorrar, lo que provoca formación de capital (ahorro

forzoso). Hume da énfasis a la importancia de la transformación de una economía de trueque en una monetaria que se logra por el crecimiento de la especialización y el cambio, y muestra que no es la cantidad de dinero, sino el uso más general del dinero, - que *la moneda entre en muchos más contratos* - y el cambio de las costumbres de la gente, lo que incrementa la riqueza y poder del Estado. En el periodo intermedio y antes de que el dinero circule a través de todo el país, va perfilando paso a paso el modo en que el aumento de la cantidad de dinero, que suponemos que llega inicialmente a manos del empleador, incrementa la demanda de trabajo si no se ha incrementado el salario, e incrementa el empleo y output de la economía como un todo. Concluye que la cantidad de dinero no importa para la felicidad del Estado, pero sí que el magistrado la mantenga incrementándose. Por otra parte, se mostró desfavorable a la excesiva extensión de billetes y, al modo austriaco, nos dice que no hay mejor banco que uno que guardara todo el dinero que recibiese en depósito y que nunca aumentara la moneda circulante, confiando en la jerarquía para reducir los costes de transacción. Contra Hume, Smith sólo se preocupa de variables reales de largo plazo, no distinguiendo los efectos de un incremento de la cantidad de dinero en los precios y en el incremento de la actividad. Para Smith, la inflación se dará más bien por causas reales que monetarias. Si incrementa la producción de minas en relación a la de otros bienes, entonces, como cualquier otro bien, el precio del oro se reducirá. Sólo el coste de producción de los bienes afecta al valor relativo, que se supone dado en forma de esfuerzo institucional que el bien es capaz de ordenar. El ideal bancario de Smith era el del *free-banking* con convertibilidad de billetes en metal, donde la competencia por la confianza del público es el único medio de evitar la sobre-emisión. Contra Hume, Smith dice que si el dinero es “como” un capital, si se abarata su producción se abarata un medio de producción, haciéndose el sistema bancario más productivo. Pero Smith también apunta los problemas de la emisión de billetes: para él es fundamental la confianza y que el billete tenga un poder de compra fijo para que se convierta en una medida de valor. Pero el exceso de emisión se debe en general a la acción jerárquica del gobierno que impone sus billetes de cursos legal. Aunque efectivamente el dinero reduce los costes de producción, y los de transacción, sólo lo hace si es creado dentro de la libertad, elevándose por encima del canal de circulación un medio de transmisión de los bienes más barato, como modo de permitir – no forzar - la

creación económica, fomentado la confianza, esencial en la teoría del crecimiento Smithiana. Si, como decíamos, el nivel general de precios se determina según Smith por el coste de producción del oro relativo al de los bienes - lo que “marca su precio natural” - , su análisis de la sustitución de la especie por papel moneda hace su teoría bancaria parte integrante de su teoría del crecimiento económico. Como vemos, para Smith, y contra lo que se ha dicho, la inestabilidad monetaria es muy negativa y la libertad bancaria es un modo de lograr esa estabilidad. La inestabilidad tiene incluso graves efectos en el largo plazo, al afectar a la credibilidad y las expectativas y la devaluación de la moneda elimina la fe pública. Por otra parte, ni siquiera es necesario que el Estado controle la emisión. No es la demanda de bienes lo que afecta a la oferta, sino la mayor división del trabajo, la acumulación de capital y el abaratamiento del coste de las materias primas. Y si oferta de bienes es demanda de dinero para hacerlos circular, si la oferta de bienes determina la demanda de dinero – a los precios existentes -, la demanda de dinero determina su oferta. En cualquier caso, aunque el canal de circulación demanda una suma suficiente de dinero para llenarlo y nunca admite más, Smith admite como posible la sobre-emisión de billetes – contra lo que predeciría la doctrina de las letras reales. Sin embargo, esa sobre-emisión es cierto que no incrementa los precios sino que nos hace perder oro en un contexto de convertibilidad. Contrariando la teoría de Smith, Bentham defendió el papel activo del dinero y la necesidad de un Banco Central que llevara a cabo una política anticíclica activa. Nos recuerda a la teoría de las expectativas racionales afirmando que en el caso de que el incremento de billetes sea inesperado, no se producirá el incremento de precios inmediatamente y el aumento de la cantidad de dinero podrá afectar positivamente a la actividad y empleo. Bentham realiza un esquema primitivo de nacionalización que pretende transferir transacciones lucrativas de manos privadas a públicas. Para reducir los costes de transacción, apela al creador de billetes públicos. Hace una propuesta, los *Annuity Notes*, un medio de circulación que debía devengar un tipo de interés, y es muy explícito en la idea de que el papel con que se emitiera, cuyas complejidades detalla, debía estar especialmente preparado para la circulación. En el caso de los *Annuity Note* no se producirían pérdidas de tiempo, ni sería necesario ningún cálculo de la rentabilidad del dinero: la inspección lo reemplazaría. Las oficinas de correos locales, encargadas de ser oficinas de emisión, harían más baratas las

transacciones del negocio. Como dice Stark está claro que Bentham infraestimaba la necesidad de un medio de circulación muy simple y no problemático. Sin embargo, el descubrimiento del mecanismo de inflación debilitó la fe de Bentham en el esquema de los *Annuity Notes*. Pero no por eso dejó de intentar proponérselo al gobierno... Bentham no podría imaginar una circulación correcta sin soberanos del oro y estaba ansioso por evitar una alarma de bancarrota. Los *Annuity Notes*, se diría, sean lo que sean, sería un dinero controlado por el gobierno, preferible al incontrolable existente.

Por último, en lo que respecta a los impuestos y recaudación, hemos estudiado la propuesta de Bentham de sustitución de la imposición por la reversión de la propiedad al Estado, para lograr cubrir las necesidades financieras sin dolor para la comunidad. El dolor es expectativa insatisfecha pero si se confisca la herencia, no surge la expectativa, mientras la gente tenga la ley muy clara en su mente. Bentham hace propuestas administrativas y de establecimientos oficiales, así como la creación de un funcionario público bajo nombre de confiscador o de Administrador general. Como vemos, intentando evitar el dolor del contribuyente, introduce una figura opresiva. Sin embargo, Smith no usa nunca el argumento paternalista de Bentham de que los impuestos defraudan las expectativas. El autor niega cualquier división maniquea de la sociedad y anula la ilusión de un mesianismo que nos pudiera salvar permanentemente de la autoridad considerando que el arrendamiento de impuestos no es perjudicial por ser más autoritario que la actividad del funcionario del Estado, sino por ser antieconómico. En la enumeración de sus cánones de tributación, da una importancia central a la regla de certidumbre en base al argumento no basado en la utilidad de que reduce la posibilidad de que los políticos utilicen su poder discrecionalmente y evita las inspecciones vejatorias de los recaudadores, contrarias al derecho a la intimidad. Estas visitas, además, hacen que los inversores desplacen sus capitales a otros países y, por tanto, el coste de la jerarquía, en este caso, también reduce la riqueza pública. De hecho, todo impuesto directo sobre las personas o sobre los beneficios es vejatorio y el principio del autoritarismo. El hecho de individualizar, como lo hacía el Panóptico Benthamita, y extraer toda la información sobre la actividad de los contribuyentes a través de un medio de inspección parecido al de la visibilidad perfecta, facilita el poder. Smith, además, ignoraba los efectos estimulantes de impuestos, contra la idea mercantilista de “utilidad de la pobreza”. La coacción impositiva es siempre

desincentivadora, y elimina la acción creativa, haciendo al hombre no servil sentir una incómoda sumisión y reduciendo la oferta de trabajo. Sin embargo, en esto Hume siguió la teoría mercantilista y se basó en la creencia de que el incremento en las cargas públicas incrementa la capacidad del individuo de soportarla y la laboriosidad de los trabajadores que quieren mantener su nivel de compra anterior. Según Hume, el incentivo a la acción se puede producir de forma “artificial” a través de los impuestos y la ley económica y, en definitiva, de la opresión. La poca importancia que dio Hume al deseo de ganancia como incentivo laboral, unida a su afirmación de que el hombre posee intrínsecamente un deseo de acción para salir de la languidez natural, le llevó a aceptar la idea mercantilista de un “nivel óptimo de frustración”. Por último, en *Of Public Credit* trata la cuestión de la excesiva deuda pública. En este tema también predomina la perspectiva histórica y psicológica. Hace una predicción pesimista en lo que respecta a la inevitabilidad de la ascensión y caída de los gobiernos, pero optimista en lo que respecta a la inevitabilidad de su resurgimiento. Hume también nos ofrece un pronóstico para el periodo que sigue al colapso que es muestra de su visión cíclica de la historia. El hombre, olvidadizo, vuelve a cometer los mismos errores y una y otra vez, buscando la admiración pública, se introduce en un círculo de poder. Efectivamente, su teoría de la acción por la acción, así como la metodología histórica y psicológica y su darwinismo institucional, embeben toda su obra y eso crea una diferencia fundamental entre la teoría del crecimiento de Hume, presidida por el hombre temeroso de la muerte, y la de Smith, presidida por un hombre que, cuando actúa, persigue solamente la alegría de creación.

CONCLUSIÓN

Como hemos ido viendo, nuestra aportación en este trabajo es una nueva descripción de la realidad, tanto dentro de la filosofía y de la teoría del comportamiento humano como dentro de la filosofía del derecho, que pretende “deshacer” algunas confusiones que ha creado la teoría filosófica, ética y social actual, por estar demasiado apegada a las ficciones utilitarias. Además, aportamos la nueva clasificación de las doctrinas en función de la vivencia psicológica del tiempo, una clasificación que consideramos y hemos intentado demostrar muy fructífera y que, al describirnos las distintas imágenes que oprimen el presente, puede liberarnos de ellas. Por último, reivindicamos a Smith como un autor cuyo objetivo esencial fue crear un “sistema no sistemático” que se enfrentara al utilitarismo, aunque no siempre con éxito. De hecho, introducir a Smith en nuestro análisis nos ha permitido criticar en la sección de economía en base a su teoría algunas aportaciones recientes, especialmente la de los costes de transacción cuyos autores consideran al mismo Smith como pionero.

En esta conclusión final sólo queríamos repetir, reunir y aclarar algunas de las conclusiones de cada parte de la tesis que nos han llevado a realizar una nueva descripción de la realidad. Queríamos aclarar sobre todo la primera parte de la tesis, que ofrece una explicación de *cómo conocemos y una descripción de la manera y la razón por la que actuamos* – entre otras cosas, porque es la más difícil

de presentar. Confiamos haber dado siquiera alguna luz en temas tan complejos como el de la percepción de la realidad y del sentido de la profundidad, tan difíciles de explorar porque es una percepción que los juegos con la irrealidad, la imagen y el poder han eliminado, convirtiendo el mundo en un teatro de figuras nebulosas. Oliveira buscaba en la última casilla de la Rayuela el *paraíso perdido* porque no quería quedarse *sin luz para siempre...* La realidad perceptiva, que requiere de un afecto hacia el movimiento y los objetos, y que no es sólo una percepción física sino un “darse cuenta” de nuestro compartido estatuto de realidad agradecida, es esa sensación de intimidad que hemos descrito y *de una manera u otra todos la buscan, todos quieren abrir la puerta para ir a jugar.* Pero para Oliveira esa percepción no era un capricho, porque nos basta ver que algo anda mal *simplemente agarrando una tacita de café y mirándola por todos lados, no ya como una taza sino como un testimonio de la inmensa burrada en que estamos metidos todos, creer que ese objeto es nada más que una tacita de café cuando el más idiota de los periodistas encargados de resumirnos los quanta, Planck y Heisenberg, se mata explicándonos a tres columnas que todo vibra y tiembla y está como un gato a la espera de dar el enorme salto de hidrógeno o de cobalto que nos va a dejar a todos con las patas para arriba. Grosero modo de expresarse, realmente.*

Contra las conclusiones que se pueden extraer de la teoría fenomenista, y sin necesidad de suponer ideas preexistentes a la autoconciencia, hemos demostrado que existe un yo permanente. Si decíamos que lo que vive en sucesión no tiene identidad, la única solución real a la identidad del hombre está en que el hombre “es” un observador de su tiempo particular que siempre está presente. Este yo que no fluye se ubica en el estado mental de contemplador del recuerdo, de las cosas recordadas a las que es “poroso”. Sólo desde este observador el hombre goza de un sentimiento de existencia, que hemos definido como la gratitud al presente perceptivo ubicada en el estado mental de “sensación de inmortalidad”, de modo que aquel que se sale de este observador “no se siente existente”, vive en una situación nihilista, regido por el hábito o cansancio (eso es,

precisamente, lo que nos ocurre cuando vivimos en lo que hemos llamado la "barrera externa"). Como hemos visto, la reunión de tiempo externo (la cosa) y de tiempo acumulado (el recuerdo) contemplado desde el observador más allá del tiempo se renueva por un acto de creación pura desde el presente, una "empatía de tiempos" que es el hombre real. Este observador es común a todo el presente, un yo unificado, y es el único yo actuante, dado que no reacciona a la imagen y sensación de "no tiempo" o de nada. Es también el único yo perceptivo, y su capacidad de percepción no se da por impresiones, como querría la filosofía fenomenista, sino por la porosidad al tiempo del que es ubicuo. De manera natural se produce un reencuentro del tiempo externo y el interno, y con ello demostramos la posibilidad de conocimiento.

Este yo se dilata a los objetos y crea una sensación de intimidad, haciendo del presente un recuerdo autocontenido. Las cosas externas son entidades "blandas" en la que se sumerge el tiempo interno; para concebir el efecto de esta blandura hemos imaginado el presente que nos contiene - la estancia en la que estamos, por ejemplo - como un acordeón que podría plegarse. Cuando hemos dicho que este presente de las cosas tira del tiempo interno hemos querido significar que hace que se materialice, sumergiéndose nuestro tiempo en la estancia y dando al observador del tiempo una sensación de intimidad de la materia, de cobijo, de algo que "es" él y le contiene y resguarda. La sensación de no intimidad se debe a que el hombre vive en la irrealidad de su barrera externa.

El movimiento desde este observador será continuista y curioso. El hombre, en este caso, en ningún sentido puede decirse distanciado de las cosas, sino inserto en ellas. El tiempo que las contienen es un yo móvil y rico, íntimo a sí mismo, donde unas cosas se meten en otras por la característica de elasticidad del tiempo que busca conocerse a sí mismo.

Es decir, para que se produzca la percepción real hemos incorporado un "sexto sentido", que lo es de la profundidad y volumen, la sensación de "ser" la cosa o identificarse con ella que sólo puede sentir el observador en continuidad y que la barrera externa obstruye.

Sin este sentido, no es que percibamos el objeto “desde” los otros cinco sentidos, es que no percibimos el objeto, quedándose éste en concepto aprendido de la mente. Para que se produzca, por tanto, la percepción, el hombre debe contemplar el tiempo presente en su conjunto, desapegada y desinteresadamente, y dejar que fluyan “todos” los sentidos dentro de la intimidad del presente, siendo esta percepción su yo. La cosa es tiempo y si la miramos, la tocamos, la olemos, la degustamos u oímos el sonido que produce, luego podremos cerrar los ojos y recordar el objeto o sensación percibida, que de este modo se ha insertado en el pasado real. Entonces estaremos sintiendo la cosa realmente “dentro” de nosotros, y hemos de decir que este sentido del tiempo que posibilita la percepción es absolutamente distinto de cualquiera de los otros cinco. Lo que hemos llamado el “ojo del tiempo” vemos que es un ojo que tiene una capacidad perceptiva especial.

Hemos explicado la importancia de ser consciente de la irrealdad de la idea de doble existencia (por un lado la imagen de la cosa, el *fenómeno*; por otra la cosa en sí, el *noumeno*), tanto en lo que respecta a los objetos como a “la otredad” (diferenciación entre la imagen del yo y la de “el otro”). En el primer caso, mientras no se produce el proceso de empatía de tiempos, la realidad no existe, dado que la existencia se da sólo en el presente de una persona particular como un acto creativo del tiempo. El observador del presente nunca podría imaginar otra cosa que en la empatía de tiempos con la que se identifica. La imagen de la doble existencia necesariamente lo separa de la realidad. Sin embargo, hay una sensación real de la continuidad del mundo, no ideada, que consiste en la confianza y la esperanza de permanencia del tiempo. Esta sensación, de hecho, es necesaria para la existencia de la realidad y permite que se abra el espacio y el futuro con curiosidad, en vez de con desconfianza. Pero la idea doble existencia se da tanto respecto a los objetos, “a lo otro”, como respecto “al otro”. Las manifestaciones del tiempo de otras personas son el yo, y no es necesaria una imagen de “el otro” – que hemos visto que busca la aceptación de una ficción de la mente, a la que reacciona. Esta idea del otro hace que desaparezca el yo y el otro, porque ambos se hacen

ficcionales, y además dos imágenes no pueden coexistir, sólo darse en sucesión. Sin embargo, hemos afirmado que existe un yo permanente; y ahora apuntamos que para que este yo se abra a la realidad perceptiva es necesaria una sensación de “otro” no ideada, que consiste en la confianza de continuidad de “los tiempos” de otras personas. Ésta es la única relación de los tiempos que busca y necesita de la independencia mutua para conseguir disfrutar de una realidad compartida y que se abra el espacio hacia la percepción conjunta. Sin esa relación de distancia, la realidad, sólo vivida desde el observador, desaparece y el hombre vivirá demasiado preocupado por apegarse a la imagen de aceptación de un sistema lingüístico del pensamiento que implica una dependencia psicológica con “el otro” – en este caso una imagen, sujeta al autoengaño.

Hemos visto también la importancia de demostrar la posibilidad de libertad humana, así como que la realidad está “ordenada”, para contradecir al autoritarismo y al utilitarismo. Efectivamente, como dicen los asociacionistas, el yo fenomenista es esclavo y reactivo a su propia imagen, no puede ser objeto de gratitud al no ser responsable del logro y, además, no tiene sentimientos reales. En el observador del tiempo, sin embargo, el hombre está en un estado de contemplador de la realidad más allá del tiempo. Para que la sensación se deje fluir, la realidad debe ser observada por un yo no material y que no cree trabas a la fluencia. Pero además, como Catón que decía haber luchado *no tanto por conseguir su propia libertad como por vivir entre hombres libres*, vemos que sólo en el reconocimiento de independencia y realidad de ese “otro no ideado” del que hablábamos puede entenderse la libertad. El yo es compartido por todos los hombres del presente, de modo que necesitaríamos situarnos en la continuidad del tiempo conjunta para vivir en un estado de absoluta libertad y que la acción se produjera por principio libres – efectivamente, el señor y el siervo se niegan a sí mismos su posibilidad de ser libres al “cerrar el espacio”, negando el reconocimiento de su libertad mutua. Concluyendo, hemos definido la libertad como este estado de observación del presente en que no existe dentro - fuera ni imagen reactiva externa ni interna al observador, y en que éste vive guiado

por los principios activos del tiempo, ajenos a la causa- efecto. El observador del presente es libre porque contempla la libertad del tiempo y sus actos se remiten a la gratitud a un elemento libre, creador en sí.

Todos los movimientos que no pertenecen al tiempo son necesariamente de fuga porque descentran al hombre de tiempo. Por ejemplo, el deseo no es un principio activo y muere en sí mismo en el proceso imaginativo del futuro. La imagen de cualquier tipo, que no se mueve con el tiempo, no puede llevar a un movimiento activo. Una vez logrado lo deseado, el hombre queda extrañado y vacío, a espera de un nuevo proceso imaginativo. El agradecimiento al movimiento autoconsciente, además, se ve impedido por el mismo el proceso imaginativo.

Sin embargo, hemos introducido varios principios de movimiento del observador. En primer lugar, hay un principio del movimiento semiactivo que es la alegría, muy relacionada con la "voluntad de vivir". Ésta se da sólo dentro de la sensación de "siempre" y, sin ella, no se daría el movimiento ni la percepción, que requieren de la creencia en la dependencia perfecta con el tiempo. Cuando hablamos de la sensación continuidad del tiempo, estamos hablando de un presente vivo, pleno y real que no se sale de sí mismo ni piensa en el tiempo. Pensar el tiempo lo hace sucesivo y la imaginación de una sucesión sin fin produce una sensación de "agobio".

Aparte de los mecanismos de relación de realidades que contempla el observador inmóvil, el observador contiene una serie de principios de conocimiento. Ninguno de éstos son reactivos, pero existe un principio que hemos dicho activo que es la curiosidad y dos inactivos que son la intimidad y la atención. La *curiosidad* es el ansia del observador del tiempo de buscar nuevas creaciones de sí mismo para reencontrarse en la empatía de tiempos. El tiempo externo penetra en el hombre el tiempo interno como por efecto metafórico de "embudo" y es el observador el que conoce la empatía de tiempos. La curiosidad real es un principio activo que hace al observador moverse hacia la novedad sin necesidad de pensarla. Consiste en una sensación de sorpresa y afección hacia una creación pura del tiempo

que queda absorbida por el yo poroso. El principio activo es la curiosidad "hacia la vida", un principio general de movimiento, la búsqueda de algo desconocido que no es necesario imaginar y que motiva si, y sólo si, es desconocido. La curiosidad hacia la imagen, sin embargo, nos mira con ojos críticos y busca saber para comparar. Además, la curiosidad hacia la creación pura de otros observadores del tiempo contiene principios activos nuevos, como son el juego. De hecho, como hemos demostrado, el primer acercamiento al tiempo se debió a la curiosidad, no al instinto de supervivencia, que es reactivo. Éste lo es de un hombre que ya tiene inhibición temporal internalizada. Una vez que el movimiento activo de la curiosidad se produjo en primera instancia, es posible que se contrajese el pasado y se actuase por la reacción frente a la sensación de "no tiempo" de la que el hombre huye. Hemos de destacar que la existencia de la curiosidad implica una creencia a priori del observador en la continuidad del tiempo que busca conocer. La curiosidad se produce gracias a otro principio inactivo del conocimiento que es la *atención*, que hemos definido como la sumersión puntual del yo poroso en la empatía de tiempos. Ésta se produce sin necesidad de que el hombre ejerza pensamientos a posteriori que, de facto, ensucian el mecanismo de la atención. La atención curiosa, por tanto, sólo se da dentro del desinterés. La curiosidad, además, se da en forma de *intimidad*, que hemos definido como el reencuentro de tiempos en ausencia de imágenes; y la sensación que se produce es de que el presente, contemplado desde el yo observador, está "lleno de ser o de tiempo" - por contra de la sensación de vacío o no tiempo que crea la cosificación del hombre y el pensamiento ansioso. Todo el presente externo tira del tiempo interno, éste se sumerge en las cosas y se produce una dilatación del yo hacia los objetos, que resguardan la intimidad del uno presente, embriagándolo. La intimidad sólo se da dentro de la idea de no poder salir de un cobijo común y de "no fin" del tiempo.

De aquí hemos extraído otros dos principios activos, la creación y el juego, que consideraremos unidos. Para que se produzca el principio activo del juego unido a la creación es importante la

correspondencia con el tiempo conjunto. La *creación* es una forma de comunicación del tiempo, una producción de realidades que, al hacerse externas al observador, son contempladas por el presente creando una comunidad de empatías. Pero el único verdadero creador es el tiempo. La motivación de la creación no es la observación externa, sino la simple alegría. El tiempo realiza la creación por y para el presente. En este caso, el hombre es arte y creación pura, única en la que existe un asombro real y que no busca la perpetuación sino la fugacidad. Es difícil diferenciar el juego de la creación. *Juego* es la curiosidad hacia el movimiento, lo que implica que el hombre está abierto a la novedad y la indeterminación de las acciones ajenas y propias. Requiere de la correspondencia, y es vivido desde el presente hacia las cosas. La correspondencia llevada a su mayor grado, es decir, en el presente, implica que el yo es el mismo para ambos o todos los jugadores - el observador del tiempo ubicuo - y que el movimiento no es reactivo a una imagen sino verdadera sincronización con el tiempo real. Tal vez, el juego consista en la diversión que produce en el observador contemplar los movimientos e inmovilidades de la realidad, las situaciones en su conjunto, saltando a una situación nueva continuamente. El problema, en este caso, es la idea de espectador que hace el movimiento discontinuista y pide un aplauso. Entonces el juego se convierte en una lucha de poderes guiada por el orgullo. El hombre tiene que pensar su papel antes de realizarlo, construyéndolo en términos comparativos. La imagen de admiración irá *in crescendo* dado que se hace competitiva y, al ser reactiva y no atender al respeto a la vida, puede ser incluso peligrosa, como sucede en el caso de los llamados "juegos de rol". Para que el juego no sea reactivo, sin embargo, es necesaria la sensación de uno en que se produce un acercamiento activo.

El mayor problema de diferenciar términos y lograr actuar dentro de la creación y el juego es que la creación supone una expresión de lo interno, pero "no sólo" eso. Si el hombre, por ejemplo, expresa lo que le ha sucedido en el pasado mientras lo externo, en el *interim* de su narración, se le impone, para volver a contarlo en otro momento del futuro; momento presente que se le impone y que volverá a interpretar

a posteriori; y así siguiendo..., no está siendo creador. Lo que está haciendo es "sostenerse" en el nivel lingüístico de la irrealidad. Por eso, una sola persona no produce una novedad, sólo una transposición de lo existente: la creación debe unirse al juego para, atendiendo a lo externo, poder ser creadora.

En cualquier caso, esta dificultad de definir términos para el yo que se deja vivir no debería tener importancia.

Por último, hemos diferenciado entre la *gratitud al tiempo*, la única real y activa, y la gratitud a la imagen. En el caso no utilitarista puro, el hombre vive apegado al tiempo. Sin el agradecimiento, el tiempo no "sujeta" al hombre, porque éste no se ve como observador de sí mismo. Sin embargo, en el caso utilitarista, el hombre vive apegado a un elemento externo al observador, que podríamos decir material o extenso. El hombre intenta ver o ser espectador de una imagen comparativa de sí mismo para autoalabarse y sentir una autocomplacencia de sus actos, duplicándose al estilo del espectador imparcial Smithiano. Es un rechazo de la realidad temporal por la imaginación autoadmirativa, y un menosprecio de la realidad de otras personas, al comparar a éstas con el yo e intentar dejar al yo por encima. Esta "barrera externa", aunque creada voluntariamente, introduce al hombre en un círculo vicioso; se interpone al fluir del tiempo y, cuando el hombre se identifica con ella, no será capaz de aceptar la idea de "no fin del tiempo". La huida de la sensación de inmortalidad, que la misma barrera no puede aceptar, hace que el hombre tenga que apegarse a la imagen continuamente, viéndose guiado de este modo por la exterioridad y temiendo el vacío de sí mismo o la vuelta a esa dolorosa sensación de inmortalidad. Cualquier imagen que individualiza el tiempo creará este tipo de mecanismos. El hombre nunca gozará de una empatía con las cosas - todo será, efectivamente, una sensación de golpe de la cosa respecto al hombre - cosa. Hemos dado algunos ejemplos de la forma en que se puede producir este apego a la imagen en casos particulares de la vida cotidiana. Sin embargo, podríamos resumir todos los apegos como distintas formas en que el "otro yo", o el yo de Hume, protagoniza diversos espectáculos de la imaginación. Este "otro yo" es fruto de la

imaginación, una imagen que nunca vive en el presente y sólo siente la satisfacción de la meta, y en él hay una duplicación del ego, uno propietario que se enorgullece del otro por doble relación de ideas, y que es su propiedad. En particular, hemos visto que esta gratitud a la imagen se puede dar en forma de apego a un sistema de costumbres o placeres; apego a una imagen de la otredad de la que dependemos psicológicamente y que suponemos que crea también las situaciones comunes; apego a un saber social; apego a un gobierno al que se está habituado o a un poder de nuestra imaginación que queremos imponer; apego a un sistema imaginario de producción; apego a una clase o condición social o personal, grupos de edades, sexos, lenguas, nacionalidades... es decir, elementos de nuestra imaginación que nos hace olvidarnos de todo lo que se escapa del sistema por el deseo de no salirse de lo social. Todas se crean con parámetros de la realidad externa al presente y convierten al hombre en un útil de la imagen que él mismo ha creado. Vemos la diferencia entre la gratitud al tiempo y al sistema: una es directa y no espera nada, consiguiendo entrelazarse e identificarse objeto y sujeto, causa y consecuencia de la gratitud; la otra es indirecta, irreal, y en ella el hombre actúa para que le admiren, le agradezcan y para crear dependencias e incrementar su sensación de poder. La gratitud al tiempo, única real, lo es del observador que incluye a todo el presente. La realidad es absolutamente "igualitaria" o más bien unificadora: es el hombre el que crea la jerarquía con la sensación de no tiempo, y es a él al que le interesa mantenerla. La desigualdad está sólo en la "mente" del hombre (¿dónde si no?).

Además, hemos explicado el papel de la razón, que podría definirse como una represión que intenta predecir y elegir el futuro. La razón es un dibujo, *ex post* al conocimiento, y que conoce a través de las relaciones de ideas sociales. Hemos visto cómo la externalidad no puede sino obstruir la ética del uno del presente, y que el hombre más versado en todas las ciencias puede ser el más individualista, violento y amoral que pueda darse, pudiendo ser incapaz de ningún sentimiento de empatía. Podríamos, sin embargo, considerar un tipo de "razón" que puede afectar al sentimiento y que consistiría en el

“darse cuenta” de las consecuencias no queridas de la acción humana. Esta “razón” valorable éticamente se asimila a la virtud de la prudencia – que incluye las consecuencias sobre “los otros”.

Además, hemos descrito el lenguaje desde un punto de vista convencionalista; y, sin embargo, hemos mostrado que no es cierto que las palabras sean simples rótulos de las cosas. La palabra no designa o atrae a la cosa, sino la situación que trae el recuerdo de ese nombre. Hemos criticado la noción de “juego del lenguaje” del segundo Wittgenstein, que dependía de la aprobación y reprobación sin existir una realidad externa que abstrajera al hombre de la causación. Esta teoría hace suponer que el lenguaje es una entidad represora que nos hace temer el rechazo por no decir a cada cosa su nombre – o su concepto, aceptado socialmente. Y, aunque es cierto que en ocasiones el lenguaje es una forma de represión y se adquiere a través de la corrección, no es posible que la primera captación del lenguaje sea una represión - ¿de qué sería esa represión? Como decíamos, el lenguaje es el recuerdo de una situación unida a un nombre, y en distintos contextos, ese nombre puede tener significados muy distintos para nuestro recuerdo.

Otro problema del lenguaje es que en ocasiones – y hoy por hoy - está basado en un cognoscitivismo falso, y en una interacción de “lo supuesto” en el otro que se remite a un elemento externo a ambos, sea la tradición, las imposiciones sociales o de los medios de comunicación, etc. Es posible que el lenguaje real no lo hayamos creado todavía porque no hemos construido - o no nos dejemos llevar por - “el mundo intermedio”, el yo común que actuaría en base a movimientos no reactivos. Este problema del lenguaje, en realidad, es extensible a todos los aspectos de la acción: puesto que la acción se basa en la reacción no sabemos, aunque podamos intuirlo, cómo sería la acción real y fluida, creadora.

La función del lenguaje es, por tanto, la empatía con la realidad que intenta llevar al receptor al terreno del emisor haciéndole sentir con él desde su tiempo particular. La regla de simplicidad pero propiedad en el lenguaje, la expresión más ajustada del sentimiento, es la base de la representación de la realidad temporal para la cual

cualquier ornamento inapropiado y excesiva explicación y ubicación de situaciones es negativa para que el receptor “sienta con” el lenguaje del emisor. Algo que no se riñe con la belleza de expresión. En este sentido, es cierto que es fundamental la idea de espectador en el lenguaje. Las palabras varían de significado dependiendo del momento y la audiencia. Sin embargo, el hombre que se convierte en un espectador deja de ser activo y no se apropia de su dinamicidad y complicidad. Además, como hemos visto, “lo bello” es lo que comunica la continuidad del tiempo, lo que nos introduce en la sensación de empatía con la realidad temporal y nos hace olvidar el yo extenso, sumergiéndonos en el presente.

Hemos estudiado también los procesos de separación de la realidad que provoca el yo imagen y las rupturas del tiempo a las que lleva. La no aceptación de la continuidad es una ruptura del tiempo en que desaparece el pasado, el presente y el mañana y cuya consecuencia es que el hombre vive en el vacío "en el presente". Esto, que hemos llamado “idea de muerte”, es una sensación de no tiempo en que el hombre obstruye el pasado real, lo niega, y queda descentrado. Esa “empatía con la nada” no puede ser otra cosa que la voluntaria salida del estado de observador que crea una discontinuidad en la que el hombre cree estar continuamente saliendo del “vacío”. En ocasiones, el hombre encuentra gran dificultad en volver al tiempo interno, hallándose fuera de sí mismo en una desagradable sensación de frío. Hemos enunciado y descrito distintas formas de salirse hacia esa sensación de “nada”, experiencias que se producen cuando el hombre rebaja el nivel de conciencia: el “mundo de muerte”, la desconfianza en la realidad, el “mundo vacío”, la sensación de que el yo crea las cosas, el dolor, el olvido, la ruptura del tiempo, la sensación de tiempo perdido o de que la vida es sueño...

También hemos visto que lo que el hombre ha creído la idea del bien es un intento, malogrado por el individualismo utilitarista, de acercarse a la idea de uno. También hemos visto cómo sólo el observador es capaz de ponerse en el lugar de otra persona manteniendo sus principios activos, a través de la simpatía empática. Hemos diferenciado entre la “empatía”, la identificación con la

realidad de las cosas; la “simpatía utilitaria”, la imaginación del placer o dolor producido sobre otras personas; la “simpatía literaria”, que consiste en que el espectador imagina ser el otro, de modo que esta simpatía nunca puede ser crítica; y la “simpatía empática”, en que el hombre siente lo que el otro siente manteniendo su independencia de la imagen. En caso de que imagine el sentimiento del otro, lo hace todavía desde el observador, de modo que no reacciona a su propio proceso imaginativo ni se deja llevar por él. Para que el hombre simpatice empáticamente no tiene por qué haber sentido una experiencia parecida a la del agente en el pasado: la siente en el momento actual porque la salida de la “sensación de uno” busca el apego a la imaginación de las circunstancias ajenas y, posteriormente, el desapego a través de la independencia propia. Esta simpatía empatizadora es activa y consciente de la realidad temporal. Sin embargo, las simpatías utilitaria y literaria son reactivas y “no sintientes”. Hemos ejemplificado la diferencia entre la simpatía empática y la simpatía literaria con la experiencia del “darse cuenta”, la apertura de una claridad que nos acerca a la comprensión de las cosas. Esa experiencia consiste en que en un momento dado alguna circunstancia de nuestra vida nos abre una luz y nos hace “darnos cuenta” de qué significa una idea que antes sabíamos racionalmente, pero no desde el punto de vista sensible. El “darnos cuenta” nos hace plenamente conscientes de la idea y de todas sus relaciones e implicaciones por una capacidad de comprender intuitiva que antes nos estaba vedada por la insensibilidad temporal, el autocentramiento o el egocentrismo, todos ellos impedimentos al conocimiento. En este caso, se produce el sentimiento independiente - de indignación, de compasión, de alegría... -, porque buscamos una correspondencia de agradecimiento al presente en la otra persona y el hecho de no encontrarla nos produce sorpresa. Por otra parte, el observador de ese sentimiento independiente es el único capaz de perdonar inmediatamente a otra persona que circunstancialmente también se ha “dado cuenta” y se ha arrepentido de un acto recriminable. El orgullo del ego externo no puede perdonar a una persona arrepentida.

Esta última idea, precisamente, nos permite enlazar con la *filosofía del derecho* que hemos presentado en la segunda parte de la tesis. El hombre de sistema se ve abocado a la inacción y al miedo, “a pesar de la injusticia”. El hombre moderno reacciona para evitar las ruedas de la maquinaria, y eso le lleva a intentar vivir de forma indiferente y a seguir todos los mandatos coercitivos sin pensar en las consecuencias, consolándose con la alabanza autolaudatoria a los juegos de imágenes del poder. Sin duda, a nadie le es dable erigirse en “defensor de los derechos” de *los pobres e indefensos* hombres; si acaso, y como mucho, el hombre de Estado puede autosatisfacerse al haber acatado lo que de hecho es justo y se sabe justo, sin necesidad de que nadie lo demuestre haciendo público el dolor. Y es que este alarde no es ni mucho menos inocuo: usar situaciones tan dolorosas e inesperadas como aquellas en la que se encuentran los hombres por causa de la injusticia es un despliegue de superioridad que podrá ser, por desgracia, la causa de un eventual fin de nuestra era, al crear una impotencia y rabia hacia el sistema y llevar a un resentimiento de los que intentan huir del servilismo al paternalismo, un paternalismo que nos introduce sin darnos cuenta en el círculo vicioso de “quién da más”.

Sí, vivimos en la “cacotopía” Benthamita: en ella el hombre no podría actuar sin pensar que le están mirando, y no podría “ni siquiera pensar” en actuar inmoralmente. Hemos visto que el problema no es tanto que se coarte el pensamiento libre, sino que se crea un pensamiento ansioso, no libre, inducido por el mismo poder, un pensamiento ficcional que es el que realmente observa el poder. Esa cacotopía se sirve de los círculos viciosos de exclusión social que impiden la curiosidad no selectiva y la correspondencia de movimientos desde el presente. Se sirve de la política de contienda, que crea el problema consiguiente de que, si una parte se retira, puede tener efectos profundos en la otra, de la misma manera que un luchador que de repente pierde a su antagonista se puede caer al suelo. Por eso, a pesar de haber justificado teóricamente la extensión de la monopolización de la justicia, hemos buscado una “utopía” sin poder en la que sería necesario comenzar, siempre desde cero, un

tiempo limpio de dolor. Pero a esta utopía no le importa la provisión externa de bienes, sólo busca la alegría. Y ¿es eso tanto pedir?

En nuestra Nueva teoría del derecho natural hemos intentando eliminar totalmente la “imagen” de la idea de justicia. Así, hemos definido la justicia “utópica” dentro de la alteridad del Derecho al sentimiento activo de indignación del observador agradecido al tiempo ante la prepotencia de una o varias personas que provocan un daño con dolo o negligencia sobre otra u otras - u otros seres vivos - mostrando un desprecio a la vida. Esta indignación intenta romper con la inacción y busca el arrepentimiento del criminal para restablecer la sensación de dignidad de los presentes – sólo el arrepentimiento, no el dolor basado en el rencor. A pesar de que existe una justicia natural, el problema es, precisamente, que el sentimiento de justicia es doloroso y contradictorio y puede fácilmente sobreexcitar al hombre, al confundirse con el orgullo personal; o sentirse en defecto, cuando se discrimina por causas externas a determinadas personas o cuando no nos “queremos dar cuenta” de las consecuencias globales de las acciones.

Hemos visto que el sentimiento de gratitud en sí y porque sí es el único sentimiento activo que nos lleva a indignarnos ante la injusticia; sin embargo, como hemos demostrado, la teoría de Hume o de Smith nos pueden llevar a huir siempre ante los actos injustos e incluso a vernos atraídos por la imagen criminal. Esta huida utilitaria o literaria y la ausencia de una indignación propia está en el principio de la subordinación humana.

Este sentimiento de indignación no se realiza para demostrar nada a la imagen del ello de la víctima. Esta simpatía, de hecho, puede ser muy peligrosa y cuando lleva a la acción reactiva entonces sí podemos hablar de “venganza”. Este sentimiento se da hacia una irrealdad y se basa en las dependencias de la costumbre y la imagen de grupo. Entonces, cuando se produce una agresión al grupo, afloran sentimientos de orgullo herido, que provocan una reacción en forma de una “justicia endogámica” parecida a la de los tiempos homéricos, destructiva e “inmoral”. La víctima también en este caso se deja llevar por ese sentimiento de gratitud al grupo y difícilmente renunciará a

esa defensa, incluso por la justicia, es decir, aunque no sea cierta la causa de indignación o el rencor esté infundado.

Hasta ahora habíamos analizado el sentimiento de justicia natural independientemente de la institución estatal. A continuación hemos visto cómo surge la institución del Estado y para ello nos hemos replanteado el concepto de institución, un concepto “irreal” que se basa en percepciones del tiempo no rupturistas, pero tampoco durativas. La vitalidad humana, que puede provocar riqueza, sólo se desarrolla dentro de la libertad y el “no sistema”; y la ley no puede ser un marco institucional premeditado que cree unos cauces por los que el hombre se deslice y que demarquen sus derechos de acción, algo que negaría la libertad y eliminaría el principio vital. El “marco institucional” surge de manera natural, y el intento de imponerlo desde fuera cae como aceite sobre el agua.

A continuación, vimos cómo surge la institución del Estado. Las consecuencias de la existencia del Estado, la imagen de la utilidad que podemos tener de él, no pueden ser la causa de su origen. Pero hemos demostrado que en aquellas naciones en las que se produjo una monopolización de la justicia penal por parte de una entidad cualquiera se estimuló el crecimiento de la riqueza, lo que les permitió incrementar sus medios de defensa. Pero lo que hace que la justicia establecida por el poder sea más estable que la de un particular es sólo el hecho de que evita la respuesta indirecta a un acto injusto (la “respuesta a la indignación” o la percepción de otro hombre de que la muestra de indignación no ha sido justa que le lleva a querer responder por una indignación propia). Es decir, la única razón para que la decisión del poder sea más estable es que la justicia por él establecida no puede ser rebatida, independientemente de que la decisión judicial sea justa natural o no.

Sin embargo, para no crear impotencia y rabia hacia el sistema, la medida de justicia natural que el Estado no paternalista debe imponer es la de la gratitud del observador del presente, bien informado y liberado de imágenes sociales e individuales, y el ensañamiento debido a la imagen individual o social es un sobredimensionamiento de la idea de justicia. Ya vimos que la pena de

muerte, por ejemplo, resulta siempre sobredimensionada para el espectador agradecido, dado que niega que el arrepentimiento pueda hacernos perdonar el acto. Además, el reproche del espectador agradecido busca “exclusivamente” el arrepentimiento, no provocar un dolor en la persona culpable (eso es lo que hemos llamado “venganza”, una acción necesariamente impropia desde el punto de vista de un espectador agradecido al presente, que “no olvida”, pero que también está siempre deseoso de dejarse llevar por el perdón y la conciencia del uno del presente). Por otra parte, la justicia que establece el poder no puede ser más que útil para él, dado que no existe riesgo a la hora de establecerla al no haber prácticamente posibilidad de réplica. Por tanto, la justicia estatal no es una demostración social de respeto.

Aunque hemos rechazado la idea del contrato social, sin embargo podemos hablar de “contratos parciales” cada vez que un hombre delega su justicia en el poder. Incluso después de haber delegado el sentimiento de indignación, la justicia sigue perteneciendo a las partes del juicio, que recuerdan el crimen como una realidad de su tiempo. Por tanto, el Estado no puede crear un orden coercitivo ni imaginario; su acción es siempre delegada. Todo intento de crear orden tiende a perpetuarse y el paradigma hobbesiano en el que el Estado sólo debe ordenar está concediendo una posibilidad de Leviatán que casi se hace una consecuencia necesaria de la teoría, basada como está en el deseo y ansiedad insaciables. Pero en lo que se refiere a la rebelión o la indignación contra el poder tan sólo nos es dable eliminar la idea de sistema, y devolver la justicia a las partes que, en cada momento que delegan en el Estado la indignación de su tiempo particular, están realizando un acto de confianza personal en él. En cualquier caso, lo cierto es que el miedo a la rebelión y a que se produzcan actos antisistema es el único medio que tendremos de controlar al controlador.

Hemos visto más extensamente los límites y deformaciones del Estado, eliminando las consecuencias de la pena basadas en la utilidad que introducen la discrecionalidad del Estado y sólo puede producir más injusticia y facciones. Además, si no nos basamos en un concepto de justicia distinto del de la utilidad, las estructuras últimas

de poder son difíciles de evaluar. Hemos visto cómo, de hecho, puede haber estructuras de poder más autoritarias que otras que, sin embargo, una vez impuestas, tienen más posibilidades de mantenerse. En el caso de la democracia autoritaria, el hecho de que se impongan éticas paternalistas, rompe el tiempo humano, desaparece la sensación de intimidad y el mundo se siente más irreal. Rompe, a su vez, la curiosidad y capacidad de conocer. Con estas palabras no hemos defendido, sin embargo, el poder de una elite. La ignorancia del tiempo ajeno es para todos los hombres idéntica. El problema del poder democrático no es sólo el poder en sí, que habremos de evaluar por los resultados y en función de conceptos de justicia no basados en la utilidad, sino que abre la puerta al utilitarismo, a la ficción.

Hemos profundizado en el eterno problema de la teoría política de si se puede controlar al controlador; y hemos concluido que la corrección del corregidor no es posible porque el decisor último es siempre y, en todo caso, el poder. Para ello, hemos ido delineando, para criticarla, la evolución de la teoría de Bentham. Hemos visto que su Tribunal de la Opinión Pública debe actuar por representación, y sus representantes también forman un grupo separado que busca sus propios intereses, claramente definidos. Aquí hemos estudiado desde varias perspectivas estos intereses y las consecuencias del poder del Tribunal de la Opinión Pública. Hemos sugerido que la tendencia al incremento del gasto público en el siglo XX se puede deber al burdo modo en que la democracia es presentada al público a través de los medios de comunicación. Además, los *media* tienden a llevar al hombre a la imagen externa, haciendo pública e hipócrita también la vida privada. El “progreso de la simpatía en las especies” Benthamita en que los vínculos del hombre estarán tan extendidos que éste no podrá actuar sin pensar que le están mirando, y no podrá “ni siquiera pensar” en actuar inmoralmemente, es una utopía *huxleyana* u *orwelliana* que puede parecer cercana. Sin embargo, los vínculos reales del hombre se han encogido por el aislamiento producido por los *media*, que encierran al hombre en el yo ficcional en vez de abrirlo al tiempo real. Existe una consecuencia paradójica de la extensión de los *media* dado que la gente, intentando ser el foco de ellos, buscará realizar

actos que puedan ser objeto de espectáculo, especialmente los a-sociales, que los *media* hacen públicos. Hemos concluido que la imagen pública es esclava, irreal y reactiva; sin embargo, desde luego, los medios de comunicación deben ser libres de crear cualquier dibujo hacia el exterior: no es posible que se llegue a sentir gratitud si esta gratitud no es libre.

También hemos analizado la propiedad inalienable como creadora de graves problemas y círculos viciosos de exclusión social. Para el observador desapegado no existe idea de propiedad inalienable, ni privada, ni grupal, ni estatal. El sentimiento de propiedad privada inalienable surge del apego del hombre a su imagen y el apego a la cosa. Hemos ido criticando las teorías clásicas y las modernas de justificación del derecho de propiedad inalienable. Sin embargo, aunque la propiedad inalienable es un derecho irreal que tiende a congelar el tiempo y aunque la monetización impide la curiosidad no selectiva y la correspondencia de movimientos desde el presente, hemos concluido que existe un “derecho de posesión o propiedad” natural, no inalienable, que consiste en un sentimiento de indignación producido ante la prepotencia de una persona que quiere imponerse y arrebatarse un bien a otra que la posee de modo pacífico. La relación de propiedad surge, por tanto, esencialmente del miedo al “otro”. Sin embargo, cuando se produce la congelación del tiempo en forma de dependencia absoluta de la cosa con el poseedor, el yo se hace imagen que pide una admiración. Es ahí donde comienza el círculo vicioso de acumulación por acumulación que supone un temor a la exclusión o segregación, una desconfianza que, de facto, crea esa misma exclusión o segregación en nuevos entrantes. Igual que en otra materia de la justicia, es difícil saber las consecuencias utilitarias del mantenimiento de la propiedad inalienable.

En lo que respecta a los derechos personales y a las obligaciones, el método más natural de mantener un contrato sería el de la confianza, el único que reconoce la libertad y crea un autocontrol sobre los contratantes. Además, la ruptura de un contrato es difícil que produzca un efecto boomerang, dado que el contrato pertenece a las voluntades libres y no siempre declaradas, a veces

ambiguas, de dos personas que debieran asumir la posibilidad de ser defraudadas. Hemos criticado la teoría de los derechos de propiedad neoinstitucionalista que no se basa en una idea de justicia natural. Además, nada es gratuito, y menos el mantenimiento de los derechos de propiedad. Es difícil de medir el alto coste de la justicia y de mantener y reconocer los derechos de propiedad, de adscribir propietario a todas las cosas.

Por último, hemos analizado el concepto de utopía, de progreso y de historia, muy relacionados ya que sólo podemos saber si un cambio constituye progreso en tanto tengamos un ideal con respecto al que poder juzgarlo. Es necesario buscar una utopía antiutópica, sin Estado, cuyo objetivo no es la provisión externa de bienes, sólo la alegría de creación dentro de un presente vivo “siempre lleno”. Sin embargo, el problema utópico no es individual, dado que no hemos creado el mundo intermedio en el que sepamos vivir basados en la correspondencia necesaria, sin criticar ni alabar en base a un yo superficial las acciones del “otro”; y sin que nos importe esa crítica que, en definitiva, elimina el tiempo crítico del otro. Ese mundo no es, desde luego, un mundo físico, sino un mundo de capacidades y tendencias cognoscitivas, a-histórico. El hombre histórico es un hombre determinado y, cuando está viviendo los hechos, no sabe qué está viviendo porque los mismos hechos se le imponen. Es posible que exista un proceso evolutivo, no determinista, que busque romper con la inacción y la indeterminación de la materia. Sin embargo, la evolución hacia el presente es una en que la “perfección” siempre subyace.

Por último, hemos intentado mostrar en la *teoría económica* de Smith nuevas raíces antiutilitarias. Las conclusiones de esta sección las hemos dividido en los grandes epígrafes que hemos planteado: división del trabajo; teoría del valor; metodología; y crítica a la pretensión de reducir los costes de transacción a través de la jerarquía.

En el tema de la división del trabajo, hemos criticado la idea de que la división del trabajo busca una utilidad anticipada por la

división misma, viendo la imagen de sus consecuencias antes que el proceso dentro del cual se produce. La división del trabajo crea los deseos, las necesidades y el valor; y no proviene de ellos. Los hombres no tienen idea del mercado, sólo saben sus experiencias personales porque, en definitiva, la idea del mercado la han “creado” los economistas. La división del trabajo tampoco es, como decía Hume, necesaria para el mantenimiento de la sociedad, sino que es la consecuencia gradual de una tendencia lúdica y creativa, y a esta propensión ni siquiera le precede el deseo del objeto, de modo que no es fruto de una anticipación individual ni social. El hombre la crea para ilusionarse con una imagen del orgullo de haber llevado a otro a su propio terreno a través de la seducción de la palabra. Algo moralmente no elogiable, pero una realidad que puede provocar crecimiento económico e ilusión - concepción del tiempo no durativa, pero continuista.

En lo que respecta a la teoría del valor, hemos visto que los análisis económicos de Hume, Smith y Bentham se basan en distintos “protagonistas”: el de la teoría económica de Smith es el “hombre ético” de Kierkegaard; los de Bentham y Hume son los “hombres estéticos”, según la terminología del mismo filósofo. Hemos apuntado que lo estético, al ser un estado “del momento”, parece una base menos sólida para crear una ciencia explicativa. Una teoría basada en el hombre estético necesariamente está abocada a explicar estados paralelos e irregulares, en cierto modo excepcionales.

Hemos vuelto a una teoría del valor coste de producción: efectivamente, cuando decimos que un hombre ha descubierto cuánto vale realmente una cosa estamos hablando de un valor objetivo... ha hilado por vez primera unas relaciones de ideas que le llevarán a “darse cuenta” de qué significan cada uno de los minutos de trabajo y experiencia que requiere producir esa cosa. Además, no existe una inmediatez como una relación de placer con la cosa, ni de dolor respecto a la producción de la cosa, sino que el valor de la cosa se mide en lo que al hombre le ha costado producirla en términos del sacrificio que el comprador se evita e impone a otros lo que, de hecho, implica externalidad y hace que inmediatamente tengamos acceso al

juicio del espectador. Lo que da valor al bien no es el “trabajo incorporado” en el momento de la creación del bien, algo olvidado, sino el trabajo que el bien puede exigir de otros en el presente, es decir, la capacidad de adquirir en el mercado actual que constituye, no su valor de uso, sino su valor de cambio. Eso no es una utilidad subjetiva, sino una escasez relativa a los demás bienes unida a la persuasión del mercado. La escasez provoca belleza debida a la exclusividad, a la ostentación y a la sensación de tener “poder” de comprar o de ordenar trabajo. De hecho, hemos demostrado que no se pueden hacer comparaciones de utilidad, dado que las cosas no se conocen por comparación de una con otra, sino porque una cosa - una realidad del recuerdo - se mete dentro de otra - una realidad del presente. Estas comparaciones siempre pertenecen a un sistema mental aprobado por la imagen de “el otro”.

Como hemos visto, los capitalistas y los rentistas no son improductivos. Pero al hombre le cuesta valorar el sacrificio del ahorro, retribuido por el beneficio; y la función social de mantener la propiedad sobre un bien escaso, retribuida con la renta, porque crean una diferencia más o menos permanente entre los hombres. En cualquier caso, para producir el bien no basta con el esfuerzo físico del trabajador, del que el hombre espera un premio, porque para que ese trabajo sea productivo ha sido necesario un marco jurídico e institucional subyacente. Así pues, los bienes que vendemos constituyen una forma de poder - de compra - que nos ahorra del “esfuerzo institucional” de producir los bienes que compramos, y el valor de los bienes sí puede medirse en este esfuerzo institucional “incorporado” - trabajo ordenado.

Pero el valor y la distribución de los bienes son elementos entrelazados. El sistema económico es un vehículo en que las personas que no producen medios para la subsistencia pueden crear imágenes para intercambiar con las que sí los producen, como modo de poder sobrevivir en el sistema. Sin embargo, los rentistas y trabajadores tienen intereses acordes con el crecimiento económico; sin embargo, el crecimiento provoca una tendencia a la reducción de la tasa de beneficio, con lo que a los empresarios les interesa que no haya

competencia. Por otra parte, igual que con el crecimiento y la escasez de mano de obra se desencadena una competencia entre los patronos para conseguir trabajadores, y rompen sus combinaciones para no incrementar salarios introduciéndose en un círculo de competencia que “no” les beneficia, también eso puede suceder con el trabajador: el hombre tiene la tendencia a excederse en su trabajo en espera de la mejora de la condición propia, pero la ética del trabajo por el trabajo no puede ser aprobada ni por el espectador imparcial ni por el agradecido, dado que el deslumbramiento de esa imagen individual o social es contrario al principio de la prudencia. En cualquier caso, en un mundo utilitario los trabajadores incluso “tienen” que defender sus intereses dado que el capital siempre tendrá más poder de negociación - pueden vivir de su ahorro - y tendencias a las confabulaciones clandestinas. La protección de los trabajadores puede ser un colchón ante eventualidades de la coyuntura económica o de la decisión arbitraria del empresario. Como vimos en nuestra teoría jurídica, sólo se puede salir del círculo vicioso de la propiedad a través de la eliminación paulatina de la exclusión. Sin embargo, la defensa burda de los trabajadores cuando no existe ninguna provocación anterior es, precisamente, una “venganza” organizada del trabajo sobre el capital - un rencor sin, en principio, fundamento - que se acaba convirtiendo en otra forma de capital ficticio, una superestructura que crea los mismos problemas de corrupción e inmovilismo que el capital o el propio Estado. Pero, como hemos visto, no se puede plantear una identificación de intereses de manera ingenua. La libertad es difícil de mantener precisamente porque es un concepto complejo relacionado con la justicia.

Hemos estudiado las distintas metodologías y hemos comprobado que el método inductivo y estadístico tiene que presuponer el resultado de sus planes porque los datos son fenómenos, en ocasiones “sabiamente” escogidos, que no tienen más sentido que el que quiera darles el sistema presupuesto por el investigador. El método empático consistiría, sin embargo, en ponerse en el lugar de los actores de la historia y crear hipótesis predictivas a través de la comprensión intuitiva. Estas hipótesis no son subjetivas, sino que buscan

comprender la interrelación dentro del “mundo intermedio”. La bondad de los resultados no depende, en cualquier caso, de la predictibilidad, que sólo es válida en un contexto de habituación. El cambio en las circunstancias nos creará sorpresa y nuestra capacidad de comprensión intuitiva buscará la razón por la cual la hipótesis anterior era fallida. Las explicaciones temporales y de corto plazo no son tan importantes como el conjunto de todas las cosas que facilitan la existencia del equilibrio. La economía de largo plazo elimina el cansancio y caprichos del tiempo, introduciéndonos en una dinamicidad continuista, un movimiento sin fricciones donde sólo importa la propia continuidad, que es lo que debemos explicar.

En lo que respecta a la descripción del crecimiento económico, la consecuencia positiva de la generación de riqueza no es que incremente la cantidad de “felicidades” a que da acceso el dinero, sino el mismo hecho de la alegría, de la posibilidad de “romper” el hábito disfrutando del sentimiento de curiosidad y creación. El sentimiento de alegría que se disfruta con el crecimiento económico es en Smith una creación y curiosidad hacia la imagen que se constata en el impulso natural de cada individuo a mejorar su propia condición, el medio que el hombre normal usa para salir del estado de “pasividad” de las pasiones, una ilusión que, como dijimos, no es alabable pero crea una continuidad psicológica del tiempo. Un país rico es alegre porque el hecho de que la subsistencia esté asegurada para todos sus habitantes libera la capacidad creativa, al no verse atemorizados por la posibilidad de caer en crisis de subsistencias. De hecho, la riqueza no es stock sino trabajo - esfuerzo institucional - y el trabajo que no realicen unos hombres no queda guardado para que lo realicen otros. Así, la intervención del Estado rompe con esa dinamicidad y reduce la cantidad de stock de manera más que proporcional.

Para que se incrementen esos medios de subsistencia y se creen en un país las condiciones psicológicas para la mejora de la condición propia, se hacen necesarios dos elementos sociales sincrónicos, dentro de la alteridad: la seguridad, que permita confiar en el futuro y en la capacidad de autonomía respecto al mismo (una libertad positiva); y la independencia de la actividad humana de las decisiones externas (una

libertad negativa). Por último, y contra la idea Humeana de que es conveniente conservar las instituciones antiguas, dado que éstas contienen una sabiduría implícita desconocida, hemos visto que toda ley que no se base en el derecho natural lleva a un inmovilismo que tiende a perjudicar a las generaciones futuras frente a las presentes; y en ocasiones proviene de la endogamia provocada por las corporaciones, que introducen leyes o regulaciones para que los *insiders* tengan privilegios sobre los *outsiders*. Estas regulaciones, como las leyes nacionales, se llegan a eternizar, dado que se hace muy difícil su eliminación. Por tanto, la ansiedad del legislador utilitario crea problemas de largo plazo. Pero la ley económica, además, al ser rupturista, intenta ser eludida por los ciudadanos, lo que lleva al legislador a intentar ordenar la nueva situación legislativa. En ocasiones, esa contra-ley se hace permanente, consecuencia de ese juego del ratón y el gato, y la ley va complicándose y enredándose sin contener, sin embargo, ninguna sabiduría implícita... Por tanto, las instituciones que se crean de forma no intencionada no son siempre ordenadas. Puede romperse la costumbre en que se basan sin que ello implique un vacío moral ni cognitivo, como hacen temer algunos teóricos de la epistemología evolucionista. Eliminando determinados hábitos de la costumbre se puede, de hecho, abrir el tiempo en forma de “darse cuenta”, una moral que, como hemos visto, no se basa en el hábito.

En lo que respecta al comercio internacional, y como en el comercio interior, la división del trabajo internacional tiene como prerrequisito para poder realizarse una certidumbre de poder intercambiar el excedente. Por tanto, las transacciones internacionales sólo se realizarán gradualmente, sin premeditación, gracias a la propensión a trocar y con la seguridad de que van a ser beneficiosas para el desarrollo del país. Si no fuera por esta visión gradual del crecimiento y división del trabajo, que considera que es la oferta, el capital ahorrado excedentario, lo que crea la utilidad o demanda, la teoría podría caer en resultados proteccionistas. En cualquier caso, las fronteras entre países son esencialmente psicológicas. Por ello, el beneficio más importante del comercio y de la comunicación entre

naciones es que crea confianza y reduce los conflictos, eliminando el “miedo al otro”.

Hemos dibujado la figura del empresario en los distintos autores, y la figura de Hume nos ha parecido la más antiutilitaria: un hombre de acción, para el que la utilidad que produce es sólo un instrumento mínimo para dar rienda suelta a su deseo de actuar. Sin embargo, Smith tiene la otra cara de una visión antiutilitaria y crítica de la idea de empresario. El aventurero o proyectista tienen excesiva confianza en su éxito y arriesgan su capital en las más difíciles empresas; no tienen en cuenta la imprevisibilidad del tiempo y llevan a la bancarrota a la mayoría de aquellos que se comprometen con él. Lo que incrementa la cantidad de capital es el hecho de que *el dinero hace dinero*: no la mayor inventiva sino la productividad del trabajo en las condiciones medias de la sociedad. El hecho de arriesgarse en nuevas formas de coordinar el trabajo, no puede incrementar la riqueza nacional porque la división del trabajo es una “innovación” que se produce de forma no premeditada, y no se puede forzar. Los proyectistas están afectando a la psicología de la gente que, cuando invierte en sus negocios ruinosos, llega a desconfiar de las inversiones en el mercado de capitales y del tráfico mercantil. El empresario no es el “gran hombre” que prevee los placeres del público en contextos de incertidumbre. Es el “hombre blanco” que irrumpe entre los indios para convencerles de que las novedades de la civilización bien valen sus baratijas de oro. Puesto que el empresario no realiza la labor de búsqueda de la felicidad del consumidor, a través de su utilidad, el proyectista usa un capital para crear en muchas ocasiones “necesidades”, no felicidades. La relación con esta visión de la figura de empresario con la defensa de la ley de máximo de tipos de interés de Smith es obvia: aunque según la “libertad natural” el mercado de capitales debería estar libre de intervención, los fraudes o pérdidas en este campo no sólo afectan a las partes contratantes sino que someten al inversor a un riesgo moral bajo el sesgo de la información asimétrica, creando una desconfianza generalizada en los instrumentos de cambio y el tráfico mercantil y un resentimiento generalizado en caso de impago de los préstamos.

En la sección en que hemos realizado una crítica a la posibilidad de reducir los costes de transacción a través de la jerarquía hemos demostrado que, aunque la reducción de los costes de transacción está en la naturaleza del desarrollo del circuito económico, los costes de imponer un sistema mental siempre son superiores a los de la libertad. La naturaleza crea “un” orden que, aunque no coincida con una imagen predeterminada, lleva al mayor progreso que puede darse. El hecho de que los costes de jerarquía sean siempre mayores que los de la libertad, como hemos ido viendo en todas las facetas de la economía, se debe a que la libertad no utilitaria da lugar a la creatividad, a la apertura a lo otro, a la diferencia, a la conciencia de que lo no pensado - lo no impuesto desde fuera - es lo que pone en movimiento el pensamiento. Es decir, las transacciones reducen sus propios costes, pero “sin pensarlo” y porque las acciones de los hombres buscan “elevarse” por encima del coste y superarlo, como modo de poder crear y disfrutar del aspecto lúdico de la economía. No pueden establecerse incentivos artificiales al trabajo: el hombre trabaja o se ve motivado sólo por una acción no impuesta, de la que depende su capacidad de conocer. El temor al castigo no puede más que inmovilizar, no activar a una persona.

Por ejemplo, los bienes públicos son los que el Estado requiere para mantenerse (cosa distinta es hablar de bienes comunales, de los cuales podemos decir que sólo el hecho de que se hayan llegado a construir puede demostrar su bondad, al ser fruto de la libertad). Por ejemplo, es el caso de las instituciones que facilitan el comercio (carreteras...) o las que promueven la enseñanza. En este sentido, Smith defiende una enseñanza primaria semi-estatal como medio de romper la alienación de la tecnología, de ese “hombre-con-cabeza-de-alfiler”, parodiado por Chaplin. Pero también él se dio cuenta de que la tecnología puede ser “liberadora”, y que, precisamente, el trabajador inventa máquinas para lograr liberarse del trabajo repetitivo que finalmente hace la máquina, mientras él disfruta del tiempo libre. Igual sucede con las diversiones de la gente del pueblo que pueden impedir el fanatismo religioso porque es el hombre alegre, que atiende a la vida, el que no busca darle sentido en los grupos

sectarios. En el caso Benthamita, sin embargo, el Estado sustituye la iniciativa privada porque supone una imagen paternalista de los bienes convenientes para dar la felicidad pública.

Tampoco es la jerarquía de las empresas lo que incrementa su eficiencia respecto a los costes de transacción del mercado libre. La división del trabajo resulta directamente de una propensión natural humana, y es por tanto previa a la acumulación, no su consecuencia. La jerarquía no puede incrementar la productividad: el coste de jerarquía e inspección era muy alto; y, además, toda transacción requiere una jerarquía, dado que necesita del mantenimiento de los derechos de propiedad. Ese coste es, de hecho, los “costes de transacción”. Por tanto, jerarquía y transacción están perfectamente enlazados. En el caso de las SA, no es el menor coste de jerarquía “dentro” de la empresa lo que le beneficia, sino la facilidad de obtener grandes acumulaciones de capital “fuera” de la empresa, independientemente de como sea gestionada, lo que llevará a que las en muchas ocasiones “peor gestionadas” SA absorban gran parte del capital de la sociedad, haciendo más insegura la economía.

En lo que respecta a la cuestión de la moneda, sólo el coste de producción de los bienes afecta al valor relativo, que se supone dado en forma de esfuerzo institucional que el bien es capaz de ordenar. Si el dinero es “como” un capital, si se abarata su producción se abarata un medio de producción, haciéndose el sistema bancario más productivo. El exceso de emisión se debe en general a la acción jerárquica del gobierno que impone sus billetes de curso legal. Aunque efectivamente el dinero reduce los costes de producción, y los de transacción, sólo lo hace si es creado dentro de la libertad, elevándose por encima del canal de circulación un medio de transmisión de los bienes más barato, como modo de permitir – no forzar – la creación económica, fomentando la confianza. Por otra parte, ni siquiera es necesario que el Estado controle la emisión. No es la demanda de bienes lo que afecta a la oferta, sino la mayor división del trabajo, la acumulación de capital y el abaratamiento del coste de las materias primas. Y si oferta de bienes es demanda de dinero para hacerlos circular, si la oferta de bienes determina la demanda de

dinero – a los precios existentes -, la demanda de dinero determina su oferta. La competencia de las monedas por la confianza del público es el único medio de evitar la sobreemisión.

Por último, en lo que respecta a los impuestos y recaudación, es fundamental la regla de certidumbre, que se justifica a través del argumento no basado en la utilidad de que reduce la posibilidad de que los políticos utilicen su poder discrecionalmente y evita las inspecciones vejatorias de los recaudadores, contrarias al derecho a la intimidad. De hecho, todo impuesto directo sobre las personas o sobre los beneficios es vejatorio y el principio del autoritarismo. El hecho de individualizar, como lo hacía el Panóptico Benthamita, y extraer toda la información sobre la actividad de los contribuyentes a través de un medio de inspección parecido al de la visibilidad perfecta, facilita el poder. Además, la coacción impositiva es siempre desincentivadora, y elimina la acción creativa, haciendo al hombre no servil sentir una incómoda sumisión y reduciendo la oferta de trabajo.

APÉNDICES LITERARIOS
(alfabéticos)

<u>Apéndice A</u>	<u>El mundo Tlön</u> -----	p. 3 - 16
<u>Apéndice B</u>	<u>La máscara del juego de la Rayuela</u> -----	p. 17 - 18
<u>Apéndice C</u>	<u>El cuerpo como parásito</u> -----	p. 19 - 21
<u>Apéndice D</u>	<u>Rompiendo el velo de Maya</u> -----	p. 21 - 22
<u>Apéndice E</u>	<u>Estirar la mano en la oscuridad</u> -----	p. 23 - 26
<u>Apéndice F</u>	<u>La soledad del hombre junto al hombre</u> -----	p. 27 - 28
<u>Apéndice G</u>	<u>Siempre se es santo a costa de otro</u> -----	p. 29 - 30
<u>Apéndice H</u>	<u>¿Quién tendrá piedad de mí si yo no la tengo para mí mismo?</u> -----	p. 31 - 32
<u>Apéndice I</u>	<u>El Uno fenoménico</u> -----	p. 33 - 36
<u>Apéndice J</u>	<u>El tiempo perdido de Borges</u> -----	p. 37 - 38
<u>Apéndice K</u>	<u>Fotografías de Dinamarca</u> -----	p. 39 - 42
<u>Apéndice L</u>	<u>La expulsión del Edén olvidado</u> -----	p. 43 - 44
<u>Apéndice M</u>	<u>Hay alguien que me sueña</u> -----	p. 45 - 48
<u>Apéndice N</u>	<u>O God, make me a mask</u> -----	p. 49 - 56
<u>Apéndice O</u>	<u>El problema de Sócrates</u> -----	p. 57 - 62
<u>Apéndice P</u>	<u>La escritura como máscara</u> -----	p. 63 - 66

LEGISLACIÓN

<u>Apéndice Q</u>	<u>El que más asciende es el que menos pregunta</u> -----	p. 67 - 68
<u>Apéndice R</u>	<u>“Gran fórmula en pro de la paz mundial”: un método contra el insomnio</u> -----	p. 69 - 74
<u>Apéndice S</u>	<u>El sistema de un hombre genérico</u> -----	p. 75 - 78
<u>Apéndice T</u>	<u>Para qué buscar más ciclos si hay anguilas que nacen en las profundidades atlánticas</u> -----	p. 79 -

Apéndice A

El mundo Tlön

El mundo fenomenista, ese laberinto ficticio urdido por los hombres y destinado a ser descifrado por los hombres, fue descrito por Borges en un cuento crítico, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, en el que el literato no nos ofrece una opción distinta en la que la realidad exista, - la realidad, dice, parece ordenada de acuerdo a leyes divinas, “traduzco: a leyes inhumanas - que no acabamos nunca de percibir”¹, pero que nos hace intuir los peligros de una teoría sin sustancia, imaginaria como la de Berkeley - e incluso la de Hume, para el cual la imaginación es el elemento que conecta unas ideas con otras. Sin embargo, el escritor no logró liberarse nunca de su irrelidad, siendo temas recurrentes en su obra la modificación de lo real por lo irreal, el universo como caótico laberinto que sólo la inteligencia subjetiva puede ordenar, el infinito, el eterno retorno, o su idea de que todos los hombres, en general, son uno, porque son “nada”.² Borges, como dice Emir Rodríguez, hablaba de la *irrealidad del mundo de las apariencias. O, si se quiere, su idealismo está apoyado en una visión solipsista del mundo que va más lejos que Berkeley (al fin y al cabo éste creía en la existencia de Dios y Borges es agnóstico) y de Schopenhauer (que por lo menos creía en la voluntad). ... Borges habrá de sostener que fuera del presente, el tiempo no existe, y que este mismo presente, que percibimos es de naturaleza ilusoria ... es imposible comprender la significación última del mundo, si la hay*³. A pesar de su agnosticismo, el autor nos habla de la existencia de un dios que sueña al hombre: *Ser (o no ser): Amado Nervo ya dio la respuesta: Dios existe. Nosotros somos los que no existimos*⁴, y nos cuenta tres momentos de eternidad en la vigilia, que llama un “sentirse en muerte” pero que tal vez eran momentos en que la realidad quiso invadirle – o los sentimientos reales: en “El idioma de los argentinos” narra una experiencia que revela al narrador lo intemporal bajo la forma de “éxtasis”; en “Otras Inquisiciones” y “En el Jardín de los senderos que se bifurcan” plantea experiencias de eternidad, reiterando la frase

¹ Borges, Jorge Luís, 1997, Ficciones, Madrid, Alianza Editorial, [1944], p. 13-40.

² La teoría de los ciclos permite una concepción laberíntica del tiempo que, de algún modo, lo niega. Borges vivía en esa necesidad literaria de crear con la imaginación un laberinto humano destinado a ser descifrado por los hombres que, para ser infinito, debía de ser circular, con idéntico principio y fin.

³ Rodríguez Monegal, Emir, 1984, Borges, por él mismo, Barcelona, Laia Literatura.

de “percibidor abstracto del mundo”.⁵ Sin embargo, y aunque no la profesara, el autor hace muchas citas despreciativas a la religión católica, y se ríe del hombre crucificado por compartir en *Verdad* con el poder: *Patetismo: En la cruz, Cristo sentía lo que decía. No jugaba al personaje histórico. Era muy incómodo estar crucificado, por más que él tuviera tendencia al patetismo.*⁶

Borges describe estas teorías fenoménicas como inscritas en un país imaginario, Tlön, en que la sustancia desaparece y todo se convierte en el reflejo de otra cosa, el reflejo de un espejo fantasmagórico - de ahí su recurrencia al símbolo del espejo. Presentaremos las líneas generales de este relato, en ocasiones casi textualmente, por su carácter descriptivo y sarcástico.

El universo de Tlön es una mera ilusión y en él los espejos y la paternidad son abominables, porque lo multiplican y lo divulgan. Al principio, cuando era urdido por una sociedad secreta y benévola, que tenía entre sus afiliados a Berkeley, se creía que era un mero caos, pero ahora sus leyes han sido formuladas claramente como un cosmos de la fantasía. Sus epopeyas y leyendas son de carácter fantástico porque no se refieren jamás a la realidad. El mundo no es un concurso de objetos en el espacio, es una serie heterogénea de actos independientes, sucesivo, no espacial. No hay sustantivos, sólo verbos impersonales o adjetivos monosilábicos que se refieren a miles de sustantivos inexistentes. Su cultura clásica comprende una sola disciplina: la psicología, a la que las otras se subordinan, dado que el universo se ve como una serie de procesos mentales que no se desenvuelven en el espacio si no de modo sucesivo en el tiempo. El tiempo mismo es negado por algunas filosofías de Tlön. Y es que saben que un sistema no es otra cosa que la subordinación de todos los aspectos del universo a uno cualquiera de ellos.

Este monismo o idealismo, en el que el materialismo se ve como una doctrina herética, invalida la ciencia, un estado posterior del sujeto que une un hecho a otro. Todo estado mental es irreductible: el mero hecho de nombrarlo, importa un falseo. Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad, ni siquiera la verosimilitud: sólo el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica. Todos los hombres son el mismo hombre, y ese sujeto único e indivisible es cada uno de los seres del universo que son los órganos y máscaras de la divinidad. No

⁴ Bravo, Pilar, y Paoletti, Mario, 1999, *Borges Verbal*, Barcelona, Emecé Editores España, p. 166.

⁵ Lagos, Ramón, 1986, *Jorge Luís Borges. 1923-1980. Laberintos del Espíritu, Interjecciones del Cuerpo*, Barcelona, Ediciones del Mall.

⁶ Bravo, Pilar, y Paoletti, Mario, 1999, *Borges Verbal*, Barcelona, Emecé Editores España, p. 147.

existe el plagio, porque todos los libros han sido escritos por el mismo autor, que es intemporal y anónimo, y todos contienen su tesis y antítesis. La enciclopedia que se ha encontrado de Tlön tiene miles de tachaduras, bajo su plan de exhibir un mundo que no sea demasiado incompatible con el mundo real. La geometría de Tlön comprende dos disciplinas: la visual y la táctil. La última está subordinada a la primera. La base de la geometría visual es la superficie, no el punto, y esta geometría desconoce las paralelas y declara que el hombre que se desplaza modifica las formas que lo circundan. La base de la aritmética es la noción de números indefinidos, y acentúan la importancia de los conceptos de mayor y menor, reflejo de la no - identidad de un número que no existe.

Siglos y siglos de idealismo no han dejado de influir en la realidad. En Tlön no es infrecuente la duplicación de objetos perdidos. *Dos personas buscan un lápiz; la primera lo encuentra y no dice nada; la segunda encuentra un segundo lápiz no menos real, pero más ajustado a su expectativa. Estos objetos secundarios se llaman hrönir y son, aunque de forma desairada, un poco más largos.*⁷ La metódica elaboración de hrönir ha permitido interrogar y hasta modificar el pasado, que ahora no es menos plástico que el porvenir, prestando servicios prodigiosos a los arqueólogos. *Hecho curioso: los hrönir de segundo y tercer grado - los hrönir derivados de otro hrön de un hrön - exageran las aberraciones del inicial; los de quinto son casi uniformes; en los de undécimo hay una pureza de líneas que los originales no tienen. El proceso es periódico; el hrön de duodécimo grado ya empieza a decaer. Más extraño y más puro que todo hrön es a veces el ur: la cosa producida por sugestión, el objeto educido por la esperanza... Las cosas se duplican en Tlön; propenden asimismo a borrarse y a perder los detalles cuando los olvida la gente. Es clásico el ejemplo de un umbral que perduró mientras lo visitaba un mendigo y que se perdió de vista a su muerte. A veces unos pájaros, un caballo, han salvado las ruinas de un anfiteatro.*⁸ Pero, en un momento determinado del pasado siglo, el mundo fantástico se entrometió en el mundo real. Fueron dos eventos sucesivos: se encontró una brújula de Tlön en un cajón enviado a la casa de la princesa de Faucigny Lucinge; y un hombre apareció muerto en una pulpería. Se le había caído del tirador un cono de metal reluciente del diámetro de un dado, cuyo peso era intolerable. Esos conos pequeños y muy pesados (hechos de un metal que no es de este mundo) son imagen de la divinidad en ciertas religiones

⁷ Borges, Jorge Luís, 1997, Ficciones, Madrid, Alianza Editorial, [1944], p. 13-40.

⁸ Borges, Jorge Luís, 1997, Ficciones, Madrid, Alianza Editorial, [1944], p. 13-40.

de Tlön. Casi inmediatamente, la realidad cedió en más de un punto. Se anhelaba ceder, bastaba cualquier simetría con apariencia de orden - el materialismo dialéctico, el antisemitismo, el nazismo - para embelesar a los hombres. Se necesitaba creer en un orden que no pertenecía al mundo real. Imposible decir que el mundo está ordenado, porque el hombre parece no querer comprender las leyes de este orden de la realidad. Necesita crearse un mundo de la imaginación, sin individualidad ni sustancia, donde el umbral de un totalitarismo que lo ordene esté siempre abierto...

Querríamos citar un libro de Hawking, famoso astrofísico, para hacer más cercano el universo Tlön urdido por los idealistas ⁹. Este libro no contiene aportaciones filosóficas; sin embargo, trata el tema del tiempo dentro de la física e, incluso, hace algunas citas de algunos filósofos. Por ejemplo, Hawking cita la teoría de Berkeley, a propósito de la preocupación de Newton por el hecho de que la falta de un espacio absoluto no concordara con su idea de un Dios absoluto. Esto llevó a Newton a rehusar aceptar la no existencia de este espacio absoluto. Dice Hawking, Newton fue criticado por esta creencia “irracional”, *destacando sobre todo la crítica del obispo Berkeley, un filósofo que creía que todos los objetos materiales, junto con el espacio y el tiempo, eran una ilusión. Cuando el famoso Dr. Johnson se enteró de la opinión de Berkeley gritó “¡Lo rebato así” y golpeó con la punta del pie una gran piedra*¹⁰. Una demostración a patadas que nos recuerda al pasaje en que, ante las paradojas de Zenón, Diógenes demostraba el movimiento andando.

En cualquier caso, querríamos mostrar como las leyes del universo Tlön han sido perfectamente descritas... y aquí conscientemente nos enfrentamos a un gran sistema ya dibujado, cuya belleza, avalada por la admiración a las mentes científicas - y Hawking se preocupa de nombrar una larga retahíla de premios nobel que incrementalmente han ido construyendo el universo físico - hace que el hombre lo acepte como lo ya sabido, lo progresado. Sin embargo, la ciencia crea tanto miedo como liberación y hace temer explosiones antes impensables. Hawking, orgulloso de ser físico, pasa por alto los fines a los que se suelen dedicar las investigaciones científicas cuando, por ejemplo, dice que la teoría del estado estacionario fue sugerida, en 1948, por dos refugiados de la Austria ocupada por los nazis, Bondi y Gold, junto con un británico, Hoyle, que había trabajado con

⁹ Hawking, Stephen W., 1990, Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros, Madrid, El libro de Bolsillo, Alianza Editorial.

¹⁰ Hawking, *ibid*, p. 36.

ellos durante la guerra en el desarrollo del radar; o que los agujeros negros fueron estudiados por Robert Oppenheimer, en 1939, que pronto tuvo que involucrarse en el proyecto de la bomba atómica.

Sin embargo, al final nos aclara que Einstein se metió en el mundo de la política y firmó una carta al presidente Roosevelt en contra de la guerra nuclear. Parece ser, según las palabras de Hawking, que, siendo en principio pacifista, cuando la milicia nazi invadía su casa y confiscaba su cuenta bancaria, renunció al pacifismo y decidió proponer a los EEUU que fabricasen una bomba nuclear antes de que los alemanes fabricasen la suya. *Pero, incluso antes de que estallara la primera bomba atómica advertía públicamente sobre los peligros de la guerra nuclear y proponía el control internacional de las armas atómicas.*¹¹ Nos cuenta también Hawking anécdotas curiosas de las mentes científicas. Newton, hombre no muy afable, pasó sus últimos años entre disputas acaloradas con otros académicos, aunque fue nombrado presidente de la Royal Society, y armado caballero. Entró en pugna con Flamsteed que le estaba ocultando información de un trabajo elaborado por el mismo Flamsteed, y se autonombró para la junta directiva del Observatorio Real para forzar la publicación de los datos. No pudiendo al final obtener esos datos del trabajo de Flamsteed, se vengó eliminando todas las referencias a él en las ediciones posteriores del *Principia*. Ante la disputa de quién había descubierto antes el cálculo, si Leibniz o Newton (que primero publicó Leibniz aunque lo descubriera antes Newton), aparecieron muchos artículos en defensa de Newton *¡escritos por su propia mano y publicados bajo el nombre de amigos!*¹² La disputa la resolvió un comité “imparcial” de la Royal Society compuesto en su totalidad por amigos de Newton. Él mismo escribió los informes del comité e hizo que la Royal Society los publicara, acusando oficialmente a Leibniz de plagio, y también escribió un análisis anónimo del informe de la propia revista de la Royal Society. *Después de la muerte de Leibniz, se cuenta que Newton declaró que había sentido gran satisfacción “rompiendo el corazón de Leibniz”.*¹³ Al final de su vida, tras participar en el Parlamento, fue recompensado con el puesto de director de la Real Casa de la Moneda, donde dirigió con éxito una importante campaña contra la falsificación de moneda que llevó a varios hombres a la horca... En cualquier caso, no queremos ahondar en lugares comunes, y alabamos, con el autor, la libertad de hacer ecuaciones o cualquier otro dibujo. Queremos comprobar, sin embargo, desde el cuento de Borges, que este universo es el universo idealista Tlön.

¹¹ Hawking, *ibid*, p. 233.

¹² Hawking, *ibid*, p. 237.

¹³ Hawking, *ibid*, p. 237.

Hawking intenta acercar la física al gran público y, tras habernos convencido de que el universo expansivo comenzó con el big bang y acabará con el big crunch (¿hacia qué se expande y desde qué se expande?), pretende demostrar la falsedad de su propia teoría, afirmando que el universo no tienen límites ni en la extensión ni en el tiempo: no tiene principio ni fin, pero tampoco frontera, porque es autocontenido. Acepta el argumento Humeano de que toda teoría física es siempre provisional, en el sentido de que es sólo una hipótesis: nunca se puede probar. A pesar de que los resultados de los experimentos concuerden muchas veces con la teoría, nunca podremos estar seguros de que la próxima vez el resultado no vaya a contradecirla. Sin embargo, se puede rechazar una teoría en cuanto se encuentre una única observación que contradiga sus predicciones...

no buscan la verdad, ni siquiera la verosimilitud: sólo el asombro¹⁴.

Es difícil, dice el físico, construir una única teoría capaz de describir todo el universo. En vez de ello, nos vemos forzados a dividir el problema en varias partes, inventando un cierto número de teorías parciales. Cada una de estas teorías parciales describe y predice una cierta clase restringida de observaciones, despreciando los efectos de otras cantidades, o representando éstas por simples conjuntos de números. Puede ocurrir que esta aproximación sea completamente errónea. Si todo en el universo depende de absolutamente todo el resto de él de una manera fundamental, podría resultar imposible acercarse a una solución completa investigando partes aisladas del problema.

Y es que saben que un sistema no es otra cosa que la subordinación de todos los aspectos del universo a uno cualquiera de ellos¹⁵.

Parece ser que, de hecho, los científicos actuales describen el universo a través de dos teorías parciales, la de la relatividad general y la mecánica cuántica, que *desafortunadamente, sin embargo, se sabe que son inconsistentes entre sí: ambas no pueden ser correctas a la vez¹⁶*. La mecánica cuántica, en general, se basa en el principio de incertidumbre, es decir, predice un cierto número de resultados posible y nos da las probabilidades de cada uno de ellos: las partículas ya no poseen posiciones y velocidades definidas por separado, pues éstas no podrían ser observadas. Esto marca el final del sueño de una teoría determinista, con lo que no se pueden predecir los acontecimientos futuros con exactitud, dado que ni siquiera se puede medir el estado presente del universo de forma precisa.

¹⁴ Borges, *ibid*, p. 13-40.

¹⁵ Borges, *ibid*, p. 13-40.

¹⁶ Hawking, *ibid*, p. 29.

Dice el físico *Aún podríamos suponer que existe un conjunto de leyes que determina completamente los acontecimientos para algún ser sobrenatural, que podría observar el estado presente del universo sin perturbarlo. Sin embargo, tales modelos del universo no son de demasiado interés para nosotros, ordinarios mortales. Parece mejor emplear el principio de economía conocido como “cuchilla de Occam” y eliminar todos los elementos de la teoría que no puedan ser observados*¹⁷ Por el contrario, la teoría de la relatividad general de Einstein, que parece gobernar la estructura a gran escala del universo, no tiene en cuenta el principio de incertidumbre y, por tanto, es incompatible con la mecánica cuántica, que se ocupa de fenómenos a escala tremendamente pequeña. Sin embargo, el físico, quiere enlazarlas actualmente.

*La enciclopedia que se ha encontrado de Tlön tiene miles de tachaduras, bajo su plan de exhibir un mundo que no sea demasiado incompatible con el mundo real*¹⁸.

Los físicos buscan la partícula de materia indivisible... Hasta hace veinte años se creía que los protones y neutrones eran partículas “elementales” pero se vio que estaban formados por partículas más pequeñas que fueron llamadas quarks. *El origen del nombre es una enigmática cita de James Joyce: “¡Tres quarks para Muster Mark!” La palabra quark se supone que debe pronunciarse como quart (“cuarto), pero con una k al final en vez de una t, pero normalmente se pronuncia de manera que rima con lard (“juerga”).*¹⁹ Existe un cierto número de variedades diferentes de quarks, como mínimo seis flavors (“sabores”) que se llaman up, down, strange, charmed, bottom, y top (arriba, abajo, extraño, encanto, fondo y cima), cada uno con uno de los tres posibles colores, rojo verde y azul (sólo etiquetas, dado que su tamaño les impide tener un color real). Pero hoy en día es bien sabido que cada partícula tiene su antipartícula, con la que puede aniquilarse. *Podrían existir antimundos y antipersonas enteros hechos de antipartículas. Pero, si se encuentra usted con su antiyó, ¡no le dé la mano! Ambos desaparecerían en un gran destello luminoso*²⁰.

*En Tlön no es infrecuente la duplicación de objetos perdidos. “Dos personas buscan un lápiz; la primera lo encuentra y no dice nada; la segunda encuentra un segundo lápiz no menos real, pero más ajustado a su expectativa. Estos objetos secundarios se llaman hrönir y son, aunque de forma desairada, un poco más largos*²¹.

¹⁷ Hawking, *ibid*, p. 85.

¹⁸ Borges, *ibid*, p. 13-40.

¹⁹ Hawking, *ibid*, p. 97.

²⁰ Hawking, *ibid*, p. 101.

²¹ Borges, *ibid*, p. 13-40.

Sin embargo, el confinamiento nos imposibilita la observación de un quark aislado, a pesar de lo cual la propiedad de interacción nuclear fuerte, llamada libertad asintótica, hace el concepto de quark bien definido. El éxito de la unificación de las fuerzas electromagnéticas y nucleares débiles produce un cierto número de intentos de combinar las fuerzas de un protón de alta energía y un antiprotón con la interacción nuclear fuerte. Pero no son teorías completas porque *contienen un número de parámetros cuyos valores no pueden deducirse de la teoría, si no que tienen que ser elegidos de forma que se ajusten a los experimentos*²². Para completar el escrito de Hawking, querríamos apuntar que hoy en día se sabe que los leptones acompañan a los quarks, y el último de ellos en ser detectado ha sido el llamado neutrino del tau, a pesar de la dificultad de observar una partícula que no tiene masa o, por lo menos, actúa como si no la tuviera.

Hasta 1956 se creía que las leyes de la física poseían tres simetrías independientes llamadas C, P y T. La simetría C significa que las leyes son las mismas para partículas y antipartículas. La simetría P implica que las leyes son las mismas para una situación cualquiera y para su imagen especular (la imagen especular de una partícula girando hacia la derecha es la misma partícula, girando hacia la izquierda). La simetría T significa que si se invirtiera la dirección del movimiento de todas las partículas y antipartículas, el sistema volvería a ser igual a como fue antes: en otras palabras, las leyes son las mismas en las direcciones hacia adelante y hacia atrás del tiempo. Existe un teorema matemático según el cual cualquier teoría que obedezca a la mecánica cuántica y a la relatividad debe siempre poseer la simetría combinada CPT. El universo se tendría que comportar igual si se reemplazaran las partículas por antipartículas, si se tomara la imagen especular y se invirtiera la dirección del tiempo. Pero Cronin y Fitch probaron que si se reemplazaban las partículas por antipartículas y se tomaba la imagen especular, pero no se invertía la dirección del tiempo, entonces el universo no se comportaría igual. Las leyes de la física tienen que cambiar, por lo tanto, si se invierte la dirección del tiempo: no poseen la simetría T. El universo primitivo no posee la simetría T: cuando el tiempo avanza, el universo se expande; si el tiempo retrocediera, el universo se contraería.

Hawking es pionero en el estudio de los agujeros negros, una estrella tan masiva y compacta que lleva a que su campo gravitatorio tan intenso haga que la luz no se pueda escapar: la luz emitida desde la superficie de la estrella sería arrastrada de vuelta hacia el centro por la atracción gravitatoria de la estrella,

²² Hawking, *ibid*, p. 109.

antes de que pudiera llegar muy lejos. Sin embargo, estas estrellas no pueden verse, por ser huecos en el espacio cósmico - se infieren experimentalmente por el hecho de que éstos siguen ejerciendo una fuerza gravitatoria sobre los objetos cercanos, y se observan sistemas en los que sólo existe una estrella visible que está girando alrededor de algún compañero invisible que, en cualquier caso, podría ser una estrella demasiado débil para ser vista. Pero estos sistemas son fuentes de rayos X, lo que implica que el agujero negro está quitando materia de la superficie de la estrella visible, y, a partir de la órbita observada de la estrella visible, se puede determinar la masa más pequeña posible del objeto invisible. Si es suficientemente grande, nos hallamos ante un agujero negro. Dice Hawking que tiene pendiente una apuesta de que el sistema Cygnus X-1 no contiene ningún agujero negro. *Se trata de una especie de póliza de seguros para mí. He realizado una gran cantidad de trabajos sobre agujeros negros, y estaría todo perdido si resultara que los agujeros negros no existen. Pero en este caso, tendría el consuelo de ganar la apuesta, que me proporcionaría recibir la revista Private Eye durante cuatro años*²³.

Pensó en los agujeros negros mientras se acostaba tras el nacimiento de su hija y comprendió que los caminos de los rayos de luz nunca podrían aproximarse entre sí. Le excitó tanto ese descubrimiento que casi no pudo dormir esa noche. Al final, llegó a concluir que cualquier agujero negro rotando de manera estacionaria siempre tendría un eje de simetría. Tras un colapso gravitatorio, un agujero negro se debe asentar en un estado en el que puede rotar, pero no puede tener pulsaciones y su tamaño y forma sólo dependerán de su masa y velocidad de rotación, no de la naturaleza del cuerpo que lo ha generado mediante su colapso. Es decir, dice, y ha sido reconocido ampliamente, *un agujero negro no tiene pelo*. Un estudiante llamado Bekenstein sugirió que el área del horizonte de sucesos era una medida de la entropía del agujero negro. Cuando materia portadora de entropía cae en un agujero negro, el área de su horizonte de sucesos aumenta, de modo que la suma de la entropía de la materia fuera de los agujeros negros y del área de los horizontes nunca disminuye. Pero si un agujero negro tuviera entropía, también tendría que tener temperatura, lo que le llevaría a emitir radiación. Dice Hawking tras describir las reyertas que se producen en los colleges entre master y fellows: *Pero por su propia definición, los agujeros negros son objetos que se supone que no emiten nada... En 1972, escribí un artículo con Brandon Carter y un colega norteamericano, Jim Bardeen, en el que señalamos que, aunque había muchas*

²³ Hawking, *ibid*, p. 137.

*semejanzas entre entropía y área del horizonte de sucesos, existía esta dificultad aparentemente fatal. Debo admitir que al escribir este artículo estaba motivado, en parte, por mi irritación contra Bekenstein, quien, según yo creía, había abusado de mi descubrimiento del aumento del área del horizonte de sucesos. Pero al final resultó que él estaba básicamente en lo cierto, aunque de una manera que él no podía haber esperado*²⁴. Dos expertos soviéticos intentaron convencerle de que los agujeros negros en rotación deberían crear y emitir partículas. Hizo el cálculo y encontré, para mi sorpresa y enfado, que incluso los agujeros negros sin rotación deberían crear partículas a un ritmo estacionario. Al principio pensé que esta emisión indicaba que una de las aproximaciones que había usado no era válida. Tenía miedo de que si Bekenstein se enteraba de esto, lo usara como un nuevo argumento para apoyar su idea acerca de la entropía de los agujeros negros, que aún no me gustaba. No obstante, cuanto más pensaba en ello, más me parecía que las aproximaciones deberían de ser verdaderamente adecuadas.²⁵ Por tanto, un agujero negro debe emitir partículas y radiación, lo que lleva a pensar que *los agujeros negros, no son tan negros.*

En cualquier caso, el tema crucial de los agujeros negros es que para la teoría de la relatividad no existe un tiempo absoluto. Cada observador tiene su propia medida del tiempo. Si un astronauta situado en la superficie de una estrella que se colapsa se colapsara hacia dentro de ella, y enviase una señal cada segundo a su nave espacial que gira en órbita alrededor de la estrella, a cierta hora según su reloj, digamos que a las 11:00, la estrella se reduciría por debajo de su radio crítico. El campo gravitatorio se haría tan intenso que nada podría escapar y las señales del astronauta ya no alcanzarían a la nave. Conforme se acercaran las 11:00, sus compañeros, que observan desde la nave, encontrarían los intervalos entre señales sucesivas cada vez más largos, aunque dicho efecto sería muy pequeño antes de las 10:59:59. Sólo tendrían que esperar poco más de un segundo entre la señal del astronauta de las 10:59:58 y la que envió cuando en su reloj eran las 10:59:59, pero tendrían que esperar eternamente la señal de las 11:00. Las ondas luminosas emitidas desde la superficie de la estrella entre las 10:59:59 y las 11:00, según el reloj del astronauta, estarían extendidas a lo largo de un período infinito de tiempo, visto desde la nave. El intervalo de tiempo entre la llegada de ondas sucesivas a la nave se haría cada vez más largo, por eso la luz de la estrella llegaría cada vez más roja y más débil. Al final, la estrella sería tan oscura que ya no podría verse desde la nave: todo lo que quedaría sería un agujero negro en el

²⁴ Hawking, *ibid*, p. 145.

espacio. La estrella continuaría, no obstante, ejerciendo la misma fuerza gravitatoria sobre la nave, que seguiría en órbita alrededor del agujero negro. Pero, entonces, la gravedad se hace tanto más débil cuanto más se aleja uno de la estrella, y la fuerza gravitatoria sobre los pies del astronauta sería mayor que sobre su cabeza. *¡Esta diferencia de las fuerzas estiraría a nuestro astronauta como un spaghetti o lo despedazaría antes de que la estrella se hubiera contraído hasta el radio crítico en que se forma el horizonte de sucesos!*²⁶. Pero el astronauta podría ver una singularidad desnuda evitando chocar con la singularidad y cayendo a través de un “agujero de gusano”, para salir en otra región del universo. Esto permitiría viajar en el espacio y en el tiempo. *Es muy probable que se verifique alguna de las versiones de la censura cósmica, porque cerca de singularidades desnudas puede ser posible viajar al pasado. Aunque esto sería atractivo para los escritores de ciencia ficción, significaría que nuestras vidas nunca estarían a salvo: ¡alguien podría volver al pasado y matar a tu padre o a tu madre antes de que hubieras sido concebido!*²⁷ ...

*La metódica elaboración de hrönir ha permitido interrogar y hasta modificar el pasado, que ahora no es menos plástico que el porvenir, prestando servicios prodigiosos a los arqueólogos*²⁸.

Pero, y he aquí el problema, las soluciones para viajar en el tiempo y espacio, siendo ambos dependientes, son muy inestables; la menor perturbación, como, por ejemplo, la presencia del astronauta, puede cambiarlas, de forma que el astronauta podría no ver la singularidad hasta que chocara con ella, momento en el que encontraría su final.

*La base de la geometría visual es la superficie, no el punto, y esta geometría desconoce las paralelas y declara que el hombre que se desplaza modifica las formas que lo circundan*²⁹.

Repetimos, el universo que se describe es, y sólo puede ser, el universo fenomenista. Es decir, el tiempo es sucesivo; necesitamos un mínimo de partícula indivisible irreal, una hipótesis; el yo no existe, ni el mundo interior; la percepción se da por impresiones que imposibilitan el conocimiento. La materia tiene características pitagóricas, toda reducible a una numeración y ecuaciones expost, antropomórficas. Todas las inducciones se realizan por sistemas, que eliminan lo

²⁵ Hawking, *ibid*, p. 146.

²⁶ Hawking, *ibid*, p. 125.

²⁷ Hawking, *ibid*, p. 127.

²⁸ Borges, *ibid*, p. 13-40.

que no pueden observar, que no buscan la verdad si no la experimentación y repetición de hechos.

La misma idea de causa-efecto es difícil de demostrar. De hecho, está sería negada si se pudieran hacer viajes al pasado. Incluso, recientemente se ha abierto una nueva brecha para la investigación física que busca demostrar que los viajes al pasado son posibles. Contra el pronóstico de Einstein, se ha creado un láser que viaja a una velocidad superior a la de la luz, ¡300 veces superior!, lo que permite que una partícula luminosa que atraviesa a esas altas velocidades una cámara con átomos de cesio en estado gaseoso llegue al término de su recorrido antes de su lanzamiento (62 millonésimas de segundo antes, según investigaciones realizadas en julio del año 2000). Aunque algunos físicos lo nieguen, esto parece violar el principio de causalidad que afirma que la causa antecede al efecto. Sin embargo, afirmar que el pulso luminoso ha viajado en el tiempo significa suponer que ha viajado respecto al tiempo presente del científico que lo observa, dado que este tiempo sólo puede ser relativo a un observador, a un presente continuo. El tiempo de un reloj no es un elemento absoluto, sino que requiere para contabilizarse de un sistema de referencia: el de lo que nosotros llamaremos “el observador del tiempo”, en este caso del científico, siempre presente, no sucesivo. El observador del tiempo del científico se ha quedado en ese presente que se iba acumulando de modo natural en su recuerdo, comprobando los dos relojes que computaban el tiempo cronometrado. Para el observador de la partícula no ha habido tal viaje en el tiempo y no ha visto renovarse todas sus partículas en 62 millonésimas de segundo. Incluso, aunque hipotéticamente se renovaran, el tiempo del hombre anterior, no renovado, quedará indeleble en el recuerdo del observador, único modo en que éste puede saber o darse cuenta de que es un hombre renovado. Ya nos sorprenderán los científicos logrando que sea el observador del tiempo el que viaje al pasado, eliminando la identidad personal del hombre, que se encontraría que no tiene recuerdo. Si viaja el hombre cargando con su pasado, hemos de reconocer que “ese pasado ya ha pasado”, en cualesquiera ramas del tiempo que puedan quererse imaginar. Es decir, el verdadero viaje en el tiempo no puede ser parcial, de una partícula, sino de todo el observador. Algo que, por otra parte y sin tantos medios técnicos, ya hace el recuerdo, es decir, esa magia en que el observador del tiempo humano se sitúa en un tiempo “pasado” y lo vive desde el presente.

Sin embargo, la física, con la paradoja del abuelo y su nieto asesino, plantea que el hombre, lo que nosotros llamamos el observador, podría retroceder a antes

²⁹Borges, *ibid*, p. 13-40.

del nacimiento de ese mismo hombre, con el peligro de no llegar a nacer en el caso de que el viajante matase a su abuelo. Ahora bien, para que ese viajante supiese que ese es su abuelo, tendría que recordar su vida existente, un recuerdo que sería increado. Si el viajante volviese a un pasado de su vida real, eso implicaría que todo el entorno del viajante debería volver a su vez a encontrarse igual que “estuvo”. Pero ese entorno sólo “existirá” cuando sea efectivamente realizado para el observador como un acto creativo, lo que es el yo.

El problema es la idea de doble existencia de la materia, que es sólo imagen para un observador más allá del tiempo; y del tiempo sucesivo, cuando es siempre presente. En el caso de la paradoja, incluso los científicos que mandaron al pasado al viajante todavía no le habrían mandado y ya no podrían mandarle porque estaría de viaje. A no ser que supongamos varios tiempos paralelos que duplicarían, triplicarían, cuadruplicarían... al viajante, cuya imagen de este modo se perpetuaría y quedaría reflejada en varias ramas del árbol del tiempo que han astillado los científicos. Mucha literatura ha sido alimentada por estas paradojas, juegos de palabras que dignifican la imagen del hombre en vez de al hombre en sí.

En cualquier caso, mirar el “universo” de los físicos es imposible: necesariamente es una imagen. Ese universo extensivo necesita crear un dios externo, el cono borgeano, al que el hombre teme por su densidad y, por ello, del que los físicos intentan demostrar su no existencia. De hecho, todo el libro de Hawking parece una lucha para crear las hipótesis convenientes que demuestren que no es cierta la teoría del big bang, que había aceptado la iglesia católica dado que el orden del universo que habría creado la explosión de esa singularidad sólo parece achacable a un dios ordenador. La física intenta desbancar a la religión, consciente como es de que ambas son imágenes a posteriori. Por ello, Hawking intenta demostrar que no existen singularidades y que todo el orden del universo es un resultado del azar, aunque él crea en las leyes subyacentes.

Sin embargo, el universo físico nunca podría filosóficamente no tener un dios ordenador sin caer en la neurosis de pensar que en cualquier momento el azar podría deslazarlo, dado que no tendría conexiones necesarias ni causa-efecto real. En esta tesis intentaremos viajar, por tanto, hacia el mundo interior, que consideraremos el único real, no imagen, y del que la razón pretende prescindir. Un mundo perfectamente ordenado por elementos no antropomórficos, ex ante. En definitiva, pediremos la experiencia no aprendida para entender el mundo a través de una vía en que el conocimiento sea posible, la palabra - expost a la realidad - no sea la base de un sistema incremental de “conocimiento” y la realidad exista.

Consideramos que a medida que pretendemos llegar más lejos en el infinito del universo, más contraemos el pasado, y más construye el hombre lo que llamaremos la barrera externa, causa de la esclavitud del hombre. La razón y el universo expansivo tienen peores consecuencias de lo que a primera vista pudiera parecer: la muerte del yo y el autoritarismo - no sólo la imposición de la razón, también de la sinrazón, una y otra imágenes externas al hombre a las que éste se apega por miedo al vacío de sí mismo. Por otra parte, ante la inmundicia de un hombre que vive inserto en el infinito, dentro de un planeta que pertenece a un sistema que pertenece a una galaxia que pertenece a un universo, que convive con otros universos... el hombre necesita reforzar su orgullo, a través de otros medios... de la violencia y los sistemas...

Apéndice B

La máscara del juego de la Rayuela

Desde antiguo se ha considerado a la persona esencialmente simuladora. El hombre, se dice, no tiene un yo real y sólo simula para poder pasar por encima de los hechos, dejándose llevar para que no le perjudique su propia acción.:

De la etimología que da Gabio Basso a la palabra persona. Sabia e ingeniosa explicación, a fe mía, la de Gabio Basso, en su tratado Del origen de los vocablos, de la palabra persona, máscara. Cree que este vocablo toma origen del verbo personare, retener. He aquí cómo explica su opinión: " No teniendo la máscara que cubre por completo el resto más que una abertura en el sitio de la boca, la voz, en vez de derramarse en todas direcciones, se estrecha para escapar por una sola salida, y adquiere por ello sonido más penetrante y fuerte. Así, pues, porque la máscara hace la voz humana más sonora y vibrante, se le ha dado el nombre de persona, y por consecuencia de la forma de esta palabra, es larga la letra o en ella.³⁰

Sin embargo, siempre ha habido inconformistas de esa acción simulada.

En un plano de hechos cotidianos, la actitud de mi inconformista se traduce por su rechazo de todo lo que huele a idea recibida, a tradición, a estructura gregaria basada en el miedo y en las ventajas falsamente recíprocas. Podría ser Robinson sin mayor esfuerzo. No es misántropo, pero sólo acepta de hombres y mujeres la parte que no ha sido plastificada por la superestructura social; él mismo tiene medio cuerpo metido en el molde y lo sabe, pero ese saber es activo y no la resignación del que marca el paso. Con su mano libre se abofetea la cara la mayor parte del día, y en los momentos libres abofetea la de los demás, que se lo retribuyen por triplicado³¹. Sigo tan sediento de absoluto como cuando tenía veinte años, pero la delicada crispación, la delicia ácida y mordiente del acto creador o de la simple contemplación de la belleza, no me parecen ya un premio, un acceso a una realidad absoluta y satisfactoria. Sólo hay una belleza que todavía puede darme ese acceso: aquella que es un fin y no un medio, y que lo es porque su creador ha identificado en sí mismo su sentido de la condición humana con su

³⁰ Cortázar, Julio, 1979, Rayuela, Barcelona, Edhasa, p. 617.

sentido de la condición de artista. En cambio el plano meramente estético me parece eso meramente. No puedo explicarme mejor.³²

³¹ Cortázar, *ibid*, p. 442.

³² Cortázar, *ibid*, p. 539.

Apéndice C

El cuerpo como parásito

... Trago la sopa. Después, en medio de una lectura, pienso: "La sopa está en mí, la tengo en esa bolsa que no veré jamás, mi estómago." Palpo con dos dedos y siento el bulto, el removerse de la comida ahí dentro. Y yo soy eso, un saco con comida ahí dentro. Y yo soy eso, un saco con comida adentro.

Entonces nace el alma: "No, yo no soy eso."

Ahora que (seamos honestos por una vez)

sí, yo soy eso. Con una escapatoria muy bonita para uso de delicados: "Yo soy también eso." O un escaloncito más: "Yo soy en eso."

Leo The Waves, esa puntilla cineraria, fábula de espuma. A treinta centímetros por debajo de mis ojos, una sopa se mueve lentamente en mi bolsa estomacal, un pelo crece en mi muslo, un quiste sebáceo surge imperceptible en mi espalda.

Al final de lo que Balzac hubiese llamado una orgía, cierto individuo nada metafísico me dijo, creyendo hacer un chiste, que defecar le causaba una impresión de irrealidad. Me acuerdo de sus palabras: "Te levantas, te das vuelta y miras, y entonces decís: ¿Pero esto lo hice yo"....

Sobre el dolor físico como aguijón metafísico abunda la escritura. A mí todo dolor me ataca con arma doble: hace sentir como nunca el divorcio entre mi yo y mi cuerpo (y su falsedad, su invención consoladora) y a la vez me acerca mi cuerpo, me lo pone como dolor. Lo siento más mío que el placer o la mera cenestesia. Es realmente un lazo. Si supiera dibujar mostraría alegóricamente el dolor ahuyentando al alma del cuerpo, pero a la vez daría la impresión de que todo es falso: meros modos de un complejo cuya unidad está en no tenerla³³.

Nota inconclusa de Morelli:

No podré renunciar jamás al sentimiento de que ahí, pegado a mi cara, entrelazado en mis dedos, hay como una deslumbrante explosión hacia la luz, irrupción de mí hacia lo otro o de lo otro en mí, algo infinitamente cristalino que podría cuajar y resolverse en luz total sin tiempo ni espacio, como una puerta de ópalo y diamante desde la cual se empieza a ser eso que verdaderamente se es y que no se quiere y no se sabe y no se puede ser.

³³ Cortázar, Julio, 1979, Rayuela, Barcelona, Edhasa, p. 459.

Ninguna novedad en esa sed y esa sospecha, pero sí un desconcierto cada vez más grande frente a los erstaz que me ofrece esta inteligencia del día y de la noche, este archivo de datos y recuerdos, estas pasiones donde voy dejando pedazos de tiempo y de piel, estos asomos tan por debajo y lejos de ese otro asomo ahí al lado, pegado a mi cara, previsión mezclada ya con la visión, denuncia de esa libertad fingida en que me muevo por las calles y los años.

Puesto que soy solamente este cuerpo ya podrido en un punto cualquiera del tiempo futuro, estos juegos que escriben anacrónicamente, siento que ese cuerpo está reclamándose, reclamándole a su conciencia esa operación todavía inconcebible por la que dejaría de ser podredumbre. Ese cuerpo que soy yo tiene la presciencia de un estado en que al negarse a sí mismo como tal, y al negar simultáneamente el correlato objetivo como tal, su conciencia accedería a un estado fuera del cuerpo y fuera del mundo que sería el verdadero acceso al ser. Mi cuerpo será, no el mío Morelli, no yo que en mil novecientos cincuenta ya estoy podrido en mil movecientos ochenta, mi cuerpo será porque detrás de la puerta de luz (como nombrar esa asediante certeza pegada a la cara) el ser será otra cosa que cuerpos y, que cuerpos y almas y, que yo y lo otro, que ayer y mañana. Todo depende de... (una frase tachada).

Final melancólico: Un satori es instantáneo y todo lo resuelve. Pero para llegar a él habría que desandar la historia de fuera y la de dentro. Trop tard pour moi. Crever en italien, voire en occidental, c'est tout ce qui me reste. Mon petit café-crème le matin, si agréable...³⁴

³⁴ Cortázar, *ibid*, p. 413

Apéndice D

Rompiendo el velo de Maya

Dejábamos las bicicletas en la calle y nos internábamos de a poco, parándonos a mirar el cielo porque esa es una de las pocas zonas de París donde el cielo vale más que la tierra. Sentados en un montón de basuras fumábamos un rato, y la Maga me acariciaba el pelo, canturreaba melodías ni siquiera inventadas, melopeas absurdas cortadas por suspiros o recuerdos. Yo aprovechaba para pensar en cosas inútiles, método que había empezado a practicar años atrás en un hospital y que cada vez me parecía más fecundo y necesario. Con un enorme esfuerzo, reuniendo imágenes auxiliares, pensando en olores y caras, conseguía extraer de la nada un par de zapatos marrones que había usado en Olavarría en 1940. Tenían tacos de goma, suelas muy finas y cuando llovía me entraba el agua hasta el alma. Con ese par de zapatos en las manos del recuerdo, el resto venía solo: la cara de doña Manuela, por ejemplo, o el poeta Ernesto Morroni. Pero los rechazaba porque el juego consistía en recobrar tan sólo lo insignificante, lo inostentoso, lo perecido. Temblando de no ser capaz de acordarme, atacado por la polilla que propone la prórroga, imbécil a fuerza de besar el tiempo, terminaba por ver al lado de los zapatos una latita de Té Sol que mi madre me había dado en Buenos Aires. Y la cucharita para el té, cuchara - ratonera donde las lauchitas negras se quemaban vivas en la taza de agua lanzando burbujas chirriantes. Convencido de que el recuerdo lo guarda todo y no solamente a las Albertinas y a las grandes efemérides del corazón y los riñones, me obstinaba en reconstruir el contenido de mi mesa de trabajo en Floresta, la cara de una muchacha irrecordable llamada Gekrepten, la cantidad de plumas cucharita que había en mi caja de útiles de quinto grado, y acababa temblando de tal manera y desesperándome (porque nunca he podido acordarme de esas plumas cucharita, sé que estaban en la caja de útiles, en un compartimento especial, pero no me acuerdo de cuántas eran ni puedo precisar el momento justo en que debieron ser dos o seis), hasta que la Maga, besándome y echándome en la cara el humo del cigarrillo y su aliento caliente, me recobraba y nos reíamos, empezábamos a andar de nuevo entre los montones de basura en busca de los del Club³⁵.

³⁵ Cortázar, Julio, 1979, Rayuela, Barcelona, Edhasa, p. 19.

Apéndice E

Estirar la mano en la oscuridad

Y para empalmar con lo que decías se me ocurre que ese famoso Yonder no puede ser imaginado como futuro en el tiempo o en el espacio. Si seguimos ateniéndonos a categorías kantianas, parece querer decir Morelli, no saldremos nunca del atolladero. Lo que llamamos realidad, la verdadera realidad que también llamamos Yonder (a veces ayuda darle muchos nombres a una entrevisión, por lo menos se evita que la noción se cierre y se acartone), esa verdadera realidad, repito, no es algo por venir, una meta, el último peldaño, el final de una evolución. No, es algo que ya está aquí, en nosotros. Se la siente, basta tener el valor de estirar la mano en la oscuridad. Yo la siento mientras estoy pintando. ...

-Está aquí - dijo Babs, tocándose la frente-. Yo la siento cuando estoy un poco borracha, o cuando...

Soltó una carcajada y se tapó la cara. Ronald le dio un empujón cariñoso.

- No está -dijo Wong, muy serio-. Es.

-No iremos muy lejos por ese camino - dijo Oliveira-. ¿Qué nos da la poesía si no esa entrevisión? Vos, yo, Babs... El reino del hombre no ha nacido por unas pocas chispas aisladas. Todo el mundo ha tenido su instante de visión, pero lo malo es la recaída en el hinc y el nunc³⁶.

¿Qué es en el fondo esa historia de encontrar un reino milenario, un edén, un otro mundo? Todo lo que se escribe en estos tiempos y que vale la pena leer está orientado hacia la nostalgia. Complejo de la Arcadia, retorno al gran útero, back to Adam, le bon sauvage (y ven...). Paraíso perdido, perdido por buscarte, yo, sin luz para siempre... Y dale con las islas (cf. Musil) o con los gurús (si se tiene plata para el avión París-Bombay) o simplemente agarrando una tacita de café y mirándola por todos lados, no ya como una taza si no como un testimonio de la inmensa burrada en que estamos metidos todos, creer que ese objeto es nada más que una tacita de café cuando el más idiota de los periodistas encargados de resumirnos los quanta, Planck y Heisenberg, se mata explicándonos a tres columnas que todo vibra y tiembla y está como un gato a la espera de dar el enorme salto de hidrógeno o de cobalto que nos va a dejar a todos con las patas para arriba. Grosero modo de expresarse, realmente. La tacita de café es blanca,

³⁶ Cortázar, Julio, 1979, Rayuela, Barcelona, Edhasa, p. 508.

el buen salvaje es marrón, Planck era un alemán formidable. Detrás de todo eso (siempre es detrás, hay que convencerse de que es la idea clave del pensamiento moderno) el Paraíso, el otro mundo, la inocencia hollada que oscuramente se busca llorando, la tierra de Hurqalya. De una manera u otra todos la buscan, todos quieren abrir la puerta para ir a jugar. Y no por el Edén, no tanto por el Edén en sí, si no solamente por dejar a la espalda los aviones a chorro, la cara de Nikita o de Dwight o de Charleso de Francisco, el despertar a campanilla, el ajustarse a termómetro y ventosa, la jubilación a patadas en el culo (cuarenta años de fruncir el traste para que duela menos, pero lo mismo duele, lo mismo la punta del zapato entra cada vez un poco más, a cada patada desfonda un momentito más el pobre culo del cajero o del subteniente o del profesor de literatura o de la enfermera), y decíamos que el homo sapiens no busca la puerta para entrar en el reino milenario (aunque no estaría nada mal, nada realmente) si no solamente para poder cerrarla a su espalda y menear el culo como un perro contento sabiendo que el zapato de la puta vida se quedó atrás, reventándose contra la puerta cerrada, y que se puede ir aflojando con un suspiro el pobre botón del culo, enderezarse y empezar a caminar entre las florcitas del jardín y sentarse a mirar una nube nada más que cinco mil años, o veinte mil si es posible y si nadie se enoja y si hay un chance de quedarse en el jardín mirando las florcitas.

De cuando en cuando entre la legión de los que andan con el culo a cuatro manos hay alguno que no solamente quisiera cerrar la puerta para protegerse de las patadas de las tres dimensiones tradicionales, sin contar las que vienen de las categorías del entendimiento, del más que podrido principio de razón suficiente y otras pajolerías infinitas, si no que además estos sujetos creen con otros locos que no estamos en el mundo, que nuestros gigantes padres nos han metido en un curso a contramano del que habrá que salir si no se quiere acabar en una estatua ecuestre o convertido en abuelo ejemplar, y que nada está perdido si se tiene por fin el valor de proclamar que todo está perdido y que hay que empezar de nuevo, ... De una vez por todas sería bueno ponernos de desacuerdo en esta materia. Hay quizá una salida, pero esa salida debería ser una entrada. Hay quizá un reino milenario, pero no es escapando de una carga enemiga que se toma por asalto una fortaleza. Hasta ahora este siglo se escapa de montones de cosas, busca las puertas y a veces las desfonda. Lo que ocurre después no se sabe, algunos habrán alcanzado a ver y han perecido, borrados instantáneamente por el gran olvido negro, otros se han conformado con el escape chico, la casita en las afueras, la especialización literaria y científica, el turismo. Se planifican los escapes, se los tecnologiza, se los arma con el Modulor o con la Regla de Nylkon. Hay imbéciles

que siguen creyendo que la borrachera puede ser un método, o la mescalina o la homosexualidad, cualquier cosa magnífica o inane en sí pero estúpidamente exaltada a sistema, a llave del reino. Puede ser que haya otro mundo dentro de éste, pero no lo encontraremos recortando su silueta en el tumulto fabuloso de los días y las vidas, no lo encontraremos ni en la atrofia ni en la hipertrofia. Ese mundo no existe, hay que crearlo como el fénix. Ese mundo existe en éste, pero como el agua existe en el oxígeno y el hidrógeno, o como en las páginas 78, 457, 3, 271, 688, 75 y 456 del diccionario de la Academia Española está lo necesario para escribir un cierto endecasílabo de Garcilaso. Digamos que el mundo es una figura, hay que leerla. Por leerla entendamos generarla. ¿A quién le importa un diccionario por el diccionario mismo? Si de delicadas alquimias, ósmosis y mezclas de simples surge por fin Beatriz a orillas del río, ¿cómo no sospechar maravilladamente lo que a su vez podría nacer de ella? Qué inútil tarea la del hombre, peluquero de sí mismo, repitiendo hasta la náusea el recorte quincenal, tendiendo la misma mesa, rehaciendo la misma cosa, comprando el mismo diario, aplicando los mismos principios a las mismas coyunturas. Puede ser que haya un reino milenario, pero si alguna vez llegamos a él, si somos él, ya no se llamará así. Hasta no quitarle al tiempo su látigo de historia, hasta no acabar con la hinchazón de tantos hasta, seguiremos tomando la belleza por un fin, la paz por un desiderátum, siempre de este lado de la puerta donde en realidad no siempre se está mal, donde mucha gente encuentra una vida satisfactoria, perfumes agradables, buenos sueldos, literatura de alta calidad, sonido estereofónico, y por qué entonces inquietarse si probablemente el mundo es finito, la historia se acerca al punto óptimo, la raza humana sale de la edad media para ingresar en la era cibernética. Tout va très bien, madame la Marquise, tout va très bien, tout va très bien.

Por los demás hay que ser imbécil, hay que ser poeta, hay que estar en la luna de Valencia para perder más de cinco minutos con estas nostalgias perfectamente liquidables a corto plazo. Cada reunión de gerentes internacionales, de hombres-de-ciencia, cada nuevo satélite artificial, hormona o reactor atómico aplastan un poco más estas falaces esperanzas. El reino será de material plástico, es un hecho. Y no que el mundo haya de convertirse en una pesadilla orwelliana o huxleyana; será mucho peor, será un mundo delicioso, a la medida de sus habitantes, sin ningún mosquito, sin ningún analfabeto, con gallinas de enorme tamaño y probablemente dieciocho patas, exquisitas todas ellas, con cuartos de baño telecomandados, agua de distintos colores según el día de la semana, una delicada atención del servicio nacional de higiene,

con televisión en cada cuarto, por ejemplo grandes paisajes tropicales para los habitantes de Reijavik, vistas de igloos para los de La Habana, compensaciones sutiles que conformarán todas las rebeldías,

etcétera.

Es decir un mundo satisfactorio para gentes razonables.

¿Y quedará en él alguien, uno solo, que no sea razonable?

En algún rincón, un vestigio del reino olvidado. En alguna muerte violenta, el castigo por haberse acordado del reino. En alguna risa, en alguna lágrima, la sobrevivencia del reino. En el fondo no parece que el hombre acabe por matar al hombre. Se le va a escapar, le va a agarrar el timón de la máquina electrónica, del cohete sideral, le va a hacer una zancadilla y después que le echen un galgo. Se puede matar todo menos la nostalgia del reino, la llevamos en el color de los ojos, en cada amor, en todo lo que profundamente atormenta y desata y engaña. Wishful thinking, quizá; pero ésa es otra definición posible del bípedo implume³⁷.

³⁷Cortázar, *ibid*, p. 432-6

Apéndice F

La soledad del hombre junto al hombre

Metiéndose en un zaguán encendió un cigarrillo. Caía la tarde, grupos de muchachas salían de los comercios, necesitadas de reír, de hablar a gritos, de empujarse, de esponjarse en una porosidad de un cuarto de hora antes de recaer en el biftec y la revista semanal. Oliveira siguió andando. Sin necesidad de dramatizar, la más modesta objetividad era una apertura al absurdo de París, de la vida gregaria. Puesto que había pensado en los poetas era fácil acordarse de todos los que habían denunciado la soledad del hombre junto al hombre, la irrisoria comedia de los saludos, el "perdón" al cruzarse en la escalera, el asiento que se cede a las señoras en el metro, la confraternidad en la política y lo deportes. ... "En el fondo podríamos ser como en la superficie", pensó Oliveira, "pero habría que vivir de otra manera. ¿Y qué quiere decir vivir de otra manera? Quizá vivir absurdamente para acabar con el absurdo, tirarse en sí mismo con una tal violencia que el salto acabara en los brazos de otro. Sí, quizá el amor, pero la otherness no dura lo que dura una mujer, y además solamente en lo que toca a esa mujer. En el fondo no hay otherness, apenas la agradable togetherness. Cierto que ya es algo"... Amor, ceremonia ontologizante, dadora de ser. Y por eso se le ocurría ahora lo que a lo mejor debería habersele ocurrido al principio: sin poseerse no había posesión de la otredad, ¿y quién se poseía de veras? ¿Quién estaba de vuelta de sí mismo, de la soledad absoluta que representa no contar siquiera con la compañía propia, tener que meterse en el cine o en el prostíbulo o en la casa de los amigos o en una profesión absorbente o en el matrimonio para estar por lo menos solo-entre-los-demás? Así, paradójicamente, el colmo de soledad conducía al colmo de gregarismo, a la gran ilusión de la compañía ajena, al hombre solo en la sala de los espejos y los ecos. Pero gentes como él y tantos otros, que se aceptaban sí mismos (o que se rechazaban pero conociéndose de cerca) entraban en la peor paradoja, la de estar quizá al borde de la otredad y no poder franquearlo. La verdadera otredad hecha de delicados contactos, de maravillosos ajustes con el mundo, no podía cumplirse de un solo término, a la mano tendida debía responder otra mano desde el afuera, desde lo otro³⁸.

³⁸ Cortázar, Julio, 1979, Rayuela, Barcelona, Edhasa, p. 121.

Apéndice G

Siempre se es santo a costa de otro

Ronald había venido a proponerle que lo acompañara en unas confusas actividades políticas, y durante toda la noche ... habían discutido como Arjuna y el Cochero, la acción y la pasividad, las razones de arriesgar el presente por el futuro, la parte de chantaje de toda acción con un fin social, en la medida en que el riesgo corrido sirve por lo menos para paliar la mala conciencia individual, las canallerías personales de todos los días... Ceder a la generosidad fácil y largarse a pegar carteles clandestinos en las calles le parecía una explicación mundana, un arreglo de cuentas con los amigos que apreciarían su coraje, más que una verdadera respuesta a las grandes preguntas... Hacía bien en negarse al fácil estupefaciente de la acción colectiva y quedarse otra vez solo frente al mate amargo, pensando en el gran asunto, dándole vueltas como un ovillo donde no se ve la punta o donde hay cuatro o cinco puntas... Además ¿cuál era la verdadera moral de la acción? Una acción social como la de los sindicalistas se justificaba de sobra en el terreno histórico. Felices los que vivían y dormían en la historia. Una abnegación se justificaba casi siempre como una actitud de raíz religiosa. Felices los que amaban al prójimo como a sí mismos. En todos los casos Oliveira rechazaba esa salida del yo, esa invasión magnánima del redil ajeno, bumerang ontológico destinado a enriquecer en última instancia al que lo soltaba, a darle más humanidad, más santidad. Siempre se es santo a costa de otro, etc. No tenía nada que objetar a esa acción en sí, pero la apartaba desconfiado de su conducta personal. Sospechaba la traición apenas cediera a los carteles en las calles o a las actividades de carácter social; una traición vestida de trabajo satisfactorio, de alegrías cotidianas, de conciencia satisfecha, de deber cumplido. Conocía de sobra a algunos comunistas de Buenos Aires y de París, capaces de las peores vilezas pero rescatados en su propia opinión por "la lucha", por tener que levantarse a mitad de la cena para correr a una reunión o completar una tarea. En esas gentes la acción social se parecía demasiado a una coartada, como los hijos suelen ser la coartada de las madres para no hacer nada que valga la pena en esta vida, como la erudición con anteojeras sirve para no enterarse de que en la cárcel de la otra cuadra siguen guillotinando a tipos que no deberían ser guillotinado. La falsa acción era casi siempre la más espectacular, la que desencadenaba el respeto, el

prestigio y las hestatuas hecuestres... la traición era de otro orden, era como siempre la renuncia al centro, la instalación en la periferia, la maravillosa alegría de la hermandad con otros hombres embarcados en la misma acción. Allí donde cierto tipo humano podía realizarse como héroe, Oliveira se sabía condenado a la peor de las comedias. Entonces valía más pecar por omisión que por comisión. Ser actor significaba renunciar a la platea, y él parecía nacido para ser espectador en fila uno: Lo malo, se decía Oliveira, "es que además pretendo ser un espectador activo y ahí empieza la cosa"... Por el momento ciertos cuadros, ciertas mujeres, ciertos poemas, le daban una esperanza de alcanzar alguna vez una zona desde donde le fuera posible aceptarse con menos asco y menos desconfianza que por el momento... "Las grandes decisiones las he tomado siempre como máscaras de fuga". La mayoría de sus empresas (de sus hempresas) culminaban not with a bang but a whimper; las grandes rupturas, los bang sin vuelta eran mordiscos de rata acorralada y nada más. Lo otro giraba ceremoniosamente, resolviéndose en tiempo o en espacio o en comportamiento, sin violencia, por cansancio - como el fin de sus aventuras sentimentales - o por una lenta retirada como cuando se empieza a visitar cada vez menos a un amigo, leer cada vez menos a un poeta, ir cada vez menos a un café, dosando suavemente la nada para no lastimarse. ... Se sabía espectador al margen del espectáculo, como estar en un teatro con los ojos vendados: a veces le llegaba el sentido segundo de algunas palabras, de alguna música, llenándolo de ansiedad porque era capaz de intuir que ahí estaba el sentido primero. En esos momentos se sabía más próximo al centro que muchos vivían convencidos de ser el eje de la rueda...³⁹

³⁹ Cortázar, Julio, 1979, Rayuela, Barcelona, Edhasa, p. 473.

Apéndice H

¿Quién tendrá piedad de mí si yo no la tengo para mí mismo?

En el cuento “Dos imágenes en un estanque”⁴⁰, Papini renueva la leyenda del doble, que vincula a lo constante y mutable del yo de Heráclito. Muestra a un hombre que contempló su rostro en un estanque *tan largamente que me pareció no existir más por mí mismo, con mi cuerpo, sino ser solamente una imagen fijada en el estanque por la eternidad*⁴¹. Tras siete años, se miró de nuevo en el mismo estanque, pero se vio diferente: *cuando vi dibujarse en el agua otra imagen junto a la mía. ... ¡Su imagen se parecía perfectamente a la que yo reflejaba siete años antes!*⁴² Era su yo pasado que le dijo que, cuando el partió de esa ciudad donde no pasaba el tiempo, había dejado la parte más sutil de su alma en el agua del estanque. Su yo del pasado quería escuchar el relato de su vida de todos esos años. Él era como el otro era entonces y no conocía de él más que lo que el otro conocía entonces.

Vivió consigo mismo, alegremente. *Pero luego de las primeras horas de efusión, después de los primeros días de evocaciones, comencé a sentir un tedio inenarrable al escuchar a mi compañero. Ciertas ingenuidades, ciertas brutalidades, ciertos modos grotescos que continuamente exhibía, me degradaban. Me percaté, además, al hablar extensamente con él, de que estaba lleno de ideas ridículas, de teorías ya muertas, de entusiasmos provincianos hacia cosas y seres que yo ni siquiera recordaba... Su cabeza estaba llena todavía de ese romanticismo genérico desproporcionado... Su ingenuo orgullo, su inexperiencia del mundo, su ignorancia profunda de los secretos de la vida que al principio me divertían, terminaron por cansarme, por suscitar en mí una especie de compasión despreciativa que poco a poco llegó a la repugnancia. Sentí que mi desprecio iba transformándose en odio.*⁴³ *Y sin embargo - pensé -, yo mismo he sido en otra época este hombre del que me burlo, este joven ridículo e ignorante... Ahora mi yo presente desprecia a mi yo pasado; y sin embargo en ese tiempo yo creía, más que hoy todavía, ser el hombre superior, el ser alto y noble, el sabio universal, el*

⁴⁰ Giovanni, Papini, 1984, El Espejo que huye. Ediciones Silvela, Madrid, p. 17-26.

⁴¹ Giovanni, *ibid*, p. 17.

⁴² Giovanni, *ibid*, p. 18.

*genio expectante. Y recuerdo que entonces despreciaba a mi yo pasado, mi pequeño yo de niño ignorante y sin refinamiento todavía. Ahora desprecio a aquel que despreciaba. Y todos estos menospreciadores y menospreciados han tenido el mismo nombre, han habitado el mismo cuerpo, se presentaron ante los hombres como un sólo ser vivo. Después de mi yo presente, se formará otro que juzgará a mi alma de hoy tal como yo juzgo hoy a la de ayer. ¿Quién tendrá piedad de mí si yo no la tengo para mí mismo?*⁴⁴

Su odio no supo contenerse y le dijo a su doble que no podía vivir con él. Él yo del pasado le dijo que no se iría tan pronto, y le hizo prometer que se quedaría con él todo el día. Pasaron cuatro días. Al quinto, viendo que no podía liberarse de él, salió de casa seguido de su lamentable sombra y la llevó al estanque: “cuando nuestros dos rostros aparecieron juntos sobre el espejo sombrío del agua, me volví rápidamente, aferre a mi yo pasado por los hombros y lo arrojé de cara al agua, en el sitio donde aparecía su imagen ... y me parece que me falta algo cuyo preciso recuerdo no paseo. Cuando me asalta la alegría con sus tontas risas, pienso que soy el único hombre que ha matado a su yo y que vive todavía.”⁴⁵

⁴³ *Giovani, ibid, p. 20-21.*

⁴⁴ *Giovani, ibid, p. 22.*

⁴⁵ *Giovani, ibid, p. 25-26.*

Apéndice I

El Uno fenoménico

La idea de uno de la que nos quiere hacer cómplices el fenomenismo se puede resumir en la frase de Borges *nuestras nada, en nada difieren*. Borges afirmaba “la nadería de la personalidad” y que no hay un “yo coherente”: *no hay tal yo de conjunto ... entendí ser nada, esa personalidad que solemos tasar con tan incompatible exorbitancia. Ocurrióseme que nunca justificaría mi vida un instante pleno, absoluto, contenedor de los demás, que todos ellos serían etapas provisionarias, aniquiladoras del porvenir y que fuera, de lo episódico, de lo presente, de lo circunstancial, no eramos nadie*⁴⁶. En otros pasajes el autor niega el tiempo, algo que los años apaciguaron pero no obliteraron. La realidad es trivial fuera de ese yo que está reducido a percibir el instante presente. *La realidad es como esa imagen nuestra que surge en todos los espejos, simulacro que por nosotros existe, que con nosotros viene, gesticula y se va, pero en cuya busca basta ir para dar siempre con él.*⁴⁷

Sin embargo, estas ideas no son originales de Borges, que problememente las tomó de Papini. En el cuento “¿Quién eres?”, como dice Borges, Papini *refiere el descubrimiento atroz de que no somos nadie, fuera de nuestra circunstancia y de la certidumbre ilusoria que nos dan los otros, que también son nadie.*⁴⁸ En este cuento se relata la historia de un hombre que, cuando un día sale a la calle, descubre que ninguno de sus amigos le reconoce y ya dejan de enviarle correspondencia. Cuando saludaba a gente que él conocía, éstos le preguntaban extrañado quién era él. Desesperado se miró en el espejo, pero no vio ninguna variación. *Yo no existía más en los otros, sino solo en mí mismo. Me parecía que mi misma alma había sido amputada, que me restaba sólo un pedacito, un pequeño centro al cual podía dar todavía el nombre de yo.... Entonces todas estas preguntas se fundieron como un coro, se volvieron una sola y enorme pregunta que yo mismo me hacía a mí mismo: ¿Quién eres? ¿Cuándo había tratado de responder a esta pregunta? ¿Cuándo se me había ocurrido confesarme a mí mismo quién era yo? Sabía mi nombre, mi edad, mi*

⁴⁶ Rodríguez Monegal, Emir, 1984, Borges por él mismo, Laia Literatura, Barcelona.

⁴⁷ Rodríguez Monegal, ibid.

patria, mi estatura; conocía algo mi rostro pero menos todavía mi alma. Del futuro, nada sabía, del pasado, no me quedaban más que pálidos bloques de recuerdos yuxtapuestos. ... ¿Quién eres? Me pregunté finalmente, y apenas sentí la gravedad y la grandeza de esa pregunta, el resto desapareció. No recordé ni los insultos ni las carcajadas ni el abandono de los otros. Separado de ellos, me enfrenté conmigo mismo y quise olvidar todo lo que la costumbre y la opinión ajena habían hecho de mi alma. Había vivido hasta entonces de una cierta manera porque los otros me habían guiado o aconsejado, porque se habían formado ciertas ideas sobre mí que me desagradaba desmentir, porque me había encontrado en medio de hombres de quienes, sin darme cuenta, había imitado sus gustos y adoptado sus valores. Ahora ellos renegaban de mí y afirmaban no conocerme, mientras yo renegaba de lo que había en mí de ellos y no quería reconocer como mío lo que ellos me habían impuesto. Y sin miedo me preguntaba a mí mismo, ¿Quién eres? ... Una noche, mientras soñaba con una multitud de ciegos que caminaban por un prado cubierto de espesas hierbas, insensiblemente, la respuesta surgió de improviso. “Yo soy alguien para quien los otros no existen.” Esta ceguera, esta amnesia de los hombres hacia mí, había sido un examen que de ninguna otra manera hubiera podido aprobar. Los hombres no me conocían más pero yo no había sido suprimido. Había vuelto a encontrarme a mí mismo y ahora podía recomenzar mi vida y conocer a otros hombres ya sin temores.⁴⁹

Al día siguiente, le mandaron correspondencia y los amigos le volvieron a reconocer. La gente, cuando pasaba por la calle, le saludaba. *Había reingresado en el mundo. Los hombres me aceptaban una vez más y, sin embargo, yo sentía una curiosa fatiga de su compañía, tenía como la sensación de haber regresado de algún país lejano y de haber perdido el gusto de todo lo que veía.... Esa zona de misterio, esa interrupción negra que hay en mi vida tan común me ha perturbado siempre y me perturba todavía más escribiendo este relato. ... me parece estar solo, irremediablemente solo entre los hombres, en medio del mundo: un alma única en el centro del universo. En efecto...⁵⁰*

Efectivamente, como decía Plotino, si el Uno se identificase con cada ser individual tomado por separado, entonces cada ser sería idéntico a cualquier otro y se eliminaría, como ilusoria, la distinción entre los seres, que es, sin embargo, una realidad manifiesta. Sin embargo, Plotino habla de una ascensión ética cuyo fin es

⁴⁸ Papini, Giovanni, 1984, *El Espejo que huye*, La Biblioteca de Babel, colección de lecturas fantásticas dirigidas por Jorge Luís Borges, Traducción Horacio Armani, Madrid, Ediciones Sirvela, p. 11.

⁴⁹ Papini, *ibid*, p. 90-93.

la unión con el Uno o dios. La primera fase, que se emprende a impulso de Eros, consiste en un proceso purificador por el que el hombre se libra de la tiranía del cuerpo y de los sentidos. En segundo lugar, el alma debe elevarse por encima de las percepciones sensibles ocupándose de la filosofía y de la ciencia. Una etapa superior lleva al alma más allá del pensar discursivo, hasta la unión con el Nous. En esta unión conserva el alma su conciencia de sí. La fase final es la unión mística con dios o el Uno, el cual trasciende a la Belleza, en un éxtasis que se caracteriza por la ausencia de toda dualidad. En su pensar de y acerca de dios, el sujeto está separado del objeto de su pensamiento, mientras que en la unión extática no se da tal separación. *Allí verá el hombre, como puede verse en el cielo, a dios y a sí mismo a la vez: hecho él mismo radiante, lleno de la luz inteligible o, más bien, identificado con esta luz en toda su pureza, sin pesantez ni carga alguna, transfigurado en divinidad, convertido, sí, esencialmente en dios. En aquellos momentos está como inflamado; y cuando vuelve de nuevo a su pesantez es como si el fuego se extinguiese.... Resulta difícil traducir en palabras semejante visión. Pues ¿cómo podría el hombre dar cuenta de lo divino cual si fuera una cosa distinta, siendo así que en la visión lo conoció no como distinto de sí sino como idéntico con su propia conciencia.*⁵¹ La idea de Plotino es semejante a la metafísica del uno divino árabe de autores como Al-Farabí⁵², una iluminación que el hombre “solitario” - el brote de Avempace e Ibn Tufayl -, debe buscar⁵³. Para ellos, la pedagogía que conduce a la conciencia plena de la realidad no es obra de un maestro humano exterior, sino la iluminación de la Inteligencia agente⁵⁴.

Pero, si el Uno es dios, y dios es bueno, ¿qué es el mal? Plotino tiene una idea del mal por privación, que retoma San Agustín. Si el mal moral no puede ser algo positivo, una cosa, en el sentido de creado por dios, en tanto que la criatura no puede tener poder de una creación positiva a partir de la nada, la causa del mal debe ser la voluntad creada, que se aparta del Bien inmutable e infinito. El mal es

⁵⁰ Papini, *ibid*, p. 90-93.

⁵¹ Copleston, Frederick, 1994, Historia de la Filosofía 1: Grecia y Roma, Barcelona, Editorial Ariel, p. 462

⁵² Cruz Hernández, Miguel, 1996, Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente, Madrid, Alianza Editorial, pág. 185.

⁵³ Cruz Hernández, Miguel, Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2. El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV), Madrid, Alianza Editorial, pág. 439; Avempace, 1997, El Régimen del Solitario, Introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba, Madrid, Editorial Trotta; Ibn Tufayl, 1995, El filósofo autodidacto, Traducción de Ángel González Palencia. Edición de Emilio Tornero, Madrid, Editorial Trotta.

⁵⁴ Corbin, Henry, 1994, Historia de la Filosofía Islámica, Madrid, Editorial Trotta, pág. 220.

pues *aquello que renuncia a la esencia y tiende al no-ser ... Tiende a hacer aquello que es cesar de ser*. El Creador, por tanto, no es la causa del mismo: la culpa la tiene el creado. El hombre se debate entre dos amores, por una parte a dios y por otra parte a sí mismo, al mundo. Así, Agustín vuelve a su visión maniquea. La perfecta felicidad apunta al dios viviente que hay que buscar dentro de uno mismo.⁵⁵ Subyace la libertad de elección, contra la idea platónica del *Político*, o el *Timeo*, en que la presencia del mal en el mundo se atribuye a la influencia de la “causa errante”, la necesidad⁵⁶

⁵⁵ Copleston, Frederick, 1971, Historia de la Filosofía II: De S. Agustín a Escoto, Barcelona, Ediciones Ariel, p. 91.

⁵⁶ Ross, David, 1989, Teoría de las Ideas de Platón, Ediciones Cátedra, Madrid, pág. 280.

Apéndice J

El tiempo perdido de Borges

Muchos otros autores se podrían citar para dar ejemplo de la idea de tiempo perdido, pero no podemos por menos que volver de nuevo hacia los versos de Borges. *Es sabido que la identidad personal reside en la memoria y que la anulación de esa facultad comporta la idiotez. Cabe pensar lo mismo del universo. Sin una eternidad, sin un espejo delicado y secreto de lo que pasó por las almas, la historia universal es tiempo perdido, y en ella nuestra historia personal - lo cual nos afantasma incómodamente.*⁵⁷ Borges, sin embargo, rechazaba el tiempo:

*¿Dónde estará mi vida, la que pudo/ Haber sido y no fue, la venturosa/ O la de triste horror, esa otra cosa/ Que pudo ser la espada o el escudo/ Y que no fue?
¿dónde estará el perdido/ Antepasado persa o el noruego, / Dónde el azar de no quedarme ciego,/ Dónde el ancla y el mar, dónde el olvido/ De ser quien soy?
¿Dónde estará la pura/ Noche que al rudo labrador confía/ El iletrado y laborioso día,/ Según lo quiere la literatura?/ Pienso también en esa compañera/ Que me esperaba, y que tal vez me espera.⁵⁸ ...Esas cosas pudieron no haber sido./ Casi no fueron. Las imaginamos/ En un fatal ayer inevitable./ No hay otro tiempo que el ahora, este ápice/ Del ya será y del fue, de aquel instante/ En que la gota cae en la clepsidra./ El ilusorio ayer es un recinto/ De Figuras inmóviles de cera/ O de reminiscencias literarias/ Que el tiempo irá perdiendo en sus espejos/ Erico el Rojo, Carlos Doce, Breno/ Y esa tarde inasible que fue tuya/ Son en su eternidad, no en la memoria.⁵⁹*

Su otro yo, no sabemos si una imagen literaria y ficticia, le llevaban a refugiarse en la idea de muerte y la esperanza de olvido, guardián de su cárcel particular que le hablaba de sueños de libertad:

⁵⁷ Borges, Jorge Luís, 1960, "Historia de la Eternidad", Obras completas, Buenos Aires, Emecé.

⁵⁸ Borges, *ibid.*, p.1101.

⁵⁹ Borges, "El pasado", *ibid*, p. 1087.

Una lima./ La primera de las pesadas puertas de hierro. / Algún día seré libre.⁶⁰ ...Defiéndeme, Señor del impaciente/ Apetito de ser mármol y olvido...⁶¹; La meta es el olvido./ Yo he llegado antes.⁶² Zeus no podría desatar las redes/ de piedra que me cercan. He olvidado/ los hombres que antes fui; sigo el odiado/ camino de monótonas paredes/ que es mi destino. Rectas galerías/ que se curvan en círculos secretos/ al cabo de los años. Parapetos/ que ha agrietado la usura de los días./ En el pálido polvo he descifrado/ rastros que temo. El aire me ha traído/ en las cóncavas tardes un bramido/ o el eco de un bramido desolado./ Sé que en la sombra hay otro, cuya suerte/ es fatigar las largas soledades/ que tejen y destejen este Hades/ y ansiar mi sangre y devorar mi muerte./ Nos buscamos los dos. Ojalá fuera/ éste el último día de la espera⁶³.

⁶⁰ Borges, “El prisionero”, *ibid*, p. 1093.

⁶¹ Borges, “Religio Medici, 164”, *ibid*, p. 1103.

⁶² Borges, “Un poeta menor”, *ibid*, p. 1091.

⁶³ Borges, “El Laberinto”, *ibid*, p. 987.

Apéndice K

Fotografías de Dinamarca

Para ilustrar esta experiencia relataremos un cuento de Onetti, “Esbjerg en la Costa”.⁶⁴

Montes, marido de Kirsten, llegó una noche de invierno a su casa en América y encontró a su mujer, danesa de origen, triste. *Estaba triste y no quería decirle qué le pasaba. "No tengo nada", decía, como dicen las mujeres en todos los países. Después se dedicó a llenar la casa con fotografías de Dinamarca, del Rey, los ministros, los paisajes con vacas y montañas o como sean.*

Kirsten asegura a su marido que no quería volver a Dinamarca, que no había razón para ello, que ya nada le quedaba allá. Sin embargo, quedaba la nostalgia.

Pero ella no habló de ningún hombre, y con la voz ronca y blanda, como si acabara de llorar, le dijo que podían dejarse las bicicletas en la calle, o los negocios abiertos cuando uno va a la iglesia o a cualquier lado, porque en Dinamarca no hay ladrones; le dijo que los árboles eran más grandes y más viejos que los de cualquier lugar del mundo y que tenían olor, cada árbol un olor que no podía ser confundido, que se conservaba único aún mezclado con los otros olores de los bosques, dijo que al amanecer uno se despertaba cuando empezaban a chillar pájaros de mar y se oía el ruido de las escopetas de los cazadores; y allí la primavera está creciendo escondida debajo de la nieve hasta que salta de golpe y lo invade todo como una inundación, y la gente hace comentarios sobre el deshielo. Ese es el tiempo en Dinamarca, en que hay movimientos en los pueblos de pescadores.

También ella repetía: Esbjerg er naerved Kystten, y esto era lo que más impresionaba a Montes, aunque no lo entendía: dice él que esto le contagiaba las ganas de llorar que había en la voz de su mujer cuando ella le estaba contando todo eso, en voz baja, con esa música que sin querer usa la gente cuando está rezando. Una y otra vez. Eso que no entendía lo ablandaba, lo llenaba de lástima por la mujer - más pesada que él, más fuerte - y quería protegerla como a una nena perdida. Debe ser, creo, porque la frase que él no podía comprender era lo

⁶⁴ Onetti, Juan Carlos, 1970, Obras Completas, Prólogo de Emir Rodríguez Monegal, Aguilar, México, p. 1229-37.

más lejano, lo más extranjero, lo que salía de la parte desconocida de ella. Desde aquella noche empezó a sentir una piedad que crecía y crecía, como si ella estuviese enferma, cada día más grave, sin posibilidad de curarse. ... Ella volvió a hablarle de Dinamarca. En realidad, no era Dinamarca; sólo una parte del país, un pedazo muy chico de tierra donde ella había nacido, había aprendido un lenguaje, donde había estado bailando por primera vez con un hombre y había visto morir a alguien que quería. Era un lugar que ella había perdido como se pierde una cosa, y sin poder olvidarlo.

En un momento dado, él se dió cuenta de que su mujer había comenzado a ir al puerto todos los días, arrastrando los zapatos por las piedras para mirar los barcos dirigirse a Europa, hacer algún saludo o simplemente mirar hasta cansarse los ojos. Intentó convencerle de que no fuera, pero ella insistía. Decía que le hacía bien. Al final, Montes acaba acompañándola, desconsolado, para que no estuviera sola.

Se van juntos más allá del Retiro, caminan por el muelle hasta que el barco se va, se mezclan un poco con gentes con abrigos, valijas, flores y pañuelos, y cuando el barco empieza a moverse después del bocinazo se ponen duros y miran, miran hasta que no pueden más, cada uno pensando en cosas distintas y escondidas, pero de acuerdo, sin saberlo, en la desesperanza y en la sensación de que cada uno está solo, que siempre resulta asombrosa cuando nos ponemos a pensar.

El problema para Kirsten era que el pasado era inalcanzable e inactivo, quería retornar a él para actuar en él, no para observar el presente con el recuerdo de la belleza de Dinamarca. Para Montes, el apego de Kirsten a algo que no podía compartir con ella le hacía impotente y extrañado de sí mismo. Probablemente, sin embargo, Kirsten carecería en ese momento de sensaciones, y sólo sentiría el orgullo de creer que su pasado era especial, y así huir del presente. Sin embargo, la belleza del cuento muestra cómo también el momento presente puede ser contagiado de pasión e ilusión por la idea de despedida, un contagio de unas ganas de llorar, como dice el mismo Onetti, pero de seguir acompañado de nuevos presentes. La sucesión del tiempo retiene en el presente pero impulsa por la curiosidad al futuro. Cuando esta idea de despedida se remite al pasado, la hace inactiva y rompe el tiempo psicológico.

En todos los cuentos de Onetti, el pasado lucha por sobrevivir, porque el yo se ha convertido en un concepto, un molde para crear un poco las cosas. Onetti se agarra al pasado para no desaparecer y, con ello, se desaparece en el presente.

Apéndice L

La expulsión del Edén olvidado

En los cafés me acuerdo de los sueños, un no man's land suscita el otro; ahora me acuerdo de uno, pero no, solamente me sentía como expulsado (o yéndome, pero a la fuerza) del sueño que irremediablemente quedaba a mis espaldas. No sé si incluso se cerraba una puerta detrás de mí, creo que sí; de hecho se establecía una separación entre lo ya soñado (perfecto, esférico, concluido) y el ahora. Pero yo seguía durmiendo, lo de la expulsión y la puerta cerrándose también lo soñé. Una certidumbre sola y terrible dominaba ese instante de tránsito dentro del sueño: saber que irremisiblemente esa expulsión comportaba el olvido total de la maravilla previa. Supongo que la sensación de puerta cerrándose era eso, el olvido fatal e instantáneo. Lo más asombroso es acordarme también de haber soñado que me olvidaba del sueño anterior, y de que ese sueño tenía que ser olvidado (yo expulsado de su esfera concluida).

Todo eso tendría, me imagino, una raíz edénica. Tal vez el Edén, como lo quieren por ahí, sea la proyección mitopoyética de los buenos ratos fetales que perviven en el inconsciente. De golpe comprendo mejor el espantoso gesto del Adán de Masaccio. Se cubre el rostro para proteger su visión, lo que fue suyo; guarda en esa pequeña noche manual el último paisaje de su paraíso. Y llora (porque el gesto es también el que acompaña el llanto) cuando se da cuenta de que es inútil, que la verdadera condena es eso que ya empieza: el olvido del Edén, es decir, la conformidad vacuna, la alegría barata y sucia del trabajo y el sudor de la frente y las vacaciones pagas.⁶⁵

⁶⁵ Cortázar, Julio, 1979, Rayuela, Barcelona, Edhasa, p. 577.

Apéndice M

Hay alguien que me sueña

En el cuento de Papini “La última visita del Caballero Enfermo”, el personaje insinúa a su interlocutor, como dice Borges en la introducción del libro, *la secular sospecha de que el mundo - y nosotros - no es otra cosa que los sueños de un soñador secreto*⁶⁶.

*¡Pero yo soy de alguien y hay alguien a quién pertenezco!... Yo no soy un hombre real... Soy - y lo diré aunque quizás no quiera creerme - nada más que la figura de un sueño... ¡Yo soy de la misma sustancia con la cual están hechos vuestros sueños! Existo porque hay alguien que me sueña. Hay alguien que duerme y sueña y me ve obrar y vivir y moverme, y en este momento sueña que yo digo todo esto. Cuando este alguien comenzó a soñarme, comencé a existir; cuando se despierte, cesaré de existir. Yo soy una imaginación, una creación, un huesped de sus largas fantasías nocturnas. El sueño de este alguien es de tal manera durable e intenso que me he vuelto visible incluso a los hombres que están despiertos. Pero el mundo de la vigilia, el mundo de la realidad concreta no es el mío. ¡Me siento tan a disgusto en medio de la vulgar solidaridad de vuestra existencia! Mi vida es la que transcurre lentamente en el alma de mi dormitorio. ... Ser el actor de un sueño no es lo que más me atormenta. Poetas hay que dijeron que la vida de los hombres es la sombra de un sueño y filósofos que han sugerido que la realidad entera es una alucinación. A mí, en cambio, me persigue otra idea: ¿quién es el que me sueña? ¿Quién es este alguien, este ser ignoto que yo no conozco y al que pertenezco, que me hizo surgir de pronto en la oscuridad de su cerebro cansado cuyo despertar me apagará ante un imprevisto soplo? ... Sus sueños deben ser tan vivos y fuertes y profundos como para proyectar hacia afuera las imágenes de un modo que parezcan cosas reales. Quizás el mundo entero no es sino el producto perpetuamente variable de un entrecruzarse de sueños, de seres idénticos a él. ... Quise saber quién era él desde que descubrí la materia de la cual estoy hecho*⁶⁷.

El Caballero creyó ser el sueño de una divinidad evangélica y quiso llevar una vida virtuosa y santa. Luego creyó ser sueño de un héroe pagano, y se coronaba con

⁶⁶Giovani, 1984, El Espejo que huye, Ediciones Silvela, Traducción Horacio Armani, Madrid, p. 64-76, introducción.

⁶⁷Giovani, *ibid*, pág. 65-66.

pámpanos de vida, cantaba himnos de borracho y bailaba con frescas ninfas en los claros de los bosques. Luego creyó serlo de un sabio, y pasó largas noches en vela sobre los números de las estrellas y las dimensiones del mundo. Luego pensó que esa “ficción de vida” que llevaba no valía tanta bajeza y anheló que se despertara su soñador. *Me esforcé en llenar mi vida de espectáculos tan horribles como para que el horror pudiera despertarlo. Y todo lo intenté para llegar al reposo del aniquilamiento; movilizé todo para interrumpir esta triste comedia de mi vida aparente, para destruir esta ridícula larva de vida que me asemeja a los hombres. Ningún delito me fue ajeno; ninguna infamia me fue desconocida; no me sustraje de ningún terror. Con refinadas torturas asesiné a viejos inocentes; envenené las aguas de ciudades enteras; incendié al mismo tiempo las melenas de una multitud de mujeres; despedacé con mis dientes, vueltos salvajes por la voluntad de aniquilación, a todos los niños que hallé sobre mi camino... Pero parece que quien me sueña no se aterroriza de aquello que hace temblar a los hombre ... Hasta hoy no he logrado despertarlo y debo todavía arrastar esta innoble vida, servil e irreal... Pero ¿por qué no puedo desaparecer, por qué no ser libre de terminar? ¿Quizás formo parte de un sueño que no terminará nunca? ¿El sueño de un eterno durmiente, de un eterno soñador? ¡Expulse, pues de mí, esta idea espantosa!... Su cuerpo entero estaba agitado: parecía un animal que buscara liberarse de una red*

68.

Este hombre siempre se encontraba, a cada paso que daba, a su otro yo, que protagonizaba los hechos de su vida. *No quiero más ser el que soy. ... Yo quisiera, pues, cambiar. Pero cambiar seriamente - ¿comprenden? cambiar completamente, enteramente, radicalmente. “Ser otro”, en síntesis. Ser otro que no tuviera ninguna relación conmigo, que no tuviera el mínimo punto de contacto, que ni siquiera me conociese, que nunca me hubiera conocido*⁶⁹. El Caballero había hecho cambios pequeños pero *siempre sentí, en lo más profundo de mi mismo, algo que permanece, que siempre permanece, que soy yo, siempre yo mismo, que cambia de rostro, de voz, de andar, pero que permanece eternamente como un guardián incansable e inflexible. A su alrededor las cosas desaparecen pero él no guarda recuerdo de ellas; en torno suyo las cosas aparecen y él no retrocede. Ahora estoy cansado de vivir conmigo mismo siempre. ... Digan más bien que estoy disgustado, repugnado, nauseado de este yo con el cual he vivido 24 años seguidos*⁷⁰. El

⁶⁸Giovani, *ibid*, pág. 67-70.

⁶⁹Giovani, *ibid*, pág. 72.

⁷⁰Giovani, *ibid*, pág. 74.

Caballero vuelve a ver, siempre y de nuevo, los mismos “apogemas de Berkeley” a los que estaba acostumbrado... No quería suicidarse y “no ser”, sino “ser de otro modo”, “no ser lo que era él”. *Yo quiero no ser yo, porque sé que no podré nunca no ser yo*⁷¹. Sin duda este yo del que habla Papini es la imagen que no se identifica con las cosas, siempre cambiantes.

⁷¹Giovani, *ibid*, pág. 76.

Apéndice N

O God, make me a mask

Querríamos explicar más este término de intimidad, porque nos parece esencial en la ruptura de la alienación. La búsqueda de la intimidad es en cierto modo un deseo de entrar en la realidad temporal del uno presente y de que reaparezca el tiempo que se dilata.

Intimidad, qué palabra, ahí nomás dan ganas de meterle la hache fatídica. Pero qué otra palabra podría intimar (en primera acepción) la piel misma del conocimiento, la razón epitelial de que Talita, Manolo y yo seamos amigos. La gente se cree amiga porque coincide algunas horas por semana en un sofá, una película, a veces una cama, o porque le toca hacer el mismo trabajo en la oficina. De muchacho, en el café, cuántas veces la ilusión de la identidad con los camaradas nos hizo felices. Identidad con hombres y mujeres de los que conocíamos apenas una manera de ser, una forma de entregarse, un perfil. Me acuerdo, con una nitidez fuera del tiempo, de los cafés porteños en que por unas horas conseguimos librarnos de la familia y las obligaciones, entramos en un territorio de humo y confianza en nosotros y en los amigos, accedimos a algo que nos confortaba en lo precario, nos prometía una especie de inmortalidad. Ya ahí, a los veinte años, dijimos nuestra palabra más lúcida, supimos de nuestros afectos más profundos, fuimos como dioses del medio litro cristal y del cubano seco. Cielito del café, cielito lindo. La calle, después, era como una expulsión, siempre, el ángel con la espada flamígera dirigiendo el tráfico en Corrientes y San Martín. A casa que es tarde, a los expedientes, a la cama conyugal, al té de tilo para la vieja, al examen de pasado mañana, a la novia ridícula que lee a Vicki Baum y con la que nos casaremos, no hay remedio... No, pero pensándolo francamente, lo más absurdo de estas vidas que pretendemos vivir es su falso contacto. Orbitas aisladas, de cuando en cuando dos manos que se estrechan, una charla de cinco minutos, un día en las carreras, una noche en la ópera, un velorio, donde todos se sienten un poco más unidos (y es cierto, pero se acaba a la hora de la soldadura). Y al mismo tiempo uno vive convencido de que los amigos están ahí, de que el contacto existe, de que los acuerdos o los desacuerdos son profundos y duraderos. Cómo nos odiamos todos, sin saber que el cariño es la forma presente de ese odio,

y cómo la razón del odio profundo es esa excentración, el espacio insalvable entre yo y vos, entre esto y aquello. Todo cariño es un zarpazo ontológico, che, una tentativa para apoderarse de lo inapoderable, y a mí me gustaría entrar en la intimidad de los Traveler so pretexto de conocerlos mejor, de llegar a ser verdaderamente el amigo, aunque en realidad lo que quiero es apoderarme del maná de Manú, del duende de Talita, de sus maneras de ver, de sus presentes y sus futuros diferentes de los míos. ¿Y por qué esa manía de apoderamientos espirituales, Horacio? ¿Por qué esa nostalgia de anexiones, vos que acabás de romper cables, de sembrar la confusión y el desánimo (tal vez debí quedarme un poco más en Montevideo, buscando mejor) en la ilustre capital del espítuu latino?.

72

Podríamos apelar a otro cuento de Julio Cortázar, para acompañar nuestras ideas, "El Perseguidor"⁷³, que nos relata la vida de Johnny Carter, un cantante de jazz que toca magistralmente el saxo y busca en el arte - y las drogas - resolver el verdadero problema que le mortifica: el tiempo. Confía sus experiencias a Bruno, su biógrafo y amigo.

Desde pequeño, cuando sus padres andaban de pelea en pelea, veía que el tiempo no acababa nunca. *Cuando el maestro me consiguió un saxo que te hubieras muerto de risa si lo ves, entonces creo que me di cuenta en seguida. La música me sacaba del tiempo, aunque no es más que una manera de decirlo. Si quieres saber lo que realmente siento, yo creo que la música me metía en el tiempo. Pero entonces hay que creer que este tiempo no tiene nada que ver con... bueno, con nosotros, por decirlo así.* Ya de niño, la sensación de intimidad que lograba con la música le hacía sentirse cambiar de lugar, olvidarse del paso del tiempo y abstraerse de los problemas familiares. *No creas que me olvidaba de la hipoteca o de la religión. Solamente que en esos momentos la hipoteca y la religión eran como el traje que uno no tiene puesto; yo sé que el traje está en el ropero, pero a mí no vas a decirme que en este momento ese traje existe. El traje existe cuando me lo pongo, y la hipoteca y la religión existían cuando terminaba de tocar y la vieja entraba con el pelo colgándole en mechones y se quejaba de que yo le rompía las orejas con esa-música-del-diablo.*

La intimidad era un "no poder salirse de" si se quería sentir en la realidad voluminosa y porosa al observador, pero con una elasticidad del continente.: *Me*

⁷² Cortázar, Julio, 1979, *Rayuela*, Barcelona, Edhasa, p. 448 y p. 450.

⁷³ Cortázar, Julio, 1996, *Cuentos Completos. 1 y 2 volúmenes*, Buenos Aires, Alfaguara, primer volumen, p. 225-66

empiezo a dar cuenta poco a poco de que el tiempo no es como una bolsa que se rellena. Quiero decir que aunque cambie el relleno, en la bolsa no cabe más que una cantidad y se acabó. ¿Ves mi valija, Bruno? Caben dos trajes y dos pares de zapatos. Bueno, ahora imagínate que la vacías y después vas a poner de nuevo los dos trajes y los dos pares de zapatos, y entonces te das cuenta de que solamente caben un traje y un par de zapatos. Pero lo mejor no es eso. Lo mejor es cuando te das cuenta de que puedes meter una tienda entera en la valija, cientos y cientos de trajes, como yo meto la música en el tiempo cuando estoy tocando, a veces. La música y lo que pienso cuando viajo en el metro. ... Viajando en el metro te das cuenta de todo lo que podría haber en la valija. ... Mira, esto de las cosas elásticas es muy raro, yo lo siento en todas partes. Todo es elástico, chico. Las cosas que parecen duras tienen una elasticidad... - Piensa concentrándose. - ...una elasticidad retardada. ... El otro día me di cuenta de lo que pasaba. Me puse a pensar en mi vieja, después en Lan y los chicos, y claro, al momento me parecía que estaba caminando por mi barrio, y veía las caras de los muchachos, los de aquel tiempo. No era pensar, me parece que ya te he dicho muchas veces que yo no pienso nunca; estoy como parado en una esquina viendo pasar lo que pienso, pero no pienso lo que veo. ¿Te das cuenta? Jim dice que todos somos iguales, que en general (así dice) uno no piensa por su cuenta. Pongamos que sea así, la cuestión es que yo había tomado el metro en la estación de Saint - Michel y en seguida me puse a pensar en Lan y los chicos, y a ver el barrio. Apenas me senté me puse a pensar en ellos. Pero al mismo tiempo me daba cuenta de que estaba en el metro, y vi que al cabo de un minuto más o menos llegábamos a Odéon, y que la gente entraba y salía. Entonces seguí pensando en Lan y vi a mi vieja cuando volvía de hacer las compras, y empecé a verlos a todos, a estar con ellos de una manera hermosísima, como hacía mucho que no sentía. Los recuerdos son siempre un asco, pero esta vez me gustaba pensar en los chicos y verlos. Si me pongo a contarte todo lo que vi no lo vas a creer porque tendría para rato. Y esto que ahorraría detalles. Por ejemplo, para decirte una sola cosa, veía a Lan con un vestido verde que se ponía cuando iba al Club 33 donde yo tocaba con Hamp. Veía el vestido con unas cintas, un moño, una especie de adorno al costado y un cuello... No al mismo tiempo, si no que en realidad me estaba paseando alrededor del vestido de Lan y lo miraba despacito. Y después miré la cara de Lan y la de los chicos y después me acordé de Mike que vivía en la pieza de al lado, y cómo Mike me había contado la historia de unos caballos salvajes en Colorado, y el que trabajaba en un rancho y hablaba sacando pecho como los domadores de caballos ... Dos minutos y te he contado un pedacito nada más. Si te contara todo lo que les vi hacer a los chicos,

y cómo Hamp tocaba Save it, pretty mamma y yo escuchaba cada nota, entiendes, cada nota, y Hamp no es de los que se cansan, y si te contara que también le oí a mi vieja una oración larguísima, donde hablaba de repollos, me parece, pedía perdón por mi viejo y por mí y decía algo de unos repollos... Bueno, si te contara en detalle todo eso, pasarían más de dos minutos, ¿eh, Bruno? ... Pasaría un buen cuarto de hora, eh, Bruno. Entonces me vas a decir cómo puede ser que de repente siento que el metro se para y yo me salgo de mi vieja y Lan y todo aquello, y veo que estamos en Saint Germain-des-Prés, que queda justo a un minuto y medio de Odeón. ...¿Cómo se puede pensar un cuarto de hora en un minuto y medio? ... Bruno, si yo pudiera solamente vivir como en esos momentos, o como cuando estoy tocando y también el tiempo cambia... Te das cuenta de lo que podría pasar en un minuto y medio... Entonces un hombre, no solamente yo si no ésa y tú y todos los muchachos, podrían vivir cientos de años, si encontráramos la manera podríamos vivir mil veces más de lo que estamos viviendo por culpa de los relojes, de esa manía de minutos y de pasado mañana...

Bruno escucha extasiado, casi adormecido. Apenas se está en la calle, apenas es el recuerdo y no Johnny quien repite las palabras, todo se vuelve un fantaseo de la marihuana, un manotear monótono (porque hay otros que dicen cosas parecidas, a cada rato se sabe de testimonios parecidos) y después de la maravilla nace la irritación, y a mí por lo menos me pasa que siento como si Johnny me hubiera estado tomando el pelo. Pero esto ocurre siempre al otro día, no cuando Johnny me lo está diciendo, porque entonces siento que hay algo que quiere ceder en alguna parte, una luz que busca encenderse, o más bien como si fuera necesario quebrar alguna cosa, quebrarla de arriba abajo como un tronco metiéndole una cuña y martillando hasta el final. Y Johnny ya no tiene fuerzas para martillar nada, y yo ni siquiera sé qué martillo haría falta para meter una cuña que tampoco me imagino. Y para olvidar, Bruno intenta huir de lo real sujetándose a una imagen. Cuando no se está demasiado seguro de nada, lo mejor es crearse deberes a manera de flotadores.

Mientras tocaba jazz con su banda, Johnny no escapaba de nada, iba al encuentro aunque relegaba cada vez el lugar de la cita. Pero sufría de lo que podríamos llamar "falso reconocimiento" con el futuro, extrañamiento temporal. Y justamente en ese momento, cuando Johnny estaba como perdido en su alegría, de golpe dejó de tocar y soltándole un puñetazo a no sé quién dijo: "Esto lo estoy tocando mañana", y los muchachos se quedaron cortados, apenas dos o tres siguieron unos compases, como un tren que tarda en frenar, y Johnny se golpeaba

la frente y repetía: "Esto ya lo toqué mañana, es horrible, Miles, esto ya lo toqué mañana" ...

Johnny, tras salir ileso de un incendio provocado por el mismo, se estremecía en el hospital al ver que todos los de su alrededor se sentían seguros, cuando bastaba callarse un poco, sentirse un poco, para descubrir agujeros, todo esponja, todo un colador colándose a sí mismo... *Pero ellos eran la ciencia americana, ¿comprendes, Bruno? El guardapolvo los protegía de los agujeros; no veían nada, aceptaban lo ya visto por otros, se imaginaban que estaban viendo. Y naturalmente no podían ver los agujeros, y estaban muy seguros de sí mismos, convencidísimos de sus recetas, sus jeringas, su maldito psicoanálisis, sus no fume y sus no beba. ... Lo que pasa es que se creen sabios. ... Se creen sabios porque han juntado un montón de libros y se los han comido. Me da risa, porque en realidad son buenos muchachos y viven convencidos de que lo que estudian y lo que hacen son cosas muy difíciles y profundas. En el circo es igual, Bruno, y entre nosotros es igual. La gente se figura que algunas cosas son el colmo de la dificultad, y por eso aplauden a los trapezistas o a mí. Yo no sé qué se imaginan, que uno se está haciendo pedazos para tocar bien, o que el trapezista se rompe los tendones cada vez que da un salto. En realidad las cosas verdaderamente difíciles son otras tan distintas, todo lo que la gente cree poder hacer a cada momento. Mirar, por ejemplo, o comprender a un perro o un gato. Esas son las dificultades, las grandes dificultades. Anoche se me ocurrió mirarme en este espejito, y te aseguro que era tan terriblemente difícil que casi me tiro de la cama. Imagínate que te estás viendo a ti mismo; eso tan sólo basta para quedarse frío durante media hora. Realmente ese tipo no soy yo, en el primer momento he sentido claramente que no era yo... Pero es como en Palm Beach, sobre una ola te cae la segunda, y después otra... Apenas has sentido ya viene lo otro, vienen las palabras... No, no son las palabras, son lo que está en las palabras, esa especie de cola de pegar, esa baba. Y la baba viene y te tapa, y te convence de que el del espejo eres tú. Claro, pero cómo no darse cuenta. Pero si soy yo, con mi pelo, esta cicatriz. Y la gente no se da cuenta de que lo único que aceptan es la baba, y por eso les parece tan fácil mirarse al espejo. O cortar un pedazo de pan con un cuchillo... Es una cosa sólida, no se puede negar, con un color bellísimo, un perfume. Algo que no soy yo, algo distinto, fuera de mí. Pero si lo toco, si estiro los dedos y lo agarro, entonces hay algo que cambia, ¿no te parece?*

Bruno se queda inquieto, y quiere traerlo "a la realidad" (A la realidad; apenas lo escribo me da asco. Johnny tiene razón, la realidad no puede ser esto, no es posible que ser crítico de jazz sea la realidad, porque entonces hay alguien

que nos está tomando el pelo. Pero al mismo tiempo a Johnny no se le puede seguir así la corriente porque vamos a acabar todos locos)... Dan ganas de decir en seguida que Johnny es como un ángel entre los hombres, hasta que una elemental honradez obliga a tragarse la frase, a darla bonitamente vuelta, y a reconocer que quizá lo que pasa es que Johnny es un hombre entre los ángeles, una realidad entre las irrealidades que somos todos nosotros. Y a lo mejor es por eso que Johnny me toca la cara con los dedos y me hace sentir tan infeliz, tan transparente, tan poca cosa, con mi buena salud, mi casa, mi mujer, mi prestigio. Mi prestigio, sobre todo. Sobre todo mi prestigio. El triste y realista final es que Bruno hace una biografía convencional en que Jonhny se ve como en un espejo, sólo la baba. Se limitó a la música; y le inquietaba, no su vida, si no que rebatiera las conclusiones de su libro y afirmara que su música era otra cosa, y que la gran teoría del jazz contemporáneo que tantos elogios le había valido en todas partes acabara desmintiéndose. Johnny se lo reprochó. Con su música sólo había querido abrir una puerta, una rajita tan sólo, como cuando oyó a Miles y volaba. *Me oía como si desde un sitio lejanísimo pero dentro de mí mismo, al lado de mí mismo, alguien estuviera de pie... No exactamente alguien ... Era la seguridad, el encuentro, como en algunos sueños, ¿no te parece?, cuando todo está resuelto ... Y lo que había a mi lado era como yo mismo pero sin ocupar ningún sitio, sin estar en Nueva York, y sobre todo sin tiempo, sin que después ... sin que hubiese después... Por un rato no hubo más que siempre...* Bruno se había olvidado del verdadero Johnny, lo había traducido a su "sucio idioma" porque era el que el público querría. Pero para Johnny el jazz, y todas las cosas buenas, eran sólo trampas para que uno se conforme y diga que todo está bien. *Trampas, querido... porque no puede ser que no haya otra cosa, no puede ser que estemos tan cerca, tan del otro lado de la puerta...*

El libro de Bruno se vendió muy bien, se autojustificó de su falsificación de la personalidad de su amigo con los elogios de gentes autorizadas. La gente no quería complicaciones, sólo la satisfacción momentánea y bien recortada. Superficial. Las manos que marcan el ritmo y la música que se pasea por la piel. Johnny murió consciente de que nadie le había escuchado. Sus últimas palabras fueron una frase de Dylan Thomas "O make me a mask". Una nota necrológica y las fotos del entierro con jazzmen famosos completaron la segunda edición de la biografía de Bruno, que ya busca ser traducida al sueco o al noruego.

Apéndice O

El problema de Sócrates

En el segundo apartado del “Crepúsculo de los ídolos”, Nietzsche vuelve al problema de Sócrates, tema central de “El nacimiento de la tragedia”. En estilo jovial, el autor dice que Sócrates era un plebeyo, que fue además feo y por lo tanto un criminal, en suma un enfermo, un “décadent”. La medicina inventada por él para combatir el mal (la dialéctica, la racionalidad) no fue otra cosa que un síntoma de la dolencia que le corroía. Sócrates no fue libre de ser dialéctico y racional: tuvo que serlo.

Según Nietzsche, en todos los tiempos los sabios han juzgado igual sobre la vida: no vale nada... Sin embargo, su actitud negativa frente a la vida, el hecho de que vean un problema en el valor de la vida no deja de ser un reparo contra ellos, una falta de sabiduría. *¿Cómo?, ¿y es que todos esos grandes sabios no sólo habrían sido décadents, sino que ni siquiera habrían ido sabios?* La misma moral propugnada por Sócrates tiende a aniquilar las pasiones y es una rebelión contra la vida y la naturaleza. La idiosincrasia del filósofo, a excepción de Heráclito, se resume en su odio a la noción misma de devenir y, en consecuencia, su odio a la vida.

La idea de causa para Nietzsche es, como para Hume, una habituación a una interpretación causal determinada.

Aclaración psicológica de esto- El reducir algo desconocido a algo conocido alivia, tranquiliza, satisface, proporciona además un sentimiento de poder. Con lo desconocido vienen dados el peligro, la inquietud, la preocupación - el primer instinto acude a eliminar esos estados penosos. Primer axioma: una aclaración cualquiera es mejor que ninguna. Como en el fondo se trata tan sólo de un querer - desembarazarse de representaciones opresivas, no se es precisamente riguroso con los medios de conseguirlo: ... Lo nuevo, o no vivido, lo extraño, queda excluido como causa. - Se busca, por lo tanto, como causa ... las aclaraciones más habituales.⁷⁴

⁷⁴Nietzsche, Friedrich, 2000 a, “Los cuatro grandes errores”, El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo, Madrid, Alianza, pág. 72-3.

Sócrates, según Nietzsche, sufría un desenfreno de los sentidos y los instintos. Para Nietzsche la vida es acción y praxis que conforma el caos de sensaciones que constituye el mundo prehumano, y da lugar a un mundo ordenado y regular.

Mientras que toda metáfora de intuición es individual y carece de algo idéntico a ella, y en consecuencia, sabe escaparse siempre de toda clasificación, el gran edificio de los conceptos presenta la rígida regularidad de un columbarium romano e insufla en la lógica el rigor y la frialdad que son propios de las matemáticas. ... Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, después la busca de nuevo exactamente allí y, además, la encuentra, en esa búsqueda y en ese hallazgo no hay, pues, mucho que alabar: sin embargo, esto es lo que sucede al buscar y al encontrar la "verdad" dentro de la jurisdicción de la razón..... La palabra fenómeno encierra muchas seducciones, por lo que hago todo lo posible para evitarla; porque no es verdadero que la esencia de las cosas se manifieste en el mundo empírico.

Ciertamente, todo hombre que esté familiarizado con tales consideraciones ha sentido una profunda desconfianza hacia cualquier idealismo de esta especie, siempre que por una vez se hubiese convencido claramente de la consecuencia, omnipresencia e infalibilidad eternas de las leyes de la naturaleza; y ha sacado esta conclusión: aquí todo aquello en lo que penetramos, en las alturas del mundo telescópico y en las profundidades del mundo microscópico, todo es tan seguro, tan elaborado, tan infinito, tan regular y sin defectos; la ciencia tendrá que cavar eternamente con éxito en estos pozos y todo lo que encuentre estará en concordancia y no se contradirá. Qué poco se parece esto a un producto de la fantasía: pues, si lo fuese, tendría que dar lugar a que se adivinase en alguna parte la apariencia y la irrealidad.⁷⁵

Nietzsche decía que las palabras son el único puente de unión entre seres eternamente separados⁷⁶, pero aquí reproducimos un bello pasaje de Nietzsche que muestra cómo para él hay otro nexo de unión, un mar donde el conocimiento es intuitivo y sobre el que flotamos.

⁷⁵Nietzsche, Friedrich, 1988, "Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral", Nietzsche. Antología, Barcelona, Ediciones Península.

⁷⁶ Lledo, Emilio, 1984, La memoria del Logos. Estudios sobre el Diálogo Platónico, Madrid, Taurus, p. 25.

En algún apartado rincón del universo, desperdigado en innumerables sistemas solares centelleantes, hubo una vez un astro en el que animales astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más soberbio y más mentiroso de la historia universal: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Después de respirar la naturaleza unas pocas veces, el astro se entumeció y los animales astutos tuvieron que perecer. - Alguién podría inventar una fábula como ésta, y, sin embargo, no habría ilustrado suficientemente cuán lamentable, cuán sombrío y caduco, cuán inútil y arbitrario es el aspecto que tiene el intelecto humano dentro de la naturaleza; hubo eternidades en las que no existió; cuando de nuevo se haya acabado, no habría sucedido nada. Pues no hay para ese intelecto ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano y solamente su poseedor y progenitor lo toma tan patéticamente como si en él se moviesen los goznes del mundo. Pero si pudiéramos comunicarnos con un mosquito llegaríamos a saber que también navega por el aire con ese pathos y siente que en él se halla el centro volante de este mundo. No hay nada en la naturaleza, por despreciable e insignificante que sea, que no se hinche inmediatamente como una bota con un mínimo soplo de aquella fuerza del conocimiento; y del mismo modo que cualquier mozo de cuerda quiere tener sus admiradores, el más orgulloso de los hombres, el filósofo, es totalmente de la opinión de que, desde todas partes, los ojos del universo están dirigidos telescópicamente a sus obras y a sus pensamientos. ...

Están profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños, su ojo se desliza tan sólo sobre la superficie de las cosas y ve formas, su sensación no conduce por ninguna parte a la verdad, sino que se contenta con recibir estímulos y, por así decirlo, jugar un juego de tanteo sobre el dorso de las cosas. Además, durante toda una vida el hombre se deja engañar por la noche en el sueño sin que su sentimiento moral haya tratado nunca de impedirlo: mientras parece ser que hay hombres que, a fuerza de voluntad, han eliminado sus ronquidos. En realidad, ¡qué sabe de sí mismo el hombre! ...

En la medida en que el individuo quiera conservarse frente a otros individuos tendría que utilizar el intelecto en un estado natural de las cosas, casi siempre sólo para la ficción: pero, ya que el hombre quiere existir, a la vez por necesidad y por aburrimiento, de una forma social y gregaria, necesita un tratado de paz y, conforme a ello, procura que desaparezca de su mundo al menos el más brutal bellum omnium contra omnes. Ese tratado de paz, sin embargo, conlleva algo que tiene aspecto de ser el primer paso en la consecución de ese enigmático impulso hacia la verdad. ... En el fondo en esta fase tampoco detestan el fraude, sino las consecuencias graves, odiosas, de ciertos géneros de fraudes. El hombre sólo

quiere la verdad en análogo sentido limitado. Desea las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que conservan la vida; es indiferente al conocimiento puro y carente de consecuencias, y está hostilmente predispuesto contra las verdades que puedan ser perjudiciales y destructivas. Y además ¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son, quizá, productos del conocimiento, del sentido de la verdad: coinciden las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?... ¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos articulados de un estímulo nervioso. Pero, partiendo del estímulo nervioso inferir además una causa existente fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. ... Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas, que no corresponden en absoluto a las esencialidades originarias.... Del mismo modo que es cierto que una hoja nunca es totalmente igual a otra, asimismo es cierto que el concepto hoja se ha formado al prescindir arbitrariamente de esas diferencias individuales, al olvidar lo diferenciante, y entonces provoca la representación, como si en la naturaleza, además de las hojas, hubiese algo que fuese la hoja, una especie de forma primordial, según la cual todas las hojas hubiesen sido tejidas, dibujadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos torpes, de modo que ningún ejemplar hubiese resultado correcto y fidedigno como copia fiel de la forma primordial. ... En este instante somete su obrar como ser racional al señorío de las abstracciones: ya no soporta ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones y, ante todo, generaliza todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, con el fin de que el carro de su vida y de su acción esté unido a ellos.

...Si cualquier árbol puede un día hablar como una ninfa o si un dios bajo la apariencia de un toro puede raptar doncellas, si la misma diosa Atenea es vista de repente en compañía de Pisístrato recorriendo los mercados de Atenas en un hermoso carro de caballos - y esto el honrado ateniense lo creía -, entonces, en cada momento, como en los sueños, todo es posible y la naturaleza entera ronda al hombre como si ella solamente fuese la mascarada de los dioses que no se tomase sino a broma el engañar a los hombres en todas sus figuras.⁷⁷

⁷⁷ Nietzsche, Friedrich, 1988, "Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral", Nietzsche. Antología. Barcelona, Ediciones Península.

Apéndice P

La escritura como máscara

Veamos como relata Rodríguez Monegal la forma en que Borges creó su máscara de escritor, alimentada por diversas confusiones dentro de las mistificaciones literarias⁷⁸.

Como Whitman o Mallarmés, Borges también ha producido, paralelamente a su obra literaria, un personaje: el escritor Jorge Luís Borges, detrás del cual el individuo Borges se desvanece hasta la total extinción. El actor latino, como el griego, usaban una máscara para mejor caracterizar sus personajes y para proyectar sus voces hacia todo el ámbito del teatro (“Persona” quiere decir máscara, en latín). Esta máscara es, para Poud, el símbolo de la voz que permite identificar al poeta. Sin referirse al maestro norteamericano, pero aludiéndolo implícitamente, Borges ha subrayado precisamente en sus escritos sobre Whitman y sobre Oscar Wilde, el proceso de producción de ese personaje, esa “persona”. ... Esta máscara que el escritor ha terminado por identificar, después de haberla usado por casi medio siglo, no ha surgido toda entera de su cabeza, como la famosa Minerva. Es el resultado de aventuras sucesivas y a veces contradictorias, que comienzan el día en que el niño Borges (Georgie, para su familia), de apenas nueve años, ve publicada en un periódico de Buenos Aires su traducción del Príncipe Feliz (The Happy Prince), de Oscar Wilde. Como su padre, profesor de psicología en un colegio inglés de Buenos Aires, también se llama Jorge (aunque Guillermo, no Luís), muchos de sus colegas creen que la traducción es suya y se apresuran a felicitarlo. La confusión es simbólica en más de un sentido: porque Borges (el hijo, es claro) habría de llevar al máximo de elaboración estética el arte de las falsas atribuciones y las mistificaciones literarias. Este episodio no es sino la prefiguración de un juego que lo llevará a publicar en un libro de ensayos, Historia de la eternidad (1936), como si fuera una reseña bibliográfica, su primer cuento fantástico, “El acercamiento a Almotásim”

La perspectiva abismal que se abre aquel día de 1910 cuando el azar permite atribuir a su padre la traducción del cuento de Wilde está en la base de lo que

⁷⁸ Rodríguez Monegal, Emir, 1984, Borges por él mismo, Barcelona, Laia Literatura, p. 6.

será el aspecto más engañoso de la obra de Borges: la mistificación erudita, el juego de falsas atribuciones que son verdaderas trampas para el lector y (sobre todo) para el crítico, la producción de textos minuciosamente apócrifos.

Por otra parte, es justo que su primera obra publicada haya sido atribuida a su padre, pues la vocación del niño no es sino reflejo y confirmación de la del padre.⁷⁹

En un prólogo a la segunda edición de Evaristo Carriego, Borges habla de su niñez, y con ello crea el personaje que disfrutaba exhibiendo: *Pero en este texto, Borges no se limita a ofrecer una clave de su biografía intelectual. También pretende “componer” su vida, como compone un texto literario, privilegiando ciertos textos (ciertos mitos) para construir una “persona”, la primera que inventa y ya en la infancia: la del lector⁸⁰* La de niño, por tanto, fue la máscara de lector que fomentó su padre; la de joven fue la del poeta, que los círculos literarios que frecuentó fomentaron; la de adulto fue la máscara de prosista que fomentó su público.

Borges perteneció en su juventud a la secta ultraísta, pero con el tiempo rechazó esa experiencia de juventud. Los ultraístas querían asombrar a sus lectores con metáforas insólitas; él acabó rechazando el adorno y falsa poesía diciendo perseguir con su poesía la intuición de una certidumbre espiritual. *Con lucidez, y un poco de crueldad consigo mismo y con sus ingenuos compañeros, observa que, sin quererlo, habían caído en una retórica tan subordinada como la vieja al prestigio verbal. Lo que pensaban espontáneo y libre era sólo el comienzo de una liturgia.⁸¹* Sin embargo, descubre con Cansinos Assens el “adjetivo metafórico”. Borges repudia su pasado y habla de la secta o la “equivocación” ultraísta. *Quemar lo que había adorado, y adorar lo que había quemado son experiencias que serán cada vez más habituales en Borges. Son parte de su naturaleza paradójica y contradictoria.⁸²*

Borges califica “Historia universal de la infamia” (1935) como *el irresponsable juego de un tímido que no se animó a escribir cuentos y que se distrajo en falsear y tergiversar (sin justificación estética alguna vez) ajenas historias.⁸³* No perdió, por tanto, su necesidad de justificarse con una máscara, que la dependencia psicológica de su padre, que le introdujo en el idealismo y la

⁷⁹ Rodríguez Monegal, *ibid*, p. 20-21.

⁸⁰ Rodríguez Monegal, *ibid*, p. 23.

⁸¹ Rodríguez Monegal, *ibid*, p. 41.

⁸² Rodríguez Monegal, *ibid*, p. 41.

literatura, había alimentado. Padre le reportó todas las ideas que se mantendrían en su literatura especialmente a partir de un accidente que tuvo. *El trauma de su muerte (de Padre) y la sensación de felicidad culpable de verse (al fin) libre de una tutela generosa, y por eso mismo irresistible, desatan cosas muy profundas en el hijo.... El accidente asume la forma simbólica de un suicidio (¿cómo él con su corta vista se atrevió a subir corriendo una escalera oscura? es lo que Borges nunca se preguntó) y de un renacimiento: el Fénix renace de las cenizas de la fiebre. A partir de 1939, Georgie será finalmente Borges, su máscara real.*⁸⁴

Nunca perdió el gusto por la mistificación, las máscaras, y la idea de que la literatura es un juego pero en literatura sobre todo mantuvo una idea más decisiva: la de que la obra literaria es no sólo producto del autor sino del lector, una imagen que quería hacer cómplice al lector declarándole importante en el acto creativo. Esta idea del texto como colaboración entre autor y lector no es original de Borges y ya va interta en la nueva crítica (post-formalista, estructuralista y post-estructuralista). Una complicidad, sin embargo, que en el caso de Borges se ve deprimida por la sensación de nadería que anula y confunde a autor y lector. *A quién leyere. Si las páginas de este libro contienen algún verso feliz, perdóneme el lector la descortesía de haberlo usurpado yo, previamente. Nuestras nada poco difieren; es trivial y fortuita la circunstancia de que seas tú el lector de estos ejercicios y yo su redactor... en el acto de la lectura, el autor y el lector se confunden, son uno y el mismo.*⁸⁵ Dice Borges que el acto de leer transforma el texto individual de un autor en obra de todos, volviéndose la literatura colectiva y, a la vez, anónima. El pensamiento de Borges exhibe una concepción panteísta y esotérica de la filosofía idealista, una concepción que niega el espacio y el tiempo, y, por tanto, la individualidad del yo. Defiende, por tanto, lo que relataba el mismo Borges en el cuento “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, aquello que consideraba generador de autoritarismo por ostentación de un escepticismo erudito. Como veíamos, la enciclopedia de Tlön definía autores de la irrealidad, y en este país la filosofía idealista deduce una literatura que niega la posibilidad de distinguir la realidad de la ilusión. *Todos los hombres son el mismo hombre, y ese sujeto único e indivisible es cada uno de los seres del universo que son los órganos y máscaras*

⁸³ Rodríguez Monegal, *ibid*, pág. 27.

⁸⁴ Rodríguez Monegal, *ibid*, p. 29-30. El accidente consistió en que el autor subió corriendo una escalera oscura, y se dio contra el batiente de una ventana abierta y recién pintada. La herida se infectó y le provocó septicemia. Borges usó esta experiencia para crear uno de sus cuentos, Sur.

⁸⁵ Rodríguez Monegal, *ibid*, p. 30.

de la divinidad. No existe el plagio, porque todos los libros han sido escritos por el mismo autor, que es intemporal y anónimo, y todos contienen su tesis y antítesis.

El mismo procedimiento prosigue Borges en “La Biblioteca de Babel” - símbolo del caótico destino humano - que contiene todos los libros posibles, pasados y futuros. Aparecen dos temas esenciales del autor, el del laberinto en que se pierden los hombres en busca del libro que les revelará su destino, y el del tiempo circular, puesto que ese laberinto los hará regresar a los mismos lugares en que ya estuvieron.⁸⁶ En “Pierre Menard, autor del Quijote” - sátira de la crítica literaria - vemos que el presente transforma el pasado.⁸⁷

Borges, en el ensayo “Del culto de los libros”, presenta la idea del mundo como texto cifrado y los hombres como letras o signos de este texto, una idea que deriva de las religiones orientales. A la idea de un texto cifrado por un Dios, se puede sumar la de un texto escrito colectivamente por todos, bajo la aspiración de un Espíritu, aquel Dios. La forma predilecta de Borges es el ensayo que comienza por una cita, entrecortada por otras citas. *No es, por eso, excesivo decir que el único personaje y el definitivo que ha terminado por producir este fabricante de ficciones es su propio personaje. Es Borges que ya es el otro. Porque, para él, como para los místicos orientales que le gusta tanto citar, tesis y antítesis no se unen en una síntesis sino en algo distinto: un objeto que es a la vez doble, contradictorio y complementario. Su mundo es el del sí - y - no.*⁸⁸

⁸⁶Borges, Jorge Luís, 1997, Ficciones, Madrid, Alianza Editorial, p. 86.99.

⁸⁷ Borges, *ibid*, p. 41-55.

⁸⁸ Borges, *ibid*, pág. 34.

Apéndice Q

El que más asciende es el que menos pregunta

Volvemos a apelar a un cuento, esta vez de Julio Ramón Ribeyro, “La insignia”,⁸⁹ para ver cómo la belleza de la máquina lleva al hombre a actuar por amor al sistema u organización, dentro de unas reglas que buscan un objetivo difuso. En esta organización, el que más asciende, es el que menos pregunta por los objetivos.

El cuento relata la experiencia de un hombre que encontró una insignia de plata, atravesada por unos signos incomprensibles. En su curiosidad de coleccionista, se la llevó, y un día incluso decidió usarla. En ese mismo momento, empezó un encadenamiento de sucesos extraños.

En una primera ocasión, se hallaba en una librería de viejo y el patrono se le acercó. En modo confidencial le dijo que tenía libros de Feifer, hombre desconocido por el protagonista, y le reveló que éste estuvo en Pilsen y que fue asesinado de un bastonazo en Praga.

En otra ocasión, un hombre menudo le abordó intempestivamente y le dejó una tarjeta entre las manos con una dirección y una frase que rezaba: SEGUNDA SESIÓN: MARTES 4. Como es de suponer, él fue a la dirección el día señalado. Allí se encontró a varios hombres con la misma insignia que él llevaba, que ingresaron en una casa y se sentaron alrededor de un orador. Éste hilvanó recuerdos de la niñez con especulaciones filosóficas, hizo digresiones sobre el cultivo de la remolacha y la organización del estado y remató pintando unas rayas rojas en una pizarra. Al final de la alocución, el hombre no hubiera sabido decir sobre qué había versado la conferencia, pero viendo que todos los demás comentaban entusiasmados el éxito de la charla, se sumó a los elogios.

El disertante, sin embargo, dirigió la mirada hacia él y le pidió que se acercara. Le preguntó desconfiadamente si era nuevo, y al hombre, sorprendido por el hecho de que le hubiera identificado entre tanta concurrencia, se le ocurrió decirle que le había introducido un librero, que habían hablado de Feifer, desgraciadamente asesinado de un bastonazo en Praga. Mantuvieron una charla ambigua y ocasional y cuando nuestro protagonista intentó retirarse, el orador le dio el encargo de traerle a la semana siguiente una lista de todos los teléfonos que

empezaran por 38. No sin sorprenderse, el protagonista prometió cumplirlo y, antes del plazo, concurrió con la lista. Ante tanta solicitud y rapidez, le empezaron a dar encargos de lo más extraños que realizó sin preguntar: tuvo que conseguir una docena de papagayos, levantar un croquis de un edificio municipal, arrojar cáscaras de plátano en la puerta de residencias escogidas escrupulosamente, escribir un artículo sobre los cuerpos celestes que nunca vio publicado, adiestrar a un mono en gestos parlamentarios, espiar a mujeres exóticas... De este modo, fue ganando cierta consideración e incluso llegó a ascender dentro de la organización, teniendo que pronunciar una breve alocución en la que se refirió en términos vagos a la tarea común y fue aclamado con estrépito. En su casa, sus parientes estaban preocupados por su actitud, y le recomendaron visitar a un alienista. Especialmente cuando le vieron fabricando docenas de bigotes postizos por encargo de su jefe. Sin embargo, él siguió dedicándose a las labores de la sociedad, ascendiendo más y más, y desconcertado por no saber si se hallaba en una secta religiosa o en una agrupación de fabricantes de paños. Fue enviado al extranjero, le brindaron camarotes gratis, y le obsequiaron sin exigirle nada. Se vinculó a otros cónfrades, aprendió lenguas foráneas, pronunció conferencias, inauguró filiales, pero cuando volvió, seguía tan desconcertado como al principio.

Han pasado diez años. Por sus méritos ha sido designado presidente. Usa toga orlada de púrpura, los afiliados le tratan de Vucencia, tiene sirvientes con librea y casas con balnearios y hasta una mujer que viene a él por las noches sin que la llame. Y a pesar de todo esto, como el primer día y como siempre, vive en la más absoluta ignorancia, y si alguien le preguntara cuál es el sentido de su organización, él no sabría que responderle. A lo más, se limitaría a pintar rayas rojas en una pizarra negra, esperando confiado los resultados que produce en la mente humana toda explicación que se funda inexorablemente en la cábala...

⁸⁹ Ribeyro, Julio Ramón, 1994, Cuentos Completos, Madrid, Alfaguara.

Apendice R

“Gran fórmula en pro de la paz mundial”: un método contra el insomnio

La neurosis del sistema utilitarista en ocasiones se vuelve muy semejante a la de Ceferino Piriz, el Cefe que lee Traveler en Rayuela para luchar contra el insomnio, con textos obstrutos y gramaticalmente incorrectos. Y es que Latinoamérica sufrió de manera especial el peso del utilitarismo Benthamita.

Dans cet annonce ou carte - decía textualmente Ceferino - ye reponds devant ou sur votre demande de suggérer idées pour UNESCO et écrit en el journal “El Diario” de Montevideo... En este libro se hace la presentación de lo que pudiéramos llamar “gran fórmula en pro de la paz mundial”. Tanto es así que en cuya fórmula grande entran una Sociedad de Naciones o una U.N., donde esta Sociedad es de tendencia hacia valores (preciosos, etc.), y razas humanas; y finalmente, como ejemplo indiscutido en lo internacional, entra un país que es verdadero ejemplar, ya que el cual está compuesto por 45 CORPORACIONES NACIONALES o ministerios de lo simple, y de 4 Poderes nacionales.

Tal cual: un ministerio de lo simple. Ah, Ceferino, filósofo natural, herborista de paraísos uruguayos, nefelibata...

Por otra parte esta fórmula grande, en su medida de ella, no es ajena, respectivamente, al mundo de los videntes; a la naturaleza de los principios NIÑOS; de las medidas naturales que, en una fórmula que se dé de por sí, no admiten ninguna alteración en la cuya fórmula dada de por sí; etc.

Como siempre, el sabio parecía añorar la videncia y la intuición, pero a las primeras de cambio la manía clasificatoria del homo occidentalis entraba a saco en el ranchito de Ceferino, y entre mate y mate le organizaba la civilización en tres etapas:

Etapa primera de la civilización

Se puede concebir a una etapa primera de civilización a contar desde tiempos desconocidos en el pasado, hasta el año 1940. Etapa que consistirá en que todo se inclinaba hacia la guerra mundial de allá por el año 1940.

Etapa segunda de civilización

También se puede concebir a una etapa segunda de civilización, a contar desde el año 1940, hasta el año 1953. Etapa que ha consistido en que todo se ha inclinado hacia la paz mundial o reconstrucción mundial.

(Reconstrucción mundial: hacer de que en el mundo, cada cual quede con lo que suyo; reconstruir eficazmente, a todo lo ya deshecho antes: edificios, equilibrios universales de precios; etc., etc.)

Etapa tercera de civilización

También hoy día o actualmente se puede concebir a una etapa tercera de civilización, contando desde el año 1953, hasta el futuro año 2000. Etapa que consiste en que todo marche firmemente hacia el arreglo eficaz de las cosas.

Evidentemente, para Toynbee... Pero la crítica enmudecía ante el planteo antropológico de Ceferino:

Ahora bien, he aquí los humanos ante las mencionadas etapas:

A) Los humanos vivientes en la etapa segunda mismamente, en aquellos mismos días, no atinaban mayormente de pensar de la etapa primera.

B) Los humanos vivientes, o que somos vivientes en esta etapa tercera de hoy día, en estos mismos tiempos no atinan, o no atinamos mayormente de pensar de la etapa segunda. Y

C) En el mañana que ha de estar después, o ha de partir del año 2000, los humanos de esos días, y en esos días, ellos no atinarán mayormente de pensar de la etapa tercera: la de hoy día.

Lo de no pensar mayormente era bastante cierto, beati pauperes spiritu, y ya Ceferino se largaba a lo Paul Rivet cuesta abajo de una clasificación que había sido la delicia de las tardes en el patio de don Crespo, a saber:

En el mundo se pueden contar hasta seis razas humanas: la blanca, la amarilla, la parda, la negra, la roja y la pampa.

RAZA BLANCA: son de tal raza, todos los habitantes de piel blanca, tales, los de los países bálticos, nórdicos, europeos, americanos, etc.

RAZA AMARILLA: son de tal raza, todos los habitantes de piel amarilla, tales, chinos, japoneses, mongoles, hindúes en su mayoría de ellos, etc.

RAZA PARDA: son de tal raza, todos los habitantes de piel parda por naturaleza, tales, los rusos pardos propiamente, los turcos de piel parda, los árabes de piel parda, los gitanos, etc.

RAZA NEGRA: son de tal raza, todos los habitantes de piel negra, tales los habitantes del África Oriental en su gran mayoría de ellos, etc.

RAZA ROJA: son de tal raza, todos los habitantes de piel roja, tales una gran parte de etíopes de piel rojiza oscura, y dende el NEGUS o rey de Etiopía es un

ejemplar rojo; una gran parte de hindúes de piel rojiza oscura o de “color café”; una gran parte de egipcios de piel rojiza oscura; etc.

RAZA PAMPA: son de tal raza, todos los habitantes de piel de color vario o pampa, tales como todos los indios de las tres Américas.

-Aquí tendría que estar Horacio - se habló Traveler -. Esta parte él la comentaba muy bien. Al fin y al cabo, ¿por qué no? El pobre Cefe tropieza con las clásicas dificultades de la Etiqueta Engomada, y hace lo que puede, como Linneo o los cuadros sinópticos de las enciclopedias. Lo de la raza parda es una solución genial, hay que reconocerlo.

Se oía caminar en el pasillo, y Traveler se asomó a la puerta, que daba sobre el ala administrativa. Como hubiera dicho Ceferino, la primera puerta, la segunda puerta y la tercera puerta estaban cerradas. Talita se habría vuelto a su farmacia, era increíble cómo la entusiasmaba su reingreso en la ciencia, en las balancitas y los sellos antipiréticos.

Ajeno a esas nimiedades, Ceferino pasaba a explicar su Sociedad de Naciones modelo:

Una sociedad que sea fundada en cualquier parte del mundo, aun siendo el mejor lugar la Europa. Una Sociedad que funcione permanentemente, y por ende todos los días hábiles. Una sociedad donde su gran local o palacio, disponga al menos de siete (7) cámaras o recintos bien grandes. Etc.

Ahora bien; de las siete mencionadas cámaras de palacio de cuya Sociedad una primera cámara ha de ser ocupada por los Delegados de los países de raza blanca, y su Presidente de igual color; una segunda cámara ha de ser ocupada por los Delegados de los países de raza amarilla, y su Presidente de igual color; una tercer...

Y así todas las razas, o sea que se podía saltar la enumeración, pero no era lo mismo, después de cuatro copitas de caña (Mariposa y no Ancap, lástima, porque el homenaje patriótico hubiera valido la pena); no era en absoluto lo mismo, porque el pensamiento de Ceferino era cristalográfico, cuajaba con todas las aristas y los puntos de intersección, regido por la simetría y el horror vacui, o sea que

...una tercer cámara ha de ser ocupada por los Delegados de los países de raza parda, y su Presidente de igual color; una cuarta cámara ha de ser ocupada por los Delegados de los países de raza roja, y su Presidente de igual color; una sexta cámara ha de ser ocupada por los Delegados de los países de raza pampa, y su Presidente de igual color; y una - la - séptima cámara ha de ser ocupada por el “Estado Mayor” de toda cuya Sociedad de Naciones.

A Traveler lo había fascinado siempre ese “-la-” que interrumpía la rigurosa cristalización del sistema, como el misterioso jardín del zafiro, ese misterioso punto de la gema que quizá determinaba la coalescencia del sistema y que en los zafiros irradiaba su transparente cruz celeste como una energía congelada en el corazón de la piedra. (¿Y por qué se llamaba jardín, a menos de imaginar los jardines de pedrerías de las fábulas orientales?)

Cefe, mucho menos delicuescente, explicaba en seguida la importancia de la cuestión:

Más detalles sobre la mencionada séptima cámara: en cuya séptima cámara del palacio de la Sociedad de las naciones, han de estar el Secretario General de toda cuya Sociedad, y el Presidente General, también de toda cuya Sociedad, pero tal Secretario General al mismo tiempo también ha de ser el Secretario directo del mencionado Presidente General.

Más detalles aun: bien; en la cámara primera ha de estar su correspondiente Presidente, el cual siempre ha de presidir a cuya cámara primera; si hablamos con respecto a la cámara segunda, ídem; si hablamos con respecto a la cámara tercera, ídem; si hablamos con respecto a la cámara quinta, ídem; y si hablamos con respecto a la cámara sexta, ídem.

A Traveler le enterneecía pensar que ese “ídem” le debía haber costado bastante a Ceferino. Era una condescendencia extraordinaria hacia el lector. Pero ya estaba en el fondo del asunto, y procedía a enumerar lo que él llamaba: “Primoroso cometido de la Sociedad de Naciones modelo”, i.e.:

1) Ver (por no decir fijar) al o a los valores del dinero en su circulación internacional; 2) designar a los jornales de obreros, a los sueldos de empleados, etc; 3) designar valores de los vendibles, y dar valor o mérito a otras cosas: cuántas armas de guerra ha de tener un país; cuántos niños ha de dar a luz, por convención internacional, una mujer, etc.; 5) de hasta cuántos niños ha de dar a luz toda respectiva mujer en el mundo; 6) de las distribuciones equitativas en el terreno internacional; etc.

¿Por qué, se preguntaba sagazmente Traveler, esa repetición en materia de libertad de vientres y demografía? Bajo 3) se lo entendía como un valor, y bajo 5) como cuestión concreta de competencia de la Sociedad. Curiosas infracciones a la simetría, al rigor implacable de la enumeración consecutiva y ordenada, que quizá traducían una inquietud, la sospecha de que el orden clásico era como siempre un sacrificio de la verdad a la belleza. Pero Ceferino se reponía de ese romanticismo que le sospechaba Traveler, y procedía a una distribución ejemplar:

Distribución de las armas de guerra:

Ya es sabido que cada respectivo país del mundo cuenta con sus correspondientes kilómetros cuadrados de territorio.

Ahora bien, he aquí un ejemplo:

A) El país que en un suponer tiene 1000 kilómetros cuadrados, ha de tener 1000 cañones; etc.

(En esto se ha de comprender 1 cañón por cada kilómetro cuadrado);

B) El país que en un suponer tiene 1000 kilómetros cuadrados, ha de tener 2000 fusiles; el país que en un suponer tiene 5000 kilómetros cuadrados, ha de tener 10.000 fusiles; etc.

(En esto se han de comprender 2 fusiles por cada kilómetro cuadrado); etc.

Este ejemplo ha de comprender a todos los respectivos países que existen: Francia tiene 2 fusiles por cada kilómetro suyo; España, ídem; Bélgica, ídem; Rusia, ídem; Norteamérica, ídem; Uruguay, ídem; China, ídem, etc.; también ha de comprender a todas las clases de armas de guerra que existen: a) tanques; b) ametralladoras; c) bombas terroríficas; fusiles; etc.

Claro que, como lo pensó en seguida Traveler, lo que contaba eran los resultados. Sin embargo, ¿por qué tanto pragmatismo? Cometía una injusticia con Ceferino, puesto que su sistema geopolítico no había sido ensayado como muchos otros igualmente insensatos (y por tanto promisorios, eso había que reconocerlo). Impertérrito, Cefe se mantenía en el terreno teórico y casi de inmediato entraba en otra demostración aplastante:

Los jornales obreros en el mundo.

De acuerdo con la Sociedad de las Naciones será o ha de ser que si por ejemplo un obrero francés, un herrero pongamos por caso, gana un jornal diario y basado entre una base mínima de \$8,00 y una base máxima de \$10,00, entonces ha de ser que un herrero italiano también ha de ganar igual, entre \$8,00 y \$10,00 por jornada; más: si un herrero italiano gana lo mismo dicho, entre \$8,00 y \$10,00 por jornada, entonces un herrero español también ha de ganar entre \$8,00 y \$10,00 por jornada; más: si un herrero ruso también ha de ganar entre \$8,00 y \$10,00 por jornada, entonces un herrero norteamericano también ha de ganar entre \$8,00 y \$10,00 por jornada; etc.

- ¿Cuál es la razón - monologó Traveler - de ese "etc.", de que en un momento dado Ceferino se pare y opte por ese etcétera tan penoso para él? No puede ser solamente el cansancio de la repetición, porque es evidente que le encanta, ni la sensación de monotonía, porque es evidente que le encanta (se le estaba pegando el estilo). El hecho era que el "etc." lo dejaba un poco nostálgico

a Ceferino, cosmólogo obligado a conceder un reader's digest irritante. El pobre se desquitaba agregando a continuación de su lista de herreros:

(Por lo demás, en esta tesis, de seguir hablando, caben o cabrían desde luego todos los países respectivamente, o bien todos los herreros de todo respectivo país)⁹⁰

⁹⁰Cortázar, Julio, 1979, Rayuela, Barcelona, Edhasa, pág. 567-573.

Apéndice S

El sistema de un hombre genérico

El sistema legal es esa puerta abierta que espera traspasar el campesino del cuento de Kafka, “Ante la ley”. Por curiosidad, pide el paso a la ley a un guardián que se lo impide temporalmente. Y habrá de esperar en un banco días y años. En principio, el campesino cree que su problema es ese guardián cambiante. Pero, ya en el rigor de la muerte, le pregunta cómo es posible que en tantos años nadie más hubiera querido entrar en la ley.

El guardián comprende que el hombre está por morir y, para que sus desfallecientes sentidos perciban sus palabras, le dice al oído con voz atronadora:

-Nadie podía pretenderlo, porque esta entrada era solamente para tí. Ahora voy a cerrarla.⁹¹

Kafka, como Dostoievski, presenta muchos relatos en torno al sistema que crea funcionarios grises y trabajadores sin principios activos. Querríamos resumir un cuento, la muralla china, en que nos describe el sistema de construcción parcial de esa muralla por la que estuvieron trabajando tantos hombres durante tantos años.⁹² Para construir la Gran Muralla, se formaban dos grupos de obreros y cada uno edificaba un trozo que luego se juntaba al otro. Después, los dos grupos eran destinados a otras regiones donde se repetía la operación. Se dice que hay espacios abiertos que nunca se edificaron, una leyenda que ningún hombre puede verificar con sus ojos, dada la magnitud de la obra. Ésta había sido planeada como una defensa contra las naciones del Norte pero ¿qué defensa puede ofrecer una muralla discontinua?

Se decía que la muralla tenía que ser una defensa para los siglos y que un capataz de la obra debía ser “un hombre que en el fondo del corazón sintiera todo lo que significaba la obra. En China se proclamaron la arquitectura y albañilería como las más importantes de las ciencias medio siglo antes del comienzo de la obra.

⁹¹ Kafka, Franz, La condena, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 96.

⁹² Kafka, Franz, 1996, La Muralla China. Cuentos, relatos y otros escritos. Madrid, Alianza Editorial, p. 207-245.

Recuerdo todavía que nosotros, niños tambaleantes aún, nos juntábamos en el jardín del maestro, para levantar con piedrecitas una especie de muro, y que el maestro se remangaba la túnica, arremetía contra el muro, lo hacía naturalmente pedazos y nos vociferaba tales reproches por la fragilidad de la obra que nosotros huíamos llorando en todas direcciones en busca de nuestros padres.

Muchos hombres completaron sus conocimientos pero se pasaron la vida sin poder aplicarlos y vagaban sin rumbo, *llena la cabeza de vastos planes arquitectónicos*. Los que lograron puestos de capataces habían meditado mucho sobre la obra y no cesaban de meditar: *hombres que desde la primera piedra que enterraron se sintieron parte de la muralla*. Al jornalero no le interesa más que el salario, pero los jefes superiores, trabajaban con alto espíritu.

Imposible tenerlos durante meses o tal vez años acumulando piedra sobre piedra en una montaña desierta, a centenares de millas de su hogar; la futilidad de un trabajo así que excedía a los términos naturales de la vida de un hombre, los hubiera desesperado y hasta los hubiera incapacitado para la obra. Por eso fue elegido el sistema de construcción parcial. Quinientos metros solían completarse en cinco años; al cabo de ese tiempo los capataces quedaban exhaustos y habían perdido la confianza en sí mismos, en la muralla y en el mundo. Entonces, en plena exaltación de las fiestas que celebraban los mil metros ejecutados, los expedían muy lejos. En la travesía divisaban aquí y allá trozos de muralla concluídos, pasaban por altas jefaturas donde les repartían premios honoríficos, escuchaban el júbilo de los nuevos ejércitos laboriosos que surgían del fondo del país, veían bosques talados para apuntalar la muralla, veían las montañas hechas canteras y escuchaban los himnos de los fieles en los santuarios, rogando por la feliz terminación de la muralla. Todo eso aplacaba su impaciencia. La vida tranquila de sus hogares, donde solían descansar un tiempo, los fortalecía; el respeto general que infundían, la credulidad piadosa con que eran recibidas sus palabras, la fe de los modestos ciudadanos en el próximo fin de la obra, todo eso reemplaba las cuerdas de su alma. Como niños eternamente esperanzados decían adiós a sus hogares: el ansia de volver al trabajo colectivo era irresistible. Emprendían viaje antes de lo necesario; media aldea los acompañaba un largo trecho. En todos los caminos había grupos, arcos, banderas; no habían visto jamás qué grande, rica, bella y digna de amor era su patria.

En los días iniciales de la obra un letrado compuso un libro que desarrollaba el paralelo entre la Torre de Babel y la muralla. *Ese libro quería demostrar que el fracaso de la Torre de Babel no se debía a las razones que generalmente se aducen o, mejor dicho, que esas razones conocidas no eran las esenciales. Sus pruebas no sólo se apoyaban en informes y documentos: pretendían haber hecho investigaciones en el sitio mismo y haber descubierto que la torre se malogró - y tenía que malograrse - a causa de lo débil de los cimientos.*

El método de construcción, parcial en vez de continua, parecería inadecuado para un espectador imparcial. ¿Eligió la Dirección un medio inadecuado? En esos días, la máxima era *Trata de comprender con todas tus fuerzas las órdenes de la Dirección, pero sólo hasta cierto punto; luego, deja de meditar. ... Deja de meditar, pero no porque pueda perjudicarte, ya que tampoco hay la seguridad de que pueda perjudicarte; las ideas de perjuicio y de no perjuicio nada tienen que ver con el asunto.* La Gran Muralla quería defender de los pueblos del Norte. Pero ningún pueblo del Norte amenazaba a China.

Leemos las historias antiguas, y las crueldades que esos pueblos cometen siguiendo sus instintos nos hacen suspirar bajo nuestros pacíficos árboles. En las auténticas figuras de los pintores vemos esas caras de réprobo, esas fauces abiertas, esas mandíbulas armadas de dientes puntiagudos, esos ojitos entornados que parecen buscar la víctima que los dientes destrozarán. Cuando los niños se portan mal les mostramos esas figuras y ellos se refugian en nuestros brazos. Pero eso es todo lo que sabemos de esos hombres del Norte. Nunca los hemos visto y si permanecemos en nuestra aldea no los veremos nunca, aunque resolvieran precipitarse sobre nosotros al galope tendido de sus caballos salvajes - demasiado vasta es la tierra y no los dejaría acercarse; su carrera se estrellaría en el vacío.

Pero no sólo la muralla es una institución oscura en China. El mismo Imperio lo es. *En las universidades, los profesores de derecho y de historia afirman su conocimiento exacto del tema y su capacidad de transmitirlo. A medida que uno descende a las escuelas elementales, van desapareciendo las dudas.* En los pueblos no se sabe cuál es el Emperador actual, por mucho que intentan investigarlo. El Emperador es una categoría cuasidivina de un imperio eterno e inmenso, en que los dialectos de unas aldeas son arcaicos para otras. *Así, de un modo tan desesperado y tan esperanzado a la vez, mira nuestro pueblo al Emperador. No sabe qué Emperador reina, y hasta el nombre de la dinastía está en duda. En la escuela enseñan en orden las dinastías, pero la incertidumbre general*

es tan grande que hasta los mejores letrados se dejan arrastrar por ella. Emperadores muertos hace siglos suben al trono en nuestras aldeas y la proclamación de un emperador que sólo perdura en las epopeyas fue leída frente al altar por un sacerdote. Batallas de la historia más antigua son nuevas para nosotros, y un vecino trae la noticia con la cara encendida.

Apéndice T

Para qué buscar más ciclos si hay anguilas que nacen en las profundidades atlánticas

Esa hora que puede llegar alguna vez fuera de toda hora, agujero en la red del tiempo, esa manera de estar entre, no por encima o detrás si no entre, esa hora orificio a la que se accede al socaire de las otras horas, de la incontable vida con sus horas de frente y de lado, su tiempo para cada cosa, sus cosas en el preciso tiempo, ... un arrimo a lo que ya no se ordena como dios manda ..., tocar con algo que no se apoya en los sentidos esa brecha en la sucesión ... para qué buscar más nombres, más ciclos cuando hay estrellas, hay anguilas que nacen en las profundidades atlánticas ... El profesor Maurice Fontaine, de la Academia de Ciencias de Francia, piensa que el imán del agua dulce que desesperadamente atrae a las angulas obligándolas a suicidarse por millones en las esclusas y las redes para que el resto pase y llegue, nace de una reacción de su sistema neuroendocrino frente al adelgazamiento y a la deshidratación que acompaña la metamorfosis de los lepetocéfalos en angulas. Ella es la ciencia, dulces las palabras que siguen el decurso de las angulas y nos explican su saga, bellas y dulces e hipnóticas como las terrazas plateadas de Jaipur donde un astrónomo manejó en su día un vocabulario igualmente bello y dulce para conjurar lo innominable y verterlo en pergaminos tranquilizadores, herencia para la especie, lección de escuela, barbitúrico de insomnios esenciales, y llega el día en que las angulas se han adentrado en lo más hondo de su cópula hidrográfica, ... los individuos nacen a sí mismos, se separan de la serpiente común, tantean por su cuenta y riesgo los peligrosos bordes de las pozas, de la vida; empieza, sin que nadie pueda conocer la hora, el tiempo de la anguila amarilla.... rozándose en una lenta ceremonia para nadie... También la señorita Callamand y el profesor Fontaine ahincan las teorías de nombres y de fases, embalsaman las angulas en una nomenclatura, una genética, un proceso neuroendocrino, del amarillo al plateado, de los estanques a los estuarios, y las estrellas huyen de los ojos de Jai Singh como las anguilas de las palabras de la ciencia, hay ese momento prodigioso en que desaparecen para siempre, en que más allá de la desembocadura de los ríos nada ni nadie, red o parámetro o bioquímica pueden alcanzar eso que vuelve a su origen sin que se sepa cómo, eso que es otra vez la serpiente atlántica, inmensa

cinta plateada con bocas de agudos dientes y ojos vigilantes, deslizándose en lo hondo, no ya movida pasivamente por una corriente, hija de una voluntad para la que no se conocen palabras de este lado del delirio, retornando al útero inicial ... Lo que rechazo mientras usted me llena de informaciones sobre el decurso de los leptocéfalos es la sórdida paradoja de un empobrecimiento correlativo con la multiplicación de bibliotecas, microfilms y ediciones de bolsillo, una culturización a lo jíbaro, señorita Callamand. ... Ciencia y su séquito, la moral, la ciudad, la sociedad: se ha ganado apenas la piel, la hermosa superficie de la cara y los pechos y los muslos, la revolución es un mar de trigo en el viento, un salto a la garrocha sobre la historia comprada y vendida, pero el hombre que sale a lo abierto empieza a sospechar lo viejo en lo nuevo, se tropieza con los que siguen viendo los fines en los medios, se da cuenta de que en ese punto ciego del ojo del toro humano se agazapa una falsa definición de la especie, que los ídolos perviven bajo otras identidades, trabajo y disciplina, fervor y obediencia, amor legislado, educación para A, B y C, gratuita y obligatoria; debajo, adentro, en la matriz de la noche pelirroja otra revolución deberá esperar su tiempo como las anguilas bajo los sargazos... todavía es tiempo de sargazos, de guerrillas parciales que despejan el monte sin que el combatiente alcance a ver una totalidad de cielo y mar y tierra... con su espejo de tradición y mandamiento, con su espejo de ideas recibidas que proyecta en el futuro los mismos colmillos y las mismas babas, y que el cazador trizará como triza su donceller despótica para alzarse desnudo y libre y asomarse a lo abierto, al lugar del hombre a la hora de su verdadera revolución de dentro afuera y de fuera adentro. Todavía no hemos aprendido a hacer el amor, a respirar el polen de la vida, a despojar a la muerte de su traje de culpas y de deudas ... estamos en la mera piel del mundo y del hombre. Ahí, no lejos, las anguilas laten su inmenso pulso, su planetario giro, todo espera el ingreso en una danza que ninguna Isadora danzó nunca de este lado del mundo, tercer mundo global del hombre sin orillas, chapoteador de historia, víspera de sí mismo. ... por la Schulertrasse marche ese hombre que no se acepta cotidiano, clasificado obrero o pensador, que no se acepta ni parcela ni víspera ni ingrediente geopolítico, que no quiere el presente revisado que algún partido y alguna bibliografía le prometen como futuro ... desde lo abierto acabaremos con la prisión del hombre y la injusticia y el enajenamiento y la colonización y los dividendos y Reuter y lo que sigue. ... Salga a la calle, respire aire de hombres que viven y no el de la teoría de los hombres en una sociedad mejor; dígase alguna vez que en la felicidad hay tanto más que una cuota de proteínas o de tiempo libre o de soberanía. ... sus máquinas hirvieron frente a un destino impuesto desde fuera, al Pentágono de

galaxias y constelaciones colonizando al hombre libre, sus artificios de piedra y bronce fueron las metralladoras de la verdadera ciencia, ... Tal vez los gobernantes de la avanzada por la que damos todo lo que somos y tenemos, tal vez la señoritas Callamand o el profesor Fontaine, tal vez los jefes y los hombres de ciencia acabarán por salir a lo abierto, acceder a la imagen donde todo está esperando; en este mismo instante las jóvenes anguilas llegan a las bocas de los ríos europeos, van a comenzar su asalto fluvial; acaso ya es de noche en Delhi y en Jaipur y las estrellas picotean las rampas del sueño de Jai Singh; los ciclos se fusionan, se responden vertiginosamente; basta entrar en la noche pelirroja, aspirar profundamente un aire que es puente y caricia de la vida; habrá que seguir luchando por lo inmediato, compañero, porque Horderlin ha leído a Marx y no lo olvida; pero lo abierto sigue ahí, pulso de astros y angulas, anillo de Moebius de una figura del mundo donde la conciliación es posible, donde anverso y reverso cesarán de desgarrarse, donde el hombre podría ocupar su puesto en esa jubilosa danza que alguna vez llamaremos realidad.⁹³

⁹³ Cortázar, Julio, 1979, Rayuela, Barcelona, Edhasa.

**APÉNDICES DE TEORÍAS
FILOSÓFICAS
(numéricos)**

TEORÍAS FILOSÓFICAS Y DE LA ACCIÓN HUMANA

Apéndice 1	Teorías discontinuistas: anarquismo y teoría marxiana	----- p. 3 - 18
Apéndice 2	El siglo de Borges	----- p. 19 - 22
Apéndice 3	Epistemología de Locke, Berkeley y Hume	----- p. 23 - 48
Apéndice 4	Bentham y el radicalismo filosófico	----- p. 49 - 66
Apéndice 5	Nietzsche y el tiempo	----- p. 67 - 70
Apéndice 6	La evolución de la idea de Dios en la filosofía	----- p. 71 - 74
Apéndice 7	La filosofía del tiempo de Bergson	----- p. 75 - 112
Apéndice 8	Utilitarismo de Freud	----- p. 113 - 114
Apéndice 9	Teoría ética de Bentham frente a la de James Mill	----- p. 115 - 120
Apéndice 10	El uno de la fenomenología	----- p. 121 - 122
Apéndice 11	Teoría del tiempo de la física	----- p. 123 - 136
Apéndice 12	La filosofía de Heidegger	----- p. 137 - 142
Apéndice 13	La belleza del lenguaje en la teoría lingüística de Smith	----- p. 143 - 148
Apéndice 14	La teoría del lenguaje de James Mill	----- p. 149 - 150

LEGISLACIÓN

Apéndice 15	Un ejemplo de modelización del origen de las instituciones al estilo Humeano versus Benthamita: ¿austriacos contra racionalistas?	----- p. 151 - 156
Apéndice 16	El surgimiento de la institución del matrimonio en Hume versus Smith	----- p. 157 - 164
Apéndice 17	La defensa de los animales utilitaria	----- p. 165 - 166
Apéndice 18	El sistema en Hume y Smith (y en la teoría física)	----- p. 167 - 174
Apéndice 19	Justificación filosófica de la propiedad	----- p. 175 - 180

Apéndice 20 Definición jurídico - económica de la propiedad ----- p. 181 -
184

**Apéndice 21 La idea de progreso en Hume, Smith
y Bentham a la luz de las perspectivas actuales** ----- p. 185 -
192

ECONOMÍA

Apéndice 22 La filosofía de Deleuze ----- p. 193 -
200

Apéndice 23 Los escritos monetarios de Bentham ----- p. 201 -
224

Apéndice 1

Teorías discontinuistas: anarquismo y teoría marxiana

TEORÍAS DE RUPTURA CONSTANTE

Teoría del tiempo

El poder

TEORÍAS DE RUPTURA PREVISIBLE

Teoría del tiempo

El poder

TEORÍAS DE RUPTURA CONSTANTE

Teoría del tiempo

En el caso de la teoría anarquista discontinuista es el miedo a las construcciones sociales y jerárquicas lo que provoca la ruptura del tiempo. Subyace la búsqueda del presente puro, liberado de todo pasado y futuro, y, tal vez, la esperpentización de la doctrina que apelaba a la contemporaneidad de los tiempos. Ésta ha sido representada en ocasiones como una especie de "fin del tiempo": eso sí, un fin glorioso en que todo el orbe se presenta y se comprende en un mismo instante. Algo incoherente en sí mismo, dado que sólo en una suerte de "sucesión" encontramos identidad de lo sucedido.

Pero esta idea de contemporaneidad, cuyo apelativo tal vez deberíamos olvidar por resultar equívoco, puede entenderse desde lo que nosotros llamaremos la empatía de tiempos, el mecanismo de la percepción real; y desde la identificación con el tiempo individual y el empuje del pasado que está presente en la ilusión de futuro. La confianza en un tiempo previsto - y también en la existencia del espacio - es un principio fundamental de la mente humana. El hombre busca en su vida objetivos parciales no tanto para la obtención de placeres futuros sino porque tiene una necesidad psicológica de "crear una concepción del tiempo" que, en definitiva, es en lo que consiste la ilusión¹. Probablemente, lo más recriminable de la teoría anarquista discontinuista sea el hecho de que rompe la continuidad del tiempo psicológico y, por tanto, elimina la ilusión humana².

¹ Esta necesidad humana es fundamental para la teoría económica Smithiana. Según Smith, para el hombre no es tan importante la posesión de bienes, de los que al final disfruta en forma de agradecimiento, sino la ilusión de crecimiento y de la continua mejora de la condición propia: es decir, la construcción mental de una concepción del tiempo.

² Eso mismo sucede con las doctrinas que quieren "poseer" a través de la fuerza del estado el tiempo ajeno, ordenando autoritariamente la dirección de bienes y personas. Sólo el tiempo pensado y sentido por el individuo con ilusión es tiempo humano. El orden creado por un sistema externo al hombre (sea social o psicológico)

A un nivel más abstracto, la contemporaneidad también puede entenderse desde la esperanza en que sea posible que el hombre, voluntariamente, logre dejarse llevar por una sucesión que no le canse, en que el propio flujo no conciba su fin, y no encuentre ni engendre trabas a su continuación. El hombre que olvida su muerte no "ahoga" su pasado, lo recuerda nítidamente. Cada fracción mínima del tiempo, posiblemente, es para él de una importancia incalculable.

Erradicando el pasado, como querrían los anarquistas discontinuistas, desaparece a su vez la individualidad - el ego - y nos encontramos en el reino del apego a la otredad y la dependencia psicológica, o del super-ego (amor al sistema) en que la persona se insensibiliza al quedar sometida a unas reglas interiorizadas. El pasado del hombre condiciona inevitablemente su construcción física del mundo; y la continua destrucción de éste, lógicamente, repercutirá en la discontinuidad del proceso mental y conducirá a la irracionalidad e inconexión de los actos humanos. Por tanto, la ruptura continua del tiempo que a veces, es cierto, se cosifica en forma de jerarquías mentales que someten al hombre pero que otras "es" el hombre - su recuerdo - y la ruptura de las jerarquías físicas - aunque ahora no hacemos referencia a las subordinaciones que atañen a la justicia - no sólo pueden rechazarse desde un punto de vista utilitarista. Más importante, si cabe, es la forma en que desarraiga al hombre de su identidad personal y del sentido de la vida. Probablemente, el anarquismo discontinuista es la teoría que más dependencia de la externalidad crea. Como el estatismo, rompe con las relaciones de ideas con el pasado real.

Es por eso que muchos anarquistas discontinuistas, por la lógica de su propia teoría, acaban cayendo en una defensa de la sinrazón. Así, como una pataleta por su sentimiento de vacío, sólo encuentran su autojustificación intentando persuadir hacia el sinsentido, un consuelo en esa compañía en el "mal de muchos".³

El hombre, con su deseo de ruptura, lo que quiere es romper con lo que llamaremos el "yo utilitarista", que veremos en la sección de *Teorías Filosóficas y Epistemológicas* continuistas que actúa en base a instintos de muerte y desconfía de la realidad. Un yo posterior en el tiempo al yo confiado al que subyace una moral natural: antes que descreer de la realidad, el hombre necesariamente tuvo que creer en ella. Por alguna

no pertenece a la realidad de las cosas. Por ejemplo, el de Marx es sólo tiempo pasado y futuro, no tiempo interno intuitivo (el de Husserl o Bergson) sino tiempo dado en constante desplazamiento sin futuro determinable (Ripalda, José María, 1996, De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad, Madrid, Editorial Trotta). La solución a la "irrealidad" creada por un sistema nunca podrá ser otro poder superpuesto, el de los "buenos" o el de los "iluminados". Al poder, tal vez, sólo pueda enfrentársele a través de la conciencia de que, bajo la irrealidad de los sistemas, subyace una realidad ordenada, no temerosa.

³ Sin embargo, aquí afirmaremos que la verdadera función de la filosofía, si es que alguna se le puede encontrar, debe ser hallar un sentido y, por tanto, cuando alguna teoría esté carente de él, simplemente, debemos rechazarla. Es necesario superar la filosofía y dejar de pensar, pero sólo una vez que sepamos porqué queremos dejar de pensar y qué significa "dejar de pensar". Sino, seguiremos pensando... Así, veremos la filosofía dentro de su visión responsable frente a lo que, como Ortega decía, es el arte, "divinamente irresponsable". No la veremos, por tanto, como lo que a menudo es, un "Elogio de la locura", que acaba consistiendo en el reforzamiento de un sistema externo al hombre al que éste se apega por autoadmiración.

razón, lo que actúa en contra de una posible moral natural, tiene un deseo de ruptura y sus actos son aleatorios. *El vicio es siempre caprichoso: sólo la virtud es sistemática y ordenada*⁴.

Sin embargo, no cabe duda de que estas teorías discontinuistas siempre tendrán un profundo poder de sugestión sobre la humanidad, a través de la atracción que tienen para los hombres la autodestrucción, la idea de muerte y el sinsentido. Estas teorías anarquistas del tiempo discontinuo son mucho más influyentes de lo que habitualmente se reconoce, porque están profundamente enraizadas en la naturaleza humana y en el característico deseo ácrata de ruptura de la vida utilitarista. Efectivamente, el hombre por una parte "es utilitarista" pero, al ser imposible que toda la acción humana se base en la desconfianza, por otra parte "no es utilitarista".

Sin embargo, es cierto que nosotros plantearemos una utopía que luchará contra los sistemas a través de otra concepción distinta del tiempo a la de la ruptura constante, la idea de realidad del presente libre. El paso intermedio a ésta posible utopía nunca podría ser el estatismo, sino un "no sistema". El problema del anarquismo, creemos, no es su búsqueda de libertad, que existirá siempre en el hombre, sino que es necesario replantearse la filosofía para retomarlos. La ruptura constante sólo puede provocar dolor e inacción en el hombre: tan sólo es posible reducir el poder de forma continuista, dentro de la vivencia del presente continuo.⁵

El poder

Para los anarquistas es fundamental el concepto de alienación en que, por el poder, se produce una alteridad que *revela un mundo desgarrado, vacío, situado en la irracionalidad*⁶. Así, sobre las bases anarquistas de ruptura constante surge lo que se ha dado en llamar la "antieconomía". Ésta denuncia la existencia de todo tipo de jerarquía, tanto del Estado como de los jefes de empresa. Comoquiera que todo lo que crece tiene una parte más alta que otra, prefieren la ruptura constante de la historia y la vuelta a algo muy básico, el estado de la naturaleza. Algo sencillo de lograr, al que se vuelve intermitentemente y que la verdadera ciencia económica intenta evitar - aunque en ocasiones lo entienda como necesidad histórica - dedicándose a estudiar tan sólo el caso "excepcional" de la riqueza. Sin duda, en este estado de la naturaleza habría pocas jerarquías institucionalizadas, o, por lo menos, no muy poderosas. La coacción existiría pero sería individual, de persona a persona. Podemos considerar que este poder sería el máximo posible, ya que estaría tremendamente disperso. Un hombre frente a otro se convertiría siempre en un posible sujeto y objeto de poder. Hobbes decía que en ese

⁴ Smith, *TSM*: VI: II: 1:404.

⁵ Aunque los rupturistas discontinuistas han "robado" a Nietzsche como base de sus teorías, la filosofía de Nietzsche trasciende la concepción del tiempo rupturista, y su eterno retorno no es un eterno retorno de lo mismo. Véase **Apéndice 5 "Nietzsche y el tiempo"**.

⁶ Guillén, Abraham, 1988, *Economía Libertaria, alternativa para un mundo en crisis*, Bilbao, Colección Teoría Económica, Edita Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, p. 23.

estado natural el hombre tenía una vida *horrible, brutal y corta*⁷ - aunque es cierto que el orden que ha creado históricamente el estado ha provocado muchos sacrificios humanos. El hombre fue saliendo de esa situación tal vez sin mayor propósito que el de "crear" y "curiosear". Así, se produjo una evolución - aunque no necesariamente "hacia mejor" - llevando a una acumulación de poder y a una transformación de las estructuras sociales. Si la sociedad en su conjunto quisiera evitar este proceso, tendría que introducir un "poder regresivo" que nos devolviera al estado original. Algo, por otra parte, incoherente con cualquier concepto de libertad, incluso con el anarquista. En cualquier caso, aunque es cierto que el poder en estado de anarquía discontinuista es grande, dependiendo del momento histórico, puede que se convierta en el único aceptado por la sociedad.

Hemos de reconocer, con Marx, que los anarquistas son "utópicos". ¿Cómo evitar el poder? Sólo a través de "imponer la ausencia de poder", algo contradictorio en sí mismo. En el caso del poder de las empresas, su propuesta consiste en establecer - obligar a - la organización cooperativa, al estilo de la autogestión yugoslava, una forma empresarial que somete al trabajador día a día a las decisiones del grupo de sus compañeros y que, para mantenerse, hace necesaria la existencia de un estado que "cree" la propiedad social. Pierre-Joseph Proudhon, respondiendo a su famosa pregunta *¿Qué es la propiedad?*⁸ contestó "la propiedad es un robo", la propiedad capitalista genera una situación de robo e injusticia generalizados y debía, por tanto, ser superada por la libre asociación de trabajadores. Elabora el concepto de posesión, entre la propiedad privada y la colectiva, que permite la libertad sin degenerar en robo, pareciendo definir una propiedad relativa, sujeta a control social. Considera a todo gobierno como una estructura externa autoritaria superpuesta a la sociedad pero, y he aquí el problema, define su ideal como el de una propiedad social, con un derecho de uso que sólo podría mantener... el estado o algún tipo de poder.

La misma frase "la propiedad es un robo" es incoherente en su forma, y sólo pretende inflamar pasiones asistemáticas. La palabra "robo" implica propiedad (¿robo a quién?) y Proudhon sólo pudo resolver esta contradicción diciendo que la verdadera idea de propiedad es la de propiedad social. Esta idea de propiedad no responde ni al iusnaturalismo de la utilidad, ni al iusnaturalismo del sentimiento, sino más bien a un iusnaturalismo religioso, que introduce elementos de las ideas innatas y el deber ser. El hombre quiere ver el mundo desde un punto de vista antropomórfico, en que el universo tiene una dependencia perfecta de propiedad hacia él. Parecería que un hombre estuviera sujeto al universo con un radio cuyo centro está en él, como por pequeños hilos que denotan su dependencia, y cuando nace o muere un nuevo hombre hay que cortar 1/n hilos para incorporarle o eliminarle. Subyace la idea religiosa de que las cosas han sido creadas para que el ser humano las utilice - utilitarismo religioso. El Creador las ha puesto ahí para que el hombre se valga de ellas y sobreviva hasta mejor vida. Es una concepción individualista, el creador por un lado, la cosa creada por él por otro, el hombre que la usa y agradece al creador por otro; una visión atomístico - religiosa en la que los elementos

⁷ Hobbes, Thomas, 1989, Leviatán, La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil, Madrid, Alianza Universidad, traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo.

separados se unen por un artificio filosófico desconocido. El Estado - Iglesia distribuye los bienes comunes del paraíso perdido.

La incoherencia implícita en este tipo de anarquismo le lleva a defender lo que atacaba desde el principio: los perfectos contrarios, anarquismo y estatismo absoluto, se atraen.

Es decir, esta teoría sólo es consistente si construimos un poder que imponga ese derecho de uso, y que mantenga la verdadera propiedad sobre los bienes, un estado supuestamente autogestionario. La autogestión es un antiguo concepto ligado a los movimientos sociales del siglo XIX, en especial al socialismo precientífico o utópico - en palabras de Marx -, y al movimiento cooperativo. Este nuevo sistema de convivencia social, que ha venido en llamarse "tercera vía", ha sido propugnado por innumerables autores como Goldman, Fromm, Marcuse, Ota Sik, Andre Gorz, Serge Mallet, Pierre Rosanvallon, entre otros muchos⁹. Para éstos, el trabajo asalariado es un proceso de desarrollo de formas "heterónomas" a costa de las "autónomas" - en terminología de Jean Pierre Dupuy¹⁰- que deja al hombre desprovisto de todo anclaje cultural y vital; y consideran que el papel del capitalista es "artificial" e "improductivo" ¹¹, algo profusamente rebatido¹². En muchos casos, coinciden con las ideas de la tradición judeocristiana¹³. La doctrina económica cristiana se basa habitualmente en el "personalismo económico", una teoría subjetivista que pone a la persona como centro, y procura buscar la dignidad del ser humano. Una dignidad que considera perdida en la sociedad moderna en lo que respecta a su autonomía, en la solidaridad y en la participación.¹⁴ Sin embargo, la tradición del pensamiento económico católico, aunque no incompatible con el liberalismo¹⁵ es contradictoria e incluye elementos de respeto a la libertad pero también nociones muy hostiles al mercado.¹⁶

Pensadores de la relevancia de Rousseau y John Stuart Mill reclamaban la participación directa y activa ... impuesta por el estado... como función educadora -algo también básico para algunos anarquistas que consideran que se puede enseñar y estimular

⁸ Proudhon, Pierre-Joseph, 1983, ¿Qué es la propiedad?, Barcelona, Orbis [1848].

⁹ Suárez Suárez, Andrés S., 1981, Orden económico y libertad, Madrid, Ediciones Pirámide.

¹⁰ Dupuy, J. P., 1976, La traición de la opulencia, París, PUF.

¹¹ Marglin, Stephen A., 1977 "¿Qué hacen los jefes? Los orígenes y funciones de la jerarquía en la producción capitalista", en Gorz, André, Crítica de la división del trabajo, Barcelona, Laia, pp. 45-96.

¹² Lepage, Henri, 1978 , Autogestión y Capitalismo. Respuestas a la Antieconomía, Paris, Asociación para el progreso de la Dirección, Masson.

¹³ Espinosa, Joan Guillermo, 1992, Tercera Conferencia Internacional de la Asociación Internacional de Economía de Autogestión, agosto de 1992, México, CEES TEM.

¹⁴ Pha, John-Peter, editor, 1998, Centésimo Anus, Assesment and Perspectives for the Future of Catholic Social Doctrine, Proceedings of the international Congress on the Fifth Anniversary of the Promulgation of the Encyclical Letter Centésimus Anus Roma, Abril, 29-30, 1997, Ciudad del Vaticano, Acton Institute for The Study of Religion and Liberty Pontifical Athenaeum Regina Apostolorum, Librería Editrice Vaticana.

¹⁵ Termes, Rafael, 2000, "La Economía de Mercado y la Doctrina de la iglesia Católica", Revista Empresa y Humanismo, volumen 2, número 2, pp. 493-505.

¹⁶ Rodríguez Braun, Carlos, 2000, "Tensión económica en la Centésimus Anus", Revista Empresa y Humanismo, volúmen 2, número 2, pp. 473-492.

autoritariamente la idea de orden, gracias a la igualdad en los conocimientos¹⁷. La democracia participativa para J. S. Mill tenía una función fundamental en el necesario cambio de la mentalidad que auguraba. Seguidor del grupo utilitarista, apoyaba las cooperativas, circunscribiendo su actuación al interior de las empresas, pero manteniendo la competencia entre las asociaciones cooperativas establecidas, porque ello garantizaría la no existencia de monopolios y la baratura de los productos¹⁸. En base a su doctrina psicológica de la formación del carácter humano por las circunstancias, pretendía, con el principio universal de la asociación, mejorar la condición moral e intelectual de la humanidad con la educación.

Hemos de decir, sin embargo, que una comparación institucional detallada¹⁹ permite asegurar que en las empresas autogestionadas por una parte el incentivo del individuo se diluye en el del grupo; por otra, el sistema económico se hace más ineficiente y corporativo, y, por tanto, se empobrece. Especialmente, dado que las decisiones intertemporales de los trabajadores - propietarios quedan ceñidas a la permanencia en la empresa, no pudiendo vender su pequeña propiedad. Y además porque desaparece el control del mercado de valores que, aunque imperfecto, lo es menos que el control político de las cooperativas, intermitente, cuyas tecnoestructuras tienden a mantenerse más en el poder que las de las empresas capitalistas. En éstas, basta que exista libertad de entrada para que los intereses económicos estimulen la ruptura de las estructuras de poder. Otra razón fundamental de la ineficiencia de las cooperativas, y de que en cualquier sociedad libre incluso los trabajadores prefieran huir del régimen autogestionario, es que las conexiones de información y, por tanto, las reuniones necesarias para llevar a cabo cualquier gestión trivial, son mucho mayores²⁰. Las empresas capitalistas reducen los costes de asimetrías de información²¹. Por otra parte, la asunción de riesgo en la cooperativa se traslada a los trabajadores²², y muchos autores apuntan la aversión al riesgo como causa de que un decisor racional opte por no ser empresario²³.

Aquí defenderemos, sin embargo, que la propiedad no es un robo pero sí es un concepto irreal, que se crea por la gratitud a los sistemas mentales de premio o castigo, en vez de al tiempo desinteresado. En estado de duración del tiempo no existe idea de propiedad. Esta propiedad inalienable por derecho pertenece a lo que llamaremos el "otro

¹⁷ Leval, Gastón, 1989, Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal, INAUCO, N° 16, Primavera - Verano.

¹⁸ Mill, John Stuart, 1978, Principios de Economía Política, México, Fondo de Cultura Económica

¹⁹ Williamson, Oliver E., 1989, "La organización del trabajo", Las instituciones económicas del capitalismo, México, Fondo de Cultura, cap. 9.

²⁰ Salas Fumas, Vicente, 1993, "La empresa en el análisis económico", Papeles de Economía, n° 57, pp. 126 - 170.

²¹ Freeman, Richard, 1976, "Individual movility and union voice in the labor market", en Putterman, Louis, 1986, The Economic Nature of a firm. A Reader, Cambridge, Cambridge University Press.

²² Putterman, Louis, 1984, "On some recents explanations of why capital hires labor", Economic Inquiry, Vol. XXII, N° 2 abril.

²³ Knight, Frank H., 1947, Riesgo, Incertidumbre y Beneficio, Madrid, Aguilar. Véase para un análisis más detallado Trincado Aznar, Estrella, 1994, "Empresa Cooperativa (autogestionada) frente a empresa capitalista (jerárquica). El caso de la gestión de

yo" imagen - sin embargo, la posesión, no. En cualquier caso, nunca apelaremos a una propiedad social impuesta por el estado: que no existe propiedad en la realidad de las cosas no significa en absoluto que la propiedad sea patrimonio del estado. Simplemente, apunta a una utopía sin propiedad individualista a la que sólo podría llegarse en contexto de libertad.

De todos modos, no cabe duda de que la palabra "anarjos" de la que se deriva anarquismo significa "sin gobernante". Implica la existencia de una organización sin autoridad externa, y por tanto, implica que el orden social puede lograrse mediante la disciplina interna: dada una necesidad común un conjunto de personas tratan de obtener un orden dentro del caos por el sistema de prueba - error. Por lo tanto, es inconsistente con la existencia de un estado autogestionario. Mijail Aleksandrovich Bakunin dirá:

Los marxistas afirman que sólo la dictadura transitoria - de ellos evidentemente - puede crear la voluntad del pueblo. Nosotros les respondemos: ninguna dictadura puede tener otro objetivo que el de perpetuarse ..., la libertad sólo puede ser engendrada por la libertad ²⁴.

Kropotkin también advierte que el estado crece con la proclama del despotismo ilustrado "todo para el pueblo, pero sin el pueblo".

Generalmente los anarquistas suponen que el hombre coopera naturalmente con sus semejantes, y que, así, es posible la construcción de ese orden espontáneo dentro de una quiebra continua de la subordinación. La sociedad, escribía Bakunin, es el agrupamiento de hombres unidos para satisfacer sus necesidades, y se dirige por leyes específicas (aunque a veces no conscientes). Es la obra de la sociabilidad, ha existido antes del Estado y seguirá existiendo después. Propone una teoría de la acción violenta, inseguro de que el socialismo, como decía Proudhon, se fuera a imponer "desde arriba" por miembros desinteresados de las clases superiores. Estas teorías más tarde serían adulzadas por las ideas espontaneístas de Rosa Luxemburgo, que confiaba en la creación no dirigida de un socialismo "desde abajo".

Finalizamos con un párrafo de Proudhon que dice *la fuerza coactiva del estado es siempre más explotadora que la económica, que se rige por libres contratos siempre revisables y modificables*²⁵, alienando lo social por lo político. El Estado es de por sí

la universidad", Documento de trabajo 9418, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, UCM.

²⁴ Cit. de La Alianza de la Democracia Socialista en Guillén, Abraham, 1988, Economía Libertaria, alternativa para un mundo en crisis, Bilbao, Colección Teoría Económica, Edita Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, p. 23.

²⁵ Hoy en día para pagar al estado - Iglesia el trabajador debe duplicar su jornada laboral, dado que éste asume bastante más del 50% del PIB. De hecho, el incremento de la jornada laboral no nos permite ser optimistas respecto al progreso material humano. Usamos más energía per cápita, pero eso no significa que tengamos un nivel de vida más alto o menos trabajo per cápita. Los ecosistemas industriales se asocian a menos ocio per cápita y modos de producción energética menos eficientes que los basados, por ejemplo, en la caza y recolección. El típico obrero de una fábrica moderna se acerca a las 2000 horas por año bajo condiciones que los cazadores y recolectores probablemente calificarían de "inhumanas". La jornada media de trabajo entre la tribu cazadora !kung es de sólo 805 horas al año (véase Harris, Marvin, 1983 Introducción a la antropología general, Alianza Editorial, Madrid, p. 196 y 210).

contrarrevolucionario: o bien resiste, o bien oprime, o bien corrompe, o bien interfiere. El gobierno no sabe, no puede, no querrá jamás ser otra cosa.

Se convierte en una simbología abstracta y distorsionada de la riqueza de la vida social. Dado que la centralización (política) es, por su propia naturaleza, expansiva e invasora, las funciones del Estado crecen continuamente a expensas de la iniciativa individual, comunal y social²⁶. Explotar y gobernar, dice Proudhon, son la misma cosa.

Enfrentados a todas estas inconsistencias, los anarquistas discontinuistas coherentes suelen caer en una suerte de existencialismo o de nihilismo, dedicándose a quitar capas a la vida, como buscando el núcleo de una cebolla, hasta darse cuenta de que en ese camino sólo había lágrimas, y nada en el centro.

TEORÍAS DE RUPTURA PREVISIBLE

Las teorías de discontinuidad en forma de crisis, catastrofistas, como la marxiana, nos presentan, por vez primera, la idea de plazo en el tiempo. La destrucción histórica inevitable sólo se entiende desde un proceso de degeneración paulatina, alimentada por la esperanza del cambio revolucionario. Ésta, o bien acelera el proceso mismo de degeneración - el hombre confía en la llegada de la etapa feliz y consume al máximo los placeres y los bienes previos al final -, o bien paraliza la acción humana, provocando igualmente la degeneración. La idea de plazo - la idea de muerte - es crucial también para la comprensión de lo que damos en llamar teorías continuistas, produciéndose con ella una transmutación en la conducta de los hombres de considerable importancia.²⁷

En la teoría marxiana, un embrión destructivo, el capital, crece lentamente hasta romper la cáscara y el equilibrio del sistema:

Si el dinero, como dice Augier, viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla, el capital lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies²⁸

Tras esa destrucción inevitable, se produce un proceso de catarsis. Si de las cenizas surge un ave fabulosa, la teoría es optimista. Si no se produce esa magia supersticiosa, y de las cenizas sólo quedan cenizas, para empezar otra vez desde cero, augura tremendos dolores.

Sin embargo, la teoría filosófica de Marx parece, como dijimos, una crítica a la doctrina utilitarista. El objetivo de Marx fue destruir esta teoría a través de ella, y, por

²⁶Proudhon, Pierre-Joseph, 1983, ¿Qué es la propiedad?, Barcelona, Orbis, p. 40.

²⁷ La idea misma de inevitabilidad hace contradictoria la de praxis revolucionaria. Si existiera una utopía de sociedad, para que sea viable la realización de ese proyecto no puede considerarse inevitable ni garantizado por las leyes de la historia (ver Sánchez Vázquez, Adolfo, "La filosofía de la praxis", Quesada, Fernando (ed.), 1997, Filosofía política 1. Ideas políticas y movimientos sociales, Editorial Trotta, Madrid, p. 28).

²⁸ Marx, Karl, 1975, El Capital. Crítica de la Economía Política. Madrid, Siglo XXI de España Editores, Biblioteca del Pensamiento Socialista, p. 950.

tanto, aceptándola²⁹. El fetichismo de la mercancía y la alienación del ser por la cosa recuerda a la confusión de la motivación utilitarista. Una alienación que denuncia Marx que, según el autor, es distinta de la de las etapas históricas precedentes. Es la alienación económica en que el proletario sólo posee su trabajo y, una vez que lo vende, también queda desposeído del producto del mismo, dado que se lo arrebató el capitalista³⁰.

Para el hombre que cree que se producirá una crisis, la lenta destrucción ya no es negativa. De hecho, se convierte en un elemento necesario de su propia teoría, y, comoquiera que nunca alcanza su mundo ideal, - un mundo impuesto al hombre y por tanto fuera de él que, como el mismo Marx auguraba, se impone a él y le domina - , esa destrucción acaba dirigiéndose a todo lo existente. En ese momento, su único objetivo será el de obtener poder sobre los hombres, justificados por su propio sistema mental de "destrucción benevolente" y por la esperanza de que cambie la naturaleza humana en la dirección prevista por el sistema. En definitiva, buscará mantener autoritariamente al pueblo en la pobreza, basándose en los argumentos teóricos necesarios para culparles por no cambiar de actitud. Es constatable que las dictaduras que no sólo querían mantenerse en el poder, sino que tenían un proyecto de cambio de la naturaleza humana y de la sociedad, han sido las más destructivas y genocidas de la historia: la dictadura del proletariado, que Marx³¹ y, especialmente, Lenin creyeron un paso intermedio necesario para llegar a la sociedad comunista, se sostiene a costa de la ilusión, la libertad y la vida de sus ciudadanos.

La teoría marxiana, por otra parte, tan sólo relata lo que Marx creía un proceso histórico inevitable, no crea una utopía de justicia. A pesar de que Marx fue un inconformista con lo que no fuera justicia³², él definía la justicia (que para él era la justicia utilitarista) como una invención de los burgueses para mantener su propiedad. El mismo proceso de acumulación es positivo para Marx, dado que crea las condiciones materiales para resolver el antagonismo y las fuerzas antitéticas propias del capitalismo. El burgués conduce el cambio técnico que produce el desarrollo económico, la plusvalía es necesaria para el proceso de contratación, y el capitalista no es más que una víctima del

²⁹ Marx fue especialmente crítico con Bentham, al que acusaba de simple apologeta del capitalismo, cuyas doctrinas utilitarias presentaban una visión distorsionada de la realidad con la intención de engañar y adoctrinar a las demás clases. Sin embargo, admiraba a Smith, dado que, según él, no distorsionaba la realidad, simplemente la naturaleza distorsionante de su teoría era una mera consecuencia de su origen de clase (Goodwin, Barbara, 1988, El uso de las ideas políticas, Barcelona, Península, p. 30).

³⁰ Respecto a la alienación, parece que Marx cada vez consideró el tema menos sugerente, e incluso se mofó del término cuando lo invocó en Manifiesto Comunista. Raramente se sirvió de dicho término con posterioridad (Muguerza, Javier, 1990, Desde la Perplejidad, Méjico, Fondo de Cultura Económica, p. 212).

³¹ "Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado" (Marx, Carlos, 1971, Crítica del Programa de Gotha, Madrid, Ricardo Aguilera, pag. 38). La dictadura como período de transición entre la rebelión y la democracia comunista ya fue propuesta, sin embargo, por Graco Babeuf (1760-1797).

³² Derrida, Jacques, 1995, Espectros de Marx, El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional, Madrid, Editorial Trotta.

sistema que, en la batalla competitiva por abaratar los bienes ahorrando trabajo y reinvertiendo, pierde su único beneficio, la plusvalía, viendo reducirse su tasa de ganancia y siendo expulsado si no se logra adaptar al proceso³³. El comportamiento humano se ve guiado por fuerzas impersonales incontrolables, y el problema de la libertad queda resuelto en forma de una alienación continua. La misma idea de libertad está ausente y el hombre, que sólo trabajaría para su supervivencia, es obligado a una acción determinada por condicionantes sociales, por la exterioridad. El empresario se ve impulsado a acumular capital para sobrevivir a la competencia; el trabajador tiene que trabajar más de lo que vale, que para Marx es su subsistencia. El sistema marxiano es un sistema alienado en que el hombre es conducido irremisiblemente por unos impulsos deterministas que le llevarán a la violencia³⁴. Se produce una alienación del futuro sobre el hombre, dentro de una ciencia "a-humana" dada por el cambio técnico. *No es la conciencia del hombre la que determina la realidad, por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia.*³⁵ De modo que los hombres pueden llegar a ser víctimas de una "falsa conciencia" o "conciencia invertida" que les haga poco dispuesto a rebelarse contra la condición de oprimidos. La clase obrera es objetivamente la clase revolucionaria, aunque subjetivamente no lo sea.

Este determinismo, sin embargo, acaba por disolver el papel de la subjetividad revolucionaria y el concepto mismo de praxis.³⁶ Marx creyó que en los asuntos relacionados con el conflicto entre las clases sociales, la invocación a los juicios morales no sólo carecía de sentido sino que era positivamente engañosa. Así, trató de eliminar los llamados a la justicia para la clase obrera de los documentos de la Primera Internacional. Estos llamados se dirigían a los responsables de la explotación que actuaban de acuerdo con las normas de su clase y, aunque puedan encontrarse filantrópicos moralistas individuales entre la burguesía, la filantropía no puede alterar la estructura de clases. Sin embargo, puede usarse un lenguaje moralmente valorativo para condenar, no invocando a un tribunal independiente y ajeno a las clases, sino los términos en que los opositores mismos han elegido ser juzgados. Así, rechaza en el *Manifiesto* los cargos dirigidos contra el comunismo por los críticos burgueses, sosteniendo que han sido condenados por sus propias premisas y no por las del marxismo. Podemos expresar de otra forma la actitud de Marx hacia la moralidad. El uso del vocabulario moral siempre presupone una forma compartida de orden social. Para formular un llamado en contra de la forma social existente debemos encontrar un vocabulario que no presupone su existencia. Un

³³ De hecho, para Marx el capitalista no busca el consumo, sino el placer mismo de la acumulación que acaba volviéndose contra él.

³⁴ Carol G. Gould, sin embargo, considera que la ontología de Marx introduce una concepción nueva de libertad, basada en la idea de autocreación por medio del trabajo (Gould, Carol C., 1983, *Ontología social de Marx*, México, FCE). Sin duda, la idea de alienación hace suponer la de un sustrato no - alienado en el reino de las posibilidades.

³⁵ Marx, Karl, 1970, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Comunicación, prólogo.

³⁶ Sánchez Vázquez, Adolfo, "La filosofía de la praxis" en Quesada, Fernando (ed.), 1997, *Filosofía política 1. Ideas políticas y movimientos sociales*, Madrid, Editorial Trotta, p. 19.

vocabulario semejante se encuentra bajo la forma de la expresión de deseos y necesidades que no pueden satisfacerse en la sociedad existente y que exigen un nuevo orden social.

Sin embargo, es necesario volver a recordar que la doctrina marxiana posterior, estatista, es incongruente con el sueño de Marx, que consideraba que *Todos los gobiernos son uno sólo contra el proletariado*. Para el autor, era fundamental el concepto de alienación política, que en los *Manuscritos de 1844* adquiere un profundo contenido socioeconómico, y que tomó de Hegel, Schelling y Feuerbach. Además de la alienación social en que el hombre se divide en clases sociales en las que no se reconoce, y la alienación económica en que la actividad del hombre, el trabajo, crea el capital que le domina, Marx señala la importancia de la alienación política en que el estado es un subproducto de la sociedad y el interés nacional es impuesto y ajeno. Al profundizar en la idea de que la sociedad explica el Estado y no a la inversa, concluía que la desalienación política, la emancipación del Estado burgués, dejaba intacta la enajenación social que era producto de la propiedad privada, por lo que era esencial para acabar con la existencia de la alienación la revolución proletaria que estableciera el comunismo, “la expropiación de los expropiadores”. La existencia de este estado proletario, según Marx, sería puntual, consistiendo tan sólo en la expropiación y centralización de los bienes y la inmediata distribución igualitaria. Y luego, dejaría de existir³⁷. En realidad, esta idea no era nada nuevo: eso ya se hacía con las tierras del antiguo imperio romano, en caso de conflicto o de excesiva concentración de la propiedad... y la acumulación volvía a empezar.

Consideramos que el problema de Marx fue filosófico, y que su idea de alienación podría ser válida. Pero la vuelta del ser a sí mismo requiere de una nueva descripción del ser y del replanteamiento de la filosofía y metafísica. También en esto estamos de acuerdo con Marx que, antes de repensar sus ideas jurídicas prefirió estudiar filosofía y escribió a su padre: *sin un sistema filosófico, no se puede comprender nada*. Igualmente, dijo el autor *La crítica a la religión es la primera condición de toda crítica*.³⁸ Marx concluyó con un rechazo a la filosofía. *Hay que dejar de un lado la filosofía, hay que saltar fuera de ella y afrontar como un hombre sencillo y corriente el estudio de la realidad, para lo que se dispone de un inmenso material desconocido para los filósofos. Entre la filosofía y el estudio del mundo real media la misma relación que entre la masturbación y el amor*

³⁷ Marx plantea 10 medidas expropiatorias y centralizadoras de los medios de producción que debían de tomar los proletarios de los países avanzados. Pero “Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político. El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, deroga por la fuerza las viejas relaciones de producción, abolirá al mismo tiempo de estas relaciones de producción las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase. El lugar de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, será ocupado por una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos” (Marx, K.; Engels, F., 1997, *Manifiesto Comunista*, España, El Viejo Topo, p. 54).

³⁸ Berzosa, Carlos; Santos, Manuel, 2000, *Los socialistas utópicos. Marx y sus discípulos*, Madrid, Editorial Síntesis, pp. 73-4.

sexual.³⁹ Pero, paradójicamente, aunque Marx se propuso superar la filosofía, sus textos han generado un manantial inagotable de promociones filosóficas. Ciertamente es que, con todo, Marx dijo que *la superación de la filosofía no es posible sin su realización*. Y que quizás sea por haber desperdiciado más de una ocasión de realizarla por lo que el marxismo se ha visto condenado a continuar filosofando⁴⁰.

La ingenuidad de Marx fue pensar que el hombre, o el mediador de la revolución, el proletario, estaría tras la revolución concienciado de los males del capitalismo y que la nueva etapa comunista, imprevisible en sus formas, sería la solución al sistema. En los años 60 y 70, probablemente por la acritud de las pugnas en la AIT, desoyó las sugerencias más pesimistas acerca de las cuestiones del poder propuestas por los anarquistas. No en vano, el suyo era un socialismo "científico" que estudiaba las leyes del capitalismo, demostrando su segura autodestrucción; y no un socialismo "utópico", que estudiaba el socialismo, o la sociedad perfecta sin estado. Según Marx, los "utópicos" eran voluntaristas que desconocían la sociedad que aspiraban a transformar, aunque lo que más le ofendía de ellos era su falta de compromiso con la lucha de clases. Los utópicos se consideraban fundamentalmente apolíticos y, por consiguiente, no elaboraron estrategias para la transformación social. Además, no hicieron un análisis económico de la propiedad privada encuadrando su existencia dentro del sistema capitalista. En lugar de las condiciones históricas de la emancipación, ponían condiciones fantásticas, en lugar de la organización gradual del proletariado en clases, una organización de la sociedad inventada por ellos. La futura historia del mundo se reduce para ellos a la propaganda y ejecución práctica de sus planes sociales. Marx, igual que Hegel, concibe la libertad en términos de la superación de las limitaciones y constricciones de un orden social mediante la creación de otro orden social menos limitado. A diferencia de Hegel, no considera que esas limitaciones y constricciones sean las de un esquema conceptual dado. Sin embargo, Marx reconoció que defendía el mismo modelo autogestionario de los utópicos, diciendo que la Comuna de París de 1871 es la forma política, por fin descubierta, en la que es posible realizar la emancipación del trabajo.⁴¹ En sus cartas, también el viejo Marx afirmaba que la comunidad aldeana rusa podía ser un camino hacia el socialismo y que no era verdad que el camino desde el capitalismo fuera el único posible. Con estas aseveraciones, Marx estaba renunciando a su teoría determinista de la historia y confiando en las fuerzas constructivas de gestión socializada en vez de en las destructivas, antagónicas, para la llegada a una sociedad perfecta.

En definitiva, Marx no dejó explícito la naturaleza de la transición del capitalismo al comunismo y nos quedamos en la incertidumbre sobre la forma en que cree posible que una sociedad presa de los errores del individualismo moral pueda llegar a darse cuenta de ellos y trascenderlos. Otra gran omisión de Marx se refiere a la moralidad en la sociedad socialista y comunista. En algún pasaje se expresa como si el comunismo fuera una encarnación del reino kantiano de los fines, pero en el mejor de los casos no pasa de las

³⁹ Marx, K. y Engels, F., 1988, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijabo, p. 272.

⁴⁰ Muguerza, Javier, 1990, *Desde la Perplejidad*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, pp. 214-5.

⁴¹ Marx, K; Engels, F; Lenin, V.I., 1980, *La comuna de París*, Madrid, Ed. Revolución.

alusiones en lo que se refiere al tema. La consecuencia de estas dos omisiones es que Marx dejó un lugar para que los posteriores marxistas efectuaran interpolaciones en este punto. Lo que no pudo haber previsto es el carácter de las interpolaciones. Bernstein, el marxista revisionista, que no creía en el advenimiento del socialismo en un futuro cercano, trató de buscar un fundamento kantiano para las actividades del movimiento obrero. Kautsky advirtió que la invocación al imperativo categórico se convertía, en manos de Bernstein, precisamente en el tipo de invocación a una moralidad superior a las clases y a la sociedad que Marx condenaba. Sin embargo, lo que él ofrecía en lugar de esta moral no era más que un crudo utilitarismo⁴².

Consideramos que, de hecho, la alienación marxiana de ruptura del tiempo es irreal: la explosión o catarsis de una crisis no es generadora, porque, afortunadamente, el tiempo es continuista. El de Marx es sólo tiempo pasado y futuro, no tiempo interno intuitivo (el de Husserl o Bergson) sino tiempo dado en constante desplazamiento sin futuro determinable⁴³. Al hilo de esta idea, nos parece curioso que Marx hablase de la alienación del ser por la cosa, cuando él mismo afirmaba la cosidad del hombre, su determinismo, su esclavitud, y su esencia materialista. Es cierto que prefirió el atomismo de Epicuro que el de Demócrito porque él primero deja abierto un margen para la libertad. Éste tema Marx lo trató extensamente en su tesis doctoral, presentada en Jena en 1841: *Diferencia entre la filosofía de la Naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*. Pero la libertad de Epicuro era "estocástica", un cambio fortuito en la configuración entre átomos y vacío. La teoría filosófica de Marx era una teoría de la doble existencia en que el hombre quedaba reducido a condición de cosa vacía de ser. Empezó su carrera como filósofo y rechazó el idealismo de Hegel, defendiendo el materialismo, aunque siguió basándose en la dialéctica hegeliana. Hegel consideraba que el objeto de conocimiento no es material, sino ideal, producto de la actividad de la mente o espíritu, actividad en la que el espíritu se objetiviza o se aliena a sí mismo. La historia universal se desarrolla en el terreno del espíritu. La naturaleza psíquica es la que más importancia tiene en la evolución y es creada por el hombre. Pensar es saber de lo universal. Pero sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional (no subjetiva). *El Estado es la vida moral realizada, la unidad*

⁴² MacIntyre, Alasdair, 1981, Historia de la Ética, Barcelona, Ediciones Paidós, p. 204-8.

⁴³ Ripalda, José María, 1996, De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad, Madrid, Editorial Trotta. Gould consideró que el trabajo para Marx es el origen del tiempo, tanto en su aspecto perteneciente a la conciencia humana del mismo como a su medición objetiva. Esto lleva a que cada modo de organización económica dé lugar a una economía distinta del tiempo y que su sucesión dé lugar a una dialéctica del tiempo. El trabajo introduce el tiempo en el mundo, dice Marx en Grundrisse. Al no ser un suceso puntual sino un proceso, da lugar a una síntesis en la que se entremezclan las tres dimensiones del tiempo. El proceso de producción actual continúa y se da en el ámbito del proceso productivo anterior y además se basa en un proyecto ideal, aún inexistente, que dirige la producción futura. El tiempo objetivo es la forma objetivada de la actividad del trabajo (Gould, C. C., 1983, Ontología social de Marx, México, FCE). Como dice G. Vico, sólo conocemos realmente aquello que hacemos; de modo que la praxis es transformadora y creadora de lo nuevo pero no es una categoría subjetiva, antropológica, sino aquello que hace del hombre un ser abierto a la comprensión de la realidad en su conjunto, que es objetiva y no ideal.

de la voluntad universal y esencial con la subjetiva ⁴⁴. Sin embargo, Marx consideraba que la idea es una irrealidad y que la teoría del Estado hegeliana es alienante ⁴⁵. La causa final y la fuerza propulsora decisiva de todos los acontecimientos históricos se halla en el desarrollo económico de la sociedad, y la relación social está históricamente determinada. *La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; ... tal y como actúan y producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad. ... Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante.*⁴⁶ El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual.

Marx se entusiasmó con la inversión, de tipo materialista, que Feuerbach realizaba de la filosofía hegeliana y con la formulación de la idea de alienación práctica del hombre religioso que crea sus fantasmas y se somete luego a ellos⁴⁷. Consideraba que Feuerbach había demostrado que la filosofía debía tender a la acción, dado que en su tiempo era la religión puesta en ideas y desarrollada discursivamente ⁴⁸, y enajenaba la mente⁴⁹. La alienación de Marx es siempre autoalienación, del hombre (de su yo) con respecto a sí mismo (a través de su propia actividad)⁵⁰. Algo que nos parece sumamente interesante y que pretendemos demostrar. Sin embargo, en su teoría, el hombre se ve solamente movido por la externalidad y, como vimos, está alienado por las circunstancias sociales que le determinan absolutamente. Por ello, propone, mostrando el camino de la dictadura del proletariado, una educación del pueblo a través de la práctica revolucionaria, en que condiciones sociales y educación estarían entrelazadas. Como veremos, dentro de este sistema educativo, el hombre pierde el verdadero principio de conocimiento, la curiosidad, y se vuelve en última instancia un útil del poder. El hombre en la filosofía marxiana es un trozo de materia vacío de tiempo, alienado por el futuro que augura la crisis.

La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado ... Por una parte, es necesario cambiar las condiciones sociales para crear un nuevo sistema de enseñanza; por otra, hace falta un sistema de enseñanza nuevo para poder cambiar las condiciones sociales. ⁵¹

⁴⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1985, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Madrid, Alianza Editorial.

⁴⁵ Marx, Karl, 1974, Crítica del Estado de Hegel, Barcelona, Grijalbo.

⁴⁶ Marx, K. y Engels, F., 1988, La ideología alemana, Barcelona, L'Eina Editorial, cit. Berzosa, Carlos; Santos, Manuel, 2000, Los socialistas utópicos. Marx y sus discípulos, Madrid, Editorial Síntesis, p. 95.

⁴⁷ Fernández Buey, Francisco, 1998, Marx (sin ismos), Barcelona, El Viejo Topo, p. 51.

⁴⁸ Marx, Karl, 1989, Manuscritos Económicos y Filosóficos, Madrid, Alianza Editorial.

⁴⁹ Marx, Karl, 1979, Miseria de la filosofía, Madrid, Aguilar.

⁵⁰ Bottomore, Tom (director), L. Harris, V. G. Kiernan, R. Miliband, con la colaboración de Leszek Kolokowski, 1984, Diccionario del Pensamiento marxista, Madrid, Editorial Tecnos.

⁵¹ Marx, K., Engels F., 1978, Textos sobre Educación y Enseñanza, Madrid, Comunicación.

Ese es el peligro que entraña el lenguaje. Existen teorías sugestivas, porque recuerdan el último reducto de realidad humana. A continuación, los seguidores realizan un sistema confuso en el que no todos llegan a entrar: queda el personaje y la obra, que, en este caso, ha servido para justificar acciones ilegítimas, bajo el supuesto de querer acercarse a la teoría, nuevamente interpretada⁵². Una interpretación que, seguramente, el mismo espíritu liberal de Marx hubiera repudiado. Un espíritu liberal no del todo claro: han corrido ríos de tinta sobre si Marx defendía un poder "proletario" omnímodo⁵³, o si era antisemita, a pesar de haber pertenecido a una familia judía.⁵⁴

⁵² De hecho, por ejemplo la interpretación leninista de doble conciencia de la clase obrera, tradeunionista y socialista - en que la segunda, la conciencia del interés propio de clase, no puede ser adquirida por los obreros por sí mismos y necesitan del partido para que la introduzca desde fuera -, y el hecho de que el Partido pueda atribuirse el privilegio epistemológico de poseer la verdad, excluye cualquier relación democrática con otras fuerzas políticas y la sociedad. El proyecto marxista se convirtió en un nuevo sistema de dominación y explotación y, aunque permitiera por un tiempo modernizar industrialmente el país, acabó por perder todo contenido emancipatorio (Sánchez Vázquez, Adolfo, "La filosofía de la praxis", Quesada, Fernando (ed.), 1997, Filosofía política 1. Ideas políticas y movimientos sociales, Editorial Trotta, Madrid, p. 27-29). Los anarquistas tenían razón al afirmar que cualquier dictadura sobre el proletariado se perpetuaría en el poder. Sin embargo, es posible que los leninistas tuvieran razón al afirmar que cualquier proceso revolucionario no podría durar si pretendía abolir inmediatamente el poder político. Hasta ahora, ningún movimiento revolucionario ha logrado evitar la deformación de sus aspiraciones originarias degenerando en una burocracia - dictadura (García - Santesmases, Antonio, "Estado, mercado y Sociedad civil", en Quesada, Fernando (ed.), 1997, Filosofía política 1. Ideas políticas y movimientos sociales, Madrid, Editorial Trotta, p. 220-1).

⁵³ Annekov concluía que la mejor descripción de Marx es que era "la personificación de un dictador demócrata, tal como pudiera haberlo imaginado la fantasía". Mijail Bakunin diría que era "como un burgués provinciano en cuya compañía es imposible respirar con libertad" (Fernández Buey, Francisco, 1998, Marx (sin ismos), Barcelona, El Viejo Topo, pp. 120-1).

⁵⁴ Aunque no en la acepción que el término ha tomado desde 1930, esto es algo obvio, dado que manifestó su "repugnancia hacia la creencia israelita" que identificaba con la mercantilización y la usura. La correspondencia privada de Marx está plagada de expresiones despectivas hacia los judíos (Fernández Buey, Francisco, 1998, Marx (sin ismos), Barcelona, El Viejo Topo, pp. 82-7).

Apéndice 2

El siglo de Borges

Se decía en la conmemoración de su nacimiento que el siglo XX fue el "siglo de Borges"⁵⁵. Y no del autor en sí, sino el siglo de la irrealidad, la imagen y el existencialismo. Un siglo en que los sistemas y estandarización han ocultado una cierta indiferencia o dejadez en lo que se refiere al valor de la vida humana.

Agradecemos a la figura de Borges haber descrito uno de los problemas psicológicos creados por la teoría fenoménica, la duplicación del ego, de la que su ceguera le hacía más consciente. Esta idea del otro yo que se refleja no es, sin embargo, original del autor. Como reconoce él mismo, muchos de los temas recurrentes de sus mitologías las extrajo de Papini. Con el tiempo descubrió fábulas de este autor que él mismo creyó inventar, que tienen el idéntico ambiente de sus ficciones, estando ya en un librito de Papini la idea del otro, de que la vida es sueño, de que no somos nadie, del espejo, de los juegos con el tiempo, y el tiempo sucesivo como angustia⁵⁶. *Yo escribí un cuento de un individuo que se encuentra consigo mismo cuando era joven (El otro). Después descubrí que ese argumento yo lo había leído en un libro de Papini que se llama "El piloto ciego", a los diez u once años. Lo había olvidado y luego creí inventarlo. Aunque la verdad es que lo había inventado, en el sentido etimológico de la palabra, ya que inventar quiere decir descubrir.*⁵⁷ Otros de sus argumentos los descubrió de otras personas: por ejemplo, Emma Zunz se lo sugirió Cecilia Ingenieros.

La filosofía que apoyó Borges no es tampoco original suya, y en sus primeros años reúne trazos de la de Berkeley, Hume y Schopenhauer - él mismo decía haber usado la filosofía como instrumento literario, como pretexto de lo estético⁵⁸. Sin embargo, probablemente sea cierto que la filosofía fenoménica o de irrealidad habría quedado relegada a las librerías especializadas si no hubiera sido por la difusión literaria de la misma.

Políticamente, la tradición familiar abocaba a Borges al radicalismo, con el sueño del progreso indefinido, pero, según dijo el mismo autor, comprendió que su credo cuadraba con el de los conservadores y fue presuroso a alinearse con el Partido Conservador. Especialmente cuando pensó que los radicales se unirían a los comunistas. Decía que en la

⁵⁵ El Siglo de Borges, Letra Internacional, Madrid, Enero - Febrero, 1999.

⁵⁶ Papini, Giovanni, 1984, El Espejo que huye, La Biblioteca de Babel, colección de lecturas fantásticas dirigidas por Jorge Luis Borges, Traducción Horacio Armani, Madrid, Ediciones Sirvela.

⁵⁷ Bravo, Pilar, y Paoletti, Mario, 1999, Borges Verbal, Barcelona, Emecé Editores España, Barcelona, p. 138.

⁵⁸ "Creo que soy incapaz de pensamientos propios" (Bravo y Paoletti, *ibid*, p. 175). Sus copiosas citas falsas junto a otras verdaderas que remiten a la Enciclopedia Britannica mostraban en no pocas ocasiones su ignorancia del tema y su búsqueda irónica del admirador poco avezado, "en un lenguaje que vacía de significación al propio pensamiento y que, por fin, lo sustituye" (Lafforgue, Martín, 1999, Antiborges, Buenos Aires, Textos libres, Javier Vergara Editor, p. 318). "Yo creo que la mayoría de la gente es bastante estúpida. Sin excluir a los intelectuales que,

Argentina los comunistas eran curiosamente "intelectuales" y no gente de pueblo, y nacionalistas, con un sentimiento antiyanqui que Borges consideraba artificial, influencia mejicana, soviética, cubana - pero que siempre que podían apelaban a la ayuda de los EEUU. Lamentablemente, el autor dijo nunca haber sido feliz en Buenos Aires, ya que afirmaba que la Argentina era un país triste. Su padre se decía anarquista individualista. Él también dijo serlo en alguna ocasión pero más tarde defendería la dictadura, tal vez por la incoherencia implícita en esa imagen de anarquismo discontinuista e individualista.

Borges en los años de la primera dictadura militar y los gobiernos oligárquicos no sintió la necesidad de expresarse políticamente. Esta necesidad aparece a la llegada del peronismo, una reacción generalizada en la clase media, partidos tradicionales, círculos literarios y científicos y en la Universidad. Dado que Perón ganó legalmente, y sería reelegido por mayoría, Borges impugnó la democracia, un "abuso de la estadística", apelando a Carlyle que decía que la democracia era "el caos provisto de urnas". Sería partidario de una dictadura ilustrada, que pusiera a salvo de hombres providenciales carentes de escrúpulos, dado que sólo creía en los individuos, no en la masa: temía el caos y lo irracional. Como veíamos, se decía a sí mismo individualista. *Yo nunca he pensado, al escribir, en acercarme al pueblo. Bueno, en realidad no he pensado en acercarme a nadie.*⁵⁹ De aquí arrancan cuarenta años de declaraciones contra la democracia en la que se mezclan sus pulsiones aristocráticas con la necesidad de negar a Perón, especialmente tras un hecho, que puede parecer intrascendente, pero que Borges consideró como una ofensa: el peronismo lo despojó de su cargo de bibliotecario, donde estaba aislado de los tumultos populares, y le nombró inspector de ferias municipales. Esta degradación burocrática despierta en los colegas de Borges una desmesurada indignación y suponen que se trata de una conspiración contra la cultura y uno de sus exponentes. Borges denostó al peronismo junto a Bioy Casares, con seudónimo, no tanto por su ideología, como porque nunca perdonó haber perdido ese cargo de bibliotecario, que recobraría con el gobierno de la llamada Revolución Libertadora.

En 1972, en EEUU, impacientaba a sus lectores con declaraciones políticas reaccionarias y racistas, donde abominaba de los negros, defendía la guerra sucia de Vietnam y el despotismo ilustrado, la Junta Militar y las dictaduras. Sin embargo, se seguía justificando ese humor despreciativo entre la clase media intelectual de Buenos Aires y los jóvenes que no querían parecerse a sus padres con el argumento: "Bueno, así es Borges.", "El viejo" como le llamaban.

En 1973, el autor confesaba que no sabía por quién votar y que "su mamá" le aconsejó que lo hiciera por Nueva Fuerza, una agrupación insignificante y reaccionaria. Sus "mayores", sus antepasados, van a ser los que guien la acción del escritor. Parece, sin embargo, que su pensamiento político no fue coherente. Pedro Orgambide lo considera imbuido por su noción de irrealidad, la simplificación, la acumulación de datos como escamoteo u omisión de lo real, o su idea del libre albedrío, que para él consistía en la

dicho sea de paso, no sé por qué los llaman intelectuales" (Bravo y Paoletti, *ibid*, p. 82).

⁵⁹ Bravo y Paoletti, *ibid*, p. 175.

piedra de Spinoza que, si fuera consciente, se creería libre mientras cae.⁶⁰ *Una dictadura no me parece censurable. A simple vista, parece que coartar la libertad está mal, pero la libertad se presta para tantos abusos... Hay libertades que constituyen una forma de impertinencia...*⁶¹

Se le reprochó a Borges al final de su vida su alistamiento con los militares represores, como modo de declinarse hacia sus antepasados militares, hombres de acción; y que aceptara encuentros con Pinochet o Videla. Puso al servicio de la Junta Militar, tras 1976, un pensamiento político elitista, haciendo suyas las declaraciones místico-patrióticas, aunque cambiara su entonación y las enriqueciera con la paradoja como forma de provocación. Mientras, se arrancaba de sus hogares, se asesinaba y vejaba incluso después de la muerte a hombres, mujeres y niños. Pero, como se decía, "a veces el gobierno no dispone de toda la información acerca de lo que sucede en el campo de batalla", refiriéndose a los miles de desaparecidos, secuestrados y muertos. Otra forma de simplificar y tergiversar los datos como escamoteo u omisión de lo real. Pero en la época de represión de los años 60, las clases medias argentinas leían a Borges y Mao y se excitaban con el movimiento estudiantil de París de 1968 y con la consigna de "La imaginación al poder"...

Es posible que el conservadurismo individualista, unido a la tradición de irrealidad, hayan agravado el problema de "la máscara" en algunos países, una imagen que cercena la libertad del hombre, llevándolo a movimientos de causa - efecto. Sin embargo, parece que en la Argentina ya existía una cierta tradición de deshumanización propia de la urbanización de fines del s. XIX y principios del XX, que se mostraba especialmente en el mundo prostibulario. *En general los hombres llevaron la iniciativa en aquella sociedad donde tallaron los valores del alarde y el coraje esquinero.*⁶²

Sin embargo, la irrealidad borgeana, que el autor cultivó para la posteridad con entrevistas, borgerías y recuerdos, también quería ser derrotada y, posiblemente, el hombre real hubiera preferido que no se hubiera atendido tanto al irreal, que intentaba colaborar a su propia derrota. Una irrealidad en la que se vio sumido por la complicidad y el deseado, pero perturbador, aplauso de su público, que retumbaba en un yo inhabitable. *El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges.*⁶³ Reflexiona sobre el nazismo en una anotación de 23 de agosto de 1944 a "Otras Inquisiciones": *Ser nazi... es, a la larga, una imposibilidad mental y moral. El nazismo adolece de irrealidad, como los infiernos de Erigena. Es inhabitable: los hombres pueden morir por él, mentir por él, matar y ensangrentar por él. Nadie, en la soledad central de su yo, puede anhelar que triunfe. Arriesgo esta conjetura: "Hitler quiere ser derrotado". Hitler, de un modo ciego, colabora con los inevitables ejércitos que lo aniquilarán, como los buitres del metal y el*

⁶⁰ Lafforgue, *ibid*, p. 259.

⁶¹ Bravo y Paoletti, *ibid*, p. 104.

⁶² Flores, Rafael, 2000, *El tango desde el umbral hacia dentro*, Madrid, Editorial Catriel, p. 128-137.

⁶³ Rodríguez Monegal, Emir, 1984, *Borges por él mismo*, Barcelona, Laia Literatura.

*dragón (que no debieron ignorar que eran monstruos) colaboraban, misteriosamente, con Hércules.*⁶⁴

Parece que el autor no gustaba releer la literatura que exponía al público. Pero su público, dice Orgambide, era más borgeano que el mismo Borges⁶⁵. Aunque criticaban a otros que se permitían defender posturas menos extremistas, no querían perder al personaje. *Yo soy una superstición argentina. Por eso puedo decir impunemente cosas que otros no podrían decir sin correr peligro.*⁶⁶

⁶⁴ Lafforgue, *ibid*, p. 318-9.

⁶⁵ Lafforgue, *ibid*, p. 319.

⁶⁶ Rodríguez Monegal, *ibid*, p. 50.

Apéndice 3

Epistemología de Locke, Berkeley y Hume

Para plantear la epistemología de Hume, hemos considerado conveniente analizar de manera sucinta a sus antecesores Locke y Berkeley. En general, nos basaremos en la concepción de la introducción de Green de la obra de Hume, que consideramos clara y ajustada en esas teorías. Posteriormente, trataremos a Hume más detalladamente pero, en este caso, consideramos que Green "escepticiza" demasiado al autor – si se nos permite la palabra. El esquema que seguiremos será el siguiente:

Locke

Berkeley

Hume

Introducción

Base del conocimiento

El espacio y la visibilidad

El tiempo

Identidad y causación

El yo

Idea de Dios

Locke

El problema que Locke pretende resolver es el origen de las "ideas" en el hombre individual y su conexión con la constitución del conocimiento. Locke insiste en que el objeto de su filosofía es su propia mente, de la que sólo puede inferir una semejanza con la de otros hombres. Sin embargo, como demuestra el perspectivismo y relativismo, la misma observación y su método cambia la cosa observada, en este caso, la mente del observador.

La teoría lockiana intenta rechazar la doctrina de las ideas innatas partiendo del atomismo: la mente no tiene caracteres primitivos estampados en ella, sino que recibe todas las ideas de los sentidos, lo que concluye en una multitud de "cosas pensantes" individuales pero que, por un azar, parecen ser muy parecidas. Esta "cosa pensante", como la encuentra el filósofo, debe sólo observar pasivamente para entender la naturaleza del conocimiento⁶⁷.

⁶⁷ "No podía observar otro intelecto más que el mío para ver cómo funcionaba", sin embargo "creo que las facultades intelectuales operan parecido en la mayoría de los hombres. Pero si no fuera así, sólo puedo hacer una humilde solicitud, en mi propio nombre y en el nombre de aquellos como yo que observan que su mente funciona, razona y conoce del mismo pobre modo que el mío: que los hombres de un carácter más afortunado nos muestren el camino de sus nobles vuelos" (Second Letter to

La psicología empírica de Locke considera que para cada hombre:

1. La mente pasa de estar en blanco a irse proveyendo de impresiones.
2. Hay operaciones de la mente, ya constituida, que se llevan a cabo sobre los materiales que la constituyen. La mente abstrae cosas particulares hacia la generalización.

El observador es la mente misma y la cuestión es cómo el hombre desarrollado observa en sí mismo ese estado primitivo pasado en que su mente era una "tabla rasa". La memoria recuerda sólo lo previamente conocido con lo que ¿cómo puede la "tabla rasa" conocerse a sí misma? La forma en que Locke resuelve esta dificultad consiste en la asunción implícita de ciertas ideas poseídas por, o actuando en, la mente en el supuesto estado primitivo, a las que se supone que se llega por un proceso gradual de comparación, abstracción y generalización. Dice Locke que, dado que parece que no hay ideas en la mente, antes de que los sentidos han transmitido algo a la misma, las ideas en el entendimiento son contemporáneas a la sensación. Es una impresión hecha en alguna parte del cuerpo, ya que produce alguna percepción en el entendimiento. Es por estas impresiones hechas en nuestros sentidos por objetos externos por lo que la mente parece primero emplearse en esas operaciones que llamamos percepción, recuerdo, consideración, razonamiento. Con el tiempo, la mente reflexiona en sus propias operaciones partiendo de las ideas tomadas por la sensación, y así se provee de un nuevo conjunto de ideas, que Locke llama ideas de reflexión.⁶⁸

La realidad es que los hombres tienen una capacidad de comprender que, por ejemplo, suponemos que las cosas no tienen, aunque ambos estén vacíos primitivamente. Debemos, por tanto, preguntarnos por qué se graban unas ideas en la mente del hombre, y por qué éste tiende a actuar en base a esas ideas y no se queda pasivo como inicialmente estaba: es decir, debemos introducir una teoría de la acción, que Locke basa en la huida del dolor y atracción a la ausencia de dolor. Por otra parte, como dirán luego Berkeley y Hume, si las cosas están fuera de la mente, son entidades separadas, y sería imposible conocerlas ya que la distancia se haría insalvable y las aislaría en sí mismas; y, si existe divisibilidad infinita, al final no sólo desaparece la posibilidad de conocer, sino el mismo objeto de conocimiento - el mínimo átomo no existiría, ya que siempre sería posible una división ulterior.

Continuando con Locke, éste entiende por sensación "una impresión o movimiento en alguna parte del cuerpo"; por "idea de sensación" una "percepción en el entendimiento" que esta impresión produce y de la que la mente se da cuenta. El comienzo de la inteligencia consiste en tener una idea de sensación que es percibida; pero, al tiempo, percibir es tener una idea de sensación, simple y primitiva. Según Locke, no puede haber idea de sensación sin percepción. Si la idea de sensación sólo se da después, debemos suponer que la percepción tiene lugar sin ninguna idea de ella. Pero para Locke tener una idea y percibir son términos equivalentes. Debemos concluir que el principio de conocimiento es una percepción no percibida, algo contrario a su planteamiento primitivo

Bishop of Worcester, cit. en introducción de T. H. Green a Hume, 1964 a: 6-7).
Vemos como Locke utiliza el recurso de la esperpentización...

⁶⁸ Locke, John, 1980, Ensayo sobre el entendimiento humano, Madrid, traducción por la Editora Nacional, 2 volúmenes, Libro II, capítulo I, sec. 23, 24.

de que es "imposible para cualquiera percibir sin percibir que se percibe". Como la percepción es necesaria para dar idea de sensación, debe tomarse de la mente en su primera receptividad, o imprimirse cuando está todavía en blanco, vacía de ningún instrumento para hacer la impresión. No hay escapatoria a no ser que supongamos que la percepción precede la idea de ella por un intervalo, lo que, como dijimos, nos lleva a suponer una percepción no percibida.

La clave de la teoría de Locke es que, en primer lugar, existe un órgano corporal, parte externa o materia impresiva. A continuación, está el cerebro al que la impresión recibida por la parte externa debe afectar para producir sensación. Luego, está la mente perceptiva, que toma la impresión de la sensación o tiene una idea de ella. Por último, está la mente reflectiva, sobre la que la mente perceptiva hace impresiones. Supone que la experiencia primitiva implica conciencia de un yo por un lado, y de una cosa por otro. Hay una contradicción entre la necesidad de las ideas de sustancia y relación para el conocimiento primitivo, y el logro gradual de estas "abstracciones" por el intelecto individual. Para tener una idea simple, hay que tener la concepción de sustancia y relación, que son para él ideas complejas y derivadas, la creación de la mente en oposición a su material original. Por otra parte, confunde sensación y percepción con la frase "idea de sensación"; y confunde afecciones físicas de la mente y el acto del sujeto autoconsciente, encubierto bajo la metáfora equívoca de impresión.

La pregunta que plantea esta psicología empírica es si la "idea simple", como origen del conocimiento, es un mero sentimiento o una cosa o cualidad de una cosa. Se basa en la teoría física de que la materia afecta a los órganos sensibles en forma de impacto. Para Locke, al aparecer una "idea", el hombre la reconoce como una que en otro momento llamó "blanco", lo que implica la referencia de esa sensación presente a un objeto permanente de pensamiento para que la sensación se haga idea de ese objeto, a un sujeto con identidad continuada antes pensado bajo el término "blanco". Si no, no habría nombres significativos, únicamente sonidos que no se referirían a una mente permanente.

Puede decirse que el objeto permanente de pensamiento es sólo resultado instintivo de una serie de sensaciones parecidas del pasado, y el nombre común el registro de este resultado. Llega a la teoría de la "existencia real" en que se distinguen las ideas complejas de las simples, que son necesariamente reales y se basan en la "existencia" como algo recibido a través de la sensación y reflexión. Pero, contradictoriamente, la idea de existencia es sugerida por otras y al tiempo está dada en cada acto en modo de conciencia. Es inseparable del sentimiento y distinto de una idea simple. Esto implica que toda idea es compuesta, construida por lo que la distingue de otras ideas con la de existencia, de la que no puede decirse nada distintivo ya que acompaña a todo objeto posible de conciencia y siempre está presente.

La "existencia actual real" o existencia de las cosas es opuesta a la existencia en la conciencia o ideas en la mente. Esta distinción entre idea en nuestra mente y la cosa en sí da un nuevo significado a la "existencia". Considerar las cosas sin nosotros es considerarlas causas de las ideas en nuestra mente, y eso es tener una idea de existencia diferente de la mera conciencia. Sin embargo, en lo que respecta a la idea de existencia, no hay dos elementos separables, como mente y cosa, sino que una es una idea

correlativa a otras ideas. Locke, habiendo identificado la existencia con la conciencia momentánea, la sustituye por la existencia en el sentido de "realidad" como dada en una idea simple. Igualmente, cuando se observan la concepción de causa y sustancia, o las relaciones de ideas, como no pueden darse como dadas en la conciencia inmediata, debe decirse que no existen, y ser "ficciones de la mente". Pero sin estas relaciones irreales no puede haber conocimiento.

Según Locke, la idea de espacio es artificial y compleja, hecha de espacios particulares que son modos simples. Sin embargo, está dada por la vista y tacto y es, por tanto, simple. La conciencia individual debe encontrar en ella concepciones formales, como sustancia y causa, sin las cuales no hay objeto de conocimiento y que deben ser ficciones de la mente, al no darse por los sentidos. La mente en blanco que es informada por las cosas en su pasividad original debe encontrar dada la sustancia y relación. La idea general, por tanto, debe preceder a la particular - lo que va contra su doctrina de abstracción de ideas particulares hacia la generalización. Locke, haciendo que la idea general de sustancia preceda a las particulares de tipos de sustancias, no es consciente de su contradicción. Para él, la universalidad no pertenece a las cosas, todas particulares en existencia. Los generales son criaturas de nuestra imaginación que representan muchos particulares. Poner nombres a las cosas es obra del entendimiento, que relaciona la idea abstracta con un nombre como una adición ficticia a la realidad. La generalidad está inducida por la comprensión de la existencia real de la individualidad, con lo que resulta que la idea de existencia real se da a priori. No puede pertenecer a la cosa en sí, distinta de la presentación a la conciencia, porque eso significa lo que es idéntico a sí mismo bajo la apariencia, y ambos, identidad y apariencia, implican relación en espacio o tiempo, e.d. "una invención de la mente". Entonces es cuando adquiere generalidad y se hace ficticio. Es inútil "mandar al hombre a sus sentidos" porque los sentidos, en su mera actitud pasiva, no pueden decir nada excepto por el proceso activo de "discernir, comparar y componer". Lo real no puede racionalizarse y nada se puede decir de él, excepto que existe.

Tener la idea de causa es también condición de la conciencia de realidad, ya que ser consciente de la realidad de una idea simple, como una no hecha por el sujeto, es tener la idea de una causa o sustancia distinta del sujeto. Además, una idea simple lleva aparejada la suposición de un sustrato que existe, si no estaríamos hablando de "fantasmas" sin una sustancia subyacente. Nuestro conocimiento es real sólo en tanto que hay una conformidad entre nuestras ideas y la realidad. En principio, las ideas simples deben ser producto de las cosas operando en la mente, con lo que no son ficción. Pero sólo puede diferenciarse la idea simple de una compleja si la idea más viva se identifica con ideas más vivas pasadas, como representación de algo que "acuerda consigo mismo" bajo la idea de identidad, en contraste con la multiplicidad de sensaciones. Una conclusión peligrosa posible es que, cuando percibimos una idea por los sentidos, no podemos dudar de su existencia real.

En Hume, la distinción entre "impresión" e "idea" es constante, pero Locke mantiene la distinción entre esencia real - la cosa en sí fuera de la mente -y nominal, y su confinamiento del conocimiento general a la última es sólo a posteriori. Para Locke la idea

simple se percibe pasivamente - es trabajo de la naturaleza- y luego la sigue otra parecida que difiere en viveza, la compleja - trabajo del hombre - que es combinación y abstracción activas y le acompaña el placer o dolor. Pero ser consciente de una idea es ser consciente de ella bajo relaciones que, según Locke, son invenciones del hombre.

La teoría de Locke, de forma natural, llevaba a quebrar la fábrica del conocimiento. Para evitar esto, habló del sentido como aquello que certifica la existencia de cualidades sensibles en la cosa con poderes para afectar, aunque la sensación individual sólo puede testificar una presencia y no un nexo en una causa común. La relación inventada de causa y efecto, o identidad, deben encontrarse en la experiencia primaria, así como la idea de poder en las cosas fuera de la mente. Por ejemplo, la idea de identidad, surge de considerar algo como existente en un tiempo y lugar y compararlo consigo mismo en otro tiempo. Gracias a ella, podemos considerar al individuo "igual a sí mismo" en pluralidad de tiempo y espacio.

Pero las cosas cuya existencia es en sucesión no admiten de identidad, porque, cada una, desapareciendo en el momento de su comienzo, *no pueden existir en diferentes tiempos o lugares como seres permanentes pueden en diferentes tiempos existir en lugares distantes*⁶⁹. Las ideas se nos presentan en la mente en sucesión, como un "flujo perpetuo", con principio y fin separado, y que acaban en el momento en que empiezan. Si las ideas constituyen la existencia real, no puede encontrarse en la realidad ninguna identidad, que debe ser una relación "inventada por la mente". Las ideas de cuerpo, yo y dios son ficciones en la teoría de Locke.

Locke deja sin explicar el origen de esas ideas ficticias - la esencia de una cosa es el significado de su nombre, la esencia nominal - y cómo es que la mente, si su función consiste sólo en reproducir o combinar ideas dadas o en "abstraer" ideas combinadas, es capaz de inventar una relación que no es ni una idea, ni una reproducción o combinación de ideas dadas. Esto es lo que intenta resolver Hume.

Según la teoría de Locke, la esencia nominal no puede alcanzar la certidumbre más allá de la sensación presente. Sin embargo, afirma que, dado que cuando nuestros sentidos están empleados en un objeto sabemos que existe, también por nuestra memoria podemos asegurar que las cosas que antes afectaron nuestros sentidos han existido - y por tanto tenemos conocimiento de la existencia pasada de distintas cosas cuando nuestros sentidos nos han informado, y nuestra memoria todavía retiene las ideas⁷⁰.

Desaparece la realidad, ese sustrato desconocido de la que la idea es una abstracción. La "cosa" es una ficción, pero si debe representar una realidad, debe obtenerse de "sensaciones presentes", algo opuesto a las ideas retenidas en la mente. La realidad que la sensación revela es una de la que nada puede decirse. No puede ser una relación entre sensaciones ya que eso implica una consideración de ellas por la mente. No puede ser una sensación única "continuamente observada", ya que cada momento presente de esa observación se convierte en pasado en el siguiente momento y la sensación ha

⁶⁹ Locke, John, 1980, Ensayo sobre el entendimiento humano, Madrid, traducción por la Editora Nacional, 2 volúmenes, Libro I, cap. xxvii, sec. 2.

⁷⁰ Locke, John, 1980, Ensayo sobre el entendimiento humano, Madrid, traducción por la Editora Nacional, 2 volúmenes, Libro iv, cap. x, sec. 11.

perdido su actualidad y no puede calificarse como sensación observada en el siguiente. Defínase la "existencia real" como "sensación real presente", sólo posible por oposición a una idea retenida en la mente, y en el momento de su existencia habrá pasado a la mente y cesará de existir. La realidad está en proceso perpetuo de desaparecer en la irrealidad del pensamiento. Ningún punto puede fijarse en el flujo del tiempo o en el proceso imaginario desde "fuera" de la mente - donde se sitúa la "existencia real" - "adentro" - donde está la "idea". La única posible "esencia real" es una esencia de nada, porque cualquier referencia de ello a una cosa fuera de la conciencia es imposible. La antítesis entre "hecho" y "creación de la mente", llevada a su última expresión, es autodestructiva, ya que siendo tan real un sentimiento como otro, no deja espacio para la distinción entre real y fantástico, a lo que debe su nacimiento.

La diferencia entre idea en la mente y en otro sitio debe consistir en los grados de viveza de cada una. La existencia real es una permanente relación de ideas, de la particularidad de tiempo y lugar, para darles generalidad abstracta, que es ficticia. Luego, Locke las trata como constituyentes de un sistema del que su base son las relaciones inventadas de causa - efecto e identidad. En toda la teoría, amenaza un concepto de lo real en que el cuerpo - y el yo - es una ficción del pensamiento y sólo el sentimiento presente es lo real. La abstracción de la conciencia es la relación presente momentánea de sujeto y objeto, que, considerada en el lado del objeto, resulta en el mero átomo, y en el lado del sujeto, el mero "es sentido". El "ser particular" tiene una esencia real, cualidades primarias, pero no tiene identidad continuada. Sólo es real si es presente al sentimiento en un momento, pero es siempre cambiante.

Para Locke, la sensación presente debe ser un sentimiento de tacto o, si es de otro tipo, debe ser referible a un objeto de tacto. Si el objeto deja de ser tocado y las ideas se hacen esencia nominal en la mente, el conocimiento que constituyen deja de ser real. La memoria de la impresión en Locke sólo se refiere a una realidad "pasada", es una idea en la mente. De lo real sólo puede saberse lo que puede ser revelado en una sensación - aparte de toda relación a sensaciones pasadas - y nada podemos decir de ello, sólo puede ser tocado. Pero cuando vemos que lo real se considera inmutable y al tiempo cambiante de momento a momento, vemos la contradicción de Locke al hablar de lo real como indestructible y como continua disolución.

Locke nunca elimina la noción de que hay una identidad real en algún sustrato desconocido, pero esto no supone ninguna diferencia a la hora de observar la posibilidad de conocimiento. Si hubiera continuado con la idea de que las cosas cuya existencia se da en sucesión no admiten de identidad hubiera anticipado a Hume. Pero la noción de Locke es válida sólo si distinguimos entre ideas en nuestra mente y la naturaleza de las cosas existiendo sin nosotros, algo que Berkeley y Hume critican. Locke nunca divorcia conocimiento y realidad y, aunque sacrifica la oposición real-mental, evita así la necesidad de admitir que el sistema de ciencias es sólo un lenguaje, bien o mal construido, pero sin referencia a las cosas. En el camino, logra salvar, sin embargo, al conocimiento matemático o moral, que al ser meramente ideal, es real y no hay realidad que lo malrepresente. Lo que significa que la mente tiene otra función que la de unir lo

encontrado separado y separar lo unido - que puede originar en sí misma. Hume, al darse cuenta de esas dificultades, tampoco admite la realidad de las matemáticas.

En Locke, el yo es una substancia interna o "sustrato de ideas", coordinada con la externa. La sensación convence de que hay sustancias sólidas extensas, y la reflexión de que hay sustancias pensantes. La distinción externo-interno, materia- mente o "cosa", la lleva a cabo una idea simple. El cerebro, como sujeto de sensación, se hace externo en contraste con la comprensión como sujeto de percepción. Esta incoherencia se ha resuelto de dos modos, que intentaremos rechazar:

1. Como Hume, que considera la parte externa y la interna como "ficciones del pensamiento".

2. Como Kant, que considera inevitable la contradicción de "relación entre mente y materia" y trata la mente como ejemplificación del ego pensante que construye los fenómenos dados en el tiempo. En virtud de la presencia de la unidad autoconsciente al sentimiento, el último se hace un orden de cosas definidas, cada una externa a la otra; y el ego se hace una "cosa pensante" con otras alrededor. Lo real es un orden intelectual en que la primera condición es esa concepción de que hay un orden o algo relacionado a otra cosa. Como en Locke, aunque la mente tiene existencia potencial, es la experiencia de las "cosas sin ella" lo que la dota o la hace lo que realmente es.

Para Locke hay un mundo real que nos hace conscientes de su presencia en cada sensación, pero del que nada podemos decir sino que está ahí, mientras que nuestra interpretación de lo que es, el sistema de relaciones que vemos en él, es invención nuestra. Esa interpretación no es ni siquiera una sombra, porque estas reflejan la realidad, aunque sea levemente; es una ficción arbitraria tan inexplicable como el incentivo a crearla. El hombre individual, concibiendo el pensamiento, que no es mío sino yo y que no es menos el mundo con él cuando no soy "yo", busca en la cosa pensante limitada la unidad y auto-conocimiento que sólo pertenece al "yo" universal.

Locke dice que el pensamiento se rompe continuamente y que es dependiente. Hay momentos en que no piensa, no percibe, e, incluso cuando está despierto, su conciencia consiste en una sucesión de sentimientos separados cuya recurrencia no puede ordenar. Pero la autoconciencia se reafirma como el yo que apela al cuerpo y espíritu, lo material o inmaterial, y a través de cualquier diversidad, mantiene su propia identidad. El yo en Locke no es una idea simple, es una sucesión de algo que existe. No puede ser una cosa real, no tiene particularidad en espacio y tiempo, no es eterno ni distinto de la cosa pensante y tiene su momento determinado de tiempo y lugar para existir, en relación al que determina su identidad. Veremos, sin embargo, en nuestra teoría que el pensamiento roto de que habla Locke es el del yo externo, táctil y lingüístico. El yo observador del presente, el único que vive en unicidad y no en sucesión, es continuista y no se cansa.

En la discusión de identidad personal, Locke dice que *si Sócrates, durmiendo y andando no parte de la misma conciencia, Sócrates durmiendo y andando no es la misma persona mientras que la cosa pensante - la substancia de la que la conciencia es un poder ejercido a veces sí, a veces no- es la misma en el Sócrates que duerme y en el que anda.* El yo es una sucesión de sentimientos, una conciencia que permanece y se desvanece, de la que no existen juntas dos partes, sino que se siguen una a la otra en sucesión. Bajo

esas ideas que se desvanecen, subyace la noción de un ser eterno y sabio en todo tiempo y lugar .

Como vemos, Locke es padre del empirismo popular, que todavía acepta la doble existencia, la diferencia entre la imagen en la mente extensa y la cosa en sí también extensa. Mostró que la experiencia, manifestación de lo real, es una serie de hechos que son sensaciones para nosotros y sólo pueden llevar a proposiciones singulares y tener una verdad contingente, como ellas. Resumidamente, su teoría, por tanto, consiste en realizar un análisis crítico del conocimiento que expone en *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Parte de que todo conocimiento, incluso el abstracto, es adquirido y se basa en la experiencia, rechazando las ideas innatas. La experiencia puede ser doble: externa, la que proviene directamente de la sensación, e interna que proviene de la autopercepción a la que denomina reflexión. El conocimiento es el resultado de la asociación y comparación de datos de la experiencia, fundado en la percepción de la identidad que permite relacionar las ideas entre sí. El objeto del conocimiento son las ideas, resultado directo de la sensación o la reflexión (ideas simples), o de la actividad asociativa de la inteligencia humana (ideas complejas). En correspondencia con esta división, las cualidades de las cosas pueden ser primarias, las que existen realmente en las cosas, y secundarias o derivadas, las que existen sólo en nuestra representación. Sin embargo, admite el conocimiento por demostración, no fundado en la experiencia (e incluso demuestra la existencia de dios por el argumento cosmológico teleológico) y la validez de conceptos originados en el sujeto, como los matemáticos o geométricos. La crítica de Locke se enfrenta con la tradición metafísica: las ideas más generales, como la de sustancia, son debidas al hábito de coordinar ideas, y no tienen, por lo tanto, existencia objetiva. La abstracción es un proceso por el que se aísla una idea de las demás que la acompañan. Define la verdad como la concordancia de las ideas entre sí, con lo que no se fundamenta en el objeto, sino en el sujeto. Los dos problemas que deja planteados son la fundamentación del conocimiento objetivo de la naturaleza y el dualismo entre su empirismo y la admisión de conocimientos absolutos en el orden de las matemáticas o de la moral.

Berkeley

El ortodoxo Berkeley se basa en su crítica a Locke en un propósito teológico. Escribe desde la Cristiandad ortodoxa contra el "ateísmo matemático". Creía que la inmoralidad y falta de dios se basaba en una teoría "materialista" que hace toda la experiencia consciente del hombre dependiente de la "materia no percibida". Sin embargo, estaba equivocado, porque, según Locke, las ideas o sentimientos hacen la experiencia, y de hecho no son materia.

Berkeley plantea a la teoría de Locke el problema de la dicotomía entre mente o ser sensible; y cuerpo, negación de mente, o ser no sensible. Si suponemos, con Locke, la relación entre la mente, pasiva, y lo real, obtenemos un real que existe aparte de la mente, aunque lo copia. Pero, si distinguimos el sentimiento como en la mente de la

sensación presente, el sentimiento presente se hace pasado. Es tan sólo una imagen en la mente más o menos vivaz.

Berkeley dice que, tras cada impacto, la esencia real de las cosas para Locke es la misma que la previa, es decir, que puede ser tocada, siendo las diferencias de esencias creación de la mente. Se sigue que para él es imposible un cambio real de las cosas. Una parcela de materia en un momento es la misma que la de todo momento. El hombre o el yo se considera simplemente como una parcela de materia, y todas sus cualidades son creaciones de la mente. No hay esencia real de él, sino que es creada por la mente a posteriori por la sensación de tacto o vista, suponiendo la ficción de que el cuerpo está fuera de la mente. Berkeley ataca este "materialismo" a través del "espiritualismo", tomando los atributos morales y espirituales de dios como revelados sin preguntarse si esa revelación es una mera conciencia sensitiva. Berkeley confunde pensamiento con cuerpo sentido; y desprende a la mente de la dependencia sobre la materia reduciéndola a una sucesión de sentimientos que no pueden conocerse. Las cosas no existen más que como revelación de un dios incognoscible. En *Essay towards a New Theory of Vision* dice:

1. El objeto inmediato de la visión es el color.
2. La distancia del ojo en la línea de visión no se ve inmediatamente.

Si vemos la situación y magnitud, deben ser cualidades de color. Percibimos los objetos como hechos por ciertas cantidades de puntos coloreados. Pero la situación y magnitud como elementos visibles no son externos ni cualidades del cuerpo ni representan por ninguna conexión necesaria la situación y magnitud como verdaderas cualidades del cuerpo "sin la mente y a una distancia". Simplemente, tras una larga experiencia de la conexión de las ideas tangibles con las visibles, su magnitud y grados de claridad nos permiten formar un estimador de la magnitud y de la situación de las cosas externas y tangibles. La conexión es habitual, no necesaria, como luego dirá Hume de la relación causa - efecto.

La conclusión de Berkeley es que el cuerpo como externo, y el espacio como relación entre cuerpos o partes del cuerpo, no se ven y sienten ambos, sino que sólo se sienten por los órganos del tacto, que es provisional. El objeto del tacto no existe sin la mente ni es la imagen de una cosa externa. El cuerpo es la idea o sucesión de ideas de la que la idea de cuerpo es sugerida. La noción de lo real como materia externa a la conciencia, y de la que se deriva la realidad de ideas por su relación a un cuerpo externo, debe desaparecer. Berkeley desemboca en el acosmismo porque las ideas de nuestra mente no provienen de una materia exterior, no son representativas, sino que son la realidad completa. Sin embargo, Berkeley insiste en la diferencia entre ideas de la imaginación y las que no dependen de nuestra voluntad, que son más fuertes, fruto de la voluntad divina.

En Locke, hay una relación con otra cosa, que es el cuerpo, aunque subordinado a la voluntad divina, que imprime las ideas más vivas. Berkeley ataja ese ateísmo mostrando que es dios, no la materia, lo que imprime inmediatamente las ideas en los sentidos, en virtud de la asociación habitual. Si el objeto de la idea es la idea en sí y no la cosa ¿no desaparece de la idea toda determinación por relación con la realidad, excepto la que consiste en una secuencia o antecedente a otras ideas? Hume intenta precisamente

demostrar esto. Berkeley lo evita insistiendo en que el objeto de percepción implica una referencia a una mente distinta de la del sujeto consciente, que debe distinguir entre su mente y la de dios, refiriendo sus ideas a la mente de dios como su causa, y cuando no son coherentes, a la suya. Lo permanente desaparece: el es deja lugar al "ha sido" y "será". Berkeley quiso mantener el teísmo; y su instinto le llevó a pensar que sólo se sostendría si se demuestra que no hay nada real aparte del pensamiento. Pero no distingue la proposición "no hay nada aparte del pensamiento" de la de "no hay nada aparte del sentimiento". La confusión está en el término idea - para Berkeley sentimiento - que para el sujeto que siente no está fuera ni dentro, porque no se refiere a la mente u objeto pensado bajo relaciones. Berkeley podría haber llegado a una noción de pensamiento en correlación esencial con lo real pero la otra posibilidad, que prefirió, era someter la idea al simple sentimiento. Para un ser sintiente, la oposición dentro - fuera; subjetivo - objetivo; o fantástico - real, no existe. Pero tampoco el conocimiento o un mundo a conocer.

El sentimiento de Berkeley consiste en la expectativa de otros sentimientos; pero nunca se produce un sentimiento en el presente. La distancia y cuerpo no son más que la expectativa de ellos; la sucesión real son los sentimientos esperados - una sucesión en que no existen dos partes juntas. No existe el tiempo en que pueda decirse que la distancia y el cuerpo existen, una conclusión a la que también llegó Locke. Si la sucesión presente es el único conocimiento de la existencia real, no hay momento puntual en que la distancia y cuerpo pueden saberse como realmente existentes.

Los objetos particulares existen, pero existir para Berkeley es ser sentido. La existencia de los sentimientos que llama cuerpo, siendo sucesivos, debe ser una sucesión. Berkeley no pensó en que la transición de color a extensión coloreada no puede hacerse con la presentación de dibujos sucesivos que se refieren a un dibujo único, una síntesis de las presentaciones sucesivas como partes de un todo. No existe un principio sintético del pensamiento en relación a la experiencia sucesiva. El espacio no es espacio, ya que para tal cualificación es necesario que los cuerpos o sus partes coexistan. El alma o yo berkeleyana no difiere de la substancia pensante de Locke, excepto en que no es extensa. El alma siempre piensa, ya que el tiempo en que no piensa, abstraído de una sucesión de ideas, no es tiempo. Por tanto, es naturalmente inmortal. La sucesión de sentimientos que constituye el mundo implica una substancia sentida, dios, lo que podría llevar a un panteísmo en que en vez de cuerpos externos hay ideas reales y no hay distinción entre lo real y lo irreal.

Resumiendo, Berkeley, en su preocupación de carácter religioso e impresionado por los progresos de lo que él creía el materialismo y la incredulidad, quiere combatirlos propugnando su propia concepción de la naturaleza. Toma como punto de partida las sensaciones, pero afirma que mediante los sentidos tan sólo conocemos nuestras percepciones. El mundo material es únicamente fenoménico: no hay sustancia, no hay permanencia. No hay sino espíritus e ideas de estos espíritus; todo el ser de los cuerpos consiste en ser percibidos: *esse est percipi*. La causa de las modificaciones sensibles no se encuentra ni en los objetos materiales ni en nosotros, sino en dios. Los fenómenos de la naturaleza son el lenguaje con que dios nos habla y dirige nuestra voluntad. Locke había

establecido una distinción entre cualidades primarias y secundarias, Berkeley muestra que todas se reducen a sensaciones y que unas y otras son subjetivas (idealismo subjetivo o subjetivismo). El empirismo de Locke y el idealismo se encontraban en el inmaterialismo de Berkeley, que fue uno de los predecesores de Kant.

Hume

Base del conocimiento

Hume intenta mantener las dos posiciones características de Locke de que sólo podemos conocer el mundo de las ideas; y que el pensamiento no puede originar ideas. Toda idea se debe formar de una percepción y no es posible formar ideas sin impresiones u otras ideas, más allá de la experiencia. Hume distingue las percepciones entre "impresiones" e "ideas", unas originalmente producidas en el sentimiento, y otras reproducidas por la memoria e imaginación; y no deja lugar a las ideas de reflexión lockianas en la constitución de la mente original. La diferencia entre impresiones e ideas está en el grado de viveza o fuerza con la que golpean nuestra mente. Las ideas son impresiones menos fuertes.

Otra división de las percepciones es entre simples y complejas, y la característica de estas últimas es que se pueden dividir en partes. Las ideas complejas surgen del principio de unión entre ideas simples y pueden dividirse en relaciones, modos y sustancias.

Otra división de las impresiones es entre impresiones de sensación y de reflexión. El primer tipo surge de la mente originalmente, de causas desconocidas. El segundo se deriva en gran medida de nuestras ideas, en el siguiente orden. Primero golpea una impresión en los sentidos, y nos hace percibir el calor o el frío, la sed o hambre, el placer o dolor, de algún tipo u otro. De esta impresión hay una copia tomada por la mente que permanece tras el cese de la impresión; y a esto lo llamamos la idea. Esta idea de placer o dolor, cuando vuelve a la mente, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y dolor, que propiamente deben llamarse impresiones de reflexión, porque se derivan de ella. Éstas a su vez son copiadas por la memoria e imaginación y se hacen ideas; que tal vez, a su vez, den lugar a otras impresiones e ideas. De modo que las impresiones de reflexión son sólo antecedentes de sus correspondientes ideas, pero son posteriores a las de sensación y derivadas de ellas.

En función del mayor o menor grado de viveza secundaria, las ideas se clasifican en "ideas de memoria" o "ideas de imaginación". Las ideas de imaginación tienen una menor nitidez comparativa que las ideas de memoria y se les añade la posibilidad de ser reproducidas en un orden diferente de aquel en el que las ideas correspondientes se presentan originalmente.

La clave de la filosofía de Hume es su tratamiento de la "asociación de ideas" como proceso de generación espontánea, por la que las impresiones de sensación dan lugar a impresiones de reflexión en forma de propensiones habituales. Las cualidades de las que surgen las asociaciones de ideas son las de parecido, contigüidad en tiempo y lugar, y causa y efecto. En base a éstas, existe una atracción de las ideas cuya causa es

desconocida y que se resuelve en cualidades de la naturaleza humana que Hume no pretende explicar.

Hume no identifica, como Locke, nuestra primera conciencia con una teoría física burda en que se supone a-priori el dentro - fuera. Si dejamos de lado la noción de que un cuerpo hace impacto sobre una tabla sensora y mental, el placer y dolor es la impresión en la mente tanto o tan poco como la idea. Puede decirse que el placer o dolor hace que la mente perciba placer y dolor, del que una copia se toma por la mente. El sinsentido está en la doble distinción:

1. Entre la causa que produce la impresión y la impresión producida.

2. Entre la impresión como producida en los sentidos, y la idea conservada por la mente.

Cuando hablamos de una impresión no significa que el sentimiento se determine por referencia a algo más que sí mismo. En la crítica de la noción de mundo externo, Hume dice que los sentidos son incapaces de dar lugar a la noción de una existencia continuada de los objetos, después de que no aparecen más a los sentidos. Esto lleva a la aceptación de la doctrina del sentido de Berkeley. Pero ¿puede haber idea de relación si toda idea viene de las impresiones? ¿De que impresión surge? Debería surgir de nuestras pasiones y emociones "innatas" que el mismo Hume negaba.

El término "colección de ideas" no tiene sentido porque ¿cómo puede coleccionarse un flujo perpetuo? Según Hume, la "costumbre" reconcilia su teoría de las ideas con la concepción un "sentido debilitado". La costumbre es la guía de la vida humana que nos hace esperar para el futuro un tren de acontecimientos similar al del pasado. Si no fuera por ésta, no tendríamos presentes más hechos que los de los sentidos y memoria.

La realidad es una secuencia acostumbrada de ideas individuales que por la ilusión de las palabras ha dado lugar a la ficción del conocimiento general. La distinción entre proposiciones que conciernen la existencia y que no la conciernen, no tiene sentido. Toda idea existe. Todo objeto que se presente debe existir. Hume identifica las esencias nominales y las reales, pero limita la esencia real a la misma particularidad de espacio y tiempo por la que Locke limitó lo real. Para Hume, un sentimiento debe ser verdad "mientras dure".

El espacio y el vacío

Aunque la teoría de Hume implica una distinción entre el sentimiento y su causa real, pero no sentida, es incompatible con ella. No puede adscribir ninguna causa a los sentimientos que no sea el sentimiento mismo, ya que implicaría la anticipación de la idea a la impresión. Admite que las ideas de espacio y tiempo no son separables y distintas, sino sólo la manera u orden en que los objetos existen, e.d. las impresiones.

Por otra parte, si el espacio es una impresión compuesta, está hecho de partes indivisibles, habiendo un mínimo visible y un mínimo de la imaginación. Si sus partes son indivisibles, no pueden ser extensas y deben ser impresiones simples o nada. El argumento de Hume contra la divisibilidad infinita descansa en el supuesto de la composición de la cantidad de impresiones separadas. La imaginación llega a un mínimo

que no puede subdividir sin una completa aniquilación. La menor impresión posible, la mínima visible, es una cantidad fija. Los telescopios y microscopios no lo alteran - eso implicaría que la impresión es una imagen de algo distinto y externo.

Pero la cuestión es si una divisibilidad finita en los sentimientos no es tan imposible como una infinita. Por las razones antes dichas, un sentimiento compuesto es imposible y, así, la división de un compuesto en sentimientos. Sin duda, si el "mínimo visible" fuera un sentimiento, no sería divisible, pero por la misma razón no sería una cantidad. Si no es una cantidad ¿cómo puede ser un mínimo y como la cantidad se compone de algo que no es cantidad? El término mínimo implica relación de proporción con otras cantidades de las que Hume debe confesar que hay una idea que es imagen de ninguna impresión.

Cuando Hume habla del espacio como "composición de partes" para evitar la consecuencia de que es una cantidad infinitamente divisible lo trata como la relación de externalidad (simple e incualificada). La extensión consiste en partes, con lo que una parte indivisible no es la idea de extensión. ¿Es nada? No, porque llevaría a que la idea se compone de no-entidades. Salimos de la dificultad dotando a las partes simples de color y solidez. Hume intenta combinar su noción de la constitución del espacio por impresiones con la de puntos. Pero la sustitución de puntos coloreados por colores no significa nada. Si las ideas de un punto, línea o superficie no fueran indivisibles, sería imposible concebir estas terminaciones. Porque, si estas ideas fueran infinitamente divisibles, y la imaginación intentara fijarlas en la idea de la última superficie, línea o punto, inmediatamente encontraría que esta idea se rompe en partes, y al ver la última de estas partes, perdería su soporte por una nueva división, y así hasta infinito, sin posibilidad de llegar a una idea concluyente⁷¹. No podemos fijar objetivamente las dimensiones de los objetos por puntos, líneas, superficies, más que por comparación progresiva. Ese indefinido acercamiento a la exactitud es lo más que Hume puede permitir al matemático.

Dice Hume respecto a la idea de vacío que *como la idea de espacio no es otra cosa sino la idea de puntos visibles o tangibles distribuidos en un cierto orden, se sigue que no podemos formarnos idea de vacío, o espacio donde no hay nada visible o tangible*⁷². Pero cualquier idea de distancia es tan imaginaria o ficticia como otra, igual que la idea de *distancia no rellenada con ningún objeto sólido o coloreado*, la de vacío. Se derivan ambas de impresiones. Según la teoría de Hume, hablar de la idea de vacío como "imaginaria" no significa nada ya que toda idea se deriva de una impresión y es imaginaria. Además, como idea de distancia no difiere en absoluto de las otras. Por tanto, debe admitir la idea de vacío, pero no llamándola extensión porque toda idea debe ser un dato de los sentidos, lo que una idea de una distancia invisible e intangible contradice. La idea de vacío es real y posible, pero además es en cierto modo necesaria e inevitable para su teoría de los puntos matemáticos. Esta afirmación se demuestra por el movimiento que observamos en los cuerpos, que sería imposible e inconcebible sin el vacío, en que cada cuerpo se mueve para dejar paso a otro. Pero eso hace, al mismo tiempo, que sea inconcebible la existencia de los mismos cuerpos que se sumergen en el vacío y no lo pueden transpasar.

⁷¹ Hume, 1964 a: Treatise: I: II: III: 340-5.

⁷² Hume, 1964 a, Treatise: I: II: V: 358.

El tiempo

Para Hume el tiempo puede ser sentido y pensado ya que la concepción de éste, que se desliza por la experiencia sensitiva como "impresión", puede extraerse de ella como "idea". La idea de tiempo no se deriva de una impresión particular distinguible, sino que surge de la manera en que las impresiones aparecen a la mente, sin hacer un uno de ese número. La concepción de tiempo como no aparece como una impresión distinta primaria, no puede ser nada más que diferentes ideas o impresiones y objetos dispuestos de un cierto modo, e. d. sucediéndose. Pero para considerar la impresión de la que la idea de tiempo puede abstraerse, debemos suponer la presentación de la sucesión de sentimientos a una conciencia no en sucesión, algo posible sólo para una conciencia pensante e idéntica a sí misma, que Hume niega.

Sin necesidad de que exista una impresión particular distinguible de tiempo, formamos una idea de tiempo por la forma en que las impresiones aparecen a la mente. Ahora bien, dice Hume, sólo es posible formar una impresión interna en el caso de que la partícula individual de tiempo incluya a la posterior en el sentido de deseo o temor de que las cosas se sucedan de una determinada manera, en función de la costumbre o la relación habitual de ideas. Sin esta capacidad de la mente de imaginar el futuro en base al pasado - "la propensión a imaginar" - el tiempo y las percepciones en la teoría de Hume se romperían.

La dificultad que Hume encuentra para explicar la idea de tiempo surge del hecho de que utiliza el mismo razonamiento que le hizo imposible diferenciar la unidad extensa de las partes de la unidad. Las ideas de espacio y tiempo no son ideas separadas, sólo existen si se rellenan de algo. Son ideas de la manera y orden en que existen los objetos y, dice Hume, es imposible concebir un vacío o una extensión sin materia; o un tiempo en que no hay sucesión o cambio en cualquier existencia real. Esa materia no sería sentida, ese tiempo no sería percibido.

El tiempo debe consistir en un compuesto de momentos indivisibles. Porque si nunca pudiéramos llegar a un fin en la división del tiempo, y si cada momento no fuera perfectamente único e indivisible, habría un número infinito de momentos coexistentes o partes del tiempo, lo que es una contradicción. *La infinita divisibilidad del espacio implica la del tiempo, como es evidente por la naturaleza del movimiento. Si la primera es imposible, la última también debe serlo.*⁷³

Un *sentimiento de extensión* significa que el sentimiento es extendido, tiene partes que coexisten y, por tanto, no podemos llamarlo sentimiento. Pero cuando es *sentimiento de tiempo* - de sucesión de sentimientos- la incompatibilidad entre objeto - sujeto es todavía mayor. No puede haber un sentimiento específico como cualidad de lo que ostensiblemente es una relación entre sentimientos.

Pero Hume, al final, tras negar la posibilidad de que el tiempo sea una impresión, considera que lo es. Para él, el tiempo es sólo el aviso que la mente toma de la manera en

⁷³ Hume, 1964 a: Treatise: I: II: II: 338.

que las impresiones aparecen a la misma. Lo abstracto de la idea de tiempo, e.d. su posibilidad de relacionarse con cualquier objeto indiferentemente, es el modo de aparecer, no la impresión misma.

Identidad y causación

Hume, en lo que respecta a las ideas de relación, distingue entre "relación filosófica" y "relación natural". La relación filosófica se adquiere por comparación de objetos. La relación natural es la cualidad por la que dos ideas se conectan en la imaginación, y por la que la una naturalmente introduce a la otra. Hay siete relaciones filosóficas: parecido, identidad, relaciones de tiempo y lugar, cantidad y número, grados en la cualidad, contrariedad (aunque dice que no hay dos ideas en sí mismas contrarias, excepto las de existencia y no existencia) y causación. En el término imaginación está implícita la libertad en la unión de ideas, que sólo se diferencia en eso de la memoria. Sin embargo, conecta ideas que están relacionadas unas con otras en forma de semejanza o de contigüidad en el tiempo y el espacio, o de causa y efecto. No puede haber una relación sin algún tipo de parecido.

Hume trata más extensamente las relaciones de identidad y causación. Para él estas relaciones son el resultado de ciertas impresiones de reflexión llamadas "propensiones a suponer" que resultan de relaciones de ideas naturales, e. d. las cualidades por la que una idea habitualmente introduce otra.

La identidad es *la invariabilidad y no interrupción de cualquier objeto a través de una supuesta variación del tiempo*⁷⁴. Pero la unidad en la existencia de un objeto es incompatible con la sucesión de sentimientos y por tanto con la existencia en el tiempo. La unidad del objeto o su existencia en el tiempo - identidad - debe de ser una ficción. Todas las impresiones son existencias que se desvanecen con que volvamos la cabeza o los ojos. Subyace la doctrina de que las impresiones son únicas, y la mente es una colección de éstas que se suceden en un flujo o movimiento perpetuo. Pero eso implicaría que la impresión es lo que es por relación a otra que, aunque ocurra en flujo perpetuo de sucesión, si puede calificarse por su parecido o no, debe sacarse de la sucesión gracias a algo que no esté en ella, sino que está indivisiblemente presente en cada momento. Podemos llamarlo alma, mente... pero no podemos identificarlo con el cerebro, algo material y divisible. La cualificación de sentimientos sucesivos por relación mutua implica la presencia de un sujeto permanente e inmaterial (fuera del tiempo y espacio). Algo que Hume, incoherentemente, niega. Sin embargo, no implica que este sujeto se presente a sí mismo como resultado de objetos relacionados que puedan considerarse fuera de "las circunstancias de tiempo".

En relación a la identidad, suponemos que un objeto continúa individualmente igual aunque se interrumpa la percepción ya que creemos que si lo hubiéramos mirado constantemente, nos hubiera reportado una percepción ininterrumpida. Pero esta conclusión no puede encontrarse más que en la conexión de causa y efecto; idea sin la

⁷⁴ Hume, 1964 a: Treatise: I: IV: III: 490.

cual no podemos tener una seguridad de que el objeto no se nos ha cambiado, por mucho que el nuevo objeto se parezca al que estaba en principio presente a los sentidos. En todos los casos en que razonamos sobre los objetos, sólo hay uno o percibido o recordado, y el otro se proporciona en conformidad con nuestra experiencia pasada, por la única otra facultad aparte de la memoria que crea una idea, la imaginación. Esta es la única consideración de lo conocido a lo desconocido que Hume admite y su visión de la relación causa - efecto debe ajustarse a ella.

De la existencia de la acción de un objeto visto o recordado, parece asegurada la existencia o acción de otro, no visto o recordado, sobre la base de que hay una conexión necesaria entre ambos, una contigüidad invariable en tiempo y lugar de ciertas impresiones. La inferencia que la determina es trabajo de la imaginación afectada por la impresión de la reflexión. La supuesta "base objetiva" del conocimiento desaparece, pero de manera que nadie la echa de menos.

Hume se pregunta por qué creemos necesario que todo debe tener una causa; y por qué concluimos que esas causas particulares deben necesariamente tener esos efectos particulares. Estamos, de hecho, presuponiendo la inferencia de causa o efecto. *Si todo tiene que tener una causa, se sigue que, excluyendo otras causas, debemos aceptar el objeto mismo, o nada, como su causa. Pero ahí está el verdadero punto en cuestión, si todo tiene que tener una causa o no*⁷⁵. Todos nuestros argumentos sobre las causas y efectos consisten por un lado en una impresión de la memoria o sentidos, y por otro la idea de esa existencia que produce el objeto de la impresión o es producida por ella.

Cuando examinamos cualesquiera objetos particulares que suponemos relacionados como causa y efecto, como la vista de una llama y el sentimiento de calor, sólo encontramos su unión constante en la experiencia, y unión es equivalente a esa "contigüidad en tiempo y lugar", una relación natural que actúa como principio de unión entre ideas. Debido a que siempre se ha encontrado la impresión de una llama, seguida de la de calor, la idea de llama sugiere la de calor. Es sólo la costumbre la que determina la transición de una a otra.

Pero la concepción de causa y efecto implica la de identidad. Si la identidad de percepciones interrumpidas es una ficción de la imaginación, debemos tener la idea de causa para llegar a la de identidad, y por tanto podemos excluir cualquier derivación de esa idea de causa de una experiencia que suponga la idea de identidad. La "costumbre" que genera la idea de causa debe haber funcionado antes de comenzar la de identidad⁷⁶.

La creencia no une nuevas ideas a aquellas que componen la idea del objeto. La diferencia entre incredulidad y creencia está, no en las partes o composición de la idea,

⁷⁵ Hume, 1964 a: *Treatise*: I: III: III: 382.

⁷⁶ Kant diría que las concepciones de causa e identidad son correlativas - no resultados de la experiencia de la que una debe formarse antes que la otra, sino expresiones coordinadas del mismo principio sintético, que hace posible la experiencia. Pero Hume, no quiso reemplazar la "cosa sensible" por una función de la razón, ya que hubiera supuesto la existencia de ideas innatas, y la razón es para él sólo fruto del sentimiento; y en vez de ello planteó la hipótesis de hábitos y "tendencias a suponer".

sino en la manera de concebirla, la manera de sentirla y descansa en la fuerza superior o vivacidad con que es sentida. *La conexión necesaria entre causa y efecto es la base de nuestra inferencia de una a otra. La base de la inferencia es la transición que surge de la unión acostumbrada. Estas son por tanto las mismas.*⁷⁷ Pero, si la primera presentación de dos objetos del que uno es causa y otro efecto no da idea de una conexión entre ellas, tampoco puede hacerlo por mucho que se repita a no ser que la repetición o bien descubra o produzca algo nuevo en los objetos.

Como resultado de su doctrina, Hume obtiene dos definiciones de la relación de causa y efecto. Considerándola como una relación filosófica o comparación de dos ideas, podemos definir una causa como *un objeto presente y contiguo a otro, y en el que todos los objetos que se parecen al primero se sitúan en relación parecida de procedencia y contigüidad a aquellos objetos que parecen el último*⁷⁸. Considerando la relación natural o una asociación de ideas podemos decir que una causa es *un objeto precedente y contiguo a otro, y unido de tal modo que la idea de uno lleva a la mente a formar la idea del otro, y la impresión de uno a formar una idea más viva del otro*⁷⁹.

La distinción no tiene sentido a no ser que implique una relación concebida de objetos más allá de la secuencia de sentimientos de facto en la que uno "naturalmente" introduce el otro. La verdadera fuente de esta ambigüedad descansa en la imposibilidad de considerar un objeto como algo aparte de sus relaciones. Es necesaria la comparación para dar una idea de relación. Aquí hay una idea que no puede reducirse a impresión o compuesto de impresiones y que es la fuente de todo nuestro razonamiento sobre los hechos.

Hume es consciente de que de la repetición de impresiones de los sentidos y de sus ideas, se forman impresiones nuevas y heterogéneas - las de reflexión. Ello implica dos tipos de relación que Hume no admite que se deriven de la comparación: la relación de tiempo y lugar y la relación en forma de identidad. Las "propensiones a suponer" son tan necesarias para el juicio de identidad como para el de conexión necesaria. Estas conclusiones, sin embargo, no aparecen en la última redacción de su teoría, en la que Hume buscó aceptación popular.

Hume acaba aceptando la relación causa - efecto como una realidad objetiva, con una definición de ella como relación filosófica. Es así como se ha tomado su teoría por formuladores subsiguientes de lógica inductiva, como una relación entre objetos del cual cada uno es lo que es sólo como "ejemplo de una especie que existe continuamente" y por tanto en distinción de unas impresiones percederas según un orden regular de contigüidad y sucesión. Así, se evita la incomodidad de la teoría en que, como esa existencia y orden son para Hume impresiones no posibles y por tanto ideas no posibles, tampoco son posibles los objetos que derivan su carácter de él. En definitiva, aunque Hume admite la relación filosófica, lo hace avisando que esa relación es ficticia excepto si equivale a una natural. Sólo si la relación de causa es una relación natural puede

⁷⁷ Hume, 1964 a: I: III: XIV: 460.

⁷⁸ Hume, 1964 a: I: III: XIV: 464.

⁷⁹ Hume, 1964 a: *ibid.*

conllevar inferencias. La ficción de esa relación sólo puede significar que, en vez de tener una idea de ella, tenemos una "tendencia a suponer" que tenemos esa idea.

Sin embargo, la relación natural también implica ficciones, que son base necesaria para el conocimiento. Hume, excluyendo al sujeto y reduciendo su mente y mundo a una sucesión de sentimientos, hace desaparecer las relaciones e ideas de relación. La suposición de que el futuro se parece al pasado se deriva enteramente del hábito; pero la inferencia sufre de la misma debilidad que si fuera fruto de la razón. Una relación uniforme entre fenómenos no es ni impresión, ni idea, y sólo puede existir en el pensamiento.

Sin embargo, Hume dice que se aniquilaría la idea de tiempo si la causa y el efecto no fueran contiguos, siendo la causa anterior al efecto. Si, por ejemplo, fueran contemporáneos, se destruiría la sucesión de causas en que consiste el tiempo, no dándose en sucesión sino en coexistencia. La causa - efecto es necesaria para la contigüidad y sucesión, pero es necesaria una idea de conexión necesaria para creer en la causa porque, en realidad, cuando veo las relaciones, sólo encuentro la contigüidad y sucesión y, a partir de la suposición de conexión necesaria, extraigo la idea de causa.

Según la distinción heredada de Locke, como la causa o efecto no consiste en una comparación de las ideas relacionadas, cualquier inferencia es sólo una probabilidad. Si no ha habido excepción al hábito, es seguro y una prueba. Cuando ha habido excepciones, crea una experiencia imperfecta - hay una probabilidad más débil de "causas contrarias". Igualmente la probabilidad de las causas es fuerte o débil en función de la proporción entre el número de experimentos en que "a" sigue a "b" y los que no - *siendo cada experimento un tipo de suerte*. En cierto modo supone que la ley de causación es objetiva y universal y existe una noción de existencia continuada distinta de nuestras percepciones. Pero con la suerte niega una causa, y ésta es para Hume un hábito perfecto de la imaginación. La suerte, la probabilidad y la causación son estados iguales de la imaginación.

Algún día los hombres se darán cuenta de estos dos principios, que no hay nada en ningún objeto, considerado en sí mismo, que pueda darnos razón alguna para extraer cualquier conclusión más allá de sí mismo, y que incluso después de la observación de la unión frecuente y constante de los objetos, no tenemos razón para sacar ninguna inferencia sobre cualquier objeto más allá de aquellos de los que tenemos experiencia⁸⁰.

⁸⁰ Hume, 1964 a: Treatise: I: III: XII: 436. Actualmente, el descubrimiento de Hume de que es imposible justificar una ley por observación, más allá de la misma experiencia, ha intentado ser criticado de forma racional por algunos autores, entre ellos Popper, como dice Lindh infructuosamente [Lindh, Allan Goddard, 1993, "Did Popper solve Hume's problem?", Nature, Vol. 366, 11 Noviembre]. Popper, sin embargo, finalmente pretende resolver otro problema de la inducción: es el de Max Born de si los resultados de nuestras observaciones son suficientes para extrapolar nuestra experiencia a otras circunstancias. Dice Born que el aserto de que B depende de A transcende de la experiencia, más allá del puro experimento. Born no menciona ningún cambio en las leyes naturales en el tiempo, sólo trata el hecho de que no importa cuántas pruebas tengamos de un experimento, nunca son suficientes para garantizar el resultado del siguiente. Popper resuelve este problema con su método de falsación: lo único que podemos asegurar es que una teoría, siempre hipótesis, es

Sin embargo, es posible, como dice Passmore, que con su teoría epistemológica Hume buscara instaurar una lógica de la probabilidad destinada a actuar como método de razonamiento e inferencia en el campo de la ciencia de la naturaleza humana. No es que pensara (como se ha dicho tradicionalmente, y en lo que ha incidido Green en su introducción a las obras completas de Hume) que las proposiciones de hecho, como el sol saldrá mañana, no poseen certeza, sino que su negación no implica contradicción lógica, aunque tenga una gran probabilidad de cumplirse. Por tanto, sólo podemos conocer las impresiones tal y como se nos dan por la experiencia. El objeto que les subyace es incognoscible, y no nos puede llevar a tener inferencias útiles para el dominio científico⁸¹.

Pero ¿hay un objeto detrás de las percepciones? No tenemos idea consistente de cuerpo pero no podemos evitar una "creencia en su existencia" - una suposición de una existencia continuada de objetos cuando ya no aparecen a los sentidos, y de su existencia como distinta de la mente y las percepciones. Como vemos, Hume admite una idea, casi igual a la excluida, como fuente de la tendencia a suponer, el hábito. Sin embargo, éste es una contradicción porque es un hábito adquirido por lo que nunca ha estado presente a la mente, si la idea de identidad no estaba presente en la mente para hacer posible el hábito. Pero como Hume debe "considerar la creencia del pueblo con respecto a la existencia del cuerpo" asume la ficción en cuestión como principio del proceso de conocimiento. La gente no distingue la cosa de la apariencia. Las sensaciones que entran por su ojo u oído son para ellos el verdadero objeto. La gente es inocente de la doctrina de ideas representativas. No suponen que este papel, percibido inmediatamente, representa otro diferente pero parecido a él, pero tampoco suponen que este papel es una sensación. Para la gente lo inmediatamente percibido es la cosa porque no es un mero sentimiento, ni la conciencia una sucesión de sentimientos, como es para Hume.

Sin embargo, según Hume, como para Locke, no podemos diferenciar entre la cordura y la locura si el hombre dice estar percibiendo una aparición muy vividamente. El único modo de diferenciarlas es a través de la comparación: si la aparición es generalmente aceptada y de acuerdo con la costumbre, hemos de aceptarla como la realidad más plausible.

falsa cuando los experimentos la contrarían. Pero Popper está suponiendo la idea de causa y no desarrolla la posibilidad de que las leyes de la naturaleza cambien con el tiempo, lo que de facto minaría la prueba de falsación popperiana.

⁸¹ Passmore, John, 1980, Hume's Intentions, London, Gerald Duckworth, p. 6. La idea extendida por Reid-Beattie-T.H. Green de que Hume era un escéptico absoluto no parece que esté de acuerdo con las intenciones de Hume, que en muchas ocasiones critica a los escépticos. Hume, en realidad, está dialogando consigo mismo para desprenderse de los argumentos falsos, con lo cual, no cabe duda de que "creía" en la verdad que buscaba [Véase Reid, Thomas 1970, An Inquiry into the human Mind, Chicago, Chicago university Press; Beattie, 1770, Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism, Edimburgo, reimpresso en edición de Lewis White Beck, New York, Garland Publishers, 1983, Green, T. H.; Grose, T. H. [eds], [1964], "Introducción General al Treatise of Human Nature", David Hume: The Philosophical Works, Aalen, Carmstadt, Scientia Verlag].

*Según mi sistema, todos los razonamientos no son otra cosa que los efectos de la costumbre, y la costumbre no tiene influencia sino avivando la imaginación y dándonos una concepción más fuerte del objeto. Podemos, por tanto concluir, que nuestro juicio e imaginación nunca pueden ser contrarios y que la costumbre no puede operar en la última facultad de tal modo, que la haga opuesta a la primera. Esta dificultad sólo puede ser eliminada, suponiendo la influencia de reglas generales... una probabilidad de tipo muy poco filosófico y, sin embargo, sólo siguiéndolas podemos corregir esto, y todas las demás probabilidades no filosóficas.*⁸²

Esta doctrina reduce el orden de la naturaleza a la fuerza de la expectativa. Es curioso que Hume haya sido recordado en el mundo "religioso" por su argumento contra los milagros que aparece en los ensayos, un argumento que está contra su propio sistema al presuponer una concepción de la naturaleza distinta de nuestras expectativas e imaginaciones instintivas⁸³. Si la "conexión necesaria" es sólo la transición de la imaginación por asociación constante de una idea a su acompañante usual - si no hay concepción de un orden objetivo para determinar la creencia más que la creencia misma -, el hecho de que se crea posible la resurrección de un muerto sólo muestra la libertad de la imaginación de suponer dentro del orden una idea de resurrección. Además no existe concepto de "milagro", que según Hume es la *transgresión de una ley natural por voluntad de la deidad o por interposición de un agente invisible*⁸⁴. En cierto modo, cualquier impresión, y ninguna, es milagrosa si no hay una ley natural subyacente a ella. La creencia no puede transgredir esa ley natural a no ser que sea tan inconsistente con la asociación habitual de ideas que no sea posible creerla. Sólo algo que nunca ha sido creído puede llamarse milagroso.

El yo

Hume no reconoce una síntesis intelectual o sensitiva de sentimientos sucesivos, ya que implicaría una existencia dependiente de la cosa, que representa una cosa no sentida permanente de la que es copia o efecto. Hume se formula la siguiente pregunta: ¿De qué impresión puede derivarse la idea de yo? Esa debe ser una impresión que da lugar a todas las demás ideas. Pero no hay impresión constante e invariable, según reza su propia teoría. El placer y dolor, la tristeza y la alegría, las pasiones y sensaciones se suceden, y nunca existen al mismo tiempo. No puede, por tanto, ser de ninguna de estas impresiones o de ninguna otra, de la que se deriva la idea de yo; y consecuentemente, no hay tal idea. *Los hombres no son otra cosa que un conjunto o colección de diferentes percepciones que se suceden unas a las otras con una rapidez inconcebible, y están en un flujo o movimiento perpetuo. ... Propiamente ni hay simplicidad en la mente en un momento ni identidad en diferentes*⁸⁵. Sin embargo, el yo o persona no es una impresión, sino un

⁸² Hume, 1964 a: Treatise: I: III: XIII: 445-6.

⁸³ Hume, 1964 a, Vol. IV. pag. 89.

⁸⁴ Hume, 1964 d: *Of Miracles*: 93, nota 1.

⁸⁵ Hume, 1964 a, Treatise: I: IV: VI: 534.

elemento al que nuestras varias impresiones e ideas se supone que hacen referencia. Si cualquier impresión da lugar a la idea de yo, esa impresión debe continuar invariablemente a lo largo de todo el curso de nuestras vidas, y, si existe en vida, se supone que también existe después.

En cualquier caso, los escépticos, dice Hume, deben suponer el principio de existencia de los cuerpos, aunque no puedan argumentarlo filosóficamente. La naturaleza no les ha dejado esto a su elección, y ha considerado que es un asunto de demasiada importancia para confiarlo a sus razonamientos y especulaciones inciertas. *Podemos preguntarnos, ¿Qué causas nos inducen a creer en la existencia del cuerpo? pero en vano nos preguntaremos ¿hay o no hay cuerpo? Ese es un punto, que debemos dar por sentado en todos nuestros razonamientos* ⁸⁶. Por tanto, suponiendo un mundo de percepciones no percibidas, de existencias sin relación o cualidad, la mente según Hume llega a la ficción de un ser continuado, que es la condición de nuestra creencia en un mundo de cosas reales, implícito en el supuesto de identidad. Este ser se supone no sólo continuo, sino distinto de la mente e independiente de la percepción. Aunque una ficción para Hume, es una *creencia universal y adquiere su influencia a través de la imaginación de la creencia popular* ⁸⁷.

No hay cuestión más difícil en filosofía que la de identidad y la naturaleza del principio de unión que constituye una persona. En la vida común las ideas de yo y persona no se determinan. Por tanto, según Hume, es absurdo imaginar que los sentidos distingan entre nosotros y los objetos externos. No vemos la distancia y exterioridad inmediatamente y sin cierto razonamiento y experiencia. De hecho, la experiencia entendida como impresiones no es favorable a la idea de independencia de nuestras percepciones respecto de nosotros mismos. Los sentidos no nos dan una idea de existencia continuada porque no pueden operar más allá de su extensión. Por tanto, la existencia continuada del hombre no es una idea que surja de la razón, sino que, según Hume, surge de la imaginación de la gente del pueblo. Lo que llamamos mente es sólo una colección de percepciones unidas por relaciones y que dotamos de simplicidad e identidad falsamente. Tenemos una propensión a imaginar la existencia continuada de todos los objetos sensibles. Creemos en la doble existencia de los objetos, algo enraizado en nuestra mente: creemos que existe el objeto en sí y la percepción en forma de rayos, tacto, olor... Pero, dice Hume, en realidad, sólo podemos considerar los objetos lo que de facto nos llega, es decir, las percepciones. Con la idea de doble existencia, sólo duplicamos nuestros objetos de conocimiento.

Dado un tiempo en sucesión ¿cuál podría ser la relación entre objetos del que uno ha cesado antes de que el otro haya comenzado a existir y cómo puede el presente formar una suma con los momentos pasados? El sentido común dirá que retenemos el momento pasado y lo combinamos con el siguiente, tomando la idea de tiempo como relación y suma. Pero eso supone que el pensamiento que retiene y combina es otra cosa que una sucesión de sentimientos. Esto es inconsistente con la doctrina de Hume, que no distingue

⁸⁶ Hume, 1964 a: Treatise: I: IV: II: 478.

⁸⁷ Hume, 1964 a: Treatise: I: IV: II: 500.

entre sucesión de impresiones y pensamiento (sucesión de ideas o acumulación de impresiones del pasado con capacidad de relacionarse en el presente). Pero Hume asume tácitamente que en la ocurrencia de las impresiones se da una concepción de la manera en que las impresiones aparecen a la mente. Así, habla de conciencia de tiempo, de conciencia de sí mismo en el tiempo, de series que no pueden sumarse o de la concepción de la suma de series. El tiempo, como dijimos, puede ser sentido y pensado, de modo que la concepción que se ve en la experiencia sensitiva como una "impresión" puede extraerse de ella como una idea (impresión más débil).

Con su referencia al hábito, y contrario a su teoría, Hume hace que las "impresiones de la memoria" le lleven a la concepción de un sistema real de pensamiento.

De estas impresiones o ideas de la memoria formamos un tipo de sistema, que comprende todo lo que recordamos como presente o a nuestras percepciones internas o a nuestros sentidos, y cada particular de este sistema, unido a las impresiones presentes es lo que nos gusta llamar la realidad. Pero la mente no se para aquí. Porque, encontrando que con este sistema de percepciones hay otro conectado por la costumbre ... se conforman como un nuevo sistema que también dignifica con el nombre de realidades. El primero de estos sistemas es el objeto de la memoria y los sentidos, el segundo del juicio.⁸⁸

"La realidad se adscribe a un "sistema recordado" que no puede ser una impresión y del que no puede haber una idea. Pero como el yo es una imagen o sistema, puede perfectamente suplantarse por cualquier otra. Lo irreal no tiene significado excepto como una concepción confusa e inadecuada de esas relaciones; nada es real o irreal en sí mismo sino que depende de las relaciones bajo las que el individuo lo concibe. Por medio de ellas, dibujo el universo en mi imaginación, y fijo mi atención en cualquier parte de él que quiera.

Del mismo modo que trata el yo e identidad personal, trata a dios y la inmortalidad del alma. Bermudo dice que *Hume podría verse como el esfuerzo final, como el filósofo que se atreve a quedarse sin Mundo, sin Dios y sin Yo⁸⁹, como un extraño monstruo salvaje⁹⁰*. Y así ha sido entendida su filosofía. Sin embargo, con García Roca y Tasset, consideramos que Hume sólo quería demostrar que la extralimitación cognoscitiva caracteriza a la metafísica - y la religión -, que acaban convirtiéndose en saberes quiméricos y ficticios⁹¹. En cualquier caso, no se puede negar que su teoría le introdujo en algunos callejones sin salida, de los cuales autores posteriores intentaron escapar.

La manera en que entonces Hume justifica que nuestra imaginación conciba la idea de yo es por el hecho de que cada una de las partes, las sensaciones sucesivas, hacen

⁸⁸ Hume, 1964 a: Treatise: I: III: IX: 407-8.

⁸⁹ Bermudo, J. M., [1983], El empirismo. De la pasión del filósofo a la paz del sabio, Barcelona, Montesinos, p. 82.

⁹⁰ Ibid., p. 264.

⁹¹ Véase García Roca, José, 1981, Positivismos e Ilustración. La filosofía de David Hume, Valencia, Universidad de Valencia; Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicaciones de Universidade da Coruña.

referencia unas a otras por una combinación a un fin o propósito común, la supervivencia. A este artificio de la imaginación se le añade la simpatía de las partes, que consideran que cada una de ellas guarda una relación de causa y efecto en todas sus acciones y operaciones. La especie humana no se conservaría si la naturaleza no nos hubiera inspirado una aversión hacia la aniquilación. Y en este sentido nuestra identidad con respecto a la imaginación, al hacer nuestras percepciones distantes influir a cada una, nos da una preocupación presente por nuestros placeres y dolores pasados o futuros. Por tanto, el hombre busca la autoconservación como una lucha contra el vacío.

Idea de Dios

Según Hume, determinar lo contingente en relación a lo no contingente debe suponer una naturaleza inmutable, aunque nuestra experiencia de ella cambie. Sino, no hay "ley de causación" ni "posibilidad de conocimiento". La concepción de la naturaleza como un mundo para conocerse implica un ser auto-dependiente y eterno. El argumento desde la existencia presente a una eterna es válido en el sentido de que todo lo que tiene es en relación a lo eterno. Pero esto lleva al Panteísmo. Da lugar a una eternidad de la naturaleza, no de dios.

Dice Hume, como todas las ideas son separables y las ideas de causa y efecto son distintas, es fácil concebir un objeto no - existente en este momento y existente el próximo sin requerir la idea de un principio productivo o causa. Se dice que la sucesión de causas debe tener un principio original, que debe consistir en un ser necesariamente existente que lleva en sí la razón de su existencia, causa original y principio de la razón de lo existente. El tiempo sucesivo nos permite buscar hacia atrás una primera causa que en algún momento hizo comenzar el movimiento y luego cesó su actividad, dejando en funcionamiento el mecanismo de las causas intermedias. *Pero, yo pregunto; ¿hay más dificultad en suponer que el tiempo y lugar se fijan sin causa, que suponer que la existencia se determina de este modo?*⁹². En base al principio de no contradicción, nada es demostrable a no ser que lo contrario implique contradicción. Nada que sea concebible distintamente implica contradicción. Pero todo lo que podemos concebir como existente podemos concebirlo como inexistente. Por tanto, no hay ningún ser cuya inexistencia implique contradicción. La palabra "existencia necesaria" carece de sentido.⁹³

Otro argumento que presentan los que dicen que todo debe tener una causa es que, si no, se produciría a sí mismo, es decir existiría antes de su propia existencia. Esto, dice Hume, también es inconcluso, porque supone que al negar la causa admitimos lo que expresamente negamos, que debe haber una causa, que se supone que es el objeto respecto de sí mismo, lo que es una contradicción. Pero afirmar que algo entra en la existencia sin causa no es afirmar que es su propia causa, sino que se excluyen todas las causas externas.

⁹² Hume, 1964 a: Treatise: I: III: III: 382.

⁹³ Aquí replicaríamos a Hume, ¿podemos concebir como no existente al presente?

Dios teológicamente se define por su simplicidad y su inmutabilidad. Pero entonces no es razón y no puede tener pensamiento, ni voluntad. Estas potencias se ejercitan en actos e implican mutabilidad y complejidad: es decir, tiempo. Por otra parte, tratándose de razonamientos teológicos, los objetos de que nos ocupamos son demasiado amplios para abarcarlos. Carecemos de experiencia de los principios de la razón y sólo conocemos los efectos del todo, no sus esencias.

Los argumentos a priori de la existencia de dios, dice Hume en sus Diálogos sobre religión natural, en voz de Demea, Filo y Cleantes, no son válidos, pero tampoco los a posteriori. En esencia, los atributos de dios que predicamos son producto de la piedad, de las instituciones, que colman al ser divino con todas las perfecciones de las que tenemos idea. Una vez que creamos a ese ser perfecto a través de nuestra imaginación, y que despreciamos este mundo que está separado de ese ser perfecto porque nos parece que no alcanza su perfección, creemos que debe haber otro mundo que nos espera y que hace gala de su perfección. Fue Locke el primer cristiano que se atrevió a afirmar que la fe cristiana era una especie de la razón. El hombre que ve a dios como un sistema de su imaginación, cree que la deidad ejecutará un propósito más allá de este mundo, y busca esconder los males de la naturaleza para salvar el honor de los dioses que serían causa del mal. Para él, la vida es un pasaje para ese otro mundo de la imaginación. El proceso es idéntico a la creación de sistemas.

*Encuentras ciertos fenómenos en la naturaleza. Buscas una causa o autor. Imaginas que le has encontrado. Después te enamoras tanto de esta creación de tu mente, que te imaginas que es imposible que no produzca algo más grande y perfecto que la escena presente de cosas, tan llena de desorden y mal. Olvidas que esta inteligencia y benevolencia superlativas son totalmente imaginarias o al menos sin base en la razón; y que no tienes base para adscribirle ninguna cualidad, sino lo que ves que realmente se ha ejercido y desarrollado en sus producciones.*⁹⁴

Hume dice que, por una parte, el desprecio por la filosofía hace caer al hombre en la teología enseñada, pero por otra, la misma filosofía puede llevar a extravagantes doctrinas nuevas, que confían demasiado en la razón.

*Propones, pues, Filo, dijo Cleantes, erigir la fe sobre un escepticismo filosófico, y piensas que si la certidumbre, la evidencia, se expulsan de cualquier otro tema de investigación, toda ella recaerá en las doctrinas teológicas donde adquirirá fuerza superior y autoridad. Pronto sabremos si tu escepticismo es tan absoluto y sincero como pretendes, al dispersarse esta reunión. Veremos, entonces, si sales por la puerta o por la ventana*⁹⁵.

Como si la incredulidad de la existencia de los objetos no afectara a su propia realidad psicológica, Cleantes prosigue afirmando que, aunque un hombre renunciara a

⁹⁴ Hume, 1964 d: Of a particular Providence and of a future State: 113.

⁹⁵ Hume, 1964 b: Dialogues: I: 382.

toda creencia y opinión, le sería imposible perseverar en este escepticismo total, ni aplicarlo a su conducta siquiera por unas cuantas horas: *el primer y más trivial hecho de la vida eliminará todas sus dudas y escrúpulos, y le dejará lo mismo en todo punto de acción y especulación que los filósofos de todas las sectas, o con aquellos que nunca se preocuparon por ninguna investigación filosófica. Cuando despierte del sueño, será el primero que se una a la risa contra sí mismo.*⁹⁶

Sin embargo, veremos que no es cierto que el escepticismo de la realidad no cambie la mente del observador. Éste lleva a la creencia en los dogmas o sistemas: el hombre busca en ellos un elemento de apego distinto de la realidad. Como dice Hume, todo tipo de incertidumbre tiene una fuerte conexión con el miedo. E incluso los males imposibles causan temor; como cuando temblamos en el borde del precipicio, aunque sabemos que estamos en perfecta seguridad, y tenemos en nuestra elección avanzar un paso más. Y dice Hume en voz de Cleantes *Por eso, en conjunto, nada hay más ridículo que los principios de los antiguos pirrónicos si, como se dice, intentaban en realidad propagar por todas partes ese escepticismo que aprendieron en las lecciones de sus escuelas y que debieron dejar confinado en ellas*⁹⁷.

La idea de desconfianza, según Hume, se olvida con el trabajo, el negocio y la industria: el mayor derrocador del pirronismo y de los excesivos principios del escepticismo es la acción y empleo, y las ocupaciones de la vida común. El escepticismo no es una filosofía de la acción, y sólo el utilitarismo puede ser una filosofía de la acción del hombre escéptico⁹⁸.

Pero la conclusión pesimista que saca Hume es que el hombre necesita crear una idea de dios externo a su vida, racional e impuesto, que satisfaga sus anhelos utilitaristas, que le haga pensar que está a salvo... *y a causa de tener conciencia de su propia imbecilidad y miseria, más bien que por cualquier razonamiento, se siente inclinado a buscar la protección de aquel Ser, de quien él, y la naturaleza toda, dependen.*⁹⁹ Pero, aunque esto sea cierto, Hume dice que sería preferible si la ficción de dios y la de la utilidad general no fueran contradictorias. La religión puede llegar a ser útil mientras mantenga al hombre dentro de los límites convenientes. Pero, es más útil la política, los castigos reales y terrenales, para dirigir la conducta humana. El principio de acción de la religión obra únicamente por intervalos sobre el temperamento y tiene que estimularse por constantes esfuerzos, a fin de que el devoto quede satisfecho con sus propia conducta y pueda cumplir su tarea. Los ejercicios religiosos, al principio se abordan con simulado fervor, y cuando el corazón se siente frío y languidece, se contrae un hábito de simulación.

⁹⁶ Hume, 1964 d: *Academical or Sceptical Philosophy*: II: 131.

⁹⁷ Hume, 1964 b: *Dialogues*: I: 383.

⁹⁸ Como dice Trabal, Hume, a pesar de introducir en un primer nivel de discurso la duda escéptica, la ausencia de fundamento o la trascendencia vacía, transgrede el mismo escepticismo en un segundo nivel de discurso. En él, vislumbra una nueva vía para la filosofía, un camino que se basa en la celebración de la derrota filosófica [Trabal, Jaume, [1995], "Ensayos suprimidos y niveles de discurso en la obra de D. Hume", *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. IV, n° 1, junio, Salamanca, SIEU, p. 147-201].

⁹⁹ Hume, 1964 b: *Dialogues*: X: 434.

*De ahí la razón de esa observación común, que el más encendido celo religioso y la más enraizada hipocresía, lejos de no compadecerse, con frecuencia o comúnmente van unidos en el mismo carácter individual ... La atención fija en un asunto único de tanta importancia como es la salvación eterna, propende a apagar los efectos benévolos y a engendrar un estrecho y mezquino egoísmo.*¹⁰⁰

Las instituciones religiosas procuran mantener al hombre dentro de los intereses materiales de unos pocos, o le abocan a creencias sistemáticas inscritas en un sentimiento de miedo a la muerte: *no existe ningún estado de ánimo tan feliz como el calmado y ecuánime. Pero es imposible mantener tal estado, cuando un hombre piensa que se encuentra en medio de profundas tinieblas o incertidumbre, entre una eternidad de felicidad y una eternidad de desgracia*¹⁰¹.

Más adelante, Hume agudiza su visión pesimista. El hombre está insatisfecho y desconfiado tanto en la soledad de su yo como en la sociedad, pero no disuelve ninguno de los dos por temor. Nunca se produce una felicidad verdadera, una satisfacción genuina. Dice Filo: *Mas, si realmente fuesen tan infelices, dice mi antagonista ¿por qué permanecen en la vida?. Insatisfechos de la vida, temerosos de la muerte. Tal es la cadena secreta, digo yo, que nos tiene atados. Continuamos nuestra existencia porque se nos aterroriza, no porque se nos soborne.*¹⁰²

Concluye con un pesimismo resignado y conservador: *Una superior penetración de juicio; un más delicado gusto para la belleza; mayor sensibilidad para la benevolencia y la amistad, harían del hombre un ser mejor, un "gentleman". Pero esto trastornaría el orden de la naturaleza y exaltaría nuestro ser a un rango superior, lo que puede resultar muy inconveniente, ya que a menudo el hombre se apasiona demasiado con sus ideales superiores. Así pues, la religión debe ser sustituida por la utilidad pública (la política).*

Pero Hume no confía en el futuro para salir de la circularidad de un tiempo perdido, de un destino de la autoconservación por la autoconservación.

¿Cómo puedes, dice Filo, creer entonces en un dios todopoderoso, que hace tanta infelicidad?... ¿De dónde, sino, procede el mal?...

*Adscribe, Cleantes, un propósito a la naturaleza (creo que con Justicia). Pero ¿cuál es el objeto de este singular artificio de que son muestra todos los animales? Nada más la conservación de los individuos y la propagación de las especies. Tal parece que basta a su propósito, que esa escala de los seres se mantenga en el Universo, sin que cuide o importe la felicidad de los miembros de que se compone.*¹⁰³

¹⁰⁰ Hume, 1964 b: Dialogues: XII: 462-3.

¹⁰¹ Hume, 1964 b: Dialogues: XII: 466.

¹⁰² Hume, 1964 b: Dialogues: X: 438.

¹⁰³ Hume, 1964 b: Dialogues: X: 440.

A pesar de todo, nada queda claro en materia de religión natural, y replica Filo que *Un propósito, una intención, un designio es patente en todas partes para el más descuidado y más estúpido de los pensadores.*¹⁰⁴

A pesar de que la idea que la mayoría de las religiones imprimen sobre dios es perniciosa, sin embargo es posible que sea de la deificación del hombre o de la vida humana que surge la magnanimidad y el amor a la libertad verdadera.

Cuando a la deidad se la representa como infinitamente superior a la humanidad, esta creencia, aunque justa, es apta, cuando se une con los terrores supersticiosos, a hundir a la mente humana en lo más bajo, y representar las virtudes monjiles de la mortificación, penitencia, humildad, y sufrimiento pasivo, como las únicas cualidades que son aceptables para él. Pero cuando los dioses se conciben como sólo un poco superiores a la humanidad, y han surgido, muchos de ellos, del rango inferior, estamos más tranquilos en su apelación, y podemos incluso, sin profanación, aspirar a veces a una rivalidad y emulación con ellos. Así surgen la actividad, el espíritu, el coraje, la magnanimidad, el amor a la libertad, y todas las virtudes que agrandan a los pueblos.

105

Tras los diálogos Humeanos bien podríamos decir de Hume la frase de Lord Bacon que el mismo Hume cita: *“Un poco de filosofía”, dice Lord Bacon, “hace al hombre ateo; mucha filosofía reconcilia al hombre con la religión”.*¹⁰⁶ Con un poco de reflexión, el hombre se da cuenta de que las creencias aprendidas son falsas, y la regularidad y uniformidad de la naturaleza destruye su fe en una mano divina libre. Sin embargo, esa misma uniformidad, tras mucha reflexión, es la mayor prueba de un sentido superior.

Concluyendo, Hume trata de reducir los principios racionales (entre otros el de causalidad) a asociaciones de ideas que el hábito y la repetición van reforzando progresivamente, hasta llegar, algunas de ellas, a adquirir una aparente necesidad. Las leyes científicas son válidas sólo para los casos en que la experiencia ha probado su certeza. No tienen, pues, carácter universal, ni es posible la previsibilidad a partir de ellas. Hume ejerció profunda influencia en Kant.

Apéndice 4

Bentham y el radicalismo filosófico

Introducción

Principio de Asociación

Principio de la Máxima Felicidad

El yo

¹⁰⁴ Hume, 1964 b: Dialogues: XII: 455.

¹⁰⁵ Hume, 1964 b, p. 339.

El tiempo

Idea de Dios

Introducción

El inglés Bentham (1748 - 1832) sufrió en su pensamiento muchas influencias en filosofía, especialmente la de los clásicos griegos (sobretudo Arístipo de Cirene), Bacon, Hobbes, Hume, Hólvetius y, algunos dicen, el obispo de Cumberland, con su libro *Ligibus naturae disquisitio philosophica*, de 1672¹⁰⁷. Pero, aunque se basa en gran medida en la teoría de relación de ideas y ausencia de ideas innatas de Locke y Hume, no pudo asumir las conclusiones filosóficas Humeanas y apunta que su Tratado es una obra *de la que, en proporción a su volumen, no parece derivar demasiada cantidad de instrucción útil*.¹⁰⁸ Sigue más las ideas del nominalismo hobbesiano, así como autores como Helvétius y James Mill. Hume escribiría a Smith a propósito del autor de *De L'esprit*, contemporáneo de ambos y que tanto admiraba Bentham: *Creo haberte mencionado ya el libro de Helvétius De L'Esprit. Merece la pena que lo leas, no por su filosofía, que no valoro demasiado, sino por su composición agradable*.¹⁰⁹

Bentham, muy superficialmente, acepta la doctrina filosófica de puntos físicos, atomista, semejante a la epicúrea, la existencia de grandes átomos materiales incrustados en el vacío y que coexisten en el espacio.¹¹⁰ Hume, aunque inconsistentemente acepta la existencia de puntos matemáticos, necesaria en su teoría para rechazar la doctrina de la divisibilidad infinita, afirmaba que *El sistema de puntos físicos, que es otra solución, es demasiado absurdo para necesitar refutación. Una extensión real como se supone que son los puntos físicos, nunca puede existir sin partes, diferentes una de otras, y siempre que los objetos sean diferentes, son distinguibles y separables por la imaginación*.¹¹¹

Otra objeción a los puntos físicos es la penetración. Un átomo simple que toca a otro debe penetrarlo, porque es imposible de su simplicidad que se toque por partes externas.

¹⁰⁶ Hume, 1964 b: Dialogues: I: 338.

¹⁰⁷ Bentham, Jeremy, 1985, Fragmento sobre el Gobierno, Madrid, Sarpe.

¹⁰⁸ Bentham, Jeremy, 1983, Chrestomatia, editado por M. J., Smith y W. H. Burton, Clarendon Press, Oxford, Oxford University Press., sec. XX, p. 275, nota a.

¹⁰⁹ The Correspondence of Adam Smith, Hume a Smith, 12 abril, 1759, p. 34 (ed. Mossner y Campbell).

¹¹⁰ Resulta curiosa la similitud entre Bentham y Epicuro. Éste, a su muerte, legó su casa y jardín en beneficio de la comunidad epicúrea. Aunque sus oponentes le tacharon de libertino, afirmaba encontrar placer en una dieta alimenticia a la que el queso convertiría en una fiesta. Fue un prolífico escritor, realizó casi 300 rollos y gran número de libros, opúsculos y cartas, y el evangelio de Epicuro fue regalado por Diógenes "a la humanidad toda para su felicidad" (Long, Anthony A., 1975, La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos, Versión española de P. Jordán de Urries, Alianza Editorial, p. 28). Las teorías de Epicuro y Bentham no difieren demasiado: Epicuro buscaba la evidencia de la sensación inmediata, y basaba la estructura de la materia en un compuesto de átomos y vacío, necesario para que los cuerpos se muevan en él. Consideraba el tiempo y espacio como no infinitamente divisibles, existiendo "tiempos distinguibles en el pensamiento", mínimos. El tiempo que un átomo tarda en recorrer la distancia menor es la unidad temporal mínima, indivisible, y el movimiento no puede permanecer durante ella. La teoría transforma el movimiento en una serie de brincos, como diría Aristóteles.

¹¹¹ Hume, 1964 a: Treatise: I: II: IV: 346.

Pero la penetración es imposible. Lo que, en realidad, nos lleva a concluir que también lo es la doctrina de los puntos matemáticos, que de hecho acepta Hume. Podemos tomar la penetración en el sentido de anulación de un cuerpo con el acercamiento de otro. Pero ¿se anulan por acercarse dos puntos tangibles o coloreados? Al contrario, dice Hume, resulta un objeto compuesto, y divisible en puntos contiguos. *Sin embargo, nuestra imaginación no es capaz de aceptar la divisibilidad infinita, y si toda figura contiene un número infinito de partes, ésta nunca puede ser igual o desigual con respecto una de otra; la igualdad o desigualdad de cualquier proporción de espacio nunca puede depender de ninguna relación con el número de sus partes. De este modo, al final debemos fijar un estándar de igualdad diferente de la enumeración de las partes*¹¹². La única noción útil de igualdad o desigualdad se derivará de la comparación de objetos particulares, con lo cual es imposible hablar de perfección más allá de las facultades de concebirla, ya que la perfección es la conformidad a un estándar.

Bentham no estaba tan preocupado por cuestiones metafísicas, pero se consideraba un metafísico, aunque con ello parece querer decir un lógico. *El problema de la realidad del mundo externo me preocupó, pero poco. Imaginemos que el pan que está frente a mí no existe. Si no saco conclusiones prácticas de esta filosofía, no estoy hecho para ella. Si lo hago, me muero de hambre.*¹¹³. Tampoco estaba muy preocupado por los problemas del libre-albedrío. Decía que no le importaba nada la libertad y necesidad. *¿Cómo podía un hombre con una profesión activa preocuparse por esas cuestiones especulativas?*¹¹⁴.

Sin embargo, toda su filosofía está basada en la teoría de las ficciones. Consideraba, dentro del nominalismo, que la realidad de las cosas para el hombre está en su definición, que es la interpretación que éste les da. Diferenciaba entre las entidades reales, esencialmente las impresiones de Hume; las entidades ficticias, las ideas de Hume, útiles aunque imaginarias; y las ficciones, falacias equívocas dentro del lenguaje. Su teoría legal busca desterrar éstas últimas, no interpretativas sino creadoras de confusión. Una entidad es una denominación, y puede comprender cualquier ente susceptible de una designación por la unidad gramatical apelada "sustantivo". Estos son particulares en su existencia y susceptibles de generalización a través del lenguaje. Sin embargo, Bentham se da cuenta, como Hume, de que la individualidad es tan difícil de concebir como el general, y que si el sentido de las palabras no incluye las ideas generales, tampoco las particulares, dado que todo nombre común es el nombre de una entidad colectiva. La entidad real, que puede ser perceptible o inferida, es aquella que "queremos decir" existente, a la manera de la creencia de Hume, no una propiedad de las cosas mismas. Debemos considerarla real porque no depende de la intención del hombre que la piensa o sobre el que actúa. A pesar de haber creado su filosofía para responder al escepticismo teórico y práctico que se ha considerado tradicionalmente Humeano, cuya "naturaleza" y "creencia" podrían ser contrarias a una teoría de la acción, Bentham acaba siendo tan relativista como el mismo escepticismo. Los cuerpos exteriores, que se incluyen entre las entidades reales, son ellos

¹¹² Hume, 1964 a: Treatise: I: II: IV: 351.

¹¹³ MSS, University College, n° 69, citado en Halévy, Elie, 1972, The Growth of Philosophic Radicalism, Oxford, Faber and Faber, p. 26.

¹¹⁴ Bowring, x. 216, cit. en Halévy, ibid. p. 26.

mismos producto de una inferencia. El acto de separar lo real de lo ficticio nunca es definitivo y tendremos que conformarnos con pasar de una cosa a la otra constatando las contradicciones. Lo real está ligado esencialmente a una decisión discursiva y depende del momento histórico. Las entidades ficticias son nombres y, por una ilusión inevitable, debemos conceder existencia sustantiva a lo que parecen significar. Éstas guardan una cierta relación con una entidad real, y no puede comprenderse totalmente más que se percibe esta relación. Por eso, para Bentham será fundamental el concepto de derivada, probabilidad y esperanza. El método de fluidos, de derivada de primer y segundo orden que muestran el crecimiento progresivo de una curva, es característico de su teoría de la ciencia. Así, clasifica las ficciones en forma de derivada de los conceptos. La doctrina de las probabilidades, a su vez, le servirá para su teoría de la acción. Utiliza la dinámica unificadora para realizar todo tipo de esquemas: mecánicos, geométricos, algebraicos y vectoriales. Si la concepción probabilista del universo llevaba a Hume a un conservadurismo observador y prudente, a Bentham le lleva, no sólo a una concepción nominalista del saber, sino a una voluntad de cambiar el mundo económico, político y social. Hume transforma en ficción la pretendida autonomía de la razón y el concepto de identidad, y cuestiona el término naturaleza; Bentham llegará a declarar que la naturaleza, como la razón, son una ficción. Para Bentham, el término "naturaleza" no es ya un punto de apoyo dinámico para nuestras actividades, sino el reverso ficticio de nuestras operaciones que busca disimular su precariedad e inestabilidad. Así, la causalidad es una entidad ficticia de la autoría. Ya no hay autor de los hechos, ni de la naturaleza, porque eso es una ficción que intenta unir un gran número de hechos y relaciones de hechos en un nombre. La materia será una entidad ficticia para Bentham representativa de la sustancia, entidad real. Así sucederá con la forma, la cantidad y el espacio y también, la relación y el movimiento.¹¹⁵

Estos métodos le sirven para todos los aspectos de la sociedad y, así, distingue el valor en trabajo, que es "real", del valor en dinero, que es "ficticio". En derecho penal, para establecer una proporción entre la pena y el delito, distingue el "mal de primer orden" del "mal de segundo orden". El delito produce un mal de primer orden infligiendo un sufrimiento en la víctima y un mal de segundo orden creando una alarma y peligro en la sociedad. La pena produce un mal de primer orden en forma de sufrimiento del delincuente. En segundo orden, tiene un doble efecto. Evita el peligro del delito, pero engendra un mal de segundo orden porque, amenazando a quien estaba tentado de cometer el acto definido como delito, crea una alarma y peligro.¹¹⁶ En muchas ocasiones, la ficción consiste en transformar un adversario en aliado. Los instrumentos de ataque son al tiempo instrumentos de construcción. En el Tratado de Sofismas Políticos no deja de denunciar la los sofismas lingüísticos como una de las formas de impedir el pensamiento y

¹¹⁵ Se considera a Bentham precursor de la teoría de las ficciones de Wittgenstein, y de Jacques Lacan, fundador de la escuela de París de psicoanálisis freudiano, que decía que "toda la verdad tiene una estructura de ficción" (Gérard, Philippe; Ost, François; Van de Kerchove, Michel (1987), Actualité de la pensée Juridique de Jeremy Bentham, Bruselas, Publications des Facultés Universitaires).

¹¹⁶ Bentham, Jeremy, 1997, De l'ontologie et autres textes sur les fictions, Paris, Éditions du Seuil.

simular la solución a un problema. Pero ese es uno de los principales procesos del saber. No hay saber sin discurso, ni discurso sin ficciones, con lo que no hay saber sin ficciones.¹¹⁷ La teoría de probabilidades servirá especialmente a Bentham para realizar el cálculo de los placeres y los dolores, especialmente en lo que se refiere a su certidumbre, su fecundidad y su pureza. Los placeres son entidades reales, que pueden considerarse como una sensación adherida a las cosas, pero también como una "impresión de reflexión" al estilo Humeano, una operación compuesta que surge de una "impresión de sensación". Finalmente, el mejor método de calcularlos es el dinero que el hombre está dispuesto a pagar por los bienes. Igualmente, la democracia representativa se muestra efectiva porque no sabemos lo bueno y justo, y la probabilidad de que el mayor número se acerque a él a través de la censura, las pruebas y la información es mayor.

Bentham se incorpora a la corriente de los radicales filosóficos, unos autores que replantean las instituciones sociales, desconfiadamente, intentando evitar su inercia, tradición y privilegios. En una nota de 1827, Bentham da una definición de los dos principios de su doctrina: el principio de asociación de Hartley, el lazo de conexión entre las ideas y el lenguaje y entre las ideas e ideas; y el principio de la máxima felicidad de Priestley y Helvétius. La ciencia utilitaria quería reducir los fenómenos sociales a leyes de la naturaleza humana perfectamente explicables, físicas y psicológicas. Así, por ejemplo, James Mill intentó crear una psicología científica a través de la teoría de Hartley, Erasmus Darwin, Horne Tooke y Thomas Brown.

En los años 30 ya estaba creado el dogmatismo colectivo del Radicalismo Filosófico, que exigía reformas en las instituciones. Se basó en Bentham porque él extendió el principio de utilidad, pero fue James Mill el que determinó la existencia del grupo y escuela. Este vio en Bentham, al que conoció en 1808, a su gran hombre, y se fijó como propósito darle influencia en su tiempo y país. Sabía que él era un intermediario necesario entre Bentham y el mundo externo, y se convirtió en su propagador. Gracias a él, Bentham adoptó las nociones económicas de Smith. En 1808, éste no era radical, y James Mill le convirtió al liberalismo político y radicalismo filosófico¹¹⁸. Mill percibió una conexión entre las ideas de Malthus y las de Bentham y se hizo maltusiano. Aparte de Bentham, Ricardo era otro gran hombre para James Mill, un agente para esparcir las ideas Benthamitas, y le empujó al parlamento. Bentham jugó un papel muy importante en la evolución de la economía política desde Smith a Ricardo¹¹⁹. James Mill, de convicciones abstractas, moral utilitaria rígida y religioso acérrimo de la doctrina del bien común, *era un hombre sin ojos para la belleza de la naturaleza o arte, habiendo sistemáticamente destruido en sí mismo los impulsos sistemáticos del sentimiento - en resumen, un utilitario cuya caricatura sería pronto popular*¹²⁰. J. S. Mill dice de su padre que era una especie de estoico, epicúreo y

¹¹⁷ Bentham, Jeremy, 1986, Tratado de los Sofismas políticos, Buenos Aires, Editorial Leviatán.

¹¹⁸ Long, Douglas G., 1988, "Censorial Jurisprudence and Political Radicalism: a Reconsideration of the Early Bentham", The Bentham Newsletter, junio, n° 12, editor Schofield, T. P.

¹¹⁹ Collison Black, R. D., 1988, "Bentham and the Political Economists of the Nineteenth Century", The Bentham Newsletter, junio, n° 12, editor Schofield, T. P.

¹²⁰ Mill, John Stuart, 1986, Autobiografía, Madrid, Alianza, cap. II, p. 70.

cínico. No creía casi nada en el placer¹²¹. No era insensible a ellos, pero consideraba que pocos de ellos valían el precio que, al menos en el presente estado de sociedad, debía pagarse por ellos. La mayoría de los errores en la sociedad creía que debían ser atribuidos a la sobrevaloración de los placeres. Hay ciertas analogías entre el temperamento moral de los utilitaristas y el de las sectas puritanas inglesas, como hombres de sistema que eran. El utilitarista radical tenía algo de estoico y maquinal. La ética es un arte laborioso basado en una ciencia racional. Bentham y sus discípulos fueron, de hecho, prácticamente monjes. Bentham se comparaba a los santos de la Low Church y a los cuáqueros. *Un metodista ... es lo que yo debía haber sido, si no fuera lo que soy; como Alejandro, si no fuera Alejandro, habría sido Diógenes*¹²². En 1814, Bentham rentó a Mill el castillo de Ford Abbey en Devonshire durante cuatro años y éste se convirtió en un monasterio donde las horas de estudio, comida y ejercicio estaban fijadas para todos, para Bentham y sus secretarios, James Mill, su mujer e hijos, y Francis Place en 1817-1818. Tras el almuerzo, se turnaban para acompañar a Bentham en sus paseos, en los que conversaban. Francis Place escribiría a su mujer: *Todos nuestros días son iguales, con lo que relatar uno puede servir para todos*¹²³. Bentham se convirtió en un recluso solitario en su celda. Jóvenes y extranjeros pedían audiencia con el maestro, y el honor de comer con él. Escribía manuscritos en la soledad, que sabía que el público no leería si no se corregían o revisaban por un discípulo¹²⁴, en un lenguaje cada vez más oscuro con su nueva terminología que llamaría "natural" en contraste a la "técnica" de las cortes inglesas. Bentham pretendía sustituir el lenguaje de la poética, sentimental, por el de la lógica, matemático. Sus nuevas palabras estaban hechas de analogías inglesas pintorescas, pero algunas, latinas, consiguieron recepción generalizada: internacional, codificar, codificación, maximizar, maximización, minimizar, minimización, omnicompetente. En su sintaxis hacía uso excesivo de cláusulas subordinadas, y su vocabulario de neologismos se hizo oscuro, de un lenguaje violento, calumniador y exagerado. Pero creó alrededor un conjunto de seguidores de gran valía intelectual gracias a su inherente poder de convocatoria. Mackintosh dirá que sus discípulos se dejaban guiar por este atractivo, *aún a pesar de sus escritos*¹²⁵; J.S.Mill objetó, sin embargo, que la influencia que Bentham

¹²¹ Parece que Bentham tenía una insensibilidad semejante a la estética (Dinwiddy, John R., 1995, *Bentham*, Madrid Alianza editorial (1989)).

¹²² Graham Wallas, *Life of Place*, p. 73, cit. en Halévy, ob. Cit. p. 304.

¹²³ Graham Wallas, *Life of Place*, p. 73, cit. en Halévy, ob. cit. p. 135.

¹²⁴ De hecho, fue de vital importancia para Bentham la amistad que le unió al exiliado suizo Esteban Dumont, difusor de su obra, que la tradujo al francés, dándole gran popularidad en Francia, hasta el punto de que le fue concedida la ciudadanía francesa. John Bowring, también un difusor esencial en su fama, decía que "Tenía la costumbre, que conservó hasta los últimos momentos de su vida, de poner en el papel, sin orden ni continuidad, todos sus pensamientos" (Bentham, Jeremy, 1834, *Déontologie ou Science de la Morale 1. Théorie*. Bruselas, J. P. Meline, Libraire Éditeur, p. 11)

¹²⁵ "Los discípulos de Bentham", escribe Mackintosh años después "son más como los oyentes de un filósofo ateniense que los alumnos de un profesor moderno o los fríos prosélitos de un escritor moderno. Son en general hombres de edad, de superior comprensión, que voluntariamente abrazan el estudio laborioso de las ciencias útiles y nobles; que derivan sus opiniones no tanto de la fría ojeada de sus escritos sino de la conversación familiar con un maestro de cuyos labios las opiniones se recomiendan por su simplicidad, desinterés, originalidad y vivacidad y se refuerzan por la

ejerció fue por sus escritos y que a través de ellos había producido efectos en la condición humana más extensos y profundos que ninguno atribuido a su padre. Sin embargo, creía que su padre había influido mucho en la doctrina de Bentham y no era un mero discípulo suyo.

Principio de asociación

Bentham sigue la teoría asociacionista, desarrollada en 1730 por Gay, que se hacía llamar discípulo de Locke y que fundó la nueva filosofía que reunía la moral utilitaria y la psicología asociacionista. Puede resumirse su teoría en la idea de que todos los hombres buscan el placer y evitan el dolor, una ley moral necesaria y obligatoria para conseguir la felicidad. Los hombres están de acuerdo en el fin pero no en los medios, porque no todos conectan la felicidad con las mismas ideas, dado que las asociaciones varían entre ellos. Estas variaciones individuales están sujetas a una ley que el moralista debe descubrir si quiere llevar al hombre a la felicidad. Funda por tanto la moral utilitaria en la psicología de la asociación.

El enunciador definitivo de este principio de asociación, sin embargo, fue David Hartley, en *Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations* (1749). Hizo depender moral y política de la idea religiosa, y buscaba una "psicología" (palabra ausente en sus predecesores ingleses), una teoría de la inteligencia humana y animal científica con leyes generales, deductiva y sintética. La suya era una asociación por continuidad, que combinaba psicología con fisiología y en que las "vibraciones en miniatura" o "vibraciones" tomaban el lugar de los parámetros cartesianos. La preocupación de Hartley era demostrar que el mecanismo de asociación coincide con el optimismo cristiano que se basa en consideraciones de finalidad. En 1735 escribe *The Progress of Happiness deduced from Reason* en el que establece, en lenguaje Benthamita, que los placeres que parecen irreducibles y diferentes, sólo difieren respecto a la extensión y son una colección de elementos simples, asociados de distintas formas. Por un mecanismo de asociación, se pueden producir sentimientos de modo que el placer supere al dolor. Así, el estado - iglesia podría suministrar placeres, y lograr que sólo se percibieran éstos en grado indefinido. La asociación hace a los seres humanos bastante similares, con lo que si a uno le hacen feliz esos placeres genéricos, a los otros también deberían hacérselo. Podría conseguirse, de este modo, un progreso indefinido de placer suministrado, hasta llegar al mundo perfecto. Hartley llegó a creer en el determinismo y mecanicismo.

Joseph Priestley, discípulo de Locke, Gay y Hume, quiso llevar a término el intento de sus maestros de encontrar una ciencia positiva de los fenómenos mentales. En 1775 publicó unas observaciones de la teoría de Hartley en las que, para simplificarla, omite la idea de las vibraciones e introduce la doctrina de la asociación como casi único postulado,

creciente autoridad de los años y la fama reciente" (Mackintosh, *Dissertations*, p. 237, cit. en Halévy, ob. cit. p. 306).

afirmando también la posibilidad de progreso indefinido. Bentham lo cita cuando se refiere a la influencia del hábito por operación del principio de asociación de ideas.¹²⁶

Hume mismo, en su tratado, precedió a Hartley en el intento de interpretar los fenómenos mentales por el principio de asociación de ideas, pero los adherentes a esta escuela asociacionista consideran ambigua su teoría, y no lo aceptan como maestro. Éste, en su filosofía, permitía conexiones “débiles” entre ideas, lo que dejaba espacio a la incertidumbre en los fenómenos psicológicos, dado que las ideas no estaban para él unidas por una lazo real y podían desconectarse. Ni siquiera la relación causa - efecto era explicable, era indeterminada y el orden de la naturaleza era producto de la imaginación. La razón era un instinto ininteligible e inactivo que, si no fuera por el efecto del hábito, sería una fuente perpetua de sorpresa. Para Hume, el asociacionismo dogmático era una filosofía inconclusa, irracional, pero de la que no pudo escaparse en su teoría moral. No pudiendo los radicales filosóficos admitir las conclusiones desoladoras de Hume, prefirieron no considerarlo como maestro. Bentham lo cita como uno de sus predecesores, pero Priestley considera que el escepticismo de Hume había comprometido la doctrina de Locke y Hartley. Cincuenta años después, James Mill admite que Hume había hecho un gran descubrimiento, pero deplora que luego *perdiera el norte en la búsqueda de unos pocos resultados paradójicos y sorprendentes*¹²⁷. Se vio acrecentar el conflicto entre dos tendencias en la lógica asociacionista, la racionalista y la naturalista de Hume¹²⁸.

Los asociacionistas de Glasgow y Edimburgo pretendieron extender el principio de asociación eliminando el escepticismo de Hume, de cuya obra, como decíamos, James Mill no tenía buena opinión, restaurando de modo poco filosófico la noción de causa y sustancia. Sin embargo, estos utilitaristas y los franceses siguieron defendiendo la teoría de sensaciones transformadas que es, al cabo, fenomenista. Los Benthamitas valoraban a los pensadores franceses pero ignoraban a los alemanes. Descubrieron a través de Thomas Brown y James Mill la filosofía de Kant, sin apreciarla ni entenderla. Sentían cierta antipatía hacia los metafísicos alemanes y, sin embargo, eran racionalistas, en el sentido de que creían que todas las ciencias sociales y de la mente son deductivas como la mecánica racional. Les sorprendía la filosofía alemana, con su definición mística de la razón y su proceso deductivo de entendimiento abstracto. El pensamiento alemán era indiferente a la búsqueda de principios y leyes, y se preocupaba de la investigación del aprendizaje y las ciencias puramente históricas, para obtener principios naturales capaces de reformar los hechos. Sus tendencias eran tradicionalistas y místicas¹²⁹.

Se dice que los utilitaristas son sensistas o empiristas pero éstas no son palabras acordes con la doctrina de Bentham. Estaba menos preocupado por dejar libre el instinto o

¹²⁶ Bentham, Jeremy, 1970, An Introduction to The Principles of Morals and Legislation, U.S.A. Hafner Publishing Co. Darien, Conn.

¹²⁷ "Education", 5 suplemento de Encyclopaedia Britannica cit. en Halévy, ob. cit. p. 11.

¹²⁸ Sobre el naturalismo de Hume y los diversos significados del término en su filosofía, ver Tasset, José Luis, 1999, La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, p. 90-100.

¹²⁹ El racionalismo de Bentham llevó a Rosen a defender que Bentham ni siquiera era utilitarista (Rosen, Frederick, 1994, "¿Es Bentham utilitarista?", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, Vol. III, nº 1, junio, Salamanca, SIEU, p. 11-26).

establecer el derecho de cada uno a cada placer, que por definir las condiciones, que son a menudo dolorosas, que la naturaleza pone en el camino de la satisfacción de las necesidades. La vida humana está hecha de modo que el hombre debe sacrificar un placer o imponerse un dolor para obtener un placer con el trabajo y ahorro para el futuro. Por tanto, se debe aceptar el dolor inevitable para obtener un placer, aunque sólo sea, como observa el maltusianismo, el de la supervivencia. *Es una triste reflexión que la cantidad de felicidad que nadie, incluso el más poderoso, puede producir, es pequeña comparada con la cantidad de miseria que puede crear por sí mismo o por otros*¹³⁰.

Es cierto que, en parte, eran empiristas, al pertenecer a la escuela de Locke. No admitían la existencia de principios innatos y consideraban que la mente se forma por la experiencia. Pero afirmaban la legitimidad y necesidad del método deductivo o sintético. La ley de gravitación universal se extrae de la experiencia, pero una vez enunciada, es útil tomarla como punto de partida y extender su aplicación a nuevos fenómenos. Lo mismo sucede con el principio utilitario, que Bentham llama axioma, y que es el egoísmo universal. Pretende, igual que Hobbes, construir el orden social como los geómetras. Deja poco espacio a la voluntad libre: las leyes de la naturaleza son simples y uniformes. El primer número de la Westminster Review, fundada por Bentham entre otros, decía que el hombre está compuesto de una cantidad fija y otra móvil. Pero la igualdad es en todos los casos mayor que la diversidad, siendo las características esenciales de la humanidad forjadas por el clima, educación, hábito, sociedad, gobierno y hechos.

Los miembros de la secta unitaria utilitaria abogaban por una religión como la de Voltaire, la del sentido común. Eran deterministas y materialistas, y creían que la "materia puede pensar". Si se tomasen partículas de materia iguales en número, tipo, situación y propiedades que las de un hombre en el momento de su muerte, el ser formado por ellas tendría igual conocimiento, pasiones... que los del muerto, declaraba Cooper. Tendría iguales motivos para la acción y sería capaz de igual grado de castigo o premio. En los escritos utilitarios había una unión equívoca de positivismo y religiosidad, en que la obligación moral tenía una tendencia a impresionar sobre la mente un sentido, propio del valor de la revelación cristiana.

La filosofía quería materializar el pensamiento para encontrar en el fenómeno psicológico intangible algún equivalente palpable: el elemento nervios podía ser causa o sustancia del fenómeno psicológico. La palabra podía ser signo de la idea. Se proponían teorías fisiológicas de vibraciones, filológicas de la mente humana, y psicológicas de asociación de ideas. Hartley habló de todas ellas juntas, de sensaciones y sus combinaciones, en una teoría de asociación de ideas psicofisiológica. Pero será Erasmus Darwin quien marque el punto de bifurcación de las teorías de la percepción utilitarias respecto a la de Hartley. Darwin no negaba la distinción entre materia y mente pero dejó a la mente de lado, y en el estudio de las sensaciones, ideas y combinaciones, consideró sólo el lado biológico de los fenómenos y, por tanto, el fisiológico. Rechazó la teoría de las vibraciones de Hartley y buscó otra explicación de los fenómenos nerviosos. Para que

¹³⁰ Bentham, Bentham, Jeremy, 1834, *Déontologie ou Science de la Morale 1. Théorie*. Bruselas, J. P. Meline, Libraire Éditeur., ch. 1.

las partículas de fibra muscular se afecten mutuamente en el fenómeno de contracción es necesaria la existencia de un agente intermediario que conecte la causa con el efecto. Darwin no creía que los científicos pudieran opinar sobre si este espíritu de animación era un fluido material, análogo a la electricidad, o un poder espiritual, y pretendió reunir el conocimiento médico para inducir las leyes de la vida orgánica. Consideraba que las leyes de la vida eran leyes especiales y los movimientos vitales distintos de los químicos. Para él, el poder sensitivo se producía en la mente y médula espinal por acciones fibrosas de las glándulas, como otras secreciones. La palabra idea la tomó como las nociones de las cosas externas que nos hacen conocer los órganos del sentido originalmente, y es una contracción o movimiento o configuración de las fibras que constituye el órgano inmediato del sentido. Era, por tanto, la suya, una teoría realista que consideraba que lo que explica la percepción es una semejanza material con el objeto externo y el órgano sensitivo, modificado por la presencia del objeto externo. Los movimientos de los organismos se asocian en conformidad con la ley del hábito, y se conectan de modo que, cuando uno es reproducido, el otro tenga una tendencia a acompañarlo o sucederlo. Thomas Brown adquirió fama criticando su teoría materialista de la percepción, y la idea de que es necesario un fluido intermediario de naturaleza desconocida para explicar la acción de la causa con el efecto.

Como decíamos, Darwin marca el punto de bifurcación de las teorías de la percepción utilitarias respecto a la de Hartley. Para Hartley, antes de un ser consciente, capaz de sentir, distinguir y organizar percepciones, somos un ser que actúa y es actuado. Sin embargo, para Darwin, Brown o James Mill primero el hombre experimenta sensaciones separadas e interrumpidas, y después forma progresiva y sucesivamente las sensaciones, aisladas unas de otras, en una imagen continua del universo espacial. Con ello se forma la noción de espacio. Explican la idea de lo continuo por la aparente fusión de una multitud de sensaciones discontinuas pequeñas en una sensación única, como lo haría Berkeley que consideraba que el sentido de la visión no nos proporciona inmediatamente una noción de una extensión continua, y la sensación visual aparece sólo como sensaciones de extensión por razón de su asociación cercana a las sensaciones táctiles. Pero ¿las sensaciones táctiles también nos proporcionan inmediatamente la noción de una extensión continua? Brown y Mill explican la formación de la noción de espacio por la asociación entre sensaciones táctiles y musculares, continuando el análisis de Berkeley. Cuando se contrae un músculo, ciertas partes friccionan con otras. Las sensaciones musculares no son otra cosa que las sensaciones internas del tacto, es decir, sensaciones que no son específicamente distinguibles de aquellas que experimentamos cuando las partes externas de un cuerpo toman contacto con otros cuerpos. Las sensaciones táctiles nos dan la noción de extensión con un rodeo, con la noción de sentido muscular o la de esfuerzo voluntario realizado o un movimiento del organismo. Atribuyen al sentido muscular el carácter particular de sentir la extensión inmediatamente. Resuelven de este modo el problema de Berkeley de explicar las sensaciones de lo continuo por suma de sensaciones discontinuas. El hombre, sólo cuando es consciente de sus movimientos continuos, es capaz de formar sensaciones aisladas y discontinuas. Por tanto, explican la formación de la noción de espacio introduciendo un tipo especial de sensación, la muscular, cuya

función hipotética sería la de percibir la continuidad de movimientos orgánicos y el "sentido de lo continuo".

Hartley a los sentidos de la vista, oído, gusto y olfato oponía lo que llamaba sentimiento, agrupando las sensaciones que no se emplazan en un órgano definitivamente localizado. Diferenciaba el sentimiento general, que incluye la suma de sensaciones orgánicas, y el sentimiento más particularmente localizado, impresiones que son sensaciones de presión, de contracción muscular resultado del tacto de la materia. Hartley, por tanto, descubre el sentido muscular, pero no lo distinguía del tacto que define en sentido muscular. Será precisamente Darwin el que lleve a cabo esta distinción. Atribuye al sentido del tacto como presión la percepción de la figura y solidez de los objetos, aunque ninguno de ellos acompaña la percepción de extensión. Darwin introduce un sentido nuevo, el muscular, que es el sentido de la extensión.

Más adelante Brown explica cómo de sensaciones discontinuas hacemos la noción de espacio continuo multiplicando el número y variedad de las sensaciones elementales. Mantiene que las sensaciones táctiles no pueden reducirse a sensaciones de presión o extensión. Por ejemplo, si se aplica la punta de un alfiler a la superficie de la piel, se recibe una impresión y no la de que esta sensación ocupa un espacio o que es ejercida sobre la epidermis. La noción de espacio o longitud como una dimensión se crea por la experimentación sucesiva y por que podemos volver sobre nuestras sensaciones, a través de la idea de tiempo. Pasamos de la idea simple a la compleja de pluralidad de direcciones en el espacio cuando consideramos que al contraer simultáneamente los músculos de los dedos, pongamos por caso, experimentamos al mismo tiempo varias series de sensaciones musculares y distintas direcciones y longitud. Las sensaciones musculares más que las táctiles, visuales o auditivas, son necesarias para proporcionarnos una idea de espacio en varias direcciones, extraída de una determinada cantidad de series de estas sensaciones simultáneas. El sentido muscular es el sentido de lo continuo y nos proporciona la noción de espacio material; la idea de resistencia, inseparable de la de presión, nos impide un esfuerzo continuo.

James Mill propone reducir la apariencia de continuidad a una rápida sucesión de sensaciones discontinuas, olvidando la idea de tiempo en su análisis. Desmembra en una serie de sensaciones distintas la experimentada por el movimiento de los músculos. Primero toco el cuerpo, después hago con el dedo un pequeño movimiento perceptible, y continuo el movimiento hasta que los estados antecedentes se unen en cada instancia con la presencia de la memoria. Pero estos estados de sentimiento aislados ya dan impresión de movimiento continuo. Para representar una imagen de la sucesión, Mill la simboliza con una serie de puntos, una línea interrumpida a intervalos. La idea de continuidad perfecta se reconstruye con la de continuidad imperfecta a través del mecanismo cinematográfico, y no con la de perfecta discontinuidad. Aunque es esencialmente nominalista, James Mill contradujo su teoría psicológica diciendo que el objeto precede al nombre. Los hombres dividieron el acto antes de nombrarlo. El proceso de división, o el resultado de él, es uno que, como otras acciones del cuerpo, consiste en la contracción y relajación de ciertos músculos, que forman la base continua de la que se extrae el "sistema" de nuestra sensación. Los movimientos musculares se conocen, sin embargo, por el sentimiento; y el

acto, como tal, "es" los sentimientos. De nuevo, la vida mental se reduce a una colección de sensaciones discontinuas; incluso la noción de acción muscular y movimiento continuo es sólo aparente y consiste en la fusión de un gran número de sensaciones discontinuas.

Como vemos, en este periodo se intentaba llevar el método newtoniano o de la modelización química a la psicología, investigando sobre los elementos simples que forman los cuerpos, cómo actúan uno contra otro, cómo por combinación forman sustancias diversas que hacen el universo y qué nuevos cuerpos son capaces de crearse con estas combinaciones artificiales. Luego se reducía todo a un principio como fuera el de la atracción universal: el principio de las asociaciones "indisolubles", que la mente no puede, ni por los mayores esfuerzos, aislar en ideas componentes.

Si Bentham no hubiera conocido a James Mill, el benthamismo no hubiera sido consciente de sus principios filosóficos y no hubiera seguido el principio de asociación de ideas y de utilidad. De ellos se concluye que la única demostración de la asociación entre ideas es empírica y no existe una ley de pensamiento, algo que se deduce de la teoría de la abstracción y generalización. Las verdades generales son ficciones de la mente humana que nos ayudan a recordar y hablar sobre verdades particulares percibidas por los sentidos. Si se acepta la hipótesis de un mecanismo universal de los fenómenos psicológicos, explicar es encontrar sus equivalentes con ciertos movimientos que los cuerpos comunican por contacto u otras leyes empíricamente determinadas. La noción de explicación implica la distinción entre apariencia y realidad y la traducción del lenguaje de la apariencia en la realidad. Si fuera el único método de explicación legítimo, el intento de explicar los fenómenos psicológicos se tendría que abandonar ya que, en la ciencia de la mente, el ser real es idéntico a la apariencia. Brown dice que la materia, siendo extensa por definición, está formada de partes: es por tanto legítimo buscar determinar la composición de un objeto material. Esto no puede aplicarse al análisis de fenómenos mentales dado que cada pensamiento y sentimiento es tan simple e indivisible como la mente misma, siendo nada más que la mente lo que existe en un cierto momento y estado.

Las ciencias naturales tienen dos objetos: un estudio de las regularidades de sucesión y una investigación de los elementos que entran en la composición de los cuerpos. Si se admite que cada estado instantáneo del alma es simple, es posible establecer ciertas regularidades en la sucesión de estados del alma, y algunas observaciones generales que se llamarán leyes y podrán predecir el resultado de fenómenos psíquicos, sin que implique ninguna hipótesis con respecto a la naturaleza de los elementos que constituyen los fenómenos en cuestión.

Brown, en relación a la noción de explicación psicológica, parecía considerar posible, sin reservas, una descomposición de los fenómenos de la vida mental. ¿Es esto posible sin que reaparezca la distinción entre apariencia y realidad? James Mill consideraba que, en los fenómenos de la conciencia, las sensaciones del individuo son el test supremo de la verdad para la psicología, y evitó la dificultad remarcando que la atención tiene la facultad de desprender, en un estado de conciencia, un cierto número de fenómenos elementales, que al final se sienten separadamente tras haber sido imperceptibles. El fin que buscaba en su análisis de las sensaciones era llevar a los lectores legos en este tipo de investigación a concebir los sentimientos diferenciadamente y ver el límite entre cada

uno. Es necesario, por tanto, que el pupilo adquiriera por práctica el hábito de reflexionar sobre sus sensaciones. La realidad es la apariencia sensible; pero la apariencia cambia según el grado de atención. Su naturaleza no cambia, sólo su detalle se distingue mejor como una lupa de aumento. Sin embargo, Mill insistía en el carácter indisoluble de ciertas asociaciones de ideas, la unión de varias ideas en una sola sin ningún esfuerzo de atención puede hacer que la conciencia sea capaz de la asociación original. Para comprender cómo es posible llevar a descomposición los fenómenos mentales, ya no bastaba comparar con un instrumento magnificador que sólo refuerza la acción de nuestros órganos sensitivos. Debemos recurrir a la analogía de ciertos instrumentos de experimentación indirecta. Exponer es el verbo que Mill usó para designar explicaciones psicológicas y este verbo puede significar simplemente expresar lo que aparece a los sentidos, pero en su lenguaje es el opuesto del verbo componer, hacer una combinación en que la apariencia de fenómenos psicológicos observados se destruye. En apariencia, tengo intuición visual o táctil del espacio, pero ésta puede destruirse para que la conciencia aparezca como consistiendo en una suma de "puntos de conciencia". Hay dos leyes que parecen fundar las sucesiones de fenómenos psíquicos: la ley de contigüidad y la de similaridad. Mill, para satisfacer el principio de simplicidad de las leyes naturales, considera que la segunda podía reducirse a la primera, siendo los objetos similares también contiguos. Si se verifica en el mundo de la materia ¿no hay presunción de que se verifique en el de la mente? Considera incontestables los dos principios de que la realidad es idéntica a la apariencia, y que la verdad es simple. Cree en la prueba de los sentidos, porque cree que éstos, si los llevamos al punto de refinamiento requerido, revelarán una naturaleza simple en los elementos de los que están compuestos. Así, se afirma el empirismo y racionalismo. El fin que Mill buscaba al hacer una nueva teoría de los fenómenos de la mente humana era llegar a la nueva moral práctica y a la pedagogía que ordenasen los fenómenos observados según un plan calculado para hacer su conocimiento tan utilizable como fuera posible. Parece que eran preocupaciones pedagógicas lo que atrajo a los problemas fundamentales de la acción la atención de Bentham, que abogó por un sistema de instrucción pública.

Concluyendo, la filosofía que Bentham toma de los radicales filosóficos reunía unos pocos principios. Como reformadores, a los utilitarios les molestaban la especulación y las paradojas escépticas de Hume. La mente es una multitud de sensaciones primero dispersas; y la operación de ciertas leyes simples de atracción basta para explicar como estos fenómenos acaban por agruparse en un SISTEMA. Si dos sensaciones elementales se perciben en contigüidad o son iguales, reaparecen asociadas. El mecanismo de la vida mental se explica por sucesivas complicaciones de asociaciones simples. Entre otras cosas que las hacen parecidas, las sensaciones presentan la característica de ser agradables o dolorosas; y por tanto objeto de deseo o aversión. De ahí surge todo el mecanismo de la vida moral. Algunas asociaciones basadas en una experiencia más limitada son peculiares al individuo. Otras, comunes a una pluralidad de individuos o a todos, son lo que se llama "verdad" - sistema aceptado o compartido. La lógica es el arte que permite distinguir lo primero de lo segundo. Ciertas asociaciones de placeres son peculiares de un individuo; otras son compartidas. Estas, que identifican el interés del individuo con el de la especie

es lo que se llama bien. La moral es el arte que nos permite distinguir el segundo del primero y saber los medios para su realización.

Principio de la Máxima Felicidad

No se sabe si Bentham toma la frase de la mayor felicidad del mayor número de Helvétius, Beccaria o de Priestley. Probablemente, la tomara de la traducción de Hutcheson o Beccaria, a pesar de que Bentham mismo dice que la toma de Priestley. Algo que parece improbable dado que éste la escribió posteriormente, en 1768. Paley, clérigo, también desarrolla las ideas utilitarias, esta vez con base teológica, en boga en Inglaterra, así como Brown, que define la felicidad como la suma de placeres que diferían en duración e intensidad, o mejor, como exceso de una suma de placeres sobre una suma de dolores. Éste expresa, como Bentham, una crítica del "sentido moral", temiendo un sistema de moralidad fundado en los instintos. Su libro llega a convertirse en manual de la universidad de Cambridge, junto con el de Locke.

Bentham, en París, traduce a Voltaire y Montesquieu, que no aprecia mucho, toma fórmulas de cálculo moral de Maupertuis, estudia con admiración el tratado de Chastellux *De la Félicité Publique*, pero en 1769 lee a Helvétius, y descubre su vocación. El autor le revela que el genio de la legislación es el más útil. Pero ¿lo poseería él? Bentham *Con voz temblorosa, se dijo, sí*¹³¹. Su ambición, de ahora en adelante, sería *Lo que Bacon fue en el mundo físico, Helvétius fue en el moral. El mundo moral ya ha tenido por tanto su Bacon; pero su Newton está todavía por venir...*¹³²

Helvétius consideraba que sólo el interés y la utilidad personal pueden crear una alabanza o culpa de las ideas y acciones. Es por utilidad que estimamos los varios tipos de conocimiento, e igual sucede con el mundo moral. Esta idea la toma Bentham, y la extiende en *Chrestomatia*. Si el interés personal es la medida universal del mérito de las acciones de los hombres, la probidad en el caso de los individuos es, por definición, sólo el hábito de unas acciones que son personalmente útiles a ese individuo. ¿Es igual en el caso de la sociedad? Helvétius resuelve este problema adoptando el principio de la identificación artificial de intereses: dado que naturalmente no se identifican, porque el hombre es autocentrado y egoísta, el poder debe crear una identidad artificial.

La teoría consiste en un determinismo moral. El hombre es menos producto de las circunstancias geográficas que sociales, de la educación en su sentido más genérico. El conocimiento de la naturaleza humana capacita a algunos a cambiar o reformar al hombre ilimitadamente. Esta teoría fue adoptada por los educacionistas, como James Mill o Robert Owen, discípulo de Godwin. Por la educación a los individuos se les enseña a identificar sus intereses con el interés general, una imagen del bien que el estado o los educadores construyen e imprimen en la mente de sus educandos. Helvétius declaró que existe un arte pedagógico de inspirar el gobierno de las pasiones, cuyos principios son tan ciertos como los de la geometría. Vemos, así pues, la fuerza que daban a la razón, de la que Hume

¹³¹ Bowring, vol. x, p. 27, cit. en Halévy, ob. cit. p. 19.

¹³² Stark, W., 1952 a: The Philosophy of Economic Science: XIX: 101.

descreía, y el principio del autoritarismo, la imposición de una irrealidad del pensamiento que siempre vivirá en el futuro, porque es imagen.

Helvétius consideraba educación en su más amplio sentido: el gobierno, los padres, los amigos, los compatriotas, todas las conexiones. El legislador es un pedagogo y un moralista, de modo que la moralidad y la legislación es una y la misma ciencia. Sólo a través de buenas leyes pueden hacerse hombres virtuosos, lo que nos recuerda a los antiguos republicanos romanos.¹³³ El arte del legislador es forzar a los hombres, a través de su sentimiento de amor propio, a ser justos con sus semejantes. El estudio moral es el del uso de penas y premios para conseguir el interés general y el del individuo. Bentham intenta elaborar esta ley uniforme, haciéndola lo más simple posible. De hecho, la reduce a un único principio, el de la utilidad pública, es decir, de la mayor cantidad posible de placer de los hombres regidos por un gobierno.

La teoría de Helvétius se extiende en Italia, donde Beccaria intentó aplicarla sistemáticamente al contenido de la ley penal. *Dei delitti e delle pene* apareció en 1764¹³⁴. Bentham también fue discípulo de Beccaria pero llevó el principio de utilidad más lejos que él en la solución de problemas jurídicos, llegando a planear un código universal y un código penal. Tomó observaciones de Beccaria para dotar a la filosofía utilitarista de precisión matemática, y siguió su análisis de los elementos de gravedad del dolor - intensidad, duración, proximidad y certidumbre, que son los mismos que los del placer y los primeros elementos del cálculo moral, unidos a fecundidad y pureza cuando analizamos el placer - dolor de un conjunto de hombres.¹³⁵

Además de estos autores, podemos encontrar influencias en Bentham de Mackintosh, Paine, Godwin y Condorcet. Éstos intentan apelar al interés propio del gobierno de modo que los gobernantes se dejen impulsar hacia el común. Quieren transformar las instituciones de una forma "ilustrada" para que el poder se encauce hacia este bien público predeterminado. Todos ellos, basados en el principio de utilidad y considerando la esencia utilitaria del hombre, proponen planes de reforma del gobierno y la sociedad criticando la noción de derecho natural.

Godwin, por ejemplo, consideraba que la utilidad es el criterio de moralidad en cualquier sistema moral no infectado de prejuicios monásticos. El hombre particular no debe rechazar ningún placer excepto si tiende a excluir un placer superior. La moral es la consideración del bien general y el hombre que merece más aprobación es aquél cuya conducta se gobierna por propósitos benevolentes o se pone al servicio de la imagen de la utilidad pública. Godwin considera que la práctica de la virtud es el mejor método para

¹³³ Cicerón, Marco Tulio, 1986, *Sobre la República. Sobre las Leyes*. Madrid, Tecnos.

¹³⁴ Beccaria, Cesare Marchese di, 1996, *De los delitos y de las penas*. Madrid, Alianza. Beccaria, sin embargo, critica a Bentham la excesiva observación de la teoría pedagógica de Rousseau. Para prevenir delitos y penas, es cierto, hay que educar. Pero el estado no es un buen educador y sólo puede proteger iniciativas privadas de educar, especialmente a los jóvenes. (Bentham, Jeremy, 1935, *Deontología*, Versione di estratti con introduzione, note, apprezzamento critico e appendice sull'opera di Cesare Beccaria, Torino, Società Editrice Internazionale). Bentham está de acuerdo con Beccaria en el sentido de la inutilidad de la pena capital.

lograr la felicidad individual y que el egoísmo y la acción desinteresada, aunque parezcan tan distintos, prescriben el mismo tipo de conducta, dado que la sensación inmediata, agradable o dolorosa, debe ser la causa de la acción, y el motivo es siempre placentero. El hombre tiende a aplicar el criterio de utilidad en la justicia, e incluso un criminal justifica sus acciones en base a ese principio asegurando que busca fines útiles. El moralista debe desarrollar esta tendencia, puliéndola de las motivaciones egoístas. A Helvétius debe su intelectualismo y la consideración de que la diferencia entre los hombres es por causas sociales y morales y no por causas físicas o psicológicas, como aseguró Montesquieu. Por ello, el problema político se resuelve con la pedagogía, que, en oposición a la educación, cuya acción se acaba tras la infancia o la lectura restringida a unos pocos selectos, consiste en la elaboración de instituciones que influyan en la instrucción del hombre a lo largo de toda su vida, adaptándole a la inteligencia racional para lograr finalmente su emancipación intelectual. Veremos en el epígrafe de la razón y el lenguaje como este tipo de educación tiende a anular la posibilidad de conocimiento y la curiosidad, convirtiendo a los hombres en ficciones del poder, homogéneos a sus compatriotas y maleables. Para Godwin, el final utópico de esa forma de gobierno que armoniza intereses sería la supresión del estado, de modo que es fácil asociar esta educación estatal de la teoría utilitaria con la de la dictadura del proletariado, marxista. Los poetas revolucionarios, como Wordsworth, Southey y Coleridge pasan de ser discípulos de Rousseau a serlo de Godwin, a pesar de que éste hablaba de un hombre abstracto, racional y maleable, sin derechos naturales, que debía forjar unos derechos artificiales en base al principio de utilidad y que, luego, sería el propulsor de la Revolución Francesa.

Bentham, sin embargo, creía que el estado no puede ser una providencia que armonice intereses. Es necesario valerse de la cooperación de los individuos capaces de identificar sus intereses con el general a través del arte de la moral. Consideraba que la enseñanza del estado era la única forma de lograr que la gente aprendiera a saber sus intereses. Las doctrinas de Bentham no tuvieron mucha influencia en países con tradición filosófica propia, como Francia o Alemania, pero sí en los que no la tenían. Bentham era ambicioso y quería extender su doctrina a todas las regiones del mundo. Ofrecía a todas su Pannomion, un cuerpo completo de leyes, que no distinguía al presidente de los EEUU del Emperador de Rusia, con un principio simple, el de utilidad, del que se extraerían consecuencias independientes de lugar y tiempo. Bentham quedó finalmente apartado e insatisfecho por no haber podido llevar sus proyectos de ordenación del mundo a la práctica.

El yo

Bentham considera la idea de yo como el conjunto de asociaciones simples de placeres y dolores. En su principio racionalista, ha de aceptar un yo imagen, al modo kantiano, que pueda incitar las acciones. Sin embargo, dado que las sensaciones son

¹³⁵ Bentham, Jeremy, 1996, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, editado por J. H. Burns y H. L. A. Hart, Oxford, Clarendon Press, The Collected

simples, y se unen en otras complejas, y dado que el hombre es una sucesión que no retiene más allá de lo que considera útil para el futuro, en realidad el yo de Bentham es fenoménico y debe reconocer que no existe ni permanente. La conciencia, dice Bentham, es una cosa ficticia que se supone que es la sede del alma¹³⁶. Sin embargo, en la clasificación de los motivos, se contraría, dado que un motivo es una afección más una idea de yo como posible causa del objeto de afección. El asociacionismo, sin embargo, no puede justificar la idea del yo. Ni siquiera asumir, como Bentham, el egoísmo o autocentramiento humano. Si el análisis debe reducir los sentimientos a elementos simples, homogéneos y regulados por la misma ley, no está probado que el egoísmo deba ser siempre el sentimiento del que otros se derivan: eso implica la idea de yo, y asociaciones de ideas más o menos complejas.

Sin embargo, la teoría de Bentham y la psicología de James Mill son individualistas. James Mill consideraba que *cuando recuerdo un estado pasado de conciencia, la idea de éste no es una idea simple, sino que incluye la de la sensación pasada, ese tren de conciencia que llamo yo mismo. Este último es necesario para constituir la idea*¹³⁷. La atribución de todas las ideas al yo es algo que Mill dice que *acompaña continuamente y necesariamente a todos los estados de conciencia. En el estado actual de conciencia, sea sensación o idea, la idea de lo que llamo yo mismo está siempre inseparablemente combinada con ella*¹³⁸. Esto no es necesario para que la teoría de asociación de ideas sea cierta, algo que le objeta Mackintosh: si la idea de yo es compleja, el producto de un mayor número de estados de conciencia, no debe decirse que tengo apetito o deseo de algo, sino que hay en mí un apetito por una cosa, un deseo por otra. Pero el individualismo de Mill se niega a este modo de pensar y expresar fenómenos psicológicos. Los deseos no tienen sentido real si no está el yo por medio. Los actos de nombres abstractos, de deseo, apetito... no son cosas que actúan, es el hombre el que actúa. Ése es el único modo de reconciliar este interés del yo con el colectivo.

Pero, en puridad, la teoría de asociación de ideas y la del mismo Bentham no requieren de la idea de yo separado de sensaciones agradables o desagradables, reducibles a estados simples de placer o dolor, aunque los sentimientos complejos, como el del patriotismo, se construyan a través del mecanismo de asociación indisoluble. Para James Mill, los placeres complejos tienen una naturaleza propia aparte de los simples y crecen en número por la adquisición del hábito e incluso pueden ingeniarse los métodos para producir estos sentimientos complejos metódicamente. En cualquier caso, de facto, sin nos atenemos a la teoría de Hume, la existencia de este yo del que luego admite la irrupción en la ciencia moral, es imposible. James Mill con la idea de hábito y de yo deja paso al sentimentalismo que Bentham condena. Los únicos placeres que un utilitarista debe tomar en cuenta son los que tienen su fuente, no en el ejercicio de hábitos mentales, sino en causas externas, como el dinero, los premios y castigos: placeres o

Works of Jeremy Bentham, Editor General F. Rosen y Philip Schofield, p. 39.

¹³⁶ Bentham, Jeremy, 1935, *Deontología*, Letture di Filosofia. Collezione Diretta Da A. Cojazzi, Versione di estratti con introduzione, note, apprezzamento critico e appendice sull'opera di Cesare Beccaria, Torino, Società Editrice internazionale.

¹³⁷ Mill, James, 1829, *Analysis*, ch xx, cit. en Halévy ob. cit. p. 467.

dolores que puedan incluirse en la filosofía del derecho y economía política. Por ello, en la teoría de la ley penal, Bentham olvida los motivos y considera sólo las consecuencias de las acciones. Los motivos siempre son buenos, fuente de placer, y no pueden estimarse o cultivarse. La cuestión es si la acción que sigue al motivo es la causa de una mayor suma de placeres o dolores para el agente y sus semejantes, y es imposible dar una respuesta general para cada tipo de motivo a esta cuestión. Por ejemplo, el motivo del odio lleva al crimen, pero también a la denuncia del crimen.

El tiempo

Bentham se vale de la definición de tiempo de James Mill que propone reducir la apariencia de continuidad a una rápida sucesión de sensaciones discontinuas, olvidando la idea de tiempo en su análisis, y continuando con la de un movimiento continuo. Con esto, pretende rebatir a Brown que consideraba la noción de espacio o longitud como una dimensión que se crea por el hecho de que experimentamos sucesivamente y podemos volver sobre nuestras sensaciones, a través de la idea de tiempo. Pasamos de la idea simple a la compleja de pluralidad de direcciones en el espacio cuando consideramos que al contraer simultáneamente los músculos de los dedos experimentamos al mismo tiempo varias series de sensaciones musculares y distintas direcciones y longitud. Las sensaciones musculares más que las táctiles, visuales o auditivas son necesarias para proporcionarnos una idea de espacio en varias direcciones, extraída de una determinada cantidad de series de estas sensaciones simultáneas, con lo que el sentido muscular es el sentido de lo continuo.

Idea de Dios

Por la palabra religión Bentham entiende la creencia en la existencia de un Ser todopoderoso, que dispensará dolores y castigos a la humanidad, en un estado infinito y futuro de la existencia. Esta idea lleva a adscribir a la deidad un carácter de capricho y tiranía, de reverencia. Son creencias "extra - experiencia" que llevan a la censura del placer y terrores indefinidos. Socialmente crean facciones religiosas e iluminados que creen saber interpretar las intervenciones sobrenaturales. Separa al Estado e Iglesia en dos contrapoderes.

Es decir, la idea de dios es una figura utilitaria, una imagen en la mente de la que se espera un premio o castigo futuros. En 1818 Bentham publica *Church of Englandism, and its catechism examined*, en que delinea el programa de una cristiandad moral. En 1823 publica *Not Paul but Jesus* en que intenta demostrar que Pablo era un impostor con distinta doctrina que la de Jesús, el anticristo.¹³⁹ Cuando clasifica las ciencias bajo la consideración de su utilidad relativa, estima el valor de la idea religiosa y el saldo le sale negativo. Publica *Analysis of the influence of the natural religion on the temporal*

¹³⁸ Mill, James, 1829, *Analysis*, ch x, cit. en Halévy ob. cit. p. 467.

happiness of mankind obviando la verdad o falsedad de estas doctrinas. Si son falsas y útiles, es positivo extender la idea de castigo y premio póstumo. Pero la aritmética moral de estas expectativas inciertas y lejanas hace que sus beneficios sean leves en contrapeso a sus perjuicios, a pesar de que su intensidad y duración sean infinitas. Si tuvieran influencia, el resultado sería de hecho la absoluta privación y sacrificio.

¹³⁹ También defiende en este opúsculo la decriminalización de la homosexualidad (Stephen, Leslie, 1900, The English Utilitarians, Londres, Duchworth, p. 326).

Apéndice 5

Nietzsche y el tiempo

Nietzsche plantea una teoría del tiempo del eterno retorno del ser (visión cíclica que, hemos de decir, ya había mencionado Hume y muchos filósofos anteriores a él, y que se basa todavía en la concepción atomística de la materia, que aquí rechazaremos) que difiere de la concepción cíclica del tiempo estoica u oriental. Su teoría del eterno retorno por un lado es una teoría cosmológica y física; por otro es una teoría ética, selectiva, ya que sólo torna lo más excelso; y por último es una teoría ontológica que afirma el ser como devenir selectivo de las fuerzas activas, las únicas dignas de retornar. Nietzsche decía que el superhombre - "el hombre que trasciende" - quiere el eterno retorno: querer el futuro es volver a querer el pasado. Formula la descomposición del concepto de tiempo por medio de la categoría de repetición. Pero la repetición no se forma a partir de un modelo, sino que es el tiempo mismo. Sin embargo, dice el autor:

El nihilismo hace ahora su aparición no porque el displacer ante la existencia sea mayor que antes, si no porque se ha llegado en general a ser desconfiado con respecto a un "sentido" en el mal, e incluso en la existencia... Consideremos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal como es, sin sentido ni meta, pero retornando inevitablemente, sin un finale en la nada: "el eterno retorno".

Esta es la forma más extrema del nihilismo: ¡la nada (la "ausencia de sentido") eternamente!

Modalidad europea del budismo: la energía del saber y de la fuerza nos obliga a tener una creencia semejante. Es la más científica de todas las hipótesis posibles. Negamos las metas últimas: si la existencia tuviera una, tendría ya que haber sido alcanzada¹⁴⁰.

Es decir, para Nietzsche la vida es un sin sentido, un sinsentido afirmativo que se ama a sí mismo. Si le hubiéramos preguntado por qué habríamos de creer en su teoría y no en cualquier otra que no tuviera sentido, la respuesta hubiera sido el recurso del niño, su edad dorada¹⁴¹: *Tengo verdaderos genios entre mis lectores*¹⁴². Preferió pensar que volvería a su sinsentido olvidado: su hígado se regeneraría cada mañana y el águila volvería para desmenuzarlo por toda la eternidad.

Sin embargo, dice Nietzsche:

¹⁴⁰ Nietzsche, Friedrich, 1988, Nietzsche. Antología, Barcelona, Ediciones Península.

¹⁴¹ Nietzsche consideraba la infancia como la edad dorada. El superhombre debía transformarse a través de tres estadios sucesivos: primero el camello que obedece a su amo; después el león que se rebela contra su amo, es crítico y dueño de sí e impone su voluntad; y por último el niño, creador de sus propios valores, que se afirma a sí mismo.

¹⁴² Nietzsche, Friedrich, 1995, Ecce Homo. Como se llega a ser lo que se es, Madrid, El libro de bolsillo, Alianza Editorial.

Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los humanos: también la naturaleza alienada, hostil o subyugada celebra de nuevo su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre... Ahora, en el evangelio de la armonía de los mundos, cada cual se siente no sólo unido, reconciliado, fundido con su prójimo, si no hecho uno con él, como si el velo de Maya estuviera roto y tan sólo revolotease en jirones ante lo misterioso Uno-primordial... En sus gestos habla la transformación. Así como ahora los animales hablan y la tierra da leche y miel, así también en él resuena algo sobrenatural: se siente dios, él mismo ahora anda tan extático y erguido como veía en sueños que andaban los dioses. El hombre ya no es artista, se ha convertido en obra de arte: la violencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo los escalofríos de la embriaguez para la suma satisfacción deliciosa de lo Uno-primordial¹⁴³.

Pero un uno real sin el concepto de "sustancia que no puede salir de sí misma", es ininteligible para el hombre. Aunque el universo dionisiaco que describe Nietzsche es un éxtasis de autoolvido, parece atisbarse que éste buscaba era tener intuiciones de eternidad. De hecho, suya es la frase:

¡Imprimamos la imagen de la eternidad sobre nuestra vida! Este pensamiento contiene más que todas las religiones que desprecian esta vida como fugaz y que enseñaron a mirar en busca de una vida distinta indeterminada.¹⁴⁴

Con la muerte de Dios, Nietzsche quería eliminar los ideales e imágenes que acosan al hombre, incluida la razón y la imposición del lenguaje. *La razón en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...*¹⁴⁵ Dios significa la necesidad de una norma ideal por la que poder regirse, que nos ofrezca un sentido, que permita conocer y unificar la totalidad. Lo suprasensible, la esfera de los valores ideales, carece ya de fuerza aparente, no da sentido por más tiempo. Nietzsche no se limita a una simple sustitución de un valor por otro, sino que quiere auscultar a los ídolos o dioses falsos y hacer surgir una nueva forma de valorar: la transmutación de todos los valores.

¹⁴³ Nietzsche, Friedrich, 1988, "El Nacimiento de la Tragedia", Nietzsche. Antología, Barcelona, Ediciones Península.

¹⁴⁴ Nietzsche, Friedrich, 1988, "Ontología", Nietzsche. Antología, Barcelona, Ediciones Península.

¹⁴⁵ Nietzsche, F., 2000 a, "La razón en la filosofía", El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo, Madrid, El libro de Bolsillo, Biblioteca Nietzsche, Alianza [1889], p. 55. El lenguaje no es la única realidad comunicativa y, ni siquiera comunica bien la realidad. "No nos estimamos ya bastante cuando nos comunicamos. Nuestras vivencias auténticas no son en modo alguno charlatanas. No podrían comunicarse si quisieran. Es que les falta la palabra. Las cosas para expresar las cuales tenemos palabras las hemos dejado ya también muy atrás. En todo hablar hay una pizca de desprecio. El lenguaje, parece, ha sido inventado sólo para decir lo ordinario, mediano, comunicable. Con el lenguaje se vulgariza ya el que habla. - De una moral para sordomudos y otros filósofos" (Nietzsche, F., 2000 a, "Incursiones de un intempestivo", El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo, Madrid, El libro de Bolsillo, Biblioteca Nietzsche, Alianza [1889], p. 109-110).

Pero con la muerte de Dios mueren todos los valores absolutos. Con la muerte de Dios, el hombre europeo ha perdido el norte, ya no sabe hacia dónde moverse, ya no tiene sentidos de referencia y vaga a través de una noche fría y sin fin.

Nietzsche buscaba la eternidad en el olvido, y por tanto, en la negación - con lo que difícilmente podría insertarse en la realidad de forma intuitiva, a priorística. Pero luchaba contra las teorías fenomenistas de irrealidad, contra la anulación del yo producida por la idea de muerte, y contra la estandarización humana.

Pero precisamente en esta exigencia de que lo grande deba ser eterno se desencadena la más terrible lucha. Pues todo lo que todavía vive grita: ¡No! ... Pero ¡este camino corre por las mentes humanas!, por las mentes de animales azorados y deleznable que se asoman siempre de nuevo a los mismos apremios y a duras penas logran conjurar por breve tiempo la pérdida. Porque lo que por lo pronto quieren es una sola cosa: vivir a cualquier preci ... Sin embargo, siempre surgen de nuevo algunos que fortalecidos por la consideración de la grandeza pasada se sienten penetrados de una dicha inefable, como si la vida humana fuese una cosa divina y como si fuese el fruto más hermoso de tan amarga plata saber que alguna vez alguien pasó por la existencia orgulloso y fuerte, otro en honda meditación, y aquel con el corazón henchido de compasión y solicitud, - pero legando todos ellos la lección de que vive del modo más hermoso quien no da importancia a la existencia.¹⁴⁶

Sin duda, la consideración de que la vida es un útil es consecuencia de la idea de muerte que nos hace dudar de que en nosotros mismos haya una verdadera vida, en que podamos aprender desde lo nuevo, y no vivir de rentas de conceptos aprendidos¹⁴⁷.

A pesar de que Nietzsche es conocido por presentar una teoría del tiempo cíclica, el autor daba una muy especial importancia a la Edad de Oro griega en que vivían los dioses olímpicos, tal vez fundidos en el "Uno - primordial". La imagen de esta época mítica creadora, que Nietzsche rememora, demuestra que el hombre siempre añoró - y así Nietzsche - la inmortalidad perdida¹⁴⁸. También los griegos de fuentes orientales consideraron la idea de una edad pasada en la que hombres y mujeres de carácter moral perfecto habrían vivido, como en los jardines del Edén, bajo condiciones perfectamente naturales. Hesíodo llama al periodo "áureo". En él, la muerte existía, pero los hombres

¹⁴⁶ Nietzsche, Friedrich, 1988, "De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida", Nietzsche. Antología, Barcelona, Ediciones Península.

¹⁴⁷ "... estamos echados a perder para el vivir, para el ver y oír justo y simple, para la captación feliz de lo próximo y natural, y hoy por hoy no tenemos el fundamento de una cultura, porque nosotros mismos no estamos convencidos de que en nosotros tenemos una verdadera vida. Desintegrado, descompuesto de un modo medio mecánico en un interior y un exterior sembrado de conceptos como de dientes de dragón, produciendo dragones conceptuales, afectado además de la enfermedad de las palabras y desconfiado de toda sensación propia aún no acuñada en palabras: como una fábrica de esta índole, fábrica de conceptos y palabras hecha un ser fantasmal, y sin embargo, caracterizada por una actividad inquietante, tengo tal vez todavía derecho a decir de mí: cogito, ergo sum, pero no: vivo, ergo cogito." (Nietzsche, Friedrich, 1988, Nietzsche. Antología, "De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida", Barcelona, Ediciones Península).

¹⁴⁸ Kirk, G. S., 1984, La Naturaleza de los Mitos Griegos, Barcelona, Editorial Arcos Vergara, p. 39.

desconocían el dolor, morían como sumidos en un sueño y la tierra proporcionaba espontáneamente sus frutos sin esfuerzo humano. Empédocles lo llama la Edad del Amor: *todas las cosas eran dóciles y amables para con el hombre, y resplandecía la benevolencia*¹⁴⁹

¹⁴⁹ Guthrie, W. K. C., 1984, Historia de la Filosofía Griega 1, Los primeros presocráticos y los pitagóricos, Madrid, Editorial Gredos, p. 259.

Apéndice 6

La evolución de la idea de Dios en la filosofía

Hobbes decía *Es imposible que hagamos una investigación profunda de las causas naturales, sin ser llevados a ver que hay un dios eterno. Sin embargo, no podemos tener de él ninguna idea que nos diga algo de su naturaleza* ¹⁵⁰.

Anaximandro había considerado “lo indefinido” como “inmortal e imperecedero”. Anaxímenes creía que los dioses “habrían nacido del aire”, lo “circunvalante del universo existiendo desde y para siempre”, de modo que el mismo aire no había sido hecho por los dioses. Pero, como decía Parménides, “ex nihilo, nihil”. Por ello, Heráclito afirmaba la eternidad del mundo. Poco a poco se va suponiendo la creación del mundo por un ser superior. Así lo declaraba Platón en el *Timeo*: supone esta creación por parte del demiurgo, que introdujo en el caos de la materia un orden cuyo modelo son números e ideas. Más adelante, Aristóteles supuso que el mundo era coeterno con dios. Epicuro, sin embargo, creía que son los elementos constitutivos del mundo los que son eternos, los átomos y el vacío que los circunvala.

Pero el cristianismo del alto medievo quería que el mundo fuera creado “ex nihilo”. San Agustín, por ejemplo, supone una creación en el tiempo. Se opuso a la idea del tiempo en que éste es concebido como algo no distinto de los acontecimientos particulares, como substancializado y cosificado. Hay que distinguir el tiempo de los hechos que suceden. Es posible inquirir qué pasó antes de un hecho, pero no que sucedió antes de todos los hechos en conjunto. En *Confesiones* declara que la creación no surgió de ninguna materia preexistente, como dirán luego los teólogos tradicionalistas o la escuela franciscana. Dios creó el mundo no por necesidad, sino porque es bueno.

La concepción de dios escolástica es la de un ser perfecto, alejado del hombre, causa última; incluida la crítica de Santo Tomás, que pretende volver a las concepciones aristotélicas¹⁵¹. Éste estaba en contra de los maestros de la iglesia, como Buenaventura, que consideraban condición inexcusable de una concepción cristiana del mundo (creación libre y “ex nihilo”, providencia divina, contingencia de lo creado) una creación temporal. Así los averroístas declaraban que el mundo no existió desde siempre.

Para Santo Tomás, el mundo es también creado “ex nihilo” por dios y puede demostrarse. Pero no puede probarse que la creación sea eterna. El capítulo de “dios existe” de su tratado¹⁵², muestra como la idea de dios es necesaria para suponer un primer motor inmóvil, eterno, sin sucesión, simple, que no es corporal, infinito y con poder infinito. Supone una sucesión de causas hasta una primera, indeterminada, y que podría

¹⁵⁰ Hobbes, Thomas, 1989, Leviatán, La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil, Madrid, Alianza Universidad, p. 92.

¹⁵¹ Tomás, Santo, 1975, Sobre la Eternidad del Mundo. Suma contra los gentiles y Suma Teológica (selección), Argentina, Aguilar, Biblioteca de Iniciación Filosófica.

¹⁵² Tomás, Santo, 1980, Compendio de Teología, Madrid, ediciones Rialpa.

hacerse tan extensa como se quisiera: lo importante es que, al final, estuviera la imagen de un dios perfecto. Así, presenta sus cinco pruebas de la existencia de Dios (primer motor inmóvil; causa eficiente última; ser necesario; grado máximo de perfección; y necesidad de causa inteligente que dirija los seres hacia su fin). Santo Tomás, sin embargo, cuestionando la existencia de Dios en un mundo en el que no era común el ateísmo, en el que se consideraba la idea de dios como innata y en el que San Anselmo llegó a afirmar que la no existencia de dios es inconcebible, estaba comenzando a minar las bases religiosas. En cualquier caso, cuando dice que una serie infinita es imposible, no piensa en una serie que se extienda en el tiempo, "horizontal", no creía que pudiera probarse filosóficamente que el mundo no fuese creado desde la eternidad. Lo que niega es la posibilidad de una serie infinita en el orden de las causas actualmente dependientes, una serie infinita "vertical". Aunque el mundo se hubiera creado desde la eternidad, habría una serie histórica u horizontal infinita, pero la serie entera constaría de seres contingentes, porque el hecho de ser sin principio no les convierte en necesarios. La serie entera debe depender de algo exterior a la serie misma. Pero, si se asciende verticalmente, sin alcanzar nunca un término, no se tiene la explicación de la existencia de la serie: debemos concluir en la existencia de un ser que no sea en sí mismo dependiente. Además, la serie matemática infinita nada tiene que ver con las pruebas tomistas. No es la posibilidad de una serie infinita lo que Santo Tomás niega, sino la posibilidad de una serie infinita en el orden ontológico de dependencia. Niega que el movimiento y la contingencia del mundo que experimentamos pueda no tener ninguna explicación ontológica, y afirma que ésta debe constatarse en un Ser personal. Aunque el Santo concedía preferencia a la prueba de la causa última - nada puede ser causa de sí mismo, porque para serlo tendría que haber existido antes de sí mismo - la prueba fundamental es la tercera, de la contingencia. Este argumento afirma que todo debe tener su razón suficiente por la cual existe: el movimiento tiene su razón en un motor inmóvil, la serie de efectos y causas en una causa incausada, la perfección limitada en la absoluta, y la finalidad y orden en la naturaleza en una Inteligencia ordenadora ¹⁵³. Más tarde, Ockham, aunque también religioso, afirmó que no se puede demostrar filosóficamente la existencia de Dios, ni siquiera con el argumento de causalidad ¹⁵⁴.

Descartes sigue manteniendo esta suposición. Para él todo se aprende de los sentidos, que son engañosos. Pero hay cosas que no se pueden poner en duda: *que estoy aquí sentado, junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en las manos, y otras por el estilo.* ¹⁵⁵ Pero, cuando está desnudo, metido en la cama, entre sueños, se ve igual,. Que dios existe no puede tampoco ponerse en duda, sino entrando en las tinieblas. Desde pequeño, le inculcaron esa creencia, y siguió creyendo en ella porque, sino, el cielo, aire, tierra, sonidos, cosas, son engaño e ilusión: *y como un esclavo que sueña que está gozando de una libertad imaginaria, al empezar a sospechar que su libertad es un*

¹⁵³ Copleston, Frederick, 1971, Historia de la Filosofía II: De S. Agustín a Escoto, Barcelona, Ediciones Ariel, p. 329-338.

¹⁵⁴ Copleston, Frederick, 1979, Historia de la Filosofía III: De Ockham a Suárez, Barcelona, Ediciones Ariel, p. 87.

*sueño, teme el despertar y conspira con esas gratas ilusiones para seguir siendo más tiempo engañado, así yo vuelvo insensiblemente a caer en mis antiguas opiniones y temo el despertar de esta somnolencia, por miedo a que las laboriosas vigiliias que habían de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en lugar de darme alguna vez en el conocimiento de la verdad, no sean bastantes a aclarar todas las tinieblas de las dificultades que acabo de remover*¹⁵⁶. Retoma su demostración del cogito ergo sum: *Estoy seguro de que soy una cosa que piensa... Y toda la fuerza del argumento que he empleado aquí para probar la existencia de dios consiste en que reconozco que no podría ser mi naturaleza lo que es, es decir, que no podría tener yo en mí mismo la idea de dios, si dios no existiese verdaderamente.*

Así, Kant habla en la dialéctica trascendental desarrolla la facultad de la razón, que elabora conceptos trascendentales como el de Dios que apelan a lo no condicionado por parámetros de tiempo y espacio. Por ser ideados y, por ello, no ser capaces de ampliar el conocimiento del entendimiento, no son menos importantes. Por ejemplo, aunque no podemos demostrar la existencia de Dios, dice Kant, tampoco su no existencia. Es más, no sólo podemos suponerla, *tenemos que suponerla*, aunque no con ello extendamos nuestro conocimiento más allá del campo de la experiencia posible. Kant cree indefectiblemente en la existencia de Dios y en una vida futura y dice que hubiera sido imposible que vacilara respecto a esta creencia, porque ello haría tambalear sus propios principios morales, *de los que no podría abdicar sin convertirme en algo aborrecible a mis propios ojos*. Responde, así pues, a su principio práctico *haz - o profesa - aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz*. Su certeza no es una certeza lógica sino moral, ya que los problemas de las ideas de la razón son irresolubles.

Por eso, como decíamos, cuando la crítica inglesa al cartesianismo considera a la experiencia - expost al principio del ser - como única fuente de conocimiento, y dios como una idea racional, externa al mundo de la experiencia; y consigue mostrar que no hay ideas innatas dios desaparece en el acto, y con él, el orden material, la sustancia y el yo. Dios es una cuestión intelectual que debe resolverse por la razón.

Pero este racionalismo lleva al hombre a perder el mundo de la experiencia, negándole realidad verdadera. El mundo está fuera del alcance vital del hombre; como diría Descartes, éste es inabordable a la comprensión común. Se anula la concepción del hombre como sustancia, y la esperanza en la intemporalidad, la deificación del hombre. Las cosas externas son tan imagen como la imagen de dios, y ninguna puede considerarse real. Por otra parte, como dirían existencialistas como Sartre, un dios separado del hombre hace que ambos tengan soportes independientes, y se vacían a sí mismos. La religión, de hecho, se ha servido de ese miedo a la nada, con ritos y obligaciones de muerte, debido a su concepción filosófica materialista - por un lado dios perfecto, por otro el hombre que espera un castigo de sus acciones. La teoría agustiniana, por ejemplo, es una doctrina utilitaria, en que el hombre no sabe prever el placer eterno, y prefiere el placer presente frente a ese otro mucho más intenso. Su tasa de descuento, digamos, del

¹⁵⁵ Descartes, René, 1993, *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Colección Austral, Espasa Calpe, Pensamiento. p. 126.

placer eterno es muy alta, y se devana en buscar los placeres presentes de forma desenfrenada. No tiene, por tanto, concepción de futuro, y de ahí que el estado - iglesia deba refrenar coactivamente sus placeres presentes, para que dios le premie con el eterno¹⁵⁷

¹⁵⁶ Descartes, *ibid.* p. 131.

¹⁵⁷ Agustín, Santo, 1953, La Ciudad de dios, vol. 1 y 2, Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos, Barcelona, Ediciones Alma Mater.

Apéndice 7

La filosofía del tiempo de Bergson

Querriamos presentar la idea de tiempo en Bergson por su interés para esta tesis. Aunque diferimos de ella en muchos puntos, algunos elementos pueden ser útiles para comprender y demostrar nuestra tesis. En el Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia¹⁵⁸, Bergson nos dice que precisamente es en el tiempo que podemos crear la idea de espacio o de número. Para contar un rebaño, por ejemplo, dice Bergson, comienzo por pensar en los números aisladamente. Me figuro las partes indivisibles, pero en el acto de unir, dejo de lado la unidad para pasar a la siguiente, la objetivo, hago de ella una cosa, esto es, una multiplicidad. La idea de una oveja, sin embargo, es una intuición de la que el tiempo hace un espacio que me permite contar varias unidades como estados independientes.

Para crear la razón extensa necesito de una intuición que está fuera de la materia, un acto simple del espíritu, y que el tiempo materializa para pensar en ella en forma de número. Provisionalmente, considero a la suma y a las partes como elementos indescomponibles porque, para obtener un número, hay necesidad de fijar la atención, "sucesivamente", sobre cada una de las unidades que lo componen. Pero es preciso distinguir entre la unidad en la que se piensa y la unidad que se erige en cosa después de haber pensado en ella. La unidad es irreductible mientras se la piensa, y el número es discontinuo mientras se le construye.

Toda adición implica una multiplicidad de partes, percibidas simultáneamente. Por ejemplo, los sonidos de la campana me llegan sucesivamente. Pero o bien retengo cada una de estas sensaciones sucesivas para organizarlas con las otras y formar un grupo que me recuerda un ritmo conocido: entonces no cuento los sonidos, me limito a recoger la impresión cualitativa que su número produce en mí. O bien me propongo explícitamente contarlos, y será preciso entonces que los disocie, y que esta disociación se opere en algún medio homogéneo en el que los sonidos, despojados de sus cualidades, vaciados de alguna manera, dejen huellas idénticas de su paso. Este medio es el tiempo y el espacio. Un momento del tiempo repetido no podría conservarse para añadirlo a otros. Si los sonidos se disocian, es porque hemos considerado que dejan entre sí intervalos vacíos. La operación se efectúa en el espacio. Para que nazca el espacio de su coexistencia es necesario un acto del espíritu que a la vez abrace a todas las sensaciones y las yuxtaponga. Esto es la concepción de un medio vacío homogéneo, a través del que creamos la razón o la imagen de sucesión. Incluso si se echa de ver que la abstracción supone distinciones netamente contrastadas y una especie de exterioridad de los conceptos o de sus símbolos, de los unos con respecto a los otros, se encontrará que la facultad de abstraer implica ya la intuición de un medio homogéneo. El tiempo puede

¹⁵⁸ Bergson, 1963 a, "Ensayo sobre los Datos Inmediatos de la conciencia" en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

considerarse un medio indefinido, diferente del espacio, pero homogéneo como él; lo homogéneo revestiría así una doble forma según que lo llene una coexistencia o una sucesión. El tiempo, concebido bajo la forma de un medio indefinido y homogéneo, no es más que el fantasma del espacio que obsesiona la conciencia reflexiva.

Hay dos concepciones posibles de la duración: la una pura de toda mezcla; la otra en la que interviene subrepticamente la idea de espacio. La duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los anteriores. No hay necesidad de olvidar los estados anteriores; basta que al recordarse de ellos no los yuxtaponga al estado actual como un punto a otro punto, si no que los organice con él, como ocurre cuando recordamos, fundidas en el todo, las notas de una melodía. Se puede concebir, pues, la sucesión sin la distinción, y como una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de elementos, cada uno de los cuales, representativo del todo, no se distingue y aísla de él más que por un pensamiento capaz de abstraer. Tal es la representación que se haría de la duración un ser a la vez idéntico y cambiante que no tuviese ninguna idea del espacio. Pero familiarizados con esta última idea, obsesionados incluso por ella, la introducimos sin saberlo en nuestra representación de la sucesión pura; yuxtaponemos nuestros estados de conciencia de manera que los percibamos simultáneamente, no ya el uno en el otro, no el uno al lado del otro; en suma, proyectamos el tiempo en el espacio, expresamos la duración en extensión, y la sucesión toma para nosotros la forma de una línea continua o de una cadena, cuyas partes se tocan sin penetrarse. Esta imagen implica la percepción, no sucesiva, si no simultánea, del antes y el después, y que habría contradicción al suponer una sucesión que no fuese más que sucesión y permaneciese en un único instante.

Imaginemos una línea recta, indefinida, y sobre ésta un punto material A que se desplaza. Si este punto tomase conciencia de sí mismo, sentiría que cambia ya que se mueve: percibiría una sucesión; pero ¿esta sucesión revestiría para él la forma de una línea? Sí, a condición de que pueda elevarse de alguna manera por encima de la línea que recorre y percibir simultáneamente varios puntos yuxtapuestos; pero por esto mismo formaría la idea de espacio, y es en el espacio donde vería desarrollarse los cambios que él sufre, no en la pura duración. Para percibir una línea bajo forma de línea, es preciso colocarse fuera de ella, darse cuenta del vacío que rodea y pensar un espacio de tres dimensiones. Si nuestro punto consciente A no tiene todavía la idea de espacio, la sucesión de los estados por los que pasa no podría revestir para él la forma de una línea, pero estas sensaciones se añadirán dinámicamente las unas a las otras y se organizarán entre sí. La pura duración para Bergson es, en suma, una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin ninguna tendencia a exteriorizarse los unos con relación a los otros, sin ningún parentesco con el número, la heterogeneidad pura. Si por ejemplo quiero representarme sesenta oscilaciones sucesivamente de un péndulo, pero sin cambiar nada en su modo de producción en el espacio, deberé pensar en cada oscilación excluyendo el recuerdo de la precedente, porque el espacio no ha conservado de ella ningún rasgo: pero por esto me condenaré a permanecer sin cesar en el presente. Renunciaré a pensar una sucesión o duración. Y si

conservo junto a la imagen de la oscilación presente, el recuerdo de la oscilación que la precedía, ocurrirá una de estas dos cosas: o yuxtapondré las dos imágenes, y recaeremos entonces en nuestra primera hipótesis, o percibiré la una en la otra, penetrándose y organizándose entre sí, de manera que formen lo que llamaremos una multiplicidad indistinta o cualitativa, sin ninguna semejanza con el número. Obtendré así la imagen de la duración pura, pero también me habré desprendido de la idea de un medio homogéneo o de una cantidad mensurable. La verdadera duración, la que la conciencia percibe, debería estar colocada entre las magnitudes que se llaman intensivas, en el caso de que las intensidades aun pudiesen denominarse magnitudes; a decir verdad, no es una cantidad, y desde el momento que se trata de medirla, se la sustituye inconscientemente por el espacio.

Pero, como dice Bergson, experimentamos una increíble dificultad en representarnos la duración en su pureza original, y esto acontece por el hecho de que no duramos solos: las cosas exteriores duran como nosotros, y el tiempo, considerado bajo este último punto de vista, tiene todo el aspecto de un medio homogéneo. El tiempo que el astrónomo introduce en sus fórmulas, el tiempo que nuestros relojes dividen en partes iguales, es otra cosa; es una magnitud mensurable y, por tanto, homogénea. Pero no hay nada de esto en la realidad. Cuando yo sigo con los ojos, sobre la esfera del reloj, el movimiento de la aguja que corresponde a las oscilaciones del péndulo, no mido la duración, me limito a contar simultaneidades. Fuera de mí, en el espacio, no hay nunca más que una posición única de la aguja y del péndulo, porque de las posiciones pasadas ya nada queda. En mi interior prosigue todo un proceso de organización o de penetración mutua, que constituye la duración verdadera. Y porque yo duro de esta manera es por lo que me represento lo que llamo las oscilaciones pasadas del péndulo, al mismo tiempo que percibo la oscilación actual. Si suprimimos el yo que piensa estas oscilaciones del péndulo, incluso una sola posición de este péndulo, y no hay duración, suprimimos el péndulo y sus oscilaciones. En nuestro yo hay sucesión sin exterioridad recíproca, fuera del yo exterioridad recíproca sin sucesión, ya que la oscilación presente es radicalmente distinta de la oscilación anterior que ya no existe: pero la sucesión tiene lugar solamente para un espectador consciente que se acuerda del pasado y yuxtapone las dos oscilaciones o sus símbolos en un espacio auxiliar. El lazo de unión entre estos dos términos, espacio y duración, es la simultaneidad, que Bergson define como la intersección del tiempo con el espacio¹⁵⁹.

Si analizamos el concepto de movimiento, dice Bergson, seremos llevados a operar una disociación del mismo género. Se dice que un movimiento ha tenido lugar en el espacio, y cuando se declara el movimiento como homogéneo y divisible se piensa en el espacio recorrido, como si pudiese confundirse con el movimiento. Pero reflexionando se verá que las posiciones sucesivas ocupan espacio, pero la operación por la que pasa de una posición a otra, que implica duración y que no tiene realidad más que para un espectador consciente, escapa al espacio. No es una cosa, es un progreso. En definitiva, hay dos elementos a distinguir en el movimiento: el espacio recorrido y el acto por el que

¹⁵⁹ Algo que nos parece incongruente ya que pareciera que el tiempo fuera sucesivo, una línea sólida que intersecciona con un plano en un punto.

se le recorre; las posiciones sucesivas y la síntesis de estas posiciones. El primero de estos elementos es una cantidad homogénea; el segundo, no tiene realidad más que en nuestra conciencia, es una cualidad o una intensidad.

Por tanto, concluye Bergson, sólo el espacio es homogéneo; las cosas situadas en el espacio constituyen una multiplicidad distinta y toda multiplicidad distinta se obtiene por un desenvolvimiento en el espacio. No hay espacio ni duración ni sucesión; cada uno de los estados del mundo exterior que se llaman sucesivos existe solo, y su multiplicidad no tiene realidad más que para una conciencia capaz primero de conservarlos, de yuxtaponerlos seguidamente, exteriorizándolos los unos con relación a los otros. Si los conserva es porque estos diversos estados del mundo exterior dan lugar a hechos de conciencia que se penetran, que se organizan y enlazan el pasado al presente por efecto de esta misma solidaridad. Si los exterioriza, a unos en relación a los otros, es porque, pensando en seguida en su distinción radical (cesa el uno cuando el otro aparece) los percibe bajo forma de multiplicidad distinta, lo que equivale a alinearlos conjuntamente en el espacio en el que cada uno de ellos existe de manera separada. El espacio empleado en este uso es precisamente lo que se llama el tiempo homogéneo. La experiencia cotidiana deberá enseñarnos a marcar la diferencia entre la duración-cualidad, aquella que la conciencia alcanza inmediatamente, y el tiempo materializado, el tiempo convertido en cantidad por un desenvolvimiento en el espacio.

En Materia y Memoria¹⁶⁰, Bergson trata de afirmar la realidad del espíritu y la materia, entre el realismo y el idealismo. La materia, dice, es una imagen, pero más de lo que un idealista llama representación y menos de lo que el realista llama cosa. Es una imagen que existe en sí. Habría que preguntarse, dice Bergson, si los hechos sugieren una evolución del cerebro en forma de átomos que componen la corteza cerebral. Hay solidaridad entre el estado de conciencia y el cerebro, pero del mismo modo que el hecho psicológico se encuentra unido a un estado cerebral, no puede concluirse en el "paralelismo" de las dos series psicológica y fisiológica. Cuando la filosofía pretende apoyar esta tesis paralelista en los datos de la ciencia, comete un verdadero círculo vicioso.

Bergson dice que el recuerdo representa el punto de intersección entre el espíritu y la materia. En el conjunto de hechos capaces de arrojar alguna luz en la relación psicofisiológica, los que conciernen a la memoria, ya en estado normal ya en estado patológico, ocupan un lugar privilegiado. Sobre todo a la memoria de las palabras. El estado cerebral no dibuja más que una pequeña parte del estado psicológico, la que es capaz de traducirse por movimientos de locomoción, de representar imágenes. De este pensamiento complejo que se desenvuelve, es esto lo que el estado cerebral indica en todo momento. Quien pudiese penetrar en el interior de un cerebro y percibir lo que ocurre en él, sería adoctrinado sobre estos movimientos esbozados o preparados; nada prueba que pudiese conocer otra cosa. La relación de lo mental a lo cerebral no es una relación constante, ni tampoco una relación simple. Nuestro estado cerebral contiene más

¹⁶⁰ Bergson, 1963 b, "Materia y Memoria" en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

o menos de nuestro estado mental, según tendamos a exteriorizar nuestra vida psicológica en acción o a interiorizarla en conocimiento puro.

Hay tonos diferentes de vida mental, y nuestra vida psicológica puede representarse a alturas diferentes, unas veces más cerca, otras veces más lejos de la acción, a tenor del grado de nuestra atención a la vida. Lo que se considera una perturbación de la vida psicológica se nos aparece como un relajamiento o una perversión de la solidaridad que enlaza esta vida psicológica a su motor concomitante, una alteración o una disminución de nuestra atención a la vida exterior, la "tensión" psicológica y "atención a la realidad" que estudió Pierre Janet. La psicología y la metafísica se complementan porque la primera tiene por objeto el estudio del espíritu humano en tanto funciona útilmente para la práctica y la metafísica busca que el espíritu humano se libere de las condiciones de la acción útil y llegar a ser de nuevo pura energía creadora. Los hábitos contraídos en la acción, al menos en la esfera de la especulación, crean en ella problemas ficticios y la metafísica debe disipar estas oscuridades artificiales.

Si el mundo material es imagen, dice Bergson, el cerebro es también una imagen, y para que la imagen que llamo excitación cerebral engendrase las imágenes exteriores sería necesario que las contuviese. Pero es el cerebro el que forma parte del mundo material y no el mundo material el que forma parte del cerebro. Si se elimina la imagen que lleva el nombre de mundo material, se destruye el cerebro y la excitación cerebral que son partes suyas. Ni los nervios ni los centros nerviosos pueden condicionar la imagen del universo. Si mi cuerpo es materia, forma parte del mundo material: mi cuerpo, objeto destinado a mover objetos, es, pues, un centro de acción; no sabría hacer nacer una representación. Los objetos que rodean mi cuerpo reflejan la acción posible él sobre ellos, mi percepción dibuja en el conjunto de las imágenes, a la manera de una sombra o de un reflejo, las acciones virtuales o posibles de mi cuerpo. En los cuerpos exteriores vemos, de algún modo, la causa y teoría de la acción. En mi cerebro, dice Bergson, tengo imágenes del universo material creadas por los centros nerviosos, y si se cambian los objetos exteriores cambian los movimientos interiores, destinados a crear imágenes. El papel de la materia nerviosa es el de conducir, componer entre sí o inhibir. El cerebro tiene el papel de "dar la comunicación" o hacer que se la espere. No añade nada a lo que recibe pero por sus prolongamientos motrices, constituye el centro en el que la excitación periférica se pone en relación con tal o cual mecanismo motor, elegido y no impuesto. No sólo analiza el movimiento recogido, sino que selecciona con referencia al movimiento ejecutado. Bosqueja una pluralidad de acciones posibles y organiza una de ellas.

Es decir, el sistema nervioso no guarda semejanza con un aparato que sirviese para fabricar o incluso preparar representaciones. Tiene por función recibir excitaciones, montar aparatos motores y presentar el mayor número posible de estos aparatos ante una excitación dada. Cuanto más se desenvuelve, más numerosos y más alejados se hacen los puntos del espacio en relación con mecanismos motores siempre más complejos, así se agranda la extensión que deja a nuestra acción y en esto consiste su creciente perfección. Pero si el sistema nervioso es construido, de un extremo a otro de la serie animal, en vista de una acción cada vez menos necesaria, es preciso pensar que la percepción está también enteramente orientada hacia la acción, no hacia el conocimiento puro, como dicen

los realistas y los idealistas. La riqueza creciente de esta percepción debe simbolizar la parte creciente de indeterminación dejada a elección del ser vivo.

No hay percepción que no esté impregnada de recuerdos, dice Bergson. Las más de las veces estos recuerdos desplazan nuestras percepciones reales, de las que no retenemos más que algunas indicaciones, simples "signos" destinados a evocar antiguas imágenes. De ahí nacen las ilusiones. La "subjetividad" de las cualidades sensibles, según Bergson, consiste en una especie de contracción de lo real, operada por nuestra memoria, en tanto que recubre de una capa de recuerdos un fondo de percepción inmediata y en tanto reúne una multiplicidad de momentos.

¿Por qué es escogida una imagen para formar parte de mi percepción, cuando una infinidad de otras imágenes quedan excluidas? De la lesión de elementos del cerebro, al disminuir nuestra acción posible, surge una disminución de la percepción. Si existen en el mundo material puntos en los que las excitaciones recogidas no son transmitidas mecánicamente, si hay zonas de indeterminación, estas deben encontrarse en el trayecto de lo que se llama el proceso sensorio - motor. Mucho más si esta indeterminación escapa a la experimentación y al cálculo y no hay elementos nerviosos en los cuales sea recogida y transmitida la impresión. De hecho no hay una imagen inextensa que se formase en la conciencia y se proyectase. Los rayos que emite la imagen, la imagen misma, la retina y los elementos nerviosos forman un todo solidario. La memoria es necesaria para la percepción, y ésta no tiene una condición real en el estado cerebral, sino en la mente. Cuando un elemento de mi cerebro es cortado, una parte del objeto exterior se vuelve impotente para solicitar la actividad. Desaparece la reflexión aparente de la excitación sobre sí misma, el discernimiento que hace que la percepción se desprenda de la imagen. El detalle de la percepción se ajusta al de los nervios sensitivos.

Si convenimos que el conjunto de las imágenes está dado inicialmente, veo muy bien cómo mi cuerpo termina por ocupar en este conjunto una situación privilegiada, como nace la noción de lo interior y lo exterior. Si partimos de mi cuerpo, no es posible comprender cómo impresiones recibidas en la superficie del mismo y que no interesan más que a este cuerpo, van a constituirse para mí en objetos independientes y formar un mundo exterior. Si tiene imágenes dadas, no creadas por él, mi cuerpo terminará por dibujarse en medio como una cosa distinta, ya que ellas cambian sin cesar y él permanece invariable. La distinción entre exterior y interior se reducirá así a la de la parte y el todo. Mi cuerpo es lo que se dibuja en el centro de las percepciones; mi persona es el ser al cual hacen referencias las acciones. Para Bergson, el papel de la conciencia es claramente definido: conciencia es acción posible, y las formas adquiridas por el espíritu, las que nos ocultan su esencia, deberán ser separadas a la luz de este segundo principio.

Por otra parte, se suele pasar por grados insensibles, del estado representativo, que ocupa espacio, al estado afectivo que parece inextenso. Se concluye en la inextensión de toda sensación, haciendo consistir el proceso de la percepción en una exteriorización de estados internos. Realistas e idealistas no ven otra cosa, en el universo material, que una síntesis de estados subjetivos e inextensos; aquéllos dicen que hay, además, detrás de esta síntesis, una realidad independiente que se corresponde con ella, pero ambos concluyen que la representación del universo material es relativa, subjetiva y, por decirlo

así, que ha salido de nosotros, en vez de haber sido nosotros los que nos hemos separado de ella.

El dolor, por ejemplo, es una contracción de la masa protoplasmática en la porción interesada del organismo en que el hombre, en lugar de acoger la excitación, la rechaza. Se produce un esfuerzo local y, mientras el organismo tiene la facultad de moverse en su conjunto y escapar al peligro, el elemento sensitivo conserva la inmovilidad relativa, surgiendo el dolor, un esfuerzo impotente del elemento lesionado para volver a poner las cosas en su lugar. El mismo aislamiento es la causa de su impotencia, porque el organismo, en razón de la solidaridad de sus partes, no es apto más que para los efectos de conjunto. Y también porque el esfuerzo es local, el dolor resulta desproporcionado al peligro corrido por el ser vivo; el peligro puede ser mortal y el dolor ligero; el dolor ser insoportable (como el de un mal de dientes) y el peligro insignificante. No es solamente una diferencia de grado la que separa la percepción de la afección, sino una diferencia de naturaleza.

Si el cuerpo vivo es una especie de centro desde el cual se refleja, sobre los objetos circundantes, la acción que ejercen estos objetos sobre él, en esta reflexión consiste la percepción exterior. Pero este centro no es un punto matemático: es un cuerpo expuesto, como todos los cuerpos, a la acción de las causas exteriores que amenazan disgregarle. Sin embargo, resiste a la influencia de estas causas. No se limita a reflejar la acción de fuera; lucha y absorbe alguna cosa de esta acción, que es la fuente de la afección.

Pero cuanto mayor es el poder de obrar del cuerpo, más amplio es el campo que abarca la percepción. La distancia que separa nuestro cuerpo de un objeto percibido mide la mayor o menor inminencia de un peligro. Cuando decrece la distancia, más urgente es el peligro y más tiende a trasformarse la acción en real. Si llegamos al límite, y la distancia se hace nula, es decir, que el objeto a percibir coincide con nuestro cuerpo, ya no se trata de una acción virtual, sino que es una acción real lo que expresa esta percepción. La superficie del cuerpo, límite común de lo exterior y lo interior, es la única porción de la extensión a la vez percibida y sentida.

Pero consideremos este sistema de imágenes que se llama el mundo material. Mi cuerpo es una de ellas, según Bergson. No es un punto matemático en el espacio, sus acciones virtuales se complican e impregnan de acciones reales. El psicólogo, aprovechando que la sensación es localizada vagamente, la declara inextensa y la hace el elemento simple con el que obtenemos por vía de composición las imágenes exteriores. Considera, entonces, la percepción como un agregado de sensaciones, errando en el papel del espacio y la naturaleza de la extensión. Si la sensación no está en el nervio, que no siente, debe estar en el cerebro. Pero si no está en el nervio, tampoco debe estar en el cerebro. Será preciso ir más lejos, y lanzar las sensaciones fuera del cerebro y del espacio, inextensas. Nos consumiremos en esfuerzos para hacernos comprender cómo las sensaciones inextensas adquieren la extensión y eligen unos puntos del espacio.

Las cosas se aclaran, dice Bergson, si se parte de la representación misma, de la totalidad de las imágenes percibidas. Mi percepción, en el estado puro, y aislada de mi memoria, no va de mi cuerpo a los otros cuerpos; está primero en el conjunto de los cuerpos, luego se limita paulatinamente y adopta mi cuerpo por centro. Y es llevada a ello

por la experiencia de la doble facultad que posee este cuerpo de cumplir acciones y de experimentar afecciones. Es una imagen privilegiada entre las demás, ocupa siempre el centro de representación. Percibo lo interior, la intimidad, por sensaciones afectivas, en lugar de conocer sólo la película superficial, como otras imágenes. La percibo en profundidad, es un campo de afección al mismo tiempo que fuente de acción.

Nuestra percepción en estado puro forma parte de las cosas. La elección de la acción se inspira en las experiencias pasadas, y la reacción no se produce sin un llamamiento al recuerdo que situaciones análogas han podido dejar tras sí. Es necesario reintegrar la memoria en la percepción para no considerar que el impulso de nuestra acción hacia adelante deja tras sí un vacío en el que se precipitan los recuerdos. Si se toma posición por la memoria, por una supervivencia de imágenes pasadas, estas se mezclan constantemente a nuestra percepción del presente y podrían incluso sustituirla. Completan la experiencia presente enriqueciéndola con la adquirida, y como ésta va agrandándose sin cesar, terminará por recubrir y sumergir a la otra. Pero la intuición real sólo quiere hacer una llamada al recuerdo, darle un cuerpo, volverle activo y actual. Nuestras percepciones están impregnadas de recuerdos y un recuerdo no se vuelve presente sino acogiendo al cuerpo de alguna percepción en la que se inserta. Percepción y recuerdo se penetran siempre, intercambian alguna cosa de sus sustancias por un fenómeno de endósmosis. El hacer del recuerdo, como Hume, una percepción más débil es desconocer la diferencia esencial que separa el pasado del presente. Se desconocerá el acto de la percepción pura, por el que nos colocamos de golpe en las cosas. Esto lleva a las concepciones idealista y realista de la materia, así como a la impotencia de la psicología de explicar el mecanismo de la memoria. Para el realismo y el idealismo las percepciones son "alucinaciones verdaderas", estados del sujeto proyectados fuera de él, y las dos doctrinas difieren simplemente en que en la una estos estados constituyen la realidad, mientras que en la otra se la incorporan.

El pasado sobrevive en forma de mecanismos motores y en forma de recuerdos independientes. Pero entonces, para la operación práctica de la memoria, el reconocimiento debe cumplirse de dos maneras. Unas veces se ejercerá en la acción misma por la puesta en juego automáticamente del mecanismo apropiado a las circunstancias; otras veces implicará un trabajo del espíritu que irá a buscar en el pasado para dirigirlas sobre el presente las representaciones más capaces de insertarse en la situación actual. El cuerpo es un límite móvil entre el porvenir y el pasado. Está siempre situado en el punto en que mi pasado viene a morir en una acción. Y estas imágenes particulares que Bergson identifica con los mecanismos cerebrales ponen término a la serie de representaciones pasadas, siendo el último prolongamiento que estas representaciones envían al presente su punto de enlace con lo real, es decir, con la acción. Si se corta este enlace, la imagen pasada no queda destruida, pero se le arrebató todo medio de actuar sobre lo real y de realizarse. En este sentido una lesión del cerebro no podrá anular alguna cosa de la memoria. Las lesiones del cerebro alcanzan a los movimientos que diseñan la acción naciente, pero no a los recuerdos.

Por ejemplo, si aprendo una lección, necesito repetirla un número de veces. Las lecturas sucesivas, para llegar a aprenderla, son memoria en forma de representación;

cuando la repito, adquiere carácter de hábito por repetición de un esfuerzo. El recuerdo de mi primera lectura no tiene carácter de hábito, es sólo una representación apoyada en una intuición del espíritu. El recuerdo de la lección aprendida es una acción, forma parte de mi presente, no del pasado; es vivida, es "actuada" antes que representada.

Podemos representarnos dos tipos de memoria diferentes, dice Bergson. La primera registraría, bajo forma de imágenes - recuerdos, todos los sucesos de nuestra vida cotidiana a medida que se desenvuelven; no despreciaría ningún detalle, sin intención de utilidad, como una necesidad natural. La conciencia de todo un pasado de esfuerzos almacenado en el presente es todavía una memoria, pero una memoria diferente de la primera, siempre tendida hacia la acción, asida al presente y atendiendo sólo al futuro. No ha retenido del pasado más que los movimientos inteligentemente coordinados que representan su esfuerzo acumulado; encuentra estos esfuerzos pasados, no en imágenes - recuerdos, sino en el orden riguroso y el carácter sistemático con los que se cumplen los movimientos actuales.

La memoria - imagen, dice Bergson, no nos representa ningún pasado, lo desvirtúa, prolonga el efecto útil de las imágenes antiguas hasta el momento presente. Una memoria imagina, la otra repite, y puede producirnos una ilusión al confundirlas. Para evocar el pasado en forma de imagen es preciso poder abstraerse de la acción presente, es preciso querer soñar. Los recuerdos que se adquieren voluntariamente por repetición son raros, excepcionales. Por el contrario, el registro por la memoria de hechos y de imágenes únicas en su género se prosigue en todos los momentos de la duración. Son sucesos personales con su contorno, su color y su lugar en el tiempo. El recuerdo espontáneo es perfecto, el tiempo no podrá añadir nada a su imagen sin desnaturalizarla; conservará para la memoria su lugar y su data. Por el contrario, el recuerdo aprendido saldrá del tiempo a medida que se sepa mejor la lección; se hará cada vez más impersonal, cada vez más extraño a la vida pasada. La primera memoria es memoria por excelencia; la segunda es el hábito iluminado por la memoria. De las dos memorias, la segunda, que es activa o motriz¹⁶¹, inhibirá constantemente a la primera o al menos no aceptará de ella más que lo que puede iluminar y completar útilmente la situación presente: así se deducen las leyes de la asociación de ideas. Pero esta memoria pura es necesaria cuando el mecanismo sensorio - motor es turbado o inhibido. El automatismo de la memoria motriz se extiende más de lo que pensamos, constituye un reflejo. Pero, cuando nos ejercitamos en el aprendizaje de una lección ¿no estaría ya en nuestro espíritu la imagen visual o auditiva que tratamos de recomponer por movimientos? La memoria pura hace servicio a la útil mostrándole las imágenes de lo que ha precedido o seguido de las situaciones análogas a la situación presente, a fin de iluminar su elección.

El reconocimiento se produce porque una percepción presente va a buscar siempre, en el fondo de la memoria, el recuerdo de la percepción anterior que se le parece. El sentimiento de lo "ya visto" provendría de una yuxtaposición o fusión de la percepción y el recuerdo. Llego a una ciudad desconocida. Al principio percibo una calle, y no sé donde dirigirme. Con el tiempo, reconozco las calles a través del recuerdo hasta que al final

¹⁶¹ Nosotros diríamos reactiva.

convierto mis movimientos en automáticos, y ya no percibo más que mi automatismo, que sé donde se dirige. En el intermedio estoy elaborando un automatismo naciente, a medias entre percepción y hábito. Las percepciones ulteriores difieren de la primera en que encaminan el cuerpo a una reacción maquinal apropiada. Pero en la base del reconocimiento habría un fenómeno de orden motor, de donde viene el sentimiento de familiaridad. La característica de este hábito es la dificultad de modificar su orden además de que la parte contiene al todo, sabe lo que le sigue, tiene conciencia de organización. Pero representamos nuestro conocimiento antes que pensarlo. Los movimientos que provocan el reconocimiento maquinal presentan impedimentos y favorecen el reconocimiento por medio de imágenes. Para remontar el curso de nuestro pasado y descubrir la imagen - recuerdo conocida, localizada, personal, que se refería al presente, es necesario un esfuerzo por el que nos separamos de la acción hacia la que nos inclina nuestra percepción; esta nos empuja al porvenir y es preciso que retrocedamos hacia el pasado. Nuestra vida psicológica anterior está inhibida continuamente por la conciencia práctica y útil del momento presente, pero esa memoria espera simplemente que se produzca una fisura entre la impresión actual y el movimiento concomitante para hacer pasar por ahí sus imágenes.

Bergson intenta discernir la naturaleza del reconocimiento y la atención, y se pregunta si son los recuerdos los que se dirigen espontáneamente al encuentro de la percepción o es la percepción la que determina mecánicamente la aparición de los recuerdos en un reconocimiento atento. La atención tiene por efecto volver la percepción más intensa y separar de ella los detalles; considerada en su materia, se reduciría, pues, a un cierto engrosamiento del estado intelectual. La oscuridad comienza cuando parece venir del interior y testimoniar una cierta actitud adoptada por la inteligencia. Algunos supondrán una tensión particular de la energía cerebral o incluso un gasto de energía que viene a añadirse a la excitación recibida. Pero la atención implica un retroceso del espíritu que renuncia a perseguir el efecto útil de la percepción presente; habrá primero una inhibición de movimiento, una acción de detención, pero en esta actitud general, vendrán a insertarse pronto movimientos más sutiles, que tienen por misión volver a pasar sobre los contornos del objeto percibido. Con estos movimientos comienza el trabajo positivo y no ya negativo de la atención. Nuestra memoria dirige sobre la percepción recibida las antiguas imágenes que se le parecen y de las cuales nuestros movimientos han trazado su diseño. Crea la percepción presente o, mejor, desdobra esta percepción devolviéndole su propia imagen o alguna imagen - recuerdo del mismo género. La memoria fortalece a la percepción cada vez más, atrayendo hacia sí un número creciente de recuerdos complementarios. El proceso de análisis se hace por una serie de síntesis, o nuestra memoria escoge alternativamente diversas imágenes análogas que lanza en la dirección de la percepción nueva. Pero esta elección no se opera al azar. Lo que sugieren las hipótesis, lo que preside de lejos la selección, son los movimientos de imitación por los que se continúa la percepción y que servirán de cuadro común a la percepción y a las imágenes que se rememoran. Las imágenes recuerdo son capaces de interpretar nuestra percepción actual deslizándose en ella. Cuando leemos, por ejemplo, nuestro espíritu recoge algunos rasgos característicos y llena todo el intervalo con recuerdos- imágenes que, proyectados

sobre el papel, sustituyen a los caracteres realmente impresos y nos hacen la ilusión de ellos. Así, dice Bergson, creamos o reconstruimos sin cesar.

La percepción reflexiva, dice Bergson, es un circuito en el que todos los elementos, comprendido incluso el objeto percibido, se mantienen en estado de tensión mutua, de suerte que ninguna excitación que ha partido del objeto puede detenerse en ruta en las profundidades del espíritu: debe retornar siempre al objeto mismo. Llega un momento en que el recuerdo así reducido se engancha tan bien en la percepción presente que no sabríamos decir dónde termina la percepción y donde comienza el recuerdo. En este preciso momento la memoria, en lugar de hacer aparecer y desaparecer caprichosamente sus representaciones, se regula por el detalle de los movimientos corporales. Los recuerdos se aproximan al movimiento y por ello a la percepción exterior. Actuar es obtener que esta memoria se contraiga o mejor se afile más y más. Hay razón para decir que el hábito se adquiere por la repetición del esfuerzo ¿pero de qué serviría el esfuerzo repetido si reprodujese siempre la misma cosa? La repetición tiene por verdadero efecto descomponer primero, recomponer después y hablar así a la inteligencia del cuerpo. Ella desenvuelve, con cada nuevo ensayo, movimientos ocultos; llama cada vez la atención del cuerpo sobre un nuevo detalle que había pasado desapercibido; hace que éste divida y clasifique; le subraya lo esencial; vuelve a encontrar una a una, en el movimiento total, las líneas que señalan su estructura interior. Pero una cosa es comprender un movimiento difícil, otra poder ejecutarlo. Para comprenderlo, basta realizar lo esencial, justamente lo bastante para distinguirlo de los otros movimientos posibles. Pero para saber ejecutarlo es preciso, además, haberlo hecho comprender al cuerpo. La lógica del cuerpo no admite sobreentendidos. Exige que todas las partes constitutivas del movimiento por el que se pregunta sean mostradas una a una, luego recompuestas en el conjunto.

El recuerdo, se dice, es una cosa inerte y pasiva, incapaz de aprehender con diferencias externas una similitud interna. Para un cerebro que no registra y no puede registrar más que la materialidad de los sonidos percibidos habrá de la misma palabra mil y mil imágenes distintas. Pronunciada por una nueva voz, constituirá una imagen nueva que se añadirá pura y simplemente a las otras. Dice Bergson que para la atención, no sólo las impresiones van a buscar sus imágenes pasivamente, nos colocamos en una cierta disposición para que esto ocurra, nos adecuamos en nuestros movimientos a la forma del discurso. Vamos de la percepción al recuerdo, y del recuerdo a la idea científica, que en ocasiones inhibe el recuerdo. Hemos aprendido antes la frase que la palabra, y comprendemos por frases, por contenidos lingüísticos lineales de relación.

Por tanto, los puros recuerdos, evocados desde el fondo de la memoria, se desenvuelven en recuerdos - imágenes. A medida que estos recuerdos toman la forma de una representación más completa, más concreta y más consciente, tienden también más a confundirse con la percepción que les atrae o de la que adopta el plan. Pues no hay, ni puede haber en el cerebro, una región en la que se congelen y se acumulen los recuerdos. Como decíamos, la pretendida destrucción de los recuerdos por las lesiones cerebrales no es otra cosa que una interrupción del progreso continuo por el cual se actualiza el recuerdo.

Este recuerdo no puede hacerse actual a no ser por medio de la percepción que lo atrae. Impotente, recibe su vida y fuerza de la sensación presente en que él se materializa. Esto equivale a decir que la percepción es provocada por dos corrientes de sentidos contrarios, una de las cuales, centrípeta, viene del objeto exterior, y otra, centrífuga, tiene por punto de partida lo que llamamos el "recuerdo puro". La primera sólo nos daría una percepción pasiva con las reacciones maquinales que la acompañan. La segunda corriente aislada tiende a darnos un recuerdo actualizado, cada vez más actual a medida que la corriente se acentúa. Reunidas, éstas forman, en el punto donde se encuentran, la percepción distinta y reconocida. El recuerdo puro a medida que se actualiza tiende a provocar en el cuerpo todas las sensaciones correspondientes.

Concluyendo, Bergson distingue entre recuerdo puro, recuerdo imagen y percepción, y ninguno de ellos se produce aisladamente. La percepción no es jamás un simple contacto del espíritu con el objeto presente; está impregnada de los recuerdos - imágenes que al interpretarla la completan. El recuerdo - imagen, a su vez, participa del "recuerdo puro", que comienza a materializar, y de la percepción en la que tiende a encarnarse; considerado desde este último punto de vista se definiría como una percepción naciente. El recuerdo puro, lógicamente independiente, no se manifiesta normalmente más que en la imagen coloreada superviviente que le revela. Nuestro pensamiento sigue una línea recta que va del recuerdo puro a la percepción pasando por el recuerdo imagen. El error del asociacionismo para Bergson estriba en sustituir esta continuidad de devenir, que es la realidad viva, por una multiplicidad discontinua de elementos inertes y yuxtapuestos. Los elementos de que hemos hablado toman la forma de un estado mixto e impuro, pero el principio asociacionista quiere que todo estado psicológico sea una especie de átomo, un elemento simple. Sacrifica lo inestable en favor de lo estable. La imagen rememorada se tomará ya toda hecha, realizada en el estado de una percepción débil, y se cerrarán los ojos al recuerdo puro. La percepción desplazará al recuerdo - imagen, y el recuerdo - imagen al recuerdo puro. Desaparece por completo el recuerdo puro. Toda la vida psicológica se reduce a la sensación y la imagen. Y como se ha ahogado en la imagen el recuerdo puro que hacía de ella un estado original, y se ha acercado también la imagen a la percepción al poner en la percepción alguna cosa de antemano de la imagen misma, no se encontrará ya entre estos dos estados más que una diferencia de grado o intensidad. De ahí la distinción de estados fuertes y débiles, de los cuales los primeros serán erigidos por nosotros en percepciones del presente; los segundos en representaciones del pasado. Pero no alcanzaremos el pasado si no nos colocamos en él, si no emergemos el recuerdo puro, pasándolo de la oscuridad a la luz. Sin este proceso, no podrá rescatarlo la percepción. La imagen no irá a buscar al recuerdo puro si el hombre no ha ido ya.

El progreso del recuerdo consiste en materializarse a medida que se actualiza, y si recuerdo mucho un dolor pasado, tiendo a sentirlo. Pero el recuerdo del dolor no es en sí mismo dolor. No es que el recuerdo sea una sensación débil. Según Bergson es otra cosa distinta, la percepción y el recuerdo no tienen sólo una diferencia de grado. Por otra parte, dice Bergson, el presente no es un punto matemático entre el pasado y el futuro, es una duración vivida. El estado psicológico que llamo " mi presente" para Bergson debe ser al tiempo una percepción del pasado inmediato y una determinación del porvenir

inmediato, una sensación y otro excitación y movimiento, que están contenidos en mi presente. El presente forma un todo indiviso, y este movimiento debe atenerse a esta sensación y prolongarla en acción. La materia extendida en el espacio debe definirse como un presente que comienza sin cesar, y nuestro presente es la materialidad misma de nuestra existencia, un conjunto de sensaciones y movimientos. El recuerdo es actual, sensación capaz de crear movimientos al volverlo activo para una utilidad, una amenaza o una promesa en el tiempo.

Más allá de los muros de una habitación, dice Bergson, suponemos en este momento que hay habitaciones vecinas, el resto del inmueble, la calle, la ciudad. Pero eso son acciones que podemos cumplir sobre las cosas o que deberemos sufrir de ellas. El "espacio", pues, suministra el esquema de nuestro porvenir próximo, y como éste debe transcurrir indefinidamente, el espacio que lo simboliza tiene por propiedad permanecer en su inmovilidad, indefinidamente abierto. Pero en tanto que nos creemos suspendidos a estos objetos materiales que erigimos así en realidades presentes, por el contrario, nuestros recuerdos, los arrastramos y a veces deseáramos desembarazarnos de ellos. El mismo instinto en virtud del cual abrimos el espacio indefinidamente delante de nosotros hace que encerremos también el tiempo detrás de nosotros a medida que transcurre. Y mientras que la materia, en tanto que la creemos extensa, semeja desbordar al infinito; en nuestra percepción, por el contrario, en nuestra vida interior, sólo nos parece real lo que comienza con el momento presente; el resto queda prácticamente anulado. Por eso, cuando reaparece un recuerdo en la conciencia, nos produce el efecto de un fantasma cuya aparición misteriosa sería preciso explicar por causas especiales.

Nuestro entendimiento prefiere, en vez de admitir la presencia de los dos elementos - recuerdo y percepción - mezclados en proporciones diversas, dissociarlos y atribuir a los objetos exteriores de una parte, a los estados internos de otra, dos modos de existencia radicalmente diferentes. La existencia de los estados psicológicos consistirá en su aprehensión por la conciencia, y la de los fenómenos exteriores en el orden riguroso de su concomitancia y de su sucesión. De ahí la imposibilidad de dejar a los objetos materiales existentes, pero no percibidos, la menor participación en la conciencia, y a los estados interiores no conscientes la menor participación en la existencia. La primera ilusión aboca al falseamiento de nuestra representación de la materia. La segunda, vicia nuestra concepción del espíritu, extendiendo sobre la idea de lo inconsciente una oscuridad artificial.

Como decíamos, se piensa que es imposible que el recuerdo se almacene más que en el cerebro. Pero entonces sería necesario que el cerebro, para conservar el recuerdo, se conserve al menos él mismo. No ganamos nada con almacenar el recuerdo en la materia, nos veremos obligados, por el contrario, a extender a la totalidad de los estados del mundo material esta supervivencia independiente e íntegra del pasado que rehusábamos a los estados psicológicos. Esta supervivencia en sí del pasado se impone en una forma o en otra, y la dificultad que experimentamos para concebirla proviene simplemente de que atribuimos a la serie de los recuerdos, en el tiempo, esta necesidad de contener y de ser contenidos que no es verdadera más que con respecto al conjunto de los cuerpos instantáneamente percibidos en el espacio. La ilusión fundamental consiste en transferir a

la duración misma, en la fase de su transcurso, la forma de los cortes instantáneos que practicamos en ella. El cerebro es él mismo una imagen, y no puede almacenar imágenes, ya que forma parte de ellas. La memoria del cuerpo, constituida por el conjunto de los sistemas sensorio- motores que el hábito ha organizado, es, pues, una memoria casi instantánea a la cual sirve de base la verdadera memoria del pasado. No constituyen dos cosas separadas, la primera es la punta móvil inserta por la segunda en el plano de la experiencia. Lo que caracteriza al hombre de acción bien equilibrado es la prontitud con la que llama en apoyo de una situación dada todos los recuerdos que a ella se refieren.

Nuestro pasado queda anulado cuando dirigimos la vida a la utilidad inmediata, por las necesidades de la acción presente. Pero en ciertos grados de sofocación brusca, como en los ahorcados y ahogados, el sujeto, vuelto a la vida, declara haber visto desfilar por delante de él, en poco tiempo, todos los acontecimientos olvidados de su historia, con sus más ínfimas circunstancias y en el orden mismo en que se habían producido¹⁶².

Bergson trata la ley de asociación de ideas y concluye que todas las ideas pueden tener una semejanza y, si se quiere, una contigüidad. ¿Por qué surge la asociación del recuerdo que se produce en la realidad? La cuestión es saber cómo se opera la selección entre una infinidad de recuerdos, todos los cuales semejan por algún lado a la percepción presente y por qué uno solo de ellos - éste antes que aquél -, emerge a la luz de la conciencia. A esto no responde el asociacionismo, porque ha erigido las ideas y las imágenes en entidades independientes que flotan en un espacio interior, aproximándose, enlazándose entre sí cuando el azar les empuja a la esfera de atracción común. La tendencia a asociarse por contigüidad o semejanza queda oscura en esta doctrina. Se reduce a suponer entre estos objetos atracciones misteriosas, de las cuales no sabría decirse de antemano, como de la atracción física, por medio de qué fenómenos se manifestarán. ¿Por qué una imagen que se basta a sí misma, trataría de agregarse otras? Según Bergson, la imagen independiente resulta un producto artificial y tardío del espíritu. Vamos del todo a las partes, por un trabajo de descomposición cuya ley consiste en dividir la continuidad de lo real. La asociación no es, pues, según Bergson, el hecho primitivo; empezamos por una disociación y la tendencia de todo recuerdo a agregarse a otros se explica por un retorno natural del espíritu a la unidad indivisible de la percepción. No es, como supone el asociacionismo, que, al darse, una percepción presente forme con recuerdos diversos varias asociaciones sucesivas, siendo la percepción idéntica a sí misma, verdadero átomo psicológico que se agrega a otros a medida que estos pasan a su lado. Lo que indica la teoría de Bergson es que, como en el reconocimiento, toda nuestra personalidad, con la totalidad de nuestros recuerdos, entra, indivisible, en nuestra percepción presente. Si esta percepción evoca alternativamente recuerdos diferentes, no es por medio de una asociación mecánica de elementos cada vez más numerosos, sino por

¹⁶² Como nosotros decíamos, no necesariamente debe ser en el orden en que se habían producido, porque el recuerdo no está almacenado en un orden como si se tratará de un túnel físico. En cualquier caso, esto demuestra experimentalmente la existencia de la memoria pura, algo que, si la buscamos, sabremos sin necesidad de demostración.

una dilatación de toda nuestra conciencia, desplegándose sobre una más amplia superficie.

Bergson dice que la asociación por semejanza consiste en que la percepción presente actúa en virtud de su similitud con las percepciones pasadas; la asociación por contigüidad consiste en que los movimientos consecutivos de esas antiguas percepciones se reproducen y pueden arrastrar consigo un número indefinido de acciones coordinadas a la primera. Representan los dos aspectos de una tendencia, la de todo organismo a extraer de una situación dada lo que tiene de útil y almacenar la reacción eventual, en forma de hábito motriz, para hacerlo servir a situaciones de este género. De un lado el estado sensorio motor orienta la memoria, de la que no es más que el extremo actual y activo, y, por otra parte, esta misma memoria, con la totalidad de nuestro pasado, desarrolla un impulso hacia adelante para insertar en la acción presente la mayor parte posible de sí misma. Cada uno de estos cortes, estados posibles de la memoria, son más o menos amplios según que se aproxime más a la memoria pura o a la memoria - imagen¹⁶³.

Dice Bergson que nuestros recuerdos toman una forma más trivial cuando la memoria se estrecha mas, más personal cuando se dilata, y entran así en una multitud ilimitada de "sistematizaciones" diferentes. Una palabra de una lengua extraña, pronunciada a mi oído, puede hacerme pensar en esta lengua en general o en una voz que la pronunciaba en otro tiempo de una cierta manera. Estas dos asociaciones por semejanza no son debidas a la llegada accidental de dos representaciones diferentes que hubiese traído alternativamente el azar a la esfera de atracción de la percepción actual. Responden a dos disposiciones mentales diversas, a dos grados distintos de tensión de la memoria, en el segundo caso más próxima a la imagen pura, en el primero más dispuesta a la réplica inmediata, es decir, a la acción. Por ejemplo, cuando leemos una novela de análisis, sabemos que ciertas asociaciones de ideas que se nos describen son verdaderas, que han podido ser vividas; otras nos chocan o nos dan la impresión de lo irreal, porque sentimos con ellas el efecto de un acercamiento mecánico entre escalones diferentes del espíritu, como si el autor no hubiese sabido mantenerse sobre el plano que había escogido de la vida mental.

¹⁶³ Consideramos nosotros, sin embargo, que los movimientos del tiempo no son utilitarios, sino que son "el sentido de la vida". Si el tiempo crea realidades, no es para que un "yo" imagen, social... las use para sus funciones no sentidas, sino para "ser", con el hombre, el hombre activo dentro de los principios del tiempo. En qué modo hace el tiempo las relaciones de realidades es algo que el observador no puede racionalizar y, si así lo hace, la percepción real desaparecerá. Sin embargo, aunque las asociaciones se puedan producir por contigüidad y semejanza, es necesario para que se realicen que una realidad pasada se inserte en otra presente. Sino, estaríamos hablando de recuerdo imagen y percepción imagen, y nunca podrían relacionarse dos imágenes, siempre separadas nítidamente. Habría una sucesión insoportable de imágenes, como suponía Hume, y las relaciones entre ellas serían realmente imposibles. ¿En qué consistiría esta ligazón? ¿Qué material tendría el hilo que las relaciona? Hume fue sincero al concluir que no le era posible saber como se producían estas imágenes y que, incluso, la teoría de la percepción por impresiones imposibilitaba toda relación. La mente, para él, era una sucesión deslabazada de imágenes, y su teoría no le facultaba para encontrar ninguna relación entre ellas, más allá del azar. Supuso que el hombre actuaba por utilidad y que estas imágenes buscarían esa utilidad como una verdad "apriorística" que no podía explicar. El hombre es una imagen sucesiva que flota sobre un mar vacío.

Igual en la asociación por contigüidad. No hay recuerdo que no esté ligado, por contigüidad a la totalidad de los sucesos que le preceden y también de los que le siguen. Cuanto más nos aproximamos a la acción, más tiende a participar la contigüidad de la semejanza y a distinguirse de una simple relación de sucesión cronológica. Cuanto más nos separamos de la acción real o posible, más tiende la asociación por contigüidad a reproducir pura y simplemente las imágenes consecutivas de nuestra vida pasada. El trabajo de localización consiste en un esfuerzo creciente de expansión, por el cual la memoria, siempre presente toda ella en sí misma, extiende sus recuerdos sobre una superficie cada vez más amplia y termina por distinguir en un conglomerado hasta entonces confuso, el recuerdo que no encontraba en su lugar.

Dice Bergson que el sueño y la enajenación mental tienen su parecido. Se sabe que la locura es con frecuencia consecutiva a las enfermedades infecciosas y que pueden reproducirse experimentalmente con tóxicos todos los fenómenos de la locura. Resulta verosímil que la ruptura del equilibrio mental en la enajenación provenga de una perturbación de las relaciones sensorio - motores establecidas en el organismo. Esta perturbación sería suficiente para crear una especie de vértigo psíquico, haciendo que la memoria y la atención a la vida pierdan contacto con la realidad. Los enajenados dicen experimentar un sentimiento de extrañeza o de "no-realidad" en su enfermedad naciente, como si las cosas percibidas perdiesen para ellos parte de su relieve y solidez. El sentimiento de la realidad presente consiste en la conciencia que tomamos de los movimientos efectivos por medio de los cuales nuestro organismo responde naturalmente a las excitaciones. Puede haber lesiones que afectan a la vitalidad general de las funciones sensorio - motrices, de suerte que se forjan o vician las relaciones entre sensaciones y movimientos, debilitando o anulando lo que hemos llamado el sentido de lo real. En este caso, no será distraído ningún recuerdo, sino que todos los recuerdos estarán menos sólidamente orientados hacia lo real, de donde se origina una ruptura del equilibrio mental.

Dice Bergson: "No vemos cómo la memoria podría alojarse en la materia; pero comprenderemos bien - según la frase profunda de un filósofo contemporáneo - que "la materialidad coloca en nosotros el olvido"

Bergson se aplica al problema de la conciencia. En la percepción de nuestra vida interior, el trabajo utilitario consiste en una especie de refracción de la duración pura a través del espacio, que nos permite separar estados psicológicos, llevarlos a una forma cada vez más impersonal, imponerles nombres y hacerlos entrar en la corriente de la vida social. La libertad para Bergson sería colocarnos de nuevo en la duración pura, cuyo transcurso es continuo, y en la que se pasa, por gradaciones insensibles, de un estado a otro; continuidad realmente vivida, pero artificialmente descompuesta para mayor facilidad del conocimiento usual. Dice Bergson que el método para la vuelta a la duración sería separarnos del espacio sin salir de la extensión y retornar a lo inmediato. Bergson establece varios resultados de la aplicación de este método:

1. Todo movimiento, en tanto que paso de un reposo a otro, es absolutamente indivisible. Puedo considerarlo indivisible según que se lo considere en el espacio o en el tiempo, como una imagen que se dibuja fuera de mí o como un acto que yo mismo realizo.

Lo que facilita la ilusión es que distinguimos momentos en el curso de la duración igual que posiciones sobre el trayecto del móvil. El movimiento llena un tiempo determinado, pero si se aísla la duración en un instante indivisible, el móvil ocupará en este momento una cierta posición, que se separa de las demás. La indivisibilidad del movimiento implica la imposibilidad del instante, y un análisis de la idea de duración nos muestra que atribuimos instantes a la duración cuando en realidad no puede tenerlos. La duración, que coincide con el aspecto interior que toma para mi conciencia el movimiento, es compacta e indivisa. Se confunde la trayectoria con el trayecto. No puede hacerse el movimiento de inmovilidades, y hay un absurdo retrospectivo en que haya sido recorrido un número infinito de puntos.

2. Hay movimientos reales, no necesariamente relativos a un eje, en que el punto puede estar inmóvil si lo remitimos a sí mismo, o móvil si lo remitimos a una distancia recorrida desde el eje. El aspecto del universo material cambia, la configuración interior de todo sistema real varía, y no tenemos que elegir entre movilidad y reposo si lo consideramos como todo lo real. Un lugar no difiere de otro por su relación al conjunto del espacio; de suerte que el espacio estaría o compuesto de partes heterogéneas o limitado. Hay un espacio homogéneo e indefinido, todo lugar es relativo y hay un movimiento absoluto¹⁶⁴.

3. Toda división de la materia en cuerpos independientes con contornos absolutamente determinados es una división artificial. Nos es dada una continuidad móvil en que todo cambia y permanece a la vez. ¿De dónde proviene la tendencia a constituir un universo material discontinuo, con cuerpos de aristas bien cortadas, que cambian de lugar, es decir, de relación entre sí? Es precisamente la idea de necesidad corporal que hace distinguir nuestro cuerpo de todo lo demás, de cuerpos independientes que debemos tratar de buscar o eludir, las necesidades que se organizan alrededor de la de alimentarse, las que tienen por objeto la conservación del individuo y de la especie. Es una forma de acción útil, mal transportada al dominio del conocimiento puro. La materialidad del átomo se disuelve cada vez más bajo la mirada del físico. Sin embargo, si hay una verdad que la ciencia haya puesto por encima de toda discusión, es la de la acción recíproca de todas las partes de la materia y de unas sobre otras. Entre las supuestas moléculas de los cuerpos se ejercen fuerzas atractivas y repulsivas. La influencia de la gravitación se extiende a través de los espacios interplanetarios. Algo existe, por tanto, entre los átomos. Se dirá que no es la materia, sino la fuerza. Nos figuraremos, tendidos entre los átomos, hilos que se harán cada vez más delgados, hasta volverse invisibles e incluso, según se cree, inmateriales. Pero ¿qué servicio podría prestar esta burda imagen? Con el tiempo, la fuerza se materializa, el átomo se idealiza, y estos dos términos convergen hacia un límite común, encontrando así el universo su continuidad. Se hablará todavía de átomos; el átomo conservará incluso su individualidad para nuestro espíritu que lo aísla; pero la solidez y la inercia del átomo se disolverán ya en movimientos, ya en líneas de fuerza universal. La física misma busca la continuidad, porque la discontinuidad de la materia es

incompatible con sus propiedades generales. Faraday decía que el átomo es un "centro de fuerzas", entendiendo que su individualidad consiste en el punto matemático en que se cruzan líneas de fuerza, indefinidas, que resplandecen a través del espacio y lo constituyen; cada átomo ocupa "todo el espacio al que se extiende la gravitación" y "todos los átomos se penetran unos en otros". Thomson, sin embargo, supone un fluido perfecto, continuo, homogéneo e incomprensible que llenaría el espacio; el átomo es un anillo de forma invariable arremolinándose en esta continuidad y que debe sus propiedades a su forma, y su existencia e individualidad a su movimiento. Vemos como se desvanece la discontinuidad.

A decir verdad, torbellinos y líneas de fuerza no son jamás en el espíritu del físico más que figuras cómodas, destinadas a esquematizar cálculos. El filósofo pretende reunir la experiencia, buscando una representación de lo real - o lo real mismo. El físico muestra, caminando a través de la "extensión concreta", modificaciones, perturbaciones, cambios de tensión o de energía, y nada más.

4. El movimiento real es antes el transporte de un estado que de una cosa. Las cualidades son heterogéneas, los movimientos homogéneos. Las sensaciones, indivisibles por esencia, escapan a la medida; los movimientos, siempre divisibles, se distinguen por diferencias calculables de dirección y velocidad. Nos agrada poner las cualidades, en forma de sensaciones, en la conciencia, en tanto que los movimientos se ejecutan independientemente de nosotros en el espacio, y estos, componiéndose entre sí, no darían jamás otra cosa que movimientos. El movimiento que estudia la mecánica no es más que una abstracción o un símbolo, un denominador común que permite comparar entre sí todos los movimientos reales; pero estos movimientos, considerados en sí mismos, son indivisibles que ocupan duración, suponen un antes y un después respecto a nosotros, y enlazan los momentos sucesivos del tiempo por un hilo de cualidad variable que no debe existir sin alguna analogía con la continuidad de nuestra propia conciencia. La idea de que la materia está compuesta de átomos, hace que el movimiento no sea para nuestra imaginación más que un accidente, una serie de posiciones, y como es una ley de nuestra representación que lo estable desplaza a lo inestable, el elemento central viene a ser para nosotros el átomo, cuyo movimiento no haría más que enlazar las posiciones sucesivas. La percepción se despliega inmóvil en superficie; pero vive y vibra en profundidad. Su objetividad será lo que tiene sobre lo que da, la inmensa multiplicidad en los movimientos que ejecuta en su interior. El realismo se destruye a sí mismo. Creer en realidades distintas de las realidades percibidas es reconocer que el orden de nuestras percepciones depende de ellas y no de nosotros. En las percepciones mismas debe encontrarse la razón de lo que pasará en el momento siguiente.

No hay una duración impersonal y homogénea, la misma para todo y para todos, indiferente y vacía, fuera de lo que dura. Este tiempo homogéneo es un ídolo del lenguaje, una ficción de la que fácilmente se encuentra el origen. No hay un ritmo único de la duración, se pueden imaginar ritmos diferentes que, más lentos o más rápidos, midiesen el

¹⁶⁴ Hemos diferido de esta idea de espacio homogéneo, considerando el espacio tiempo materializado, un uno con el presente, de modo que sólo el presente existe para el

grado de tensión o de relajamiento de las conciencias. Esta representación de duraciones con elasticidad desigual es quizá trabajosa para nuestro espíritu, que ha contraído el hábito útil de sustituir la duración verdadera, vivida por la conciencia, por un tiempo homogéneo e independiente. Percibir significa inmovilizar. Mi percepción me es interior, ya que contrae en un momento único de mi duración lo que se repartiría en un número incalculable de momentos. Pero si se suprime mi conciencia, suponemos que el universo material subsiste tal como era¹⁶⁵.

La separación entre la cosa y su contorno no puede ser absolutamente tajante; se pasa, por gradaciones insensibles, de una a otro; la estrecha solidaridad que enlaza todos los objetos del universo material, la perpetuidad de sus acciones y reacciones recíprocas, prueba suficientemente que no tiene los límites precisos que nosotros les atribuimos. Lo real es arbitrariamente divisible por lo que consideramos las necesidades de nuestra vida práctica, pero el espacio es homogéneo.

La verdad es que el espacio no está tanto fuera como dentro de nosotros y no pertenece a un grupo privilegiado de sensaciones. Todas las sensaciones participan de la extensión. En el realismo, al haber sido extraído y presentado aparte bajo forma de espacio indefinido y vacío al parentesco de las sensaciones, no vemos ya ni cómo estas sensaciones participan de la extensión ni cómo se corresponden entre sí. Es sensación sin "extensidad" o "sin un sentimiento de volumen". La extensión concreta, la diversidad de las cualidades sensibles, no está en el espacio; le ponemos nosotros en ella el espacio.

Para tocar la realidad del espíritu es necesario colocarse en el punto en que una conciencia individual, prolongándose y conservando el pasado en un presente que se enriquece con él, se sustrae así a la ley misma de la necesidad, que quiere que el pasado se suceda sin cesar a sí mismo en un presente que se le repite simplemente en otra forma y que todo transcurra siempre así.

En La Evolución Creadora¹⁶⁶, Bergson nos muestra que la adaptación de las especies al medio en el que se encuentran denota que nuestra inteligencia está destinada a asegurar la inserción perfecta de nuestro cuerpo a su medio, a representarse las relaciones de las cosas exteriores entre sí, en fin, a pensar la materia. Nuestros conceptos han sido formados a imagen de los sólidos y nuestra lógica es sobre todo la lógica de los sólidos. Pero es incapaz de representarse la verdadera naturaleza de la vida, la significación profunda del movimiento evolutivo. Pero una inteligencia tendida hacia la acción que se realizará y hacia la reacción que se seguirá de ellas, que palpa su objeto para recibir de él en todo momento la impresión móvil¹⁶⁷, es una inteligencia que toca algo de lo absoluto. El conocimiento intelectual es contradictorio porque se refiere a un cierto aspecto de la materia inerte. No nos podemos atener a la representación mecanicista de la naturaleza de la vida que el entendimiento nos dará siempre, representación

observador.

¹⁶⁵ ¿Para nuestro recuerdo?

¹⁶⁶ Bergson 1963 c, "La evolución creadora" en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

¹⁶⁷ Vemos como Bergson sigue concibiendo una teoría de las impresiones, y que su acción es reactiva.

necesariamente artificial y simbólica, ya que estrecha la actividad total de la vida en forma de cierta actividad humana, residuo de la operación vital.

Lo sería si la vida hubiese empleado todo lo que ella encierra de virtualidades psíquicas para hacer puros entendimientos, es decir, para preparar géometras. Pero la línea de evolución que aboca en el hombre no es la única. Sobre otras rutas divergentes se han desarrollado otras formas de la conciencia, que no han sabido liberarse de las presiones exteriores ni concentrarse sobre sí mismas, como lo ha hecho la inteligencia humana, pero que no expresan menos algo de inmanente y esencial en el movimiento evolutivo.

La teoría del conocimiento y la teorías de la vida son inseparables una de otra. Una teoría de la vida que no se acompañe de una crítica del conocimiento está obligada a aceptar los conceptos que el entendimiento pone a su disposición. Bergson pretende sustituir el evolucionismo falso de Spencer - que consiste en recortar la realidad actual, ya evolucionada, en pequeños trozos no menos evolucionados, luego en recomponerla con estos fragmentos y en darse así, de antemano, todo lo que se trata de explicar - por un evolucionismo verdadero, en el que la realidad sería seguida en su generación y su crecimiento.

Bergson busca la "duración real" significando a la vez continuidad indivisible y creación. Considera que a cada momento estoy cambiando, y que el cambio es más profundo de lo que yo pienso. Los estados interiores son continuamente acumulativos. Cambiamos sin cesar y el estado mismo es ya un cambio. Mi memoria está siempre ahí introduciendo algo en este presente. La transición es continua, no es una yuxtaposición. La aparente discontinuidad de la vida psicológica estriba en que nuestra atención se fija sobre ella por una serie de actos discontinuos, actos tal vez imprevistos que se destacan y que hacen que nuestra atención se fije más en ellos.

Pero como nuestra atención los ha distinguido y separado artificialmente, está obligada a reunirlos por un lazo artificial. Imagina así un yo amorfo, indiferente, inmutable, sobre el que desfilarían los estados psicológicos que ella ha erigido en entidades independientes. Si nuestra existencia se compusiese de estados separados de los que un "yo" impasible tuviese que realizar la síntesis, no habría para nosotros duración. Un yo que no cambia no dura, y un estado psicológico que permanece idéntico a sí mismo, en tanto no es reemplazado por el estado siguiente, no dura ya. De este equivalente estático a la vida interior que se presta mejor a las exigencias del lenguaje se ha eliminado el tiempo real.

La duración para Bergson es el progreso continuo del pasado que corroe el porvenir y que se dilata al avanzar. Desde el momento en que el pasado aumenta sin cesar, se conserva indefinidamente por sí mismo. Todo entero, nos sigue a cada instante. Lo que hemos sentido, pensado, querido desde nuestra primera infancia, está ahí, pendiendo sobre el presente con el que va a unirse, ejerciendo presión contra la puerta de la conciencia, que querría dejarlo fuera. Nuestro pasado nos permanece como presente.

De esta supervivencia del pasado resulta la imposibilidad de atravesar una conciencia dos veces el mismo estado. Aunque las circunstancias sean las mismas, ya no actúan sobre la misma persona, puesto que la toman en un nuevo momento de su historia,

con la experiencia acumulada. Al cambiar, impide que un estado, aun idéntico a sí mismo en superficie, se repita en profundidad. Nuestra duración resulta irreversible. No podemos revivir una parcela suya, porque sería preciso comenzar por borrar el recuerdo de todo lo que ha seguido. No sólo cada momento es algo nuevo, sino algo imprevisible. Lo que no se ha percibido nunca y es al mismo tiempo simple resulta necesariamente imprevisible. Predecir una obra de arte, es producirla antes de haber sido hecha, hipótesis absurda que se destruye a sí misma. Igual sucede con los momentos de nuestra vida, de la que somos sus artesanos. Cada uno de ellos es una especie de creación. Cada uno de nuestros estados, al tiempo que sale de nosotros, modifica nuestra persona, siendo como la forma nueva que acabamos de darnos. Para Bergson, lo que hacemos depende de lo que somos; pero somos lo que hacemos y nos creamos continuamente a nosotros mismos. Y cuanto más razonamos las acciones de una forma personal, no con la razón impersonal, más completa es la creación. Cada uno debe resolver sus problemas desde su interioridad, no en abstracto, desde fuera, como en geometría. No ocurre así con las cosas materiales. La sucesión que se produce en ellas está en relación a mi conciencia y a mi impaciencia de que sucedan las cosas que preveo en la materia. El mundo en el que opera el matemático es un mundo que muere y renace a cada instante. Calcula el estado futuro de un sistema al cabo de un tiempo, pero nada le impide suponer que, de aquí ahí, el universo material se desvanece para reaparecer de pronto. Lo que ocurra en el intervalo no cuenta, y no hay presente real en el que se inserte el pasado. Sin embargo, la evolución implica una continuación real del pasado por el presente, una duración que es un lazo de unión.

La aplicación del principio de causalidad mecánica lleva a que tanto mecanicismo como finalismo consideren que "todo esta dado". Están de acuerdo en hacer tabla rasa del tiempo. Son consideraciones exteriores tomadas sobre nuestra conducta una vez realizada. Pero, como dice Bergson, "Si todo está en el tiempo, todo cambia interiormente, y la misma realidad concreta no se repite jamás". No pensamos en tiempo real, pero lo vivimos porque la vida desborda la inteligencia y vivimos en un flujo continuo de novedades. Intentamos encajar las cosas nuevas en los conceptos aprendidos, nos repugna crear para un objeto nuevo un nuevo concepto, un nuevo método de pensar. Nos justificamos con la idea de que sólo tocamos lo relativo, pero al final, aplicamos estos conceptos como absolutos sobre todas las cosas. Platón fue el primero que erigió la teoría de que conocer lo real consiste en reencontrar su idea, hacerle entrar en un cuadro preexistente que estaría ya a nuestra disposición, como si poseyésemos implícita e innatamente la ciencia universal. Esta creencia es natural a la inteligencia humana, siempre preocupada por saber bajo qué antigua rúbrica catalogará no importa qué objeto nuevo, con lo que podría decirse, que nacemos platónicos. Para Bergson, representarse el conjunto de la vida no puede consistir en combinar entre sí ideas simples depositadas en nosotros por la vida misma en el curso de su evolución, ¿cómo podría equivaler la parte al todo, el contenido al continente, un residuo de la operación vital a la operación misma?

La teoría evolucionista se presenta de dos maneras, la hipótesis mecanicista, de causalidad mecánica, de variaciones puramente accidentales, donde la adaptación es pasiva, simple repetición en relieve de lo que las condiciones dan en profundidad; y la finalista, de finalidad antropomórfica, de una variación dirigida en un sentido definido

bajo la influencia de las condiciones exteriores, en que la adaptación es demasiado activa y antropomórfica. Se pasa normalmente de una a otra; la primera es la que suministra normalmente la filosofía (por ejemplo, el caso de Hume, el darwinismo, de variaciones insensibles producidas al azar aditivamente); la segunda sirve a la práctica corriente de la ciencia (la que subyace a Bentham). Nos expresamos como si el proceso de adaptación fuese un esfuerzo del organismo para construir una máquina capaz de obtener de las condiciones exteriores el mejor partido posible. El finalismo se expresa como si el organismo fuera inteligente y supiese la utilidad a priori de la transformación del órgano, en la forma de la adaptación.

Si consideramos que las variaciones accidentales que determinan la evolución son insensibles, será preciso acudir a un adivino, el de la especie futura, para conservar y adicionar estas variaciones, porque la selección no se encargará de ello. Si las variaciones son accidentales, no se entenderán entre sí para producirse en todas partes del órgano a la vez, de tal modo que éste continúe cumpliendo su función.

Si las variaciones accidentales son bruscas, la antigua función no continuará ejerciéndose, o una función nueva no la reemplazará más que si todos los cambios sobrevenidos conjuntamente se completan para el cumplimiento de un mismo acto; es preciso también recurrir a un adivino, para obtener la convergencia de los cambios simultáneos para asegurar la continuidad de dirección de variaciones sucesivas. Es preciso que todas las variaciones sucedan a la vez y que cada una consulte a las otras, porque la variación aislada va a volver la función del órgano insensible desde el momento en que no es infinitesimal.

Tampoco le parece a Bergson posible la transformación por causas externas, en vez de accidentes internos. Por otra parte, es difícil que los caracteres adquiridos sean transmisibles de padres a hijos, aparte de influencias directas, como la herencia de una tara alcohólica. Plantea otras teorías evolucionistas, como la de las mutaciones, que creen que basta tener en cuenta las causas físicas y químicas. Los neolamarckianos consideran que la causa es de orden psicológico, el esfuerzo consciente del individuo, pero esto no podrá operar más que en un número reducido de casos; e intervendrá sólo en el mundo animal, no en el vegetal. Y en el animal no actuará más que sobre los puntos sometidos a la influencia de la voluntad.

Así pues, Bergson vuelve a la idea de un impulso original de la vida, que se transmite conservándose y causa variaciones que se transmiten regularmente y se adicionan y crean especies nuevas. Si suponemos que la reunión de pequeños mosaicos lleva a la evolución, tendremos la hipótesis mecanicista. Si suponemos que esa materialidad reunida requiere un plan sobre el cual trabaje el obrero, nos expresamos en lenguaje del finalismo. Pero no alcanzamos el proceso real, no es posible reunir mosaicos. Es el cuadro, el acto simple proyectado en la tela, el que, por el solo hecho de entrar en nuestra percepción, se ha descompuesto en signos a nuestros ojos en mil pequeños mosaicos que presentan recompuestos un arreglo admirable.

Cualquier movimiento, como el evolutivo, puede ser visto desde fuera (como una línea...) en que puedo distinguir posiciones y coordinarlas entre sí, no sentirlo desde dentro. Bergson defiende que la finalidad no es una representación, consciente o

inconsciente, de un fin a alcanzar por el ser vivo. Se efectúa en virtud del impulso original de la vida y está implicada en este movimiento mismo. Para él, la vida es un impulso a actuar sobre la materia, la acción, cuyo sentido no está predeterminado, es imprevisible en su forma, pero evoluciona.

Pero esa acción implica para Bergson una elección, la representación anticipada de varias acciones posibles, siendo preciso que haya posibilidades de acción que se dibujen para el ser vivo antes de la acción misma. Es irrefutable que la condición necesaria de la evolución es la adaptación al medio. Pero una cosa es reconocer que las circunstancias exteriores son fuerzas con las que la evolución debe contar y otra sostener que son las causas directrices de la evolución. Esto excluye la hipótesis de un impulso original, de un empuje interior que lleve la vida a destinos más altos con formas más complicadas¹⁶⁸. Este impulso es visible y un ojeada a las especies físicas nos muestra que la vida habría podido prescindir de la evolución, o no evolucionar más que en límites muy restringidos, si se hubiera anquilosado en sus formas primitivas, algo mucho más fácil para ella. La evolución es una creación renovada incesantemente, crea poco a poco las formas de la vida y las ideas que permiten a una inteligencia comprenderla y los términos que servirían para expresarla. Su porvenir desborda su presente y nunca podría dibujarse en él en una idea, como dicen los finalistas.

La evolución no siempre avanza, a veces retrocede. Es preciso que suceda así, y las mismas causas, que escinden el movimiento evolutivo, hacen que la vida, al evolucionar, se aparte de sí misma, hipnotizada por la forma que acaba de producir. De ahí resulta un desorden creciente. Pero no hay manifestación de la vida que no contenga en estado rudimentario o latente los caracteres esenciales de la mayor parte de las restantes manifestaciones. Para ver la línea de la evolución, Bergson observa que el vegetal fabrica directamente sustancias orgánicas con sustancias minerales; esta aptitud le releva en general de moverse y de sentir; el vegetal puede definirse por la conciencia adormecida y la insensibilidad. El animal, sin embargo, obligado a ir en busca de su alimento, evoluciona en el sentido de la actividad locomotriz y de una conciencia cada vez más amplia y distinta; se distingue por la sensibilidad y la conciencia despierta. Las tendencias a veces recubren o aplastan a las otras. La movilidad y la conciencia de la célula vegetal no están adormecidas hasta tal punto que no puedan despertarse cuando las circunstancias lo permiten o lo exigen. Y la evolución del reino animal se ha visto retardada o detenida o vuelta atrás por la tendencia que ha conservado a la vida vegetativa. El embotamiento y la inconsciencia acechan su actividad. No mantiene su papel sino por un esfuerzo, al precio de un cansancio y de hábitos parasitarios que son retrocesos hacia la vida vegetativa. Así, dice Bergson, todo nos hace suponer que el vegetal y animal descienden de un tronco común que reunía, en su primer estado, las tendencias de uno y otro. Puede que en el fondo de la vida haya un esfuerzo por injertar en la necesidad de las fuerzas físicas la mayor suma posible de indeterminación, lo que no puede crear energía, pero sí utilizar lo mejor posible una energía preexistente, que encuentra a su disposición. La evolución de que habla Bergson no se cumple en sentido de

¹⁶⁸ ¿Más complicadas en relación a qué?

asociación, sino de disociación; nunca hacia la convergencia, sino hacia la divergencia de los esfuerzos.

La animalidad es la facultad de utilizar un mecanismo de desarticulación para convertir en acciones "explosivas" una suma tan grande como sea posible de energía potencial acumulada. Al principio, la explosión ocurre al azar, sin poder escoger la dirección. Luego, vemos que la forma misma del cuerpo dibuja un cierto número de direcciones determinadas, a lo largo de las cuales caminará la energía. El papel de la vida consiste en insertar la indeterminación en la materia, la imprevisibilidad. Las formas de la evolución deben ser cada vez más libres e indeterminadas. Según Bergson, la fuerza que evoluciona a través del mundo organizado, en forma de impulso vital, es una fuerza limitada, que trata de sobrepasarse a sí misma y siempre permanece inadecuada a la obra que tiende a producir. No es, como dicen los finalistas, una construcción humana.

En la naturaleza, el esfuerzo es a veces paralizado por fuerzas contrarias, distraído de lo que debe hacer por lo que ya ha hecho, hipnotizado ante ello como ante un espejo. Está a merced de la materialidad. Por ejemplo, nuestra libertad crea los hábitos nacientes que la ahogarían si no se renovase por un esfuerzo consciente: el automatismo la acecha. El pensamiento más vivo se congelará en la fórmula que lo expresa. El entusiasmo, cuando se exterioriza en acción, queda convertido en frío cálculo de interés o de vanidad. El uno adopta tan fácilmente la forma de la otra que podríamos dudar de nuestra propia sinceridad, negar la bondad y el amor.

Según Bergson, los elementos que coinciden en el impulso vital común a las plantas y animales son embotamiento vegetal, instinto e inteligencia, que en el curso de un desarrollo en el que se manifestaron en las formas más imprevistas, se disociaron por la evolución. Desde Aristóteles, sin embargo, se ha creído que había una sucesión en la vida vegetativa, instintiva y razonable, cuando son tres direcciones divergentes de una actividad que se escindió al desarrollarse.

Inteligencia e instinto comenzaron por penetrarse entre sí y, según Bergson, conservan algo de su origen común. Ambos buscan obtener algo de la materia bruta. El instinto, dice Bergson, es la facultad, no siempre innata, de utilizar e incluso construir instrumentos organizados; la inteligencia es la facultad de fabricar y de emplear instrumentos no organizados. El instinto usa instrumentos determinados; el instrumento fabricado inteligentemente puede tomar cualquier forma nueva, crea una necesidad nueva, y así, en lugar de cerrar, como el instinto, el círculo de acción en el que el animal se mueve automáticamente, abre a esta actividad un campo indefinido en el que la empuja cada vez más lejos y la hace cada vez más libre .

Dice Bergson que el instinto puede ser consciente o no consciente. Debemos diferenciar conciencia nula y conciencia anulada. Son ambas iguales a cero, pero en el primer caso expresamos que no hay nada y en el segundo que se trata de dos cantidades iguales y de sentido contrario que se compensan y se neutralizan. La conciencia de una piedra es nula; la de un sonámbulo está anulada porque la representación del acto en la ejecución del mismo es tapada por la acción. Si el cumplimiento del acto es detenido u obstaculizado, puede surgir la conciencia. La conciencia del ser vivo así definida sería una diferencia aritmética entre la actividad virtual y la actividad real. Mide la distancia entre

la representación y la acción. La inteligencia está orientada hacia la conciencia; el instinto hacia la inconsciencia. Porque, donde el instrumento que se tiene que manejar es organizado por la naturaleza, se deja a la elección en una pequeña parte.

La inteligencia tiene el déficit por característica primordial. Al tener que fabricar instrumentos no organizados, debe escoger para este trabajo el lugar y el momento, la forma y la materia. Y no puede satisfacerse por entero, porque toda satisfacción nueva crea nuevas necesidades. El instinto dice "He aquí lo que es". La inteligencia, no dice ya "esto es"; sino que si las condiciones son tales, tal será lo condicionado. El primer conocimiento instintivo se formula por proposiciones categóricas, el segundo intelectual hipotéticamente. La primera puede parecer mejor, pero no se aplica más que a un objeto espacial o una parte. Pero tiene el conocimiento interior y pleno. La segunda no posee más que un conocimiento exterior y vacío, pero tiene la ventaja de proporcionar un cuadro en el que podrán encontrar lugar alternativamente una infinidad de objetos. Pero la inteligencia humana cuando trata la materia, si emplea materiales organizados, los trata como objetos inertes, sin preocuparse de la vida que los ha informado. Lo que hay de fluido en lo real se le escapará en parte, y de lo vital todo, si se utiliza para fabricar. La inteligencia sólo opera sobre la materia bruta, lo que considera sólido, es extensa, nos presenta objetos exteriores a otros objetos y, en estos objetos, partes exteriores a otras partes. No se presenta claramente más que lo discontinuo. Los objetos de nuestra acción, sin embargo, son móviles. La inteligencia quiere saber dónde está el móvil, su posición, no su progreso, el movimiento mismo. Lo que hay de móvil en la acción no nos interesa más que en la medida en que el todo puede ser anticipado, retardado, o impedido. La inteligencia apunta a un fin útil y no pretende reconstruir el movimiento tal como es; lo reemplaza por un equivalente práctico.

Pero la fabricación se produce, entre los humanos, en sociedad. Lo que requiere del lenguaje, la acción común. Nos equivocariamos si confundiésemos la tendencia del hombre al lenguaje como la facultad de generalizar. Los animales generalizan y un signo, aunque sea instintivo, representa siempre, más o menos un género. Lo que caracteriza los signos del lenguaje humano no es tanto su generalidad cuanto su movilidad. El lenguaje no hubiese dado la facultad de reflexionar a una inteligencia completamente exteriorizada, incapaz de volverse sobre sí misma. Además, es presumible que, sin el lenguaje, la inteligencia hubiese vivido en un estado de sonambulismo, exteriormente a sí misma, hipnotizada en su trabajo. El lenguaje ha contribuido mucho a liberarla. La palabra, hecha para ir de una cosa a otra, es, en efecto, esencialmente, desplazable y libre. Podrá pasar no sólo de una cosa percibida a otra cosa percibida, sino también de la cosa percibida al recuerdo de esta cosa; del recuerdo preciso, a una imagen más fugaz; de una imagen fugaz pero todavía representada, a la representación del acto por el cual se la representa, es decir, a la idea. Así, va a abrirse a los ojos de la inteligencia, que miraba hacia afuera, todo un mundo interior, el espectáculo de sus propias operaciones. La palabra, originalmente, está adaptada a la forma de la materia bruta. Está hecha para designar cosas y nada más que cosas; pero como la palabra es móvil, como pasa de una cosa a otra, la inteligencia tenía que alcanzarla en su camino. Más la palabra, al recubrir este objeto, lo convierte también en cosa. Como las reglas de la composición de estos símbolos

entre sí no hacen otra cosa que traducir las relaciones más generales entre los sólidos, nuestra lógica triunfa en la ciencia que se ocupa de los sólidos, es decir, en la geometría. Pero, fuera del dominio de la materia, el razonamiento puro tiene necesidad de ser vigilado por el buen sentido, que es otra cosa muy distinta. La inteligencia actúa como si estuviese fascinada por la contemplación de la materia inerte. Es la vida que mira hacia afuera, que se exterioriza con relación a sí misma. De ahí su sorpresa cuando se vuelve hacia el ser vivo, y se encuentra de cara a la organización. Resuelve lo organizado en no organizado, porque no sabría, sin invertir su dirección natural, pensar la continuidad verdadera, la movilidad real, la compenetración recíproca y la evolución creadora que Bergson considera la vida.

La inteligencia trata siempre de reconstruir y de reconstruir con lo dado, con lo que deja escapar lo que hay de nuevo en cada momento de una historia. No admite lo imprevisible, rechaza toda creación. Que cada instante nos traiga algo nuevo, que nazca una forma de la que se dirá una vez producida que es un efecto determinado por sus causas, pero que era imposible suponer lo que llegaría a ser, he aquí algo que no podemos sentir en nosotros y adivinar por simpatía fuera de nosotros, ni expresar en términos de puro entendimiento. La finalidad para nuestro entendimiento es la de nuestra habilidad, que trabaja con un modelo dado de antemano, es decir, antiguo o compuesto de elementos conocidos. En cuanto a la invención, que es el punto de partida de la habilidad misma, nuestra inteligencia no alcanza a aprehenderla en su brote, es decir, en lo que tiene de indivisible, ni en su genialidad, es decir, en lo que tiene de creadora. Explicarla consiste en resolverla, ella imprevisible y nueva, en elementos conocidos antiguos, dispuestos en un orden diferente.

La inteligencia lo trata todo mecánicamente, el instinto procede orgánicamente. Si la conciencia que duerme en él se despertara, si se interiorizara en conocimiento en lugar de exteriorizarse en acción, nos entregaría los secretos más íntimos de la vida, su organización real, la fuerza que la anima. El instinto es empatía, vuelta hacia la vida. La inteligencia se dirige a la materia inerte y nos entrega cada vez más el secreto de las operaciones físicas; de la vida no nos da más que una traducción en términos de inercia. Da vueltas alrededor, tomando desde fuera el mayor número posible de consideraciones. Pero al interior mismo de la vida nos conduciría la intuición, el instinto ya desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y ampliarlo indefinidamente. Que un esfuerzo de este género no es imposible lo demuestra ya la existencia, en el hombre, de una facultad estética al lado de la percepción normal. La intención de la vida, el movimiento simple que corre entre líneas, que las enlaza unas a otras y les da una significación, esto se le escapa. Dicha intención es lo que el artista trata de aprehender colocándose en el interior del objeto abatiendo, por un esfuerzo de intuición, la barrera que interpone el espacio entre él y su modelo. Por la comunicación empática que establece entre nosotros y el resto de los seres vivos, por la dilatación que obtiene de nuestra conciencia, nos introduce en el dominio propio de la vida, que es compenetración recíproca, creación indefinidamente continuada. Pero, es de reconocer, que sin la inteligencia habría permanecido en forma de instinto atada al objeto especial que prácticamente le interesa, y exteriorizada por él en movimientos de locomoción. Habrá que

extraer de la inteligencia, que conoce la materia, y la intuición que conoce la vida, la quintaesencia de su objeto, para poder separarlas.

Por ejemplo, el recuerdo de un mismo espectáculo al que ambos hayan asistido, modificará de la misma manera el cerebro de un perro y el de un hombre, si la percepción ha sido la misma; no obstante, el recuerdo será completamente distinto. En el perro, el recuerdo permanecerá como cautivo en la percepción; no se despertará más que cuando venga a reactivarlo una percepción análoga que reproduce el mismo espectáculo, y se manifestará entonces por el reconocimiento, mejor ejecutado que pensado, de la percepción actual antes que por un renacer verdadero del recuerdo mismo. El hombre, por el contrario, es capaz de evocar el recuerdo a su gusto, en no importa qué momento, independientemente de la percepción actual. No se limita a actualizar su vida pasada, sino que se la representa y la sueña. La diferencia entre los dos cerebros ha hecho que uno haya logrado libertar e independizar más la conciencia del cerebro. La intuición, de buenas a primeras, parece preferible a la inteligencia, puesto que entonces la vida y la conciencia permanecen como interiores a sí mismas. Pero del lado de la intuición, la conciencia se ha encontrado hasta tal punto comprimida por su envoltura, que ha tenido que reducir la intuición a instinto, es decir, abrazando sólo la pequeña porción de vida que le interesaba. Por este lado el horizonte se ha cerrado de pronto. Por el contrario, la conciencia que se determina en inteligencia, es decir, que se concentra sobre la materia, parece exteriorizarse con relación a sí misma; pero, justamente porque se adapta a los objetos de fuera, alcanza a circular en medio de ellos, a derribar los obstáculos que se le opone y a ampliar indefinidamente sus dominios. Una vez liberada, puede replegarse en su interior y despertar las virtualidades de la intuición que todavía dormitan en ella. El hombre ocupa un lugar privilegiado, y entre los animales y él no hay una diferencia ya de grado, sino de naturaleza.

Bergson dice que el hombre no fabrica por fabricar, por convertir. La ventaja inmediata que obtenemos del objeto fabricado, que podría obtenerla también un animal inteligente, es poca cosa en comparación con las ideas nuevas, con los sentimientos nuevos que la invención puede hacer surgir por todas partes, como si tuviese por efecto esencial elevarnos por encima de nosotros mismos y ampliar así nuestro horizonte. Todo ocurre como si al apoderarse de la materia, la inteligencia tuviese como principal objeto dejar pasar algo que la materia detiene.

La diferencia entre el hombre y el animal debe ser, pues más radical de lo que se haría creer un examen superficial. Es la que se encontraría entre un mecanismo que absorbe la atención y uno del que podemos apartarnos. Bergson pone el ejemplo de la máquina de vapor. Esta en su forma primitiva exigía la presencia de una persona exclusivamente encargada de las llaves de paso, bien para introducir el vapor en el cilindro bien para llevar a él la lluvia fría destinada a la condensación. Un niño empleado en este trabajo y muy fatigado de él, tuvo la idea de enlazar las manivelas de las llaves de paso, por medio de cordones, al volante de la máquina. Desde entonces la máquina abría y cerraba sus llaves de paso por sí misma; funcionaba sola. Ahora bien: un observador que comparase la estructura de esta segunda máquina a la de la primera, sin ocuparse de los dos niños encargados de su vigilancia, no encontraría entre ellas más que

una ligera diferencia de complicación. Es todo lo que puede percibirse cuando sólo se mira a las máquinas. Pero si se lanza una mirada a los niños, se ve que el uno está empleado en su vigilancia, en tanto que el otro es libre de divertirse a su antojo y que, por este lado, la diferencia entre las dos máquinas es radical: la primera retiene cautiva la atención; la segunda prescinde de ella. Es una diferencia análoga a la que se encontraría entre el cerebro del animal y el cerebro humano.

En resumen, dice Bergson, la conciencia, después de haber sido obligada, para liberarse a sí misma, de escindir la organización en dos partes complementarias - vegetales de una parte y animales de otra-, ha buscado una salida en la doble dirección del instinto y la inteligencia: no la ha encontrado en el instinto, y no la ha obtenido, por el lado de la inteligencia, más que por un salto brusco del animal al hombre. Lo que lleva a diferenciar entre inteligencia e instinto, en la intuición.

Cuanto más se intelectualiza la conciencia más se espacializa la materia. Es decir, que cuando la filosofía evolucionista se representa en el espacio una materia recortada según las líneas mismas que seguirá nuestra acción, se da de antemano, ya hecho, la inteligencia que pretendía engendrar. En el fondo de estas especulaciones hay dos convicciones de que la naturaleza es una y la inteligencia tiene por función abarcarla por entero. La facultad de conocer se supone, sin embargo, coextensiva a la totalidad de la experiencia, con lo cual no puede cuestionarse que la engendre.

La filosofía de Bergson no pretende abarcar el absoluto, sino actuar y saber que actuamos, entrar en contacto con la realidad e incluso vivirla, pero sólo en la medida en que interesa la obra que se cumple y el surco que se ahonda, recibiendo del fluido la fuerza misma para trabajar y vivir. El razonamiento nos encierra en el círculo de lo dado, del hábito. Pero la acción es lo que rompe el círculo. Si se acepta francamente el riesgo, la acción cortará quizá el nudo que ha enlazado el razonamiento y que él no desatará. Y el riesgo parecerá mucho menor a medida que adoptemos el punto de vista en que nos colocamos.

Dice Bergson: Busquemos, en lo más profundo de nosotros mismos, el punto en que nos sentimos más interiores a nuestra propia vida. Entonces nos sumiremos en la pura duración, en la que el pasado, siempre en marcha, se nutre sin cesar de un presente absolutamente nuevo. Conseguimos el dominio de nosotros mismos, empujando el pasado oculto hacia el presente. Estas acciones verdaderamente libres son raras. E incluso entonces no nos mantenemos nunca completamente enteros. Nuestro sentimiento de la duración, la coincidencia de nuestro yo consigo mismo, admite grados. Pero cuanto más profundo es el sentimiento y la coincidencia completa, más absorberá la vida la intelectualidad y más la sobrepasará. Cuanto más tengamos conciencia de nuestro progreso en la pura duración, más nos damos cuenta que las diversas partes de nuestro ser entran unas en otras y que nuestra personalidad entera se concentra en un punto, o mejor en un punto que se inserta en el futuro penetrándolo sin cesar. En esto consisten la vida y la acción libres.

Cuanto más avanzo en el sentido del relajamiento, más extensión y complicación crearé en la materia, y cuanto más aumenta la complicación, más admirable me parecerá el orden que continúa reinando, inquebrantable, entre los elementos. El orden crecerá con

la complicación, ya que no es más que un aspecto suyo. Cuántas más partes se perciben simbólicamente en un todo indivisible, más aumenta, necesariamente, el número de las relaciones que tienen las partes entre sí, puesto que la misma indivisión del todo real continúa cerniéndose sobre la multiplicidad creciente de los elementos simbólicos en la que lo ha descompuesto el aflojamiento de la atención.

La inteligencia admira el orden creciente en la complejidad creciente: uno y otra tienen para ella una realidad positiva, que es del mismo sentido que ella. Pero lo que es admirable en sí, lo que merecería provocar el asombro, es la creación renovada sin cesar que el todo de lo real, indivisible, cumple en su marcha, porque ninguna complicación del orden matemático consigo mismo, por sabias que se la suponga, introducirá jamás un átomo de novedad en el mundo, mientras que, una vez puesto este poder de creación (y existe, ya que tomamos conciencia de él en nosotros, al menos, cuando obramos libremente), no tiene más que distraerse de sí mismo para extenderse, y extenderse para que el determinismo inflexible que los enlaza, manifiesten la interrupción del acto creador.

Pero ¿qué queremos decir con la idea de desorden? Una idea negativa es muy difícil de determinar. Cuando veo una cosa, no veo nunca una ausencia de esa cosa. Supongamos que hay dos especies de orden, que son contrarios en el seno de un mismo género. Supongamos que la idea de desorden surge en nuestro espíritu cada vez más: buscando una de las dos especies de orden, encontramos la otra. La idea de desorden tendría entonces una significación clara en la práctica corriente de la vida; objetivaría, por comodidad del lenguaje, la decepción de un espíritu que encuentra ante sí un orden diferente del que tiene necesidad, orden con el que nada tiene que hacer por el momento y que en este sentido no existe para él. Observaría la ausencia de un cierto orden, pero en provecho de otro (del que no tenía por qué ocuparse).

De una manera general, la realidad está ordenada en la exacta medida en que satisface nuestro pensamiento. El orden es un cierto acuerdo entre el sujeto y el objeto. Es el espíritu que se encuentra de nuevo en las cosas. Pero el espíritu, decimos, puede caminar en dos sentidos opuestos. Unas veces sigue su dirección natural; entonces se da el progreso en forma de tensión, la creación continua, la actividad libre. Otras veces marcha en dirección inversa, y esta inversión, llevada hasta el extremo, nos conduciría a la extensión, a la determinación recíproca necesaria de unos elementos exteriorizados con relación a otros. Ahora bien: ya la experiencia nos parezca adoptar la primera dirección ya se oriente en el sentido de la segunda, en los dos casos decimos que hay orden, porque en los dos procesos el espíritu se encuentra a sí mismo. La confusión entre ellos es, pues, natural. El orden del segundo género podría definirse por la geometría: más, generalmente, tratamos de él cada vez que se encuentra una relación de determinación necesaria entre causas y efectos. Evoca ideas de inercia, de pasividad, de automatismo. El orden del primer género oscila alrededor de la finalidad, pero no sabríamos definirlo por ella, porque unas veces está por encima y otras por debajo. En sus formas más altas es más que finalidad, pues de una acción libre o de una obra de arte podría decirse que manifiestan un orden perfecto y no son expresables en términos de ideas sino más tarde y aún así aproximadamente. La vida en su conjunto considerada como una evolución creadora es algo análogo: trasciende la finalidad, si se entiende por finalidad la

realización de una idea concebida o concebible de antemano. Sea lo que sea, siempre tenemos que habérnoslas con lo vital y Bergson considera que lo vital está en la dirección de lo voluntario. Podría decirse que este primer género de orden es el de lo vital o querido, por oposición al segundo, que es el de lo inerte y automático. El sentido común, dice Bergson, hace instintivamente la distinción entre las dos especies de orden, por lo menos en los casos extremos: instintivamente, también, los aproxima.

Igual que los antiguos reducían todo a géneros, y Aristóteles decía que la piedra cae porque el lugar natural de una piedra es estar en la tierra; la filosofía moderna gira sobre la cuestión de las leyes, y los géneros deberán encontrar un medio de ponerse de acuerdo con las leyes, no importe cómo. Pero una ley es una relación entre cosas o entre hechos; de forma matemática expresa que una cierta magnitud es función de una o muchas variaciones, convenientemente escogidas. Ahora bien: la elección de las magnitudes variables, el reparto de la naturaleza en objetos y hechos, tiene ya algo de contingente y convencional. Incluso si se ha impuesto por la experiencia, la ley subsistirá como una relación, y una relación consiste esencialmente en una comparación; no tiene realidad objetiva más que para una inteligencia que se representa al mismo tiempo varios términos. Una ley es una obra impersonal, es relativa al entendimiento humano. Si al lado de las relaciones de término a término, la experiencia nos presentase también términos independientes, al ser los géneros vivos cosa muy distinta a los sistemas de leyes, una mitad al menos de nuestro conocimiento versaría sobre la "cosa en sí", sobre la realidad misma. Este conocimiento sería muy difícil, porque no constituiría ya su objeto y quedaría obligado a soportarlo, pero, por poco que lo alcanzase, entraría en lo absoluto. La otra mitad del conocimiento no sería tan relativa si pudiese establecerse que se refiere a una realidad de orden inverso, que expresamos en leyes matemáticas por estar lastrada de espacialidad y geometría, de comparaciones.

Para tener una idea de desorden tenemos que tener una presencia de un orden imaginado y no satisfecho, una función de éste, una relación. El problema en parte, dice Bergson, es que se considera que el mundo está ya creado y se va degenerando, pero el mundo está continuamente creándose: muchos mundos paralelos.

El impulso vital, dice Bergson, no es una unicidad ni una multiplicidad puras. El despertar de la conciencia en un ser vivo es tanto más completo cuanto mayor es el margen de elección y más considerable la suma de acción que se le otorga. La conciencia es sinónimo de invención y libertad. En el animal, la invención no es nunca otra cosa que una variación sobre el tema de la rutina, y encerrado en los hábitos de la especie, no escapa al automatismo más que por un instante, necesario para crear un automatismo nuevo. El hombre consigue romper la cadena de la conciencia, toda la historia de la vida, hasta él, había sido la de un aplastamiento más o menos completo de la conciencia por la materia que volvía a caer sobre ella. Sólo el hombre ha logrado salvar el obstáculo. En este sentido el hombre es el "fin", el "término" de la evolución. El resto de la naturaleza no ha sido referido al hombre: luchamos como las demás especies y contra ellas. Podría haber sido diferente, pero la realidad es que el fin de una línea de evolución, ha sido la humanidad, aunque no estuviera preformada en el movimiento evolutivo. Sólo en el hombre la conciencia ha proseguido su camino y el impulso vital es libre. Cuanto más

avance la filosofía en el trabajo de buscar la intuición, más se dará cuenta de que la inteligencia se recorta en ella por un proceso que imita el que ha engendrado la materia. Jamás se podrá pasar de la inteligencia a la intuición. Las doctrinas espiritualistas que han querido aislar la vida espiritual de todo lo demás, suspendiéndola en el espacio lo más lejos posible de la tierra, para ponerla al abrigo de todo ataque, la convierten en un espejismo. El hombre cabalga sobre la animalidad y la humanidad, en el espacio y tiempo, en un inmenso ejército capaz de derribar todas las resistencias y franquear numerosos obstáculos, incluso quizá la muerte.

Respecto a nuestro movimiento, solemos actuar por el medio del cinematógrafo, cogiendo imágenes sucesivas que se continúen, reconquistando la movilidad. Se extraen de todos los movimientos propios a todas las figuras un movimiento impersonal, abstracto y simple, el movimiento en general, reconstruyendo la individualidad de cada movimiento particular por la composición de este movimiento anónimo con las actitudes impersonales. En lugar de ligarnos al devenir interior de las cosas, nos colocamos fuera de ellas para recomponer su devenir artificialmente. Tomamos vistas casi instantáneas de las realidad que pasa y, como son características de ésta, nos basta enfilearlas a lo largo de un devenir abstracto, uniforme, invisible, situado en el fondo del aparato del conocimiento, para imitar lo que hay de característico en este devenir mismo. Percepción, intelección, lenguaje, proceden en general así. El mecanismo de nuestro conocimiento usual es de naturaleza cinematográfica¹⁶⁹.

Consideramos el método cinematográfico el más práctico ya que consiste en regular la marcha general del conocimiento sobre la de la acción, esperando que el detalle de cada acto se regule a su vez sobre el del conocimiento. Para que la acción esté siempre iluminada es necesario, creemos, que la inteligencia esté siempre presente, pero para

¹⁶⁹ Consideramos que esto se debe a la tendencia del hombre a externalizar o exteriorizar sus movimientos: supone que está siendo visto, con todos los mecanismos admirativos, y la acción es reactiva. Si se viera desde dentro, sin embargo, desde el observador, el dominio de sus movimientos, que se hacen reflejos, sería mayor. Incluso podría verse como una creación más del tiempo, y sus movimientos le interesarían por sí mismos. Lo mismo ocurre en el caso del habla: la experiencia dialógica rompe el movimiento y lo hace incómodo, creará dos yo, el observado y al que le observan. Por un lado la imagen de sí mismo, por otro lado él mismo. La única manera de hacer suya la acción propia sería desapegarse de ella y observarla, para ser capaz de percibirla. Como decíamos, el hombre no puede verse como una realidad desde fuera, pero si observarse como una realidad en volumen no duplicada, no viciada por la irrealidad que impide la fluidez del tiempo, y lleva a vivir sólo en el antes y el después, nunca en el presente de sus actos. El "yo" observador permite aprehender tanto las cosas como a sí mismo en lo que es de cosa - de tiempo externo-, es decir, su cuerpo y actos, e incluso sus palabras y pensamientos. Se ubica en el punto donde se separan tiempo interno y externo, lo que le permitiría percibir todas las cosas al mismo tiempo. No es, por tanto, comparable a otras cosas o acciones, porque no existe un otro yo del orgullo que pueda realizar un proceso comparativo. Por otra parte, ése es el único medio de ver la acción ajena como propia, dentro del uno del tiempo, sin que actúe el mecanismo de la admiración, envidia.... Por otra parte, esta es la manera de dejar de un hábito, sin crear dependencias ulteriores del "bastón" exterior que lo pudiera eliminar. La observación propia permite recordar la actividad destructiva del hábito y autocontrolarla, ante la conciencia de que no produce ninguna satisfacción genuina. Es necesario el posicionamiento más allá del tiempo, sin seccionarlo, desligándose, por tanto, de la materia.

acompañar así la marcha de la actividad y seguir su dirección, debe comenzar por adoptar su ritmo. Pero este movimiento no es el devenir general. La aplicación del método cinematográfico implicará en este caso un perpetuo comienzo, en el que el espíritu, sin encontrar con que satisfacerse y no viendo donde asentarse en ninguna parte, se persuade a sí mismo de que imita por su inestabilidad el movimiento de lo real. Pero para avanzar con la realidad móvil habría que colocarse en ella. Instalémonos en el camino, aprehenderemos a la vez no sólo el camino mismo, sino los estados sucesivos en los que podría en todo instante "inmovilizarse". Lo mismo pasa con el paso del niño a la edad adulta. Suponer el movimiento desde fuera, es suponerlo cinematográfico y sucesivo, cuando es un devenir. Hacemos detenciones virtuales donde no las hay.

La ciencia moderna, al igual que la antigua, procede según el método cinematográfico. Resulta esencial a la ciencia, en efecto, manipular signos con los que sustituye a los objetos mismos. Estos signos difieren de los del lenguaje por su precisión mayor y su eficacia más alta, pero no dejan por ello de referirse a la condición general del signo, que denota en forma resolutoria un aspecto fijo de la realidad. El objeto de la ciencia es aumentar nuestra influencia sobre las cosas, y los signos, que sustituyen la continuidad móvil de las cosas, tienen la ventaja de que se manipulan fácilmente. Siempre aislará momentos.

Para Bergson la sucesión existe y se divide en unidades de duración, nosotros no contamos extremos del intervalo, sino que vivimos los intervalos mismos. Nuestra memoria tiene costumbre de alinear en un espacio ideal los términos que percibe alternativamente, porque se representa siempre la sucesión pasada en forma de yuxtaposición. Y puede hacerlo porque cree que el pasado es lo ya inventado, lo muerto y no ya creación y vida. Como la sucesión por venir terminará por ser una sucesión pasada, nos persuadimos de que la sucesión por venir exige el mismo trato que la duración pasada, que desde ahora, puede desarrollarse y que el futuro está ahí, ya pintado sobre la tela. Una ilusión natural. La física no tiene en cuenta el tiempo invención porque cuenta simultaneidades entre hechos constitutivos del tiempo y las posiciones de un móvil sobre su trayectoria.

En "Fantasmas de Vivos" e "Investigación Psíquica", de La Energía Espiritual¹⁷⁰, Bergson reitera que las lesiones cerebrales no alcanzan a los recuerdos mismos y no hay, por consiguiente, almacenados en tal o cual punto de la corteza cerebral recuerdos que destruiría la enfermedad. Estas lesiones hacen imposible o difícil la evocación de los recuerdos, pero se apoyan sobre el mecanismo del recuerdo y sólo sobre éste. Con más precisión el papel del cerebro consiste en hacer que el espíritu, cuando tiene necesidad de un recuerdo, pueda obtener del cuerpo la actitud o movimiento naciente que presente al recuerdo buscado un marco apropiado. Si el marco está ahí, el recuerdo vendría, por sí mismo, a insertarse en él.

Y si pasamos a las otras funciones del pensamiento, la hipótesis que primero nos sugieren los hechos no es la de un paralelismo riguroso entre la vida mental y la cerebral. El cerebro sólo imita. Pero esta mímica nos inserta en la realidad, nos adaptamos a ella,

¹⁷⁰ Bergson, 1963 f, Ensayo de "Fantasmas de vivos" e "Investigación Psíquica" de "La Energía Espiritual" en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

respondemos a las solicitaciones de las circunstancias por acciones apropiadas, nos mantiene atentos a la vida. Una embriaguez no afecta al fenómeno mental, pero falsea el engranaje y hace que el pensamiento no se inserte más exactamente en las cosas. Una persona afectada por manía persecutoria puede razonar lógicamente pero al margen de la realidad y fuera de ella, no orientada a la acción. Sin embargo, nosotros, al ir hacia adelante y creer sólo en lo útil, nos impedimos lanzar los ojos hacia atrás y ver esta memoria pura. Y al limitar nuestra visión del pasado, limitamos nuestra visión del presente, la percepción.

En el ensayo " Desarrollo de la Verdad. ¿Movimiento Retrógrado de lo Verdadero", de Pensamiento y Movimiento ¹⁷¹ Bergson critica a la filosofía que, desde Zenón de Elea, ha tratado al tiempo como un arreglo artificial de conceptos que pretendía abarcar al todo material, sustituyendo la experiencia móvil y plena, susceptible de una profundización creciente, por un extracto fijo, vacío, por un sistema de ideas generales abstractas sacadas de las capas más superficiales de la experiencia. La duración interior es creación continua, surgimiento ininterrumpido de novedad. Sin embargo, ellos hacen ver el movimiento como una serie de posiciones y el cambio una serie de estados, en que el tiempo está hecho de partes distintas y yuxtapuestas. El tiempo es desde este punto de vista un espacio ideal, en el que se suponen alineados todos los sucesos pasados, presentes y futuros, con el impedimento para ellos de aparecérsenos en bloque. La mayoría de los filósofos piensan así por las exigencias del lenguaje y el entendimiento. Imaginan que el futuro está dado en el presente, o es elección entre dos o varios partidos posibles, dibujados de antemano. Para percibir la creación, novedad o imprevisibilidad, sin embargo, necesitamos colocarnos en la duración pura. Los estados dependen de toda la vida intermedia que se haya vivido entre un momento y otro, y los sentimientos dependerán de esta. Aunque se sepa lo que se va hacer mañana, no se puede prever de la acción más que su configuración exterior, todo esfuerzo para imaginar por anticipado su interior ocupará una duración que conducirá, en su curso, hasta el momento en que se realiza el acto y en el que no puede ya realmente prevérsele. ¿Qué ocurrirá si la acción es verdaderamente libre, es decir, creada toda entera, en su dibujo exterior, tanto como en su coloración interna, en el momento en que ella se realiza?

En la duración real hay creación perpetua de posibilidades y no sólo de realidad. Cuando un músico compone una sinfonía ¿Sería posible esa sinfonía antes de ser real? Sí, si se entiende que no había obstáculo insuperable para su realización. Pero del sentido negativo de la palabra se pasa, sin darse uno cuenta, a un sentido positivo: nos figuramos que todo lo que se produce habría podido ser percibido de antemano por algún espíritu suficientemente informado y que preexistía en forma de idea a su realización; concepción absurda porque desde que el músico tiene la idea precisa y completa de la sinfonía que hará, su sinfonía está hecha. Esta no residía ni en el pensamiento del artista, ni en ningún

¹⁷¹ Bergson, 1963 i, Ensayo de Desarrollo de la Verdad. Movimiento Retrogrado de lo Verdadero de "Pensamiento y Movimiento" en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

otro comparable al nuestro, impersonal o virtual, en calidad de posible antes de ser real¹⁷².

Bergson dice que este error nos lleva a querer predecir, o creer que por haber sucedido algo, la realidad proyectará tras de sí su sombra en el pasado indefinidamente lejano; parece así haber preexistido, en forma de posible, a su propia realización. No se quiere admitir que algo se crea, que el tiempo es eficaz, porque se considera el pasado como un posible, del que surge la realidad presente.

Un problema ha sido el de los hábitos que hemos contraído; en cada acto y en todos creemos poder sustituir las palabras que los designan y que los recubren, les atribuimos entonces fijeza, discontinuidad, generalidad. Esta envoltura es de naturaleza espacial y tiene una utilidad social. La espacialidad y la sociabilidad son las verdaderas causas de la relatividad de nuestro conocimiento. Al separar este velo interpuesto volvemos a lo inmediato y tocamos un absoluto. Parece que la "cosa en sí" se nos escapara y que para alcanzarla sería necesaria una facultad intuitiva que no poseemos. Pero desde el momento que nos desprendemos de hábitos contruidos para nuestra mayor comodidad, la inteligencia ha contraído hábitos necesarios para la vida práctica, que nos ponen en presencia de una realidad deformada que proviene de nosotros. Lo que hemos hecho podemos deshacerlo y entramos entonces en contacto directo con la realidad.

En el ensayo "Del planteamiento de los problemas" de Pensamiento y Movimiento¹⁷³, Bergson trata el problema de la intuición, como una búsqueda inmediata de lo eterno y la duración verdadera. Los filósofos creyeron que la inteligencia operaba en el tiempo y que sobrepasar la inteligencia consistía en salir del tiempo. No vieron que el tiempo intelectualizado es espacio; y que la eliminación del tiempo es el acto habitual, normal, trivial, de nuestro entendimiento; que la relatividad de nuestro conocimiento del espíritu proviene precisamente de ahí y que, desde ese momento, para pasar de la intelección a la visión, de lo relativo a lo absoluto, no hay que salir del tiempo, puesto que ya nos hemos salido. Por el contrario, es preciso, volver a colocarse en la duración y aprehender la realidad en la movilidad, que es su esencia. La intuición de que se habla se apoya ante todo en la duración interior. En lugar de estados contiguos, que se convierten en palabras yuxtapuestas. Intuición significa conciencia, pero conciencia inmediata, visión que se distingue difícilmente del objeto visto, conocimiento que es contacto e incluso coincidencia, una conciencia dejada en libertad. Entre nuestra conciencia y las demás conciencias, la separación es menos tajante que entre nuestro cuerpo y los demás cuerpos, porque es el espacio el que forja las divisiones claras. Hay fenómenos de endósmosis psicológica, de empatía irreflexiva que es testigo de una interpenetración

¹⁷² Consideramos aquí que el problema es que los filósofos suponen la materia dada, que ésta fue creada en un momento determinado en el principio de una sucesión y que, a partir de ahí, se va degenerando o transformando. Sin embargo, en cada instante, la materia es un acto creativo del tiempo. El tiempo está siempre creando objetos materiales externos que sólo se hacen reales con los internos. Para que se produzca este acto creativo es necesario que el hombre se sitúe en el punto observador del presente. Sino, es cierto que éste se dejará llevar por acción-reacción externa, por choques involuntarios.

¹⁷³ Bergson, 1963 j, Ensayo Del Planteamiento de los Problemas en "Pensamiento y Movimiento" en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

posible de las conciencias humanas. No sólo empatizamos con las conciencias, hay una intuición de lo vital. La intuición querría aprehender de las cosas su participación en el movimiento real. Busca lo que no es abstracto y convencional, sino real y concreto, lo que no puede reconstituirse con componentes conocidos, de la cosa que no ha sido recortada en el todo de la realidad por el entendimiento ni el sentido común o lenguaje.

Pensar intuitivamente es pensar en duración. La inteligencia parte de lo inmóvil y reconstruye el movimiento con inmovilidades yuxtapuestas. La intuición parte del movimiento, lo pone o lo percibe como la realidad misma y no ve en la inmovilidad más que un momento abstracto, instantáneo, tomado por nuestro espíritu sobre una movilidad. Si el universo de Newton era un conjunto de cosas, el de Einstein es un conjunto de relaciones en que si escogemos un punto de vista en el espacio-tiempo, convirtiéndose en el sistema central de referencia, la teoría de la relatividad nos garantiza que la expresión matemática del mundo que encontramos desde este punto de vista arbitrario será idéntica, si nos adaptáramos a las reglas que ha impuesto, a la que habríamos encontrado colocándonos en cualquier otro punto de vista. Si se retiene sólo esta expresión matemática, no hay tiempo; si se resta el tiempo, se restablecen las cosas pero se escoge un sistema de referencia. Einstein busca una representación matemática de las cosas que sea independiente del punto de vista del observador, que constituya un conjunto de "relaciones absolutas", algo contrario a la relatividad. El relativista resuelve el problema en que toma sus medidas en el mismo tiempo, en el de todo el mundo. El tiempo amalgamado con el espacio no tiene existencia sino en el intervalo entre la posición del problema y su solución, es decir, en los cálculos, sobre el papel. La realidad de su espacio-tiempo es puramente matemática, y ayuda a la física matemática, pero no puede erigirse en realidad metafísica. Constituye la esencia misma del espacio-tiempo no poder ser percibido, y no puede referirse al mismo tiempo de los observadores "vivos y conscientes". No hay sistema privilegiado, como en Newton, en reposo y movimiento absolutos. Todos los sistemas se conjugan: un punto respecto a un sistema será móvil, mientras el mismo punto respecto a otro inmóvil. Pero a nuestros ojos, el universo no puede tener dos figuras al mismo tiempo, como móvil o como inmóvil. Sólo hay un físico real, los demás son virtuales.

Es curioso advertir que es más difícil avanzar en el conocimiento de nosotros mismos que en el del mundo exterior. Fuera de nosotros mismos, el esfuerzo por aprender es natural; se presenta con una facilidad creciente y aplicamos a él reglas. Interiormente, la atención debe quedar tensa y el progreso hacerse cada vez más penoso; crearíamos remontar la pendiente de la naturaleza. ¿No hay aquí algo de sorprendente? Somos interiores a nosotros mismos y nuestra personalidad es lo que deberíamos conocer mejor. Y no ocurre así; nuestro espíritu se encuentra entonces como extraño, en tanto que la materia le es familiar y, en ella, se siente en sí mismo. Sólo percibimos del espíritu lo que es útil, lo que se prepara a trabajar la materia y adaptarse. La naturaleza aleja el espíritu del espíritu, vuelve el espíritu hacia la materia. La insuficiencia de la visión del espíritu radica en que apoya sobre éste ya "especializado" y distribuido en compartimentos intelectuales en los que insertará la materia. La visión directa del espíritu por el espíritu es la función principal de la intuición, tal como Bergson la comprende.

El lenguaje está lastrado de inmovilidad. Las palabras tienen un sentido definido, un valor convencional relativamente fijo; no pueden expresar lo nuevo más que como un reajuste de lo antiguo. Llamamos corrientemente y quizá imprudentemente "razón" a esta lógica conservadora que rige el pensamiento en común: conversación semeja mucho a conservación. Teóricamente la conversación versa sobre las cosas de la vida social. Y el objeto esencial de la sociedad consiste en insertar una cierta fijeza en la movilidad universal. Esta consolidación es tanto más perfecta cuanto más "inteligente" resulte también la actividad social. La inteligencia general, facultad de ajustar "razonablemente" los conceptos y de manejar convenientemente las palabras, debe contribuir a la vida social, como la inteligencia, en el sentido más preciso, función matemática del espíritu, preside el conocimiento de la materia. Pero no admitiríamos que un hombre simplemente inteligente se ocupase de resolver las cuestiones científicas. Con más razón deberíamos impedirlo en filosofía, donde las cuestiones propuestas exigen algo más que la inteligencia. Colocamos muy alta la inteligencia, pero tenemos en escasa estima al "hombre inteligente", hábil para hablar verosímilmente de todas las cosas.

Hábil para hablar, presto a criticar. Quienquiera que se haya desprendido de las palabras para ir a las cosas, para volver a encontrar las articulaciones naturales, sabe que el espíritu marcha de sorpresa en sorpresa. La naturaleza tiene poco interés en facilitar nuestra conversación. Entre la realidad concreta y la que hubiésemos reconstruido a priori ¡qué distancia! A esta reconstrucción se atiende un espíritu que no es más que crítico, puesto que su papel no consiste en trabajar sobre la cosa, sino en apreciar lo que alguien ha dicho de ella. ¿Cómo lo apreciará sino comparando la solución que se le presenta, extraída de la cosa, con la que él hubiese compuesto con las ideas corrientes, es decir, con las palabras depositarias del pensamiento social? Al que ha trabajado, luchado y penado por alejar las ideas hechas y tomar contacto con la cosa, se le opone la solución que pretendemos como "razonable". Debería protestar. Le correspondería mostrar que la facultad de criticar ha de pasarse por alto, y que la única crítica aceptable sería un nuevo estudio, más profundo, pero igualmente directo, de la cosa misma. Desgraciadamente, se ve llevado con demasiada frecuencia a la crítica, aunque no haya podido ahondar, efectivamente, más que en dos o tres problemas. Venimos a consultar sobre un punto difícil a hombres incompetentes, porque han llegado a la notoriedad por su competencia en otras materias. Nos basábamos en ellos y afirmamos en el espíritu del público la idea de que existe una facultad general de conocer las cosas sin haberlas estudiado, una "inteligencia" que no es ni hábito de manejar en la conversación los conceptos útiles a la vida social, ni la función matemática del espíritu, sino un cierto poder de obtener de los conceptos el conocimiento de lo real combinándolos más o menos hábilmente entre sí. Esta destreza superior produciría la superioridad del espíritu. ¡Como si la verdadera superioridad pudiese ser otra cosa que una mayor fuerza de atención! ¡Como si no resultase visión directa que traspasa el velo de las palabras y no fuese la ignorancia misma de las cosas la que otorga tanta facilidad para hablar! El homo loquax es aquel cuyo pensamiento, cuando piensa, no es más que una reflexión sobre su palabra. El homo faber y el homo sapiens tienden a confundirse. Tensión y concentración son las palabras por medio de las cuales caracterizábamos un método que requiere del espíritu un esfuerzo

enteramente nuevo. Bergson rechaza las soluciones verbales y encuentra en la vida interior un primer campo de experiencias.

En el ensayo "La percepción del cambio" de Pensamiento y Movimiento¹⁷⁴ se plantea qué es el presente. Si se trata del instante actual, matemático, es una pura abstracción, no se hace el tiempo con parecidos instantes, como tampoco componemos una línea con puntos matemáticos. Si existe ¿cómo habría un instante anterior a otro? Los dos no podrían estar separados por un intervalo de tiempo, puesto que reducimos el tiempo a una yuxtaposición de instantes. Estarían separados por nada y constituirían uno sólo, dos puntos matemáticos que se tocan y confunden. Nuestra conciencia nos dice que, cuando hablamos de nuestro presente, pensamos en un cierto intervalo de duración imposible de fijar exactamente por ser fluctuante. Mi presente, en este momento, es la frase que estoy pronunciando. Pero es así porque me place limitar a mi frase el campo de mi atención. Esta puede estirarse y encogerse, como el intervalo entre los dos puntos de un compás. Por el momento, los puntos están separados para ir del comienzo al fin de mi frase; pero, si se me antojase alejarlo más, mi presente abarcaría, además de mi última frase, la que la precedía. La distinción que hacemos entre nuestro presente y nuestro pasado es relativa a la extensión del campo que puede abarcar nuestra atención a la vida. Desde el momento en que esta atención relaja algo de lo que tenía bajo su mirada, esto mismo que abandona se convierte en el pasado. En una palabra: nuestro presente cae en el pasado cuando cesamos de atribuirle interés actual. Nada nos impide llevar tan lejos como sea posible, hacia atrás, la línea de separación entre nuestro presente y el pasado. Una atención a la vida que fuese suficientemente poderosa y estuviese suficientemente separada de todo interés práctico, abarcaría así en un presente indivisible la historia pasada entera de la persona consciente, no como lo instantáneo, no como un conjunto de partes simultáneas, sino como lo continuamente presente, que sería lo continuamente móvil. Un perpetuo presente no tiene nada de común con la inmutabilidad, ni indivisibilidad con la instantaneidad. Se trata de un presente que dura. La realidad es cambio y en un cambio indivisible, el pasado forma cuerpo con el presente. Por la filosofía podemos habituarnos a no aislar jamás el presente del pasado que arrastra con él, todas las cosas adquieren profundidad, una cierta dimensión que permite a las percepciones anteriores permanecer solidarias de las actuales y al porvenir inmediato dibujarse en parte en el presente.

En el ensayo de Introducción a la Metafísica, de Pensamiento y Movimiento, Bergson¹⁷⁵ analiza la duración. Los conceptos o esquemas a los que aboca el análisis tienen por carácter esencial ser inmóviles mientras se los considera. Pero no hay estado del alma que no cambie en todo instante, no hay conciencia sin memoria ni continuación de un estado sin la adición, al sentimiento presente, del recuerdo de momentos pasados.

¹⁷⁴ Bergson, 1963 k, Ensayo de La percepción del cambio en "Pensamiento y Movimiento" en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

¹⁷⁵ Bergson, 1963 l, Ensayo de Introducción a la Metafísica en "Pensamiento y Movimiento" en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

En esto consiste la duración. Sin la supervivencia pasado en el presente no habría duración sino instantaneidad.

El análisis opera sobre lo inmóvil, en tanto que la intuición se coloca en la movilidad o en la duración. Pero el error consiste en creer que con estos esquemas se recompondría lo real. Con la variabilidad haré tantas variaciones, cualidades, modificaciones como me plazca, porque son vistas inmóviles, tomadas por el análisis, sobre la movilidad dada a la intuición. Pero estas modificaciones puestas al lado una de la otra no producirán nada que semeje a la variabilidad, porque no eran partes suyas, sino elementos que es cosa muy distinta.

Las dificultades que han suscitado el problema del movimiento desde la más lejana antigüedad provienen de ahí. Radican de que se pretende ir del espacio al movimiento, de la trayectoria al trayecto y pasar de uno a otro por vía de composición. Pero el movimiento es anterior a la movilidad y no hay, entre las posiciones y una mutación, la relación de las partes al todo, sino la de la diversidad de los puntos de vista posibles a la individualidad real del objeto.

Si la metafísica es posible, no puede serlo más que por un esfuerzo con el que se remonte la pendiente natural del trabajo del pensamiento, para colocarse de pronto, por una dilatación del espíritu, en la cosa que se estudia; para ir de la realidad a los conceptos y no de los conceptos a la realidad. Pero si la metafísica debe proceder por intuición, si ésta tiene por objeto la movilidad de la duración y si la duración es por esencia psicológica ¿no encerramos con ello al filósofo en la contemplación exclusiva de sí mismo? Hablar así sería desconocer la naturaleza de la duración y el carácter activo de la intuición metafísica. La intuición no es un acto único, sino una serie indefinida de actos, todos del mismo género, pero cada uno de especie particular y como esta diversidad de actos corresponde a todos los grados del ser.

Si en vez de analizar, conceptualizar la duración, nos instalamos en ella por un esfuerzo de intuición, tenemos el sentimiento de cierta tensión bien determinada, cuya determinación se nos aparece como una elección entre una infinidad de duraciones posibles. Desde este momento, percibimos duraciones tan numerosas como queramos, completamente diferentes las unas de las otras, aunque cada una de ellas, reducida a conceptos, es decir, considerada exteriormente desde dos puntos de vista opuestos, se refiere siempre a la misma indefinible combinación de los múltiples y lo uno. La intuición de nuestra duración nos pone en contacto con toda una continuidad de duraciones que debemos tratar de seguir hacia abajo y arriba, dilatarnos, indefinidamente por un esfuerzo cada vez más violento, trascendiéndonos a nosotros mismos. Vamos hacia una duración que se alarga o estrecha, que se intensifica cada vez más. Eternidad viva y móvil.

Bergson dice que hay una realidad exterior y, sin embargo, dada inmediatamente a nuestro espíritu en movilidad. No descarta la sustancia, afirma la persistencia de las existencias. No podemos comparar esta doctrina con la de Heráclito. No hay cosas hechas sino que se hacen, no estados que se mantienen, sino que cambian. El reposo no es sino aparente o mejor relativo. La conciencia que tenemos de nosotros en su transcurso nos introduce en el interior de la realidad sobre el modelo de la cual debemos representarnos las demás. Toda realidad es tendencia a un cambio de dirección en el estado naciente.

Apéndice 8

Utilitarismo de Freud

En este apéndice no pretendemos desarrollar la teoría de Freud, simplemente apuntar hacia su utilitarismo declarado. Freud aceptaba la creencia de la maldad de la naturaleza humana, que la sociedad debe domesticar condeñándole unas cuantas satisfacciones directas de sus impulsos biológicos. Su “sublimación” consistía en la transformación con la represión a la conducta civilizada. Si el volumen de la represión es mayor que la capacidad de sublimación, los individuos se tornan neuróticos y hay que conceder una merma en la represión. Freud habla de los instintos básicos de un hombre “en general” con una constitución biológica arraigada. El hombre busca la supervivencia individualistamente y trabaja para sí mismo, pero usa la sociedad porque considera que la necesita. Es decir, estamos ante una teoría psicologista utilitaria, que acrecienta el miedo a la libertad inserto en el hombre¹⁷⁶.

En la teoría freudiana, el concepto de lo inconsciente tiene como punto de partida la teoría de la represión. Lo reprimido es el prototipo de lo inconsciente. Se presentan dos clases de inconsciente: lo inconsciente latente, capaz de conciencia, y lo reprimido, incapaz de conciencia. A lo latente, no dinámico, lo denomina preconscious, y reserva el nombre de inconsciente para lo reprimido, dinámicamente inconsciente. Suponemos en todo individuo una organización coherente de sus procesos psíquicos, lo que consideramos su yo, que integra la conciencia, del que parten las represiones y lo inconsciente. Da el nombre de yo al ente que emana del sistema de percepción y es primero preconscious. El ello es lo psíquico restante - inconsciente - en lo que el yo se continúa, que es lo que hay de impersonal y sujeto a la ley natural y hace al hombre sentir que “es vivido” en vez de vivir. Un individuo es un ello psíquico desconocido e inconsciente, en cuya superficie aparece el yo que se limita a ocupar una parte de la superficie del ello y confluye con él en su parte inferior. Pero también lo reprimido confluye con el ello hasta no constituir sino una parte de él. Sin embargo, se halla separado del yo por las resistencias de la represión, y sólo se comunica con él a través del ello. La percepción es para el yo lo que para el ello el instinto. El yo representa la razón y el ello las pasiones. El superyo, o ideal del yo, una parte del mismo que presenta una conexión menos firme con la conciencia, surge de la fase sexual dominada por el complejo de Edipo, de la identificación con el padre. No es sólo un residuo de las primeras elecciones de objeto del ello, sino una formación reactiva contra las mismas. Su relación con el yo es la advertencia - debes ser - y la prohibición - no debes ser ni hacer todo lo que hace tu padre¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Fromm, Erich, 1989, El miedo a la libertad, Barcelona, Buenos Aires, México, Ediciones Paidós.

¹⁷⁷ Freud, Sigmund, 1993, “El yo y el ello”, 1923, Los textos fundamentales del psicoanálisis, Grandes Obras del Pensamiento, Barcelona, Altaya.

Apéndice 9

Teoría ética de Bentham frente a la de James Mill

El periodo en el que vive Bentham era uno en que la reforma de las pasiones estaba de moda en Londres. Bentham pasaba de un plan a otro sin lograr llevarlos a cabo, y escribía con desmesura sin preocuparse de la publicación de sus papeles. El autor no distinguía entre el problema moral y de legislación. La moral es el arte de gobierno de sí mismo, la educación del gobierno de los no adultos, y la legislación es el arte de gobernar acciones para producir la mayor felicidad del mayor número, si los actos del gobierno son permanentes. Si son temporales y dictados por las circunstancias, es administración. Es decir, la legislación es una parte de la moral. El magistrado opera como un tutor sobre los miembros del estado, y dirige sus esperanzas y miedos hacia la utilidad social que ha dibujado. La misma moral, siendo identificación artificial de intereses, es un orden de naturaleza gubernamental y se basa, como el gobierno, en el premio y castigo.

Como decíamos, todo el esfuerzo de la psicología asociacionista es probar que el egoísmo es el motivo primitivo del que todos los afectos del alma son complicaciones sucesivas y subordinar los impulsos sentimentales, de la costumbre o tradición, egoístas o desinteresados, a un egoísmo reflectivo. La prueba, dice, de que los hombres sean egoístas es que la raza subsiste. Dice Bentham que si yo considerara tu interés y tu el mío, sería un ciego llevando a otro y nos caeríamos por el abismo. Por otra parte, sólo un hombre feliz y sano es benéfico. Para adquirir bienes, que son condiciones positivas de la felicidad - la felicidad "siempre" se determina por bienes o situaciones externas -, es necesario estar dotado de sagacidad, prudencia y otras virtudes egoístas, acaparadoras. Realizar el interés ajeno es también buscar la utilidad propia. Puede que ni el mismo hombre los conozca y que éstos sólo se muestren expost de la acción, lo que llevará siempre al mejor de los mundos posibles. Especialmente cuando el poder también se considera un placer y llegamos al escepticismo absoluto.

Bentham dice que, si los individuos se ponen de acuerdo en tener cada uno su propio criterio de moralidad, el principio arbitrario es anárquico. El principio de utilidad es, por tanto, el único "no autoritario" en que puede basarse la ciencia. Establecer la aritmética moral dentro del principio de utilidad, es crear una moral matemática, como la física. Una vez que se establece en esta creencia, se refuerza su gusto por la simplificación teórica, azuzado por esta pasión de reforma práctica. Bentham se convierte en un segundo Lavoisier que quería dar a la moral una nomenclatura científica. Comparando la ciencia moral con la medicina o mecánica, quería fundar una dinámica psicológica en una patología científica.

Bentham distingue dos formas de deontología, una privada y otra pública. Define deontología como el conocimiento de lo justo y conviene, que no recae sobre la legislación pública. El vicio es sólo un falso cálculo de probabilidades, un estimación errónea del valor del placer y dolor, una aritmética moral errada. Realiza una clasificación

de las virtudes y de las falsas virtudes, entre las que están, por ejemplo, la actividad y la atención. *¡Gran virtud en efecto! De modo que si proyecto matar a un hombre, y pongo toda mi atención en ello, es una virtud*¹⁷⁸.

La tarea de la ética empieza cuando acaba la del legislador, es decir, cuando es imposible hacer leyes para identificar los intereses generales y nos tenemos que remitir a la moral autocentrada, inciertamente extra -considerada. Bentham toma de James Mill su reconocimiento de las cuatro virtudes socráticas: prudencia, fortaleza, templanza y justicia, añadiendo benevolencia. Son cualidades de la mente que promueven la felicidad tanto del individuo como de la sociedad. Hacen feliz al hombre (prudencia, templanza o poder de resistir al placer y dolor y fortaleza) y a la especie (justicia o abstención de hacer mal, y benevolencia o realización del bien). Bentham divide la prudencia, que siempre lleva a la felicidad del agente, en personal y extra - personal. El deontólogo debe mostrar la utilidad de la prudencia extrapersonal: la necesidad de rendir servicios a otros si queremos merecer su estima y servicios. Esto es, de facto, la benevolencia efectiva para Bentham.

Los deontólogos deben someter los motivos no-personales al control del interés personal, porque éstos pueden ser de hecho sociales y asociales. La furia es dolorosa porque su satisfacción causa daño a otros y éstos amenazan con represalias futuras. La regla general es no hacer daño a otros si no es con el propósito de un bien determinado mayor. Tampoco debemos dejarnos llevar por la benevolencia sin reflexión, porque implica un sacrificio. Si no existiera éste, la benevolencia podría ejercerse ilimitadamente. Con ella se ejercitan las cualidades intelectuales y corporales, ganando un beneficio futuro y un placer inmediato: puede lograrse afecto en otros que será productivo, como un banco de ahorro. Pero, según Bentham, esos casos son excepcionales. Lo normal es que la benevolencia implique limitaciones y es absurdo dejarse llevar por ella. A veces, sin embargo, tendremos que ceder nuestra felicidad por la de otros porque, dice Bentham, en el comercio de la felicidad, como en el de riqueza, la cuestión principal es cómo hacer que la circulación ayude a la producción. Así pues, es tan ajustado llamar al desinterés una virtud en la economía moral, como llamar al gasto un mérito en la economía política. La benevolencia y beneficiencia se maximizan cuando, con el menor gasto para sí mismo, un hombre produce la mayor felicidad a otros.

Bentham no tuvo paciencia para crear una psicología teórica basada en el principio de asociación. Decía que el fallo de Mandeville fue expresar ideas morales nuevas con el lenguaje antiguo. Hay que reformar el lenguaje de la moral, y el error que lo vicia es el sentimentalismo, que atribuye una buena o mala valoración a los motivos en sí. Los motivos ya no deben designarse por términos sentimentales o pasionales, por las palabras tradicionales, sino por términos neutrales nuevos que no tengan connotaciones paradójicas. Y se deben clasificar por sus consecuencias, sociales, asociales y personales.

El fin de Bentham fue proporcionar la clasificación de los castigos y crímenes en orden de gravedad; y sus investigaciones en filosofía jurídica resultaron ser una simple

¹⁷⁸ Bentham, Jeremy, 1834, *Déontologie ou Science de la Morale 1. Théorie*. Bruselas, J. P. Meline, Libraire Éditeur, p. 289.

clasificación, que realiza por el método dicotómico con sucesivas complicaciones, regulados por una ley simple, de elementos originales. Para Bentham enumerar y distinguir es analizar, pero no hace una síntesis de los fenómenos como podría hacer James Mill.

En su *Introducción*, Bentham hace una tabla de motivos que corresponden con la de placeres: encuentra tantos motivos como tipos de placer. La distinción que Mill establece entre deseo, un fenómeno primitivo y simple, y el fenómeno de afección o motivo que supone una asociación compleja de ideas, le permite adoptar la terminología de Bentham, pero por las interminables "tablas de contenidos" de su maestro sustituye los intentos genuinos por análisis. Reduce lo complejo a lo simple, y se considera capacitado para olvidar detalles que la mente geométrica de Bentham creyó que no deberían omitirse.

Mill explica el fenómeno complejo de la actividad humana por el carácter agradable/doloroso de las sensaciones y el principio de asociación; mientras Bentham dio más valor al principio de la utilidad. Pongamos un ejemplo de la diferencia de los autores. Bentham en su *Introducción* y James Mill en su *Análisis* dedican un capítulo al problema de la intención. El problema para Bentham es si el carácter intencionado o no de un criminal constituye o no una circunstancia atenuante de un crimen y del castigo. Para resolver este problema, analiza la idea de intención, pero su análisis es sólo una clasificación de varios tipos de intención. No tiene la fuerza mental de sintetizar. Tras agotar el "campo lógico" por el método dicotómico, queda por verse en qué casos y sentidos es posible hablar de una buena o mala intención, cuando el único valor son las consecuencias de las acciones.

James Mill considera el problema de la intención de modo diferente y desde donde lo dejó Bentham. Si éste último quería definir la intención para establecer una proporción racional entre crimen y castigo, Mill busca definirlo para justificar su filosofía general y resolver este fenómeno que aparece indescomponible en ideas simples, reguladas por la ley de asociación. Es una ilusión del lenguaje, del uso del verbo activo intentar, que atribuye una eficacia misteriosa a los fenómenos de la intención, una influencia en el acto y sus consecuencias. Intención difiere de deseo en que se refiere al futuro, no al acto inmediato. Consiste en la anticipación de un acontecimiento futuro, considerado como resultado de nuestros actos, con la creencia de que este fenómeno tendrá lugar y una de nuestras acciones como causa. Si la intención ejerce una influencia en la producción de un acto, es en forma indirecta sólo y porque la mayor creencia en la realidad futura del acontecimiento tiende a reforzar el motivo; igual que una promesa, la declaración verbal de intenciones, tiende a ligar al agente de modo indirecto al reforzar el motivo.

Según Bentham, el término "motivo" se aplica a *cualquier cosa que pueda contribuir a dar nacimiento, o evitar, cualquier tipo de acción*. Pueden ser especulativos o prácticos, actuar en la inteligencia o en la voluntad. Los prácticos son los que, al influir en la voluntad de un ser sensitivo, sirven como un medio de determinarle a actuar, o voluntariamente abstenerse de actuar en cualquier ocasión. En sentido literal es un acontecimiento con existencia real y da nacimiento al acto. En sentido figurativo, es una entidad ficticia, una pasión, una afección de la mente considerando que actúa en ella inclinándola en una determinada dirección, bajo la influencia del hecho real: avaricia, indolencia, benevolencia. Si es literal, debe ser interno y externo; el primero es la

expectativa de placer que se calcula para determinar nuestra acción de una u otra manera. El externo es cualquier hecho externo cuya sucesión parezca tender a crear una percepción de tales placeres y dolores.

Bentham lamentaba que la pobreza del lenguaje le limitaba a dar nombre a los motivos sin distinción entre dos hechos de orden diferente. Entre los hechos reales, que son motivos en el primer sentido de la palabra, no todos son motivos con el mismo grado de proximidad. El único que merece el nombre de motivo de acción por contacto inmediato es el interno que consiste en la expectativa del futuro hecho que resultará de una acción. Esta definición entre sentido literal y figurativo de la palabra motivo pudo ser el comienzo de las reflexiones de Mill, definiendo las formas de actividad como metas derivadas de un original, por asociación de ideas.

Como dijimos, en *Table of the Springs of Action* Bentham distingue entre deseos y aversiones, necesidades, esperanzas y miedos y, por último, motivos. En las definiciones, el lenguaje parece definirse a sí mismo y no promueve más sentimiento que el de la definición misma. Sin el motivo no hay interés, sin esperanza o temor no hay motivo, sin bien o mal no hay esperanza o temor, sin placer o dolor no hay bien o mal. Pero Bentham no define esta conexión que afirma: eso es lo que haría Mill.

James Mill, contra Bentham, considera que la idea de dolor o placer no es dolor o placer. Una idea por definición es copia de una sensación. Para que exista un afecto o motivo sólo es necesario que se establezca una asociación entre la idea de placer y de dolor, y la de causa externa. Una y la misma causa pueden explicar una pluralidad de sensaciones: la causa de una sensación agradable puede considerarse más interesante cuanto más remota, y cuanto más la idea de ella se asocia con la de un número mayor de placeres inmediatos. La comida es una causa menos importante de afección que el dinero porque éste, aunque directamente produce menos placer, sirve indirectamente para procurar todos los placeres y evitar todos los dolores. Así, el principio de asociación de ideas retiene, en la clasificación de motivos, aquellos en que la idea de placer se asocia con la de una causa general suficiente, y simplifica la enumeración de Bentham. Sin embargo, hay ideas agradables o desagradables. Una aversión es sólo la idea de dolor, un deseo la de placer. Bentham incluye la esperanza o temor, pero no los define más que por acumulación de sinónimos. James Mill define la esperanza o temor, la alegría o aflicción, como la primera complicación del deseo y aversión, a través de la operación del principio de asociación. La idea de placer o dolor más la de futuro y la de incertidumbre es la esperanza o miedo; la idea de placer o dolor, más la de futuro, más la de certidumbre es la de alegría o aflicción.

La expectativa del evento futuro para Mill no es el motivo, sino el deseo o aversión. La voluntad es un fenómeno del mismo orden que el motivo: consiste en las mismas asociaciones de ideas colocadas en orden inverso. En el motivo, la idea que ordena a las otras es la de fin, en el que se ordenan, en un orden inverso del cronológico, las ideas de los medios, acabando con la idea de la acción inicial. En la voluntad, la idea de acción ordena las otras ideas del grupo, que busca la idea de fin.

Bentham llama motivo en sentido literal a lo que Mill llama deseo. Motivo para Bentham es un estimulante del movimiento o acción; la idea de acción está ausente de la

definición de deseo propuesta por James Mill. Para Mill un motivo es una afección más una idea de yo como posible causa del objeto de afección. La única diferencia entre el hecho real y la "entidad ficticia" que se supone que lleva a la acción es entre lo simple y lo complejo. El principio de asociación proporciona una transición de deseo a afección, de afección a motivo, de motivo a disposición. Con la idea de la sensación dolorosa o agradable se asocia la de causa exterior que la produce. Surgen aglomeraciones de ideas asociadas unas con otras, designadas en una manera más o menos confusa por las palabras en el lenguaje corriente y que son afecciones, como por ejemplo, amor y odio. Incluso una afección no es un motivo, ya que la idea de acción no está contenida en la asociación de ideas de la que está constituida.

Los motivos para Mill no actúan en todos los hombres con la misma intensidad, debido a distintos hábitos de asociación. La actitud para que un hombre obedezca un motivo u otro es la disposición. Sin embargo, para Bentham es la consecuencia del acto lo que lo hace bueno o malo y el mismo motivo pueden hacer surgir consecuencias buenas o malas. En cualquier caso, puede admitirse que, por media, las consecuencias del mismo motivo son mejores que el de otro. Una disposición para Bentham es un motivo habitual que puede calificarse de bueno o malo: una especie de entidad ficticia para conveniencia del lenguaje que expresa lo que se supone permanente en la mente humana cuando en varias ocasiones ha sido influida por un determinado motivo, para comprometer el acto que, tal y como se le aparece, es de una determinada tendencia.

Bentham para fundar la legislación como ciencia reduce todo al conocimiento objetivo de las consecuencias de las acciones. Mill, para ello, funda la psicología como ciencia, y destruye la ilusión de actividad física, entendida como poder irreductible dotado de eficacia misteriosa, para reducir todo a relaciones mecánicas entre elementos que deben ser lo más simples posible.

Apéndice 10

El uno de la fenomenología

Por ejemplo, Heidegger, fenomenista, consideraba que *Los otros, a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano "ser uno con otro" "son ahí" inmediata y regularmente. El "quién" no es éste ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El "quién" es cualquiera, es "uno"¹⁷⁹*. Vemos como el autor está hablando de la otredad, "ser ahí", doble existencia, lenguaje. Querríamos mostrar las ideas del autor, con sus propias palabras.

Éste habla de la intuición fenomenista. Fenómeno para él es lo que se muestra, lo patente. Difiere de lo que parece ser pero no es eso en sí mismo, que es la apariencia. Las formas de la intuición son los fenómenos de la fenomenología. Fenomenología es permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo. Efectivamente por sí mismo. Es la ciencia del ser de los entes - ontología. Para Heidegger, hay que buscar la universalidad e individuación de los entes. Fenomenología del "ser ahí" es hermeneútica, negocio de la interpretación. Con el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales de "ser ahí" queda puesto de manifiesto el horizonte de toda investigación ontológica también de los entes que no tienen la forma del "ser ahí". Pero, dada la historicidad del "ser ahí", para captar el ser de los entes es necesaria la gramática. Dada la creencia de Heidegger en la temporalidad, habla de la capacidad de experimentar la muerte de los otros y la de aprehender un "ser ahí todo" (veremos esta posibilidad en el epigrafe de instinto de muerte, que se materializa en la barrera externa). *Alcanzar la totalidad del "ser ahí" en la muerte es a la par la pérdida del ser del "ahí"... El "ser ahí" puede conseguir una experiencia de la muerte sobre todo dado que es esencialmente "ser con" los otros ... También el "ser ahí" de los otros es con la consecución de su totalidad en la muerte un "ya no ser ahí" en el sentido del "ya no ser en el mundo" ... El fin del ente qua "ser ahí" es el principio de este ente qua "ante los ojos"*.¹⁸⁰ El autor tiene un concepto "existencialario" de la muerte. La historicidad del "ser ahí" e historia del mundo se muestran en la temporalidad del "ser ahí" y en el curarse del tiempo. Dice el autor que en el "luego" se expresa el "curarse de" estando a la expectativa, reteniendo en el "entonces" y presentado en el ahora. En el "luego" entra, por lo regular tácitamente, el "ahora aún no", es decir, aquél es expresado en el presentar reteniendo u olvidando y estando a la expectativa. El "entonces" entraña el "ahora ya no". Vemos como el autor descrece del presente, y que es el vacío del ello y del yo lo que le lleva a una vida de estar curándose de la externalidad.

¹⁷⁹ Heidegger, Martin, 1987, *El Ser y el Tiempo*, México, Madrid - Buenos Aires, Sección de Obras de Filosofía, Fondo de Cultura Económica.

¹⁸⁰ Heidegger, ibid., p. 260.

En lo esencial, es una concepción de la materia parecida a la de Husserl ¹⁸¹, que intenta huir del absoluto escepticismo. Este afirma la inseparabilidad del hecho y la ciencia en las ciencias empíricas. Esencia para él es lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo, constituyendo lo que él es. La intuición empírica o individual puede convertirse en esencial (ideación). Se intuye individualmente en la esencia pura. Pero puede ser percepción, recuerdo o fantasía. Sustituye el concepto de experiencia por el más general de intuición y rechaza la identificación entre ciencia en general y empírica. Defender esta identificación e impugnar la validez del pensar eidético conduce al escepticismo, que se anula a sí mismo por el contrasentido que entraña. La experiencia directa sólo da cosas y casos singulares, nunca universales. Admite un pensar puro, a priori y reprocha al realismo erigir ideas o esencias en objetos.

¹⁸¹ Husserl, Edmund, 1985, Ideas. Relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. México, Buenos Aires, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Apéndice 11

Teoría del tiempo de la física

Veremos cuál es la hipótesis del tiempo que propone la física a través de la teoría de Hawking¹⁸².

La física aristotélica creía que un cuerpo no se movía más que si era empujado por una fuerza o impulso. Pero con Galileo se vio que el efecto de una fuerza era cambiar la velocidad del cuerpo en vez de ponerlo simplemente en movimiento. Si sobre un cuerpo no actuaba ninguna fuerza, éste se mantendría moviéndose en línea recta con la misma velocidad (primera ley de Newton). Si actuaba una fuerza, el cuerpo se aceleraría o cambiaría su velocidad a un ritmo proporcional a la fuerza, y la aceleración disminuiría cuando hubiera aumentado la masa (segunda ley de Newton). Además, Newton presenta la ley de la fuerza de la gravedad: todo cuerpo atrae a todos los demás cuerpos con una fuerza proporcional a la masa de cada uno de ellos y la distancia entre ellos - lógicamente, no es posible que esto sea aplicable a "todo" movimiento humano, que se haría irreflexivo. Por tanto, no existe un único estándar de reposo. Se puede suponer igualmente que el cuerpo A está en reposo y el cuerpo B se mueve a velocidad constante con respecto de A; o que el B está en reposo y es el cuerpo A el que se mueve. No hay forma de distinguir quién se mueve. Por tanto, si un tren marcha sobre la tierra, no hay manera de saber si es el tren o la tierra lo que se mueve - abstraídos de la rotación y traslación de la tierra. Entonces, no se puede determinar si dos acontecimientos que ocurrieran en tiempos diferentes han tenido lugar en la misma posición espacial. Si un hombre está jugando al ping pong en el tren y la pelota bota dos veces en el mismo sitio con un intervalo de un segundo, para un observador situado junto a la vía los dos botes parecerán tener lugar con una separación de unos cuarenta metros, ya que el tren habrá recorrido esa distancia entre los dos botes. Así pues, la no existencia de un reposo absoluto significa que no se puede asociar una posición absoluta en el espacio.

Ciertamente, diríamos nosotros, el espacio es relativo si lo queremos ver desde dos observadores - uno de ellos irreal -; y absoluto si lo observamos desde un único observador real. Para considerarlo relativo hemos de salirnos del punto de vista del observador del presente y creer en un espacio externo a él mismo o en la existencia de más de un observador y de la sucesión del tiempo. Nadie ha podido salirse de este observador del presente sin perder la realidad. Por ejemplo, si vemos un coche de lejos, éste no difiere en tamaño de uno de juguete: y no hay otra realidad que esa percepción que el tiempo está creando. Cuando se acerca, el coche está realmente creciendo de tamaño. ¿Cuál es el problema en este caso? El hombre supone una diferencia de naturaleza entre el yo que se acerca - que no vive en el presente, si no en la expectativa - y el coche. Si consideramos que el yo es el tiempo presente, es decir, el coche, en ningún

caso podemos aplicarle una medida. Ni siquiera lo veremos "crecer" de tamaño, dado que eso implicaría una comparación del coche "lejano" y el "cercano". Cada percepción observada es un acto creativo del tiempo que, si se logra percibir, se dará por empatía de tiempos en continuidad. El yo siempre presente lo observa con fluidez porque no espera su crecimiento, no crea una imagen y no se deja llevar por el mecanismo cinematográfico.

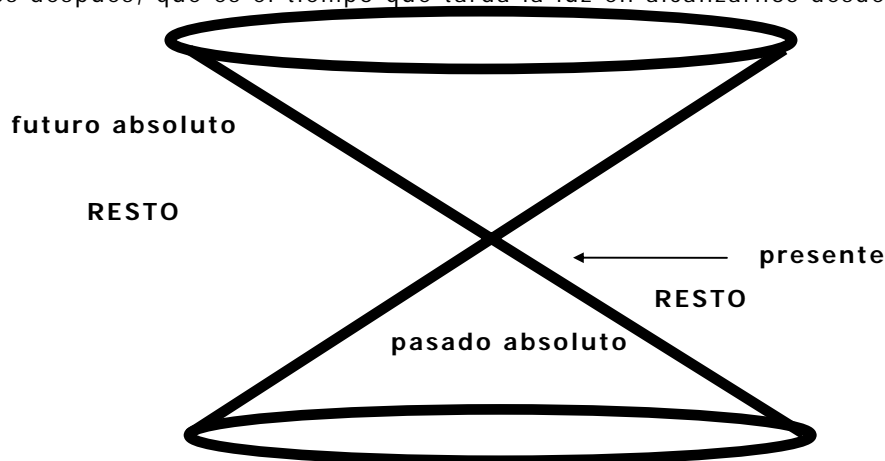
Newton todavía creía en un tiempo absoluto y que se podía medir el intervalo de tiempo entre dos sucesos sin ambigüedad, independientemente del observador. El tiempo estaba totalmente separado del espacio. Pero se ha visto experimentalmente que la velocidad de la luz es finita y fija. Así, Einstein postuló la teoría de la relatividad, en que las leyes de la ciencia deberían ser las mismas para todos los observadores en movimiento libre independientemente de cual fuera su velocidad. Todos los observadores deberían medir la misma velocidad de la luz sin importar la rapidez con la que se estuvieran moviendo. Esto lleva a la ecuación $E=mc^2$, y la ley de que ningún objeto puede viajar a una velocidad mayor que la de la luz. La energía que un objeto adquiere debido a su movimiento incrementa su masa. Cuanto mayor sea la velocidad de un objeto, más difícil es aumentar su velocidad. Cualquier objeto normal está confinado a moverse a velocidades menores que la de la luz, sin masa intrínseca.

Pero esto ha cambiado las nociones sobre espacio-tiempo. Para Newton, si un pulso de luz es enviado de un lugar a otro, observadores diferentes estarían de acuerdo en el tiempo que duró el viaje pero no en la distancia recorrida por la luz. Como la velocidad de la luz es la distancia recorrida dividida por el tiempo empleado, observadores diferentes medirían velocidades de la luz diferentes. En relatividad, sin embargo, todos los observadores deben estar de acuerdo en lo rápido que viaja la luz. Pero continuarán sin estar de acuerdo en la distancia recorrida por la luz, por lo que ahora también deberán discrepar en el tiempo empleado ya que éste es este espacio, dividido por la velocidad de la luz fija. Como vemos, tenemos que suponer válida la hipótesis de velocidad de la luz constante y la ecuación que permite relacionar parámetros como tiempo y velocidad de la luz. Una vez que la creamos, y fijamos uno de los parámetros, veremos que el tiempo es relativo a "esta" ecuación. Cada observador debe tener su propia medida del tiempo, y relojes idénticos moviéndose con observadores diferentes no tendrían por qué coincidir. Pero, si se sabe la velocidad del observador, se puede saber el tiempo y la posición que asignará otro observador. Por tanto, el tiempo no es completamente independiente del espacio; se combina con él para formar el "espacio-tiempo"¹⁸³.

Los sucesos pueden ser afectados por un pulso determinado emitido en un instante concreto en un punto particular del espacio. Conforme transcurre el tiempo, se irá extendiendo como una esfera de luz cuyo tamaño y posición son independientes de la velocidad de la fuente. Las olas se extienden como círculos que van aumentando de tamaño conforme pasa el tiempo. La luz, al expandirse desde un suceso dado, forma un cono tridimensional en el espacio-tiempo cuadrimensional. Podríamos dibujar este cono de luz futuro del suceso y, del mismo modo, otro cono de luz pasado, que es el conjunto de

¹⁸² Hawking, Stephen W., 1990, Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros, Madrid, Alianza Editorial.

sucesos desde los que un pulso de luz es capaz de alcanzar el suceso dado. El futuro absoluto es el conjunto de todos los sucesos que pueden ser afectados por lo que sucede en P (ver gráfico). El pasado absoluto es el conjunto de todos los sucesos que pueden afectar a lo que sucede en P. El resto son los sucesos que no pueden afectar ni ser afectados por sucesos en P. Por ejemplo, si el Sol cesara de alumbrar en este instante, ello no afectaría a las cosas de la Tierra en el tiempo presente porque estaría en la región del resto del suceso correspondiente a apagarse el Sol. Sólo nos enteraríamos ocho minutos después, que es el tiempo que tarda la luz en alcanzarnos desde el Sol.



Este diagrama presenta un tiempo sucesivo y un espacio externo al hombre. Vemos incluso como muestra la espacialidad del tiempo. Por tanto, este "presente" realmente es un elemento de la exterioridad del hombre, que se supone existente más allá de la materia y la realidad que él mismo observa. Sin embargo, este gráfico podría en nuestra teoría traducirse de la siguiente forma: cambiemos presente por observador del tiempo (siempre presente), futuro por tiempo "externo" al observador, pasado por tiempo "interno" al observador. Demos la vuelta como un guante al embudo, y dejemos que el pasado, la identidad personal del hombre de la que se desprende la física, se superponga al embudo del tiempo externo. Así, se produciría la percepción real, por la empatía de tiempos, en que las relaciones de realidades son mecanismos del tiempo, y en que el movimiento se da por la curiosidad del encuentro con el tiempo. La imaginación de futuro es un impedimento de vivir en el presente, fruto de la barrera externa provocada, entre otras cosas, por la creencia en la doble existencia de la materia y la de otros tiempos.

Pero la teoría de la relatividad especial es inconsistente con la de la gravitación de Newton, que decía que los objetos se atraen mutuamente con una fuerza dependiente de la distancia entre ellos. Si uno mueve uno de los objetos, la fuerza sobre el otro cambiará instantáneamente, es decir, los efectos gravitatorios deberán viajar con velocidad infinita en vez de con velocidad igual o menor que la de la luz, como la teoría de la relatividad requiere. Einstein propuso la teoría de la relatividad general. La gravedad no es una fuerza como las otras, sino que es una consecuencia de que el espacio-tiempo no sea plano, sino curvado o "deformado" por la distribución de masa y energía en el presente. Los cuerpos como la Tierra no están forzados a moverse en órbitas curvas por una fuerza

¹⁸³Hawking, *ibid*, p. 44.

llamada gravedad; en vez de esto siguen la trayectoria más parecida a una línea recta en un espacio curvo, como una geodésica. Una geodésica es el camino más corto (o más largo) entre dos puntos cercanos. En relatividad general, los cuerpos siguen siempre líneas rectas en el espacio-tiempo cuadridimensional. Sin embargo, nos parece que se mueven a lo largo de trayectorias curvadas en nuestro espacio tridimensional. La masa del Sol curva el espacio-tiempo de tal modo que, a pesar de que la tierra sigue un camino recto en el espacio-tiempo cuadridimensional, nos parece que se mueve en una órbita circular en el espacio tridimensional. Por otra parte, la luz debería ser desviada por los campos gravitatorios.

Otra predicción de la relatividad general es que el tiempo debería transcurrir más lentamente cerca de un cuerpo de gran masa como la Tierra, porque hay una relación directa entre la energía de la luz y su frecuencia. Cuando la luz viaja hacia arriba en el campo gravitatorio terrestre, pierde energía y su frecuencia disminuye. A alguien situado arriba le parecería que todo lo que pasara abajo en la tierra transcurriría más lentamente. Esta predicción fue comprobada usándose un par de relojes instalados en la parte superior e inferior de un depósito de agua. El de abajo, que estaba más cerca de la tierra, iba más lento.

Por tanto, se elimina el concepto de un tiempo absoluto. Esto se puede ejemplificar con la paradoja de los gemelos. Si un gemelo va a vivir a la cima de una montaña, mientras que el otro permanece al nivel del mar, el primero envejecerá más rápidamente que el segundo. Más todavía si uno de ellos se fuera de viaje en una nave espacial a una velocidad cercana a la de la luz: volvería mucho más joven que el que se quedó en la tierra. El tiempo depende de dónde estás situado y de cómo te mueves. El espacio y el tiempo son cantidades dinámicas: cuando un cuerpo se mueve, o una fuerza actúa, afecta a la curvatura del espacio y del tiempo, y la estructura del espacio-tiempo al modo en que los cuerpos se mueven y las fuerzas actúan. Por tanto, no se puede hablar del espacio y del tiempo fuera de los límites del universo, que le afectan. Cuando los físicos demostraron que el universo está expandiéndose, ello afectó mucho a las ideas aceptadas de que el universo es estático. Si es cierta la hipótesis de que el universo se expande lo suficientemente lento como para que la atracción gravitatoria entre las diferentes galaxias sea capaz de frenar y detener la expansión, pasando del big bang al big crunch, el universo no es finito en el espacio, aunque tampoco tiene límite. La gravedad es tan fuerte que el espacio se curva cerrándose sobre sí mismo, resultando parecido a la superficie de la tierra. Si uno se mantiene viajando sobre la superficie de la tierra en una cierta dirección, nunca llegaría a una barrera infranqueable o se caería por un precipicio, sino que finalmente regresaría al lugar de donde partió. Igualmente, el espacio es esto pero con tres dimensiones en vez de dos, como ocurre con la superficie terrestre. La cuarta dimensión, el tiempo, también tiene una extensión finita, pero es como una línea con dos extremos o fronteras, un principio y un final. Hawking intenta combinar la relatividad general con el principio de incertidumbre de la mecánica cuántica, con lo que espacio y tiempo serían finitos pero sin ningún tipo de borde o frontera. En cualquier caso, en el big bang, la distancia entre galaxias vecinas debe haber sido cero, la densidad del universo y la curvatura del espacio-tiempo habrían sido infinitas. Es un punto de

singularidad en que la teoría de la relatividad general, dado que no se pueden manejar números infinitos en matemáticas, colapsa. Todas las teorías científicas están formuladas bajo la suposición de que el espacio - tiempo es uniforme y casi plano, de manera que ellas dejan de ser aplicables en la singularidad del big bang, en donde la curvatura del espacio-tiempo es infinita. Por tanto, aunque hubiera acontecimientos anteriores al big bang, no se podrían utilizar para determinar lo que sucedería después, ya que toda capacidad de predicción fallaría en el big bang. Si sólo sabemos lo que ha sucedido después del big bang, no podremos determinar lo que sucedió antes. Por tanto, extraemos del modelo los sucesos anteriores al big bang, y decimos que el tiempo tiene su principio en él.

Un agujero negro de hecho es la región de espacio - tiempo o un conjunto de sucesos desde donde no se puede escapar y alcanzar a un observador lejano. Su frontera es lo que se denomina el horizonte de sucesos y coincide con los caminos de los rayos luminosos que están justo a punto de escapar del agujero negro, pero no lo consiguen. Ésta actúa como una membrana unidireccional alrededor del agujero negro: los objetos pueden caer en él a través del horizonte de sucesos, pero nada puede escapar del agujero negro a través del horizonte de sucesos. El horizonte de sucesos es el camino en el espacio - tiempo de la luz que está tratando de escapar del agujero negro, y nada puede viajar más rápido que la luz, con lo que cualquier cosa o persona que cae a través del horizonte de sucesos pronto alcanzará la región de densidad infinita y el final del tiempo. Los agujeros negros son un caso en la historia de la ciencia en el que la teoría se desarrolla en gran detalle como un modelo matemático, antes de que haya ninguna evidencia a través de las observaciones de que aquélla es correcta.

Respecto al origen y el destino del universo, la teoría de la relatividad general de Einstein predijo que el espacio-tiempo comenzó en la singularidad del big bang y que iría hacia un final, bien en la singularidad del big crunch si el universo entero se colapsase de nuevo, o bien en una singularidad dentro de un agujero negro si una región local, como una estrella, fuese a colapsarse. Cualquier materia que cayese en el agujero sería destruida en la singularidad, y solamente el efecto gravitatorio de su masa continuaría sintiéndose afuera. Hawking muestra una nueva posibilidad: que el espacio-tiempo sea finito pero no tenga ninguna frontera, lo que significaría que no hubo ningún principio.

Hemos de apuntar que según la física, el universo estaría expandiéndose - ¿y nosotros? - hasta un punto de enfriamiento en el que se supone que las partículas se atraerían. La vida, por tanto, no se diferencia en la teoría de otro tipo de materia informe. Un problema es el de la elasticidad que se supone en los seres vivos. ¿Por qué en toda esta serie de expansiones y contracciones los seres vivos no estallan por el efecto del nuevo orden? Por infinitesimal que fuese, este cambio debería afectar a la materia ordenada. En definitiva, la teoría es una imagen externa al tiempo, en la que se cree por fe y que elimina la dignidad de la vida humana.

Algunos físicos consideran que existen varios universos y muchas regiones diferentes en el mismo universo. En algunos de ellos se dan las condiciones adecuadas para la existencia de la vida inteligente. Pero si están separados unos de otros, lo que ocurra en otro universo no puede tener ninguna consecuencia observable en el nuestro y se debe utilizar el principio de economía o eliminarlos de la teoría.

Para predecir, dice Hawking, cómo debió haber empezado el universo, se necesitan leyes que sean válidas en el principio del tiempo. Si la teoría clásica de la relatividad general fuese correcta, los teoremas de la singularidad probarían que el principio del tiempo habría sido un punto de densidad infinita y de curvatura del espacio-tiempo infinita. Todas las leyes conocidas de la ciencia fallarían en un punto como ése. Podría suponerse que hubiera nuevas leyes que fueran válidas en las singularidades, pero sería muy difícil incluso formular tales leyes en puntos con tan mal comportamiento, y no tendríamos ninguna guía a partir de las observaciones sobre cuáles podrían ser esas leyes. Pero los teoremas de singularidad realmente indican que el campo gravitatorio se hace tan fuerte que los efectos gravitatorios cuánticos se hacen importantes: la teoría clásica no constituye ya una buena descripción del universo. Por lo tanto, es necesario utilizar una teoría cuántica de la gravedad para discutir las etapas muy tempranas del universo; en ella es posible que las leyes ordinarias de la ciencia sean válidas en todas partes, incluyendo el principio del tiempo. Para crear una teoría completa que combine la mecánica cuántica y la gravedad, se intentan sumar las ondas correspondientes a historias de la partícula que no están en el tiempo real sino en el "imaginario". Un concepto matemático bien definido, en el que se mide el tiempo en números imaginarios en vez de reales. Esto tiene un efecto "interesante", dice Hawking, sobre el espacio- tiempo: la diferencia entre ambos desaparece absolutamente.

Por otra parte, otra característica que debe tener la teoría definitiva es la idea de que el campo gravitatorio se representa mediante un espacio-tiempo curvo: las partículas tratan de seguir el camino más parecido posible a una línea recta en un espacio curvo, pero debido a que el espacio-tiempo no es plano, sus caminos parecen doblarse, como si fuera por efecto de un campo gravitatorio. Así, el espacio - tiempo sería curvo y euclídeo. Esto es, el tiempo es imaginario e indistinguible de las direcciones espaciales. Para calcular la probabilidad de encontrar un espacio-tiempo real con una cierta propiedad, por ejemplo, teniendo el mismo aspecto en todos los puntos y en todas las direcciones, se suman las ondas asociadas a todas las historias que tienen esa propiedad.

En la teoría clásica de la relatividad general hay muchos espacios - tiempos curvos posibles diferentes, cada uno de los cuales corresponde a un estado inicial diferente del universo. Si conociésemos el estado inicial de nuestro universo, conoceríamos su historia completa. En la teoría clásica de la gravedad, basada en un espacio - tiempo real, hay solamente dos maneras en las que puede comportarse el universo. O ha existido durante un tiempo infinito, o tuvo un principio en una singularidad dentro de algún tiempo finito en el pasado. En la teoría cuántica de la gravedad, por otra parte, surge una tercera posibilidad. Debido a que se emplean espacio-tiempos euclídeos, en los que la dirección del tiempo está en pie de igualdad con las direcciones espaciales, es posible que el espacio-tiempo sea finito en extensión y que no tenga ninguna singularidad que forme una frontera en un borde. El espacio-tiempo sería como la superficie de la tierra, sólo que con dos dimensiones más. La superficie de la tierra es finita en extensión, pero no tiene una frontera o un borde: si se navega hacia el ocaso, uno no se cae por un precipicio o se tropieza con una singularidad. La teoría cuántica de la gravedad abre la posibilidad en la que no habría ninguna frontera del espacio-tiempo y, por tanto, no habría ninguna

necesidad de especificar el comportamiento en la frontera. El universo estaría, dice Hawking, autocontenido y no se vería afectado por nada que estuviese fuera de él. No sería ni creado ni destruido. Es la propuesta de Hawking: el tiempo y el espacio juntos forman una superficie que sea finita en tamaño, pero que no tenga ninguna frontera ni borde. No requiere, por tanto, de un Creador. Pero dice Hawking: *Me gustaría subrayar que esta idea de que tiempo y espacio deben ser finitos y sin frontera es exactamente una propuesta: no puede ser deducida de ningún otro principio. Como cualquier otra teoría científica, puede estar sugerida inicialmente por razones estéticas o metafísicas, pero la prueba real consiste en ver si consigue predicciones que estén de acuerdo con la observación*¹⁸⁴. Luego dice: *Todo esto podría sugerir que el llamado tiempo imaginario es realmente el tiempo real, y que lo que nosotros llamamos tiempo real es solamente una quimera. En el tiempo real, el universo tiene un principio y un final en singularidades que forman una frontera para el espacio - tiempo y en las que las leyes de la ciencia fallan. Pero en el tiempo imaginario no hay singularidades o fronteras. Así que, tal vez, lo que llamamos tiempo imaginario es realmente más básico y lo que llamamos real es simplemente una idea que inventamos para ayudarnos a describir cómo pensamos que es el universo. Pero, de acuerdo con el punto de vista que expuse en el capítulo 1, una teoría científica es justamente un modelo matemático que construimos para describir nuestras observaciones: existe únicamente en nuestras mentes. Por lo tanto no tiene sentido preguntar: ¿qué es lo real, el tiempo "real" o el "imaginario"? Dependerá simplemente de cuál sea la descripción más útil*¹⁸⁵.

En cualquier caso, es cierto que hasta comienzos de este siglo la gente creía en el tiempo absoluto. Cada suceso podría ser etiquetado por un número llamado tiempo de una forma única, y todos los buenos relojes estarían de acuerdo en el intervalo de tiempo transcurrido entre dos sucesos. Sin embargo, el descubrimiento de que la velocidad de la luz resultaba ser la misma para todo observador, sin importar cómo se estuviese moviendo éste, condujo a la teoría de la relatividad, y en ésta tenía que abandonarse la idea de que había un tiempo absoluto único. En lugar de ello, cada observador tendría su propia medida del tiempo, que sería la registrada por un reloj que él llevase consigo: relojes correspondientes a diferentes observadores no coincidirían necesariamente. De este modo el tiempo se convirtió en un concepto más personal, relativo al observador que lo medía. Pero las leyes de la ciencia no distinguen el pasado del futuro porque usan el tiempo imaginario.

Por ejemplo, se pregunta Hawking, ¿por qué no vemos vasos rotos recomponiéndose ellos solos en el suelo y saltando hacia atrás sobre la mesa? Porque en cualquier sistema cerrado el desorden o la entropía siempre aumenta con el tiempo - segunda ley de termodinámica. Un vaso intacto encima de una mesa es un estado de orden elevado, pero un vaso roto en el suelo es un estado desordenado. Se puede ir desde el vaso que está sobre la mesa en el pasado hasta el vaso roto en el suelo en el futuro, pero no al revés, porque se pasa a un estado "más desordenado". Todo ello basado en una

¹⁸⁴Hawking, *ibid*, p. 187.

¹⁸⁵Hawking, *ibid*, p. 191.

definición de orden que nos parece absurda ¿qué es orden y desorden? ¿Tiene algo que ver con la idea de sustancia? Dice el físico que la segunda ley de la termodinámica resulta del hecho de que hay siempre muchos más estados desordenados que ordenados. Por ejemplo, consideremos las piezas de un rompecabezas en una caja. Hay un orden y sólo uno en el cual las piezas forman una imagen completa. Por otra parte, hay un número muy grande de disposiciones en las que las piezas están desordenadas y no forman una imagen. Y he aquí la clave, efectivamente, el orden para el físico es una imagen predeterminada, como la de un rompecabezas.

A continuación el físico considera que si Dios hubiese decidido que el universo debe terminar en un estado de orden elevado sin importar de qué estado partiese, en los primeros momentos, el universo habría estado probablemente en un estado desordenado. Esto significaría que el desorden disminuiría con el tiempo. Se verían vasos rotos recomponiéndose ellos solos y saltando hacia la mesa. Sin embargo, en un universo en el cual el desorden disminuyese con el tiempo, la flecha psicológica del tiempo estaría apuntando hacia atrás. Hawking dice que ¡los hombres recordarían sucesos en el futuro y no en el pasado! Cuando el vaso estuviese roto lo recordarían recompuesto sobre la mesa, pero cuando estuviese recompuesto sobre la mesa no lo recordarían estando en el suelo. Según el físico, nuestro sentido subjetivo de la dirección del tiempo, la flecha psicológica del tiempo, está determinado por tanto dentro de nuestro cerebro por la flecha termodinámica del tiempo. Debemos recordar las cosas en el orden en que la entropía aumenta. Con ello, se hace trivial la segunda ley de la termodinámica. El desorden aumenta con el tiempo porque nosotros medimos el tiempo en la dirección en la que el desorden crece. Seguimos preguntando nosotros por qué esa imagen de orden habría de afectar a la realidad del tiempo, hasta el punto de causarlo. Ya hemos intentado demostrar que el tiempo es incausado, y que esa imagen de orden no es más que algo externo al mismo provocado por un hombre que se apega a la externalidad.

Dice Hawking: *Al principio , yo creí que el desorden disminuiría cuando el universo se colapsase de nuevo. Pensaba que el universo tenía que retornar a un estado suave y ordenado cuando se hiciese pequeño otra vez. Ello significaría que la fase contractiva sería como la inversión temporal de la fase expansiva. La gente en la fase contractiva viviría sus vidas hacia atrás: morirían antes de nacer y rejuvenecerían conforme el universo se contrajese(¿?)*¹⁸⁶. Pero luego, reconoce su equivocación, y se da cuenta de que la condición de que no haya frontera en el universo implica que el desorden continuaría aumentando durante la contracción y las flechas termodinámica y psicológica del tiempo no se invertirían cuando el universo comenzara a contraerse de nuevo, o dentro de los agujeros negros.

Hawking resume diciendo que las leyes de la ciencia no distinguen entre las direcciones hacia adelante y hacia atrás del tiempo. Sin embargo hay al menos tres flechas del tiempo que sí distinguen el pasado del futuro. Son la flecha termodinámica, la dirección del tiempo en la cual el desorden aumenta; la flecha psicológica, la dirección del tiempo según la cual recordamos el pasado y no el futuro; y la flecha cosmológica, la

¹⁸⁶Hawking, *ibid*, p. 203.

dirección del tiempo en la cual el universo se expande en vez de contraerse. Para Hawking, la flecha psicológica es esencialmente la misma que la termodinámica, de modo que las dos señalarán siempre en la misma dirección. La propuesta de no frontera para el universo predice la existencia de una flecha termodinámica del tiempo bien definida, debido a que el universo tuvo que comenzar en un estado suave y ordenado. Y la razón de que observemos que esta flecha termodinámica coincide con la cosmológica es que seres inteligentes sólo pueden existir en la fase expansiva. La fase contractiva sería inadecuada debido a que no posee una flecha termodinámica clara del tiempo.

En el intento de unificar las teorías de la física que, siendo parciales, son inconsistentes entre sí, de modo que se incluyesen todas las teorías parciales como aproximaciones, y que para que cuadren los hechos no se necesite un ajuste mediante la selección de los valores de algunos números arbitrarios, Hawking procura salvar las dificultades esenciales. La principal para encontrar una teoría que unifique la gravedad con las otras fuerzas estriba en que la relatividad general es una teoría "clásica", es decir, que no incorpora el principio de incertidumbre de la mecánica cuántica. Por otra parte, las otras teorías parciales dependen de la mecánica cuántica de forma esencial. Un primer paso necesario, por consiguiente, consiste en combinar la relatividad general con el principio de incertidumbre. Ello puede tener algunas consecuencias muy notables, como que los agujeros negros no sean negros, y que el universo no tenga ninguna singularidad sino que sea completamente autocontenido y sin una frontera. El problema es que el principio de incertidumbre implica que el espacio "vacío" está lleno de pares de partículas y antipartículas virtuales. Esos pares tendrían una cantidad infinita de energía y a través de la famosa ecuación de Einstein $E=mc^2$ tendrían una cantidad infinita de masa. Su atracción gravitatoria curvaría el universo hasta un tamaño infinitamente pequeño.

De forma similar, se encuentran infinitos aparentemente absurdos en las otras teorías parciales, pero en todos estos casos los infinitos pueden ser suprimidos mediante un proceso de renormalización que supone cancelar los infinitos introduciendo otros infinitos. Esta técnica, dudosa matemáticamente, parece funcionar en la práctica, dice el físico, y ha sido utilizada en estas teorías para obtener predicciones, que concuerdan con las observaciones con gran precisión. A continuación muestra la serie de ajustes que se realizan en las constantes y variables de las ecuaciones para eliminar la mayor cantidad de infinitos posibles... Pero no se consiguen eliminar todos los infinitos, de modo que se tiene una teoría que parece predecir que determinadas cantidades, como la curvatura del espacio-tiempo, son realmente infinitas ¡a pesar de lo cual pueden observarse y medirse como perfectamente finitas! Luego se sugirió una solución llamada "supergravedad", creando una "superpartícula" adhoc que haría desaparecer muchos posibles infinitos. Pero se sospecha que podrían quedar todavía algunos infinitos... *Sin embargo, los cálculos necesarios para averiguar si quedaban o no algunos infinitos sin cancelar eran tan largos y difíciles que nadie estaba preparado para acometerlos. Se estimó que, incluso con un ordenador, llevarían por lo menos cuatro años, y había muchas posibilidades de que se cometiese al menos un error, y probablemente más. Por lo tanto, se sabría que se tendría*

*la respuesta correcta sólo si alguien más repetía el cálculo y conseguía el mismo resultado, ¡y eso no parecía muy probable!*¹⁸⁷

Aunque se creía que la solución a la unificación de la física sería la "supergravedad", en 1984 se cambió de opinión, en favor de lo que se conoce como teorías de cuerdas. En estas teorías, los objetos básicos no son partículas que ocupan un único punto del espacio, sino objetos que poseen una longitud pero ninguna otra dimensión más, similares a trozos infinitamente delgados de cuerda. Estas cuerdas pueden tener extremos si son cuerdas abiertas. Una partícula ocupa un punto del espacio en cada instante de tiempo. Así, su historia puede representarse mediante una línea en el espacio-tiempo, la línea del mundo. Una cuerda, por el contrario, ocupa una línea en el espacio, en cada instante de tiempo. Su historia en el espacio-tiempo es una superficie bidimensional llamada la "hoja del mundo". Cualquier punto en una hoja del mundo puede ser descrito mediante dos números: uno especificando el tiempo y el otro la posición del punto sobre la cuerda. La hoja del mundo de una cuerda abierta es una cinta; sus bordes representan los caminos a través del espacio-tiempo de los extremos de la cuerda.

Las teorías de cuerdas también conducen a infinitos, pero se piensa que todos desaparecerían en versiones como la de las cuerdas heteróticas (aunque esto no se sabe aún con certeza). Las teorías de cuerdas, sin embargo, presentan un problema mayor: parecen ser consistentes ¡sólo si el espacio-tiempo tiene o diez o veintiséis dimensiones, en vez de las cuatro usuales! Dice Hawking, ¿por qué no notamos todas esas dimensiones extra, si están realmente ahí? ¿Por qué vemos solamente tres dimensiones espaciales y una temporal? La sugerencia es que las otras dimensiones están curvadas en un espacio muy pequeño, algo así como una billonésima de una billonésima de una billonésima de un centímetro. Eso es tan pequeño que simplemente no lo notamos. Los astronautas no pueden viajar a esas dimensiones porque éstas son mas pequeñas que la nave espacial entera. Pero ¿por qué se aplanaron sólo una dimensión temporal y tres espaciales, mientras que las restantes permanecieron fuertemente arrolladas?

Hawking dice que eso puede deberse a que dos dimensiones espaciales no son suficientes para permitir el desarrollo de seres complicados como nosotros. Por ejemplo, animales bidimensionales sobre una tierra unidimensional tendrían que trepar unos sobre otros para adelantarse. La sangre no podría circular en una criatura bidimensional, ni podría digerir algo que comiese, dado que tendría que vomitar los residuos por el mismo camino por el que se los tragó. Si hubiese un paso a través de su cuerpo decidiría a la criatura en dos mitades separadas; nuestro ser bidimensional se rompería.

También habría problemas con más de tres dimensiones espaciales. Las órbitas de los planetas alrededor del Sol, como por ejemplo la de la Tierra, serían inestables, y la Tierra giraría en espiral, con lo que o nos helaríamos o nos achicharraríamos. En cualquier caso, la vida tal y como la conocemos, parece poder existir solamente en regiones del espacio-tiempo en las que una dimensión temporal y tres espaciales no están muy arrolladas... Puede que existan otros universos con más dimensiones, pero en ellos no hay seres inteligentes para poder observar el número de dimensiones efectivas...

¹⁸⁷Hawking, *ibid*, p. 211.

Dice el físico: *¿Qué supondría descubrir realmente la teoría última del universo? Como se explicó en el capítulo 1, nunca podríamos estar suficientemente seguros de haber encontrado verdaderamente la teoría correcta, ya que las teorías no pueden ser demostradas. Pero si la teoría fuese matemáticamente consistente e hiciese predicciones que concordasen siempre con las observaciones, podríamos estar razonablemente seguros de que se trataría de la correcta*¹⁸⁸.

Pero sí existe un problema de dirigir la curiosidad hacia una imagen por la que nos creemos admirables. La ciencia se crea sobre e intensifica la barrera externa, basada en la doble existencia de la materia, una de las causas del autoritarismo y de la soledad humanas. Pero para obviar esta imagen puramente histórica que hace que la materia se disuelva y granule en manos del hombre, es necesaria la confianza en el tiempo.

Dice el físico que nos hallamos en un mundo desconcertante. Queremos darle sentido a lo que vemos a nuestro alrededor y nos preguntamos cuál es la naturaleza del universo, cuál es nuestro lugar en él, y de dónde surgimos él y nosotros:

*Para tratar de responder a estas preguntas adoptamos una cierta "imagen del mundo". Del mismo modo que una torre infinita de tortugas sosteniendo a una Tierra plana es una imagen mental, lo es la teoría de las supercuerdas. Ambas son teorías del universo, aunque la última es mucho más matemática y precisa que la primera. A ambas teorías les falta comprobación experimental: nadie ha visto nunca una tortuga gigante con la Tierra sobre su espalda, pero tampoco ha visto nadie una supercuerda. Sin embargo, la teoría de la tortuga no es una teoría científica porque supone que la gente debería poder caerse por el borde del mundo. No se ha observado que esto coincida con la experiencia ¡salvo que resulte ser la explicación de por qué ha desaparecido, supuestamente, tanta gente en el Triángulo de las Bermudas!*¹⁸⁹

En el libro, el físico intenta dilucidar cómo fueron elegidas las primeras leyes del universo, que hacen que ahora haya un orden. ¿Fue aleatorio o fue causa de un Creador? No es consciente, Hawking, de que está creando una imagen del tiempo, externa al hombre, en la que se supone de hecho lo que pretendemos explicar, la sucesión y lo infinito del tiempo, del que tenemos que encontrar un principio generador tomista, más allá del presente. Hawking intenta evitar la teoría de la singularidad del big bang precisamente porque para él eso hace suponer la existencia de un Creador. En el libro, el físico da especial relieve a las leyes que gobiernan la gravedad, debido a que es la gravedad la que determina la estructura del universo a gran escala, a pesar de que es la más débil de las cuatro categorías de fuerzas. Las leyes de la gravedad eran incompatibles con la idea mantenida hasta hace muy poco de que el universo no cambia con el tiempo: el hecho de que la gravedad sea siempre atractiva implica que el universo tiene que estar expandiéndose o contrayéndose. De acuerdo con la teoría general de la relatividad, tuvo que haber habido un estado de densidad infinita en el pasado, el big bang, que habría

¹⁸⁸ Hawking, *ibid*, p. 223.

constituido un verdadero principio del tiempo. De forma análoga, si el universo entero se colapsase, de nuevo tendría que haber otro estado de densidad infinita en el futuro, el big crunch, que constituiría el final del tiempo. Incluso si no se colapsase de nuevo, habría singularidades en algunas regiones localizadas que se colapsarían para formar agujeros negros. Estas singularidades constituirían un final del tiempo para cualquiera que cayese en el agujero negro. En el big bang y en las otras singularidades todas las leyes habrían fallado, de modo que Dios aún habría tenido completa libertad para decidir lo que sucedió y cómo comenzó el universo (vemos cómo la física intenta quitarse de encima la "imagen" de Dios a través de otra imagen, no menos antropomórfica, de un universo "imagen" creado desde la nada, desde la mente del físico).

Pero cuando se combina la mecánica cuántica con la relatividad general parece haber una nueva posibilidad que no surgió antes: el espacio y el tiempo juntos podrían formar un espacio de cuatro dimensiones finito, sin singularidades ni fronteras, como la superficie de la Tierra pero con más dimensiones. Parece que esta idea podría explicar muchas de las características observadas del universo, tal como su uniformidad a gran escala y las desviaciones de la homogeneidad a más pequeña escala, como las galaxias, estrellas e incluso los seres humanos. Podría explicar la flecha del tiempo que observamos. Pero si el universo es totalmente autocontenido, sin singularidades ni fronteras, y es descrito por una teoría unificada, el creador no tuvo ninguna libertad para escoger las condiciones iniciales. Pudo escoger las leyes del universo, pero puede que existiera sólo una elección o un pequeño número también para ellas, como la teoría de las cuerdas heteróticas que sean autoconsistentes y que permitan la existencia de estructuras tan complicadas como seres humanos que puedan investigar las leyes del universo e interrogarse acerca de la naturaleza de Dios. Pero, dice el físico, incluso si existe sólo una teoría unificada posible, se trata de un conjunto de reglas y de ecuaciones. El método usual de la ciencia de construir un modelo matemático no puede responder a las preguntas de por qué debe haber un universo que sea descrito por el modelo ¿La teoría unificada es tan consistente que justifica su propia existencia? Y dice el físico *O necesita un creador y, si es así, ¿tiene éste algún otro efecto sobre el universo? Y ¿quién lo creó a él?*¹⁸⁹. Como vemos, no nos salimos de los argumentos tomistas de la existencia de Dios, como causa última. Nos preguntamos de dónde hemos extraído la cadena misma de causa - efecto, y la necesidad de que la realidad tenga una causa. En esta tesis hemos considerado que esta cadena es sólo una imagen, y que el presente incausado es el creador y las creaciones y el hombre sólo puede comprenderlo con la ilusión mágica del que no pretende crear imágenes explicativas. Una vez llevada la atención al presente incausado, veremos que es posible la percepción real y el movimiento activo. Esta realidad está perfectamente ordenada a través del uno íntimo a sí mismo, lo que permite al observador asumir la idea de no fin del tiempo impedida por la imagen que no fluye y que hace inconsciente al hombre de la realidad temporal.

¹⁸⁹Hawking, Stephen W., 1990, Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros, Madrid, Alianza Editorial, p. 226-7.

¹⁹⁰Hawking, *ibid*, p. 230.

Apéndice 12

La filosofía de Heidegger

El método que utiliza Martin Heidegger en sus razonamientos filosóficos consiste en la exégesis e interpretación de las palabras, en la búsqueda de su etimología, en el continuo cuestionamiento y el hacerse preguntas que deja, en ocasiones sin responder¹⁹¹. La filosofía de Heidegger es una "filosofía del lenguaje", una voluntad de pensar el lenguaje en su historia hecha de errancias, disimulos y revelaciones¹⁹². Pero la reflexión sobre el lenguaje no es una reflexión sobre la relación entre lenguaje y realidad, ni sobre la propiedad o impropiedad del lenguaje para describir las cosas, sino la forma de la experiencia de la realidad misma. Es en el lenguaje donde se abre la apertura de mundo y se da el ser a las cosas, con lo que el verdadero modo de ir a las cosas mismas será ir a la palabra. Las cosas no son cosas por estar presentes en el "mundo exterior" sino que lo son en la palabra que las nombra y las hace accesibles en la presencia de tiempo-espacio.¹⁹³ Y el lenguaje, en el siglo XX, ya ha sustituido a la experiencia¹⁹⁴.

Heidegger intenta oponerse al olvido del Ser que ha constituido la Metafísica occidental. La palabra Metafísica, dice el autor, está pensada como sino de la verdad del ente, entendida en cuanto acaecer todavía oculto pero sobresaliente del olvido del ser. En este sentido, Heidegger parte de la diferencia ontológica entre el Ser y el ente: la ontología occidental ha ligado siempre el ser al ente, haciendo depender el primero del segundo¹⁹⁵. Nos propone una superación de la Metafísica que sería su destrucción, una asunción que permita el establecimiento de la localización de la Metafísica. Consideremos primero que Ser significa inicialmente "estar presente": morar y durar saliendo hacia adelante, al estado de desocultamiento. Heidegger considera que el fundamento de la Metafísica lo constituye la verdad del Ser en sí mismo más allá de la referencia del Ser al ente; por ello, un pensamiento que se proponga pensar la verdad del Ser mismo en lugar de representar sólo el ente, es un pensamiento que ha abandonado la Metafísica. Pasar de la Metafísica al pensamiento que piense la verdad del Ser supone ir más allá del pensamiento representativo, inaugurar otro tipo de pensamiento que quizás tenga algo que ver con la poesía y el arte. De modo que esta liberación al final queda como otra forma de estética, dentro del dominio de la palabra de los poetas.

La búsqueda del fundamento de la metafísica tiene que ser histórica, genealógica, ya que desde el principio Heidegger ha vinculado el Ser al Tiempo. Los dos problemas de la fijación del ente que funciona como primario en estas preguntas, el estar (Dasein), y de la apropiación del modo de acceso a dicho ente, nos llevan a la formulación de una analítica

¹⁹¹ Heidegger, Martin, 1994, Conferencias y Artículos, Barcelona, Ediciones del Serbal.

¹⁹² Kelkel, Arion L., 1980, La légende de l'Être. Langage et Poésie chez Heidegger, Paris, Librairie Philosophique, p. 15.

¹⁹³ Vattimo, Gianni, 1987, Introducción a Heidegger, Méjico, Editorial Gedisa, p. 117.

¹⁹⁴ Rorty, Richard, 1993, Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, Escritos filosóficos 2, Barcelona, Ediciones Paidós, pág 79-101.

¹⁹⁵ Derrida, Jacques, 1987, Psyché. Inventiones de l'autre, Paris, Éditions Galilée, p. 415-451.

del ser-ahí como una forma de poner en libertad el horizonte para una exégesis del sentido del ser en general, horizonte que se nos revela como temporalidad, desde la eternidad al tiempo¹⁹⁶. El concepto de tiempo nombra la dominación de la presencia¹⁹⁷. El preguntar por el Ser es un pensar histórico, de manera que el análisis de la historiografía filosófica es la premisa fundamental para poder plantear dicha pregunta del ser de los entes. El Dasein no se identifica con el hombre concreto sino que es el ámbito en que se produce la apertura del hombre hacia el ser. De la misma manera, la existencia referida al hombre alude al hecho de que el hombre es el único ente que está fuera de sí, abierto al Ser y por tanto capaz de sufrir la revelación del Ser mismo. Sin embargo, siempre prevalece, de parte a parte, en el hombre, el sino del hacer salir lo oculto, pero no es nunca una coacción. Porque el hombre llega a ser libre justamente en la medida en que pertenece a la región del sino, y de este modo se convierte en un ser que escucha pero no en un oyente sumiso y obediente. La esencia de la libertad no está originariamente ordenada ni a la voluntad, ni tan siquiera a la causalidad del querer humano. La libertad administra lo libre en el sentido de lo despejado, es decir, de lo que ha salido de lo oculto. La libertad de lo libre no consiste ni en la desvinculación propia de la arbitrariedad ni en la vinculación debido a meras leyes. Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre como existencias, y que éste es ya sólo solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de ser tomado como existencia. Con ello se expande la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre. Esta apariencia hace madurar una última apariencia engañosa. Según ella parece como si el hombre, en todas partes, no se encontrara más que consigo mismo. Sin embargo, la verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia.

En este sentido, es interesante ver qué es el yo para Heidegger. ¿Quién es el hombre? ¿Es sólo un yo que, en su vocación para un tú, se afianza tanto más en su yoidad por estar en la relación yo-tú? El ego cogito es para Descartes lo representado y producido, lo presente, lo indubitable y lo que está puesto ya siempre en el saber, lo que está sólidamente establecido antes que los demás, es decir, aquello que lo pone todo en relación a sí y de este modo lo pone en el frente a lo otro. El objeto es la unidad de la estabilidad de las existencias, referidas esencialmente al emplazar del pre-sentar como del tener-ante-sí. El yo pienso en el sentido de yo percibo de antemano se pone y se ha puesto ya delante de lo percibible que es sujeto. El sujeto, en el ordenamiento de la génesis trascendental del objeto, es el primer objeto del representar ontológico. Objeto en el sentido de objeto sólo se da allí donde el hombre se convierte en sujeto, donde el sujeto se convierte en yo y el yo en ego cogito que es concebido como unidad originariamente sintética de la apercepción trascendental.

Visto desde fuera, parece que la yoidad sea únicamente la generalización y la abstracción posterior de lo yoico a partir de cada uno de los yoes del hombre. Es evidente que Descartes piensa ante todo en el yo de él mismo como el yo de la persona individual.

¹⁹⁶ Haar, Michel dir., 1983, Textos de Martin Heidegger, Paris, Éditions de L'Herne, p. 27.

En contraposición, Kant piensa en la conciencia en general. Con todo, Descartes piensa su propio yo individual bajo la figura de la certeza, que no es otra cosa que el aseguramiento de lo representado para el representar. Sólo desde este respecto es experienciable el yo individual como tal. El yo humano, como el sí mismo singularizado que se acaba en sí mismo, es siempre en sí sólo como algo que aparece dentro de sí, es decir, como yoidad. Pero ese estar, en cuanto ser-en-el mundo, no es un Yo que tuviera primero que acoger en sí la referencia a otros hombres, sino que está en el ser-con otros.¹⁹⁸

Pero además, la explicación de la pregunta por el Ser exige una deconstrucción de la historia de la metafísica. La filosofía es una empresa radicalmente histórica. En todas las épocas fundamentales en la historia del ser de los entes, el ser se entiende como presencia, como ser-entrado-en-la-presencia. La relación entre ser y presencia es la forma en que se ha captado en la historia de la metafísica occidental la temporalidad del ser. Ser es ser presencia en el presente. En la lengua filosófica, el presente aparece como el ámbito en que se produce el velamiento y desvelamiento del ser. Esta sumisión del sentido del ser a la presencia del ente presente es lo que ha producido ya desde el origen de la metafísica el olvido del ser como diferencia entre el ser y el ente. El ser es diferencia, diferir, juego que también se diferencia del susurrar de conceptos y operaciones estériles del ingenio¹⁹⁹. Heidegger coloca la diferencia entre ser y ente en el diferir que ilumina el destino del ser desde su origen hasta su cumplimiento. La metafísica es dual: por un lado analiza el ser del ente como lo más general y en este sentido es ontología, y por otro analiza el ser como el ente supremo y es teología.

La culminación de la metafísica occidental aparece ligada a la época de la técnica por un lado y a la culminación del nihilismo en el sentido nietzscheano por otro. La época moderna se caracteriza según Heidegger por la técnica basada en máquinas, la ciencia, la consideración del arte como expresión estática de la vida humana, la concepción de la acción humana como cultura y secularización que cristianiza la imagen del mundo²⁰⁰. El ser se convierte en imagen y el conocimiento en representación. La misma razón está ligado a lo que denomina Heidegger la concepción del mundo como imagen y del hombre como sujeto o una noción de conocimiento como representación. Heidegger intepreta la técnica no como un simple instrumento de transformación del mundo, sino como un modo de desocultar, como un modo más de aparición de la verdad. Es el ámbito a través del cual el hombre y el ser se encuentran en su esencia, obtienen lo que les es esencial y pierden las determinaciones que la metafísica les ha conferido. La técnica es un medio para unos fines, un hacer del hombre. Pero no es un puro medio, es un modo de salir de lo oculto, la

¹⁹⁷ Derrida, Jacques, 1989, Márgenes de la Filosofía, Madrid, Cátedra.

¹⁹⁸ Pöggeler, Otto, 1986, El camino del pensar de Martin Heidegger, Madrid, Alianza, p. 56.

¹⁹⁹ Jaspers, Karl, 1990, Notas sobre Heidegger, Madrid, Mondadori, p. 94.

²⁰⁰ Heidegger buscó, sin embargo, al dios divino en el mensaje de Jesús. Bernard Welte se pregunta si es conveniente enterrar a Heidegger cristianamente y concluye que no en vano fue su deseo y no rompió nunca sus vínculos con la comunidad de creyentes, aunque siguió su propio camino (Ott, Hugo, 1992, Martin Heidegger. En camino hacia su biografía, Madrid, Alianza Universidad, p. 383). Sin embargo, consideraba que el cristianismo es contradictorio con la filosofía (Beaufret, Jean, 1973, Dialogue avec Heidegger. Philosophie Moderne, Les éditions de Minuit, Paris, p. 16).

región del desocultamiento, es decir, de la verdad. Es el traer-ahí-delante, no sólo es el nombre para el hacer y saber hacer del obrero manual sino también para el arte, en el sentido elevado y para las bellas artes. Pero mientras representemos la técnica como un instrumento seguiremos pendientes de la voluntad de adueñarnos de ella. Pensar el ser más allá de la metafísica exige que se busque el hay, entendido como donación. A pesar de la expropiación propia de la época de la técnica, donde está el peligro, surge la salvación. Porque lo que salva hace que el hombre mire e ingrese en la suprema dignidad de su esencia. La técnica nos puede permitir romper con el olvido del ser y comenzar la apropiación de su esencia. El surgimiento de la esencia del ser supone la apertura de un claro que deja lugar a dicho surgimiento. Lo abierto y su claridad, como desvelamiento en el ámbito del cual el ser y el pensamiento son lo mismo, es lo que ha permanecido impensado tanto en la filosofía como en su método. La nueva tarea que se plantea el pensamiento ya no es relacionar el ser y el tiempo sino la claridad y la presencia, que se origina en el acontecimiento de la presencia.

La apropiación y culminación de la metafísica como olvido del ser consustancial al propio ser se asocia con la superación y culminación del nihilismo, lo cual supone abandonar el lenguaje de la metafísica para poder pensar la cuestión de la localización del ser. La esencia del nihilismo que encuentra un cumplimiento en la noción de voluntad de poder de Nietzsche se basa en el olvido del ser. La recuperación del Ser obtenida mediante la superación del nihilismo nos entrega un Ser tachado, lo que nos recuerda que a dicho Ser le pertenece esencialmente la nada. La apropiación de la Metafísica supone la vuelta del Pensamiento a un recuerdo inicial, a una palabra originaria previa al olvido del Ser y por lo tanto la instauración de una nueva relación con el lenguaje que replantea la cuestión de la relación entre filosofía y poesía. El lenguaje es el acontecimiento en el que se produce la apertura al Ser, como vuelta a una palabra inicial, arcaica, en la que se exhibe el misterio y a la que sólo se puede acceder a través del arte.

Si dirigimos la mirada a la esencia ambigua de la técnica, dice Heidegger, avistaremos la constelación, el curso estelar del misterio. Con la mirada miramos al peligro y descubrimos el crecimiento de lo que salva. Pero con ello todavía no estamos salvados, aunque estamos en la creciente luz de lo que salva. Antes se llamaba técnica también al traer lo verdadero ahí delante en lo bello. El arte era un único múltiple salir de lo oculto. Si al arte, en medio del extremo peligro, le está otorgada esta suprema posibilidad de su esencia, es algo que nadie es capaz de saber. Pero nosotros, con tanta técnica no experimentamos lo esencial de la técnica y con tanta estética no conservamos lo esencial del arte. Pero cuanto mayor sea la actitud interrogativa con la que nos pongamos a pensar la esencia de la técnica, tanto más misteriosa se hará la esencia del arte.

El arte es un resguardo en el que lo real le regala al hombre el esplendor hasta entonces oculto a fin de que mire de un modo más puro y escuche de un modo más limpio lo que se exhorta a su esencia. Igual sucede con la ciencia que no es únicamente una actividad cultural del hombre sino un modo decisivo en que se nos presenta todo lo que es y que determina la realidad actual. El poder de la ciencia se ha extendido y domina el querer saber de la sociedad moderna. Pero la ciencia no es sólo un artefacto del hombre

que se ha elevado a un dominio tal que algún día podría ser demolido por el querer humano. En ella domina algo más que un mero querer saber por parte del hombre. Esto distinto es un estado de cosas que prevalece y atraviesa todas las ciencias y que permanece oculto a ellas. Pero para que este estado de cosas llegue a nuestra mirada debe haber una claridad suficiente sobre lo que es la ciencia. La Ciencia moderna y contemporánea es la teoría de lo real. Lo real es lo que obra, lo obrado lo que trae-ahí-delante, la presencia consumada en sí de algo que se trae a sí delante. El proceder de toda teoría de lo real es calcular.

Heidegger apela a la meditación, echar a andar en la dirección de una cosa por sí misma, no sólo la toma de conciencia de algo y su sentido sino la serenidad para con lo digno de ser cuestionado. Por la meditación llegamos allí donde, sin experienciarlo y sin verlo del todo, residimos ya desde hace tiempo. En la meditación nos dirigimos a un lugar desde el que, por primera vez, se abre el espacio que mide todo nuestro hacer y dejar de hacer. La cultura (formación) necesita de una imagen - guía asegurada de antemano y de un lugar de estancia afianzado por todos los lados. La meditación nos pone en camino al lugar de nuestra residencia en la historia acontecida. Pero la meditación sigue siendo más provisional, paciente y pobre que la cultura practicada antes. La pobreza de la meditación es la promesa, sin embargo, de la riqueza de lo inútil que nunca se deja calcular. La humanidad necesita la meditación no para resolver un estado de desconcierto accidental y para romper la aversión al pensar, sino como un corresponder que se olvide en la claridad de un preguntar a partir del cual pierde el carácter del preguntar y se convierte en un simple decir. Pero antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial, tiene que producirse necesariamente la quiebra del ser como voluntad, el derrumbamiento del mundo, y el hombre tiene que ser obligado al mero trabajo. Sólo después de este ocaso acaece de un modo propio por largo tiempo la abrupta duración del comienzo. El animal trabajador está abandonado al vertido de sus artefactos, para que de este modo se desgarré a sí mismo y se aniquile en la nulidad de la nada.

Además nos comenta Heidegger cómo el poder se apodera de las cosas del hombre de un modo tal que expropia al hombre de la posibilidad de que, por tales caminos, pueda salir alguna vez del olvido del ser. Esta lucha es necesariamente planetaria y, como tal, indecible en su esencia, porque no tiene nada que decidir, por cuanto está excluida de toda diferenciación, de la diferencia (entre el ser y el ente) y con ello de la verdad, y por su propia fuerza está arrumbada en lo carente de sino, al estado de abandono del ser. Efectivamente, Heidegger es un pensador político que presiona al hombre individual para descubrir un destino comunal y un trabajo creativo dentro de ese destino²⁰¹, y que se opone a la cosa y busca aquello que no se deja nunca cosificar.²⁰² Un fin de la Metafísica

²⁰¹ Murray, Michael, 1978, *Heidegger and Modern Philosophy, Critical Essays*, New Haven and London, Yale University Press, New York, Introducción pág XX.

²⁰² Derrida, Jacques, 1989, *Del Espíritu. Heidegger y la pregunta*, Valencia, Pretextos, p. 35.

en el que "la historia del ser ha terminado", y Occidente se describe con una luz crepuscular²⁰³.

²⁰³ Haar, Michel, 1994, La fracture de l'Histoire. Douze Essais sur Heidegger, Grenoble, Editions Jérôme Millon.

Apéndice 13

La belleza del lenguaje en la teoría lingüística de Smith

La belleza del lenguaje es, según Smith, como la de cualquier sistema, una ordenación de fenómenos diversos desde un único principio general, distintas observaciones conectadas por unos pocos principios comunes. El encadenamiento es la forma de conectar y deducir los fenómenos de la misma base y por la misma cadena. En las lecciones de retórica, Smith sustituye la vieja explicación de las figuras del habla y del pensamiento, los tópicos, subdivisiones del discurso, caracteres del estilo... por su explicación filosófica y omnicomprensiva de la belleza de un sistema. En este sentido, su teoría es de *anti-retóricas*, porque, también en el tema del lenguaje, Smith quería hacer ver que éste era un sistema de belleza, que intentaba describir las cosas y sentimientos para, por empatía, expresarlos a otros seres humanos. Por tanto, el sistema del lenguaje no debe imponerse al hombre ni a su forma de expresarse.

Es cierto que Smith no habla del problema de la incertidumbre o ambigüedad de las definiciones²⁰⁴. Sin embargo, en las lecciones de filosofía del derecho discute sobre los contratos y obligaciones contractuales, retardados por la ambigüedad. El lenguaje hablado, al ser más directo, expresa mejor el deseo del contratante, y está más libre de las ambigüedades creadas *ex post*. Efectivamente, el lenguaje de la realidad es el hablado.

Leyendo sus lecciones de retórica comprendemos la importancia que da Smith a la descripción de la realidad en el lenguaje, la búsqueda de expresar sentimientos que creen empatía - objetivo primero del lenguaje -, y la importancia de la idea de sustancia y del sustantivo, frente al valor concedido al adjetivo, tan importante para los fenomenistas. Smith sobrepasa la idea típica en su tiempo de que una obra debe tener unidad de tiempo y espacio, proponiendo la *unidad de interés*: todas las circunstancias deben llevar al hecho principal indirecta o directamente. Nada debe tener tendencia contraria. Dice Smith que hay tres cosas que hacen a un buen escritor:

1. Que tenga un conocimiento completo de sus temas.
2. Que ordene con propiedad todas las partes del tema.
3. Que describa las ideas de la manera más propia y expresiva.

Lo más importante de una obra es que el autor tenga conocimiento de lo que trata: el que sabe el tema que trata, lo ordenará naturalmente en un orden correcto. Y, en el caso de la oratoria, eso implica que el orador debe parecer muy implicado en la materia, y ofrecer sus argumentos de forma cordial, no dictatorial, desde las proposiciones a las demostraciones. Además, es conveniente que excite las pasiones de la compasión y la indignación, siendo la segunda más duradera que la primera. En definitiva, debe demostrar que cree en la realidad moral ajena al momento mismo de la actividad oratoria y, a su vez, debe hacer ver que ésta le afecta. La expresión del que demuestra de modo

agradable que se ve afectado por las desdichas de otros, crea en nosotros una capacidad de empatizar con él, una mayor comunicación y admiración, porque nos traslada sentimientos melancólicos o bellos, y el placer provendrá de la coincidencia de sentimientos con el orador y con el sujeto imaginado del discurso, que nos produce compasión. Esta empatía seguirá los mismos mecanismos que los sentimientos morales. Por ejemplo, cuando hacemos un panegírico, debemos intentar demostrar que el hombre ha sobrepasado dificultades. La prosperidad ininterrumpida no nos da tan alta idea de una persona como si se une a golpes de adversidad. La primera parece más fruto de la suerte, la segunda exige nuestra atención y presupone mayores esfuerzos del que lo sufre.

Smith da especial importancia a la noción de cadena - continuidad articulada, secuencia de relaciones conducentes a la comprensión. No en vano, nuestra capacidad de comprender y racionalizar proviene de la capacidad de expresar las cadenas de causa - efecto. El orador *pone toda la historia en una narración conectada*. El orden de las palabras es fundamental: éste debe ser el que haga el significado más inteligible, libre de paréntesis y palabras superfluas, con precisión, e intentando que las frases no sean demasiado largas. Sobre todo para el lenguaje didáctico o de los historiadores. El orden de las palabras debe ser, por tanto, el que naturalmente llegue a la mente y mejor exprese el sentido. Lo más interesante de la frase debe situarse al principio, después lo que le sigue, y así.

Cuando el sentimiento del que habla es claro, sencillo e ingenioso, y la pasión que posee e intenta por empatía comunicar a su oyente se expresa sencilla y convenientemente, la expresión tiene toda la fuerza y belleza que el lenguaje le puede dar. *La expresión debe coincidir con la mente del autor...* Los apuntes de retórica comienzan describiendo el estilo y lenguaje de Quintiliano, cuyo más importante ingrediente es la propiedad del lenguaje, llamar a cada cosa por su nombre, ver el lenguaje de los objetos, libre de ambigüedades y sinónimos. Esta propiedad depende de las costumbres y el estándar del lenguaje, pero de nuevo nos hace darnos cuenta de que la búsqueda y defensa de la realidad del lenguaje es fundamental para Smith. Smith prefiere el lenguaje sencillo y lúcido de Swift a la pomposidad exagerada de Shaftesbury, que no atiende ya a la realidad sino a la sorpresa ficticia, dentro del lenguaje mismo. Este, dice Smith, esconde con el ornamento su superficialidad e ignorancia del tema. El objetivo del lenguaje es la comunicación, y Smith critica la reverencia a palabras distintas del uso normal o con presentación inusual. Cuando el lenguaje expresa sencillamente lo que el autor quiere decir, y el sentimiento es más noble y bello de lo normal, entonces éste tiene toda la belleza posible, y las figuras del lenguaje sólo contribuyen a ella mientras sean formas justas y naturales para expresar esos sentimientos. No añaden o quitan nada de belleza de expresión, que consiste en el sentimiento o elegancia. Por tanto la belleza se basa en la propiedad, y la estética se centra en la correspondencia, relación y afinidad. El estilo excesivamente ornamentado es arbitrario, no tiene nada que

²⁰⁴ Brown, Vivienne, 1994, Adam Smith's discourse. Canonicity, commerce and conscience, Londres, USA y Canada, Routledge.

ver con la mente del autor, y, por tanto, no comunica nada al lector. Sin embargo, la elegancia de expresión es necesaria para la comunicación poética.

La exageración, sin embargo, puede comunicar un sentimiento histriónico. Por ejemplo, la comedia se sirve de incongruencias inesperadas, como el engrandecimiento de lo pequeño o la disminución de lo grande. La base del ridículo se funda en que lo que pretende ser grande, parezca pequeño o despreciable, y a la inversa. La contradicción nos hace reír, así como la parodia de algo solemne. Otra contradicción: no hay mejor modo de ridiculizar un objeto estúpido que hacer que alguien exprese la mayor admiración por él. Pero cualquier metáfora que no es propia, es burlesca. Por ejemplo, no deben ponerse dos metáforas juntas: es algo que hacía Shakespeare y solía admirársele porque nadie se preocupaba por lo que quería decir el autor. Se quedaban atónitos con sus sonidos pomposos, como sucede con la mayoría de los sistemas. A Smith no le gustaba el estilo de Shakespeare. *Voltaire*, decía en 1780, *llama a Hamlet el sueño de un salvaje ebrio. Tiene buenas escenas, pero ninguna buena obra*. En cualquier caso, toda crítica es un poco superflua, porque como dice Smith, *Aprenderás más de la poesía leyendo un buen poema, que por miles de volúmenes de crítica*.²⁰⁵

El lenguaje, además, debe ser continuado para que la imaginación lo siga sin interrupciones: un gran defecto de una frase es que el sentido parezca haber concluido cuando no lo ha hecho: la mente en suspenso da muchas ventajas para la atención y comprensión. El lenguaje es capaz de comunicar nuestros pensamientos y sentimientos por la habilidad de predecir su efecto en el que nos escucha, igual que actuamos por auto-proyección en la imaginación de otra persona. La retórica y la TSM son dos unidades de un sistema. Lo importante del lenguaje es su habilidad de compartir sentimientos y actitudes, más que hechos e ideas, con otros: es la empatía como instrumento retórico.

Smith ataca la noción de que se debe escribir como algún otro autor antiguo o moderno: se debe ser como uno mismo es. Y pone como ejemplo a Shaftesbury, que parece que no había comprendido una idea tan simple. Este se había formado una idea preconcebida de la belleza de estilo, abstraída de su carácter, y con ella intentaba regular su carácter mismo. Smith dice que este autor era un hombre sin autocontrol, débil, siempre bajo desorden o en peligro de caer en el desorden. Y este hábito del cuerpo suele ir conectado con uno de la mente similar. Los pensamientos abstractos y profundos le agotaban, y el amor y la ambición eran demasiado violentos para trabajar sobre ellos. Prefería las artes imaginativas, el entretenimiento, porque le cansaba razonar, la filosofía natural o el pensamiento matemático. No encontraba dificultad, ante esta debilidad, en conformarse con las reglas que se había propuesto a sí mismo. En este caso, como vemos, el problema es que las relaciones de ideas se producen sólo con un sistema aceptado o admirado por el escritor, y no se produce ninguna relación con sus sentimientos reales con los que, de facto, queremos empatizar.

Todos los estilos son agradables si expresan el carácter del autor, regulado de modo que no llegue a un extremo vicioso y la gente pueda empatizar con el sentimiento que se

²⁰⁵ Smith, "The bee or Literary Weekly intelligence, for Wednesday, May, 11, 1791", LRBL, Apéndice 1, p. 230.

pretende expresar. Un hombre es una compañía agradable si expresa naturalmente sus sentimientos, de modo que podamos asentir a ellos, y con la finalidad tan sólo de expresarlos. Pero en su gusto por que el lenguaje describa la realidad, Smith apoya uno hasta cierto punto minimalista. Los objetos, dice, deben :

1. Describirse de modo que exciten una sola emoción, y evitar otras.
2. La descripción debe ser corta y no tediosa por su dimensión, excitando la vivacidad y fuerza de lo descrito.
3. Escoger circunstancias curiosas y bellas que nos ayuden a la emoción.

Aunque la comunicación comienza describiendo los objetos externos, cuya contemplación iguala a todos los hombres y cuya descripción se hace por las partes que los componen, a continuación intenta expresar sentimientos internos, que la curiosidad y la imposibilidad de compartirlos más que a través de la expresión hace objeto más interesante de comunicación - sobretodo si se describen sentimientos no producidos por causas externas sobre el cuerpo. Vemos que el efecto de, por ejemplo, una obra teatral, siempre es mayor cuando ya sabemos el argumento, dado que de este modo podemos fijarnos más en los sentimientos subyacentes. Smith dice que la descripción de objetos invisibles internos es más difícil que los externos, porque éstos no tienen partes que describir que lleguen a nuestros sentidos. Por ejemplo, un buen historiador, que muestra los efectos en los actores o espectadores, suscita nuestro interés por los sentimientos empáticos que crea en nosotros.

Los hechos narrados, las acciones de hombres, son los más interesantes posibles, porque interesan por las afecciones empáticas que nos provocan. Los incidentes de la vida privada nos impresionan más que los públicos, porque el sentimiento se concentra en una persona y no en muchas. Por ejemplo, Tácito seguía ese principio, haciendo que nos introdujésemos en los sentimientos y mentes de los actores, y presentando sólo las causas internas, no las externas; lo cual es más interesante porque nos muestra los motivos por los que los hombres actúan. Y las causas que se presentan deben ser sólo las que inciten la curiosidad, la que impresionen y ayuden a explicar el sentimiento que provoca el hecho. Tucídides es el que según Smith mejor describe las causas, después Jenofonte y Tácito. La causa y el efecto, sobre todo en las narraciones históricas, es fundamental, sucedidas en el tiempo de modo que la primera vaya antes de la segunda. Sin embargo, el método poético conecta los hechos por circunstancias que no son causas. Es cierto en cualquier caso que los poetas fueron los primeros historiadores. Contaban los hechos más sorprendentes, como los mitológicos o aventuras de los dioses, y las acciones militares. Lo hacían con un lenguaje de sorpresa, describiendo las acciones memorables para divertir e impresionar. Smith dice que se escribe en verso para divertir. La superioridad en concisión del verso es clara. Las historias magníficas que no podemos tratar en una conversación porque no las creeríamos son objetos poéticos claros, dado que con ellos no esperamos saber la realidad sino entretenernos.

Una buena obra de arte puede durar mientras no desaparezca, porque hace mover sentimientos del hombre, a través de la empatía, que son imperecederos. *Un edificio bien proyectado puede durar siglos, una hermosa melodía puede ser transmitida por una suerte de tradición a través de numerosas generaciones sucesivas, un poema bien escrito puede*

*durar lo que el mundo, y todos ellos durante mucho tiempo siguen manteniendo la moda del estilo concreto, del gusto o modo particular en que cada uno de ellos fue compuesto*²⁰⁶. Pero también la costumbre, el hábito de ver una cosa siempre seguida de otra, influirán en nuestra percepción de la belleza y nos será difícil entrar a empatizar con un arte al que no estamos acostumbrados. *Los estilos en ropajes y mobiliario cambian y como lo que parece ridículo hoy, era admirado hace cinco años, quedamos convencidos por la experiencia de que debió su auge básica o totalmente a la costumbre y la moda. ...la influencia de la costumbre y la moda sobre la ropa o los muebles no es más categórica que la que ejercen sobre la arquitectura, la poesía o la música.*²⁰⁷

Así, la costumbre y moda influyen también sobre la belleza del lenguaje, pero eso se debe a que distintas lenguas poseen distintos campos semánticos y expresan sentimientos de modo diverso.

*De acuerdo a los antiguos retóricos, una cierta métrica era por naturaleza apropiada para cada tipo de escritura, en tanto que naturalmente expresiva del carácter, sentimiento o pasión que debía predominar en él. Aseguraban que una métrica era ajustada a las obras serias y otra a las alegres, y no podían ser intercambiadas sin la máxima falta de corrección. La experiencia de los tiempos modernos, empero, parece contradecir este principio, aunque en sí mismo parece bastante verosímil. Lo que resulta un verso burlesco en inglés, es un verso épico en francés... Los versos burlescos franceses, en cambio, coinciden bastante con los versos épicos de diez sílabas en inglés. La costumbre ha hecho que una nación asocie las ideas de gravedad, sublimidad y seriedad con la misma métrica que la otra ha conectado con lo festivo, ligero y cómico. Nada sería más absurdo en inglés que una tragedia escrita en los versos alejandrinos franceses, o en francés que una obra del mismo tipo en versos decasílabos.*²⁰⁸

²⁰⁶ Smith, TSM: V: I: 351.

²⁰⁷ Smith, TSM: V: I: 351-2.

²⁰⁸ Smith, TSM: V: I: 353.

Apéndice 14

La teoría del lenguaje de James Mill

La teoría de James Mill, y por analogía la de Bentham, es nominalista . De hecho, James Mill admiraba el nominalismo hobbesiano y reproduce sus reflexiones sobre el lenguaje. James Mill dice que cuando un nombre se usa como nombre común, y sirve para designar uno u otro de los objetos de un grupo, decimos que es un nombre "universal", pero no corresponde a ninguna realidad de la naturaleza: es un nombre y nada más. Sólo hay seres individuales que hacen la realidad de la idea general.

Mill toma muchas de sus ideas de Horne Tooke. Éste, absorbiendo la idea en la palabra, transforma la psicología de Hobbes en filología, como Darwin absorbe la mente en el cuerpo y transforma la psicología de Hartley en fisiología. De hecho, Tooke asigna al lenguaje una función esencial, la de la abreviación. Experimentamos un número casi ilimitado de impresiones sensibles y nos es imposible designar cada impresión. Así, usamos una palabra para designar varias, de modo que el lenguaje juega el papel de la economía. No basta decir, como dice Hobbes, que no hay ideas generales ya que todas las realidades son individuales, tampoco hay idea compleja, ya que todas las realidades son impresiones sensibles simples. Y no son las ideas sino los términos los que son generales y abstractos. Es inútil considerar las partes del discurso como operaciones distintas de la mente.

Un tipo de etimología demasiado simple sería la que nos lleva de la palabra inglesa a la francesa, de ésta a la latina... sin explicarnos el significado. Otra más importante muestra palabras que cambian de significado y posición en la gramática, y el origen de las palabras, los sustantivos que designan cosas particulares y acaban por usarse con los significados más variados y que juegan "las partes del discurso" que son irreductibles una a la otra. Los sustantivos se hacen adjetivos, preposiciones, conjunciones. Sin embargo, según Tooke, en la formación del lenguaje hay un movimiento en la dirección opuesta. Ciertas palabras usadas adjetivamente, e.d., en asociación con sustantivos, han creado la ilusión de seres independientes existentes aparte de realidades concretas. La abstracción es una elipsis del lenguaje.

En su estado primitivo de simplicidad y claridad, entre pueblos salvajes, considera Tooke, el lenguaje consistiría en un agregado de signos aislados que designarían impresiones sensibles. Hoy en día, la forma en que volvemos al significado original de las palabras que usamos sin pensar es la misma, aunque aparece como un sistema articulado de nombres generales y signos, designando relaciones abstractas. Así, la ilusión verbal que ha producido la metafísica es falsa. El lenguaje deja de ser una imagen fiel de las cosas, y acaba por parecer que tiene existencia independiente de las cosas que refleja. Parece haber unidad del acto espiritual cuando sólo hay unidad de la palabra.

James Mill, aunque hacía reservas a la filosofía de Tooke por ser todavía discípulo de la escocesa, se adhería a su sistema etimológico. Incluso quiere aplicar su crítica a la

terminología económica. Toma de la teoría de Tooke el origen de las partes del discurso y su teoría de la abstracción. Esta última es, en cualquier caso, contradictoria. Según James Mill, algunos términos, sobre todo, los adjetivos, se usan para designar ciertas impresiones sensibles. Formar la idea abstracta es retener sólo la idea designada directamente por el adjetivo. Lo que significa que percibimos impresiones sensibles en conexión cercana, en tiempo y espacio, con otras sensaciones cuyo número se extiende, y sólo se separan impresiones sensibles de este contexto subsecuentemente de una manera artificial. Sin embargo, la teoría de las ideas complejas de Tooke, con base en la psicología de la asociación, lleva a resultados opuestos. Comenzamos por experimentar impresiones sensibles aisladas y sólo después aprendemos a agruparlas para componer las ideas complejas desde ellas, cuya existencia artificial y ficticia no corresponde más que a la unidad de una palabra. ¿Cuál es el elemento simple en que su análisis resulta? ¿Es ésta inseparable de sus antecedentes y localizada en el espacio y tiempo, una cosa particular, una esencia individual; o es una sensación irreductible a otra cualidad sensible, un modo de existencia en la mente, una cualidad simple? Si se interpreta del primer modo, la psicología asociacionista es un modo de realismo o materialismo, si en el segundo es un platonismo sensacionalista. James Mill no elige porque no parece ser consciente de ambas alternativas. Quiere que lo primitivo sea simple porque, si no, no le encuentra explicación. Pero quiere que sea, a su vez, concreto porque de otro modo, su filosofía dejaría de ser de la experiencia. No se plantea qué sucede si lo abstracto es simple, y sigue usando el término idea compleja para designar una multiplicidad de asociaciones de ideas. Cree que hay combinaciones psicológicas verdaderas, en que varias ideas, originalmente distintas, se resuelven en una sola por una influencia desconocida.

Apéndice 15

Un ejemplo de modelización del origen de las instituciones al estilo Humeano versus Benthamita: ¿austriacos contra racionalistas?

Aunque se supone que los austriacos basan su filosofía en el fenomenismo de Hume, que consideraba que la razón no es un principio activo en el hombre, y que éste se guía por impulsos de la costumbre, la mayoría de los austriacos afirman que el hombre actúa racionalmente. Popper sintetiza una idea central de la idea austriaca: *Las instituciones sociales no proyectadas nacen como consecuencias involuntarias de acciones racionales.*²⁰⁹ En este sentido, contradicen las teorías del contrato social, como la de Commons, apoya su enfoque en la acción colectiva (deliberada) y considera que ésta debe limitar, liberar o expandir la acción individual siendo las organizaciones actores corporativos.²¹⁰ Sin embargo, otro reformista actual, Buchanan, también contractualista e individualista metodológico, considera que parte de las instituciones tienen un origen espontáneo: sin embargo, la evolución no garantiza que se irán dando resultados socialmente eficientes. Para Buchanan, las instituciones son susceptibles de reforma premeditada y no se puede presumir que las espontáneas serán eficientes y las diseñadas no. Hay que precisar un criterio de evaluación que, para él, es contractual, *su posible consistencia con lo que resultaría de un auténtico "contrato social" entre todas las personas que están involucradas en la interacción.*²¹¹ En las elecciones colectivas, en el intercambio de mercado, el acuerdo voluntario entre todos los participantes es el criterio para evaluar la eficiencia de la elección, no pudiendo juzgarse externamente los valores de los individuos. La estructura social puede modificarse por consenso de los concernidos, y, puesto que lo eficiente es lo que surge del pacto, las posibilidades de acuerdo no están limitadas a un solo resultado o a un único conjunto de instituciones óptimo independiente del acuerdo. Además, no es necesario el conocimiento perfecto para la reforma social o de normas pues no existe el orden social óptimo²¹².

²⁰⁹ Popper, Karl, 1961, *La miseria del historicismo*, Madrid, Taurus, p. 88.

²¹⁰ Commons, John R., 1934, *Institutional Economics. Its Place in Political Economy*, Madison, The University of Wisconsin Press.

²¹¹ Buchanan, James M., 1977, *Freedom in a Constitutional Contract*, College Station, Texas A&M University Press, p. 33.

²¹² La filosofía del consenso hoy en día es aceptada por la Escuela de Erlangen (Lorenzen, Schwemmer y Kambartel), y está en Apel y Habermas. Estos autores creen posible juzgar de manera racional las orientaciones valorativas de la praxis social basados en un principio de transsubjetividad, según el cual llegamos a los acuerdos mediante consultas y diálogos. Para ello es necesario afirmar la existencia de una opción moral individual "objetiva", y la de una comunidad ideal, en que la comprensión entre los interlocutores sea total, que pueda llegar a la moral social "objetiva". Se analizan las posibles causas de distorsión de la consulta (diferencias de poder, saber o violencia...) para que la racionalidad dialógica se dé dentro de un diálogo desprejuiciado, no coactivo ni persuasivo (Cortina, Adela, 1986, *Ética Mínima*, Madrid, Tecnos, p. 55-70). Sin embargo, esa comunidad ideal sigue siendo un

Los austriacos, sin embargo, se fijan más en la naturaleza atomística y subjetiva de las instituciones, su visión orgánica que hace que aboquen a un objetivo común sin deseo intencionado por parte de los intereses individuales. Hemos intentado mostrar en nuestra teoría que las instituciones no se crean, como la acción humana, a través del atomismo individualista. Dado que el yo "no" es individual, la información del tiempo se nutre o bien de relaciones de realidades con las cosas, o bien de relaciones de ideas con el sistema socialmente aceptado. Estas últimas relaciones se realizan con cierta dificultad y son la fuente de la costumbre, que vive en la imagen del pasado y el futuro. La acción presente, como decíamos, es la de un observador del tiempo esencialmente libre y común a los hombres y cosas de ese presente.

Según Menger, hay instituciones que parecerían no espontáneas, como el estado o la ley que, sin embargo, comparten la naturaleza espontánea de otras como el dinero, los precios de bienes, tasas de interés, rentas, salarios..., y son el resultado de la interacción de multitud de agentes que operan buscando su propio interés.²¹³ ¿Cómo diferenciar entonces entre las instituciones de origen pragmático (o deliberado) de las de origen orgánico? En sus *Principios*, Menger realizó explícitamente una descripción del origen y la evolución del dinero a partir de su concepción orgánica, pero no hizo lo mismo con otras instituciones a las que él atribuía ese mismo carácter - por ejemplo el Estado - y que no encajan bien en una explicación no intencionada. Menger no distingue adecuadamente entre aquellas normas y convenciones que se autorregulan y que nos sentimos obligados a adoptar porque todo el mundo lo hace y no tenemos incentivo a no hacerlo, y aquellas otras que precisan ser respaldadas por una red de otras instituciones - incluyendo el Estado - para garantizar su cumplimiento.²¹⁴ Efectivamente, la concepción de instituciones creadas con el tiempo por su utilidad no puede analizar o criticar a las mismas instituciones. Toda institución es, de facto, un conjunto de reglas mentales impuestas o autoimpuestas. Por ejemplo, el estado es una institución que se ha mantenido con el tiempo, es aceptado socialmente, y se puede suponer que busca la utilidad del mantenimiento del orden a través del miedo a la sanción legal. Así, Hume decía que al individuo particular le interesa la existencia de un poder ordenador, excepto cuando la sanción resulta ir dirigida contra su propia persona. Pero en ese caso no podrá plantearse revocar su poder, dado que ya lo ha delegado.

Los austriacos plantean el comportamiento de un individuo que maximiza la utilidad (preferencias y expectativas) bajo restricciones y con conocimiento más o menos perfecto (de ahí su estudio de la información fragmentada y el proceso de aprendizaje). Logran

concepto trascendental, una imagen irreal. El mismo análisis pragmático de la ciencia ha demostrado que el consenso no es más que un episódico estadio de la discusión y no su fin. De hecho, el lenguaje puede no buscar el consenso, sino el disenso. Según J.F. Lyotard, el consenso se ha convertido en un valor sospechoso y pasado de moda: no así, en cambio, el valor de la justicia (Muguerza, Javier, 1990, Desde la perplejidad, Méjico, Fondo de Cultura Económica, p. 463).

²¹³ Menger, Carl, 1963, Problems of Economics and Sociology, Urbana, University of Illinois Press.

²¹⁴ Hodgson, Geoffrey 1995, Economía y Evolución, Madrid, Colegio de Economistas - Celeste Ediciones, p. 174. Para Hodgson, incluso el dinero está en este segundo

librarse, así, del tiempo histórico. Actualmente consideran que las instituciones y economía no llegan a un equilibrio, y estudian los procesos de descubrimiento de los mercados, que transmiten y reúnen información dispersa en contextos de incertidumbre, considerando imposible el cálculo económico intervencionista. El subjetivismo de la información dispersa y la incertidumbre que implica un proceso de descubrimiento individual e intransferible no nos permite objetivizar la utilidad. Los austríacos se basan en el hombre utilitario, y es posible que su visión atomística de la sociedad no les capacite para asegurar un "orden espontáneo". De hecho, por eso consideran actualmente que los procesos de descubrimiento actúan esencialmente dentro del desequilibrio dinámico. Sin embargo, asumen que, si las acciones e interacciones de hombres más o menos libres, cuyas redes de información son tejidos de relaciones diarias y de secretos comerciales, no llegan a un orden, menos podemos asegurar que la compulsión de un sistema lo logre. Las instituciones son importantes, en este caso, porque juegan un papel crucial en la producción, transmisión y uso de la información. Y la visión de la economía como proceso de descubrimiento rupturista nos parece muy interesante: efectivamente, la economía se basa en la curiosidad y la creación unidas a la imagen y la utilidad. La curiosidad creativa provoca el movimiento hacia delante, el descubrimiento de la novedad, y, al tiempo, esa realidad creativa se cosifica a través de la imagen utilitaria que busca adecuarse al beneficio esperado.

Con el tiempo, los análisis se han hecho más flexibles y literarios, habiendo diferencias importantes entre Mises y Hayek. Se intuye, sin embargo, una semi-objetivización de la información por parte de algunos austríacos. La escuela diferencia entre información (datos sensitivos disponibles) y conocimiento (información efectivamente aprendida). Los datos sensitivos, suponemos, son los "fenómenos" de la teoría Humeana, que él ya demostró que no pueden convertirse en conocimiento. Popper incluso le da al conocimiento un carácter evolutivo. Del mismo modo que el proceso evolutivo biológico surge de mutaciones, adaptaciones o maladaptaciones, el proceso evolutivo del conocimiento se desarrollaría por medio de conjeturas y corroboraciones o refutaciones.²¹⁵

Hayek, como Hume, considera que "toda" acción e interacción humana implica instituciones y reglas que procesen, desde fuera del hombre, la información y luego le impongan una acción previsible: si no, según él, nos sumiríamos en un caos de datos. Sin embargo, ya vimos que para actuar dentro del tiempo, sea nuestra acción utilitaria o no utilitaria, no es necesario procesar cantidades ingentes de información. La acción no utilitaria podríamos reducirla a la curiosidad en el presente, no selectiva, en la forma que surja la información del tiempo, ya ordenada a través del uno. Es a nuestra acción utilitaria a la que no subyace un orden y se basa en reacciones a signos burdos de aceptación y admiración de los cercanos. Sólo una parte de la acción utilitaria, la

grupo, de forma que el establecimiento del dinero legal puede ser necesario para lograr un resultado más satisfactorio o para mantener el valor de la moneda.

²¹⁵ Schwartz, Pedro; Rodríguez Braun, Carlos; Mendez Ibisate, Fernando; 1993, Encuentro con Karl Popper, Madrid, Alianza Editorial, p. 147, cap. a cargo de Jose Manuel Sanchez Ron, "Las Contribuciones de Karl Popper a la Física y a su Filosofía".

comercial y laboral, vive de grandes magnitudes que, es cierto, normalmente son sistemas institucionales ya calculados, como las normativas de las empresas, los precios, los tipos de interés. Sin embargo, si éstos no existieran, seguiríamos actuando en base a lo cercano, a un tiempo menos institucionalizado y globalizado, sin realizar grandes cálculos de ordenación de preferencias para asignarlas a los recursos escasos. Incluso hemos visto que estas preferencias son también "relativas", algo que también afirma Hayek introduciendo la cultura y preconcepciones en ellas.

Para Hayek, el conjunto de reglas facilita la interacción humana y el modo correcto de actuar, aunque no sea articulable con palabras. Las normas y valores morales transmitidos de generación en generación posibilitan la coordinación y ajuste de las acciones individuales, contribuyendo a crear un orden dentro del que actuar "libremente". La normalización de la conducta permite saber a cada individuo que los demás se van a conducir de forma previsible dado que el hombre no podemos decir que tenga valores naturales subyacentes, aparte de los de la costumbre que mantiene la sociedad. Sin embargo, nuestra definición de libertad muestra que esta acción vive en el antes y el después y es mudable, dado que subyace al hombre el deseo de no guiarse por la externalidad. Por otra parte, la previsibilidad de las acciones rompe con todos los principios activos del tiempo: curiosidad, creación....

Sin embargo, como vemos, las puntualizaciones que hemos hecho a las instituciones austríacas tampoco tienen nada que ver con la crítica tradicional, que es inductivista y racionalista. En el *methodenstreit*, los historicistas criticaban a los austríacos el hecho de haber dejado fuera del análisis lo más importante, "las instituciones dinámicas". Éstas, decían, tienen una suerte de vida propia, y son algo más que la suma de las partes, guiando al hombre desde la externalidad. La dinámica social deduce sus datos de la historia, y es necesario el método inductivo y de observación de los datos, en vez del deductivo y abstracto que proponían los austríacos. Sin embargo, diríamos nosotros, la misma inducción de datos necesita de un sistema para hacerse coherente.

Otras corrientes, como el institucionalismo, proponen instituciones que sellan a los seres con preconcepciones de tiempo y lugar, basándose sobre todo en el sistema tecnológico, algo que nos recuerda también al marxismo. Como cambian constantemente, los distintos estadios históricos no son comparables. Sin embargo, Veblen diferenciaba entre instituciones tecnológicas, que son dinámicas (inventos, medios de producción), e instituciones ceremoniales, que cambian con las primeras (derechos de propiedad, estructuras económicas). Las primeras forman las relaciones económicas y sociales en el largo plazo, pero en el corto plazo, las ceremoniales obstruyen el cambio: por ejemplo, los empresarios retrasan la introducción de los inventos de los ingenieros que puedan reducir los precios y desplazar sus producciones. Como el hombre actúa exclusivamente dentro de la causa - efecto, es posible crear las instituciones que eviten estos círculos viciosos: por ejemplo el sistema socialista podría maximizar la producción. Sin embargo, hemos visto como las instituciones que buscan sellar en la mente concepciones desde fuera del hombre lograrán tan sólo una acción reactiva y no explícita. En el marxismo, las fuerzas productivas dinámicas se ven también guiadas por fuerzas impersonales, determinadas por la historia, instituciones, superestructura social y relaciones de producción. La realidad

social determina la mente humana, dentro del materialismo histórico o determinismo dialéctico, y las circunstancias económicas determinan las relaciones sociales. Pero, aunque no existan leyes universales, cada estadio particular tiene sus propias leyes, y marcan la acción humana dentro de la costumbre.

Apéndice 16

El surgimiento de la institución del matrimonio

en Hume versus Smith

Aunque Smith llame “contrato legal” al matrimonio, éste podría considerarse más bien una “institución legal”. Entre los negocios jurídicos, en los contratos las partes regulan su nacimiento y los contenidos en base a la autonomía de la voluntad. El contrato es una convención dirigida a constituir una obligación patrimonial, intervivos y bilateral, en que una o más personas consienten en obligarse respecto de otra u otras a dar alguna cosa o prestar algún servicio. Sin embargo, con el transcurrir histórico, el mismo lenguaje escrito transmite y crea lo que se da en llamar *instituciones legales*, un conjunto de reglas impuestas por el estado al que las partes o se adhieren o no, en bloque. Aunque su nacimiento es voluntario, las condiciones están sustraídas a la voluntad de las partes. Estas instituciones son fruto de experiencias que han llevado a crear unas reglas que se suponen de conveniencia generalizada y que no son elegibles. La del matrimonio es una institución que, no sólo implica una relación patrimonial, sino también relaciones personales, como la obligación de vivir juntos, de fidelidad, de respeto o socorro.

Pues bien, según Hume, la institución del matrimonio se establece por la costumbre y sin ella se disolvería la sociedad. Es imposible mantener a unos hombres juntos sin reglas porque éstos se matarían los unos a los otros dentro de la ley de la selva. Pero incluso el hombre es el animal más necesitado.

*La niñez larga y desvalida del hombre hace necesaria la unión de los padres para la subsistencia de los hijos; y esa unión hace necesaria la virtud de la Castidad o fidelidad al lecho marital. Sin esa utilidad, nunca se habría ideado esa virtud. Una infidelidad de esta naturaleza es más perniciosa en una mujer que en un hombre. Es por eso que las leyes sobre la castidad son más estrictas con un sexo que con otro.*²¹⁶

*Como el matrimonio es un compromiso realizado por consentimiento mutuo, y tiene como fin la propagación de las especies...*²¹⁷, Hume se plantea posibles condiciones del compromiso que no sean contrarias a este fin y que permita el mantenimiento de la descendencia. *Si las leyes humanas no restringieran la libertad natural de los hombres, cada matrimonio particular sería tan distinto como cualquier contrato o negocio de otro tipo.*²¹⁸ Las consideraciones de utilidad, que para Hume es la permanencia de la sociedad y su propagación, hacen que los legisladores tengan que dirimir la forma en que se celebran los matrimonios. Hume se plantea las ventajas y desventajas de las instituciones del

²¹⁶ Hume, 1964 d: Enquiry concerning the principles of morals: Of Political Society: IV: 198.

²¹⁷ Hume, 1964 c: Of Polygamy and Divorces: I: XIX: 231.

²¹⁸ Hume, 1964 c: Of Polygamy and Divorces: I: XIX: 232.

matrimonio monógamo y polígamo y del divorcio y concluye rechazando poligamia y divorcio.

En lo que respecta a la poligamia, afirma la necesidad de unir un hombre a una mujer: los celos de los propietarios de un serrallo llevan a que conviertan en esclavas a sus esposas, comprimiéndoles los pies con vendas para confinarlas al hogar, ocultándolas de los hombres, incluso de los médicos: *los médicos en el Este pretenden saber todas las enfermedades por el pulso,*²¹⁹ ya que sólo pueden ver los brazos de las pacientes. Desaparece la amistad y reuniones entre los hombres, y las familias se convierten en pequeños reinos de tiranos, que apenas conocen a sus hijos y menos les quieren. Los niños en sus primeros años reciben una educación que les aboca al barbarismo y la ausencia de asociacionismo o lazos sociales crea integristismo.

También rechaza Hume el divorcio voluntario, dado que, a pesar de que podría ser una forma de evitar la aversión entre los componentes de un matrimonio que, con el tiempo, se han hecho incompatibles, existen tres objeciones incontestables: 1. El capricho de los padres deja miserables a los hijos, 2. Aunque la prohibición lleva a que el hombre quiera realizar un acto, la contradicción humana hace que la absoluta imposibilidad de gratificarlo reduzca la inclinación y el hombre se someta a la necesidad. El amor es una pasión impaciente, caprichosa, que se extingue. La amistad es una afección calmada, sedante, que requiere de la razón y el hábito; de un conocimiento largo y obligaciones mutuas sin celos ni miedos. Para ella, la necesidad es buena. 3. Si pueden separarse, el menor conflicto de intereses llevará a riñas constantes y sospechas entre los cónyuges.

Pero Hume finaliza aportando la última razón indiscutible: la experiencia histórica de las instituciones que han permitido la supervivencia de la sociedad civil. Apunta que cuando los divorcios estaban permitidos en Roma, apenas existían matrimonios y Augusto se vio obligado a establecer una ley penal prohibitoria del divorcio. El historiador Dionisio de Halicarnaso alababa la armonía que se había creado por esta unión inseparable de intereses.

Hume trata de demostrar que la castidad y modestia en la mujer es necesaria para el interés de la sociedad y surge de una convención natural. La educación de los jóvenes requiere de una unión durable entre hombre y mujer. Pero para inducir a los hombres a imponerse la restricción y gastos de manutención de los hijos, deben creer que son suyos. Por cuestiones anatómicas, esto sólo puede comprobarse en la mujer. Es por ello que debe haber una diferencia en la educación y deberes de los dos sexos, dado que el castigo a la infidelidad requiere de pruebas legales, difíciles de lograr. El único castigo para prevenir esta infidelidad es la mala fama o reputación, una vergüenza, especialmente en el periodo de juventud y belleza de la mujer, cuando la tentación es mayor.²²⁰ Por tanto, Hume basa la fidelidad en la utilidad del mantenimiento de las especies. No considera la posibilidad de que exista un sentimiento moral que conduzca a ella o que una relación confiada guste de la fidelidad.

²¹⁹ Hume, 1964 c: *Of Polygamy and Divorces*: I: XIX: 235.

²²⁰ Hume, 1964 b: *Treatise: Of Chastity and modesty*: III: II: XII: 330-333.

En Hume, se une una cierta tendencia a igualar hombre y mujer con una tendencia paternalista, más bien complaciente, hacia las mujeres. En él, se hace patente ese prejuicio, típico en su época, de sentir una diferencia maniquea entre los sexos, una diferencia que es la base del *gentleman*. Así, aconseja a las mujeres que estudien historia, considerándolo un buen sustituto de la literatura galante.

La galantería no es otra cosa que una instancia de esa atención generosa. Como la naturaleza ha dado al hombre una superioridad sobre la mujer, dotándole de mayor fuerza de mente o cuerpo, esta alivia la superioridad a través de la generosidad del comportamiento y a través de una estudiada deferencia y complacencia con todas sus inclinaciones y opiniones. Las naciones bárbaras despliegan su superioridad reduciendo a las mujeres a la esclavitud más abyecta; confinándolas, golpeándolas, vendiéndolas, matándolas. Pero el sexo masculino - en un pueblo educado - despliega su autoridad de modo más generoso, aunque no menos evidente; a través de la cortesía, el respeto, complacencia, y, en una palabra, la galantería²²¹.

Es decir, Hume, como vimos y vemos ahora, rechaza la teoría de la tabla rasa - el hombre nace con "tendencias".

Hume se pregunta por qué las mujeres de su tiempo consideraban todo agravio contra el estado marital como uno hacia ellas mismas, como si fueran la única parte implicada.²²² Su deseo de autoridad era una forma de rebelión contra el abuso de poder ejercido por los hombres. Algunas incluso buscaban maridos manejables, de pocas luces, para poder controlarlos. Con el objeto de ensalzar la igualdad respetuosa entre los cónyuges, Hume reinterpreta una alegoría de Platón.

El filósofo griego imaginó que en los orígenes no había separación entre los sexos, sino que una sola criatura componía a ambos, el Andrógino u Hombre-Mujer. Vivía éste en tal armonía y felicidad que, con el tiempo, se volvió insolente y se rebeló contra los dioses. Júpiter, para castigarle, separó los sexos creando dos seres imperfectos que, recordando la felicidad primitiva, buscarían sin descanso a esa otra mitad perdida. Cuando se encontraban, se juntaban con alborozo. Pero a menudo sucedía que se equivocaban, asociándose a la mitad que no les correspondía. La unión se disolvía y cada parte quedaba libre de volver a perseguir su mitad perdida. A través del ensayo y error, lograban su fin.

Pero Hume retoma la ficción platónica. Júpiter, tras haber separado a ambos sexos por su soberbia, se arrepintió de la crueldad de su venganza y se apiadó de los pobres mortales que no tenían un momento de tranquilidad. La ansiedad les llevaba a creer que la misma existencia era un castigo. Ningún placer ni diversión lograba llenar el vacío de su corazón. Para remediar este desorden, Júpiter envió a dos dioses para unir las partes rotas de la especie humana de la mejor manera posible: Amor e Himeneo. En principio, los dioses se llevaban bien, y reunían cada uno por su lado a las medias naranjas. Sin embargo, pronto surgió la discusión. Himeneo eligió al consejero Cuidado como su

²²¹ Hume, 1964 c: *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences*: I: XIV: 193.

²²² Hume, 1964 d: *Of Love and Marriage*: V: 383 - 388.

favorito. Éste continuamente llenaba la cabeza de su patrón con proyectos de futuro, familia, hijos y siervos y una vivienda donde enraizarse, con lo que no podían considerar nada más en todas las uniones que ellos hacían. Por otro lado, Amor había elegido al consejero Placer como su favorito, que era tan mal consejero como el otro y nunca permitía al amor mirar más allá de la gratificación momentánea presente. En poco tiempo, los dos favoritos se hicieron enemigos irreconciliables. En cuanto Amor había unido dos mitades y estaban cimentando su relación, Cuidado se insinuaba y traía a Himeneo con él, disolvía la unión producida por Amor y unía cada parte con otra que él deseaba. Para vengarse, Placer serpenteaba hasta una pareja ya creada por Himeneo, y, llamando en su ayuda a Amor, conseguían unir a cada parte con otros dos, desconocidos por Himeneo. Cuando se hicieron obvias las consecuencias perniciosas de la discusión y llegaron las quejas al trono de Júpiter, éste hizo comparecer a las partes ofendidas. Tras oír los testimonios, ordenó una reconciliación entre Amor e Himeneo como único modo de dar felicidad a la humanidad. Para asegurarse de que esta reconciliación fuera durable, les hizo jurar que nunca unirían dos mitades sin consultar a sus favoritos Cuidado y Placer para obtener su consentimiento. Cuando se sigue este orden, dice Hume, el Andrógino se restaura y la raza humana disfruta de la misma felicidad que en el estado primitivo. Ambos seres se combinan para formar una criatura perfecta y feliz. Es decir, capaz de pensar en combinar gratificación presente y futura.

Pero veamos qué concluye Smith sobre la institución matrimonial. El autor dice que la continuidad del matrimonio monógamo se hace deseable para proveer la manutención de los hijos, y para permitirles tener el cariño de unos padres unidos por un lazo afectuoso, fruto del roce continuo, compañeros en igualdad. Finaliza con unas palabras de Grocio que dicen que, aunque no hay injusticia alguna en el divorcio decidido voluntariamente por ambas partes ni en la poligamia en países donde son permitidos por la ley, éstos son inconsistentes con una política bien regulada. Es decir, estas instituciones no van contra la justicia natural, pero crean problemas graves de desorden público, desatención de los descendientes y gobiernos tiránicos. El parámetro de la ley, sin embargo, debe ser una justicia natural subyacente. Como en otros lugares comunes, Smith sorprende aquí por su capacidad de abstraerse al prejuicio dieciochesco de sumisión de la mujer²²³: el autor en todo momento iguala los sexos, tanto en dignidad como en capacidad, algo que le aconseja la teoría de la tábula rasa - una igualdad que también afirmaba en las razas humanas y en las clases sociales²²⁴. En cualquier caso, en lo

²²³ Desde Kant a todos los hombres de la Revolución, con raras excepciones, las mujeres se consideraban excluidas de la ciudadanía de forma "natural": por la inferioridad intelectual, y porque la dependencia económica se suponía que llevaba a una dependencia de juicio (véase Puleo, Alicia H., (ed.), 1993, La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII, Barcelona, Anthropos).

²²⁴ Smith introduce en este sentido la novedad de establecer una dependencia entre la fidelidad, la permanencia del matrimonio y la propiedad. Plantea, en este sentido, dos tesis: el matrimonio como institución aparece con la propiedad y la situación de la mujer de una mayor o menor subordinación dependerá de su aportación económica al matrimonio. A mayor dependencia económica de la mujer con respecto al marido,

que respecta a la institución matrimonial, Smith concluye que la solución más aceptable es la del matrimonio monógamo, con intereses y patrimonio común, en que el poder del divorcio no se da a las partes sino que el magistrado civil lo concede oyendo las circunstancias particulares.

En los inicios de la república romana, dice Smith, la riqueza de una pareja pertenecía al hombre, y la mujer era una propiedad como la de hijos y esclavos, sobre la que podía ejercer castigos, incluida la pena capital. Ni mujer, ni hijos, ni esclavos podían huir porque no serían capaces de procurarse su propia manutención, o, por lo menos, así lo percibían, dado que el mundo exterior estaba absorbido por ese sistema del que no encontraban salida. En ese estado, el hombre podía decidir separarse, la mujer no.

Cuando creció la riqueza, surgieron ricas herederas cuyas familias no estaban dispuestas a ceder a su marido el patrimonio familiar. Así pues, se creó lo que Smith llama el contrato de matrimonio. El marido entraba con solemnidad en la casa de la mujer y tomaba sus bienes, pero la mujer no quedaba en poder del marido ni estaba indisolublemente unida a él. Después, marido y mujer se hicieron iguales en poder, y el matrimonio se celebraba y disolvía por consentimiento de ambos. Bastaba el deseo de una parte para esa disolución. Eso llevó a una gran disipación, tal vez como respuesta a la represión anterior. *Milo, hombre muy estricto, se casó con la hermana de Sylla, y el día después de haber celebrado el matrimonio se encontró a Salustio, el historiador, en la cama con ella.*²²⁵

Dado que en escasas ocasiones se mantenía la castidad de la mujer, se abolió el divorcio en la Europa occidental. La tendencia fue hacia la vuelta al sometimiento de la mujer porque *Como las leyes de la mayoría de los países las redactan los hombres, generalmente son severas con las mujeres, que no encuentran salida a esta opresión*²²⁶. Los clérigos, que no podían casarse, eran, en este caso, unos jueces más imparciales, dado que los maridos eran parte implicada y solían darse a sí mismos más indulgencias. Esto justificaba en parte la legislación de la iglesia. Así pues, fueron procurando la igualdad de las partes. Al principio, el divorcio se limitó a la infidelidad de una de las partes y la crueldad del marido. El efecto del divorcio era considerar que ninguna de las partes se había casado. Después, se impidió el divorcio excepto si el matrimonio era nulo desde el principio. Las razones que se aducían para anularlo eran: si los cónyuges tenían lazos de consanguinidad que no les permitiera seguir casados; la incapacidad de consumir del marido o de engendrar de la mujer; o la existencia de un matrimonio precedente. Se podían separar en dos ocasiones: la infidelidad de una de las partes, con separación perpetua; o una convivencia imposible, con grave peligro corporal o espiritual, lo que permitía una separación temporal. En este caso, no podrían volver a casarse o cohabitar con otra persona sin incurrir en adulterio.

Hubo otro cambio introducido por los clérigos. Anteriormente, la infidelidad de la mujer se suponía una gran ruptura de las leyes conyugales, dado que implicaba la

mayor subordinación de aquella a éste y, por tanto, también se dará la relación inversa, a mayor independencia económica mayor libertad.

²²⁵ Smith, *LJ (A)*: iii: 11: 145.

²²⁶ Smith, *LJ (A)*: iii: 13: 146.

posibilidad de hijos espurios. Se calificaba de adulterio y podía ser incluso castigado con la muerte. La infidelidad del marido no era adulterio sino "pecado", y no se le suponía responsable de él. Esto, dice Smith, era una injusticia contra la igualdad natural, debida al hecho de que los legisladores varones siempre curvan la ley para que sea transigente con ellos. Los clérigos, más imparciales, consideraron que la infidelidad del marido era tan adulterio como la de la mujer y podía ser causa de separación. Así, hombre y mujer quedaron en condiciones de absoluta igualdad. *Esto, bajo el principio que he intentado explicar, puede que sea muy justo, dado que el daño que producen los celos a una mujer es igualmente gravoso que en el caso de un hombre. Pero todavía, como en la mayoría de los contratos de matrimonio el marido tiene una considerable superioridad respecto a la mujer, el daño hecho a su honor y amor se considera más gravoso.*²²⁷ Sin embargo, los clérigos, tras la reforma en Escocia, como podían casarse, comenzaron a ser más indulgentes con los hombres.

La indisolubilidad del matrimonio, que cada vez requería más ceremonial, llevó, dice Smith, a cambios grandes en el carácter y la consideración de la pasión del amor. Ésta, antes, era considerada ridícula y nunca se hablaba de ella con seriedad. Entre griegos y romanos de la antigüedad, no hay poemas serios sobre el amor; no hay tragedia antigua, excepto Fedra, cuyo argumento sea una historia de amor, aunque sí lo halla de las pasiones del odio, venganza, ambición, furia. Tampoco en los poemas épicos se ensalza el sentimiento, ni siquiera el marido de Helena mostró mucha indignación por su infidelidad, aunque su raptó llevara a los jefes de los ejércitos griegos a unirse para traerla de vuelta, provocando la guerra de Troya. La razón por la que figuraba tan poco esta pasión es que la misma pasión parecía histriónica. La frecuencia de los divorcios hacía irrelevante su gratificación. La elección de la persona con la que casarse no era de mucha importancia, dado que la unión podía disolverse en cualquier momento. Cuando el matrimonio se hizo indisoluble, sin embargo, la elección del objeto de esta pasión se hizo un objeto de la máxima importancia, dado que influía mucho en la futura felicidad de las partes. Desde entonces, encontramos que el amor es el tema principal de todas las tragedias y romances, operas, obras... Pasó de ser una pasión deshonrosa a ser respetable, dado que llevaba a una unión de "tan gran importancia".

A la poligamia, Smith aduce parecidas objeciones que las de Hume. Además, afirma que en los serrallos, aunque la mujer entre voluntariamente, el ambiente de celos y autoridad, lleva a los hombres a tomar eunucos para mantener el orden, y éstos tratan con severidad e incluso tiranía a las mujeres. *Es esta sujeción abyecta lo que produce la aparente tranquilidad de todos los serrallos de los hombres importantes.*²²⁸ El problema más relevante a nivel agregado es la incapacidad de los hombres de realizar asociaciones o alianzas para vengarse contra sus opresores o reducir el poder excesivo del gobierno. Las libertades públicas no se mantienen y todos los países donde la poligamia es permitida tienen gobiernos despóticos y arbitrarios. El gobierno pronto les oprime y luego tienen

²²⁷ Smith, *LJ (A)*: iii: 16: 147.

²²⁸ Smith, *LJ (A)*: iii: 28: 152.

muy difícil recuperarse. Igual que el gobierno es arbitrario, a las familias se les conceden una autoridad arbitraria y absoluta.

Vemos, efectivamente la diferencia de metodología en Hume y Smith, y vemos cómo la de Hume es una metodología más sistemática basada en la búsqueda de supervivencia; mientras que la de Smith es una metodología empática, basada en la búsqueda de justicia - empatía con el perjudicado - y búsqueda de la libertad civil.

Apéndice 17

La defensa de los animales utilitaria

Querriamos ver cómo justifica la defensa de los animales la ética utilitaria. Un importante ético utilitario, Peter Singer, defensor de los derechos de los animales dice: *No todas las vidas tienen el mismo valor - porque los grados de autoconsciencia, inteligencia y la capacidad de mantener relaciones significativas con otros hacen unas vidas mas valiosas que otras.... Un chimpancé, un perro, incluso un cerdo tienen más autoconsciencia y capacidad para mantener relaciones significativas de lo que lo tienen algunos niños con deficiencias mentales severas.*²²⁹ Singer dice no querer caer en los lugares comunes sobre *la dignidad intrínseca de los seres humanos*, y no entender porque habría de ser superior a la de los animales. *Si quieres argumentar que todos los seres humanos tienen ciertos derechos básicos, incluidos los niños y los disminuidos psíquicos, entonces el hecho de que los simios deben tener los mismos derechos está claro: los simios son el equivalente intelectual de un niño de dos años o de algunas personas con disminuciones psíquicas.*²³⁰ Sin embargo, Singer admite el suicidio controlado y considera que debe administrarse una inyección letal a los niños deficientes de nuestra especie por su propio bien. Pretende, como Bentham, *reducir el sufrimiento y dolor evitables*²³¹.

Parece ser que Singer no se dio cuenta del filón que le podía reportar la defensa de los derechos de los animales hasta tardíamente: *Nunca fui particularmente emotivo con los animales. ... Nunca fuí amante de los animales*²³². Se hizo consciente de que explotábamos a los animales sólo por deliberación "racional". Singer dice ser optimista respecto a que la "razón" prevalezca sobre la emoción en la toma de decisiones éticas y considera que los animales deberían tener tutores que salvaguarden idénticos derechos para ellos que para los seres humanos.²³³

²²⁹ Griffiths, Sian, 2000, Predicciones. 31 grandes figuras pronostican el futuro, Taurus Pensamiento, Madrid, p. 304.

²³⁰ Griffiths, *ibid*, p. 303. En este caso, será muy importante que establezcamos una definición de persona, algo que extenderemos proxicamente en la sección de legislación. Si la persona se califica por la "inteligencia", como dice Singer, es posible que haya animales a los que podamos suponer más grado autoconsciencia que a algunos hombres; e incluso los legisladores podrían estar juzgando algo superior a su propia inteligencia, a lo que no deberían juzgar.

²³¹ Griffiths, *ibid*, p. 309. Sin duda, éste es el problema de considerar que la justicia se establece para hacer felices o evitar placeres-dolores que los éticos utilitarios consideran iguales en los animales que en los hombres.

²³² Griffiths, *ibid*, p. 302.

²³³ Y ¿de dónde surge la razon sino es de la emoción?, le preguntaríamos.

Apéndice 18

El sistema en Hume y Smith (y en la teoría física)

Tanto Smith como Hume lucharon contra los sistemas. Sin embargo, vimos que Hume consideró la acción humana sistemática, por ser exclusivamente utilitaria y basarse en la metafísica de la irrealidad. Él mismo llamaba a su teoría un "sistema" y, así, algunas de las secciones del *Treatise*, reconocen incluso en el título esta realidad: "Limitaciones a este sistema" (sección VI, parte I), "Experimentos para confirmar este sistema" (sección II, parte II)...

Sin embargo, Hume nos muestra cómo los sistemas crecen por el miedo que produce la "máquina". El sistema es algo que exclusivamente está en nuestra mente, un elemento de nuestra imaginación que creamos para enfrentarnos a un enemigo que también pertenece a nuestra imaginación. La labor del político es dibujar esa irrealidad en nuestra mente para convencernos de la necesidad de su acción o del establecimiento de un sistema que impresione en el enemigo por su autocontrol y fijeza. Como dice el mismo Hume, antes, en la disciplina marcial estimulaba a los aliados para luchar, pero al tiempo conmovían de terror al enemigo, por la belleza y el poder de la máquina. Ya no eran personas, era un sistema.

*Así un artificio común de los políticos, cuando van a afectar mucho a una persona por un hecho, del cual intentan informarle, primero excitan su curiosidad, esperan el máximo posible satisfacerla, y por ese medio incrementan su ansiedad e impaciencia al máximo, antes de darle una completa idea del asunto. Saben que su curiosidad les precipitaría en la pasión que desean crear y acompañan al objeto en su influencia sobre la mente. Un soldado que avanza a la batalla está naturalmente inspirado con el coraje y confianza, cuando piensa en sus amigos y compañeros soldados, y es golpeado con el temor y terror, cuando reflexiona sobre el enemigo ... Así en la disciplina marcial, la uniformidad y lustre de nuestro hábito, la regularidad de nuestras figuras y movimientos, con toda la pompa y majestuosidad de la guerra, nos incentiva a nosotros y a nuestros aliados, mientras que los mismos objetos golpean de terror al enemigo, aunque son agradables y hermosos en sí mismos.*²³⁴

Hume afirmaba que de la ley surge la seguridad, de la seguridad la curiosidad y de la curiosidad el conocimiento. Los hombres crean sistemas filosóficos, y científicos, por la belleza de la imagen. Aquel que los crea necesita que otros compartan con él la sensación de belleza, es decir, que admiren el sistema. Por ello, la verdad que el filósofo descubre, que según Hume es de dos tipos: 1. descubrimiento de las proporciones de ideas, 2. conformidad de nuestras ideas de los objetos con su existencia real, debe ser de cierta importancia y utilidad, y ser difícil de alcanzar. Según Hume, el hombre busca la verdad

²³⁴ Hume, 1964 b: Treatise: III: IV: 199.

no por amor a la verdad en sí sino por admiración a sí mismo, ayudado por la acción curiosa hacia la imagen propia de los filósofos y científicos.

La dificultad surge de ahí, de que muchos filósofos han consumido su tiempo, han destrozado su salud, han perdido su fortuna, en la búsqueda de esas verdades, que estiman importantes e útiles al mundo, aunque parecen por su conducta y comportamiento que no están dotados en absoluto de espíritu público, no tienen preocupación por los intereses de la humanidad. ... Así el placer, en tanto que surge de la utilidad, no de los objetos, no puede ser otro que una simpatía con los habitantes, para cuya seguridad se emplea todo este arte, aunque es posible que esta persona, como un extranjero o un enemigo, no puede en su corazón tener bondad hacia ellos, o incluso puede sentir odio contra ellos. ... el placer del estudio consiste principalmente en la acción de la mente, y el ejercicio del genio y entendimiento sin el descubrimiento o comprensión de ninguna verdad. Si la importancia de la verdad es requisito para completar el placer, no es así a causa de ninguna adición considerable, que en sí misma nos trae a nuestro disfrute, sino sólo porque en alguna medida, es requisito para fijar nuestra atención.²³⁵

Por ello, por considerar belleza a la utilidad, Hume descrea de los sistemas morales en los que los placeres y dolores se suman y comparan. Hume no valoraba a los filósofos que reducían los placeres y dolores a números sumables, y que incluso se atrevían a hacer comparaciones interpersonales de utilidad, como Helvétius. Temía a los filósofos franceses que realizaban dibujos de un mundo perfecto y pretendían imponerlo en un mundo de verdaderos seres humanos. Ni siquiera un hombre particular puede comparar sus placeres en distintos momentos del tiempo, y éstos son mucho más función de la costumbre que de una utilidad racionalista. La costumbre ya es una sujeción suficientemente débil de la sociedad civil, como para poner en peligro la existencia misma del estado con la imposición de sistemas por la autoridad. Estos no tienen una numeración real para el hombre porque la elección de un placer determinado depende esencialmente del capricho en el momento determinado de la elección.

Smith trata la creación de sistemas científicos en sus *Ensayos filosóficos*. Esta pequeña obra fue la única no publicada en vida de Smith y que éste no quemó, y ya en 1773 sugiere a Hume su publicación en caso de morir, aunque duda diciendo que tal vez esos papeles, probablemente ya escritos en 1758, fueran sólo fruto de la juventud. En ellos, la filosofía se concibe como todos los principios que conectan la naturaleza. Smith no trata la filosofía de la ciencia, sino la historia de la idea de la filosofía de la ciencia (metaciencia). No trata de la verdad de los sistemas sino de la forma en que estos sistemas se crean en la imaginación y hacen más coherente la naturaleza. Se ven unas ciertas omisiones en su Historia de la Astronomía, pero lo importante de ella es que subyace una teoría de la ciencia que es característica de la filosofía Smithiana.

²³⁵ Hume, 1964 b: Treatise: II: III: X: 224-5.

En los *Ensayos filosóficos* subyace la idea de que son los principios de la mente humana los motivos universales de la investigación científica, y es sobre estos principios sobre los que nos tenemos que basar para comprender la creación de sistemas filosóficos, así como de sistemas morales o de acción humana. Los sistemas, dice Smith, se establecen por combinación de la razón y la experiencia. Pero el razonamiento, en última instancia, es una función del lenguaje. Los sistemas filosóficos son invenciones de la imaginación para conectar fenómenos naturales de otro modo separados, que se expresan como si hubiera realmente cadenas entre ellos. La realidad subyace, pero las cadenas son efecto irreal del sistema.

Cuando la subsistencia no es precaria, el hombre intenta expresar aquellos elementos que observa en la naturaleza de la manera más exacta y bella posible, construyendo un sistema lingüístico. Pero no fue la utilidad la que le llevó a la creación de la ciencia, puesto que la más evidente utilidad del hombre primitivo era la subsistencia. Sólo la curiosidad de un hombre ocioso puede ser la motivación de la creación de sistemas científicos. *Un salvaje, cuya subsistencia es precaria y cuya vida está expuesta cada día a los peligros más brutales, no tiene propensión alguna a entretenerse buscando aquello que, si encontrado, no parece servir a ningún otro propósito que el hacer en su imaginación que el teatro de la naturaleza sea un espectáculo más coherente.*²³⁶

Efectivamente, los sistemas se crearon como consecuencia de la extensión de la ley y el orden. Por eso, fue en las colonias griegas que primero el hombre tuvo tiempo para construir sistemas científicos y cadenas de causa - efecto. Cuando el hombre estaba más preocupado por su subsistencia y los peligros naturales, observaba los fenómenos naturales con una reverencia que se aproximaba al miedo. Estos serían para él la fuente de la creación: de ahí surgió el politeísmo. Pero no fue este miedo lo que llevó al hombre a crear la ciencia, ni la necesidad, sino la avidez de crear sistemas bellos que se parecieran a la realidad e intentaran imitarla. Es decir, la reducción del miedo es una consecuencia no querida de la verdadera razón por la que el hombre creaba el sistema científico, la curiosidad y el disfrute de la creación imitativa de la naturaleza. La curiosidad científica, una fuente de placer, surge cuando el curso de la imaginación es perturbado por una secuencia inusual de eventos, que parecen parte de un sistema, un orden que la imaginación desea resumir. La cadena que crea la imaginación para analizar causas y efectos se para, y encuentra una ausencia.

El estar continuamente observando la realidad es lo que convierte a un hombre en filósofo: no es una característica innata del hombre, sino la capacidad activada por la experiencia de extraer conclusiones, sin suponer ni aceptar los sistemas impuestos o creados por otros. En principio, cualquier sistema que él crease parecería admirable, y reduciría también expost el temor. En muchos casos, este sistema se confundiría con la realidad, dado que el conocimiento convencional se basa en conexiones de la costumbre, y la imaginación es "indolente", con lo que toma el objeto mismo de conocimiento por los hechos. Algo en lo que rara vez repara un hombre de sistema, que piensa por costumbre, confundiendo el conocimiento con la realidad. Confundir el sistema de la razón con la

²³⁶ Smith, EPS: History of Astronomy: III: I: 48.

realidad es una forma de alienación; así como lo es el confundir el lenguaje con la realidad mental, la consecuencia con la causa. Smith comenta respecto a la doctrina platónica:

*Es una doctrina, que, como muchas otras doctrinas de la Filosofía abstracta, es más coherente en la expresión que en la idea; y que parece haber surgido más de la naturaleza del lenguaje, que de la naturaleza de las cosas. Con todas sus imperfecciones era excusable en el principio de la filosofía, y no está mucho más alejada de la realidad que muchas otras que la han sustituido desde entonces por parte de los más grandes simuladores de exactitud y precisión. La humanidad ha tenido, en todos los tiempos, una fuerte propensión a creer sus propias abstracciones...*²³⁷

Smith nos vuelve a hablar de la alienación del ser por la cosa que produce el lenguaje, en el que la indolencia del hombre lleva a que las palabras sustituyan a la realidad, y se acepten todos los conceptos. *Una noción de este tipo, en tanto que es expresada en un lenguaje muy general;... pasa con suficiente facilidad para una imaginación indolente, acostumbrada a poner las palabras en el lugar de las ideas, si las palabras parecen sostenerse juntas fácilmente, no requiriendo mucha precisión en las ideas.*²³⁸ Efectivamente, dice Smith, el error de Platón fue pensar algo que parecería lógico: *que los elementos que componen un objeto deben existir antecedentes al objeto... Platón pensó que el mundo sensible que, según él, es el mundo de los individuales, se creó en el tiempo, con lo cual concibió que tanto la materia universal como la esencia específica debían tener existencia separada en la eternidad en un mundo intelectual.*²³⁹

Sin embargo, para Smith el estímulo a la comprensión y a la creación de sistemas viene del sentimiento secuencial, es decir, del tiempo. Surge especialmente de la curiosidad - que suscita lo nuevo -, sorpresa - que suscita lo inesperado - y admiración - que suscita lo bello y grandioso. Como vemos, todos ellos suponen un estado antecedente del sujeto, que al encontrarse con la realidad, espera de ella algo distinto de lo que encuentra y se produce, por tanto, una convulsión en la mente, que se adapta de algún modo al nuevo evento e intenta explicarlo a través del lenguaje. Por tanto, una mente que no espere una imagen, no requerirá de la construcción de un sistema.

Cuando el nuevo evento ha sido explicado, en principio la mente vuelve a su estado de tranquilidad. Sin embargo, no siempre sucede así, y puede que la mente se adapte al nuevo sistema de belleza, convirtiéndose éste en una creencia difícil de eliminar. La pasión del filósofo hace que, de algún modo, la admiración al sistema se convierta en una admiración a sí mismo. El sistema se ha hecho costumbre, una sensación de "ya esperado" que mata la vivacidad del placer y dolor actuales, y reduce el sentimiento. La costumbre o repetición frecuente de cualquier objeto crea en la mente un sentimiento habitual. La nueva impresión encaja en este hábito de la mente sin un cambio violento, de modo que la

²³⁷ Smith, *EPS: History of the Ancient Logics and Metaphysics*: 5: 125.

²³⁸ Smith, *EPS: History of the Ancient Logics and Metaphysics*: 7: 126.

²³⁹ Smith, *EPS: History of the Ancient Logics and Metaphysics*: 6: 125-6. La negrita es mía.

mente tenderá a ser capaz de percibir sólo lo que el propio sistema mental acepta, y a obviar lo que no acepta y le parece inesperado, hasta que un nuevo evento muy sorprendente le hace cambiar de rumbo. La curiosidad dentro del sistema es un estado de desequilibrio, y se intenta evitar la conciencia de laguna, procurando ordenar los fenómenos en cuestión y crear conexiones de causa - efecto dentro sólo de lo esperado por el sistema.

Por otra parte, a la mente le gusta ver parecidos entre las cosas, porque así coloca y metodiza las observaciones en sus ideas, y las clasifica en su sistema. Parece, de algún modo, que la realidad se haya hecho para su sistema, y esto es fuente de orgullo. Llama por el mismo nombre a cosas cada vez más diferenciadas, y cuanto más conoce, más subdivisiones hace, como en las clasificaciones botánicas. Pero cuando aparece algo nuevo, es incapaz de clasificarlo, la memoria no encuentra semejantes y el objeto permanece aislado en la imaginación. Este movimiento de la mente excita sorpresa, y la curiosidad de saber en qué consiste ese nuevo acontecimiento y encuadrarla en un concepto, metiendo el suceso dentro del sistema ya existente.

El sistema es algo que nos parece familiar - en parte porque proviene de la costumbre - y que creemos que coincide con la realidad. La observación más minuciosa de la misma nos puede llevar a concluir que el sistema no la expresa convincentemente, y entonces deberemos cambiarlo, y se producirá una revolución científica. Normalmente esto sucederá tras la comprobación de que existen ciertas anomalías en el sistema. A éste se incorporarán nuevas hipótesis, que complicarán la primera teoría, y cuando las hipótesis anómalas sean excesivas, el sistema se intentará reducir, convirtiéndolo en un sistema distinto, en base a las anomalías. Smith nos pone el ejemplo de la historia de la astronomía. Y no es un ejemplo tomado al azar, dado que las apariencias celestes son los fenómenos naturales que, por su inmensidad y belleza, son objetos más universales de curiosidad.

El primer sistema astronómico consideraba que las estrellas formaban unas pocas esferas concéntricas: Eudoxus añadió esferas celestiales, Aristóteles consideró que llegaban a 20, Fracastorio creyó necesario multiplicarlas hasta 72. El sistema se hizo tan complejo, que la imaginación era incapaz de apoyarlo. Si el fin primitivo de la filosofía era tranquilizar la imaginación con una máquina ficticia, ésta no conseguía ese fin. Y es lógico, porque las primeras teorías son siempre las más complicadas, y los artistas subsiguientes descubren otras más simples.

Luego surgieron las hipótesis de Apolonio, Hipparchus y Ptolomeo de que el movimiento, que se veía inconstante, de los cuerpos celestes, describe unas esferas y epiciclos excéntricos, lo que introduce cierta coherencia y uniformidad de sus direcciones. A veces los nuevos sistemas, aunque pretenden simplificar para evitar incoherencias, introducen cosas de los sistemas antiguos, y suman a sus propias incoherencias las de éstos. Copérnico presenta un sistema, otra nueva máquina, con menos movimientos, con el sol, el mayor astro, en el centro. El problema de éste es que no nos es "familiar" porque la tierra hasta ahora parecía adversa al movimiento. Los descubrimientos de Kepler complicaron el sistema, y los de Galileo lo volvieron a simplificar, haciéndolo más familiar y comprensible al hombre. Pero eso no significa que sea más "verdadero", sino que su

sencillez nos hace la teoría más asequible a la mente. La belleza del sistema - su utilidad - depende en gran medida de su sencillez, que permite su comprensión y memorización.

Los lectores de la Historia de Astronomía verán que todos los sistemas científicos son meras invenciones de la imaginación, que intentan explicar la realidad cada vez con más precisión. Pero también es importante la capacidad de recepción del sistema, la opinión pública, porque es la aceptación de éste por la imaginación lo que le da su validez. Es posible mantener un sistema de filosofía natural por mucho tiempo, aunque no coincida con la realidad, sólo por el hecho de que la mente convencional lo acepta. Con los sistemas de filosofía moral ocurre lo mismo, pero la capacidad de confundir es menor en este caso, porque los sentimientos siempre los tenemos en nuestro pecho, y es necesario que el sistema tenga alguna connotación de realidad para que nos confunda: así ocurrió, dice Smith, con el de Mandeville. El peligro, sin embargo, de la confusión puede ser mucho mayor que en la de un número u otro en la teoría y ecuaciones físicas.

Smith dice que muchos sistemas se forman por analogía de otras ciencias: por ejemplo los pitagóricos consideraban que todo era reducible a los números, y en filosofía moral, el arte, y la belleza de la utilidad parece haber reducido el sistema a principios ajenos a la propia ciencia. Esto se debe a la necesidad que tenemos de reducir los sistemas científicos a pocos parámetros que nos los hagan más comprensibles. Sin embargo, al tiempo pueden pervertir el sistema.

La formulación de Smith de los sistemas científicos debe mucho a las teorías epistemológicas de Hume en la manera en que parece prevenir de la creencia de que el sistema "es" la realidad. El sistema consiste, como vemos, en un dibujo al que el hombre se apega por gratitud y que sólo tiene relaciones de ideas consigo mismo, con las palabras forjadas por la tradición.

De hecho, cuando el hombre de sistema quiere aplicarlo a la política o legislación nada le disuadirá de que no tiene razón. Si adquiere poder, erigirá su propio juicio como norma del bien y del mal.

El hombre doctrinario, en cambio, se da ínfulas de muy sabio y está casi siempre tan fascinado con la supuesta belleza de su proyecto político ideal que no soporta la más mínima desviación de ninguna parte del mismo. Pretende aplicarlo por completo y en toda su extensión sin atender ni a los poderosos intereses ni a los fuertes prejuicios que puedan oponérsele. Se imagina que puede organizar a los diferentes miembros de una gran sociedad con la misma desenvoltura con que dispone las piezas en un tablero de ajedrez. No percibe que las piezas de ajedrez carecen de ningún otro principio motriz salvo el que les imprime la mano y que en el vasto tablero de la sociedad humana cada pieza posee un principio motriz propio, totalmente independiente del que la legislación arbitrariamente elija imponerle. Si ambos principios coinciden y actúan en el mismo sentido, el juego de la sociedad humana proseguirá sosegada y armoniosamente y muy probablemente será feliz y próspero. Si son opuestos o distintos, el juego será lastimoso y la sociedad padecerá siempre el máximo grado de desorden.²⁴⁰

²⁴⁰ Smith, TSM: VI: II: II: 418.

Por último, querríamos citar las teorías de la física (de Hawking) sobre el sistema, que veremos que reconocen la irrealidad del concepto. Hawking acepta que no podemos saber si conocemos mejor la imagen del universo que si fuera una plataforma plana sustentada por el caparazón de infinitas tortugas gigantes una puesta debajo de la otra. Las teorías científicas se construyen buscando una simplicidad que se ajuste a las experimentaciones.

Así argumentó en el s. IV a. C Aristóteles que la tierra era una esfera redonda: los eclipses de luna dejaban una sombra de la tierra sobre la luna redonda en vez de elíptica; la estrella Polar aparecía más baja en el cielo cuando se observaba desde el sur que cuando se hacía desde el norte; y las velas de un barco que se acercaban en el horizonte se veían antes que el casco. Ptolomeo, en el s. II d.C, construye un modelo cosmológico completo en el que la tierra está en el centro del universo rodeada por ocho esferas que transportaban a la Luna, el Sol, las estrellas y los cinco planetas conocidos entonces. Los planetas se movían en círculos más pequeños engarzados en sus respectivas esferas para que así se pudieran explicar sus relativamente complicadas trayectorias celestes. La esfera más externa transportaba a las llamadas estrellas fijas, que permanecían en las mismas posiciones relativas, las unas con respecto de las otras, girando juntas a través del cielo. Este modelo proporcionaba un sistema razonablemente preciso para predecir las posiciones de los cuerpos celestes en el firmamento. Pero la luna seguía un camino que la situaba en algunos instantes dos veces más cerca de la tierra que en otros, lo que significaba que ésta debería aparecer a veces con tamaño doble del que usualmente tiene. Copérnico, en el s. XVI, propuso un modelo más simple. El sol estaba estacionario en el centro, y la tierra y planetas se movían en órbitas circulares a su alrededor. Kepler y Galileo, un siglo después, apoyaron su teoría, a pesar de que las órbitas que predecía no se ajustaban fielmente a las observadas. Kepler observó que podía hacer una hipótesis ad hoc que se ajustaba bastante bien a las observaciones: las órbitas eran elípticas. Pero no pudo reconciliarlas con su idea de que los planetas estaban concebidos para girar alrededor del sol atraídos por fuerzas magnéticas. Newton postuló la teoría de la gravitación universal, según la cual cada cuerpo en el universo era atraído por cualquier otro con una fuerza tanto mayor cuanto más masivos fueran los cuerpos y más cerca estuvieran el uno del otro. Por eso caen los cuerpos al suelo, y la luna se mueve en una órbita elíptica alrededor de la Tierra, y la tierra y los planetas siguen caminos elípticos alrededor del Sol.

El modelo copernicano se despojó de las esferas celestiales de Ptolomeo y de la idea de que el universo tiene una frontera natural. Las "estrellas fijas" no parecían cambiar sus posiciones con los que se supuso que eran objetos como nuestro sol pero mucho más lejanos. Pero Newton pensó que las estrellas deberían atraerse unas a otras, y podrían aglutinarse en un determinado momento, según la teoría de la gravedad. Esto sería así si sólo hubiera un número finito de estrellas distribuidas en una región finita del espacio. Si hubiera un número infinito distribuido más o menos uniformemente sobre un espacio infinito, ello no sucedería, porque no habría ningún punto central donde se podrían aglutinar. La aproximación que se describió más tarde consistió en considerar una

situación finita, en la que las estrellas tenderían a aglutinarse. Se preguntaron como cambia la situación cuando uno añade más estrellas uniformemente distribuidas fuera de la región considerada. Es imposible tener un modelo estático e infinito del universo en el que la gravedad sea siempre atractiva. Más adelante se planteó que el universo podría estar expandiéndose o contrayéndose, en función de que dominaran las fuerzas atractivas o repulsivas.

Se pensó que el universo pudiera tener un principio y fin. En un universo estático infinito, cada línea de visión acabaría en la superficie de una estrella. Entonces, todo el cielo sería, incluso de noche, tan brillante como el Sol. Pero Olbers en 1826 contraargumentó que la luz de las estrellas lejanas estaría oscurecida por la absorción debida a la materia intermedia. Entonces, la materia intermedia se calentaría con el tiempo, hasta que iluminara de forma tan brillante como las estrellas. La única manera de evitar la conclusión de que todo el cielo nocturno debería ser tan brillante como la superficie del sol sería suponer que las estrellas no han estado iluminando desde siempre, sino que se encendieron en un determinado instante pasado finito. La materia absorbente podría no estar caliente todavía o la luz de las estrellas distantes podría no habernos alcanzado aún. Pero ¿por qué las estrellas se encendieron por primera vez?

En 1929, Hubble planteó que las galaxias distantes parecen estar alejándose de nosotros: el universo se está expandiendo. En un tiempo, los objetos podrían estar todos en el mismo lugar, con una densidad del universo infinita. En un tiempo (big bang, gran explosión), el universo era infinitesimalmente pequeño y denso, con lo que todas las leyes de la ciencia, y por tanto la capacidad de predicción del futuro se desmoronarían. Si hubiera algo anterior a él, no afectaría al presente, con lo que el tiempo tendría su origen en este big bang (tiempos anteriores no estarían definidos).

Vemos, y Hawking lo aclara, en qué consiste una teoría científica: es un modelo del universo, o de una parte de él, y un conjunto de reglas que relacionan las magnitudes del modelo con las observaciones que realizamos. *Sólo existe en nuestras mentes, y no tiene ninguna otra realidad (cualquiera que sea lo que esto pueda significar). Una teoría es una buena teoría siempre que satisfaga dos requisitos: debe describir con precisión un amplio conjunto de observaciones sobre la base de un modelo que contenga sólo unos pocos parámetros arbitrarios, y debe ser capaz de predecir positivamente los resultados de observaciones futuras.*²⁴¹ Toda teoría física es siempre una hipótesis provisional que no se puede probar. Los experimentos subsiguientes pueden contradecirla. Ahora existen teorías parciales que describen y predicen una cierta clase restringida de observaciones, despreciando los efectos de otras cantidades, o representando éstas por simples conjuntos de números. Puede que esta aproximación parcial sea absolutamente errónea si todo en el universo depende de absolutamente todo el resto de él.²⁴²

Pero, dice Hawking, si existen leyes que gobiernan el universo, la búsqueda de la teoría determinaría su resultado y nuestras acciones. Hoy en día, nuestros descubrimientos podrían destruirnos a todos. Las teorías que la física posee ya hacen

²⁴¹ Hawking, Stephen W., 1990, Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros, Madrid, Alianza Editorial, p. 25.

predicciones bastante exactas de los fenómenos naturales, con lo que la teoría definitiva del universo parece difícil de justificar desde el punto de vista práctico, dice el científico. Pero, la curiosidad del hombre le hará seguir haciendo modelos del universo...

²⁴²Hawking, *ibid*, p. 28.

Apéndice 19

Teorías de justificación filosófica de la propiedad

La justificación filosófica del derecho de propiedad privada es variada. Querriamos desarrollar la clasificación sobre la que nos basaremos, distinguiendo las teorías clásicas de las modernas, y a continuación ver las críticas modernas importantes a la propiedad privada.

A) Teorías clásicas.

1) Teorías que fundan el derecho de propiedad sobre un acto individual.

a) Teoría de la ocupación (Grocio, Pufendorf). El derecho de propiedad, partiendo de un estado primitivo antisocial en que todas las cosas eran *nullius*, de nadie, se funda en la apropiación que los hombres hicieron de las cosas que necesitaban, primero pasajera y transitoria, pero luego definitiva y permanente, bajo la garantía del respeto de todos a las apropiaciones realizadas por cada uno de los asociados. Hoy en día, estas teorías se han vuelto a proponer dentro del marco de la economía austríaca, que considera el mercado como procesos dinámicos de descubrimiento dentro de la incertidumbre. Kirzner dice que parece lógico reivindicar para el descubridor el fruto de su esfuerzo, siguiendo la regla de "quien lo descubre se lo queda".²⁴³

b) Teoría del trabajo (Locke, John Stuart Mill). Supone que la propiedad se justifica por el trabajo, mediante el cual transforma el hombre la naturaleza imprimiendo a las cosas el sello de su personalidad. Para Locke, el hombre tiene en primer lugar la propiedad sobre su propia persona, y nadie fuera de él tiene derecho sobre ella, y, en segundo lugar, sobre los frutos de su trabajo, porque sobre ellos ha puesto algo de su esfuerzo y le agrega algo que es suyo propio, convirtiéndolo en su propiedad. No es necesario el permiso de la colectividad para que se dé la apropiación individual, dado que el derecho de propiedad no es resultado de un acuerdo social, si no un derecho natural. Sin embargo, Mill considera necesario que la propiedad de la tierra se justifique por la utilidad general, siguiendo la tradición iusnaturalista religiosa que afirmaba que ésta había sido entregada a toda la humanidad en común. Por último, el esfuerzo ricardiano - y marxiano - de reducir el valor del capital a trabajo incorporado o acumulado resultó infructuoso, especialmente porque suponía una subvaloración del factor tiempo, abstinencia y riesgo. No es posible, por ejemplo, justificar la propiedad de fortunas acumuladas a través de la idea del derecho a lo producido con el propio trabajo: se introduce el elemento suerte, dotes naturales, ambiente familiar, amistades; el efecto "bola de nieve" que conlleva partir de una situación ventajosa; y la herencia y fortunas personales.²⁴⁴

²⁴³ Kirzner, Israel M., 1995, Creatividad, capitalismo y justicia distributiva, Madrid, Unión Editorial, p. 219.

²⁴⁴ Schwartz, Pedro, 1968, La Nueva Economía Política de John Stuart Mill, Madrid, Editorial Tecnos.

2) Teorías que fundan el derecho de propiedad sobre un acto colectivo.

a) Teoría de la convención (Rousseau, Kant, Fichte). Hacen observar que los actos aislados de un hombre, tales como la ocupación o el trabajo, no pueden constituir el derecho de propiedad, porque éste lleva consigo la obligación de respetarlo por parte de todos los miembros de la sociedad, y las obligaciones personales deben ser el resultado del consentimiento mutuo llamado convención. No hay, por tanto, un derecho natural a la propiedad privada sino que el derecho de propiedad existe si hay un conjunto de acuerdos tácitos aceptados por todos los individuos. Si la colectividad deja de reconocer la utilidad social de ese derecho particular, éste queda deslegitimado.

b) Teoría de la ley (Mirabeau, Montesquieu, Hobbes). Sostienen que la propiedad es obra exclusiva de la ley, pues únicamente la garantía del poder público puede sancionar la renuncia de todos y servir de título al goce de uno sólo. Por tanto, la propiedad es una concesión del soberano. Así, para Hobbes la propiedad privada siempre debe de estar a su disposición. Hobbes decía que la doctrina de propiedad absoluta que cualquier individuo pueda reclamar sobre sus bienes, hasta excluir al soberano, es una de las doctrinas que tiende a la disolución del Estado. Lo importante no es la conservación del capital, sino de la vida; no estamos hablando del miedo a la pobreza, sino a la muerte.

B) Teorías modernas.

a) Sistemas que buscan un principio de orden racional. Unos ponen la razón de ser de la propiedad en el derecho a la vida y a la perfectibilidad, que son, a la vez, deberes de conservación y perfeccionamiento, o en las necesidades humanas permanentes que exigen recursos estables (escuela católica); otros la justifican en base a la personalidad humana o la libertad individual, considerando a aquélla como una extensión necesaria de éstas (Hegel, Hayek, Buchanan). Para Hegel, la propiedad es la "esfera exterior de la libertad de la persona", la relación de la voluntad del hombre con las cosas en lo que respecta a su apropiación, uso y enajenación. Con el contrato aparece una nueva manifestación del Derecho en que se relacionan unas voluntades con otras y los intervinientes se reconocen mutuamente como personas. Se va afianzando progresivamente la libertad: primero en la propiedad, poniendo las cosas al servicio de la vida de la persona; segundo en el contrato, en el que una voluntad libre reconoce a otras y pueden transmitirse propiedades.

b) Teorías que buscan un principio de orden sociológico. Los economistas encuentran la justificación de la propiedad en la utilidad o servicio que presta a la sociedad. Que la propiedad privada en principio fuera fruto de la ocupación y la violencia, no prueba la necesidad, oportunidad y justificación moral de su supresión, ya que se puede considerar que se ha probado eficaz, y hace que los recursos escasos se apliquen con el menor despilfarro posible (Mises). Los positivistas o sociólogos consideran a la propiedad como el organismo de nutrición del cuerpo social, atribuyéndole la misión de reforzar al individuo en la lucha por la existencia. La propiedad es una cuestión de hecho, de genética, psicología y sociología. Si se basa en instintos heredados de la raza humana que contribuyen a la supervivencia y expansión de ésta, la propiedad "es natural" y duradera (Schwartz, Cimballi). Schwartz, por ejemplo, comenta que las ciencias naturales y sociales tienen el mismo método hipotético - deductivo y en ambas las hipótesis deben

contrastarse con la observación. El individualismo metodológico constituye la nota diferencia de la ciencia social.²⁴⁵

C) Críticas modernas a la propiedad privada.

En general, las críticas a la propiedad privada no eliminan el concepto de propiedad, sino que intentan sustituirlo por una propiedad comunal o estatal. La justificación filosófica de estos tipos de propiedad, sin embargo, son tan difíciles como la de la propiedad privada.

Las primeras críticas modernas fueron las de los líderes de los movimientos utópicos que surgieron a principios del siglo XIX y apelaban a una sociedad comunal, como *Owen, Fourier y Saint - Simon*. Los tres eran científicos y creían haber llegado a hallazgos basados en hechos y observaciones demostrables y se consideraban líderes de los que los demás debían ser obedientes discípulos. Eran conscientes de su existencia mutua pero, a pesar de que no se leían entre sí, eso no impidió que se criticaran con dureza acusándose de latrocinio cuando detectaban remotas semejanzas entre sus sistemas. En la visión saint - simoniana, la desigualdad en la jerarquía social y las diferencias de funciones sociales son naturales y beneficiosas. No ataca la propiedad privada, aunque considera que implica responsabilidades sociales. No era igualitarista en lo económico: cada persona sería recompensada en proporción "a su capacidad y a su inversión".²⁴⁶ La utopía de Owen suponía la extensión de una propiedad comunal, como proponía Fourier con sus falansterios o cooperativas de formación voluntaria, en que surgiera una nueva generación de seres racionales que encajasen en la Utopía de Tomás Moro: *Dondequiera que exista la propiedad privada y se mida todo por el dinero, será difícil lograr que el Estado actúe justa y acertadamente.*²⁴⁷ La utopía de Owen era parecida a la de Moro, y en ella a los artesanos les bastaría con trabajar seis horas cada día, porque no tendrían que mantener trabajos improductivos e inútiles, destinados a fomentar el lujo, inevitables cuando todo se mide en dinero.

El socialismo revolucionario proponía la eliminación de la propiedad privada en esa etapa intermedia dictatorial que dirigiría supuestamente a una sociedad comunista tras una conspiración revolucionaria que Augusto Blanqui (1805 - 1881) pensaba que realizaría una élite disciplinada. Grabo Babeuf (1760 - 1797) decía que la propiedad privada era el origen de toda discordia e impedía que los hombres tuvieran igual acceso a la riqueza y la felicidad. Sin embargo, parecía claro que la propiedad privada en esa sociedad futura comunista sería sustituida por algún tipo de propiedad comunal o, en este caso, más bien feudal. Efectivamente, el socialismo pretendía eliminar la propiedad privada de los medios de producción, tierra e industria, y establecer en vez de ella la propiedad común de los trabajadores, sea estatal o cooperativa. Sin embargo, la simplicidad e independencia del derecho del propietario se trasformaría en dependencia y complejidad, como sucedió con el paso de la época romana a la feudal. En este caso, la descomposición o desintegración

²⁴⁵Schwartz, Pedro, 1984, Bases Filosóficas del liberalismo, Madrid, Instituto de España, p. 27.

²⁴⁶Berzosa, Carlos; Santos, Manuel, 2000, Los socialistas utópicos. Marx y sus discípulos, Madrid, Editorial Síntesis, p. 24.

que sufrió el dominio durante la Edad Media fue obra de las concesiones perpetuas de tierras que produjeron su división entre el concedente o señor y el poseedor o vasallo. El régimen feudal se caracterizaba por la división de la propiedad, mediante la distinción del dominio en directo y útil, lo que obligaba a una jerarquía, a la fusión de la soberanía con la propiedad, al predominio de las relaciones personales sobre las reales. Igual sucedería en algunas dictaduras comunistas, en que el soberano, propietario, concedía un usufructo a los trabajadores cooperativistas.

Los socialistas ricardianos, con principal precursor en Charles Hall (1745 - 1825), aunque no defendieron la revolución, no confiaban demasiado en la acción gubernamental y abogaban por las organizaciones cooperativas. Llamaban la atención sobre las diferencias entre los ricos, que eran poderosos gracias a su riqueza, y los pobres, que se veían obligados a vender su trabajo en condiciones desfavorables para sobrevivir. William Thompson (1775 - 1833) fue el primer autor que empleó el término "plusvalía", que luego Marx haría famoso.

Los socialistas de estado, reformistas, consideraron la posibilidad de utilizar el Estado como instrumento de reforma en vez de apelar a la revolución. En este sentido se dirigen los planteamientos de Louis Blanc (1813 - 1882) que sugirió que el Estado montara talleres sociales proporcionando los medios de producción para garantizar el "derecho al trabajo", al tiempo que dichas cooperativas de productores sustituirían a la empresa privada competitiva. También Johann Karl Rodbertus (1805 - 1875) entendía que la propiedad privada debe desaparecer gradualmente para dar paso a la propiedad colectiva, y confiaba en el Estado para lograr una legislación social. Ferdinand Lasalle (1825 - 1864) abogó por la creación de cooperativas de trabajadores a gran escala, no con perspectiva utópica, sino para que pudieran acceder a los beneficios.

Entre los anarcosocialistas podemos encontrar a Pierre - Joseph Proudhon (1809 - 1865), que no creía en la revolución violenta ni en el papel de los intelectuales en los movimientos sociales, o a Michael Bakunin (1814 - 1876) que sí abogó por la violencia para la destrucción del gobierno organizado. Proudhon era básicamente individualista y condenaba cualquier forma de Estado - ya estuviera organizado como una democracia representativa o como un socialismo autoritario - porque obstaculizaba la libertad del individuo. Proponía la creación de una federación de comunas autogobernadas, mutualistas. Defendía la familia y las relaciones vecinales como forma de organización social donde el hombre aprendería a valorar las virtudes morales de la justicia, la libertad, la igualdad y la castidad (que consideraba una virtud fundamental, sin la que la familia no podría sobrevivir). A pesar de su famosa frase *La propiedad es un robo*, Proudhon sólo condena el derecho de propiedad si gracias a él podía el propietario vivir sin trabajar, pero no si se utilizaba como medio de trabajo, una idea que cuadraba con la teoría del valor trabajo que defendió en algunos escritos. Sin embargo, fue un pensador voluble que a lo largo de su vida expresó opiniones cambiantes e, incluso, contradictorias. De hecho, llegó a escribir más tarde en favor de la difusión de la propiedad privada, al modo liberal,

²⁴⁷ Moro, Tomás, 1980, "Utopía" (1516), en Utopías del Renacimiento, Fondo de Cultura Económica, Madrid, Libro 1, p. 71.

como contrapeso al poder del gobierno.²⁴⁸ Proudhon reprochaba a la economía política que plantease como postulado principal, sin cuestionarlo, la propiedad privada. Pretendía aportar el fundamento que faltaba mediante la crítica de los abusos de la propiedad privada. Marx le reprochó no haber llevado a fondo esta crítica, que realizaba en favor del reformismo mientras que Marx lo haría en provecho de la revolución proletaria. En cualquier caso, es cierto que Proudhon sometió a crítica las justificaciones filosóficas del derecho de propiedad privada. Consideraba que el esfuerzo no podía justificarla dado que tres cuartas partes del género humano habían quedado desposeídas; y la herencia y la donación como formas de adquisición de propiedad no cuadraban con la justificación por el trabajo.

Marx se lamentaba de que los economistas tomaran el derecho de propiedad privada como un dato, cuando éste surge dentro de las instituciones capitalistas. La institución de los derechos de propiedad es una necesidad histórica que tiene su origen en la alienación y subordinación inicial del hombre frente a la naturaleza y en su instinto de trabajo, que se vuelve así operativo: cuando el hombre aprende a aplicar el trabajo humano a los productos de la naturaleza, resulta esencial la regulación de las relaciones entre los hombres acerca del uso de tales productos. Las relaciones de propiedad definen las relaciones entre los hombres en el proceso de producción. Los derechos de propiedad cambian con las fuerzas productivas y las condiciones económicas o materiales. La especificación de los derechos de propiedad puede ser explicada como respuesta a los problemas sociales que tienen su origen en la escasez. La autoridad, el Estado, no establece las relaciones de propiedad, es sólo un medio de preservarlas. Según su visión determinista, el capitalismo representa el mayor avance conocido en la historia en el desarrollo de las fuerzas productivas, pero también se encuentra sujeto a una contradicción, como consecuencia de la socialización progresiva que va adquiriendo el proceso material de producción y la apropiación privada de los medios de producción. Cuando alcanza un cierto grado de desarrollo, el capital comienza a concentrarse en pocas manos y como consecuencia de la desaparición de las pequeñas industrias el número de proletarios aumenta. Llegará un momento en el cual se producirá inevitablemente la revolución que cambiará el modo y relaciones de producción capitalistas, haciendo pasar la propiedad de los medios de producción a la colectividad y sustituyendo el capitalismo por el socialismo, como fase previa y de transición hacia el comunismo. Sin embargo, Marx somete a crítica a la propiedad privada, que considera la fuente de toda la injusticia social, incluso a los detractores de la misma. Critica y bautiza al comunismo utópico porque hace al comunismo una necesidad solamente ideal y no histórica; al socialismo reformista porque rehusa abolir la propiedad privada; y al comunismo igualitario porque no quiere destruir esa propiedad sino generalizarla y repartirla.

El socialismo fabiano representa al socialismo no marxista después de Marx. Emergió como una corriente "heredera" del socialismo utópico en Gran Bretaña, pero su concepción del cambio era distinta. Los utópicos ofrecían un plan elaborado con toda clase de detalles

²⁴⁸ Berzosa, Carlos; Santos, Manuel, 2000, Los socialistas utópicos. Marx y sus discípulos, Madrid, Editorial Síntesis, p. 42.

de un nuevo orden social en el cual se eliminarían todos los males contemporáneos: Platón con su República, Moro con su Utopía, Babeuf con su "Conspiración de los Iguales", Cabet con su Icaria, Saint - Simon con su Sistema Industrial, Fourier con su Falansterio ideal y Robert Owen con su Nuevo Mundo Moral. La característica fundamental de estas propuestas era su carácter estático, y la sociedad futura se presentaba como el equilibrio perfecto, sin necesidad ni posibilidad de una alteración orgánica. La Sociedad Fabiana se compuso de un conjunto de personas acomodadas que compartían la idea de la necesidad de una acción comunitaria a favor de los sectores sociales más desamparados. No tenían un programa definido, sino sólo el objetivo genérico de lograr una sociedad más justa a través de reformas sociales concretas. Como Marx, consideraban a la institución de la propiedad privada como la principal fuerza motivadora de los males del capitalismo. Sin embargo, abogaban por reformas graduales, basadas en la educación y la propaganda. Consideraban que el carácter crecientemente monopolístico del capitalismo era uno de sus principales defectos endémicos. Según Clarke, con el crecimiento de las sociedades anónimas y la formación de trust, la propiedad se convertía en algo cada vez más divorciado de la función empresarial y el capitalismo en algo cada vez menos acorde con la democracia y el interés público. Ello proporcionaba una justificación para la propiedad pública de la industria, facilitada por la tendencia a la concentración empresarial, base organizacional e institucional de una eventual sustitución del mercado por la planificación colectiva. Los fabianos no creían en el mecanismo espontáneo de la "mano invisible", y consideraban el mercado como la raíz de la anarquía económica. La ignorancia de la que parten las decisiones económicas atomísticas, y la descoordinación de los medios de producción y distribución o intermediarios, hace que se malgastasen recursos; sin embargo, la propiedad colectiva permitiría una producción ordenada y racional. Pero al hablar de propiedad pública, más que referirse a una "nacionalización" - que reservaban a un reducido número de industrias y servicios - hacían alusión a la "municipalización". Sin embargo, rechazaron, por ineficaz, la democracia obrera en la dirección de las empresas públicas.

Apéndice 20

Definición jurídico - económica de la propiedad

Si en sentido filosófico decíamos que la propiedad equivale a *cualidad* distintiva de una cosa o de una esencia; en un sentido vulgar y objetivo, significa las *cosas* sometidas al poder del hombre; y en sentido económico - jurídico, la *relación* de dependencia en que se encuentran respecto del hombre las cosas que a este sirven para satisfacer sus necesidades.

En sentido jurídico²⁴⁹, la palabra se emplea también en diversas acepciones. En la más amplia, es toda relación jurídica, perpetua o temporalmente ilimitada, de apropiación de un bien, corporal o incorporal (cosas o derechos). En una segunda acepción, propiedad es cualquier relación jurídica de apropiación, plena o limitada, de las cosas corporales. Todos los derechos reales, derechos sobre las cosas, están incluidos dentro de esta concepción genérica de la propiedad. El dominio sería, en sentido específico, el poder pleno sobre las cosas corporales.

En la doctrina clásica y en los Códigos civiles, se tratan los derechos reales bajo el espíritu de las ideas propias del individualismo económico, que considera básico el principio de libertad de la propiedad y una excepción que no debe ser favorecida la limitación de la propiedad privada. En nuestro Código civil queda reflejada esta concepción en el art. 348, ap. 1 que define la propiedad como "el derecho de gozar y disponer de una cosa, sin más limitaciones que las establecidas en las leyes." Este artículo, que intenta definir el concepto jurídico de derecho de propiedad, ha sido muy criticado, especialmente porque reduce el concepto a la plena potestad sobre la cosa, propia del derecho romano, un derecho de uso y abuso del individuo. En las orientaciones más recientes del Derecho civil, los derechos reales se entienden desde el punto de vista social, y predomina el interés general sobre el particular, la intervención del Estado en las relaciones de propiedad, el carácter normal que revisten las limitaciones del dominio y los derechos reales impuestas por las supuestas exigencias de la economía general.

Los jurisconsultos oponen el derecho real, poder directo de la persona sobre la cosa; al derecho personal, de crédito o de obligación, poder que recae sobre la voluntad de una persona, el deudor, y que le obliga a procurar al titular, acreedor, una cosa, un hecho o una abstención. Sin embargo, el derecho real no es una figura de contornos claros, pues hay disparidad de criterios acerca de su concepto y los caracteres que lo diferencian de la obligación.

En la doctrina clásica, el derecho real supone una relación inmediata entre la persona y la cosa, una potestad directa sobre la cosa que no necesita de intermediario alguno. El derecho de obligación es una relación entre dos personas determinadas, el

²⁴⁹ Castán Tobeñas, José, 1987, Derecho civil español, común y foral, Tomo segundo, Derecho de cosas, volumen primero, los derechos reales en general. El dominio. La posesión, Madrid, Reus.

acreedor y deudor, que sólo indirectamente puede referirse a una cosa, a través de los actos de la persona obligada. El deudor tiene obligación de cumplir una determinada prestación, dar, hacer, no hacer, y el acreedor tiene facultad de exigir dicha prestación.

La concepción obligacionista, personalista o unitaria afirma que es una ilusión creer que es posible una relación de derecho entre una persona y una cosa. No existen derechos sino de persona a persona. Todo derecho implica una facultad en el sujeto activo de exigir algo del sujeto pasivo, en el caso del derecho real indeterminado. Por tanto, todo derecho lo es de obligaciones. Así, nace la nueva concepción obligacionista del derecho real, que contempla a éste desde el punto de vista negativo, de la abstención u obligación pasiva que impone a todo el mundo, obligado a respetarlo.

Por último, una concepción intermedia reconoce que la dirección moderna tiene razón en cuanto afirma que el Derecho sólo regula relaciones humanas, y en el derecho real da relación jurídica entre el titular del mismo y los demás hombres sobre los que pesa un deber negativo de abstención. Pero se confunden bajo una concepción simplista de la obligación casos muy diversos de necesidad jurídica. Una cosa es la obligación en sentido técnico, propia exclusivamente de los derechos de crédito, y otra muy distinta el deber que incumbe a todos los hombres de respetar la propiedad de otro, que es una obligación de Derecho público y en modo alguno una obligación civil, ya que no tiene ningún valor pecuniario. Por otra parte, la teoría obligacionista del derecho real, al definir éste desde un punto de vista negativo, prescindiendo del objeto sobre el que aquél recae, le quita lo que tiene de más sustancial y característico. Reducir el derecho real únicamente a una obligación legal de contenido negativo impuesta a un sujeto pasivo universal, que es el público, es no ver más que la superficie de las cosas. Esa obligación pasiva universal pertenece a la sanción y garantía más que al contenido del derecho real. En realidad, son dos los elementos constitutivos del concepto de derecho real: a) El poder del sujeto sobre la cosa, que le permite recabar por sí solo de ella las utilidades de que sea susceptible, correspondiéndole, por consiguiente, un poder autónomo. b) La relación del sujeto con los terceros, o sea el deber de contenido negativo que tienen los terceros de no invadir aquella relación autónoma y directa entre el sujeto y la cosa. El primero es el elemento interno, la inmediatividad, el contenido económico del derecho real; el segundo es el elemento externo o formal, la absolutividad, la garantía jurídica de aquel contenido económico. Los derechos reales, por tanto, pueden definirse como "aquellos derechos privados que atribuyen un poder de inmediata dominación sobre una cosa frente a cualquiera."²⁵⁰ Pero esta concepción no deja de ser, tampoco, problemática, y Valet de Goytisolo apunta que *la distinción tan clásica de los derechos patrimoniales llega a ser una mera cuestión de apreciación, de visibilidad. Cuando se destaca más el aspecto activo que el pasivo de la relación, se habla de los derechos reales, y en caso contrario de obligaciones.*²⁵¹

Los derechos reales se pueden diferenciar, por tanto, de las obligaciones, sobre todo: 1) por las personas que intervienen en la relación jurídica, dado que normalmente

²⁵⁰ Castán, *ibid*, p. 40.

²⁵¹ Castán, *ibid*, p. 41.

en el derecho real interviene sólo un sujeto activo individual determinado y un sujeto pasivo colectivo e indeterminado o variable en función de la titularidad de la cosa, mientras que en el derecho de obligación, figura un sujeto pasivo individualmente determinado e invariable, constituido por el deudor o deudores. 2) Los derechos reales son derechos de exclusión, de no ser perturbado y, como la propiedad privada, se asientan sobre el conflicto de intereses que coloca en situación de pugna a los miembros de un conjunto social. Los derechos de obligación, sin embargo, son derechos de unión, que sirven a la cooperación social. 3) El real es el prototipo de los derechos absolutos, porque puede ejercitarse y hacerse efectivo contra todos. El derecho personal y de obligación es el derecho relativo, porque sólo puede exigirse y hacerse efectivo de la persona del deudor. 4) Los derechos reales toman su configuración de la Ley y obedecen en lo esencial al principio del orden público y los derechos de obligación pueden nacer bajo las formas más variadas y se rigen por el principio de autonomía de la voluntad. 5) El derecho real tiene naturaleza perpetua y su ejercicio, en vez de extinguirlo, lo consolida. Sólo el perecimiento de la cosa lleva a la extinción del derecho. Por el contrario, el derecho personal tiene naturaleza transitoria. Su ejercicio lo extingue porque, satisfecha la prestación por el deudor, desaparece la finalidad del vínculo jurídico. Pero éste subsiste, aun desapareciendo la cosa, porque su objeto es la prestación y no la cosa misma.

Desde el punto de vista económico, prima la teoría obligacionista de la propiedad. La propiedad no es un objeto físico, sino el valor presente de la corriente de todos sus rendimientos futuros. Pero para que un derecho exista debe haber una autoridad que lo proteja, lo que crea en los otros la obligación de respetar ese derecho, es decir, los derechos implican obligaciones y la ausencia de derechos implica privilegios. No se puede tener derecho a algo a menos que los demás tengan la obligación correspondiente de respetarlo y cuando alguien no tiene derecho a algo, los demás disfrutan del privilegio de actuar sin tener en cuenta los intereses de esa persona respecto a ese particular. Pastor²⁵² dice que la propiedad es una relación que se establece entre quien tiene el derecho sobre algo de valor (una corriente de ingresos) frente a todos los demás agentes. En Economía, por tanto, se entendería por derechos de propiedad, que son un conjunto de facultades separables como uso, transferencia total o parcial, cambio de forma, derecho de garantía..., aquellas relaciones sociales que definen la posición de cada persona física o jurídica respecto a la utilización de los recursos escasos. Por tanto, no son relaciones entre hombres y objetos, sino relaciones sociales.

Según la visión de la escuela económica de los derechos de propiedad, diferentes formas de propiedad generan incentivos distintos, lo que se traduce en diferentes comportamientos de los agentes. En una sociedad con elevados costes de transacción, configuraciones alternativas de los derechos pueden tener un efecto muy distinto sobre las posibilidades de crecimiento económico. Las instituciones definen las reglas del juego en que los agentes toman decisiones y, a su vez, como resultado de la interacción social, las reglas se modifican. Los cambios en la estructura institucional y en la estructura de derechos se deben a algún acontecimiento que crea nuevas oportunidades y modifica el

²⁵² Pastor, Santos, 1989, *Sistema jurídico y economía*, Madrid, Tecnos.

ratio coste - beneficio de determinadas actividades. Los agentes tienen incentivos para buscar y negociar nuevos acuerdos contractuales. Si las estructuras institucionales existentes no permiten proteger o dar expresión adecuada a estos nuevos contratos, se generará una presión espontánea de los individuos, buscando su mayor utilidad, con el objeto de modificar las reglas del juego para dar cabida a la novedad contractual. Por tanto, los cambios endógenos en la estructura institucional surgen de elecciones individuales y de negociaciones voluntarias entre individuos que buscan maximizar su utilidad.

De acuerdo con la teoría naïve de los derechos de propiedad, la evolución y el surgimiento de los derechos de propiedad exclusivos se explica en términos de los costes y los beneficios de exclusión y de los costes de "gerencia interna". Los derechos de propiedad sobre un recurso surgen cuando los beneficios derivados de su aplicación superan los costes de definirlos y hacerlos valer. Los beneficios de exclusión dependerán de la valoración que el mercado haga de los distintos usos de un recurso, que pueden ir apareciendo, cuando estaban latentes. Los costes de definir y hacer valer los derechos dependen del estado de la técnica y del marco legal y variarán a medida que aparezcan nuevas innovaciones técnicas y legales. Se dice que esta teoría es poco satisfactoria porque presenta a la propiedad privada como la culminación de la evolución de los derechos; y porque intenta explicar la estructura de los derechos de propiedad sin referencia a factores políticos y a consideraciones sobre distribución de la riqueza.

Pero los economistas aceptan que no es posible explicar satisfactoriamente la evolución de la propiedad sólo en términos "económicos", por la obtención de ventajas netas positivas de establecer y hacer valer derechos exclusivos sobre un recurso, y resulta necesario dar entrada a otros elementos explicativos. Por esta razón, algunos economistas han intentado mejorar la teoría naïve ligándola a la teoría de los grupos de presión. Así, la estructura de los derechos de propiedad en las distintas industrias se explica en términos de la interacción de diferentes grupos de interés en el mercado político; para ello se considera a las instituciones políticas y sociales como dadas y se emplean como herramientas de trabajo básicas los costes de transacción y los problemas de *free rider* e información asimétrica. De la explicación de la propiedad en términos económicos es lógico concluir que la evolución de los derechos camina hacia configuraciones más eficientes, pero cuando se introducen factores políticos, como la actuación de grupos de interés, tal presunción de eficiencia debe abandonarse. La actuación de grupos buscadores de rentas hace que a menudo los derechos de propiedad sirvan al interés concreto de un determinado grupo de presión, generando una importante pérdida de producción a la comunidad en su conjunto.

Apéndice 21

La idea de progreso en Hume, Smith y Bentham a la luz de las perspectivas actuales

Hume

Bentham a la luz de las perspectivas actuales

Smith

Hume

Hume niega la idea de progreso y afirma la venerabilidad de la imagen del pasado frente al miedo a la imagen del futuro. Si la distancia reduce la pasión dado que el objeto se relaciona menos con el yo, íntimamente presente a nosotros, la distancia en tiempo debería tener más efecto en esa reducción que la distancia en espacio, dado que la imaginación se mueve más difícilmente en el tiempo que en el espacio; y la distancia en pasado debería tener más efecto en esa reducción que la distancia en futuro dado que el pasado no puede alterarse. Sin embargo, existen tres fenómenos que parecen opuestos a los anteriores: que una gran distancia incrementa nuestra admiración por un objeto; que esa distancia en el tiempo la incrementa más que en el espacio; y que en el pasado la incrementa más que en el futuro. Parece, dice Hume, que la sucesión o extensión de algo grande da placer. Cuando un objeto distante se presenta a la imaginación, reflexionamos sobre la distancia y recibimos satisfacción de ello, admirando nuestra propia imagen. Pero, como la imaginación pasa fácilmente de una idea a la otra, la admiración se difumina pronto. La distancia en el tiempo, que no desincentiva del todo nuestra imaginación, nos produce el efecto contrario y nos inspira grandeza. Al recoger fuerzas para superar la oposición producida por la distancia, fortalecemos la mente. Como decíamos, la imaginación se mueve más difícilmente en el tiempo que en el espacio. Si la distancia en el tiempo es mayor, la imaginación se refuerza por el esfuerzo. De este modo, respetamos el pasado, y más cuanto más lejano, y tememos el futuro, y más cuanto más lejano. En un caso pasamos a lo conocido y existente, en otro a lo desconocido e inexistente. De él desconfiamos, porque tememos nuestra propia muerte y la posible desaparición de todo lo conocido.

Así no todas las eliminaciones del tiempo tiene el efecto de producir veneración y estima. No podemos imaginar que nuestra posteridad supere o iguale a nuestros ancestros. Este es un fenómeno muy a considerar, porque cualquier distancia en el futuro no debilita nuestras ideas tanto como una eliminación igual en el pasado. Aunque una eliminación en el pasado, cuando es muy grande, incrementa nuestras pasiones más allá

*de una eliminación semejante en el futuro, sin embargo una pequeña eliminación tiene más influencia en disminuirla*²⁵³.

Por tanto, aunque Hume creía que la mente del hombre se basa en la expectativa - a muy corto plazo - no era futurista, como Bentham. El futuro para Hume es un vacío desconocido y temido y, sin embargo, el pasado, la historia, es venerable, y más cuanto más antigua. Tal vez, de ahí venía su pasión por la historia. La antigüedad en sí confiere sensación de venerabilidad porque el hombre admira la imagen en su propia mente, y la curiosidad histórica es un placer genuino que nos hace creer y confiar en el tiempo. Estimamos a la imagen que hemos elaborado de lo que ha existido, dado que creemos que nos ha dado la vida actual. Sin embargo, es una imagen literaria, como el mismo Hume atisba: *No hay nada que yo recomendaría más encarecidamente a mis lectoras femeninas que el estudio de la historia, de todas, la ocupación más ajustada a su sexo y educación, mucho más instructiva que sus libros habituales de divertimento, y más entretenida que esas composiciones serias, que normalmente se encuentran en sus gabinetes*²⁵⁴.

Sin embargo, tememos lo desconocido porque concebimos su no existencia, o su degeneración. Incluso, Hume afirmaba la posibilidad de que finalizase el tiempo y que, más allá del fin, estuviera el "vacío", si es que la mente lo puede concebir. Efectivamente, esto afecta a la acción humana: el hombre conservador necesitará prever el futuro constantemente. Sin embargo, como no puede asegurar su próxima existencia, ese ansia le llevará a previsiones de muy corto plazo. El miedo a la muerte y oscuridad del futuro le impedirán razonar, y actuará instintivamente.

Vemos aquí el germen del conservadurismo Humeano. El progreso es inverso en el tiempo para la imaginación, y el mantenimiento de las relaciones acostumbradas será importante para el mantenimiento del orden, sin él cual sería posible incluso una transmutación de la imaginación. Sin embargo, también la historia es un fruto de nuestra imaginación y la veneramos por admiración de la imagen.

Bentham a la luz de las perspectivas actuales

Como vimos, en la teoría de Bentham, el hombre vive volcado en un mundo de la imaginación del futuro; y se deja llevar por un proceso de enamoramiento de su propia imagen, de modo que siempre se sentirá mejor que sus antepasados. El asociacionismo dogmático permitió a Bentham tener la esperanza de un mundo futuro perfecto, en que los hombres gozasen de asociaciones mentales sin cesar mejoradas²⁵⁵. Siguiendo la tesis de James Mill, apoyaba la teoría de la perfectibilidad indefinida, y en principio creyó poder

²⁵³ Hume, 1964 b: *Treatise*: II: III: VIII: 213.

²⁵⁴ Hume, 1964 d: *Of the study of History*: VI: 388.

²⁵⁵ Sin embargo, es curioso que la ética utilitarista, tan importante en el plano descriptivo, esté ausente de las teorías al uso sobre el desarrollo moral humano en las que el camino kantiano representado por Jean Piaget y Lawrence Kohlberg ha sido más fructífero [Tasset, José Luis, 1994, "Utilitarismo y teoría del desarrollo moral", *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*: III: 1: junio: 49-83].

convencer a la aristocracia de sus reformas. Cuando vio que no atendían a sus sugerencias, aceptó la necesidad del establecimiento de una democracia representativa, que también le sugirió James Mill. Efectivamente, la evolución de las ideas de Bentham sobre la influencia, corrupción y malgobierno le llevaron a considerar que su programa no podía consistir sólo en una reforma electoral dentro del sistema vigente, sino que había que introducir una democratización en el sistema parlamentario.²⁵⁶ En principio no pretendía implantar el sufragio universal, dado que, por su intelectualismo, creía que llevaría a que reinasen las pasiones ignorantes del pueblo llano. Más tarde Cartwright sugiere a Bentham y Mill la conveniencia del sufragio universal y secreto. No creían, sin embargo, como Godwin, en la posibilidad de que un día el progreso de la inteligencia llevaría a la abolición del gobierno. Aspiraban tan sólo a la armonización artificial de intereses individuales. El hombre nunca se despojaría del yugo del estado, educador universal, racionalizador del hombre y que hace que los intereses de éste coincidan con el interés general predeterminado.

Respecto a la educación del pueblo sobre la que debería de basarse el progreso indefinido, Helvétius afirmaba que, excepto un pequeño número, la mayoría de los hombres son igualmente susceptibles de excelencia mental y se pueden descubrir las causas remediabiles de la desigualdad. James Mill decía que si la educación es un poder tan grande en la formación del carácter - algo que luego defenderá su hijo - entonces es el instrumento a usar para convertir la nación a la moralidad utilitaria. Intentó en el niño John Stuart la primera verificación experimental de la teoría de Helvétius, considerando que los hábitos primarios forman el carácter humano. Así pues, el hijo, nacido en 1806, desde los tres años comienza su educación sistemática, habiendo conocido James Mill a Bentham cuando John Stuart tenía dos años de edad ²⁵⁷. James era admirador de los filósofos socráticos, y usaba el método mayéutico con su hijo. Tras muchas caminatas por los campos de los alrededores de Londres, John Stuart nunca perdió su afición de andar, y a ella añadió la de coleccionar plantas tras su viaje a Francia ²⁵⁸. James leía a John Stuart en alto y probó el método de monitores presentado en *Chrestomatia* de modo que John Stuart, mientras estudiaba latín, se lo enseñaba a sus hermanos y hermanas para aprenderlo él al mismo tiempo. Comenzó con el estudio de los griegos y la aritmética; a los ocho años latín, geometría, álgebra, cálculo diferencial, ciencia experimental y química, resumiendo en tablas sinópticas la *Retórica* de Aristóteles. Le hizo practicar la lectura del verso inglés por dos razones, que ciertas cosas se expresan mejor en verso que en prosa; y que los hombres dan más valor al verso de lo que merece, y por ello es mejor poder escribirlo. A los 12 años entra en el último estado de su instrucción: ya no estudia elementos auxiliares de pensamiento, si no los mismos pensamientos. John Stuart no conoció los trabajos de Bentham hasta después de completar su educación. El padre no quería que aceptara las ideas de Bentham sin examen, a pesar de que el benthamismo

²⁵⁶ Hume, L. J., 1981, *Bentham and Bureaucracy*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 194.

²⁵⁷ Mill, John Stuart, 1986, *Autobiografía*, Madrid, Alianza Editorial.

²⁵⁸ Schwartz, Pedro, 1968, *La Nueva Economía Política de John Stuart Mill*, Madrid, Editorial Tecnos.

fuera para él una especie de creencia religiosa, un "ipsedixitism" en lenguaje de Bentham. El joven estudió lógica, economía política. En 1820, a los catorce años, cerró el periodo de instrucción con un viaje a París. Pero, antes de partir, el padre dio un último paseo solemne con el hijo y le reveló que había recibido una educación que le haría sobresalir entre los hombres: algo que debía agradecer a una educación sistemática concedida por él, que le aisló intencionadamente para probar los resultados de su teoría en una experimentación artificial. No fue hasta unos años después que John Stuart sufrió su famosa crisis mental, que le llevaría a reaccionar contra el sistema intelectual y abstracto de este utilitarismo racionalista y extremista.

James Mill y Bentham entran en relaciones sobre 1810 con filántropos, religiosos o no, obsesionados entonces con la idea de reformar la humanidad a través de la pedagogía. Método seguido por Owen, a nivel de fábrica, o defendido por Godwin o por Francis Place, Wakefield y Brougham. Estos tres últimos planeaban con James Mill un sistema completo de educación primaria y secundaria para la ciudad de Londres en forma de lo que se llamó el sistema de Lancaster. Mill comunicó la idea a Bentham y éste incluso ofreció su jardín para construir la escuela, realizó el plan arquitectónico, administrativo y pedagógico, con resultado en *Chrestomatia*. Expone el orden en que deberían darse los temas y los principios pedagógicos, ambos justificados por el principio de utilidad decreciente, de modo que ningún alumno que dejase el establecimiento a ninguna edad perdería el beneficio de los años de escolarización que ya tuvo. La enseñanza clásica se eliminaba y la científica se justificaba por su utilidad. Otro modo de calcular beneficios y pérdidas era comparar la cantidad de instrucción llevada a su máximo, con la cantidad de dolor para producirla, llevada a su mínimo y aplicar los métodos que planteó Bell para hacer el trabajo atractivo. En base a la idea de la tabla rasa, el fin de la educación sería la felicidad del educando y, según Mill, incluso su virtud. El Estado debería extender esta educación a todos los estratos sociales. Si la educación es comunicar el arte de ser feliz, es bueno que sea universal, y si la inteligencia se compone de dos partes, el conocimiento del orden de los hechos sobre los que nuestros placeres o dolores dependen; y la sagacidad que descubre los mejores medios de llegar a los fines, la cuestión de si alguien debe recibir educación o no es decidir si deben ser felices o infelices. Según esta teoría, la única forma de evitar el despotismo intelectual del estado era, como vimos, la libertad de prensa.

James Mill creía en el progreso de la raza humana en conformidad con leyes necesarias, algo ya formulado por Priestley, una ley por la que la suma de placeres tiende constantemente a sobrepasar la suma de dolores en función de la regla de asociación de ideas. James Mill muestra como los sentimientos variados de simpatía del más simple al más complejo, desde el amor a los padres al amor a la humanidad, nacen según un proceso necesario. ¿No podía el papel de los moralistas, convertidos en psicólogos, pensarse como el de mostrar el progreso necesario del sentimiento moral hasta su triunfo final? Bentham, probablemente por influencia de Mill, comprendió la importancia filosófica de la idea de progreso y, como vimos, formula la ley que llama "el progreso de la simpatía", no sólo del individuo si no de la especie. Aún a pesar de que la simpatía no tuviera importancia en su teoría ética, la suya era una simpatía de la opinión pública. Con

el crecimiento de la experiencia y riqueza, los bienes se multiplican y se hacen más capaces de extensión y crecimiento. Cuanto más se desarrolla y complica la sociedad, más hombres viven al público, y más susceptibles son de verse castigados por la sanción moral. Se hacen cada día más virtuosos que el día anterior por el qué dirán, y lo seguirán haciendo hasta que su naturaleza llegue a una perfección sin remisión. Mientras las relaciones sociales se incrementan, el individuo se encuentra más atado por la fuerza de las cosas externas para el cumplimiento de las tareas "sociales", hasta que no podrá no actuar moralmente sin ser observado con horror.

En lo que respecta al progreso de la simpatía, Mill consideraba que el orden espontáneo de los hechos favorece el desarrollo de la benevolencia en el niño. En las relaciones con sus padres, percibe que los placeres de alguien cercano son causa habitual de su placer y dolor, y su felicidad se hace insensiblemente un objeto de deseo y su felicidad de aversión. Sin embargo, consideraba que la educación debe incentivar estas afecciones simpáticas en conformidad con la ley general del desarrollo porque la ley del progreso moral del individuo es la de la especie que se remite en última instancia al bien individual. Y eso se debe a que, aunque su interés por su conservación personal es mucho mayor que la de ningún otro, la fuerza de la que el individuo puede disponer para su conservación es infinitamente pequeña si se compara con la de que todos los demás individuos juntos pueden disponer contra él. Es conveniente adaptar sus necesidades personales a las condiciones de su existencia social: una moral de optimismo fatalista en que resignación y esperanza entran en igual proporción. Así es como el evolucionismo de Spencer entendía la función de la moralidad. La diferencia es que los utilitarios usan la concepción de lo útil para juzgar la marcha externa de los hechos, pero esta moral del progreso evita definir lo útil directamente, y trata de adivinarlo indirectamente a través del conocimiento de la ley del progreso de las especies y del fin al que se tiende. Se identifica, por tanto, el sentido moral con el instinto supremo de la especie, con los hábitos de acción en que la voluntad humana encuentra su equilibrio definitivo. Casualmente, es la sanción moral simpática, pero podría ser lo contrario. Es por eso por lo que Mill critica la teoría de impulsos instintivos: ¿porqué los animales no se ven sometidos a esta suerte de progreso? El amor paternal, por ejemplo, preocupado de todo lo que concierne al hijo, no puede explicarse por instintos animales, sino que es necesaria la conciencia e intención.

En economía política, Bentham no duda de que la especie humana obedece leyes cuya regularidad es como la del instinto. La mecánica que adapta la oferta a la demanda con certidumbre, por ejemplo, es el resultado de pocas acciones conscientes. Si los individuos actúan con conciencia de las consecuencias de sus actos ¿porqué éstos, conscientes de que sus sentimientos simpáticos son sólo transformaciones del egoísmo, llevan a cabo acciones de las que sólo saben que sus consecuencias serán útiles para otros y tal vez dañinas para ellos?

En este sentido, Bentham nos recuerda a las ideas de la escuela austriaca actual. Pongamos el ejemplo de Hayek²⁵⁹. Éste, con Hume, afirma que en las instituciones sociales, hábitos y costumbres se expresa una sabiduría implícita acumulada e imitada por la experiencia de generaciones; y presenta la idea Benthamita de la utilidad creciente de los bienes, las herramientas que se van transformando para hacerse más cortantes. La de Hayek es una postura evolucionista, en que las instituciones que sobreviven no son sólo las que se adaptan al medio, como en el darwinismo institucional puro, sino que además prefiguran una figura crecientemente mejor para el futuro. Sin embargo, ante el ejemplo de los horrores totalitaristas del siglo XX, Hayek rechaza la idea de que la evolución conduzca de forma automática al progreso. Especialmente cuando nos enfrentamos a los sistemas: cuando actúa en nombre de un grupo, la gente parece liberada de muchas de las restricciones morales que dominan su conducta como individuo.²⁶⁰ Pero sigue compartiendo ideas spencerianas. A largo plazo, las instituciones sobreviven y se adaptan mientras sean útiles a la sociedad, en el sentido de contribuir a la supervivencia de una población creciente. El rasgo distintivo de la civilización es el crecimiento acumulativo de conocimiento más allá del que podría obtener un individuo aislado, suma de experiencias, de ensayos y errores que, hemos de suponer, producen aciertos y no simplemente soluciones. Sin embargo, como decíamos, Hayek acepta que el proceso no es lineal y a veces aparecen errores y retrocesos que no dirigen hacia la imagen de lo evolucionado.²⁶¹

Presenta el autor la idea de progreso Benthamita: cuánta más cantidad de información, condensada para facilitar su aprendizaje y de modo que se pueda utilizar para lograr fines personales, y cuántos más bienes, variedad y utilidad de los bienes, más evolucionados estamos y más felices seremos. Afirma Hayek que los *individua* no perciben igual la información, sino a través del filtro de preconcepciones que dependen del entorno cultural. Las preferencias están condicionadas por lo institucional, y la cultura es un tamiz que selecciona y ordena la información caótica. Esta perspectiva evolucionista que otorga importancia a la cultura e instituciones no cuadra, sin embargo, con el individualismo metodológico hayekiano, que debería considerar el individuo como dado para investigar los fenómenos sociales.

Hayek es un escéptico ante la reforma institucional. Aunque admite que a veces puedan ser necesarias ciertas modificaciones, desconfía de la posibilidad de que este tipo de reformas vayan más allá de lo estrictamente necesario. De la postura evolucionista de Hayek se deduce que la intervención sobre el marco institucional debe ser muy restringida, sobre todo en lo que se refiere a la ley (nomos) - conjunto de normas de conducta generales, de origen espontáneo, vinculadas al proceso judicial y ejemplificadas en el common law británico -, que se diferencian claramente de la legislación (thesis) -

²⁵⁹ Como dice Dube, Hayek tiene más parecidos con Bentham de lo que el propio Hayek quiere reconocer; e incluso su definición de libertad es muy parecida (Dube, Allison, 1990, "Hayek on Bentham", Utilitas. A Journal of Utilitarian Studies; 2: 1: mayo: 71-87: p. 72).

²⁶⁰ Hayek, Friedrich A., 1990, Camino de Servidumbre, Madrid, Alianza Editorial [1ª edición 1944], p. 180.

²⁶¹ Hayek, Friedrich A., 1960, Los fundamentos de la libertad, Madrid, Unión Editorial, p. 52-55.

conjunto de normas de organización deliberadamente establecidas por el poder legislativo²⁶². A pesar de todo, en la obra de Hayek *no queda bien resuelto el problema de la intervención o no intervención en el proceso evolutivo. ... Nunca defendió la inactividad total y con ella una actitud conservadora, pero sí defiende una intervención - aun modesta y gradual - se supone un conocimiento del fin o del proceso, o, al menos, una voluntad de dirigirlo hacia una meta determinada que no se corresponde bien con algunas de sus ideas más características.*²⁶³

Otros autores, como North en su cambio de postura²⁶⁴, han abandonado la idea de eficiencia en la evolución institucional (que presentó Alchian). Dado que los agentes manejan información incompleta y su capacidad de procesarla es limitada y que existen fricciones importantes en el sistema, costes de transacción, no puede esperarse la eficiencia institucional que resultará de un mundo competitivo. North concluye que las instituciones no son creadas por la fuerza ni para ser eficientes socialmente; más bien las instituciones, o las reglas formales por los menos, son hechas para servir los intereses de quienes tienen el poder de negociación para idear nuevas normas. Williamson también considera que no tiene porque irse hacia configuraciones institucionales más eficientes. Por factores políticos, como la acción de grupos de interés, pueden perdurar o reaparecer instituciones "parásitas".

Sólo en sentido genérico puede hablarse de eficiencia en la evolución institucional global, entendiendo por tal que los marcos institucionales van cambiando para permitir la supervivencia y alimentación de una población creciente y enfrentada a problemas cada vez más complejos. De modo más específico, autores como Posner afirman, en referencia al Common Law, que ésta promueve la eficiencia en virtud de un proceso de selección de las mejores normas y que el derecho consuetudinario resulta superior al derecho positivo. Ésta es una idea generalmente aceptada en la tradición de análisis económico del derecho aunque también ha sido cuestionada por algunos economistas importantes, como Buchanan.

Smith

En sus lecciones de Teoría general del Derecho, Smith desarrolla su teoría de los cuatro estadios, a los que adscribe distintas formas de propiedad: de cazadores y recolectores, pastoril, agrícola y comercial. El paso de una a otra se produce por la economización de un excedente que sale a la venta y que se enlaza con un incremento de la población que requiere del crecimiento económico y progreso tecnológico para subsistir. En cada época, las leyes y derechos de propiedad son distintos. Cuando no existe mucha propiedad acumulada, como en la era de cazadores, el robo no es muy penado. En la época pastoril, con grandes acumulaciones que no han tenido la oportunidad de

²⁶² Hayek, Friedrich A. 1994, Derecho, legislación y libertad, vol. 1: Normas y orden, Madrid, Unión Editorial.

²⁶³ De la Nuez, Paloma, 1994, La política de la libertad. Estudio del pensamiento político de F. A. Hayek, Madrid, Unión Editorial, p. 199.

distribuirse por la mano invisible de comercio y consumo, el robo es penado con la pena capital, dado que daña mucho más al que lo sufre. De hecho, en las primeras épocas de cazadores, serán necesarias pocas leyes. En la etapa agrícola, las leyes son más numerosas pero menos rigurosas dado que no se está tan expuesto al robo. En la etapa comercial, como el objeto de la propiedad incrementa, las leyes también se extienden en número, pero no en rigor.

Sin embargo, con la teoría de los estadios Smith no declara la idea de progreso, simplemente intenta explicar el surgimiento de los derechos de propiedad. La presión demográfica origina transformaciones en la escasez relativa de los recursos, y su creciente valor hace que merezca la pena producirlos, por lo que se establecen derechos de propiedad para restringir el acceso. El comercio facilita la salida del excedente y reduce las grandes fortunas, en ocasiones dilapidadas. Esta transformación de la propiedad lleva a una de la legislación que, a su vez, transforma la sociedad²⁶⁵.

En cualquier caso, es cierto que para Smith el progreso de la riqueza y los habitantes provoca una concepción del tiempo dentro de un sentimiento de alegría. En el plano ético hace que se valoren más las virtudes humanitarias frente a las respetables, como el autocontrol. Virtudes, por otra parte, que Smith admiraba muy especialmente. A pesar de que se ha considerado que Smith presenta una concepción materialista de la historia, en que en los sucesivos estadios históricos la forma en que la gente se gana la vida determina la forma en que piensa y se comporta, en realidad su visión del comportamiento humano no es materialista o economicista ni su visión de la historia determinista (aunque tampoco es arbitraria). Además, también es posible observar en la teoría de la historia de Smith una forma de progreso espiral en busca de la independencia y la libertad positiva. Como dice Haakonssen, la primera apreciación de la concepción del progreso que tiene Smith es que tiene una visión cíclica de la historia, semejante a la de Hume. Las LJ contienen citas fatalistas, como la afirmación de que todos los gobiernos

²⁶⁴ North, Douglas C, 1993, Instituciones, cambio institucional y desempeño económico, 1990, México, FCE.

²⁶⁵ Esta sería la teoría naive que citamos sobre el surgimiento de la propiedad. Por ejemplo, Demsetz habla del surgimiento de derechos de propiedad exclusivos sobre los territorios de caza entre los indios de la península de Labrador: a medida que se incrementaba el valor de las piezas con el floreciente comercio de pieles, resultaba más ventajoso establecer y hacer respetar derechos de propiedad (Demsetz, Harold, 1967, "Hacia una teoría general de los derechos de propiedad", Información Comercial Española, n° 557, enero, pp. 59-66). De la misma forma, Anderson explica la evolución de los derechos de propiedad sobre la tierra y el ganado en las grandes praderas del Oeste americano: a medida que el comercio de carne se hacía más rentable, con la mejora del transporte y el crecimiento del poder adquisitivo de la población, resultaba más ventajoso delimitar y hacer valer derechos de propiedad exclusivos sobre los rebaños, lo cual incentivó a su vez la aparición de nuevas formas, baratas y eficaces, de definir los derechos (Anderson, Terry L. y Leal, Donald R., 1993, Ecología de Mercado, Madrid, Unión Editorial). North habla del surgimiento de la agricultura en los tiempos prehistóricos: la creciente presión demográfica originó cambios en la escasez relativa de los recursos explotados por el hombre, por lo que se comenzaron a establecer derechos de propiedad comunal para restringir el acceso a ciertos recursos. Ello supuso un incentivo para la mejora de la eficiencia y del aprendizaje, y, en este proceso, las tribus se hicieron sedentarias (North, Douglas C. 1984, Estructura y cambio en la historia económica, Madrid, Alianza).

parecen tener un fin cierto y fijo.²⁶⁶ Pero los ciclos no describen nunca un círculo completo. Grecia y Roma, por ejemplo, dejaron legados importantes que influyen en la posteridad “si ésta aprende de las limitaciones de cada época”, y se pone en el lugar de los actores de la historia, dado que las circunstancias pueden ser semejantes e ir a producir parecidas consecuencias no queridas. Por tanto, los ciclos pueden hacerse espirales.²⁶⁷ Pero no ocurre así necesariamente y la historia puede no proporcionarnos ningún aprendizaje e incluso hacernos retroceder si crea hábitos difíciles de eliminar – ahí está el caso del establecimiento de privilegios exclusivos provocados por el miedo a la exclusión – o si nos hace más temerosos, pusilánimes o incapaces intelectualmente – como sucede, según Smith, tras el establecimiento del ejército permanente y el desarrollo de la división del trabajo.

En cualquier caso, Smith considera que pueden producirse dos tipos de cambios violentos: por una parte, las revoluciones ordinarias de la guerra y el gobierno en que simplemente un poder sustituye a otro; por otra, convulsiones más violentas ocasionadas por la depredación de naciones bárbaras. En este caso, el orden desaparece y el progreso se mantiene en vilo, dentro de un periodo oscurantista. Sin embargo, éstas últimas probablemente desaparezcan porque la invención de armas modernas confiere una superioridad militar a las sociedades desarrolladas y comerciales sobre las no desarrolladas. Como dice Haakonssen, eso significa que el problema de la defensa es una cuestión de equilibrio de poderes entre sociedades comerciales que tiene su base en la riqueza – para mantener alianzas, para mantener un ejército permanente con armas modernas.²⁶⁸ Sin embargo, Smith afirma que en una república probablemente se mantendrá la esclavitud, independientemente de su riqueza. En este sentido, es posible la existencia permanente de una situación de opresión de unos hombres sobre los otros y no podemos esperar que haya un “orden espontáneo” que nos lleve al mejor de los mundos posibles.

²⁶⁶ La cita de Las Lecciones de Jurisprudencia es LJ(A), iv, 99; y LJ(B), 46.

²⁶⁷ Haakonssen, Knud, 1981, The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 178.

²⁶⁸ *Ibid*, pp. 179.

Apéndice 22

La filosofía de Deleuze

Deleuze nos dice que existen dos tipos de procedimientos científicos: uno que consiste en reproducir, el otro en seguir. Uno es el pensamiento que produce teoremas, el otro el que plantea problemas, que sigue un flujo en un campo de señales. La filosofía, de hecho, es un pensamiento problemático: debe plantear problemas más que responderlos. Es el arte de crear conceptos - sobre un plano de inmanencia prefilosófico - de modo que el filósofo mismo acabe convirtiéndose en un personaje conceptual²⁶⁹. El pensamiento problemático es ambulante, nómada, nunca se deja dominar por el pensamiento real, estatal. Permanece siempre como un "pensamiento de afuera", radicalmente exterior o situado en la frontera de lo establecido. Sólo un pensamiento problemático que proponga preguntas más que proporcione soluciones podrá abrir un camino más allá de la Metafísica²⁷⁰.

Heidegger alumbró la posibilidad de un pensamiento transmetafísico, pero no logró crearlo, convirtiéndose en el último gran metafísico. Sin embargo, abrió unas posibilidades que aprovechó Deleuze, pensador de una diferencia radical previa al ser mismo y capaz de descentrarlo continuamente en un juego sin fin de diferencias. Un pensamiento más allá de la Metafísica sitúa la diferencia como lo inicial, previo, anterior incluso a la diferencia ontológica que separa al Ser del ente. Esta diferencia inicial es un diferir continuo de la traza, previo a lo que nos dice la presencia, una escritura muda que excede todo pensamiento representativo.

Las estructuras que se han sucedido a lo largo de la filosofía occidental han sido estructuras fundamentadas, en relación con un origen y dirigidas hacia un telos final. Buscaban un centro en torno al cual se ordenasen las cosas cambiantes. La forma de todas estas estructuras centradas ha sido la ciencia del ser como presencia, que ha reducido la metafísica a una teoría de la representación. La novedad que ha introducido Deleuze es la noción de estructura "descentrada", en la que el lugar del centro se ha convertido en un lugar vacío en el que se despliega este juego de las diferencias. No tenemos lenguaje más allá de la Metafísica pero la forma de usar las categorías metafísicas permite desplazar los conceptos claves de la metafísica abriendo un espacio al juego libre y creador de las diferencias, lo que permite el surgimiento del sentido, un sentido de sustitución en el que cada elemento puede sustituir a otro indefinidamente como resultado del juego de interpretación activa. La filosofía, por tanto, es creadora de sentido más que descubridora de un sentido preexistente. Deleuze arranca de la tradición del lenguaje para subvertirla con una desviación irónica, eliminando la relación con un centro, sujeto, origen y fin absolutos. Destaca la importancia de los elementos de discontinuidad y ruptura frente al evolucionismo y, sin embargo, retoma la idea de impulso vital y de evolución de

²⁶⁹ Deleuze, G; Guattari, F., 1993, *¿Qué es la filosofía*, Barcelona, Anagrama.

²⁷⁰ Deleuze, G. 1994, *Mil mesetas*, Valencia, Pretextos.

bergsoniana²⁷¹. El impulso vital se nos presenta, como recuerda Deleuze, como una virtualidad actualizándose, una simplicidad diferenciándose, una totalidad dividiéndose. La evolución es un movimiento de diferenciación, de división y de actualización que va de lo virtual a lo actual, permaneciendo siempre en lo real. Este movimiento es irreversible y además produce la novedad²⁷². Martillemos, dice Deleuze, aplanemos para ser forjadores del inconsciente.²⁷³

Deleuze va más allá de la noción clásica de sujeto. La realidad puede ser analizada desde el punto de vista de la radical unidad de lo existente o bien admitiendo una pluralidad irreductible dentro de lo que hay. Deleuze combina ambos enfoques en su consideración de la realidad desde dos puntos de vista complementarios. El plano de consistencia presenta el mundo como un continuo, como una materia única que se presenta bajo un conjunto de multiplicidades sin estratificar relacionadas directamente con la substancia única. Estas multiplicidades singulares están constituidas por continuos intensivos, emisiones de partículas y conjunciones de flujos y se organizan a través de máquinas abstractas que constituyen dicho plano de consistencia sometiendo a diagramas las líneas de fugas desterritorializadoras. Tenemos un continuo energético en continuo movimiento que no se condensa en estratos estables sino que se crea y se destruye continuamente, dando lugar a procesos de territorialización y desterritorialización cambiantes de manera continua. Es una concepción molecular de la realidad, al tiempo que neovitalista y energetista en la que sólo existen intensidades energéticas combinándose de innumerable y formas.

El pensamiento de Deleuze es, por tanto, un pensamiento de la diferencia y la repetición que invierte el platonismo, como haría Nietzsche²⁷⁴. Este pensamiento es

²⁷¹ La evolución bergsoniana es divergente y se desarrolla dando lugar a una complicación creciente. No procede por asociación y adición de elementos sino por disociación y desdoblamiento. La vida se despliega en direcciones divergentes y complementarias a la vez, introduciéndose elementos de contingencia en el mundo (Bergson, Henri, 1963 c, "La evolución creadora" en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar).

²⁷² Deleuze, G, 1968, Le bergsonisme, París, PUF.

²⁷³ En sus análisis históricos, el estructuralismo se basa en la distinción entre tiempo corto, el tiempo de los acontecimientos y un tiempo largo o tiempo de las estructuras, y además acentúa el carácter discontinuo del tiempo histórico. Esto es particularmente visible en los estudios de Foucault centrados en la historia de la locura, de la medicina, de los procedimientos jurídicos y penales y de la sexualidad. El método de Foucault destaca el valor del azar frente al determinismo. Realiza un análisis histórico, ya que lo que le interesa son los límites de los procesos, los puntos singulares en los que se producen inversiones, rupturas. En resumen, para la historia clásica, lo discontinuo es a la vez lo dado y lo impensable, mientras que para la historia estructuralista lo discontinuo es lo construido y lo que hay que pensar simultáneamente.

²⁷⁴ Deleuze, G, 1971, Nietzsche y la filosofía, Barcelona, Anagrama. Nietzsche rechaza la oposición entre el mundo verdadero y el aparente, cuya evolución paulatina ha constituido la historia de la metafísica occidental. Frente a la estabilidad y coherencia de lo racional, referido a lo suprasensible y, por tanto, verdadero y eterno, se encuentra el caos, la ambigüedad y la caducidad de lo sensible, de lo real. Sin embargo, el materialismo radical de Nietzsche, entendido como "retorno a la tierra" e "inversión del platonismo", supone la supresión de los dos mundos, el esencial y el aparente. "Hemos eliminado el mundo verdadero; ¿qué mundo ha quedado? ¿acaso el aparente?... ¡No! ¡Al eliminar el mundo verdadero, hemos

acategorial en el sentido de que no sigue el camino bien marcado de las categorías como formas de ser y de pensar codificadas y que nos mantienen en la senda correcta. Pensar sería exponerse a la posibilidad de ser estúpido y sin embargo ser capaz de librarse de ello. En lugar de rechazar lo otro, Deleuze lo encara y se expone en su confrontación. Subvierte la metafísica occidental centrada en los valores de lo mismo y lo semejante. El ser que pone en escena es un ser que se dice repetitivamente de la diferencia.

En Deleuze la analogía y las categorías rígidas quedan suplantadas por unas categorías ligadas al acontecimiento. Pone en el centro la noción de acontecimiento como algo incorpóreo, superficial, un efecto sustraído al dominio del ser y la presencia. También se sustrae a la misma noción de simulacro, la mala copia que no quiere parecerse al arquetipo y prolifera indefinidamente rompiendo toda jerarquía ontológica. Los simulacros y acontecimientos se repiten continuamente produciendo la novedad con lo que van más allá de la semejanza hacia la diferencia. La noción de temporalidad es fundamental, y por un lado se centra en la noción de virtual más que de actual y por otro destaca el carácter de discontinuidad y ruptura en el proceso temporal. La estructura es una multiplicidad de coexistencia virtual, dice Deleuze, que se actualiza mediante la diferenciación, dando lugar a un tiempo discontinuo y plural que se despliega a distinto ritmo según se efectúan los diversos elementos que coexisten en la estructura.

La repetición y la diferencia se enfrentan a las categorías de la representación típicas del pensamiento occidental. La repetición no repite lo idéntico sino lo diferente, es una producción continua de novedad que va más allá de la memoria y el reconocimiento.

eliminado también el aparente!" Sin embargo, Nietzsche descubre que, detrás de la voluntad de saber, hay una voluntad de poder de tipo vitalista, que es su verdadero fundamento. La voluntad de poder sería el eterno retorno, de modo que Nietzsche replantearía a su modo la dualidad esencial de la Metafísica occidental. Nietzsche hace un elogio de la superficialidad, de la apariencias frente al mundo de las esencias platónicas, pero esto sólo lo hace para destacar que este mundo es el único real, ya que las propiedades atribuidas al mundo verdadero son los atributos de la nada. Defender un reino ultramundano opuesto a éste de aquí abajo es un producto del rencor contra la vida y un signo de decadencia. La apariencia, el juego de las máscaras en Nietzsche, más que ocasión de engaño y error es un indicio de lo real. La máscara es expresión más que disimulo. La dualidad se mitiga en Deleuze si consideramos la voluntad de poder como un tipo de ser unívoco que produce mediante el eterno retorno la diferencia. El ser es uno y unívoco, pero produce lo diferente. La inversión del platonismo instauro un mundo de simulacros que sustituye a la dualidad de un mundo original y esencial y un mundo de copias aparentes. Los simulacros se refieren unos a otros sin la jerarquía entre el original y la copia. Los simulacros envían unos a otros mediante la interpretación y al ser indicios de los otros restablecen una cierta jerarquía ontológica aunque sea provisional y transitoria, nómada. El pensamiento vitalista de Nietzsche es asumido por Deleuze que hace de la diferencia y la repetición, el fantasma y el simulacro, una de las armas más poderosas contra el pensamiento fijista y estático propio del platonismo. El devenir es repetición, pero lo que deviene es la diferencia, la procesión de simulacros que rechazan el esquema del modelo y la copia. El devenir es imperceptible, molecular. Los grandes cambios dependen más de minúsculas fisuras debidas a los devenires que a las grandes posiciones a nivel de los individuos o las clases. La genealogía se ocupa de los devenires, mientras que la historia de las evoluciones macroscópicas. Ambos movimientos son necesarios, pero ha sido Deleuze - y Foucault - el que ha descubierto la importancia de estos aspectos microfísicos

No se repiten las personas sino las máscaras que constituyen el verdadero sujeto de la repetición. Sólo los simulacros se repiten siempre diferentes, sin ninguna referencia a un modelo arquetípico²⁷⁵.

Todos estos elementos pueden verse en Rizoma²⁷⁶. En Rizoma, efectivamente, Deleuze quiere hacer filosofía, quiere forjar conceptos y él mismo se acaba convirtiendo en un personaje conceptual. ¿Qué cosa podría ser sino esa palabra que da título al libro, rizoma? No en vano el libro, como dice Deleuze, queda como una imagen fragmentada del caos que es el mundo. Una composición es precisamente este crecimiento de las dimensiones en una multiplicidad que cambia de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones. No hay puntos o posiciones en un rizoma, sólo hay líneas. Lo múltiple hay que hacerlo al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre $n-1$, pero hay que sustraer lo único de la multiplicidad que queremos constituir, escribir $n-1$. Tal sistema es lo que se podría denominar rizoma. El rizoma se basa en el principio de conexión y heterogeneidad: cualquier rizoma puede ser conectado con cualquier otro y debe serlo; el principio de multiplicidad: sólo cuando lo múltiple es tratado como sustantivo es cuando ya no tiene ninguna relación con el Uno como sujeto o como objeto, como imagen y mundo. No hay unidad ni en el objeto ni en el sujeto: una multiplicidad no tiene sujeto ni objeto, sino solamente algunas determinaciones, magnitudes, dimensiones que no pueden crecer sin que cambie de naturaleza. Los hilos de la marioneta - la trama - en tanto que rizoma o multiplicidad no remiten a la voluntad supuestamente única de un artista, sino a la multiplicidad de las fibras nerviosas que forman a su vez otra marioneta siguiendo otras dimensiones conectadas con las primeras. Podríamos objetar que su multiplicidad resida en la persona del actor que lo proyecta en el texto. La noción de unidad siempre actúa en el sentido de una dimensión vacía, suplementaria a la del sistema considerado. Pero un rizoma o multiplicidad no dispone de ninguna dimensión suplementaria al número de sus líneas, es decir a la multiplicidad de números asignados a esas líneas. Las multiplicidades se definen por lo exterior: por la línea abstracta, líneas de fuga o de desterritorialización según la cual cambian de naturaleza en conexión con otras.

Lo ideal de un libro sería que expusiera todo sobre tal plano de exterioridad como anillos abiertos, sobre una sola página, una superficie plana; acontecimientos vividos, conceptos pensados, individuos y formaciones sociales, un encadenamiento roto de afectos siempre en relación con lo exterior. Deleuze se opone al libro clásico y romántico constituido por la interioridad de una sustancia o de un sujeto. No nos preguntaremos qué significa una multiplicidad ni a quién se atribuye sino que, dada una multiplicidad, definida por sus líneas o dimensiones expuestas sobre el plano de consistencia nos preguntaremos según que dimensión significa esto o aquello - las multiplicidades son planas porque ocupan todas sus dimensiones, aunque sean crecientes según el número de conexiones que se establecen sobre ellas. No se buscara un género común del que la

del poder y la historia que complementan los análisis macroscópicos típicos de la tradición marxista. Ambos enfoques no se oponen sino que se complementan.

²⁷⁵Foucault, Michel y Deleuze, Gilles, 1995, Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia, Barcelona, Anagrama.

²⁷⁶ Deleuze, G. y Guattari, F., 1977, Rizoma (introducción), Valencia, Pretextos.

multiplicidad sería la especie. Tampoco una especie propia que sería diferente de todas las otras. Por el contrario a cualquier nivel de generalidad o especificidad que se tome el concepto, se le considerará como una multiplicidad definida por sus dimensiones.

En un rizoma jamás se da un dualismo o una dicotomía, incluso bajo la forma de lo bueno y lo malo. Este es el principio de ruptura asignificante contra los cortes demasiado significantes que separan las estructuras o atraviesan una. Un rizoma puede ser roto, quebrado en cualquier parte, pero se recupera según tal o cual de sus líneas y siguiendo otras líneas. Se produce una ruptura, se traza una línea de fuga, pero siempre se corre el riesgo de reencontrar sobre ella organizaciones que reestratifican el conjunto, atribuciones que reconstituyen un sujeto. Aquí, se plantea la noción de serie. Para que exista estructura son necesarias al menos dos series entre cuyos términos se establecen unas determinadas correlaciones y homologías.

Deleuze también presenta una concepción estratificada de la realidad cuya noción de estrato obtiene a partir de la confluencia del paradigma de la doble articulación y el de la oposición entre plano de la expresión y del contenido, dando lugar a una rejilla completa. La doble articulación distingue entre una primera articulación que combina unidades mínimas dotadas de sentido y una segunda articulación que combina unidades mínimas no dotadas de sentido. Se distingue la expresión del contenido y la materia (lo amorfo, la pura realidad fónica o semántica) ; la forma (red de relaciones que se aplica a la materia) y la sustancia (producto de la aplicación de la forma a la materia). Con este utillaje teórico Deleuze y Guattari analizan los diversos estratos físico, biológico y social que crean en el continuo intensivo las formas y conforman las materias transformándolas en sustancias. En las emisiones de partículas los estratos distinguen las unidades de expresión y las unidades de contenido; por último los estratos separan los flujos y les asignan diversos territorios. Los estratos se inscriben, pues en el plano de consistencia, en la sustancia, organizando y estructurando sus modos en diversos niveles. Cada estrato es una doble articulación de contenido y de expresión que se supone recíprocamente. Lo que varía de un estrato a otro es la naturaleza de la distinción existente entre el contenido y la expresión, que puede ser de inducción en el estrato ficticio, de traducción en el biológico y de traducción en el social.

Cada estrato sirve de substrato a otro y cada estrato presenta una capa central constituida por sus materiales externos que toma de otro estrato sus elementos substanciales interiores y sus relaciones o rasgos formales. Cada estrato se relaciona con otros que le proporcionan sus materiales y que constituyen su medio exterior y la energía y que constituyen su medio asociado. Pero tal estrato no existe más que fragmentado, abierto en dirección a los medios que le rodean. Este movimiento de apertura, de desterritorialización de los estratos, conecta esta visión estratificada con la visión del plano de consistencia, en un doble movimiento correspondiente cada uno a uno de los tipos de máquina abstracta analizada por Deleuze. Cada estrato se desborda sobre los otros en un viaje hacia la desestratificación completa del plano de consistencia pero a la vez se repliega sobre sí mismo en una reterritorialización que fija los materiales y las energías procedentes del exterior y que dota al estrato de su individualidad.

El pensamiento de Deleuze ha sido en gran medida un pensamiento militante preocupado por las relaciones institucionales entre saber y poder y preocupado por la elaboración de un saber que escape a las garras del poder sin crear un contrapoder, simétrico del propio poder. En esto ha incidido especialmente Foucault²⁷⁷. Deleuze y Foucault buscan las raíces de un marxismo subversivo que subvierta a ley, de manera irónica, demostrando su contingencia, o de manera humorística, demostrando su absurdo si se cumple al pie de la letra. Plantean siempre la alteridad respecto al sistema de forma experimental, siendo muy conscientes de que no se sale de la lógica del sistema creando ghettos desde los que se conteste a dicho sistema, oponiéndole otra razón que suele convertirse en la mera inversión especular de la razón dominante. Deleuze y Foucault juegan con lo marginal, con lo indiferente en vez de con lo reprimido y su confianza en los dispositivos que se crean como resistencia frente al sistema es siempre cauta y relativa. Apuestan por algunos elementos que crean líneas de fugas que escapan del sistema y por los espacios lisos porque es en éstos en los que se pueden producir novedades interesantes que rompen con el sistema. Sin embargo, el éxito no está asegurado. Las líneas de fugas esquizofrénicas (revolucionarias) pueden invertirse y volver como líneas de fugas paranoicas (fascistas). Sólo una experimentación cautelosa en los márgenes del sistema podrá producir grietas en éste, que si se amplifican y entran en resonancia entre sí pueden provocar cambios macroscópicos revolucionarios. La experiencia crítica y revolucionaria no tiene nunca fin y no goza de ninguna seguridad ni esperanza, porque no se basa ya en ninguna filosofía de la historia con sus leyes inexorables, sino en una cartografía que analiza continuamente el cuerpo social buscando líneas de fuga posibles y grietas imperceptibles a partir de los cuales puede surgir un devenir revolucionario.

Esta crítica de la razón es consciente de que es siempre minoritaria, resistencial, y aunque no rechaza en principio la posibilidad de crecer y de constituir un plano de consistencia revolucionario capaz de enfrentarse al sistema, piensa que en las actuales circunstancias esto es muy difícil. Su crítica, pues, está impregnada de un pesimismo lúcido que, sin embargo, no cae en la resignación ni en la derrota, sino que está dispuesto a movilizarse tan pronto como se detecta una posibilidad de lucha, una causa que defender, dando lugar a dispositivos de análisis capaces de ampliarse para desencadenar microrrevoluciones moleculares y para asociarse a luchas de grandes dimensiones, como la lucha por la paz, la ecológica, la sexual, la cultural, etc.

Esta tendencia, llamada neonietzscheana o filosofía del deseo, ha desarrollado, pues, no sólo una estética sino también una ética y una política que podemos calificar de postmoderna y que oponen la invención y la disensión a la jerarquía y la sujeción. Frente a la legitimación positivista y la legitimación dialéctica propias de la modernidad, la única legitimación aceptable para la postmodernidad es el paralogismo, lo que supone imaginación, inventiva, búsqueda de paradojas, disenso en lugar de consenso. En la base de esta legitimación se encuentra una teoría del deseo y del cuerpo que acompaña siempre a la razón y la mueve a pensar. Marx, Nietzsche y Freud (producción, voluntad de

²⁷⁷ Deleuze, G., 1987, Foucault, Barcelona, Paidós.

poder e inconsciente maquínico), se unen en una teoría de la diferencia y la repetición que rompe con la dialéctica.

El pensamiento de Deleuze es, en definitiva, una ontología antiplatónica de raíz nietzscheana - especialmente en lo que respecta a su aceptación de la inversión del platonismo y en su estudio de la muerte de Dios²⁷⁸, que introduce elementos marxistas y freudianos, y que se ha enfrentado a la deconstrucción de la Metafísica de Heidegger, dando un paso más en la elaboración de un pensamiento post-metafísico que no tiene por qué ser no ontológico ya que no reniega de proponer hipótesis acerca de la realidad última, en un diálogo continuo y crítico con las ciencias tanto naturales como sociales, así como aprovechando las realizaciones de la literatura y arte contemporáneos. Sin embargo, el movimiento hacia lo que es propio, presente en Heidegger, está ausente en Deleuze que privilegia el momento de lo extraño y lo ajeno frente al de lo propio y lo auténtico. La autenticidad se disuelve en el movimiento del eterno retorno de la diferencia y la repetición. No hay engaño en el simulacro que no oculta lo que es y que se da como tal, como el producto del juego de fuerzas moleculares del deseo. Por el contrario, los análisis de Marx, Freud y Nietzsche se combinan armónicamente en Deleuze, que analiza el origen de las instituciones y de los males que se desprenden de ellas, en estrictos como *El Anti Edipo*²⁷⁹, donde se estudian las tres grandes máquinas desarrolladas hasta ahora, la

²⁷⁸ Deleuze relaciona las distintas formas de entender la muerte de Dios según las diferentes formas del nihilismo. Desde el punto de vista del nihilismo negativo, es decir desde el pensamiento judeo cristiano, la muerte de Dios supone por un lado que el Dios judío da muerte a su Hijo para independizarlo de sí mismo y del pueblo judío; por otro puede entenderse como la muerte del Padre y el surgimiento del Hijo como un Dios o por último puede dar lugar al cristianismo tal como lo construyó Pablo, según el cual, el Hijo de Dios muere por nosotros, muere por nuestros pecados. Desde el punto de vista del nihilismo reactivo, la muerte de Dios da lugar a la deificación del hombre, a través de un ateísmo que reviste al hombre con los atributos de Dios. Este proceso es el de la secularización del cristianismo que ha dado lugar al mundo moderno, a la democracia y al socialismo. Por último desde el punto de vista del nihilismo pasivo, la muerte de Dios es sinónimo del cansancio y del fin de la civilización, que Nietzsche denomina "budismo". Frente a estos nihilismos incompletos, Nietzsche sitúa su filosofía como el nihilismo completo, lo que permite a Heidegger colocarlo como el fin y el culmen de la metafísica occidental, aunque vislumbre un tipo de pensamiento que vaya más allá de dicha metafísica. Según Heidegger, Nietzsche con su teoría de la voluntad de poder y del eterno retorno, plantea de nuevo la clásica teoría metafísica de la distinción entre la *essentia* y la *existentia*. La esencia del ente es la voluntad de poder y lo que retorna eternamente son los propios entes. Con esto, Nietzsche culmina el proceso de subjetivación del ser del ente que abrió con Descartes la metafísica moderna, la cual concibe el ser de lo existente a partir de la voluntad. En este sentido la concepción del ser de los entes como producto de la voluntad de poder, pertenece todavía al espacio conceptual propio de la metafísica occidental (Laruelle, François, 1977, Nietzsche contre Heidegger, Thèses pour une politique nietzschéenne, Paris, Payot). En este sentido, Deleuze replantea la cuestión de los valores desde el agnosticismo de Marx y Nietzsche más que desde el ateísmo, aún ligado a la cosmovisión cristiana de la ley y el pecado, de lo sagrado y su transgresión, típico de Sade, los poetas visionarios ingleses y los nihilistas rusos, que siguen hablando en el ámbito de la religión y no han roto realmente con el teísmo, del que se aprovechan aunque sea para convertir esa ficción en objeto de transgresión. Esta forma de desvalorización es criticada por los que buscan una razón pragmática, y que consideran que las teorías de la conciencia y el deseo no pueden ser base de una moral objetiva (Habermas, Jürgen, 1996, Textos y contextos, Barcelona, Ariel).

²⁷⁹ Deleuze, G. y Guattari, F., 1972, El Anti Edipo, Barcelona, Barral.

máquina territorial primitiva, la máquina despótica bárbara y la máquina capitalista civilizada, con sus distintos mecanismos de producción y de consumo, y sus medios específicos de sujeción de los individuos.

Deleuze, como decimos, critica la distribución categorial de las cosas que distribuye los entes según determinaciones fijas y proporcionales en territorios separados y propone una distribución de los entes nómada, no sujeta a títulos fijos de propiedad. Los entes se distribuyen en un espacio abierto, indefinido de forma errante, sin leyes categoriales fijas. Las cosas se distribuyen sobre la extensión de un Ser unívoco y no repartido. Mientras que la distribución categorial de los entes supone la analogía del ser, la distribución intensiva y no jerárquica de los entes se basa en un Ser unívoco en el que se distribuyen según distintos grados de potencia los entes. El pensamiento de Deleuze es acategorial en el sentido de que rechaza las categorías propias del pensar representativo, pero en cambio no se priva del uso de nociones que se muestran como "categorías fantásticas" aplicada a los simulacros, condiciones de la experiencia real y no sólo de la posible, complejos de espacio y tiempo transportable a cualquier sitio. Son categorías que expresan acontecimientos más que esencias, se refieren a circunstancias, fechas, momentos. Estas nociones se organizan en sistemas abiertos y configuran mapas, dando lugar a una cartografía que se puede utilizar teórica y prácticamente como una máquina de guerra.

Las categorías de Deleuze son el mínimo de ordenación posible para organizar el Caosmos que constituye el mundo, son móviles y adaptadas a las necesidades de cada momento y son ejemplos de un pensamiento ontológico cuya noción de Ser, basada en acontecimientos y simulacros, ha abandonado las características fuertes de la noción clásica de Ser dando paso a una ontología débil puesta a disposición de la acción tanto teórica como práctica y que más que representar un Ser previamente dado, constituye en cada momento los acontecimientos que precisa.

Apéndice 23

Los escritos monetarios de Bentham

Desde el Manual al Institute

A plan for augmentation of the Revenue

Proposal for the circulation of a (new) species of paper currency

Letters on the Stock Note Plan

On the form of the supply to the sinking fund

Circulating Annuities

Annuity Notes

Los Annuities contra la inflación y crisis monetarias

Paper Mischief (Exposed)

The True Alarm

Fin de interés en temas monetarios: la admiración a Thornton

Desde el Manual al Institute

En el *Manual*, Bentham discute los problemas de la economía contemporánea prácticamente sin ocuparse de las dificultades de la operación del dinero. Sin embargo, en 1804, en el *Institute*, eran estas dificultades, la influencia del medio circulante en el incremento de la riqueza, lo que más preocupaba a Bentham. La mayor diferencia entre el *Manual* de 1795 y el *Institute* de 1804 es que en el último Bentham muestra la relación entre el nivel de precios, la cantidad de dinero y la velocidad de circulación. Y ese salto cualitativo se debió a dos panfletos que elaboró entre los dos manuales: *Circulating Annuities* de 1800, y *The True Alarm* de 1801.

En primer lugar, Bentham había dado su definición utilitaria de dinero: *El dinero es el instrumento de medida de la cantidad de dolor o placer. Aquellos que no estén satisfechos con la exactitud de este instrumento, que encuentre otro más exacto o que diga adiós a la política y moral.*

Imaginemos que ningún hombre se sorprenda o escandalice si me encuentra en el curso de este trabajo valorando todo en dinero. Sólo de este modo podemos hacer partes alícuotas para medir el placer y dolor²⁸⁰.

En *Manual*, Bentham dice que *El papel moneda es estrictamente sólo una promesa de entregar una determinada cantidad de dinero (o valor de dinero)... No puede añadir a la riqueza del país más que en tanto que no es necesario cumplir esas promesas²⁸¹.* Pero el dinero o papel moneda puede ser instrumento de incremento de capital y riqueza. *Supóngase que, como suponía Hume, el dinero del bolsillo de cada hombre se doblara instantáneamente. No es cierto que (como él dice) la riqueza (del país) no incrementaría*

²⁸⁰ Stark, W., 1952 a: The Philosophy of Economic Science: XXVI: 117-8.

²⁸¹ Stark, W., 1952 a: Manual: 269.

con esto²⁸². Bentham ve dos posibles consecuencias, antes de que se produzca el incremento los precios. Primero, la moneda añadida será fundida y aumentará la riqueza en cuchillos, cucharas... Segundo, donde hay desempleo, los desempleados se introducirán en el proceso de producción y habrá un output mayor por la paga extra que los tenedores de dinero serán capaces de dar. *La consecuencia será la misma si, en vez de moneda, se añadiese papel moneda (si no es en un exceso tal como para destruir su crédito). El papel no puede fundirse, pero se mantendrá una cantidad igual de moneda que sí puede fundirse*²⁸³. Además, puede incrementar la cantidad de trabajo y la productividad de una cantidad dada. Sin embargo, Bentham reconoce que crear papel moneda tiene el efecto de un impuesto o, más bien, de dos, uno sobre el capital de los hombres adinerados que han prestado dinero con interés, en tanto que sus deudores pueden saldar su deuda; otro sobre el consumo, por el incremento del precio. Estas son las preocupaciones de Bentham tras septiembre de 1800 en *Paper Mischief (Exposed)*, y en *The True Alarm*.

La idea que elaboró Bentham en 1800 y que fue propagada en 1801 era una recomendación de un billete creado por el gobierno que rindiese un tipo de interés o una anualidad. Esta propuesta surge de dos sugerencias anteriores, de 1794 y 1796, de que el gobierno se hiciese cargo del negocio del seguro, y de que el tesoro emitiese un papel moneda propio, los Billetes del Ministerio de Hacienda. Efectivamente, aunque Bentham estuvo preocupado entre 1796 y 1798 por las casas de los pobres, cuando comenzó la guerra en Francia, su atención se redirigió a la pregunta de cómo proveer dinero para vencer a Napoleón y sus legiones. En 1794 y 1795, Bentham había creado un plan de ayuda al ministro de Hacienda, y en particular para la reducción de la deuda nacional. Al tiempo, hizo *Confiscación en vez de impuestos e Impuesto con monopolio*.

A plan for augmentation of the Revenue

En el primer caso, Bentham propone que el gobierno se hiciese cargo del negocio del seguro en *A plan for augmentation of the Revenue*²⁸⁴, una propuesta que es dudoso que Charles Long leyese y que nunca fue impresa, por lo que sabemos. En ella, Bentham sugiere que el gobierno se extendiera a todas las "modificaciones del tráfico monetario". La banca "en el sentido de depósito" es una rama en que el gobierno puede superar en seguridad a otros banqueros. Tomar prestado es fácil, pero no tanto prestar. ¿Lo hará mejor un funcionario? Bentham no lo aclara porque no piensa en la función económica más importante de los bancos, dirigir el flujo del crédito productivo. Sólo le preocupa el aspecto fiscal. El gobierno debe prestarse a sí mismo o a cuerpos semi-públicos de la Compañía de Indias orientales. El dinero depositado será un préstamo libre de intereses para el gobierno. Éste puede verse como un esquema primitivo de nacionalización que pretende transferir transacciones lucrativas de manos privadas a públicas.

²⁸² Stark, W., 1952 a: *Manual*: 270.

²⁸³ Stark, W., 1952 a: *Manual*: 270.

²⁸⁴ "A plan for augmentation of the Revenue by the Establishment of a Traffic on Government Account in Life Annuities and every other branch of money dealing

Bentham dice que el gobierno ya tiene ramas de "tráfico monetario", como la venta de anualidades perpetuas redimibles o el negocio de la lotería, que pueden verse como probabilidades de canjear grandes sumas por pequeñas. Por tráfico monetario, dice Bentham, entiende el cambio de dinero en una forma por dinero en otra. Bentham discute la venta de anualidades vitalicias, en que el gobierno acepta una suma global o sumas sucesivas contra la obligación de hacer ciertos pagos periódicos durante la vida del comprador de anualidades o, en el caso de las tontinas, en varias vidas, con un beneficio para los que sobreviven a la persona. El objetivo de los compradores de anualidades vitalicias es la seguridad, la certidumbre de una provisión para años de vejez o edad madura. Por eso, este contrato es muy adecuado para el gobierno por su seguridad y longevidad. Da especial atención a la venta de anualidades vitalicias por la vida de un hombre que comience al final de un cierto periodo, si todavía está vivo, método que puede usarse para hacer provisión para la vejez.

Esto cubre la actividad de las Friendly Societies, que Bentham admiraba. *El negocio de las Friendly Societies, de la Amicable Society, y de la Equitable Society, tienen su origen en los dos mejores principios de la naturaleza humana: el de las Friendly Societies es la prudencia, y esa rama de la prudencia que se hace llamar provisión; el negocio de las otras dos sociedades es la benevolencia*²⁸⁵.

Pero Bentham piensa que su función la haría mejor el estado. Bentham quiere adaptarlas a las circunstancias de las clases más pobres y llega a proponer a un sistema público de seguro social sobre una base voluntaria. Incluso sugiere que las pensiones contributivas sean pagadas a través del establecimiento de correos.

Pero Bentham tiene que probar que el público no sufrirá. Pretende quiere descubrir *1- Razones para comprender que las Friendly Societies en escasas ocasiones serán capaces de hacer bien la mitad de las empresas en las que se embarcan; 2- Razones por las está implicado el honor del gobierno en procurar un stock completo de los datos necesarios, sin los cuales todos los cálculos relativos a los valores de las anualidades vitalicias, en general, y en particular en las Friendly Societies, deben ser falaces - e.d. un conjunto completo y auténtico de rendimientos estadísticos, mostrando la proporción de muertes de los habitantes de varias parroquias a lo largo del reino. 3. Razones por las que será ventajoso tanto para los individuos particularmente implicados como para el público en general que el gobierno asuma este negocio de las Friendly Societies, excepto sólo la parte que concierne al seguro por enfermedad.*²⁸⁶

Tras discutir la venta, considera la compra de anualidades vitalicias del gobierno. Es una rama arriesgada del negocio de seguros, pero no demasiado. Un caso es la compra de anualidades vitalicias por la vida de un hombre contra el pago de una suma principal a su muerte, algo que hacen la *Amicable Society*, pero que el gobierno haría mejor. Bentham plantea como serían los comisionados para comprar las anualidades, con dos conjuntos, uno para aprobar la seguridad y el otro para aprobar la vida. El primero serían abogados

where adequate security can be obtained upon a Plan adapted to every Modification of Demand, 1794-1795", en Stark, W., 1952 b, pp. 117-149

²⁸⁵Stark, W., 1952 b: introduction: 11-2: citado de UC CLXVI, 33.

²⁸⁶Stark, W., 1952 b: introduction: p. 8-9; citado de Works, X, 304.

bajo un juez; el último estaría compuesto de practicantes y médicos. Éstos deben tener una responsabilidad y número de *quorum* máximos, dado que no puede haber publicidad de sus debates. También establece salvaguardas, como el derecho de apelación a un candidato rechazado, castigos en caso de una falsa respuesta al examen para incrementar las anualidades debidas y pagables, y publicación de la respuesta y rechazo a expensas del vendedor.

En la conclusión, hay una nota de precaución. El negocio de seguro descansa en bases frágiles porque los cuadros de mortalidad disponibles no son de confianza. Bentham pide una investigación parlamentaria para obtener la información que necesita el actuario.

Proposal for the circulation of a (new) species of paper currency

En el segundo caso, Bentham pide que el tesoro emita un papel moneda propio, los Billetes del Ministerio de Hacienda, y esa propuesta se constata en esos años en *Propuesta para la circulación de una nueva especie de papel moneda*²⁸⁷. Bentham describiría ahí la idea destinada a aparecer después en 1800 y 1801. Probablemente la escribe en 1795 o 1796 y es un intento de llenar el Tesoro sin gravar a la población. Bentham se plantea que si el gobierno emite papel-moneda, por ejemplo, Letras del Tesoro, extensamente debe pagar un 5 % a sus acreedores. Sin embargo, los cuerpos privados, como el Banco de Inglaterra o los individuos, emiten papel moneda, es decir, billetes haciéndolo circular sin interés. Si el gobierno toma esta circulación fiduciaria ahorrará 5%. ¿Porqué no monopolizar la emisión de papel moneda? No hay argumento ni utilitarista ni legalista contra un sistema estatal de papel moneda. *Salvar a los sujetos de un mal papel moneda está perfectamente en el poder del gobierno. Déjese que provea el mercado con su propio papel y una simple prohibición mantendrá el otro papel fuera del mercado de la manera más efectiva*²⁸⁸.

El crédito del gobierno es el mejor, pero el dinero bancario era técnicamente más eficiente como medio de circulación que el del gobierno. Esto, dice Bentham, es algo accidental dado que era pagable cuando se demandaba; era transferible sin formalidad, como la moneda; las sumas eran pequeñas; los billetes se podían transportar; y el público estaba habituado a ellos. Los billetes del gobierno existentes (Letras del tesoro, y Letras de la Armada) tenían cuatro desventajas de circulabilidad: estaban denominados en altas sumas, con lo que no podía usarlos mucha gente en el tráfico diario; eran son pagables tras un año; los modos de pago eran complicados; y la apariencia de los billetes era poco atractiva. Bentham discute a qué llama "circulabilidad". Las letras del tesoro son un "papel más apropiado para constituir una fuente de renta que para la circulación general".

Pero la propuesta más imaginativa fue la de introducir una moneda del gobierno, con o sin interés (sobre el 2%), en unidades suficientemente pequeñas para la circulación diaria de modo que no interfirieran con los billetes del Banco de Inglaterra (privado), cuyo

²⁸⁷ "Proposal for the circulation of a (new) species of paper currency. Under the Name of Government Bonds or Exchequer Notes. 1795-96".

²⁸⁸ Stark, W., 1952 b: Proposal for the circulation of a new species of paper currency: 157.

billete más pequeño de 5 libras. Una emisión que rinda un tipo de interés puede entrar en competencia con los billetes del gobierno, de 20, 10 y 5 libras sobretodo. Bentham busca llevar a la simplicidad el cálculo del tipo de interés. *Para dar mayor facilidad al cálculo y por tanto la circulación, debe añadirse una tabla a la impresión, exhibiendo los incrementos del interés acrecentado hasta un cierto número de igual periodo en un año: digamos 15 periodos de 24 días cada uno: quitando, como antes decíamos, los días impares.*²⁸⁹

Su plan reconoce un tipo de interés del 2%. No duda de que son mejores los billetes que están libres de tipo de interés, para que circule más fácilmente, por ser fácil de manejar; y para no desperdiciar ese dinero que hay que pagar en forma de interés. Pero considera el sacrificio financiero del pago del interés como una especie de cebo para que la gente acepte el nuevo billete, y pueda competir con los billetes de banco y las letras del tesoro. Cuando la gente confiase en ellos, se convertirían en billetes sin tipo de interés. Estos billetes debían ser pagables (principal e interés) una vez al año, y no sólo en dinero, sino en bonos, transfiriendo el derecho a una anualidad perpetua (así no habría un asedio del banco cuando el metal no estuviera disponible en cantidades suficientes). Esperaba Bentham un considerable premio sobre esos billetes. Si el gobierno disfrutaba de crédito y confianza, y los billetes del tesoro eran pagables cuando se demandara y en oro, el premio en comparación a los billetes del Banco de Inglaterra serían del 2%, el interés prometido.

Estos billetes, dice, serían dinero corriente en efectivo y capital invertido. Cada hombre puede ser su propio banquero. Si el agio es considerable, puede emitirse a menos tipo de interés, teniendo más ventaja para el gobierno, hasta hacerlo nulo. Como vemos, Bentham no se daba cuenta del sentido de "obligatoriedad" que supone el monopolio en la emisión del papel moneda. Según él, el límite a la emisión debía ser tanto como sería la cantidad de papel moneda del país si no emitiese el gobierno. Pero el cálculo de esta cantidad y el control del Banco público se harían imposibles.

Una objeción es que el Banco de Inglaterra y otros sufrirían con el plan. Bentham admite que los beneficios se reducirían, pero el crédito de los bancos se reforzaría según su criterio. Si la circulación de billetes se reduce con el nuevo papel del gobierno, la relación de las responsabilidades de los banqueros sobre sus reservas de caja se mejorará y todo el negocio bancario. Para evitar la falsificación, apela al reformador de leyes, ya que las ejecuciones por falsificación eran entonces frecuentes. Además, pueden introducirse figuras humanas en los billetes porque la posibilidad de éxito de un proyecto de falsificación es menor según el grado de habilidad necesario para falsificarlo.

Por otra parte, discute el método para asegurar un monopolio del gobierno en la emisión de papel - moneda. Los billetes privados pagables al portador y prometiendo interés debían prohibirse. De este modo, el parlamento reafirma una vieja prerrogativa de la corona, la emisión de billetes, que según Bentham nunca debió dejar de existir. Como en Confiscación en vez de Imupetos, Bentham quiere revivir una institución medieval para

²⁸⁹Stark, W., 1952 b: Proposal for the circulation of a new species of paper currency: 179.

beneficio del estado moderno. Bentham, en cualquier caso, no publicó esta propuesta, dada su decepción con Long respecto a *Confiscación en vez de Impuestos*.

Letters on the Stock Note Plan

En invierno 1798/9, un hecho accidental lleva a Bentham ver posibilidades de que se realizase una reforma de los billetes. Entre los amigos de Bentham estaba Sir Reginald Pole Carew, que se sentó en la Casa de los Comunes y estaba preocupado por la grave situación financiera del país. Sus meditaciones maduraron en un manuscrito que tituló "Ideas sobre Reforma Financera" y que mandó a Bentham. Éste respondió que estaba inclinado a volver a los problemas económicos y cerrar sus investigaciones sobre ayuda a los pobres, pero que no tenía dinero para publicar. Escribe a Pole Carew, agosto 16 1798: *Dime que imprimirás esto, junto con mis observaciones y escribiré mis observaciones*²⁹⁰. Nada se publicó. Las "dos cartas describiendo el Método de incrementar la cantidad de moneda circulante sobre un principio sólido nuevo" no se publicaron hasta 1818 en Pamphleteer, sin autor.

El panfleto de Mr Ambrose Weston *A method of increasing the quantity of circulating money*, en que el autor proponía crear *Stock Notes*, llegó a manos de Bentham y se le pidió su opinión. Bentham decidió escribir a Mr George Rose, Secretario del Tesoro, tal vez para hacerle una propuesta sobre la creación de Billetes del ministerio de Hacienda. Escribió dos cartas, una en julio de 1799, que no se sabe si fue recibida por el tesoro porque se perdió. Bentham critica del panfleto de Ambrose Weston la cuestión de si es necesaria una mayor circulación de papel moneda. Dice que ya existe un exceso de papel moneda. El propuesto dinero - stock sólo será seguro si, como el papel moneda existente, se basa en una promesa de pagar dinero metálico por él. Pero sino, ¿en que se basará la circulación? ¿Porqué lo habría de aceptar la gente en vez de dinero metálico? A Bentham, el elemento de promesa le parece esencial en el papel circulante, sustituto del dinero contante y sonante. *Se le llama en algún lugar Certificado a los Stock Note. Pero un certificado no es en sí ni una promesa ni implica en sí mismo nada parecido a una promesa. Se supone que cada Certificado vale 100 libras: pero ¿cuándo se supone que derivará ese o cualquier otro valor?*²⁹¹ Para saber su aceptabilidad para el público, deben aclararse los términos en que se emiten los billetes y si entrarán en la circulación activa. Pero Bentham es escéptico. Hay dos alternativas: o se basa en el oro, lo que no es ninguna novedad, con lo que incrementaría el exceso relativo de papel circulante; o no se basa en oro, con lo que no capturaré la confianza del público y no circulará.

Además Bentham dice que el supuesto de que el país necesita medio circulante es falso en otro sentido, en la falsa diagnosis de la enfermedad económica. *El artículo con referencia al cual la supuesta necesidad es real no es el de papel moneda comparado con dinero metálico, no una promesa comparada con los medios de actuación - sino dinero presente comparado con dinero futuro: el principal, dinero en efectivo, capital, comparado*

²⁹⁰ Stark, W., 1952 b: introduction: 21: citado de Works X, 323-4.

con interés, anualidades o la palabra que sea. En un tiempo como el actual, en un tiempo de guerra, la demanda de dinero presente (e.d. préstamos) incrementa continuamente: incrementa por parte del gobierno y, por tanto, por parte de los individuos. Pero hay sólo un medio posible de obtener dinero presente con el consentimiento de los propietarios, que es el de proponer dinero futuro en vez de él (e.d. promesas de dinero futuro o un derecho para el dinero futuro). Si pudiera emplearse un expediente por el cual un hombre que ahora sólo aceptaría dinero presente, acepte dinero futuro en vez de él, sin añadir nada a la cantidad de dinero futuro traído al mercado (e.d. bonos o deudas), la ventaja es entonces manifiesta o indudable²⁹².

Bentham dice que la propuesta de Weston busca esto, pero con los medios inadecuados. El préstamo del gobierno es un intercambio intertemporal de gasto del gobierno en el momento por gasto diferido de los individuos. *¿Qué es una anualidad del gobierno? Dinero futuro dado a cambio de dinero presente²⁹³.* Luego, ofrece a Rose una alternativa: *Su plan pretende la transferencia de dinero futuro en forma de hipoteca, y consecuentemente sin adición a la masa existente; el mío pretende la transferencia de dinero presente al futuro en forma de venta, pero con unas circunstancias de conveniencia adicional que pueden permitir que el gobierno disponga de él en mejores términos²⁹⁴.*

Bentham afirmó que elaboraría su idea bajo una condición: una promesa de seria consideración oficial. Este manuscrito se encontró entre los papeles de Nicholas Vansittart, que sucedió a George Rose en la posición de Secretario del Tesoro cuando Pitt fue despedido en 1801.

El 27 de diciembre de 1799, Bentham expone su crítica a la propuesta de Weston a Francis Baring, banquero y experto financiero, y Baring aplaudió su crítica a esta propuesta visionaria. Por ello, Bentham decidió usar *Letters on the Stock Note Plan* como una llave para la puerta del tesoro. Quiso pasar sus cartas al primer ministro Pitt, sin pasar por George Rose y usó como mediador a Lord Auckland, íntimo del primer ministro. Pero éste no quiso ser mensajero de Bentham y le devolvió los papeles.

On the form of the supply to the sinking fund

En enero de 1800, Bentham empieza como una especie de buena resolución para el nuevo siglo a ser más cuidadoso sobre fechar sus manuscritos. El 23 de julio de 1800, Bentham manda a Pitt y Rose copias de un ensayo corto *On the form of the supply to the sinking fund* o *Hints respecting the mode of feeding the old sinking fund in wartime: proposing that it be by interest as in the case of the new sinking fund: not by principal, that being a mere fiction, which neither is, nor even can be, realized.* La propuesta no se

²⁹¹Stark, W., 1952 b: introduction: 31: citado de University College Collection, XVII, 83-9: p. 83.

²⁹²Stark, W., 1952 b: introduction: 32: citado de University College Collection, XVII, 83-9: p. 84.

²⁹³Stark, W., 1952 b: introduction: 33: citado de University College Collection, XVII, 83-9: p. 84.

²⁹⁴Stark, W., 1952 b: introduction: 33: citado de University College Collection, XVII, 83-9: p. 85.

tomó en serio. Como dice Stark *Otro hombre seguramente habría empezado a desesperarse: él no, porque tenía la autoconfianza fanática de todos los hombres con una misión*²⁹⁵. En 1800 finalizó la propuesta de los Annuity Notes y en enero 1801 Bentham intentó hacérselo llegar a Pitt o inducir a Rose a mirarlo.

Circulating Annuities

En julio o agosto de 1800 Bentham escribía sin saber si alguien lo leería. Luego parece que paró a considerar la cuestión y decidió que probablemente nadie lo haría, con lo que ordenó el material en algo manejable, que Bowring publica en 1843 intentando actualizarlo para introducirlo en el debate monetario. El *Abstract or Compressed View of a Tract intituled Circulating Annuities* se preparó para la impresión en 1800/1801 y se hicieron algunas copias. Pero no se ha conseguido ninguna.

Annuity Notes

En 1800, Bentham hace su propuesta para crear los *Annuity Notes*²⁹⁶. Hay cuatro cajas de material de *Annuity Notes* en 1400 hojas. Esta propuesta consistía en abrir el mercado con anualidades del gobierno con términos beneficiosos para éste (es decir, a bajo tipo de interés, para ahorrar gastos) y en que el dinero logrado se empleará en la redención de la deuda. Además, Bentham propone que los billetes fueran pequeños, lo que suponía una multitud de consumidores y divide la masa de compromisos. La magnitud de la emisión añade un beneficio basado en la seguridad del fondo.

Bentham quería: 1. reducir la carga de deuda nacional sobre las finanzas del estado: 2. inducir a las clases bajas a ahorrar y hacer provisión para la edad madura y contra el desempleo y enfermedad. Si el Ministerio de Hacienda emite una anualidad circulante, es decir, un papel de valor nominal bajo expresando una deuda del gobierno y devengando un interés anual o semestral como los valores, pero inferior al pagado sobre los valores, y este papel se hace circular en forma de billetes de Banco, los pobres pueden conseguir un beneficio con el tipo de interés en sus "insignificantes acumulaciones" usando estos billetes en vez de dinero metálico, lo que incentivará el espíritu de frugalidad en sus mentes y el gobierno podrá pagar la deuda nacional - con alto tipo de interés - o

²⁹⁵ Stark, W., 1952 b: introduction: 47.

²⁹⁶ El título completo es "Abstract or compressed view of a Tract intituled circulating annuities exhibiting a Plan of a Proposed new species of government paper currency under the name of Annuity Notes of which the object is to afford facilities which are not afforded by Stock Annuities or any other existing government Securities for the Investment of small, temporary or fluctuating sums: whereby money may be obtained by government at a reduced rate of interest: the price of stocks raised and uniformly supported: the reduction of the rate of interest on the National Debt accelerated at the same time with the redemption of the Principal: A neat addition made to the Mass of National Capital, the ever-increasing source of national income: frugality promoted among individuals of all ranks and denominations: the means of providing for futurity upon the securest terms placed for the first time within the reach of the inferior orders: and the attachment to the established

convertirla en un conjunto de obligaciones menos pesadas para el tesoro. La debilidad es que los dos objetivos no armonizan. Si el tipo de interés de las *Annuity Notes* propuestas es alto, la carga del Tesoro no se reduce sensiblemente; si es posible establecerlo bajo, el incentivo al ahorro se anula casi. Bentham dice que este conflicto debe resolverse sacrificando las "ventajas morales" de la medida a sus ventajas financieras. El panfleto da más importancia al aspecto fiscal que al social, puede que por el deseo de Bentham de convencer al tesoro, que estaría poco interesado en convertir al hombre pobre en un pequeño capitalista.

Bentham habla de la oferta de los Annuity Notes y de la demanda.

Respecto a la oferta, los Annuities difieren de los billetes, por que el principal no es demandable y la masa de interés se paga a perpetuidad y está sujeta a redención. Es decir, los billetes eran billetes de banco y Letras del Tesoro al mismo tiempo. Bentham es especialmente explícito en la idea que que el papel con que se emitiera, por su tamaño, forma, textura, fineza, debía estar especialmente preparado para la circulación; y busca una aplicación del beneficio de la medida, que debía dirigirse a la reducción de la deuda nacional. El primer capítulo entra en detalle sobre el aparato administrativo necesario para el pago y emisión de las anualidades.

Bentham hace una comparación entre las anualidades y los billetes, dando especial importancia a la pérdida de tiempo necesaria para investigar si conviene situar dinero a interés y las pérdidas de tiempo en el cómputo del interés sobre sumas pequeñas o fraccionales o por periodos pequeños y fraccionales. También atiende a la pérdida de tiempo del ajuste de la parte pecuniaria de la seguridad, o pérdida de tiempo por el proceso de demandar y obtener pago del interés o del principal e interés. Por último, da mucha importancia al hecho de que pueda calcularse con precisión el beneficio, tanto privado como público.

Pero *En el caso de las Annuity Note, no es necesario ningún cálculo: la inspección lo reemplaza*²⁹⁷. Bentham propone que sean las oficinas de correos locales las encargadas de ser oficinas de emisión. *Diligencia, puntualidad y baratura en las transacciones del negocio, suficiencia del número e igualdad de la distribución en relación a las estaciones, son las características del establecimiento de la Oficina Postal comparado con otros establecimiento provincialmente difuminados*²⁹⁸

El billete standard daría un interés diario y debía soportar el valor nominal de 12 16 libras. Bentham quería dar el incremento diario de valor en una suma redonda porque las monedas que quería crear se apreciarían constantemente, su atracción principal. Los billetes mostrarían una tabla indicando su valor particular cada día particular. Sin ella no habría esperanzas de hacer que el papel circulase, porque cada transacción supone una computación matemática compleja. Esta tabla equilibraría el hecho de que este dinero

Government (The Basis of National Security and Tranquillity) Strengthened by new ties. 1800". (Stark, W., 1952 b: 203-423)

²⁹⁷ Stark, W., 1952 b: Observations by Sir Frederick Morton Eden, (in form of a Letter) on the Annuity Note Plan as contained in the Three first printed sheets with the two tables: with counter-observations by the author of the plan: 386.

²⁹⁸ Stark, W., 1952 b: Circulating Annuities: 213.

tenga un poder de compra diferente cada día. Como dice Stark está claro que Bentham infraestimaba la necesidad de un medio de circulación muy simple y no problemático²⁹⁹

Bentham pide que por cada *Annuity Note* creada se quitara una *Stock Annuity*. La emisión de Annuity notes seguiría abierta en tanto hubiera una *Stock Annuity* sin redimir, pero se cerraría cuando la última partícula se limpiase.

Luego se realizaría otra conversión, una nueva emisión de Annuity notes que diese un tipo de interés reducido. Una tercera emisión a 1 ½ % y subsiguientes a menos tipo de interés. El único problema podría ser que la retirada de los billetes puede tener efectos deflacionistas no deseados.

Como la masa general de capital nacional incrementa, la caída del tipo de interés general se uniría a la de esta anualidad, e incluso podría bajar en más de 1 1/6 de interés. Finalizaría la operación con la eliminación de los consumidores que tomaron el papel de *Annuity Note* como fuente de renta permanente: los inversores o acumuladores, que perderán interés por los bajos tipos de interés. Pero las *Annuity Notes* permanecerían como medio de circulación y el pequeño interés pagable sería bienvenido para la gente que los usara en vez de dinero en efectivo. Sin embargo, siendo "usuarios en el sentido de circulación" recogerían la cantidad de interés de otros usuarios y no irían a por él a las oficinas. La deuda nacional dejaría de ser una carga.

La medida conllevaría un incremento calculable del capital. Su tesis es que cada libra que descarga la deuda nacional es una añadida al capital productivo. Porque se toma del contribuyente, típico gastador y se transfiere al acreedor público, típico inversor. La medida acelera la redención de la deuda y adelantaría esta adición al capital nacional.

En lo que se refiere a la demanda de los Annuity Notes, Bentham diferencia claramente entre la demanda por motivo de "circulación" de la demanda por el propósito de "renta permanente", que es especulativa (intenta escapar de la reducción de interés con otras seguridades u otra rama del comercio). Bentham habla de la renta permanente. *2. Incrementará el beneficio si el interés no es demandado. El beneficio, como el producto de los billetes circulantes, incrementará a medida que la cantidad de papel sacado con visión de circulación incremente, y esta rama del beneficio puede llamarse regular o permanente. A esta se sumará el beneficio producido por los billetes sobre las manos ahorradoras, de los accionistas expulsados que cogen este papel con una visión de renta permanente; dado que ellos mantienen su stock. Esta rama puede llamarse rama casual, surgirá sólo de esa comprensión casual que tiene lugar en el presente en el caso de los dividiendos sobre el stock*³⁰⁰

Pero Bentham nos habla, además, de algo parecido a la trampa de la liquidez.

Supongamos que el pago se haga de acuerdo con el Fondo de Amortización, tomado en su conjunto - los Fondos de Amotización presentes y futuros - estando ahora en una condición de pagar 10 millones en el curso de un año. Esta extinción, al caer sobre 10 millones, suspende todo el papel acumulado, y hace que sea válida sólo esa parte que, al

²⁹⁹Stark, W., 1952 b: introduction: 51.

³⁰⁰Stark, W., (1952 b): Circulating Annuities: chap. VI: 245.

estar en circulación, constituye una parte del capital circulante del país. Tras la redención de la última parcela de estos 10 millones, se abre la cuarta emisión, por el artículo 22. Si se presentan compradores a la tasa de interés de esta cuarta emisión (1 35; 8 ½ por ciento), se seguirá la reducción de la tasa de interés. Pero, por el supuesto que hicimos, no se presentará ningún comprador como ése. ... Suponiendo que todos rechacen el papel que rinde este tipo de interés nuevo y bajo, no le afectarán, ni siquiera por un tiempo y no lo pondrán en circulación empleándolo de la manera en que ellos determinarían emplear el capital así lanzado en sus manos. Todavía será considerado por los clientes, y eso por la cantidad de 20 millones, como renta temporal en el curso de, y con la visión de, circulación: pero por estos 20 millones, la demanda, en la parte de esa parte de los clientes (puede suponerse que) está satisfecha.

Cuando las dos masas de papel que han estado hasta ahora en el mercado se reduce a una, ésta estará en las manos de los tenedores de billetes, que los toman con visión de circulación. Porque cualquiera que sea el tipo de interés aceptado como renta permanente, siempre habrá personas en abundancia a las que les valdrá la pena aceptar el siguiente tipo más bajo, con una visión de circulación... Si suponemos la demanda de papeles de Annuity Note en cualquier periodo anterior a ese de la extinción completa de la deuda, parará con los clientes que buscan renta permanente, y no con aquellos que buscan renta temporal con visión de circulación.

Comparado con el dinero en efectivo, el interés conseguido por aquellos que lo aceptan de los papeles Annuity Note no tendrá, hasta la extensión de sus capitales respectivos así invertidos, nada más de lo que depender para sus respectivas rentas, se presentan con esa pérdida por la cantidad de la diferencia³⁰¹.

Una consecuencia negativa del uso y abuso de estos billetes, como de cualquier otro, es el incremento de precios. Pero Bentham, recordando la teoría de las expectativas racionales, nos recuerda que en el caso de que el incremento de billetes sea inesperado, no se producirá ese incremento de precios inmediatamente y el incremento de la cantidad de dinero podrá afectar positivamente a la actividad y empleo.

Se producirá el mismo mal y en el mismo grado que con el dinero de oro y plata hasta la misma cantidad; pero la magnitud del mal estará en proporción a lo inesperado de la adición, no a la cantidad absoluta; y, en forma de dinero metálico, el influjo no es susceptible de un cambio tan brusco como en forma de papel. Ser capaz de oponer una barrera efectiva a un torrente de este tipo es una de las propiedades del papel propuesto³⁰².

Los Annuities contra la inflación y crisis monetarias

³⁰¹Stark, W., 1952 b: 257-8.

³⁰²Stark, W., 1952 b: Circulating Annuities: 208.

En el capítulo XII del esquema de *Annuity Notes*, cuya primera versión Bentham hizo en marzo 1800, hablando "sobre seguridad comercial", dice que la moneda sería un seguro contra el peligro de crisis económicas por causas puramente monetarias, como agotamientos y suspensión de los bancos emisores de papel. Bentham presupone que su lector está familiarizado con los males de la inflación, pero insiste en el hecho de que también es negativa la escasez de dinero. *Que por una deficiencia en la cantidad de papel moneda, la riqueza comercial puede sufrir - no sólo en lo que se refiere a la cantidad, sino incluso en lo que se refiere a la seguridad, es un descubrimiento de política económica de reciente data*³⁰³. Bentham cita a Henry Thornton como descubridor de esa verdad. La bancarrota igual viene de la reducción que del incremento repentinos de precios. Por eso, los *Annuities* deben introducirse gradualmente y emitirse de manera dispersa (por las oficinas de correos), desplazando al tiempo a otros billetes.

El nuevo dinero será un regulador ya que se usará como medio de pago y como inversión o capital, según la situación. El papel propuesto es incapaz de excesos. No es forzado, sino que se emite en proporción a su demanda por un precio fijo. Si es extenso, es que ha sido gradualmente aceptado. En tiempo de guerra se usará como circulante, en tiempo de paz se acumulará. Así sirve para adular las crisis.

En tiempos de deficiencia, los *Annuities* entrarán en circulación. No se producirán agotamientos de los bancos porque los *Annuities* no pretenden ser cubiertos por metal, sólo son promesas de pago de un interés semestral y no se puede desconfiar en ellos. Pero hay razones para desconfiar de los billetes de banco, sobretudo los privados, nunca cubiertos del todo por reservas de oro y cuya debilidad es causa de crisis monetarias. Eso, sin embargo, no garantiza que la gente no busque refugio en los bienes y se deshagan del dinero, algo característico de las crisis de confianza, lo que la visión legalista y formalista de Bentham no prevé.

Bentham sabe que el problema está en que la movilización de la deuda nacional y transformación en billetes estatales para circulación llevará a la inflación. Pero espera que los billetes saquen del mercado otros billetes y no constituyan una adición neta a los medios totales de circulación. Si los billetes de banco se mantienen, debe provocarse su expulsión artificialmente. El gobierno puede negarse a aceptar billetes del Banco de Inglaterra y los billetes emitidos por otros banqueros pueden ser gravados y debilitados. Los últimos dos párrafos presentan su opinión del efecto inflacionario sobre el bienestar. *Si hay, antes del influjo de dinero adicional, recursos desempleados, humanos o materiales, y el influjo los trae a escena, las medidas inflacionarias incrementan el estandard de vida en el país. Pero si, al principio de la operación, todos los recursos están totalmente empleados, no se podrá producir posiblemente nada más y el único efecto de un intento de introducir dinero fresco en la circulación supondrá un incremento de los precios*³⁰⁴.

Bentham intenta demostrar que el dinero extra puede crear trabajo y una productividad mayor. Aquí también se ven en él tendencias fisiocráticas y mercantilistas.

³⁰³Stark, W., 1952 b: *Circulating Annuities*: 269.

³⁰⁴Stark, W., 1952 b: introduction: 56.

Admite dos consecuencias negativas del incremento de la cantidad de dinero: el incremento de la renta de la tierra y el incremento de los salarios del trabajo. Eso se debe a la mayor competencia entre los compradores de estos factores de producción, que tendrán más dinero que ofrecer al mercado³⁰⁵.

Bentham discute el segundo efecto sobre los salarios. Si con la nueva masa de dinero se ofrece sólo más empleo a gente desempleada, no habrá subida salarial. Si se traduce en una demanda de trabajo de pleno empleo, habrá un incremento de salarios. Pero es imposible dirigir la demanda nuevamente financiada exclusivamente a los desempleados: un flujo de dinero creará en la práctica una mayor demanda de empleadores, una subida de los salarios. Los bienes se harán con costes de producción mayores, serán más caros y los que reciben rentas fijas se verán perjudicados por la inflación. Pero cualquier incremento de la riqueza nacional lleva al mismo resultado, dice Bentham. Además, muchos billetes nuevos se acumularán para propósitos de inversión y no inflarán la circulación tanto como el dinero efectivo o los billetes de igual cantidad. Por último, un incremento de los precios lleva a más prosperidad para los trabajadores, la mayoría de la comunidad. En este sentido, Bentham habla de salarios nominales, y no se da cuenta de que los salarios reales podrían reducirse también por el efecto de la inflación.

En la segunda versión del capítulo habla de los malos efectos de una plétora de liquidez del mercado de dinero, lo que reducirá el tipo de interés y afectará al hombre adinerado. Esto es una admisión implícita de que se producirá inflación. Pero, en esta

³⁰⁵ "Los caminos en que el incremento producido en la cantidad de dinero en circulación operará en el aumento de la masa de riqueza nacional son los siguientes:

1. Convirtiendo en trabajo actual (que tendrá una proporción en el trabajo productivo) esa parte del fondo todavía restante de trabajo posible o capacidad de crear trabajo, que es poseído por esas manos que se encuentran sin empleo.
2. Si recae en manos que están empleadas, pero no plenamente empleadas.
3. Trasfiriendo en canales más ventajosos y productivos una porción de trabajo que está empleado en canales menos ventajosos
4. Incrementando la cantidad (y fertilidad) de tierra en cultivo...
5. Promoviendo la introducción de maquinaria cara, pero beneficiosa...
6. Añadiendo el número y facilidad de las carreteras, canales, puertos, muelles, y todos los otros canales de comunicación...
7. Trayendo trabajo del extranjero...
8. Proveyendo a los padres y guardianes de los medios de criar y llevar al trabajo a los niños que todavía no son adecuados para trabajar pero que ya están vivos: y así proporcionando ofertas frescas cada día al stock nacional de trabajo productivo.
9. Proporcionando a los trabajadores solteros los medios de casarse y dando un fondo indispensable para el trabajo futuro. Sin embargo, la adquisición hecha a la población permanecerá por muchos años incapaz de añadir nada al stock de riqueza nacional...
10. Añadiendo al número de capitalistas de todos los tipos... y así incrementando la competencia entre ellos en sus capacidades de vendedores de esos artículos, y reduciendo el tipo de beneficio sobre el capital" (Annuity notes and National Wealth, marzo 1800, p. 304) Pero el incremento de la cantidad de dinero puede reducir la masa de riqueza al darse en forma de renta por el uso de la tierra e incrementar la competencia, la renta de la tierra y los precios; y al incrementar los salarios del trabajo y precios de artículos. Si puede confinarse esta oferta a manos sin empleo, será productivo de una adición real a la masa de riqueza (Stark, W., 1952 b: Circulating Annuities: 302-3).

versión, Bentham dice que no puede existir un exceso de Annuity Notes y eso se sigue de la convertibilidad de ese dinero en efectivo en capital y de capital en dinero en efectivo.

En la tercera versión del capítulo (septiembre), Bentham considera que la adición a la suma total de riqueza nacional producida por una cantidad adicional de dinero introducida en el sistema económico depende del uso hecho del dinero. En tanto provea medios para redimir las deudas nacionales, añade al capital nacional y riqueza porque los acreedores públicos a cuyas manos el dinero adicional fluye son típicos inversores y están seguros de emplearlo de un modo productivo. En tanto la moneda nueva fluya a la circulación general, producirá un aumento de la riqueza nacional sólo en la proporción en la que se divide entre el gasto y el ahorro corriente, es decir entre el consumo y el capital. Se suponía que la circulación de estos papeles representando capital así como interés se mantendrían dentro de las necesidades del mercado porque sólo se emiten cuando hay demanda por ellos del público.

La idea de que la redención de deuda nacional incrementa la riqueza real de la nación se conserva en la versión final de octubre 1800. Pero hay una diferencia entre el estado mental de Bentham en septiembre y octubre. En octubre llega a un punto de vista firme respecto a la influencia de las operaciones financieras en el logro de riqueza real. El progreso económico depende de la tasa de formación de capital, es decir, de la relación entre el ahorro y el gasto. El dinero es irrelevante. Si se introducen nuevos medios de circulación en las manos de la clase productiva y son usados al principio para inversión, el dinero adicional ayuda a incrementar el capital fijo y la prosperidad. Cuando dejan las manos del inversor, comienza la depreciación del dinero. Bentham se da cuenta de que el nivel de precios depende de la relación entre bienes vendibles - los bienes de stock - y el volumen y velocidad de circulación - el stock de dinero³⁰⁶.

Ahora el crecimiento del nivel de precios se presenta como inevitable. Este descubrimiento probablemente fuera un shock para Bentham. Se da cuenta de que el dinero puede expulsarse rápidamente, pero el mercado de bienes produce lentamente. Además, no está seguro de que se expulsara fácilmente el dinero. La investigación termina sin un resultado muy tangible y diciendo que si los *Annuity Notes* amenazan con llenar la circulación, será necesario controlar el papel propuesto, parando la emisión por debajo de

³⁰⁶ "Que un incremento en la cantidad de riqueza real, e.d. bienes vendibles, se ha producido por un incremento en la cantidad de riqueza nominal, e.d., dinero corriente, en efectivo y papel junto, no es tan obvio. Pero lo que no parece expuesto a duda es que la cantidad de esa adición, si es real, acumulándose en un año, no puede llegar a más que el producto del flujo de un año, no puede llegar a más que el producto de la nueva cantidad de capacidad desempleada de trabajo llevada a empleo por la aplicación de una cantidad proporcional del supuesto nuevo influjo de dinero, además de aquel que se habría empleado; con lo que, si al comienzo del año todas las manos capaces de empleo estuvieran en pleno empleo, y así continuase durante su curso, no se podrá hacer adición en el curso de ese tiempo a la cantidad de riqueza real o bienes vendibles por el influjo de dinero en cuestión, sea lo copioso que sea. Pero cualquier cantidad de dinero, al ser introducida en la circulación, si no tiene el efecto de producir una cantidad correspondiente de bienes vendibles, sólo puede tener el efecto de producir una degradación correspondiente del valor de la masa existente de dinero en la que fluye, produciendo lo que no es en verdad más que el mismo efecto expresado con otras palabras, un incremento correspondiente de los precios" (Stark, W., 1952 b: Circulating Annuities: 286).

una cierta magnitud. Eso implica el virtual abandono de la idea de las Annuity Notes que era "permitir a los menos opulentos y la clase más numerosa de individuos los medios de situar pequeñas acumulaciones aunque sean insignificantes."

El descubrimiento del mecanismo de inflación debilitó la fe de Bentham en el esquema. Sin embargo, intentó dárselo al gobierno al año siguiente, probablemente ya no muy comprometido con el asunto tras el otoño de 1800. Entregó esa propuesta porque pensaba que el estado actual de cosas incrementaba todavía más los precios que su proyecto. *En el estado actual de cosas, la cantidad de dinero en circulación lanzado a circulación no está bajo el control de nadie. ¿Quién sabrá lo que están haciendo los numerosos banqueros en todo el país? ¿Quién puede esperar imponer límites a sus emisiones? ¿No estarían, tal vez sin nosotros sospecharlo, inflando la circulación e incrementado el nivel de precios día tras día, semana tras semana, y año tras año? ¿No estarán en un gran peligro para la comunidad que debe ser emprendido enérgicamente por el gobierno y que puede ser emprendido mejor reemplazando papel privado por papel público?*³⁰⁷. Vemos en Bentham la confianza en el estado para ordenar el mundo económico desordenado. Los Annuite notes, se diría Bentham en noviembre - diciembre de 1800, sea lo que sea, será un dinero controlado por el gobierno, preferible al incontrolable existente. El 2 de enero de 1801 escribe a George Rose con su manuscrito que le dio a través de Evan Nepean, amigo suyo, y le dice que su plan facilita la reducción de tipos de interés. Le pide documentos para su investigación y le dice que seguirá el estudio si sabe que será de utilidad y se considerará su establecimiento. Su único pago sería "ver creada la máquina".

Es posible que Rose considerara a Bentham un maniático sin esperanzas y por eso fue cuidadoso y su respuesta le dio esperanzas. Le dijo que todavía no se había leído el manuscrito pero que se lo leería y se lo daría a Pitt (carta 5 enero 1801). El 10 enero 1801, Bentham le devuelve otra carta no insatisfecho y con el manuscrito más desarrollado. Probablemente Pitt nunca supo del manuscrito porque fueron los últimos días de su ministerio. Bentham no volvió a oír hablar de Pitt y Rose. Escribe a Lord St Helens, 4 de abril *Mr Rose prometió, hace tres o cuatro meses - e incluso por escrito - llevar (el proyecto) con sus propias manos secretariales - y eso pronto- en ese gran teatro de obstinamiento y dilación - la mesa de Mr Pitt*³⁰⁸.

Tras la caída del ministro Pitt y Rose en marzo 1801, les suceden Addington y Vansittart en Whitehall. El cambio de poder dio esperanzas a Bentham. Él tenía relación con el sucesor de Rose. Le escribe en 1818 - cuando tenía la esperanza de que sus experimentos económicos se intentaran en España - y le manda el programa de *Annuity Notes*, ésta vez a través de Romilly.

Vansittart, el 23 de abril pone tres objeciones a su proyecto. Cualquier subdivisión del billetes unitario o standard será desaconsejable en primer lugar porque ningún billete que pague interés es un sustituto de dinero metálico en pagos pequeños, dado que la variación del valor lo hará inteligible para la gente común, a pesar de que se usen

³⁰⁷Stark, W., 1952 b: introduction: 63.

³⁰⁸Works, X, 362, citado en Stark, W., 1952 b: introduction: 66.

tablas... Segundo, había ya una gran proporción de papel circulante que es consistente con la seguridad en tiempos de alarma pública. Tercero, será difícil que cualquier oficina haga un pago de interés en billetes tan pequeños, dada la dispersión y multiplicidad³⁰⁹.

Bentham le dice que sus objeciones son fundadas y le hace contraobjeciones. Dice que su esquema se propone como salvaguardia contra la inflación e intenta demostrar que sus *Annuity Notes* serían un regulador automático de la circulación y fluirían cuando otro dinero no. Vemos como su ansiedad de ver llevada a la práctica su proyecto le hace olvidarse del hecho de que ya se había dado cuenta de que los activos que pretendía crear provocarían inflación.

La propuesta de Bentham fue enviada a Dr Henry Beeke, experto que Bentham estimaba y que respondió que él mismo había propuesto algo parecido años atrás a Vansittart. Bentham, satisfecho, dice a Vansittart que se decida entre la propuesta de Beeke y la suya y pretende imprimir su propuesta. Probablemente los dos proyectistas se reunieron. Vansittart, escéptico de las propuestas, decidió llamar a un experto a su elección, Sir Frederick Morton Eden. Era amigo de Bentham, de gran prestigio, también proyectista que quería crear una *Compañía De Seguros Mundial (Glob Insurance)* que aceptaría depósitos pequeños y en ese sentido similar a un banco de ahorros. Cuando ese proyecto llegó a la casa de los Comunes, Eden pidió la ayuda de Bentham. La respuesta no fue comprometida pero en su corazón se oponía a que tuviera éxito una empresa de la que él se consideraba padre intelectual, cuando proyectó un "Banco de Frugalidad". Le dijo a George Rose que esa propuesta era suya. Cuando Vansittart preguntó a Eden su opinión por la propuesta de Annuity Notes, por tanto, no preguntaba a un hombre con el que Bentham se hubiera comprometido positivamente. Bentham, que tenía hacia Eden un sentimiento de culpa, supuso que el tenor desfavorable de la respuesta de Eden, que se produjo el 20 de julio, se debía al hecho de que el esquema del *Glob Insurance* y el plan de *Annuity notes* eran rivales, dado que intentaban atender a los pequeños ahorradores.

Bentham responde a las objeciones de Eden e intenta demostrar que su idea es superior fiscalmente a la del Globe. Eden dice que el dinero debe ser invariable en su valor nominal para cumplir su función. Bentham vuelve a la idea de la tabla en el reverso del billete, con un valor día a día. *Sólo un iletrado podrá tener dificultades*. Pero Eden no hablaba sólo de la variación individual por interés. Si un hombre desea cambiar un billete de Banco de 100 libras en anualidades circulantes, es casi imposible la transacción. Algunas *Annuity notes* rinden interés de un 3 %, otras de un 2 3/8 %, unas tienen un tipo de interés de un número de años, otras de unos pocos días. Es un esfuerzo saber cuánto son 100 libras cuando estos billetes deben servir como dinero en transacciones diarias.

Eden decía que si el esquema tenía éxito ¿no sería dañando al Banco de Inglaterra? Los banqueros provinciales ¿no merecerían una compensación? Bentham, ya casi ansioso, responde: *Ni lo se ni me importa*³¹⁰.

El informe de Eden convenció a Vansittart, que tal vez no leyera las voluminosas observaciones de Bentham. Se cortó la comunicación y nunca se publicó el panfleto.

³⁰⁹Works, X, 366, citado en Stark, W., 1952 b: introduction: 77-8.

Pero Bentham siguió esperanzado. En 11 de agosto de 1801 todavía escribe a Dumont que su plan tiene posibilidades de ser adoptado por el gobierno. *Si será adoptado, eso es más de lo que puedo pretender decir; pero le están prestando una atención seria, y las apariencias son prometedoras*³¹¹.

Paper Mischief (Exposed)

En esa misma carta dice Bentham *Sea o no sea adoptada mi moneda, debe pararse la emisión de los billetes de los banqueros provinciales, por temor a una bancarrota; aunque no puedo decirte exactamente que día o a que hora*³¹². Estas palabras expresan el resultado de los escritos económicos de Bentham desde otoño del año anterior. Era enemigo de los banquero emisores privados. Todo incremento del papel moneda del país lleva a un incremento de los precios y a una reducción del estandar de vida de los perceptores de rentas fijas. Los banqueros provinciales continuamente añaden al volumen de circulación y deben ser controlados. Además, prometen intercambiar los billetes por dinero efectivo, emiten más billetes de lo que pueden esperar cambiar por oro y por tanto están en peligro constante de bancarrota, si no se pone una base más firme de control. Bentham empieza a pensar que necesitan tener mucha reserva metálica y *Es del interés del banquero tener la menor posible y actuará según este principio. Si no ven peligro, tendrán poca o nada.*

*Si pudiéramos suponer un caso donde se produjera una demanda súbita de especie por la cantidad de un cuarto de la circulación de los diferentes bancos provinciales, creo que todos ellos pararían porque no podrían, en ese caso, ayudarse mutuamente. En este sentido, la especie no es la base sobre la que los billetes se emiten, sino el crédito de los emisores y su propiedad y responsabilidad conocida*³¹³.

Cuando empieza a descubrir que las Anualidades circulantes harían más mal que bien, al afectar al sistema de precios y la estructura de rentas, vuelve a los problemas de los bancos provinciales en *Paper Mischief (Exposed)* (Mal del papel expuesto). Un panfleto que encuentra por accidente hace cristalizar sus ideas, "Iniquity of Banking" de W. Anderson, con el subtítulo "Bank Notes proved to be injurious to the Public, and the Real Cause of the present exorbitant price of provisions". Ningún libro de economía, a parte de la RN de Smith, tuvo tanta influencia en Bentham. Pero estaba alarmado con el remedio de Anderson, que, según Bentham, mataría al paciente que pretendía curar.

Bentham quiso crear con las teorías de Anderson una política que no hiciera peligrar la estructura económica de la sociedad. La tesis de Anderson era que los billetes de banco eran la causa principal de los males del periodo, la falta de bienes y de víveres. Su preocupación era "probar la justicia y conveniencia de acabar con el sistema de papel". Probó que la circulación de papel era la principal causa del incremento de los precios de

³¹⁰Stark, W., 1952 b: Letter to Eden, par. 16, citado en Stark, W., 1952 b: introduction: 93.

³¹¹Works, X, 376, citado en Stark, W., 1952 b: introduction: 95.

³¹²Works, X, 376 y ss, citado en Stark, W., 1952 b: introduction: 95-6.

³¹³Works, X, 339-40, citado en Stark, W., 1952 b: introduction: 98.

los bienes y que la emisión de billetes era un robo, especialmente para los pobres, sobre los que los banqueros establecían un impuesto. Con su emisión éstos podían comprar bienes, trabajo de otros, sólo porque ellos tienen el poder de emitir billetes sin trabajo (el oro y plata requieren trabajo). Anderson apela a la teoría cuantitativa del dinero. Ciertamente esta misma acusación podría haberse hecho al estado, pero con una diferencia: el estado obliga a aceptar los billetes...

Además, Anderson considera que los banqueros quebrantan la ley de usura porque obtienen un 15 ó 20 % por su dinero cuando el máximo tipo legal es de 5 %. Los billetes, dice, no enriquecen a la nación en conjunto dado que es imposible que una parte de la sociedad se enriquezca si la otra no se empobrece. *Enriquecer a una parte de la sociedad no sólo empobrece a la otra; tiende a reducir el número de habitantes cuya renta se reduce por el incremento discrecional de la cantidad de dinero, mientras que ellos no pueden incrementar sus rentas*³¹⁴. Como la producción, la cantidad de riquezas de una sociedad está limitada y lo que uno gana el otro lo pierde. Al incrementar sus rentas con sus billetes, los banqueros roban a los terratenientes de una parte de su poder y propiedad. Las rentas pueden resajustarse periódicamente, pero están relativamente fijas y su poder de compra cae mientras pasa el tiempo en los contratos de arrendamiento. Por eso, para los que tienen rentas fijas, el daño es mayor.

De ahí, Anderson pasa a hablar de las crisis. El papel moneda incrementa el volumen de comercio. Pero para mantener el ritmo con la tasa general de crecimiento económico, un hombre es forzado a introducirse en un sistema de crédito y especulación que hace la propiedad insegura. Lleva a una posición innatural en el mercado de bienes y a convulsiones como la de 1793 y 1796, que, según Anderson, hubieran sido peores si el gobierno no hubiera interferido en beneficio de los comerciantes a expensas del público. Esto hará toda la propiedad en el comercio precaria (35-39).

Anderson juega otra carta al referirse a las situaciones de los pobres y clases trabajadoras en el sistema de papel. La cantidad de pobres ha incrementado porque es una consecuencia necesaria del incremento del precio de las provisiones. Un incremento de la cantidad de dinero para prestar en forma de billetes da banco sin un incremento similar de la cantidad de dinero para ser prestado debe reducir el interés. La guerra es el único medio efectivo de incrementar la demanda y el interés del dinero, y se convierte en el interés de los que prestan dinero, especialmente los banqueros que en guerra pueden pedir altos intereses cuando bajan los precios.

El Banco de Inglaterra gana con la guerra de otro modo. El dinero obtenido con impuestos es depositado en él, haciéndose un fondo para circular billetes de banco. Los beneficios de los propietarios del Banco dependen de la cantidad de su papel en circulación. Como eso debe depender a su vez de la dimensión de sus fondos, la guerra, al incrementar la deuda nacional y los impuestos, incrementa sus fondos y les beneficia. Es decir, otro mal del papel moneda es la frecuencia de la guerra.

En poco tiempo se hicieron cuatro ediciones y, al ver su éxito, Anderson hace una segunda parte sin tanto éxito. Ahí dijo que el oro y la plata no tienen méritos intrínsecos

³¹⁴ Stark, W., 1952 b: introduction: 102.

como medio de circulación, sino sólo por convención. El papel puede sustituirlos pero no debe mantenerse en manos de irresponsables. Debe ser controlado públicamente. Hay dos maneras de evitar los males. Obligar a que toda persona que emita sus billetes tenga una cantidad de stock igual; o suprimir por ley todos los papeles ahora en circulación y sustituirlos por una cantidad igual de papel nacional. Esta última solución, más radical, es, según Anderson, mejor que la primera. Si no se emite una cantidad mayor de lo necesario para reemplazar el papel que ahora está en circulación, no hay miedo a que el papel nacional no se acepte o que sea fácilmente falsificado o que pierda su valor. Pero es fundamental asegurarse de que el gobierno no sobreemitirá. El Banco de Inglaterra, para prevenir un incremento del papel más allá de lo que es realmente requisito para la circulación, debe recibir de los individuos, a un cierto interés, cualquier cantidad del papel nacional que no esté por debajo de una cierta cantidad, y el gobierno debe recibir del Banco todo el papel que no era necesario para llevar a cabo este negocio. Así la gente preferirá billetes por su seguridad.

Lo que le preocupaba a Anderson era que la ley quería suprimir los billetes de banco en circulación. Eso hace necesario que los banqueros conviertan sus capitales en dinero para redimir su papel. Toda la propiedad de los banqueros se llevaría al mercado. Las letras mercantiles de los banqueros provinciales se negociarían con el Banco de Inglaterra, para el que el gobierno habría dado para este propósito una suma de papel nacional suficiente para liquidar todo el papel privado en circulación restante. Los bancos se disolverían igual que con una bancarrota, pero, aunque sucediera la bancarrota general, no hay problema, no perderemos ningún bien o el poder de producir una cantidad igual de bienes el año que viene. Sólo perderemos unos pocos papeles que ahora dicen valer millones de guineas pero que no pueden sostener sus responsabilidades.

Anderson pensó que una bancarrota general beneficiaría. No había suficiente dinero metálico para suplir ni el 10 % del circulante con lo que una alarma bancaria llevaría a una parada de los pagos. Bentham quedó impresionado con los argumentos y se quedó con la idea de que la libre emisión del papel moneda implica y siempre representa un peligro de bancarrota general. Probablemente, no tenía objeciones al plan de Anderson: prometía dos reformas que él mismo había pensado. Quería parar la depreciación de dinero por una emisión ilimitada de billetes, y quería convertir al Banco de Inglaterra un banco de frugalidad donde se dejasen los pequeños ahorros contra un pago de interés. Bentham intentó escribir dos panfletos en este periodo, *Paper Mischief (Exposed)* contra Anderson y *The True Alarm* contra Boyd. El primero lo empieza a finales de octubre de 1800 hasta enero 1801. Después fue cuando encontró "Letter... on the influence of the Stoppage of Issues in specie... on the Prices of Provisions" de Boyd y decidió ir contra él, porque a Bentham le gustaba lo que Anderson decía, pero no lo que decía Boyd.

Paper Mischief (Exposed) no se publicó y parte del material preparado fue transferido a *The True Alarm*. Comienza con el reconocimiento de Bentham de que hasta entonces había considerado que había una conexión positiva entre el incremento de la cantidad de dinero y el crecimiento de la riqueza y que el incremento de precios era un sacrificio justificado por un mayor bien. Pero ahora encontraba la conexión entre el volumen de circulación y el de riqueza puramente imaginaria, mientras veía el mal de la

inflación, de los precios crecientes, como uno de la mayor magnitud. Y Anderson le había confirmado eso que venía pensando.

El incremento de precios se debe al papel moneda emitido por los banqueros provinciales. Estos establecen un impuesto sobre todos, pero sobretodo sobre los indigentes. Usurpan el privilegio de monedaje que pertenece a la Corona, con lo que son falsificadores de dinero, aunque sin castigo, dado que no se ha comprendido todavía la situación.

Según Bentham, los precios se habían doblado desde 1760 y el poder de compra del dinero se ha reducido a la mitad, probablemente volvería a suceder en 40 años. Para demostrar la depreciación, Bentham toma las cifras de Sir George Shuckburgh Evelyn de su escrito sobre pesos y medidas. Éstas le gustaron porque el incremento de precios cuadraba perfectamente con el incremento de circulación del papel moneda, con lo que vemos que casi podría hacerse un dibujo de causa - efecto.

El mal es matemáticamente demostrable. El papel moneda, cuando se crea, infla los precios y reduce ciertas rentas. Es como un impuesto sobre la renta sin beneficio para la hacienda. Con las facilidades crediticias de que disponen por la emisión de billetes, los banqueros provinciales permiten que las manufacturas retengan sus bienes del mercado e incrementen los beneficios a expensas del público consumidor. Cuando se aniquila el papel moneda, hay un shock en la seguridad comercial. La proporción entre la reserva de caja y el volumen de circulación depende de un juicio empírico de lo que es seguro y por tanto no es seguro porque todo juicio empírico es arriesgado.

Después Bentham muestra los efectos de la desaurización, las consecuencias económicas de una reducción sistemática del volumen de circulación. En un tiempo en que algunos países mantienen arcas de guerra bien repletas, este caso no es imaginario. El panfleto muestra un mal, el incremento de precios y un bien, el incremento de riqueza. Es posible evitar el mal sin impedir el bien. De *Paper Mischief* se extrae que el incremento de papel moneda debe restringirse y el incremento de dinero efectivo mantenerse bajo control o no positivamente incentivado. Son las principales políticas monetarias de Bentham, que luego desarrollará.

The True Alarm

El fallo del esquema de *Annuity note* acaba un periodo en la carrera de Bentham como economista. Hasta septiembre de 1801 escribió como proyectista y reformador, luego como polemista y didáctico. Así, *The True Alarm* que originalmente se constituyó como un argumento contra Pitt, Fox y Boyd, luego asume un carácter didáctico.

En mayo de 1801, intentando atacar a Walter Boyd en "Letter... on the Influence of the Stoppage of Issues in Specie... on the prices of provisions" intenta construir algún dibujo estadístico o medida numérica de la inflación del periodo. No llega a resultados concretos porque no tenía datos de confianza, pero es un estudio pionero en el tema (suplemento de *True Alarm*). En un intercambio de cartas entre Bentham y Robert Watts del Sion College, en septiembre de 1801, Bentham pide información a Watts y unas listas de precios de la ropa que habían llegado a las Charity Schools en sus respectivos años

(1772, 1777, 1780). La respuesta de Watt no es muy ilustrativa, pero, sin esperar a la recolección del cuerpo de datos estadísticos suficientemente amplia para elaborar un índice, Bentham vuelve en junio - julio a su argumentación teórica y escribe los tres primeros capítulos de su publicación. Parece que no avanzó mucho y en agosto comenzó *The True Alarm*. Esta obra supone un cambio en el tono de Bentham, cuya agresividad se reduce.

En el panfleto, Boyd mostraba opiniones opuestas a las de Bentham. Consideraba responsable de la escasez general de bienes al Banco de Inglaterra, la política de sus directores y, en particular, la suspensión de pagos en especie. Mientras acusa al Banco de Inglaterra, Boyd excusa a los bancos provinciales, que cree que restringen más su emisión. Sus billetes eran pagables cuando se demandaban, mientras que el Banco de Inglaterra fue dispensado con una licencia desde febrero de 1797 para poder dejar de pagar sus billetes en especie. Según Boyd, esa era la causa del mal. La sobreemisión del Banco de Inglaterra es la causa de la inflación.

Bentham creía que el Banco de Inglaterra no era culpable y que la libertad de los bancos provinciales era el problema. No era necesaria la reanudación de pagos en especie del Banco de Inglaterra para reducir la circulación de los banqueros provinciales a sus límites naturales, como decía Boyd. También critica a Adam Smith, que consideró que el papel moneda producía un incremento de riqueza real, en virtud del dinero metálico que sustituía. *Suponiendo que lo expulsara del país, debería haber producido una adición al dinero de otros países, a no ser que fuera expulsado fuera del mundo. Si cada país tiene su papel moneda, cada país expulsará el dinero metálico al otro...*³¹⁵ Objeta a Smith su costumbre de llamar al dinero "la gran rueda de la circulación" ya que ve un peligro en ese lenguaje florido. *La proposición de que la riqueza de una nación no está en proporción a la cantidad de dinero en él, sino a la rapidez de su circulación debe confinarse a esas transferencias que son productivas de trabajo*³¹⁶. Si la circulación se da dentro del trabajo improductivo, como especulación o gasto improductivo, no produce riqueza real.

Sin embargo, en abril de 1801 Bentham considera la publicación en Francia de *The True Alarm, or Thoughts on Pecuniary Credit*. Dio sus manuscritos para que los editara y tradujera Étienne Dumont en Génova. Este los tradujo al francés, pero no pudo hacer nada con los argumentos de Bentham. Decía Dumont en el margen *He leído el manuscrito diez veces, sin entenderlo* (fol. 168) *no entiendo ni el original ni mi traducción* (fol. 356). Confesó que de todos los trabajos de Bentham ninguno le causó tanto problema como éste. No tiró al fuego su esquema, pero lo dejó en el cajón. En 1810, cuando la controversia sobre el Bullion había creado interés en los problemas de circulación monetaria, Dumont recordó los papeles y se preguntó si la publicación no sería posible. Ahora Bentham había hecho amigos economistas, como James Mill. Dumont consultó a Mill y, en Enero de 1811, éste a Ricardo que se estaba haciendo famoso. Parece que la opinión de Ricardo fue negativa, aunque admitió que contenía ideas lúcidas. Desde Smith se había aceptado que todo ahorro se traduce en inversión productiva y que un incremento de la

³¹⁵University College, III, 158, citado en Stark, W., 1952 c: introduction: 14.

³¹⁶Stark, W., 1952 c: introduction: 14.

oferta de dinero debe llevar a un incremento de los precios más que de la actividad y empleo. Bentham escapaba a esta ortodoxia, de manera que los modernos economistas podrían considerar válida su teoría, pero Ricardo y Mill la vieron como herejías³¹⁷. Mill dijo a Dumont que los manuscritos no eran adecuados para su impresión y, aunque Dumont estaba al principio reticente a abandonar el proyecto, los papeles no fueron publicados³¹⁸. Probablemente por la consulta con Ricardo y Mill el manuscrito original, autógrafa, se perdió y no se ha vuelto a encontrar³¹⁹.

En estos manuscritos, Bentham mantiene una posición metalista. El papel moneda se define como una promesa de entrega de dinero metálico y su valor se deriva del valor del metal que representa. El valor del billete, dice, incluso puede ser mayor que el del metal, porque es más conveniente usar billetes que metales en las transacciones diarias: tiene más portabilidad y una conveniencia que es la base del papel moneda.

Discute las condiciones de que depende la actuación de los diferentes tipos de dinero, especialmente su "aptitud para una rápida circulación". Son cuatro: el valor nominal, su portabilidad, su solidez o certidumbre de pago en oro y, por último, el periodo en que el pago debe tomar lugar. El dinero pequeño es técnicamente el más eficiente porque circula más extensa y rápidamente. Pero sería estúpido incrementar el número de las monedas pequeñas indebidamente ya que debe haber una cierta proporción entre las varias denominaciones.

Bentham habla de los problemas especiales de la circulación de papel. Los billetes pagables a la vista, que prometen el envío de metal si se demandan, sólo pueden emitirse si está disponible una reserva de caja suficiente (por ej. 33%), lo que Bentham llama el fondo de seguridad del banco. Considera las reservas del Banco de Inglaterra, que son sólo metálicas; las de los bancos privados, que tienen también billetes de otros bancos; y las de bancos provinciales, que se basan en sus asociados londinenses para lograr la seguridad cuando la necesitan. Luego, Bentham observa los banqueros de Londres, no de emisión. Tienen que satisfacer las demandas frecuentes de efectivo de sus depositantes y mantienen para ese propósito una especie de fondo de seguridad que consiste en monedas y billetes del Banco de Inglaterra, en Letras del Tesoro y en Bonos de la India Oriental. Pero los banqueros incrementan el volumen de papel moneda en el país al liberar medios

³¹⁷ Según Hutchison "Ricardo, de hecho, no podía ver nada en la doctrina de Bentham, del mismo modo que no podía ver nada en las ideas de Malthus sobre la demanda efectiva, y las ideas de J. B. Say sobre la utilidad y el valor". (Hollander, Samuel, 1979, "The Role in the Early Development of Ricardian Theory: a Speculative Essay", The Bentham Newsletter, marzo, 13). Sin embargo, puede que el hecho de que Ricardo hiciera que la caída del beneficio fuera consecuencia de la escasez de tierra, más que de la competencia de los capitales, como decía Smith, fuera debido a la influencia de Bentham, Pero esto es una posibilidad abierta y no parece una revisión del juicio de Jacob Viner de que "la economía ricardiana no era del todo aceptable para Bentham, ni la economía de Bentham aceptable en absoluto para Ricardo" (Viner, Jacob, 1949, "Bentham and J. S. Mill: the utilitarian Background", American Economic Review, XXXIX, 321)

³¹⁸ Estos comentarios no se publicaron hasta la aparición del volumen III de la edición de Sraffa de las Obras de Ricardo en 1951.

³¹⁹ Dice Gagnebin que en cualquier caso el manuscrito reconstruido es útil (Gagnebin, Bernard, 1948, "Jeremy Bentham et Etienne Dumont" en Jeremy Bentham: Centenary Celebrations, p. 46).

de circulación que de otro modo quedarían en sus cofres. La circulabilidad, por otra parte, es también importante porque la velocidad de circulación afecta a los precios. Bentham nos define la velocidad de circulación del dinero: *Este poder, atribuible a una pieza de dinero con respecto a su efecto en el comercio, es análogo a aquél que los filósofos llaman el momento de un cuerpo, cuando consideran sus efectos físicos. El momento de un cuerpo en movimiento es su peso multiplicado por su velocidad: el momento o el poder de una guinea en circulación es su valor en el comercio multiplicado por el número de compras al que contribuye*³²⁰.

Contrariando la Teoría cuantitativa del dinero, para Bentham la creación de dinero incrementa la riqueza. Sin embargo, el volúmen de dinero es independiente de la riqueza. La explicación de esta paradoja es que el dinero pasa primero normalmente a manos de industriales y comerciantes que lo usan en incrementar sus empresas. Pero sólo pueden hacer esto si hay recursos desempleados sobre el "fondo de capacidad de trabajo" nacional. Si los recursos están empleados totalmente, el incremento de dinero llevará a un incremento de precios.

A parte del incremento de precios, el incremento de papel moneda tiene el peligro de la bancarrota. Los billetes son compromisos de entregar dinero metálico si se demanda, pero nunca hay suficiente metal disponible para satisfacer al mismo tiempo la demanda de billetes emitidos por los bancos. El incremento de precios, al surgir de la misma fuente que el peligro de bancarrota, es una medida del peligro.

Según Bentham, la causa real de esta alarma son los bancos provinciales, porque el beneficio de estos bancos está en proporción a la cantidad que pueden emitir; y la necesidad de mantener fondos de reserva no es un control real porque el papel moneda de otros bancos entra en estas reservas. Bentham critica el hecho de que los bancos den préstamo con sus billetes, lo que llama un estado forzado, no natural, y, dice, *es posible que esta facilidad de tomar prestado introduzca en el comercio un número mayor de personas incompetentes y multiplique considerablemente las quiebras*³²¹. El banquero será menos prevenido cuando presta porque no tiene tanto riesgo. La facilidad con que los bancos provinciales emiten dinero les lleva a dar facilidades crediticias incluso a prestatarios dudosos - acusación probablemente no justa en su momento, y tampoco adecuada en sentido comparativo.

Bentham dice que, bajo el sistema de papel existente, donde todos pueden hacer lo que quieren, la bancarrota general es inevitable. Los banqueros provinciales no acumulan adecuados fondos de seguridad, en cuyo caso deben quebrar tan pronto como haya una pequeña demanda excesiva de los depósitos o lo hacen, y entonces absorben demasiado metal en sus cofres. Bentham, como dice Stark, *No podría imaginar una circulación correcta sin soberanos del oro*³²² y estaba ansioso por evitar una alarma de bancarrota.

Bentham dice que el dinero se había depreciado de facto el 50 % desde 1760 con Jorge III. Las malas cosechas y altos impuestos no eran la causa sino el considerable aumento de circulación monetaria. En principio, el aumento de la cantidad de dinero

³²⁰Stark, W., 1952 c: Supplement of The True Alarm: 209.

³²¹Stark, W., 1952 c: The True Alarm: chapter 20: Tenth proposition: 155.

puede ser bueno, porque es indicador de prosperidad económica pero implica un impuesto sobre rentas fijas y un peligro al poder llevar a la bancartota universal. De este mal no puede echársele la culpa a nadie, pero hay un remedio: la limitación de la emisión de billetes. Sin embargo, la pérdida continuada de dinero era más el efecto de un estado desfavorable de la economía, no su causa.

Es decir, el objetivo de Bentham era prevenir el mal en el futuro y compensar el daño a las rentas fijas en el pasado. El parlamento debía hacer una investigación sobre el incremento de precios y sobre la cantidad de dinero en el país. Bentham recomienda el uso de muestras. Los mejores índices del movimiento total de precios eran, según él, los precios de los víveres y otros bienes de consumo general.

Luego da sus remedios definitivos: los banqueros deben registrar y hacer patentes, su número debe controlarse, deben dar seguridades por su solvencia, su emisión de billetes debe limitarse y gravarse y el monedaje del bullion debe parar. Entre los remedios falsos incluye la reanudación de pagos en especie por el Banco de Inglaterra.

En el suplemento añade un apéndice matemático en el que intenta calcular el grado de depreciación monetaria y evaluar las pérdidas y ganancias en cifras. Aunque no llega muy lejos, es un esfuerzo primitivo y valiente.

Fin del interés en temas monetarios: la admiración a Thornton

Una carta a Dumont el 22 de Marzo de 1804 indica que el interés de Bentham por la economía estaba desvaneciéndose y que se quería dirigir a otros temas. *He estado trabajando y creo haber acabado una visión concisa de la influencia del dinero en el incremento de la riqueza, como una especie de la "praecognita" preparatoria a la parte práctica - la Agenda y Non-agenda. Pero, justo ahora, he vuelto a la pista de mi Thornton³²³ y tu Wheatley³²⁴; y veo pocas ideas en mis papeles que no se encuentren en algún sitio de sus libros. Lo único que puede esperar hacer es sustituir el método por el caos, y limpiarlo de las contradicciones que se encuentran en ambos, pero más particularmente en Wheatley que, inmediatamente tras reconocer (de Thornton) el mal de una circulación demasiado contraída, y añadiendo (lo que es verdad), creo que sacado de él, que sería mejor que una circulación demasiado grande, llega a la conclusión de que todo el papel moneda debe ser prohibido por una operación casi, si no del todo, instantánea³²⁵.*

Era raro que Bentham dijera que los escritos de otros hombres hacían los suyos innecesarios. Leyó a Thornton ya en 1802, y lo admiró, pero no creyó que su trabajo fuera superfluo. Al contrario, escribió a Dumont *Este es un libro de mérito real. Una*

³²² Stark, W., 1952 c: introduction: 25.

³²³ Henry Thornton "Enquiry into the Nature and Effects of the Paper Credit of Great Britain" 1802.

³²⁴ John Wheatley "Remarks on currency and commerce" 1803, citado en Stark, W., 1952 c: introduction: 46.

³²⁵ Works X, 413; citado en Stark, W., 1952 c: introduction, p. 46.

*controversia con él sería realmente instructiva*³²⁶. Aunque estaba de acuerdo con casi todo lo que decía, estaba contra la idea de Thornton de que el papel moneda hace más bien que mal. Pero en 1804, Bentham ya no quiere seguir con los temas monetarios. Dice Stark, *Bentham era un hombre brillante, pero toda su vida fue como un niño que juega con su juego favorito por un tiempo pero luego lo tira y lo olvida, por muy atractivo que le hubiera resultado en el pasado*³²⁷.

³²⁶Works X, 389; citado en Stark, W., 1952 c: introduction, p. 46.

³²⁷Stark, W., 1952 c: introduction: 47.

BIBLIOGRAFÍA

ABBOTT, T. K., 1909, Kant`s Critique of Practical Reason and other Works on the Theory of Ethics, London, Longmans, Green and Co.

ADAMS, Walter; JAMES, Brock W., (1993), Adam Smith Goes to Moscow. A Dialogue on Radical Reform, Princeton University Press, New Jersey.

ADAIR, Philippe (1999), "Bentham, Godwin, Mill: tres utilitaristas en busca de la justicia social", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, Vol. VIII, nº 1, junio, Salamanca, SIEU, pp. 31-43.

ADDISON, J., (1963), The Spectator, New York y London, Dutton.

-----, STEEL, R., et al. (1964), The Spectator, London, Everyman`s Library, 4 vols.

ADORNO, Th., y HORKHEIMER, M., (1969), Dialéctica del Iluminismo, Sur, Buenos Aires.

AGUSTIN (San), (1953), La Ciudad de Dios, trad. de Lorenzo Riber y texto revisado por Juan Bastardos, vol. 1 y 2, Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos, director, Mariano Bassols de Climent, Barcelona, Ediciones Alma Mater.

AHMAD, Syed, (1990), "Adam Smith`s four invisible hands", History of Political Economy, vol. 22, nº 1, verano, Durham, Duke University Press, pp. 137-144.

----- (1996), "Smith`s División of Labor and Rae`s Invention: A Study of the Second Dichotomy, with an Evaluation of the First", History of Political Economy, vol. 28, n 3, otoño, Durham, Duke University Press, pp. 441-458.

AIKEN, Henry David, (1948), Hume`s Moral and Political Philosophy, New York, Hafner Publishing Company, A Division of Macmillan Publishing Co.

ALCHIAN, Armen A. y DEMSETZ, Harold, (1972), "Production, Information Costs and Economic Organization", American Economic Review, vol. 62, nº 2, pp. 777-95.

ALAZRAKI, Jaime, editor, (1976), Jorge Luis Borges, Madrid, Taurus.

ALIFANO, Roberto, (1988), Borges. Biografía Verbal, Barcelona, Plaza & Janés Editores.

ANDERSON, Gary M. y TOLLISON, Robert D., (1982), "Adam Smith`s Analysis of Joint-Stock Companies", Journal of Political Economy, vol. 90, nº 6, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 1237-1256.

ANDERSON, Gary M., 1989, "The butcher, the baker and the policy-maker: Adam Smith on public choice, with a reply by Stigler", History of Political Economy, vol. 21, nº 4, octubre, Durham, Duke University Press, pp. 641-660.

ANDERSON, Terry L. y LEAL, Donald R., (1993), Ecología de Mercado, Madrid, Unión Editorial.

ARANGUREN, Jose Luis L., (1973), Lo que Sabemos de moral, Madrid, Gregorio de Toro.

ARANGUREN, Jose Luis L., (1993), Ética, Madrid, Aianza.

ÁRADAL, Páll S., (1966), Passion and Value in Hume`s Treatise, Edinburgh, Edinburg University Press.

ARDANAZ, Margarita, LÓPEZ SASTRE, Gerardo, MARTÍN, Félix, RUANO, Yolanda, y DE SALAS ORTUETA, Jaime, (comps), (1998), David Hume: Perspectivas sobre su obra, Madrid, Editorial Complutense.

ARISTÓTELES, (1962), Del sentido y lo sensible y de la memoria y el recuerdo, Biblioteca de Iniciación Filosófica, nº 79, traducción del griego y prólogo de Francisco de P. Samaranch, Madrid, Buenos Aires, México, editorial Aguilar.

----- (1978), Moral a Nicómaco, introducción Luis Castro Nogueira, traducción Patricio de Azcárate, Madrid, Colección Austral, Espasa Calpe, Pensamiento.

----- (1985), Ética Eudemia, Edición y material didáctico Rafael Sartorio, Madrid, Clásicos del Pensamiento, Alhambra.

----- (1990), Metafísica, 2 vols., introducción de Miguel Candel, trad. Patricio de Azcárate, Madrid, Colección Austral, Espasa Calpe.

ATKINSON, C.M., (1969), Jeremy Bentham. His Life and Work, New York, A. M. Kelley.

AUSTIN, John, J., (1971), Palabras y acciones, G. R. Carrió y E. A. Rabossi, Buenos Aires, Ed. Paidós.

AUERBACH Y FELDSTEIN, M., (1985), Handbook of Public Economics, 2 vols. (2º en 1987), Amsterdam, North-Holland.

AVEMPACE, (1997), El Régimen del Solitario, Introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba, Madrid, Editorial Trotta.

AZORIN, (1982), "Madrid", Obras Selectas de Azorín, Madrid, quinta edición, editorial Biblioteca nueva.

BACKHOUSE, R., y CREEDY J. (editores) (1999), "Adam Smith and General Equilibrium Theory from T. W. Hutchison", From Classical Economics to the Theory of the Firm, Cheltenham, Edward Elgar.

BADIOU, Alain, (1997), Deleuze. "Le clameur de l'Être", París, Hachette Littératures.

BAGOLINI, Luigi, (1966), La simpatía nella morale e nel diritto, Torino, Giappichelli.

----- (1976), David Hume e Adam Smith, Bologna, Ed. Potron.

BAHMUELLER, C. F., 1981, The National Charity company: Jeremy Bentham's Silent Revolution, Berkeley, University of California Press.

BARBON, Nicholas, (1609), A Discourse of Trade, London, ed. J. H. Hollander.

BARCELÓ, Alfons, (1998), Economía política radical, Madrid, Editorial Síntesis.

BARNES, Jonathan, (1992), Los Presocráticos, Madrid, Ediciones Cátedra Colección Teorema, Serie Mayor.

BARTHES, R., (1974), El placer del texto, Buenos Aires, Siglo XXI.

BEALS, H. L. (1932), "Jeremy Bentham Social Engineer", The Listener, 3 agosto, pp. 148-50.

BEATTIE, James, (1770), Essay on the Nature and Inmutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism, Edimburgo, reimpresso en edición de Lewis White Beck, New York, Garland Publishers, 1983.

BEAUFRET, Jean, (1973), Dialogue avec Heidegger. Philosophie Moderne, Les éditions de Minuit, Paris.

----- (1973), Dialogue avec Heidegger. Philosophie Grecque, Les éditions de Minuit, Paris.

BECCARIA, Cesare Marchese di, (1996), De los delitos y de las penas. Voltaire, Traducción de Juan Antonio de las Casas, int. apéndice y notas de Juan Antonio Delval, Madrid, Alianza.

BENTHAM, Jeremy, (1821), Principios de la Ciencia Social o de las Ciencias Morales y Políticas, Por el Jurisconsulto Inglés Jeremías Bentham, ordenados conforme al sistema del autor original y aplicados a la Constitución española por D. Toribio Nuñez, Salamanca, Imprenta Nueva por Don Bernardo Martín.

----- (1834), Déontologie ou Science de la Morale 1. Théorie. Bruselas, J. P. Meline, Libraire Éditeur.

----- (1834), Déontologie ou Science de la Morale 2. Application. Bruselas, J. P. Meline, Libraire Éditeur.

----- (1823), Not Paul, But Jesus, Londres, Editado por Francis Place, Gamaliel Smith.

----- The Works of Jeremy Bentham, Published under the superintendence of John Bowring, (1838-43), 11 vols., Edimburgo, William Tait, Reimp. de Russell & Russell.

----- (1935), Deontología, Letture di Filosofia. Collezione Diretta Da A. Cojazzi, Versión de extractos con introducción, notas, aprecio crítico e apéndice sobre la obra de Cesare Beccaria, Torino, Società Editrice internazionale.

- (1948), A Fragment on Government and an Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Oxford, Basil Blackwell, Editado e introducido por Wilfrid Harrison.
- (1959), Tratados sobre Pruebas Judiciales, Argentina, Universites.
- (1968), The Correspondence of Jeremy Bentham, Volume 1, January 1752 to December 1776, editado por Timoth L. S. Sprigge, Londres, The Athlone Press, Editor General J. H. Burns.
- (1968), The Correspondence of Jeremy Bentham, Volume 2, January 1794 to December 1797, editado por Timoth L. S. Sprigge, Londres, The Athlone Press, Editor General J. H. Burns.
- (1970), An Introduction to The Principles of Morals and Legislation, U.S.A. Hafner Publishing Co. Darien, Conn.
- (1971), The Correspondence of Jeremy Bentham, Volume 3, January 1781 to December 1788, editado por Ian R. Christie, Londres, The Athlone Press, Editor General J. H. Burns.
- (1973), Fragmento sobre el Gobierno, Madrid, editorial Aguilar.
- (1977), A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government, editado por J. H. Burns y H. L. A. Hart, Londres, The Athlone Press, Editor General J. H. Burns.
- (1979), El Panóptico, con estudios de Michel Foucault, El ojo del poder; y Maria Jesús Miranda, Bentham en España, Madrid, Colección Genealogía del Poder, Las Ediciones de la Piqueta [Bentham, Jeremy, (1791), Panopticon; or, The Inspection House, Londres].
- (1981), The Correspondence of Jeremy Bentham, Volume 4, January 1789 to December 1793, editado por Alexander Taylor Milne, Londres, The Athlone Press, Editor General J. R. Dinwiddy.
- (1981), The Correspondence of Jeremy Bentham, Volume 5, January 1794 to December 1797, editado por Alexander Taylor Milne, Londres, The Athlone Press, Editor General J. R. Dinwiddy.
- (1981), Tratados de legislación civil y penal. Clásicos para una Biblioteca Contemporanea, Edición preparada por Magdalena Rodríguez Gil, Madrid, Editora Nacional.
- (1983), Constitutional Code. Volumen 1, editado por F. Rosen y J. H. Burns, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press. The Collected Works of Jeremy Bentham. Editor General F. Rosen.
- (1983), Deontology, together with a Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism, editado por Amnon Goldworth, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, The Collected Works of Jeremy Bentham. Editor General F. Rosen.

- (1983), Chrestomatia, editado por M. J., Smith y W. H. Burston, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, The Collected Works of Jeremy Bentham, Editor General F. Rosen.
- (1984), The Correspondence of Jeremy Bentham, Volume 6, January 1798 to December 1801, editado por J. R. Dinwiddy, Clarendon Press, Oxford, Editor General F. Rosen.
- (1985), Fragmento sobre el Gobierno, Los grandes pensadores, Madrid, Sarpe.
- (1986), Tratado de los Sofismas políticos, Buenos Aires, Editorial Leviatán.
- (1988), The Correspondence of Jeremy Bentham, Volume 8, January 1809 to December 1816, editado por Stephen Conway, Clarendon Press, Oxford, Editor General F. Rosen.
- (1989), The Correspondence of Jeremy Bentham, Volume 9, January 1817 to December 1820, editado por Stephen Conway, Clarendon Press, Oxford, Editor General F. Rosen.
- (1989), First Principles preparatory to Constitutional Code, editado por Philip Schofield, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press. The Collected Works of Jeremy Bentham, Editor General F. Rosen.
- (1990), Securities against Misrule and other Constitutional Writings form Tripili and Greece, editado por Philip Schofield, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press. The Collected Works of Jeremy Bentham, Editor General F. Rosen.
- (1993), Official Aptitude Maximixed; Expense Minimized, editado por Philip Schofield, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press. The Collected Works of Jeremy Bentham. Editor General F. Rosen.
- (1994), The Correspondence of Jeremy Bentham, Volume 10, January 1820 to December 1821, editado por Stephen Conway, Clarendon Press, Oxford, Editor General F. Rosen.
- (1995), Colonies, Commerce, and constitutional Law: Rid Yourselves of Ultramaria and Other Writings on Spain and Spanish America, editado por Philip Schofield, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, The Collected Works of Jeremy Bentham. Editor General F. Rosen.
- (1996), An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, editado por J. H. Burns y H. L. A. Hart, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, The Collected Works of Jeremy Bentham, Editor General F. Rosen y Philip Schofield.
- (1997), De l'ontologie et autres textes sur les fictions, Texte anglais établi par Philip Schofield, Traduction et commentaires par Jean Pierre Cléro et Christian Laval, Paris, Éditions du Seuil.

----- (1998), “Legislator of the World”, Writings on Codification, Law and Education, editado por Philip Schofield y Jonathan Harris, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, The Collected Works of Jeremy Bentham, Editor General F. Rosen y Philip Schofield.

BERDELL, John F., (1996), “Innovation and Trade: David Hume and the Case for Freer Trade”, History of Political Economy, vol. 28, n° 1, verano, Durham, Duke University Press, pp. 107-126.

BERGSON, Henri, (1963 a), “Ensayo sobre los Datos Inmediatos de la conciencia” en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

----- (1963 b), “Materia y Memoria” en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

----- (1963 c), “La evolución creadora” en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

----- (1963 d), Ensayo de La conciencia y la vida de “La energía espiritual” en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

----- (1963 e), Ensayo de El alma y el cuerpo de “La Energía Espiritual” en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

----- (1963 f), Ensayo de “Fantasmas de vivos” e “Investigación Psíquica” de “La Energía Espiritual” en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

----- (1963 g), Ensayo de El Ensueño de “La Energía Espiritual” en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

----- (1963 h), Ensayo del Recuerdo del Presente y el Falso Reconocimiento de “La Energía Espiritual” en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

----- (1963 i), Ensayo de Desarrollo de la Verdad. Movimiento Retrogrado de lo Verdadero de “Pensamiento y Movimiento” en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

----- (1963 j), Ensayo Del Planteamiento de los Problemas en “Pensamiento y Movimiento” en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

----- (1963 k), Ensayo de La percepción del cambio en “Pensamiento y Movimiento” en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

----- (1963 l), Ensayo de Introducción a la Metafísica en “Pensamiento y Movimiento” en Obras Escogidas, México, Ed. Aguilar.

BERKELEY, G., (1938), A new theory of vision and other writings, Londres, J.M. Dent and Sons; New York, Dutton, [1709].

----- (1979), The Principles of Human Knowledge, Londres, Fontana.

BERLIN, Isaiah, (1969), Two Concepts of Liberty. An Inaugural lecture delivered before the University of Oxford on 13 October 1958, Oxford, Clarendon Press.

-----, (1988), Cuatro ensayos sobre la libertad, Madrid, Alianza.

BERMUDO, J. M., (1983), El empirismo. De la pasión del filósofo a la paz del sabio, Barcelona, Montesinos.

BERZOSA, Carlos; SANTOS, Manuel, (2000), Los socialistas utópicos. Marx y sus discípulos, Proyecto Editorial Historia del Pensamiento Económico nº 5, Coordinador Luis Perdices de Blas, Madrid, Editorial Síntesis.

BINMORE, Ken, (1994), Game Theory and the Social Contract, Playing Fair, vol. 1, London, MIT Press.

BITTERMANN, Henry, (1940), "Adam Smith`s Empiricism and the Law of Nature. Parts I-II", Journal of Political Economy, vol. 48, agosto/octubre, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 487-520 y pp. 703-34.

BLACK, R. D. C., (1988), "Bentham and the Political Economists of the Nineteenth Century", Bentham Newsletter 12: 24-36.

BLACKSTONE, (1855), Commentaries on the Laws of England, Londres.

BLANCO González, Antonio, y varios autores, (1999), Filosofía del Derecho. Las concepciones jurídicas a través de la historia (2ª edición), Madrid, UNED.

BLAUG, Mark, (1959), "Welfare indices in the Wealth of Nations", The Southern Economic Journal, vol. 26, octubre, North California, The Universtiy of North California, pp. 150-3.

----- (1975), The Cambridge Revolution: Success or Failure? A Critical Analysis of Cambridge Theories of Value and Distribution, Londres, The Institute of Economic Affairs.

----- (1980), La metodología de la economía, Madrid, Alianza.

----- (1991), Pioneers in Economics, Henry Thornton, Jeremy Bentham, James Lauderdale, Simonde de Sismondi, Aldershot, Edward Elgar Publishing.

----- (1985), Teoría Económica en Retrospección, México, Fondo de Cultura Económica (1978).

----- (1991 a), Thornton, Bentham, Lauderdale, Sismondi. Pioneers in Economics, Aldershot, Edward Elgar.

----- (1991 b), Adam Smith (1723-1790). Pioneers in Economics, Aldershot, Edward Elgar, 2 vols.

----- (1991 c), David Hume (1711-1776) and James Steuart (1712-1780), Aldershot, Edward Elgar.

----- (1997), Economic Theory in Retrospect, quinta edición, Cambridge, Cambridge University Press.

BLOCH, E., (1977), Principio esperanza, Madrid, Aguilar.

BLOOMFIELD, Arthur I., (1975), “Adam Smith and the Theory of International Trade”, Essays on Adam Smith, editados por A. S. Skinner y T. Wilson, Oxford, Clarendon Press.

BOBBIO, N., (1991), El tiempo de los derechos, Madrid, Sistema.

----- (1993), Igualdad y Libertad, Barcelona, Paidós – ICE/UAB.

BONAR, James (1893), Philosophy and Political Economy In Some of Their Historical Relations, London, Swan Sonnenschein and Company.

----- (1894), A Catalogue of the Library of Adam Smith, Londres, Macmillan.

----- (1923), “Adam Smith, 1723 and 1923”, Economica, vol. 3, junio, Londres, T. Fisher Unwin LTD, pp. 89-92.

BONNER, John, (1995), Economic Efficiency and Social Justice: The Development of Utilitarian Ideas in Economics from Bentham to Edgeworth, Aldershot, Edward Elgar Publishing.

BORGES, Jorge Luis, (1967), Obra Poética 1923-1977, Buenos Aires, Emece.

----- (1972), El hacedor, Madrid, Alianza-Emece [1960].

----- (1989), Obras completas. 1923-1972, 2 vols. Buenos Aires, Emecé.

----- (1995a), El Aleph, Madrid, Alianza, Biblioteca Borges [1949].

----- (1995b), Inquisiciones, Madrid, Alianza, Biblioteca Borges [1949].

----- (1997), Ficciones, Madrid, Alianza Editorial [1944].

BOSERUP, Esther, (1965), The Conditions of Agricultural Growth: the Economics of Agrarian Change under Population Pressure, Chicago, Aldiner.

BOTTOMORE, Tom (director), L. Harris, V. G. Kiernan, R. Miliband, con la colaboración de Leszek Kolokowski. (1984) Diccionario del Pensamiento marxista, Madrid, Editorial Tecnos.

BRADLEY, Francis Herbert, (1967), Ethical studies, Oxford, Clarendon Press.

BRANDT, Richard B., (1994), Teoría Ética, Madrid, Alianza Editorial.

BRAVO, Pilar, y PAOLETTI, Mario, (1999), Borges Verbal, Barcelona, Emecé Editores España.

BREWER, Anthony, (1991), "Economic Growth and Technical Change: John Rae`s Critique of Adam Smith", History of Political Economy, vol. 23, nº 1, primavera, Durham, Duke University Press, pp. 1-12.

BRIGGS, Asa, (1994), Historia Social de Inglaterra, versión española de Guillermo Carrascón Garrido, adaptación y revisión técnica de Juan Pan-Montojo, Madrid, Alianza Universidad.

BROAD, C. D., Broad, C. D., (1952), Ethics and the History of Philosophy: selected essays, London, Routledge & Kegan Paul.

BROWN, Thomas, (1820), On Dr. Smiths System, Lectures 80 y 90 en volumen 4 de Lectures on the Philosophy of the Human Mind, Edinburgh.

BROWN, Maurice, (1988), Adam Smith`s Economics, Londres, Routledge, an imprint of Taylor & Francis Books Ltd.

BROWN, Vivienne, (1994), Adam Smith`s discourse. Canonicity, commerce and conscience, Londres, Routledge.

BRYSON, Gladys, (1968), Man and Society. The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century, New York, Augustus M. Kelley.

BUCHANAN, James M., (1975), The limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan, The University of Chicago, Chicago.

----- (1977), Freedom in a Constitutional Contract, College Station, Texas A&M University Press.

----- (1991), Constitutional Economics, Oxford, Basil Blackwell.

BUCKLE, S., (1991), Natural Law and the Theory of Property, Oxford, Clarendon Press.

BURKE, Edmund, (1909) On Taste. On the Sublime and Beautiful. Reflections on the French Revolution. A Letter to a Noble Lord. Nueva York, The Harvard Classics, editado por Charles W. Eliot, L. L. P. F. Collier & Son Corporation.

BURNS, J. H., (1989), "Utilitarianism and Reform: Social Theory and Social Change, 1750-1800", Utilitas. A Journal of Utilitarian Studies, Oxford, Oxford University Press.

BUSTELO, Franciso, (1994), Historia Económica, Madrid, Editorial Complutense.
 -----, (1998), Historia Económica, una ciencia en construcción, Madrid, Ed. Síntesis.
 -----, (1999), Quince ensayos de historia económica del paleolítico al siglo XXI, Madrid, Ed. Síntesis.

CABRILLO, Francisco, (1976), "Adam Smith y la teoría del comercio internacional", Moneda y Crédito. Revista de Economía, nº 139, diciembre, Madrid, pp. 23-59.
 -----, (1978), "Los orígenes de la teoría del ajuste de la balanza de pagos", Información Comercial Española, nº 536, abril, Madrid, Ministerio de Comercio y Turismo, pp. 58-73.
 -----, (1991), El nacimiento de la economía internacional, Madrid, Espasa Calpe.
 -----, (1991), Lecturas de Economía Política, Madrid, Minerva Ediciones.
 -----, (1999), "Anatomía de las crisis económicas", Revista de Occidente, julio-agosto, nº 218-219, pp. 5-20.

CALDWELL, Bruce, (1997), "Hayek and Socialism", Journal of Economic Literature, vol. xxxv, diciembre, pp. 1856-1890.

CAMPBELL, Tom D., (1971), Adam Smith's Science of Morals, Londres, George Allen and Unwin Ltd.

CAMPBELL, Bernard, (1985), Ecología Humana (La posición del hombre en la naturaleza), Barcelona, Salvat.

CAMPBELL, R. H., y SKINNER, A. S. (editores), (1982), The Origin and Nature of the Scottish Enlightenment, Edimburgo, Edinburgh University Press.

CAMPOS BORALEVI, Lea, (1984), Bentham and the oppressed, Berlín, Walter de Gruyter.

CAMPS, Victoria, (1990), Virtudes Públicas, Madrid, Colección Austral, Espasa Calpe.

CANNAN, Edwin, (1926), "Adam Smith as an Economist", Economica, 6: 123-34, Londres, T. Fisher Unwin LTD.

CANTILLON, Richard, (1950), Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general, México, Fondo de Cultura Económica [1ª edición 1755].

CARLYLE, Thomas, (1853), Occasional Discourse on the Nigger Question, segunda edición, Londres.

----- (1956), The French Revolution, Nueva York, Heritage Press.

----- (1971), The Nigger Question, John Stuart Mill, The Negro Question, editado por Eugene R. August, Nueva York, Appleton Century Crofts.

CASTÁN TOBEÑAS, Jose, (1987), Derecho civil español, comun y foral. Tomo segundo. Derecho de cosas, volumen primero, los derechos reales en general. El dominio. La posesión, Madrid, Reus.

CHOMSKY, N., (1989), El conocimiento del lenguaje, Madrid, Alianza.

CICERÓN, Marco Tulio, (1986) Sobre la República. Sobre las Leyes. Estudio preliminar y traducción José Guillén, Madrid, Tecnos.

CLARK, J. M. (editor) (1928), Adam Smith 1776-1926, Chicago, Chicago University Press.

CLOTET, Joaquín, (1994), "Identidad Personal y yo moral en Hume", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, vol. III, nº 2, diciembre, SIEU, Salamanca, pp. 17-28.

COASE, R. H. (1994), La empresa, el mercado y la ley, Madrid, Alianza.

----- (1994), Essays on economics and economists, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.

----- (1998), “The New Institutional Economics”, The American Economic Review, mayo, pp. 72-75.

COATS, Alfred W. Bob, (1992), On the History of Economic Thought. British and American Economic Essays. VoLume 1, Londres. Routledge.

COLLISON BLACK, R. D. (1988), “Bentham and the Political Economists of the Nineteenth Century”, The Bentham Newsletter, junio, nº 12, editor Schofield, T. P, London, University College.

COLOMER, Josep M., (1987), El utilitarismo. Una teoría de la elección racional, Barcelona, Montesinos.

----- (editor). (1991), Bentham, Antología, Textos cardinales, Barcelona, Edición Península.

COMMONS, John R., (1934), Institutional Economics. Its Place in Political Economy, Madison, The University of Wisconsin Press.

CONDORCET, (1980), Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, Madrid, Editoria Nacional [1794].

COPLESTON, Frederick, (1994), Historia de la Filosofía 1:Grecia y Roma, Barcelona, Editorial Ariel.

----- (1971), Historia de la Filosofía II: De S. Agustín a Escoto, Barcelona, Ediciones Ariel.

----- (1979), Historia de la Filosofía III: De Ockham a Suarez, Barcelona, Ediciones Ariel.

CORBIN, Henry, (1994), Historia de la Filosofía Islámica, Madrid, Editorial Trotta.

CORTÁZAR, Julio, (1972), Prosa del Observatorio, Barcelona, Editorial Lumen.

----- (1979), Rayuela, Barcelona, Edhasa.

----- (1996), Cuentos Completos. 1 y 2 volúmenes, Buenos Aires, Alfaguara.

CORTINA, Adela, (1986), Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica, prólogo de José Luis L. Aranguren, Madrid, Tecnos.

CREEDY, John, (1990), Foundations of Economic Thought, Oxford, Basil Blackwell.

CRESSOLE, Michel, (1973), Deleuze. Psychothèque, París, Editions universitaires.

CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, (1996), Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente, Madrid, Alianza Editorial.

----- (1996), Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2. El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV), Madrid, Alianza Editorial.

CUNNINGHAM WOOD, John (editor), (1984), Adam Smith. Critical Assessments, Londres y Nueva York, Routledge, por Croom - Helm, 4 vols. Reimpreso en 1993 por Rotledge.

D`ALEMBERT, J. R., (1974), Discurso preliminar de la Enciclopedia, Buenos Aires, Aguilar.

DAS GUPTA, A. K., (1960), "Adam Smith on value", Indian Economic Review, vol. 5, agosto, Bombay, University of Bombay, pp. 105-15.

DAVENANT, Charles, (1695), An Essay upon Ways and Means of Supplying the War, 2nd ediction, Londres.

DE BUSTOS GUADAÑO, Eduardo, (2000), Filosofía del lenguaje, UNED, Madrid.

DE CASTRO Y BRAVO, Federico, (1984), Derecho civil en España, Madrid, Editorial Civitas.

DEFOE, Daniel, (1749), A Plan of the English Commerce, London.

DE JASAY, Anthony, (1985), The State, Oxford, Basil Blackwell (traducción: El Estado. La lógica del poder político, Madrid, Alianza, 1993).

----- (1990), Social contract, free ride. A Study of the Public Goods Problem, Nueva York, Oxford University Press.

DE LA NUEZ, Paloma, (1994), La política de la libertad. Estudio del pensamiento político de F. A. Hayek, Madrid, Unión Editorial.

DELEUZE, Gilles, (1968), Le bergsonisme, París, PUF.

----- (1970), La lógica del sentido, Barcelona, Barral.

----- (1971), Nietzsche y la filosofía, Barcelona, Anagrama.

----- (1984), Spinoza: Filosofía práctica, Barcelona, Tusquets.

----- (1987), Foucault, Barcelona, Paidós.

----- (1994), Mil mesetas, Valencia, Pretextos.

----- (1995), Conversaciones, Valencia, Pre-textos.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F., (1972), El Anti Edipo, Barcelona, Barral.

----- (1977), Rizoma (introducción), Valencia, Pretextos.

----- (1993), ¿Qué es la filosofía, Barcelona, Anagrama.

DE SEBASTIÁN, Luis, (2000), De la esclavitud a los derechos humanos, La formación del pensamiento solidario, Barcelona, Editorial Ariel.

DEMSETZ, Harold, (1980), “Hacia una teoría general de la los derechos de propiedad, 1967”, Información Comercial Española, nº 557, enero, Madrid, Ministerio de Economía, pp. 59-66.

DERRIDA, Jacques, (1967), La voix et le phénomène, París, PUF.

----- (1987), Psyché. Invention de l'autre, Paris, Éditions Galilée.

----- (1989), Del Espíritu y la pregunta, Valencia, Pretextos.

----- (1989), Márgenes de la Filosofía, Madrid, Cátedra.

----- (1995), Espectros de Marx, El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional, traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Editorial Trotta.

DESCARTES, René, (1993), Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas, edición y traducción Manuel García Morente, Madrid, Colección Austral, Espasa Calpe, Pensamiento.

DesJARDINS, Gregory, (1967), “Terms of De Officiis in Hume and Kant”, Journal of the History of Ideas, XXVIII, pp. 237-242.

DICKENS, Charles, (1853 a), “The Noble Savage”, Household Words. A Weekly Journal Conducted by Charles Dickens: 7, pp. 311-339.

----- (1853 b), “Frauds on the Fairies”, Household Words. A Weekly Journal Conducted by Charles Dickens: 8, pp. 97-100.

----- (1990), Hard Times, Editado por George Ford y Sylvère Monod, segunda edición, Nueva York, W. W. Norton & Company.

----- (1993), The Letters of Charles Dickens, Vol. 7 (1853-55), editadas por Graham Storey, Kathleen Tillotson y Angus Easson, Oxford, Clarendon.

DINWIDDY, John R., (1989), "Adjudication under Bentham's Pannomion", Utilitas, i, Oxford, Oxford University Press, p. 183-9.

-----, (1995), Bentham, Madrid, Alianza editorial [1989].

DOBB, M. (1973), Theories of Value and Distribution Since Adam Smith, Cambridge, Cambridge University Press.

DOME, Takuo, (1994), History of Economic Theory, Londres, Edward Elgar.

DOW, Sheila C., (2002), "Interpretation: The Case of David Hume", History of Political Economy, volumen 34, nº 2, verano, Durham, Duke University Press, pp. 399-420.

DOWD, Kevin, (1988), Private Money: The Path to Monetary Stability, IEA, Hobart Paper 112.

----- (2001), Money and the Market. Essays on Free Banking, Londres y Nueva York, Routledge.

DUBE, Allison, (1990), "Hayek on Bentham", Utilitas. A Journal of Utilitarian Studies, vol. 2, nº 1, mayo, Oxford, Oxford University Press, pp. 71-87.

----- (1991), The Theme of Acquisitiveness in Bentham's political thought, New York, Garland publishing.

DUPUY, J. P., (1976), La traición de la opulencia, París, PUF.

DURKHEIM, Emile, (1998), El suicidio, Madrid, Ediciones Akal.

DWYER, John, (1987), Virtuous Discourse. Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century Scotland, Edimburgo, John Donald Publishers LTD.

----- (1998), The Age of the Passions. An interpretation of Adam Smith and Scottish Enlightenment Culture, Escocia, Tuckwell Press.

EAGLY, R. V., (1970), "Adam Smith and the Specie-Flow Doctrine", Scottish Journal of Political Economy, vol. 17, nº 1, febrero, Glasgow, University of Glasgow, pp. 61-8.

EDGEWORTH, Francis Y., (1967), (1881), Mathematical Physics, Londres, Augustus M. Kelley.

EGGER, C., (1984), Las nociones de tiempo y eternidad de Homero y Platón, México, UNAM.

EISENBERG, Nancy y STRAYER, Janet (editores), 1987, Empathy and Its Development, Cambridge, Cambridge University Press.

EKELUND, Robert B.; HÉBERT, Robert F., (1992), Historia de la teoría económica y de su método, Tercera edición, México, McGraw-Hill.

ELMSLIE, Bruce T., (1996), "The Role of Joint Products in Adam Smith's Explanation of the "Vent - for - Surplus" Doctrine", History of Political Economy, vol. 28, nº 3, otoño, Durham, Duke University Press, pp. 513-523.

ELÓSEGUI ITXASO, María, (1991), "En torno al concepto de simpatía y el espectador imparcial en Adam Smith o la sociedad como espejo", Eurídice, 1, Pamplona, UNED.

----- (1991), "Hume y la polémica sobre el lujo", Taula, Quaderns de pensament (UIB), nº 16, pp. 59-77.

----- (1992), "Utilidad, Arte, Virtud y Riqueza en la Ilustración Escocesa", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, vol. 1, nº 2, junio, SIEU, Salamanca.

----- (1994), "Le rôle du juge: Hume et les théories contemporaines de l'interprétation juridique", Revue interdisciplinaire d'études juridiques, nº 32, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, pp. 163-189.

ENDRES, A. M., (1995), "Adam Smith's advisory style as illustrated by his trade policy prescriptions", Journal of the History of Economic Thought, vol. 17, nº 1, primavera, Oxfordshire, Carfax Publishing LTD, The History of Economics Society, pp. 86-105.

ESPINOSA, Joan Guillermo, (1992), Tercera Conferencia Internacional de la Asociación Internacional de Economía de Autogestión, agosto de 1992, México, CEES TEM.

ESCAMILLA CASTILLO, Manuel, (1998), "El Panóptico y la identificación de intereses. Sobre algunas inexactitudes debidas a Michel Foucault y a Élie

Halévy”, Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, vol. VII, nº 2, diciembre, SIEU, Salamanca, pp. 57-93.

EVENSKY, Jerry, (1989), “The evolution of Adam Smith`s views on political economy”, History of Political Economy, vol. 21, nº 1, primavera, Durham, Duke University Press, pp. 123-145.

----- (1993), “Adam Smith on the Human Foundation of a Successful Liberal Society”, History of Political Economy, vol. 25, nº 3, otoño, Durham, Duke University Press, pp. 395-412.

EVERETT, Charles W., (1996), Jeremy Bentham, Londres, Weidenfeld and Nicolson.

FARRELL, Martín Diego, (1992), “El liberalismo frente a Bentham y Mill”, Revista Iberoamericana de Estudios utilitaristas. Télos, Vol. 1, nº 1, febrero, Universidad de Buenos Aires, pp. 23-55.

FARRER, J. A., (1881), Adam Smith (1723-1790), Londres, S. Low, Marston, Searle and Rivington.

FASSÒ, Guido, (1982), Historia de la Filosofía del Derecho 1. Antigüedad y Edad Media, Madrid, Ediciones Pirámide.

----- (1982), Historia de la Filosofía del Derecho 2. La Edad Moderna, Madrid, Ediciones Pirámide.

----- (1982), Historia de la Filosofía del Derecho 3. Siglo XIX y XX, Madrid, Ediciones Pirámide.

FERGUSON, Adam, (1966), An Essay on the History of Civil Society, Edimburgo, Edición Forbes [1767].

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, (1998), Marx (sin ismos), Barcelona, El Viejo Topo.

FERRATER MORA, José, (1983), De la materia a la razón, Madrid, Alianza Universidad.

FEUERBACH, Ludwig, (1975), La esencia del cristianismo, primera edición, Salamanca, Sígueme [1841].

FISHBACK, Price V., LIBECAP, Gary D. y ZAJAC, Edward (editores), (1999), Public Choice Essays in Honor of a Maverick Scholar: Gordon Tullock, Boston, Dordrecht, London, Kluwer Academic Publishers.

FLEW, Anthony, (1980), Hume`s Philosophy of Belief. (A Study of His First "Inquiry"), Londres, Routledge & Kegan Paul.

FLORES, Rafael, (2000), El tango desde el umbral hacia dentro, Madrid, Editorial Catriel.

FOLEY, V., (1974), "The Division of Labour in Plato and Smith", History of Political Economy, vol. 6, (2), verano, Durham, Duke University Press, pp. 220-42.

-----, (1975), "Smith and the Greeks: A Reply to Professor MacNulty`s Comments", History of Political Economy, vol. 7 (3), otoño, Durham, Duke University Press, pp. 379-89.

FONTAINE, Philippe, (2001), "The Changing Place of Empathy in Welfare Economics", History of Political Economy, Duke University Press, vol. 33, nº 3, otoño, Durham, Duke University Press, pp. 387 - 409.

FORBES, Duncan, (1978), Hume`s Philosophical Politics, Cambridge, Cambridge University Press.

FORSYTH, Murray; KEENS-SOPER, Maurice (editores), (1988), The political classics. A guide to the essential texts from Plato to Rousseau, Oxford, New York, Oxford University Press.

FOUCAULT, Michel, (1968), Las palabras y las cosas, Méjico, Siglo XXI.

----- (1984), Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión, Madrid, siglo XXI editores.

----- (1984), L`Usage des plaisirs, París, Gallimard.

----- y Deleuze, Gilles, (1995), Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia, Barcelona, Anagrama.

FRAILE BALBÍN, Pedro, (2001), "La fortuna del Economista", Revista de Libros, nº 58, octubre, Madrid, pp. 9.

FRASER, J. T.; LAWRENCE, N., (1975), The Study of Time II, Proceedings of the Second Conference of the International Society for the Study of Time, Lake Yamanaka-Japan, New York, Springer Verlag.

FRAY, Charles Ryle, (1956), Adam Smith and the Scotland of his Day, Cambridge, Cambridge University Press.

-----, (1960), The World of Adam Smith, Heffer, Cambridge.

FREUD, Sigmund, (1970), El malestar en la cultura, Madrid, Alianza Editorial.

----- (1985), Compendio del Psicoanálisis, Madrid, edición Tecnos, Estudio preliminar de Pedro Chacón, traducción Luis López Ballesteros y de Torres.

----- (1993), Los textos fundamentales del psicoanálisis, Grandes Obras del Pensamiento, Barcelona, Altaya.

La interpretación de los sueños, Madrid, Alianza.

FRIEDMAN, Milton, (1956), Studies in the Quantity Theory of Money, Chicago, The University of Chicago Press.

----- (1992), Paradojas del dinero. Episodios de historia monetaria, Barcelona, Grijalbo.

FROMM, Erich, (1985), El amor a la vida, Barcelona, Buenos Aires, México, Ediciones Paidós.

----- (1989), El miedo a la libertad, Barcelona, Buenos Aires, México, Ediciones Paidós.

----- (1990), El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor, Barcelona, Buenos Aires, México, Ediciones Paidós.

FUENTES QUINTANA, Enrique, (1990), Hacienda Pública. Introducción y Presupuesto, Madrid, imprime Rufino García Blanco.

FURNISS, Edgar S., (1957), The Position of the Laborer in a System of Nationalism, Nueva York y Millman.

GALBRAITH, John Kenneth, (1974), El nuevo estado industrial, Barcelona, Ariel [1968].

GALLEGO ABAROA, Elena, (2000), "Una investigación de las fuentes de la oferta y la demanda de trabajo en la historia del pensamiento económico", Tesis

doctoral (inédita), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales.

GARCÍA ROCA, José, (1981), Positivismo e Ilustración. La filosofía de David Hume, Valencia, Universidad de Valencia.

GARCÍA RUIZ, Jose Luis, (1994), Historia económica de la empresa moderna, Madrid, Istmo.

-----, (1996), "Moneda y finanzas en España, 1845-1921", Historia monetaria y financiera de España, coordinador Juan Hernández Andreu, Madrid, Ed. Síntesis, pp. 123-87.

GARLAND, David, (1990), Punishment and Modern Society. A Study in Social Theory, Chicago, University of Chicago Press.

GÉRARD, Philippe; OST, François; VAN DE KERCHOVE, Michel (1987), Actualité de la pensée Juridique de Jeremy Bentham, Bruselas, Publications des Facultés Universitaires.

GHERITY J. A., (1994), "The Evolution of Adam Smith`s Theory of Banking", History of Political Economy, vol. 26, nº 3, Durham, Duke University Press, pp. 423-441.

GHOSH, R. N., (1963), "Bentham on colonies and colonization", Indian Economic Review, vol. 6, nº 4, agosto, Bombay, University of Bombay, pp. 64-80.

GIVONE, Sergio, (1990), Historia de la Estética, Madrid, Tecnos.

GOEL, U., (1997), Economists, Entrepreneurs, and the Pursuit of Economy, Heidelberg, European University Studies.

GOLDSMITH, M. M., (1976), "Public Virtue and Private Vices. Bernard Mandeville and English Political Ideologies in the Early Eighteenth - Century", Eighteenth-Century Studies, 9.

-----, (1985), Private Vices, Public Benefices, Bernard Mandeville`s Social and Political Thought, Cambridge, Cambridge University Press.

GÓMEZ GALÁN, Manuel; SANAHUJA, José Antonio (coords.); SOBRINO, José Manuel; LASAGNA, Marcelo; REY, Francisco, (2001), La cooperación al

desarrollo en un mundo en cambio. Perspectivas sobre nuevos ámbitos de intervención, Madrid, CIDEAL.

GOODWIN, Barbara, (1988), El uso de las ideas políticas, Barcelona, Península.

GORDON, Scott, (1995), Historia y filosofía de las ciencias sociales, Barcelona, Ariel.

GOULD, Carol C., (1983), Ontología social de Marx, México, FCE.

GRACIÁN, Baltasar, (1942), Agudeza y arte de ingenio, Madrid, Espasa Calpe, Austral.

GRAMPP, W. D., (1948), "Adam Smith and the Economic Man", Journal of Political Economy, vol. 56, nº 4, Chicago, The University of Chicago Press.

GRAY, John, (1994), Liberalismo, Madrid, Alianza Editorial.

GRICE, H. P., (1989), Studies in the way of words, Cambridge, Harvard University Press.

GRIFFITHS, Sian, (2000), Predicciones. 31 grandes figuras pronostican el futuro, Madrid, Taurus Pensamiento.

GRISWOLD, Charles L., (1998), Adam Smith and the Virtues of Enlightenment. Modern European Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press.

GROENEWEGEN, P., (1969), "Turgot and Adam Smith", Scottish Journal of Political Economy, vol. 16, Glasgow, University of Glasgow, pp. 271-87.

-----, (1977), "Adam Smith and the Division of Labour: A Bicentenary Estimate", Australian Economic Papers, diciembre, pp. 161-74.

GUERRERO, Diego, editor, (2000), Macroeconomía y crisis mundial, Prólogo de José Luis Sampedro, Epílogo de Carlos Berzosa, Madrid, Editorial Trotta.

GUIDI, M.E.L., (1990), "Shall the blind lead those who can see? Bentham's theory of political economy", Perspectives on the History of Economic Thought, Selected papers from the History of Economics Society, vol. III, New York, Edward Elgar, pp. 10-28.

GUILLÉN, Abraham, (1988), Economía Libertaria, alternativa para un mundo en crisis, Bilbao, Edita Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.

GUIRAND, Félix, (1965), Mitología General, Traducción y prefacio de Pedro Pericay, Barcelona, Editorial Labor.

GUISAN, Esperanza, (1981), Los presupuestos de la falacia naturalista. Una revisión crítica, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.

----- (1982), "El utilitarismo", Iglesia Viva, nº 102, pp. 553-558.

----- (1985), "Justicia como felicidad", Sistema, nº 64, pp. 63-82.

----- (1985), Cómo ser un buen empirista en ética, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.

----- (1986), Razón y pasión en ética, Barcelona.

-----, (1996), "Las personas en serio", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, vol. v, nº 1, junio, SIEU, pp. 27-46.

----- (1997), "Los límites de la libertad", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, vol. VI, nº 2, diciembre, SIEU, Salamanca, pp. 101-115.

GUTHRIE, W. K. C. (1984), Historia de la Filosofía Griega 1, Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Versión española de Alberto Medina González, Madrid, Editorial Gredos.

----- (1990), Historia de la Filosofía Griega IV, Platón. El hombre y sus diálogos: primera época. Versión española de Alvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Madrid, Editorial Gredos.

----- (1992), Historia de la Filosofía Griega V, Platón, Segunda Época y la Academia. Versión española de Alberto Medina González, Madrid, Editorial Gredos.

----- (1993), Historia de la Filosofía Griega II, La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito. Versión española de Alberto Medina González, Madrid, Editorial Gredos.

----- (1994), Historia de la Filosofía Griega III, Siglo V. Ilustración. Versión española de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Editorial Gredos.

HAAKONSSSEN, Knud (1981), The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith, Cambridge, Cambridge University Press.

----- (1996), Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment, Cambridge, Cambridge University Press.

HAAR, Michel, (1994), La fracture de l'Histoire. Douze Essais sur Heidegger, Grenoble, Editions Jérôme Millon.

----- dir., (1983), Textos de Martin Heidegger, Paris, Éditions de L'Herne.

HAARISON, Jonathan, (1976), Hume's Moral Epistemology, Oxford, Clarendon Press.

HABERMAS, Jürgen, (1996), Textos y contextos, Barcelona, Ariel.

----- (1999), La inclusión del otro, Paidós, Barcelona.

HALDANE, R. B., (1887), Life of Adam Smith, Londres, W. Scott.

HALÉVY, Elie, (1972), The Growth of Philosophic Radicalism, with a new Preface by John Plamenatz, Chichele Professor of Social and Political Theory, London, Faber and Faber [1928].

HARPHAM, Edward J., (2000), "The problem of Liberty in the Thought of Adam Smith", Journal of the History of Economic Thought, vol. 22, nº 2, The History of Economics Society, pp. 217-237.

HARRIS, Sir Walter, (1691), Remarks on the affairs and Trade of England and Ireland, Londres.

HARRIS, Marvin, (1977), Cannibals and Kings: The Origin of Culture, New York, Vintage (trad. castellano en Barcelona, Argos Vergara).

----- (1983a), Vacas, Cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura, Madrid, Alianza Editorial.

----- (1983b), Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza Editorial.

HARRIS, Jonathan (1999), "Los escritos de codificación de Jeremy Bentham y su recepción en el primer liberalismo español", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, Vol. VIII, nº 1, junio, Salamanca, SIEU, pp. 9-31.

HART, H. L. A., (1976), "Bentham and the United States of America", The Journal of Law and Economics, vol. XIX, nº 3, octubre, pp. 547-67.

HAUSMAN, Daniel M. y MC PHERSON, Michael S., (1996), Economic analysis and moral philosophy, Cambridge Surveys of Economic Literature, Cambridge University Press, Cambridge.

HAWKING, Stephen W., (1990), Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros, Madrid, El libro de Bolsillo, Alianza Editorial.

HAYEK, Friedrich A. , (1932), “A note on the Development of the Doctrine of Forced Saving”, The Quarterly Journal of Economics, vol. XLVI, Cambridge, Harvard University Press, pp. 123-133.

----- (1960), Los fundamentos de la libertad, Madrid, Unión Editorial.

----- (1983), La desnacionalización del dinero, Madrid, Unión Editorial.

----- (1990), Camino de Servidumbre, Madrid, El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial (1ª edición 1944).

----- (1993), Law, Legislation and Liberty. A new statement of the liberal principles of justice and political economy, Londres, Routledge.

----- (1994), Derecho, legislación y libertad, vol. 1: Normas y orden (1978), Madrid, Unión Editorial.

----- 1995, (1991), La tendencia del pensamiento económico, Madrid, Unión Editorial.

-----, 2000, Ensayos de Teoría Monetaria 1, Unión Editorial, Madrid, pp. 308)

HÉBERT R. F. y LINK A. N. (1988), The Entrepreneur. Mainstream Views and Radical Critics (2ª edición), Nueva York, Praeger.

HEBERTON Evans Jr, G., (1949), “The entrepreneur and economic theory, a historical and analytical approach” The American Economic Review, Papers and Proceedings, XXXIX, Mayo, 337-38.

HECKSCHER, Eli F, (1955), Mercantilism, London: George Allen and Unwin, 2 volumes [1931].

HEIDEGGER, Martin, (1979), “La época de la imagen del mundo” en Sendas perdidas, Buenos Aires, Losada.

----- (1980), Introducción a la Metafísica, Buenos Aires, Nova.

----- (1987), El Ser y el Tiempo, México, Madrid - Buenos Aires, Sección de Obras de Filosofía, Fondo de Cultura Económica.

----- (1994), Conferencias y Artículos, Barcelona, Ediciones del Serbal.

HEIMANN, Eduard, (1953), History of Economic Doctrines, Oxford, Clarendon.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, (1966), Fenomenología del Espíritu, México-Buenos Aires, FCE, [1807].

----- (1985), Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Prólogo de José Ortega y Gasset, Advertencia de José Gaos, traducido del alemán por José Gaos, Madrid, Alianza Editorial.

HEILBRONER, Robert L. (editor e introductor), (1986), The Essential of Adam Smith, Oxford, Oxford University Press.

HÉLVETIUS, C. A., (1984), Del Espíritu, Madrid, Ed. Nacional (1758).

HENDERSON, J.P., (1954), "The Macro and Micro Aspects of the Wealth of Nations", The Southern Economic Journal, vol. 21, julio, North California, The University of North California, pp. 25-35.

HERNÁNDEZ ANDREU, Juan (coord.), (1996), Historia monetaria y financiera de España, Madrid, Ed. Síntesis.

HICKS, J. R., (1945), Valor y Capital, México, Fondo de Cultura Económica [1939].

HIMES, Norman E., (1936), "Jeremy Bentham and the Genesis of English Neo-Malthusianism", Economic History, nº 11, febrero, pp. 267-276.

HIMMELFARB, Gertrude, (1970), Victorian Minds, Gloucester, Peter Smith.

HIRST, F. W. (1904), Adam Smith, Londres, Macmillan.

HITLER, Adolf, (1984), Mi lucha, Barcelona, Editors.

HOBBS, Thomas, (1989), Leviatán, La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil, Madrid, Alianza Universidad, traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo.

HODGSON, Geoffrey (1995), Economía y Evolución, Madrid, Colegio de Economistas - Celeste Ediciones.

----- (1998), "The Approach of Institutional Economics", Journal of Economic Literature, marzo, volumen xxxvi, número 1, pp. 166- 192.

HOLLANDER, Samuel (1973), The Economics of Adam Smith, Londres, Heinemann Educational Books.

----- (1979), "The Role in the Early Development of Ricardian Theory: a Speculative Essay", The Bentham Newsletter, marzo, nº 13, editor Schofield, T. P, London, University College.

----- (1999), "Jeremy Bentham and Adam Smith on the Usury Laws: a Smithian reply to Bentham and a New Problem", European Journal History of Economic Thought, vol. 6, nº 4, pp. 523-551.

HOLROYD, Stuart, (1991), Krishnamurti. El hombre, el misterio y el mensaje, Madrid, Colección Esotérica.

HOLTHOON, F. L. VAN, (1993), "Adam Smith and David Hume: With Sympathy", Utilitas. A Journal of Utilitarian Studies, vol. 5, nº1, mayo, Oxford, Oxford University Press, pp. 35-49.

HONT, I., and IGNATIEFF, N. (eds) (1983), Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment, Cambridge, Cambridge University Press.

HOPE, V., (1989), Virtue by Consensus. The moral Philosophy of Hutcheson, Hume and Adam Smith, Oxford, Clarendon Press.

HORKHEIMER, M, y otros, (1976), A la búsqueda del sentido, Salamanca, Ed. Sígueme.

HORNE, T. A., (1990), Property Right and Property. Political Argument in Britain, 1605-1834, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London.

HOSSEINI, Hamid, (1998), "Seeking the Roots of Adam Smith`s Division of Labor in Medieval Persia", History of Political Economy, vol. 30, nº 4, Durham, Duke University Press, pp. 653-681.

HUERTA DE SOTO, Jesús, (1995), "A Critical Analysis of Central Banks and Fractional-Reserve Free Banking from the Austrian School Perspective", The Review of Austrian Economics, vol. 8, nº 2, pp. 25-38.

-----, (2000), La escuela Austríaca, mercado y creatividad empresarial, Editorial Síntesis, Madrid.

-----, (2001), Socialismo, cálculo económico y función empresarial, Nueva Biblioteca de la Libertad 1, Unión Editorial, Madrid.

-----, (2002), Nuevos estudios de economía Política, Nueva Biblioteca de la Libertad 30, Unión Editorial, Madrid.

HULL, Clark, L., (1952), Principles of Behavior, New Haven, Yale University Press.

HUME, David, (1964 a), The Philosophical Works, A Treatise of Human Nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects (primera edición de 1739 - 40) and Dialogues Concerning Natural Religion, editados con disertaciones preliminares y notas por Thomas Hill Green y Thomas Hodge Grose. En 4 volúmenes. Volumen 1. Reimpresión de la nueva edición. Londres, 1886, London, Scientia Verlag.

-----, (1964 b), The Philosophical Works, A Treatise of Human Nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects (primera edición de 1739 - 40) and Dialogues Concerning Natural Religion, editados con disertaciones preliminares y notas por Thomas Hill Green y Thomas Hodge Grose. En 4 volúmenes. Volumen 2. Reimpresión de la nueva edición. Londres, 1886, London, Scientia Verlag.

-----, (1964 c), The Philosophical works. Essays Moral, Political and Literary, editados con disertaciones preliminares y notas por T. H. Green and T. H. Grose, en dos volúmenes, Vol I, Reprint of the New Edition, London 1882, London, Scientia Verlag Aalen.

-----, (1964 d), The Philosophical works. Essays Moral, Political and Literary, editados con disertaciones preliminares y notas por T. H. Green and T. H. Grose, en dos volúmenes, Vol II, Reprint of the New Edition, London 1882, London, Scientia Verlag Aalen.

-----, (1969 a), The Letters of David Hume, edited by J. Y. T. Greig, 2 vols., Oxford, Clarendon Press [1932].

-----, (1969 b), New Letters of David Hume, edited by Raymond Klibansky and Ernest C. Mossner, Oxford, Clarendon Press [1932].

-----, (1986), Historia de Inglaterra bajo la casa de Tudor (selección), traducción de Eugenio Ochoa, introducción y selección de Jordi Bañeres, 2 vols.,

Barcelona, Orbis, Biblioteca de Historia 84-85 (basada en la edición de Barcelona, Francisco Oliva, 1834).

HUME, L. J., (1981), Bentham and Bureaucracy, Cambridge, Cambridge University Press.

----- (1970), "Jeremy Bentham on Industrial Management", Yorkshire Bulletin of Economic and Social Research, Leeds, Sheffield, York, and Bradford, Universities of Hull, vol. 22, nº 1, mayo, pp. 3-15.

HUMPHREY, Thomas M., (1981), "Adam Smith and the Monetary Approach to the Balance of Payments", Federal Reserve Bank of Richmond Economic Review, vol. 67 (6), nov.-dic, pp. 3-10.

-----, (1982), "The real Bills doctrine", Federal Reserve Bank of Richmond Economic Review, vol. 68, nº 5, septiembre-octubre, pp. 3-13.

-----, (1991), "Nonneutrality of Money in Classical Monetary Thought", Federal Reserve Bank of Richmond Economic Review, vol. 77/2, March, April, pp. 3-15.

HUSSERL, Edmund, (1985), Ideas. Relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. México, Buenos Aires, Madrid, Sección de Obras de Filosofía. Fondo de Cultura Económica.

HUTCHESON, Francis, (1999), Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, [1725].

----- (1727), An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. With Illustrations on the Moral Sense, Collected Works of Francis Hutcheson, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuch Handlung.

----- (1969-71), A system of Moral Philosophy, en Collected Works, Facsimile edition, de. B. Fabian, 5 vols., Hildesheim.

HUTCHISON, Terence W., (1953), "Bentham as an Economist", Economic Journal, 1xvi, Londres, Macmillan and Co.

-----, (1976), "The Bicentenary of Adam Smith", Economic Journal, vol. 86, septiembre, Londres, Macmillan and Co., pp. 481-92.

-----, (1988), Before Adam Smith: The Emergence of Political Economy 1662-1776, London, Basil Blackwell.

HUXLEY, Aldous, (1973), Las puertas de la percepción, Buenos Aires, Sudamericana.

HUXLEY, Laura Archera, (1999), Este momento sin tiempo. Una visión personal de Aldous Huxley, Traducción de Leonor Blánquez, Madrid, Árdora Ediciones.

IBN TUFAYL, (1995), El filósofo autodidacto, Traducción de Ángel González Palencia. Edición de Emilio Tornero, Madrid, Editorial Trotta.

INGRAM, John Kelley, (1967), A History of Political Economy, New York, Augustus M. Kelley Publishers [1888].

IGLESIAS, Juan, (1987), Derecho Romano. Instituciones de Derecho Privado, Barcelona, Editorial Ariel.

IPPOLITO, R. A., (1977), "The Division of Labour in the Firm", Economic Inquiry, vol. 15, oct, pp. 469-92.

JAEGER, Werner, (1993), Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual, Méjico, Fondo de Cultura Económica.

JAMES, M., (1981), "Public Interest and the Majority Rule in Bentham`s Democratic Theory", Political Theory, IX, 1, febrero, págs 49-64.

JASPERS, Karl, (1990), Notas sobre Heidegger, Madrid, Mondadori.

JECK, A. (1994), "The Macro-structure of Adam Smith`s Theoretical System", European Journal of the History of Economic Thought 3: 551-76.

JEVONS, William Stanley, (1998), La Teoría de la Economía Política, Estudios preliminar de Manuel Jesús González, Colección "Clásicos de la Economía", director Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Ediciones Pirámide [1ª edición Londres 1871].

----- (1879), "Utilitarianism", en R. Adamson y H. Jevons (editores) (1890), Pure Logic and Other Minor Works by W. Stanley Jevons, Londres, Macmillan.

JONES, Peter, (1982), Hume`s Sentiments. Their Ciceronian and French Context, Edinburgh, Edinburgh University Press.

----- and Skinner, Andrew S. (eds), (1992), Adam Smith Reviewed, Edinburgh, Edinburgh University Press.

KAFKA, Franz, (1996), La Muralla China. Cuentos, relatos y otros escritos. Madrid, Alianza Editorial.

----- (1998), La condena, Madrid, Alianza Editorial.

KANT, Immanuel, (1973), Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Madrid, Espasa Calpe.

----- (1975), Crítica de la Razón Práctica, Madrid, Espasa-Calpe, Austral.

----- (1977), Crítica del juicio, Madrid, Espasa Calpe.

----- (1985), La paz perpetua, Madrid, Editorial Tecnos.

----- (1998), Crítica de la Razón Pura, prólogo, traducción, notas e índices Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, Grupo Santillana de Ediciones.

KAUDER, E., (1953), "Genesis of the Marginal Utility Theory", Economic Journal, vol. 63, nº 251, septiembre, Londres, Macmillan and Co.: pp. 638-50.

----- (1965), A History of Marginal Utility Theory, Princeton, N. J., Princeton University Press.

KAUSHIL, S., (1973), "The Case of Adam Smith`s Value Analysis", Oxford Economic Papers, vol. 25, (19), marzo, Oxford, Clarendon Press, pp. 60-71.

KEETON, George W.; SCHWARZENBERGER, Georg, (1970), Jeremy Bentham and the Law, Mistport, Connecticut, Greenwood Press publishers.

KELKEL, Arion L., (1980), La légende de l`Être. Langage et Poésie chez Heidegger. Paris, Librairie Philosophique.

KELLY, P. J., (1990), Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law, Oxford, Oxford Clarendon Press.

KEYNES, John Maynard, My Early Beliefs, habla de Moore (ética del siglo XX)

----- (1925), "Alfred Marshall", Memorials of Alfred Marshall, Londres. ed. A. C. Pigou.

----- (1938), "Adam Smith as Student and Professor", Economic History, vol. 3 (13), febrero, pp. 33-46.

KHAN, M. S., (1954), "Adam Smith`s Theory of Economic Development (in Relation to underdeveloped Economies)", Indian Journal of Economics, vol. 34, abril, pp. 337-42.

KIEERDEGARD, Soren, (1965), Obras y papeles de S. Kierkegaard, Madrid, Guadarrama.

KIRK, G. S., (1984), La Naturaleza de los Mitos Griegos, Barcelona, Editorial Arcos Vergara.

-----; RAVEN, J.E. y SCHOFIELD, M. (1994), Los Filósofos Presocráticos. Historia Crítica con Selección de Textos, Segunda Edición Ampliada, Madrid, Editorial Gredos.

KIRZNER, Israel M., (1995), Creatividad, capitalismo y justicia distributiva, Madrid, Unión Editorial [1989].

-----, (1998), Competencia y empresarialidad, 2ª edición, Unión Editorial, Madrid

KNIGHT, Frank H., (1947), Riesgo, Incertidumbre y Beneficio, Madrid, Aguilar [1921].

KOLAKOWSKI, Leszek, (1985), Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión, Madrid, Editorial Tecnos.

KRISHNAMURTI, J, y BOHM, David (1986), Más allá del tiempo. Barcelona, Edhasa.

KURZ, Heinz D., (1992), "Adam Smith on Foreign Trade: A Note on the Vent-for-Surplus Argument", Economica, nº 59, Londres, T. Fisher Unwin LTD, pp. 475-81.

LACAN, J., (1971) "Subersión del sujeto y dialéctica del deseo", Escritos II, México, Siglo XXI.

LACQUE-LABARTHE, Philippe, (1998), La fiction politique. Heidegger, l'art et la politique, Christian Bourgois Éditeur.

LACRUZ Berdejo, Jose Luis; SANCHO REBULLIDA, Francisco de Asis; DELGADO ECHEVARRÍA, Jesus; RIVERO HERNANDEZ, Francisco, (1985), Elementos de Derecho civil II. Derecho de obligaciones, volumen primero, Parte General. Delito y cuasidelito, segunda edición, Barcelona, Librería Bosch.

-----; Luna Serrano, Agustín; Rams Albesa, Joaquin (1993), Elementos de Derecho civil V. Derecho de sucesiones, quinta edición, Barcelona, Jose María Bosch Editor.

LAFFORGUE, Martín, (1999), Antiborges, Textos libres, Buenos Aires, Argentina, Javier Vergara Editor.

LAGOS, Ramón, (1986), Jorge Luis Borges. 1923-1980. Laberintos del Espíritu. Interjecciones del Cuerpo, Barcelona, Ediciones del Mall.

LAILLER, David, (1981), “Adam Smith as a monetary economist”, Canadian Journal of Economics, vol. XIV, nº 2, mayo, pp. 185-200.

-----, (1984), “Misconceptions about the Real-Bills Doctrine: A comment on Sargent and Wallace”, Journal of Political Economy, vol. 92, nº 1, febrero, Chicago, The University of Chicago Press, pp- 149-155.

LAMB, R., (1973), “Adam Smith`s Concept of Alienation”, Oxford Economic Papers, vol. 25 (2), julio, Oxford, Clarendon Press, pp 295-301

LARKIN, P., (1930), Property in the Eighteenth Century, with special reference to England and Locke, Dublin and Cork, Cork University Press.

LARUELLE, François, (1977), Nietzsche contre Heidegger. Thèses pour une politique nietzschéenne, Paris, Payot.

----- (1986), Les philosophies de la différence. Introduction critique, París, Presses Universitaires de France.

LASALLE, José María (coord.) , (2002), Isaiah Berlin: Una reflexión liberal sobre el “otro”, Madrid, Fundación para el análisis y los estudios sociales, Papeles de la Fundación, nº 69.

LAURENT, John y NIGHTINGALE, John, (2001), Darwinism and Evolutionary Economics, Northampton, Edward Elgar, Cheltenham.

LEATHERS, Charles G., and RAINES, J. Patrick, (1992), “Adam Smith on Competitive Religious Markets”, History of Political Economy, vol. 24, nº 2, verano, Durham, Duke University Press, pp. 499-513.

LE BON, Gustave, (1983), Psicología de las masas, prólogo de Florencio Jiménez Burillo, Madrid, Morata [1895].

LEPAGE, Henri, (1978), Autogestión y Capitalismo. Respuestas a la Antieconomía, París, Asociación para el progreso de la Dirección, Masson.

LESLIE, T. E. Cliffe, (1863 a), "The Wealth of Nations and the slave power", Macmillan`s Magazine 7: 269-76.

----- (1863 b), "The Utilitarianism and the Summun Bonum", Macmillan`s Magazine 8: 152-60.

----- (1870), Essays in Political Economy, Dublin y Londres, Hodges y Figgis.

LESLIE, Stephen, (1900), The English Utilitarians, L. S. E. y Political Science Series of Reprints of Scarce Works on Political Economy, n° 9-11, 3 vols., L.S.E. y P.S. Gloucester, Mass.

LETWIN, Shirley Robin, (1965), The Pursuit of Certainty. David Hume, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Beatrice Webb, Cambridge, Cambridge University Press.

LEVAL, Gastón, (1989), Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal, INAUCO, N° 16, primavera - Verano.

LEVY, David M., (1987), "Adam Smith`s Case for Usury Laws", History of Political Economy, vol. 19, n° 3, Durham, Duke University Press, pp. 387-400.

----- (1999), Economic Texts as Apocrypha, Center for Study of Public Choice, George Mason University.

----- (1999), "Adam Smith`s Katallactic model of gambling: approbation from the spectator", Journal of the History of Economic Thought, vol. 21, n° 1, marzo, Oxfordshire, Carfax Publishing LTD, The History of Economics Society, pp. 81-91.

----- (2000), Hard Times & the Moral Equivalence of Markets and Slavery, Center for Study of Public Choice, George Mason University.

LEWIS, A. D. E. (1988), "Bentham and the Right to Silence", The Bentham Newsletter, junio, n° 12, editor Schofield, T. P, London, University College.

LINDBECK, Assar y SNOWER, Dennis J., (1988), The Insider- Outsider theory of Employment and Unemployment, Cambridge, MIT Press.

- LINDH, Allan Goddard, (1993), "Did Popper solve Hume's problem?", Nature, Vol. 366, 11 Noviembre.
- LOCKE, John (1980), Ensayo sobre el entendimiento humano, 2 vols., edición a cargo de S. Rábade, Madrid, Editora Nacional [1690].
- LONG, Anthony A., (1975), La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos. Versión española de P. Jordán de Urries, Alianza Editorial.
- LONG, Douglas G., (1977), Bentham on Liberty: Jeremy Bentham's idea of liberty in relation to his utilitarianism, Toronto, University of Toronto Press.
- (1988), "Censorial Jurisprudence and Political Radicalism: a Reconsideration of the Early Bentham", The Bentham Newsletter, junio, nº 12, editor Schofield, T. P, London, University College.
- (1990), "La 'utilidad' y el 'principio de utilidad'. Hume, Smith, Bentham, Mill". Utilitas. A Journal of Utilitarian Studies, vol. 2, núm. 1, mayo, Oxford, Oxford University Press, pp. 12-39.
- LOPEZ, Clynton R., (2002), "Crítica a la razón pura económica", Laissez – Faire, Revista de la Facultad de Ciencias Económicas, nº 16-17, Guatemala, Universidad Francisco Marroquin, pp. 105-123.
- LOSEE, John, (1991), Introducción histórica a la filosofía de la ciencia, Madrid, Versión española de A. Montesinos, Revisión de Alberto Elena, Alianza Editorial.
- LOUKOTA, Ernesto, (2002), "Relación entre el Orden Espontáneo y el Orden Vital", Laissez – Faire, Revista de la Facultad de Ciencias Económicas, nº 16-17, Guatemala, Universidad Francisco Marroquin, pp. 31-40.
- LOW, J.M., (1952), "An eighteenth century controversy in the theory of economic development", Manchester School, vol. 20, nº 3, sept.
- LOWRY, Malcom, (1997), Bajo el volcán, Traducción de Raúl Ortiz y Ortiz, Barcelona, Ediciones Era.
- LUCRECIO, (1990), De la naturaleza de las cosas, introducción de Agustín García Calvo, traducción del Abate Marchena, notas de Domingo Plácido, segunda edición, Madrid, Catedra, Letras Universales.
- LUKACS, G., (1974), Estética, Barcelona, Grijalbo.

----- (1975), Historia y conciencia de clase, Barcelona, Grijalbo.

LUHMANN, N., (1983), Fin y racionalidad en los sistemas, Madrid, Ed. Nacional.

LYONS, D., (1972), "Was Bentham an Utilitarian?", Reason and Reality, the Royal Institute of Philosophy, Lectures, 5, 1970-1, London, St Martin's Press.

LLEDO, Emilio, (1984), La memoria del Logos. Estudios sobre el Diálogo Platónico, Madrid, Taurus.

----- (1994), Memoria de la Ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles, Madrid, Santillana, Taurus.

MACFIE, A. L., (1959), "Adam Smith's Moral Sentiments as Foundation for his Wealth of Nations", Oxford Economic Papers, vol. 11, octubre, Oxford, Clarendon Press, pp. 209-28.

----- (1967 a), The individual in the Society. Papers on Adam Smith, Londres, G. Allen & Unwin.

----- (1967 b), "The Moral Justification of Free Enterprise. A lay Sermon on An Adam Smith Text", Scottish Journal of Political Economy, vol. 14, feb, Glasgow, University of Glasgow, pp. 1-11.

----- (1971), "The Invisible Hand of Jupiter", Scottish Journal of the History of Ideas: xxxii: 595-9.

MACINTYRE, Alasdair, (1971), Against the Self –Images of the Age, London, Duckworth.

----- (1981), Historia de la Ética, Barcelona, Ediciones Paidós.

MACK, MARY P., (1962), Jeremy Bentham. An Odyssey of Ideas 1748-1792, Londres, Melbourne, Toronto, Heinemann.

MACKIE, J. L., (1977), Ethics: Inventing Right and Wrong, Harmondsworth (Midd.), Penguin Books.

----- (1980), Hume's moral Theory, London, Routledge & Kegan Paul.

MACPHERSON, H. C. (1899), Adam Smith, Edimburgo, Oliphant Anderson.

MACPHERSON, C. B., (1973), The Political Theory of Possessive Individualism, Oxford, Clarendon Press; traducción española, 1970, La teoría política del individualismo posesivo, Barcelona, Fontanella.

MALTHUS, Robert, (1988), Primer ensayo sobre la población, Barcelona, Alianza (1798).

MANDEVILLE, Bernard (1988), The fable of the bees, or, Private vices, publick benefits, with a commentary, critical, historical and explanatory by F. B. Kaye, Liberty Fund, Indianapolis, previamente publicado por Oxford, Clarendon Press, 1924 [primera parte 1714; segunda parte 1729].

MANNING, D. J., (1968), The mind of Jeremy Bentham, Londres, Longmans.

MANUEL, F.E. y MANUEL F.P., (1981), El pensamiento utópico en el mundo occidental. Vol. III: la utopía revolucionaria y el crepúsculo de las utopías (siglos XIX y XX), Madrid, Taurus.

MARCHÁN FIZ, Simón, 1996, La estética en la cultura moderna, Madrid, Alianza Editorial.

MARCUSE, Herbert, (1967), "Crítica del hedonismo", Cultura y Sociedad, Buenos Aires.

----- (1976), Eros y civilización, Barcelona, Seix Barral.

MARGLIN, Stephen A., (1977) "¿Qué hacen los jefes? Los orígenes y funciones de la jerarquía en la producción capitalista", en Gorz, André, Crítica de la división del trabajo, Barcelona, Laia, pp. 45-96.

MARSHALL, Alfred, (1927), Industry and Trade, Londres, MacMillan.

MARSHALL, M. G., (1998), "Scottish Economic Thought and the High Wage Economy: Hume, Smith and McCulloch on Wages and Work Motivation", Scottish Journal of Political Economy, vol. 45, nº 3, agosto, Glasgow, University of Glasgow, pp. 309-328.

MARTÍN MARTÍN, Victoriano, (1992), "Jornada, incentivos y pendiente de la oferta de trabajo", Revista de Economía y sociología del trabajo, nº 15/16, enero-junio, 164-174.

-----, (1998), "La ética del propio interés mitigado por al simpatía", Revista de Libros, marzo, nº 15, pp. 15.

-----, (2001), "Las ideas liberales y la escolástica española del XVI", Lección Inaugural, Curso Académico 2001-2002, Universidad Rey Juan Carlos.

MARTÍN SANTOS, L., (1986), “Teoría de la catástrofe: una alternativa para supervivientes”, El país, 7 de junio de 1986.

MARTINEZ MARTINEZ, Francisco, (1998), Metafísica, Madrid, UNED.

MARX, Karl, (1970), Contribución a la crítica de la economía política, Madrid, Comunicación.

----- (1971), Crítica del Programa de Gotha, Madrid, Ricardo Aguilera.

----- (1974), Crítica del Estado de Hegel, Barcelona, Grijalbo.

----- (1975), El Capital. Crítica de la Economía Política. Edición a cargo de Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI de España Editores, Biblioteca del Pensamiento Socialista.

----- (1979), Miseria de la filosofía, Madrid, Aguilar [1847].

----- (1983), Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política, México, FCE.

MARX, K; y ENGELS, Frederich, (1978), Textos sobre Educación y Enseñanza, Madrid, Comunicación.

----- (1988), La ideología alemana, Barcelona, Grijalbo o L'Eina Editorial [1845].

----- (1989), Manuscritos Económicos y Filosóficos, Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente, Madrid, El libro de Bolsillo, Alianza Editorial.

----- (1997), Manifiesto Comunista, Prólogo de Francisco Fernández Buey, España, El Viejo Topo.

MARK, K; ENGELS, F; LENIN, V.I., (1980) La comuna de París, Madrid, Ed. Revolución.

MC CORMICK, Robert E., y MEINERS, Roger, E., (1988), “University Governance: A Property Rights Perspective”, Journal of Law and Economics, vol. XXXI, octubre.

MCGILVARY, E. B., (1903), “Altruism in Hume`s Treatise“, Philosophical Review: Ithaca, New York Cornell University: xii: mayo: 272.

MCNULTY, Paul J., (1975), “A Note on the Division of Labour in Plato and Smith”, History of Political Economy, vol. 7, nº 3, otoño, Durham, Duke University Press, pp. 372-8.

----- (1984), “On the Nature and theory of economic organization: the role of the firm reconsidered”, History of Political Economy, vol. 16, n° 2, Durham, Duke University Press, pp. 233-253.

MEEK, Ronald L., 1973, Studies in the Labour Theory of Value, London, Lawrence and Wishart.

MEEK, R. L. y SKINNER, A. S., (1973), “The development of Adam Smith`s ideas on the division of Labour”, Economic Journal, 1, xxxiii, Londres, Macmillan and Co.

MELLIZO, Carlos, (1978), En torno a David Hume (Tres estudios de aproximación), Zamora, Monte Casino.

MENDEZ, Fernando, (1988), “Teorías decimonónicas del dinero en el siglo XX”, Información Comercial Española, n ° 656, abril, Madrid, Ministerio de Economía, pp. 79-92.

MENGER, Carl, (1983), Principios de Economía Política, Madrid, Unión Editorial [1871].

----- (1963), Problems of Economics and Sociology, Urbana, University of Illinois Press.

MERCER, Philip, (1972), Sympathy and Ethics, Oxford, Clarendon Press.

MERLEU-PONTY, M., (1985), Fenomenología de la percepción, Barcelona, Planeta

MILL, James, (1955), An essay on government, edited with an introduction by Currin V. Shields, New York , Bobbs Merrill.

----- (2001), Analysis of the phenomena of the human mind, Bristol, Thoemmes Press [1829].

MILL, John Stuart, (1965), De la Libertad. Del Gobierno Representativo. De la esclavitud femenina, introducción de Pablo Lucas Verdu, Madrid, Ed. Tecnos.

----- (1969), Collected Works, Canada, University of Toronto Press (“Remarks on Bentham`s Philosophy” (1833); “Bentham” (1838); y “Utilitarianism” (1861) en Essays on Ethics, Religion and Society, vol. X).

----- (1978), Principios de Economía Política, México, Fondo de Cultura Económica.

----- (1980), Mill on Bentham and Coleridge, with an introduction by F.R. Leavis, Cambridge, Cambridge University Press.

----- (1984), El Utilitarismo. Un sistema de lógica., Madrid, Alianza Editorial.

----- (1986), Autobiografía, Prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid, El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial.

----- (1997), Ensayos sobre algunas cuestiones disputadas en economía política, edición de Rodríguez Braun, Madrid, Alianza [1844].

MILLER, Neal; DOLLARD, John, (1950), Personality and Psychotherapy, New York, McGraw-Hill Book Company, Inc.

MILLER, David, 1981, Philosophy and Ideology in Hume`s Political Thought, Oxford, Clarendon Press.

MISES, Ludwig von, (1971), The Theory of Money and Credit, The foundation for Economic Education, Irvington-on-Hudson, New York.

MIZUTA, H., 1965, Adam Smith`s library. A Supplement to Bonar`s Catalogue with a Checklist of the Whole Library, Cambridge, Cambridge University Press.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, Barón de, (1951), Obras. El espíritu de las leyes. Grandeza y decadencia de los romanos, Buenos Aires: Librería El Ateneo.

MONTOYA, J., (1996), "Bentham y los derechos humanos", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, vol. v, n° 1, junio, SIEU, pp. 27-46.

MOORE, J., (1976), "Hume`s Theory of Justice and Property", Political Studies, vol. 24, n° 2, pp. 103-119.

MOREAU, Joseph, (1962), Aristóteles y su escuela, París, UDEBA, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

MORENO, Florentina, (1981), Hombre y Sociedad en el Pensamiento de Fromm, México, Madrid, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

MORICE, G. P. (editor), (1977), David Hume: Bicentenary Papers, Edimburgo, Edimburgh University Press.

MORO, Tomás, (1980), “Utopía” (1516), en Utopías del Renacimiento, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

MORROW, Gleen R., 1927, “Adam Smith: Moralist and Philosopher”, Journal of Political Economy, vol. 35, junio, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 321-42.

----- 1969, The Ethical and Economic Theories of Adam Smith, Nueva York, A. M. Kelley.

MOSTERIN, Jesús, (1984), Historia de la Filosofía, 4. Aristóteles, Madrid, El libro de bolsillo, Alianza Editorial.

MOSSNER, Ernest Campbell, (1969), Adam Smith: the Biographical Approach: being the thirtieth lecture on the David Murray Foundation in the University of Glasgow delivered on 3rd March 1969, Glasgow, University of Glasgow.

-----, (1980), The Life of David Hume, Oxford, Clarendon Press [1970].

MUGUERZA, Javier, (1986), La razón sin esperanza, Madrid, Taurus.

-----, (1990), Desde la perplejidad, Méjico, Fondo de Cultura Económica.

MUÑOZ CONDE, Francisco, (1988), Derecho penal. Parte Especial, 7^a edición, Valencia, Edita Tirant lo Blanch.

MURPHY, Antoin E. (ed.), (1984), “Francis Ysidro Edgeworth,” Economists and the Irish Economy. From the 18th century to the present, Dublin, Irish Academic.

MURPHY, Antoin E. y PRENDERGAST, Renee, (2001), Contributions to the History of Economic Thought, Londres y Nueva York, Routledge.

MURRAY, Michael, 1978, Heidegger and Modern Philosophy, Critical Essays, New Haven and London, New York, Yale University Press.

MYINT, H., (1977), “Adam Smith’s Theory of International Trade in the Perspective of Economic Development”, Economica, vol. 55, agosto, Londres, T. Fisher Unwin LTD, pp. 231-48.

NAPOLEONI, Claudi, (1973) Fisiocracia, Smith, Ricardo, Marx, Torino, Oikos-tau, Libros de economía oikos.

NICHOLSON, J. S., (1909), A Project of Emprie: A Critical Study of the Economics of Imperialism, with Special Reference to the Ideas of Adam Smith, Londres, Macmillan.

NIEHANS, Jürg, (1997), “Adam Smith and the Welfare Cost of Optimism”, History of Political Economy, vol. 29, n° 2, Durham, Duke University Press, pp. 185-200.

NIETZSCHE, Friedrich, (1973), El gay saber, Madrid, Narcea.

----- (1988), Nietzsche. Antología. Barcelona, Edición de Joan B. Llinares Chover, Ediciones Península.

----- (1995), Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es, Madrid, El libro de bolsillo. Alianza Editorial.

----- (1998), La genealogía de la moral, Madrid, El libro de Bolsillo, Biblioteca Nietzsche, Alianza [1887].

----- (1999), Así habló Zaratustra, Madrid, El libro de Bolsillo, Biblioteca Nietzsche, Alianza [1883].

----- (2000 a), El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo, Madrid, El libro de Bolsillo, Biblioteca Nietzsche, Alianza [1889].

----- (2000 b), Más allá del bien y del mal, Madrid, El libro de Bolsillo, Biblioteca Nietzsche, Alianza.

NOELL, Edd S., (1995), “Adam Smith on Economic Justice in the Labor Market”, Journal of the History of Economic Thought, vol. 17, n° 2, otoño, Oxfordshire, Carfax Publishing LTD, The History of Economics Society, pag. 228-246.

NORTH, Dudley, (1691), Discourses Upon Trade, London, ed. J. H. Hollander [Baltimore, 1907].

NORTH, Douglas C. (1984), Estructura y cambio en la historia económica, Madrid, Alianza.

----- (1993), Instituciones, cambio institucional y desempeño económico, México, FCE.

NORTON, David Fate, (1982), David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician, New Jersey, Princeton University Press.

-----, y POPDIN, R. H., (eds), (1965), David Hume: Philosophical Historian Indianapolis, Bobbs-Merrill.

- NOXON, J., (1973), Hume`s Philosophical Development, Oxford, Oxford University Press.
- NOZICK, Robert. (1974), Anarchy, State and Utopia, Oxford, Basil Blackwell.
- OAKE, Roger, (1948), "Montesquieu and Hume", Modern Language Quarterly, II, Marzo, pp. 25-41.
- OAKESHOTT, Michael, (1991), "The new Bentham", Rationalism in politics and other essays, New and expanded edition, Indianapolis, Liberty Press, pp. 132-150.
- O´BRIEN, D. P., 1989, Los economistas clásicos, Versión española de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza Universidad.
- O`DRISCOLL, G. P. (editor), (1979), Adam Smith and Modern Political Economy. Bicentennial Essays on the Wealth of Nations, Iowa, Iowa State University Press.
- ONECKEN, August, (1897), "The Consistency of Adam Smith", Economic Journal, vol. 7, septiembre, Londres, Macmillan and Co., pp. 443-50.
- ONETTI, Juan Carlos, (1970) Obras Completas, Prólogo de Emir Rodríguez Monegal, México, Aguilar.
- ORTEGA Y GASSET, J., (1966), El Espectador 1, Madrid, Espasa Calpé.
----- (1969), La rebelión de las masas, Madrid, Espasa Calpé.
- OSER, Jacob y Blanchfield, William C, (1980), Historia del Pensamiento Económico, Madrid, Aguilar.
- OSWALD, Donald J., (1995), "Metaphysical Beliefs and the Foundations of Smithian Political Economy", History of Political Economy, vol. 27, nº 3, otoño, Durham, Duke University Press, pp. 449-476.
- OTAZU, Alfonso (ed.), (1978), Dinero y Crédito (siglos XVI al XIX), Madrid, Editorial Moneda y Crédito
- OTT, Hugo, (1992), Martin Heidegger. En camino hacia su biografía, Madrid, Alianza Universidad.

PACK, Spencer J., (1995), "Theological (and Hence Economic) Implications of Adam Smith's "Principles which Lead and Direct Philosophical Enquiries", History of Political Economy, vol. 27, nº2, verano, Durham, Duke University Press, pp. 289-307.

PAINE, Th., (1970), Derechos del hombre, Madrid, Alianza.

PALGRAVE, R. H. Y., (editor), (1894-99), Dictionary of Political Economy, 3 vols., Londres, Macmillan.

THE NEW PALGRAVE: A DICTIONARY OF ECONOMICS, (1987), editado por John Eatwell, Murray Milgate y Peter Newman en cuatro volúmenes, The Macmillan Press Limited, London y Basingstoke.

PAREKH, Bhikhu, 1974, Jeremy Bentham. Ten Critical Essays, Londres, Frank Cass.

PAPINI, Giovanni, (1984), El Espejo que huye, La Biblioteca de Babel, colección de lecturas fantásticas dirigidas por Jorge Luis Borges, Traducción Horacio Armani, Madrid, Ediciones Sirvela.

PARDO, Jose Luis, (1990), Deleuze: violentar el pensamiento, Madrid, Editorial Cincel.

PARÍS, C., (1970), Hombre y Naturaleza, Madrid, Tecnos.

PASSMORE, John, (1980), Hume's Intentions, London, Gerald Duckworth.

PASTOR, Santos, (1989), Sistema jurídico y economía, Madrid, Tecnos.

PATINKIN, Don, (1965), Money, Interest and Prices, 2ª edición, Harper and Row, New York.

PEACOCK, Alan, (1992), Public Choice Analysis in Historical Perspective, Cambridge University Press, New York (traducción: 1995, Elección Pública. Una perspectiva histórica, Versión española de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza Editorial).

PENELHUM, Terence, (1975), Hume, Londres, Macmillan.

PERDICES DE BLAS, Luis y REEDER, John, (1998), El mercantilismo: política económica y estado social, Madrid, Síntesis.

PERELMAN, Michael, 1989, "Adam Smith and dependent social relations", History of Political Economy, vol. 21, n° 3, otoño, Durham, Duke University Press, pp. 503-520.

PERLMAN, Morris, (1989), "Adam Smith and the paternity of the Real Bills doctrine", History of Political Economy, vol. 21, n° 1, primavera, Durham, Duke University Press, pp. 77-90.

PERNIOLA, M., (1980), La società dei simulacri, Bolonia, Capelli.

PESCIARELLI, Enzo, (1988), La giurisprudenza economica di Adam Smith, Torino
----- (1989), "Smith, Bentham and the development of contrasting ideas on entrepreneurship", History of Political Economy, vol. 21, n° 3, Durham, Duke University Press, pp. 521-536.

PETRELLA, F., 1968, "Adam Smith's Rejection of Hume's Price-Specie-Flow Mechanism: A Minor-Mystery resolved", The Southern Economic Journal, vol 34, enero, North California, The University of North California, pp. 365-74.

PHA, John-Peter, editor, (1998), Centesimus Annus. Assesment and Perspectives for the Future of Catholic Social Doctrine. Proceedings of the international Congress on the Fifth Anniversary of the Promulgation of the Encyclical Letter Centesimus Annus Roma, Abril, 29-30, 1997. Ciudad del Vaticano, Acton Institute for The Study of Religion and Liberty Pontifical Athenaeum Regina Apostolorum, Librería Editrice Vaticana.

PIEL, J., (1999), Adam Smith and modern Economic Science, Cheltenham, Edward Elgar.

PIETRANERA, G., (1963), La teoria del valore e dello sviluppo capitalistico in Adam Smith, Milan, Feltrinelli.

PLAMENATZ, John P., (1958), The English Utilitarians, 2ª edición, Oxford, Basil Blackell.

-----, (1982), Consentimiento, libertad y obligación política, México, Fondo de Cultura Económica.

PLATÓN (1985), Diálogos. Vol. 1. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.

----- (1987 a), Diálogos. Vol. 2, Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo, Madrid, Gredos.

----- (1987 b), Parménides, Madrid, trad., prólogo y notas de Guillermo R. de Echandía, Alianza Editorial.

----- (1997), La República, Madrid, Editorial Bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por Jose Manuel Pabón y Manuel Fernandez - Galiano, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

PLOTINO, (1950), El alma, la belleza y la contemplación, Madrid, Espasa Calpe.

PICLIN, Michel, (1975) Schopenhauer, Madrid, trad. Ana María Menéndez, Editorial Edaf.

PÖGGELER, Otto, (1986), El camino del pensar de Martin Heidegger, Madrid, Alianza.

POPPER, Karl, (1974), Conocimiento objetivo, Madrid, Tecnos.

----- (1961), La miseria del historicismo, Madrid, Taurus.

POPPER, K. R., KNEALE, W., AYER, A. J., 1948, "What can Logic do for Philosophy?", Aristotelian Society Proceedings, Suppl. Vol. XXII.

PORTA, Pier Luigi, (1989), "Adam Smith`s Subjetive Stance. A Comment on Professor Hutchison`s "Before Adam Smith"". Economica Delle Scelte Pubbliche 3, pp. 191-201.

POSNER, Richard A., (1976), "Blackstone and Bentham", The Journal of Law and Economics, vol. XIX, nº 3, octubre, pp. 569-606.

----- (1981), The Economics of Justice, Cambridge, Massachusets and London, England, Harvard University Press.

----- (1992), Economic Analysis of Law, Cuarta Edición, Boston, Toronto, Londres, Little Brown and Company.

POSTEMA, G. J., (1986), Bentham and the Common Law Tradition, Oxford, Oxford University Press.

POWNALL, (1776), "A letter from Governor Pownall to Adam Smith, L. L. D. F. R. S. being an Examination of Several Points of Doctrine, laid down in his "Inquiry in to the nature and causes of the Wealth of Nations"", London, Apéndice A en The Correspondence of Adam Smith, (1977), editado por Ernest Campbell Mossner y Ian Simpson Ross, Oxford, Clarendon Press.

POYNTER, J. R., (1969), Society and Pauperism: English Ideas on Poor Relief, 1795-1834, London, Routledge and Kegan Paul.

PRASCH, Robert E., 1991, "The Ethics of Growth in Adam Smith`s Wealth of Nations", History of Political Economy, vol. 23, nº 2, verano, Durham, Duke University Press, pp. 337-352.

PROUDHON, Pierre-Joseph, (1983), ¿Qué es la propiedad?, 1ª edición 1848, Barcelona, Orbis.

PULEO, Alicia H., (ed.), (1993), La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII, Barcelona, Anthropos.

PUTNAM, Hilary, (1975), Mind, language and reality. Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press.

----- (1994), ¿Cómo renovar la filosofía?, Madrid, Cátedra.

PUTTERMAN, Louis, (1984), "On some recents explanations of why capital hires labor", Economic Inquiry, Vol. XXII, Nº 2 abril.

-----, (1986), The Economic Nature of a firm. A Reader, Cambridge, Cambridge University Press.

-----; ROEMER, John E.; SILVESTRE, Joaquim, (1998), "Does Egalitarianism Have a Future?", Journal of Economic Literature, vol. xxxvi, junio, pp. 861-902.

QUESADA, Fernando (ed.), (1997) Filosofía política 1. Ideas políticas y movimientos sociales, Madrid, Editorial Trotta.

----- (1998), La filosofía política en perspectiva, Barcelona, Anthropos.

----- (dir.) (2002), Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy, Madrid, UNED.

QUINN, Michael, (1994), "Jeremy Bentham on the Relief of Indigence: An Exercise in Applied Philosophy", Utilitas. A journal of Utilitarian Studies, Vol. 6 n° 1 mayo, Oxford, Oxford University Press, pp. 81-96.

RAE, John, (1895), Life of Adam Smith, Londres, Macmillan.

RAMOS GOROSTIZA, Jose Luis, (2000), Economía, Marco Institucional y Medio Ambiente. La economía de los recursos naturales desde la perspectiva institucional, Madrid, Editorial Complutense.

RAPHAEL, DD. y MACFIE, A. L., (eds) (1976), Adam Smith, "The Theory of Moral Sentiments", Oxford, Oxford University Press.

RAPHAEL, D. D., 1985, Adam Smith, Oxford, Oxford University Press.

-----, 1972, "The Impartial Spectator", Proceedings of the British Academy, vol., LVII, Oxford, Brithish Academy by Oxford University Press, pp. 342.

----- (1977), "The true old Humean philosophy and its influence on Adam Smith", David Hume. Bicentenary Papers, G. P. Morice (editor), Edimburgo, Edinburgh University Press.

RASHID, Salim, (1985), "Adam Smith`s acknowledgments: neo-plagiarism and The Wealth of Nations", Bureau of Economic and Business Research Faculty Working Paper, University of Illinois, Urbana-Champaign.

----- (1986), "Adam Smith and the Division of Labour", Scottish Journal of Political Economy, vol. 33, n° 3, agosto, Glasgow, University of Glasgow.

----- (1992), "The Wealth of Nations and Historical Facts", Journal of the History of Economic Thought, vol. 14, n° 2, Otoño, Oxfordshire, Carfax Publishing LTD, The History of Economics Society, pp. 225-243.

----- (1998), The Myth of Adam Smith, Cheltenham, Edward Elgar.

RAWLS, John (1971), A Theory of Justice, Cambridge, Belknap Press.

REEDER, John, ed., (1997) On Moral Sentiments. Contemporary Responses to Adam Smith, Bristol, Thoemmes Press.

REID, Thomas, (1970), An Inquiry into the human Mind, Chicago, Chicago university Press.

REID, Gavin C., (1987), "Disequilibrium and increasing returns in Adam Smith's analysis of growth and accumulation", History of Political Economy, vol. 19, nº 1, primavera, Durham, Duke University Press, pp. 87-106.

REYES, Román, (1989), Sobre el amor y el olvido, Barcelona, Montensinos Editor.

RIBEYRO, Julio Ramón, (1994), Cuentos Completos, Madrid, Alfaguara.

RICARDO, David, (1966), The works and correspondence of David Ricardo, Vol.2, Notes on Malthus's principles of political economy, edited by Piero Sraffa with the collaboration of M.H. Dobb, Cambridge: Cambridge University Press.

RIMA, Ingrid Hahne, (1995), Desarrollo del Análisis Económico, Madrid, Irwin.
 ----- (1998), "Class Conflict and Adam Smith's "Stages of Social History"", Journal of the History of Economic Thought, vol. 20, nº 1, marzo, Oxfordshire, Carfax Publishing LTD, The History of Economics Society, pp. 103-113.

RIPALDA, José María, (1996), De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad, Madrid, Editorial Trotta.

ROBBINS, C. Lionel, 1953, The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy, Londres, Macmillan; traducción en 1966, Teoría de la Política Económica, Madrid, Ediciones Rialp.

ROBERT SCOTT, William Robert, (1992), Francis Hutcheson. His life, Teaching and Position in the History of Philosophy, Bristol, Thoemmes Press [1900].

RODRÍGUEZ BRAUN, Carlos, (1985), "“Libraos de Ultramar”. Bentham frente a España y sus colonias.", Revista de Historia Económica, Año 3, nº 3, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, p. 497-509.

----- (1986), "Entrevista con Friedrich A. Hayek", Revista de Occidente, marzo, nº 58, Madrid, p. 124-135.

----- (1987), "Ilustración y utilitarismo en Iberoamérica", Documento de trabajo 8734, Madrid, Facultad de ciencias Económicas y Empresariales.

----- (1989), La cuestión colonial y la economía clásica, Madrid, Alianza.

-----, (1992), "Pownall on Smith on Colonies", Storia del Pensiero Economico, 23, bolletino di informaciones semestrale, Firenze, pp. 3-10.

----- ; y Tella, Guido di, editores (1990), Argentina 1946-83. The economic Ministers Speak, Oxford, Macmillan, St Antony`s College.

-----, (1997), Grandes Economistas, Madrid, Pirámide.

-----, (1998), “Estado social y envidia antisocial”, Claves de Razón Práctica, nº 81, abril, pp. 34-39.

-----, (2000), “Tensión económica en la Centesimus Annus”, Revista Empresa y Humanismo, volúmen 2, número 2, págs. 473-492.

-----, (2001), “La Economía como “ciencia lúgubre”. Un mito perdurable”, Claves de Razón Práctica, nº 112, mayo, pp. 62-68

-----; y SEGURA, Julio (eds), (1998), La economía en sus textos, Madrid, Taurus.

RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir, (1984), Borges, por él mismo, Barcelona, Laia Literatura.

RODRÍGUEZ PANIAGUA, José María, (1996), Historia del Pensamiento Jurídico. 1. De Heráclito a la Revolución Francesa, Madrid, Universidad Complutense. Facultad de Derecho, Sección de Publicaciones.

----- (1997), Historia del Pensamiento Jurídico. 2. Siglos XIX y XX, Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Derecho, Sección de Publicaciones.

ROLL, Eric, (1954), History of Economic Thought, London, Faber and Faber.

RONCAGLIA, Alessandro, (1997), "Reseña del libro de John Bonner, Economic Efficiency and Social Justice: The Development of Utilitarian Ideas in Economics from Bentham to Edgeworth, Edward Elgar Publishing, Aldershot, 1995", Journal of the history of Economic Thought, vol. 19, número 2, otoño de 1997, Oxfordshire, Carfax Publishing LTD, editado por History of Economics Society.

RORTY, Richard, (1993), Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, Escritos filosóficos 2, Barcelona, Ediciones Paidós.

ROSEN, Frederick, (1983), Jeremy Bentham and Representative Democracy. A Study of the Constitutional Code, Oxford, Clarendon Press.

ROSEN, Frederick, (1992), Bentham, Byron and Greece. Constitutionalism, Nationalism and Early Liberal Political Thought, Oxford, Clarendon Press.

ROSEN, Frederick, (1994), “¿Es Bentham utilitarista?”, Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, Vol. III, nº 1, junio, Salamanca, SIEU, pp. 11-26.

ROSENBERG, N., (1965), “Adam Smith on the Division of Labour: Two Views or One?”, Economica, vol. 33, mayo, Londres, T. Fisher Unwin LTD, pp. 127-39.

----- (1976), “Another Advantage of the Division of Labour”, Journal of Political Economy, vol. 84, nº 4, diciembre, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 861-8.

ROSS, David, (1989), Teoría de las Ideas de Platón, Madrid, Ediciones Cátedra.

ROSS, Ian Simpson, (1995), The Life of Adam Smith, Oxford, Clarendon press.

----- (editor), (1998), On the Wealth of Nations. Contemporary Responses to Adam Smith, series editor, Andrew Pyle, Bristol, Thoemmes Press.

ROTWEIN, Eugene, (editor e introductor), (1970), David Hume. Writings on Economics, Madison, The University of Wisconsin Press.

ROTHBARD, Murray N., (1995), Economic Thought Before Adam Smith, Cheltenham, Edward Elgar.

----- (1999), Historia del Pensamiento Económico, Volumen I. El pensamiento económico hasta Adam Smith, Madrid, Unión Editorial.

----- (2000), Historia del Pensamiento Económico, Volumen II. La economía clásica, Madrid, Unión Editorial [1995].

ROUSSEAU, Jean-Jacques, (1990), Emilio, o de la educación, Prólogo y notas de Mauro Armíño, Madrid, El libro de Bolsillo, Alianza Editorial.

----- (1996), Del Contrato Social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Prólogo y notas de Mauro Armíño, Madrid, El libro de Bolsillo, Alianza Editorial.

SACRISTAN, Manuel, (1983), Sobre Marx y marxismo (panfletos y materiales 1), Barcelona, Icaria.

----- (1984), Papeles de filosofía (panfletos y materiales 2), Barcelona, Icaria.

SADE, D. A. F., (1980 a), La filosofía en el tocador, Madrid, Akal.

----- (1980 b), Las 120 jornadas de Sodoma, Madrid, Fundamentos.

SALAS FUMAS, Vicente, (1993) "La empresa en el análisis económico", Papeles de Economía, nº 57, pp. 126 - 170.

SALAZAR, Oswaldo, (2002), "El sistema de Ideas Hayekiano y la Tradición Fenomenológica", Laissez - Faire, Revista de la Facultad de Ciencias Económicas, nº 16-17, Guatemala, Universidad Francisco Marroquin, pp. 1-30

SALDAÑA, Quintiliano, (1921), "Bentham en España", Revista Legal Jurídica, nº 138, marzo, pp. 385-395, Madrid.

SAMUELS, W. J., (1973), "Adam Smith and the Economy as a System of Power", Review of Social Economy, octubre, vol. 31 (2), pp. 123-7.

-----, (1977), "The Political Economy of Adam Smith", Ethics, vol. 87, abril, Chicago, University of Chicago, pp. 189-207.

SANCHEZ MOLINERO, J.M., DE SANTIAGO, R., (1998), Utilidad y bienestar, Madrid, Síntesis.

SAN EMETERIO MARTÍN, Nieves, (2001), "La doctrina económica de la propiedad. De la Escolástica a Adam Smith", Tesis doctoral (inédita), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Económicas y Empresariales.

SANDEL, Michael, (2000), El liberalismo y los límites de la justicia, Barcelona, Filosofía del Derecho, editorial Gedisa.

SANTOS REDONDO, Manuel, (1997), Los economistas y la empresa. Empresa y empresario en la historia del pensamiento económico, Madrid, Alianza Editorial.

SARGENT, Thomas J., y WALLACE, Neil, (1982), "The Real-Bills Doctrine versus the Quantity Theory: a Reconsideration", Journal of Political Economy, vol. 90, december, Chicago, The University of Chicago Press: 1212-36.

SARTRE, Jean-Paul, (1965), Bosquejo de una teoría de las emociones, Madrid, El libro de bolsillo, Alianza Editorial.

----- (1984), El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica, versión española de Juan Valmar, revisión de Celia Amorós, Alianza Editorial, Editorial Losada.

SAVATER, Fernando, (1986), Schopenhauer. La abolición del egoísmo. Antología y Crítica. Barcelona, Biblioteca de Divulgación Filosófica, Montesinos.

- (1995), Invitación a la ética, Barcelona, Compactos, Anagrama.
- SCARPE, Geoffrey, (1996), Utilitarianism. The Problems of Philosophy, Londres y Nueva York, Routledge University College.
- SCHATZ, A., (1902), L'Oeuvre économique de David Hume, Paris, Arthur Rousseau.
- SCHLATTER, R., (1951), Private Property. The History of an Idea, Londres, George Allen & Unwin LTD.
- SCHNEIDER, Louis (editor e introductor), (1967), The Scottish Moralists on Human Nature and Society, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- SCHOECK, Helmut, (1987), Envy. A theory of social behaviour, Indianápolis, Liberty Fund, trad. española, 1969, Buenos Aires, Club de Lectores [original alemán de 1966].
- SCHOFIELD, Philip, (1990), "Bentham on Public Opinion and the Press" Economic with the Truth: The Law and the Media in a Democratic Society, ed. Kingsford-Smith y Oliver, Oxford, pp. 95-108.
- (1996), "Bentham on the Identification of Interests" Utilitas. A Journal of Utilitarian Studies, vol. 8, nº 2, julio, Edinburgh, Edinburgh University Press pp. 223-234.
- SCHOPENHAUER, Arthur, (1927), El mundo como voluntad y representación, Madrid, Aguilar [1819]
- (1934), Sobre la libertad humana. Obras de Schopenhauer, Madrid, Revista de Occidente.
- (1989), Antología, edición de Ana Isabel Rábade Obradó, Barcelona, Ed. Península.
- SCHUMPETER, Joseph A., (1978 (1912)), Teoría del desenvolvimiento económico, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1949), Change and the entrepreneur, Research Center in Entrepreneurial History, Harvard University.
- (1966) "La teoría económica y la historia empresarial" (1949), en Ensayos, Barcelona, Oikos-Tau, pp. 255-272.
- (1968), Capitalismo, socialismo y democracia, trad. José Díaz García, Madrid, Ed. Aguilar[1950].

----- (1971), Historia del Análisis Económico, publicada sobre manuscrito por Elizabeth Boody Schumpeter. Trad. Manuel Sacristán. Espluges de Llobregat. Barcelona, Ediciones Ariel [ed. original 1954, New York, Oxford University Press, Inc.: History of Economic Analysis].

SCHWARTZ, Pedro, (1968), La Nueva Economía Política de John Stuart Mill, Madrid, Editorial Tecnos.

----- (1975), "The influence of Jeremy Bentham in Spain, Portugal and Latin America; a progress report", Iberian Studies, Vol. 4, nº 1, primavera

-----, (1976), "El pensamiento económico de Adam Smith: dos siglos de vigencia", Moneda y Crédito, nº 139, diciembre, Madrid, pp. 3-21.

----- (1976), "La influencia de Jeremías Bentham en España", Información Comercial Española, nº 517, septiembre, Madrid, Ministerio de Economía, pp. 37-56.

----- (1979), The Iberian correspondence of Jeremy Bentham, 2 vols, Londres-Madrid.

----- (1981), Empresa y Libertad, Madrid, Unión Editorial, Biblioteca de la Libertad.

----- (1982), "El monopolio del Banco Central en la Historia del Pensamiento económico: un siglo de miopía en Inglaterra", Homenaje a Lucas Beltrán, Madrid, Moneda y Crédito, pp. 689-729.

----- (1984), Bases filosóficas del liberalismo, Madrid, Instituto de España.

----- (1986), "Jeremy Bentham's democratic despotism", Ideas in Economics, editado por R. D. Collison Black, Basingstoke, Macmillan Press, pp. 74-103.

----- (1987), "Karl Popper y la teoría de la evolución", Historia del Pensamiento. Homenaje a Luis Diez del Corral ofrecido por la Universidad Complutense, Madrid, AEUE.

----- (1988), "El despotismo democrático de Jeremy Bentham", Información Comercial Española, Revista de Economía, Madrid, Ministerio de Economía y Hacienda. Revista de Economía, nº 656, abril, pp. 53-70.

----- (1990), "La recepción inicial de la Riqueza de las Naciones en España", Documento de Trabajo 9034, Madrid, Facultad de Ciencias Económicas y empresariales.

----- y Rodríguez Braun, Carlos (1992), "Bentham on Spanish Protectionism", Utilitas. A Journal of Utilitarian Studies, vol. 4, nº 1 mayo, Londres, Oxford University Press, pp. 121-33.

----- (1992), "Entrevista a Pedro Schwartz. Presidente honorario de la S.I.E.U. a cargo de Carlos Rodríguez Braun", Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, vol. 1, número 1, febrero, S.I.E.U.

----- (1996), "¿Importan los hechos para los juicios morales? Una defensa contra la navaja de Hume basada en la noción de coste de oportunidad", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, vol. V, nº 2, diciembre, SIEU, Salamanca, pp. 87-113.

----- (1998), Nuevos Ensayos Liberales, Madrid, Espasa.

-----; y MARTÍN MARTÍN, Victoriano (1991), "La ética del Amor Propio en Spinoza, en Mandeville y en Adam Smith", Información comercial española, nº 691, marzo, Madrid, Ministerio de Economía, pp. 31-43.

-----; RODRÍGUEZ BRAUN, Carlos, (1983) "Cartas españolas de Jeremías Bentham", Moneda y Crédito. Revista de Economía, nº 65, junio, Madrid.

-----; y RODRÍGUEZ BRAUN, Carlos, (1986), "Las relaciones entre Jeremy Bentham y Simón Bolívar", Alberto Filippi (editor), Bolívar y Europa en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía, Caracas Ediciones de la Presidencia de la República, Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar, págs. 445-460.

-----; y RODRÍGUEZ BRAUN, Carlos, (1992) "Bentham on Spanish Protectionism", Utilitas, Vol. 4 Nº 1 mayo 1992, Londres, Oxford University Press, p. 122-132.

-----; y RODRÍGUEZ BRAUN, Carlos; MÉNDEZ IBISATE, Fernando; (1993), Encuentro con Karl Popper, Madrid, Alianza Editorial.

-----; y CARBAJO, A., (1981), "Teoría económica de los derechos de apropiación", Hacienda Pública Española, nº 68, pp. 221-233.

SCOTT, William R., (1936), "New Light on Adam Smith", Economic Journal, vol. 46, sept., Londres, Macmillan and Co., p. 401-11.

----- (1940), "Studies Relating to Adam Smith During the Last Fifty Years", Proceedings of the British Academy 26.

----- (1965), Adam Smith as Student and Professor, With Unpublished Documents, including Parts of The "Edinburgh Lectures", a Draft of The Wealth of Nations, Extracts from the Muniments of the University of Glasgow and Correspondence, Nueva York, Reprints of Economic Classics, Augustus M. Kelley, Publisher.

SCREPANTI, Ernesto y ZAMAGINI, Stefano, (1997) Panorama de historia del pensamiento económico, Barcelona, Ariel Economía. Original de 1993, Oxford University Press.

- SEMPLE, Janet, (1992), "Foucault and Bentham: A Defence of Panopticonism", Utilitas, vol. 4, n° 1, mayo, Londres, Oxford University Press, pp. 105 -20
- , (1993), Bentham's Prison: A Study of the Panopticon Penitentiary, Oxford, Oxford Clarendon Press.
- SEN, Amartya K., (1970), Elección Colectiva y Bienestar Social, Madrid, Alianza Editorial.
- SERVICE, Elman R., (1975), Origins of the State and Civilization: the Processes of Cultural Evolution, New York, Random House.
- SEXTO EMPÍRICO, (1926), Los tres libros de Hipotiposis Pirrónicas, Madrid, Traducidos del griego y adicionados de tres apéndices por Lucio Gil Fagoaga, Editorial Reus.
- SHAFTESBURY, A. Earl of, (1969), Second Characters or The language of forms, New York, Greenwood Press [1712].
- SHAW, Scott, (1999), El pequeño Libro del Tiempo, Barcelona, Ediciones Urano.
- SKIDELSKY, R., (1998) Keynes, Madrid, Alianza.
- SKINNER, Andrew S., 1974, "Adam Smith Science and the Role of Imagination", Hume and the Enlightenment, Edinburgh, Edinburgh university Press, pp. 164-188.
- (1974), Adam Smith and the Role of the State, Glasgow, Glasgow University Press.
- (1979), A System of Social Science. Papers Relating to Adam Smith, Oxford, Clarendon Press.
- (1993), "Adam Smith: The origins of the exchange economy", The European Journal of the History of Economic Thought, vol. 1, n° 1, otoño, Glasgow, Routledge, pp. 21-46.
- SKINNER A. S. y WILSON T., (editores), (1976), The Market and the State: Essays in Honour of Adam Smith, Oxford, Oxford University Press.
- SMALL, Robin, (1997), "Ressentiment, Revenge and Punishment: Origins of the Nietzschean Critique", Utilitas, vol. 9, n° 1, marzo, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 39-58.

SMART, J.J.C., (1956), "Extreme and Restricted Utilitarianism", Philosophical Quarterly, 6, pp. 344-354; traducción castellana "Utilitarismo extremo y restringido", en Philippa FOOT (ed.), Teorías sobre la Ética, Madrid, FCE, 1974, pp. 248-265

SMART, J.J.; WILLIAMS, B., (1981), Utilitarismo: pro y contra, Madrid, Tecnos.

SMITH, Adam, (1976 a), The Theory of Moral Sentiments, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, vol. 1, editado por D. D. Raphael y A. L. Macfie, Oxford, Oxford University Press. Traducción Smith, Adam, (1997), La Teoría de los Sentimientos Morales, Edición de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial (TSM) [1759].

----- (1976 b), An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, vol II, Volume 1 and 2, Edited by R. H. Campbell and A. S. Skinner. Textual editor W. B. Todd., Liberty Classics, Indianapolis, Oxford University Press. Trad. Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones, (1988), Edición Conmemorativa del bicentenario de la primera edición de la obra a cargo de R. H. Campbell y A. S. Skinner editores, W. B. Todd, editor literario, Vol 1 y 2, Barcelona, Oikos-Tau. Traducción reducida con estudio preliminar (1994) La riqueza de las Naciones, Edición de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, El libro de Bolsillo, Alianza Editorial, Sección Ciencias Sociales, [1776]: (RN)

----- (1978), Lectures on Jurisprudence, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Vol. V, Editadas por R. L. Meek, D. D. Raphael y P. G. Stein, Clarendon Press, Oxford, Oxford University Press. Traducción con introducción de Manuel Escamilla Castillo, Lecciones sobre Jurisprudencia (Curso 1762-3), (1995), Biblioteca Comares de Ciencia Jurídica, "Los Argonautas", nº 1, Granada, Comares y Traducción con estudio preliminar de Alfonso Ruiz Miguel, Lecciones de Jurisprudencia, (1996), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, Colección de Clásicos Políticos [1896]: (LJ: LJ (A) de 1762-3; LJ (B) de 1766).

----- (1980), Essays on Philosophical Subjects, editados por W. P. D. Wightman y J. C. Bryce, with Dugald Stewart's Account of Adam Smith, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Vol. III, editado por I. S. Ross. Editores generales, D. D. Raphael y A. S. Skinner, Clarendon Press, Indianapolis, Oxford University Press, Traducción (1998) Ensayos Filosóficos, Estudio Preliminar de John Reeder y traducción de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Editorial Pirámide, Colección "Clásicos de la Economía" [primera edición en 1795, Londres, ed. por Cadell y Davies (con Dugald Stewart en 1797): (EPS).

----- (1983), Lectures on Rhetoric and belles lettres (with Consideration concerning the First Formation of Languages), The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Vol. IV, Editado por J. C. Bryce, General Editor A.S. Skinner, Oxford, Clarendon Press, [1958] (LRBL).

-----, (1987) The Correspondence of Adam Smith, edited by Ernest Campbell Mossner and Ian Simpson Ross, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, vol VI, edited by Ernest Campbell Mossner and Ian Simpson Ross, Indianapolis, Oxford University Press, Liberty Classics.

SMITH, Norman Kemp, (1983), The Philosophy of David Hume. A Study of its Origins and Central Doctrines., New York, Garland Publishers.

SMITH, Vera C., (1993), Fundamentos de la Banca Central y de la libertad bancaria, Madrid, Unión Editorial.

SOGHOIAN, Richard J., (1979), The Ethics of G.E. Moore and David Hume. The "Treatise" as a Response to Moore's Refutation of Ethical Naturalism, Washington (D. C.), University Press of America.

SOLIMANO, Andrés (compilador), (2000), Desigualdad Social, Valores, Crecimiento y el Estado, México, Fondo de Cultura Económica.

SONG, Hyun-Ho, (1995), "Adam Smith as an Early Pioneer of Institutional Individualism", History of Political Economy, vol. 27, nº 3, otoño, Durham, Duke University Press, pp. 425-448.

SPENGLER, Joseph. J., (1959), "Adam Smith's Theory of Economic Growth - Parts I, II", Scottish Economic Journal vol. 26, abril y julio: 397-415; 1-12.

----- Allen, William R. (eds.) (1971), El pensamiento económico de Aristóteles a Marx, Madrid, Tecnos.

SPIEGEL, Henry W., (1999), El desarrollo del pensamiento económico, Historia del pensamiento económico desde los tiempos bíblicos hasta nuestros días, Barcelona, Ediciones Omega.

STALEY, Charles E., (1973), "A Note on Adam Smith's Version of the Vent for Surplus Model", History of Political Economy, vol. 5, Durham, Duke University Press, pp. 438-48.

STARK, W., (1952 a), Jeremy Bentham`s Economic Writings. Critical Edition Based in his printed Works and unprinted Manuscripts, Volúmen 1, Londres, Published for The Royal Economic Society by George Allen & Unwin LTD.

----- (1952 b), Jeremy Bentham`s Economic Writings. Critical Edition Based in his printed Works and unprinted Manuscripts, Volúmen 2, Londres, Published for The Royal Economic Society by George Allen & Unwin LTD.

----- (1954), Jeremy Bentham`s Economic Writings. Critical Edition Based in his printed Works and unprinted Manuscripts, Volúmen 3, Londres, Published for The Royal Economic Society by George Allen & Unwin LTD.

STEINTRAGER, James, (1977), Bentham, Londres, George Allen & Unwin Ltd.

STEPHEN, Leslie, (1900), The English Utilitarians, Londres, Duchworth.

----- (1927), History of English thought in the Eighteenth Century, New York, G.P. Putnam's Sons.

STEPHEN TUMIM, Judge, (1994), “Janet Semple. Bentham´s Prison: A Study of the Panopticon Penitentiary, Oxford Clarendon Press, 1993, pp. 344”, Utilitas. A journal of Utilitarian Studies, Vol. 6 N° 1 mayo, Oxford, Oxford University Press, p. 135-8.

STEUART, James, (1992), An inquiry into the principles of political oeconomy, London, Routledge-Thoemmes Press.

STEWART, John, B., (1977), The Moral and Political Philosophy of David Hume, Westport, (Connecticut), Greenwood Press Publishers.

STIGLER, George J., (1950), “The development of Utility Theory”, Journal of Political Economy, vol. 58, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 307-27, 373-96.

----- (1971), “Smith`s Travels on the Ship of State”, History of Political Economy, vol. 3, n° 2, otoño, Durham, Duke University Press, pp. 265-77.

----- (1972), “The Adoption of the Marginal Utility Theory”, History of Political Economy, vol. 4, Durham, Duke University Press, pp. 571-86.

----- (1973 (1951)), “La división del trabajo resulta limitada por la extensión del mercado” en W. BREIT y H. M. HOCHMAN, Microeconomía, México, Interamericana, lectura n° 10.

----- (1983), Placeres y dolores del capitalismo moderno, Madrid, Unión Editorial.

STIRATI, Antonella, (1995), "Smith`s Legacy and the Definitions of the Natural Wage in Ricardo", Journal of the History of Economic Thought, vol. 17, nº 1, primavera, Oxfordshire, Carfax Publishing LTD, The History of Economics Society, pp. 106-132.

STROUD, Barry, (1977), Hume, London, Routledge & Kegan Paul.

SUÁREZ SUAREZ, Andrés S. (1981), Orden económico y libertad, Madrid, Ediciones Pirámide.

TASSET, José Luis (1989), "La ética de Adam Smith: hacia un utilitarismo de la Simpatía", Thémata. Revista de Filosofía de la Universidad de Sevilla, 6, Sevilla, Ed. MAD, pp. 197-213.

----- (1990), David Hume. Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales, Barcelona, Anthropos-MEC, Col. Textos y Documentos, nº 5.

----- (1992), "Suicidio y Fiesta del Yo. El suicidio como transgresión moral definitiva. A propósito de "On Suicide" de David Hume", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, Vol. I, nº 1, febrero, Salamanca, SIEU, pp. 149-166.

----- (1994), "Utilitarismo y teoría del desarrollo moral", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, Vol. III, nº 1, junio, Salamanca, SIEU, pp. 49-83.

----- (1995), "Sobre la simpatía en sentido moral (elementos para una ética de la razón pasional)", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, Vol. IV, nº 2, diciembre, Salamanca, SIEU, pp. 97-128.

----- (1997), "¿Era la navaja de Hume" propia o prestada? Los hechos y la Ética (Una argumentación humeana sobre la posibilidad y conveniencia de pasar del "es" al "debes" para una fundamentación teleológica de la Moral)", Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, Vol. VI, nº 2, diciembre, Salamanca, SIEU, pp. 101-115.

----- (1999), La ética y las pasiones, La Coruña, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña.

TATARKIEWICZ, Wlardyslaw, (1987), Historia de la Estética, 1, La estética antigua, Madrid, Ediciones Akal.

TAYLOR, F. W., (1925), La dirección de los talleres: estudio sobre la organización del trabajo, Barcelona, Graf. Feliú y Susanna.

TAYLOR W.L., (1955), "Bentham as Economist, A Review Article", The African journal of Economics, vol. 23, nº 1, marzo, University of Cape Town, Cape Town Branch, pp. 66-74.

TEGGART, F. J. (1925), The Theory of History, New Haven, Yale University Press.

TEICHGRAEBER, Richard F., (1981), Rethinking "Das Adam Smith Problem", Journal of British Studies, xx

----- (1986), "Free Trade" and Moral Philosophy, Rethinking The Sources of Adam Smith's Wealth of Nations, Durham, Duke University Press

----- (1987) "Less Abused than I had Reason to Expect: The Reception of the Wealth of nations in Britain, 1776-1790", Historical Journal 30: 337-66.

TERMES, Rafael, (2000), Revista Empresa y Humanismo, "La Economía de Mercado y la Doctrina de la iglesia Católica", volumen 2, número 2, págs. 493-505.

THOMAS, Willlliam E. C., (1979), The Philosopic Radicals: Nine Studies in Theory and Practice 1817-1841, Oxford, The Clarendon Press.

THOMSON, H., (1965), "Adam Smith`s Philosophy of Science", Quarterly Journal of Economics, vol. 79, mayo, pp. 212-33.

THORNTON, Henry, (2000), Credito papel, con estudio preliminar de Fernando Méndez Ibisate, Madrid, ediciones Pirámide.

THWEATT, W. O., (1979), "Adam Smith, James Mill and Ricardian Economics", Midsouth Journal of Economics 3: 7-19.

TOCQUEVILLE, Alex de, (1980), La Democracia en América 1 y 2, Madrid, Alianza Editorial.

TOMAS, (Santo), (1975), Sobre la Eternidad del Mundo. Suma contra los gentiles y Suma Teológica. (selección). Traducción del latín, introducción y notas por Angel, J. Cappelletti, Argentina, Aguilar, Biblioteca de Iniciación Filosófica.

----- (1980), Compendio de Teología. Estudio Preliminar, traducción y notas por José Ignacio Saranyara y Jaime Restrepo Escobar, Madrid, ediciones Rialpa.

TOMMASI, Mariano, e IERULLI, Kathryn (eds.), (2000), Economía y Sociedad, Prefacio de Gary S. Becker, Madrid, Cambridge University Press.

TRABAL, Jaume, (1995), “Ensayos suprimidos y niveles de discurso en la obra de D. Hume”, Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, vol. IV, n° 1, junio, SIEU, Salamanca, pp. 147-201.

TRINCADO AZNAR, Estrella, (1994), “Empresa Cooperativa (autogestionada) frente a empresa capitalista (jerárquica). El caso de la gestión de la universidad”. Documento de trabajo 9418, Madrid, Facultad de ciencias Económicas y Empresariales, UCM.

-----, (2000), “El iusnaturalismo no utilitarista de Adam Smith”, Información Comercial Española, n° 789, diciembre 2000 - enero 2001, Revista de Economía, Madrid, Ministerio de Economía.

TRUYOL Y SERRA, Antonio, (1982), Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 1. De los orígenes a la baja Edad Media, Madrid, Alianza Universidad, Textos.

----- (1982), Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant, Madrid, Alianza Universidad, Textos.

TUFTS, J. H., (1904), “The Individual and his Relation to Society as reflected in the British Ethics of the 18th Century”, Psychological Review, vi, mayo, pp. 49-50.

UNAMUNO, M., (1967), El sentimiento trágico de la vida, Madrid, Espasa Calpe.

VALLE-INCLÁN, Ramón del (1997), Tirano Banderas. Novela de Tierra Caliente, Madrid, Colección :Austral.

VAN DAAL, J., (1996), “From utilitarianism to Hedonism; Gossen, Jevons and Walras”, Journal of the History of Economic Thought, vol. 18, n° 2, Oxfordshire, Carfax Publishing LTD, The History of Economics Society, pp 271-86.

VARIAN, Hal R., Microeconomía intermedia. Un enfoque actual, cuarta edición, Barcelona, Antoni Bosch editor.

VATTIMO, Gianni, (1987), Introducción a Heidegger, Méjico, Editorial Gedisa.

VEBLEN, Thorstein (1963), Teoría de la Clase Ociosa, México, FCE [1899].

VELASCO, Honorio M., 1995, Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas, Madrid, UNED.

VINER, Jacob, (1937), Studies in the Theory of International Trade, New York, Harper & Brothers.

----- (1927), “Adam Smith and Laissez-faire”, Journal of Political Economy, vol. 35, nº 2, abril, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 198-232.

----- (1949), “Bentham and J. S. Mill: the utilitarian Background”, American Economic Review, XXXIX, 321.

----- (1968), “Adam Smith”, International Encyclopedia of Social Sciences, Nueva York, Macmillan and the Free Press, vol. 14, pp. 322-29.

WALDRON, Jeremy, editor (1987), Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the rights of Man, London, Methuen, The Bentham Project, University College London and University of Chicago Law School.

WALLACE, Robert, (1753), Dissertation on the Numbers of Mankind in Ancient and Modern Times, Edimburgo.

WARKE, Tom, (2000), “Mathematical Fitness in the Evolution of the Utility Concept from Bentham to Jevons to Marshall”, Journal of the History of Economic Thought, vol. 22, nº 1, marzo, The History of Economics Society, pp. 5-28.

WATKINS, Frederick, (1951), Hume. Theory of Politics, Londres, Nelson.

WEBER, Max, (1998), El político y el científico, Madrid, Alianza.

WENNERLING, Carl, “The Link between David Hume`s Treatise of Human Nature and His Fiduciary Theory of Money”, History of Political Economy, vol. 33, nº 1, primavera, Durham, Duke University Press, pp. 139-161.

WEST, Edwin. G. (1964), “Adam Smith`s Two Views on the Division of Labour”, Economica, vol. 31, febrero, Londres, T. Fisher Unwin LTD, pp. 23-32.

----- (1969), Adam Smith, Liberty Press. Traducción: Madrid, Unión Editorial, 1989.

----- (1975), “Adam Smith and Alienation: A Rejoinder”, Oxford Economic Papers, vol. 27 (2), julio, Oxford, Clarendon Press, pp. 295-301.

-----, (1976), "Adam Smith`s Economics of Politics", History of Political Economy, vol. 8, Durham, Duke University Press, pp. 515-39.

-----, (1977), "Adam Smith`s Public Economics: A Re-evaluation", Canadian Journal of Economics, vol. 10 (1), febrero, Toronto, University of Toronto Press, pp. 1-18.

----- (1992), Adam Smith and Modern Economics. From Market Behaviour to Public Choice, Vernont, Edward Elgar.

----- (1996), "Adam Smith on the Cultural Effects of Specialization: Splenetics versus Economics", History of Political Economy, vol. 28, n° 1, primavera, Durham, Duke University Press, pp. 83-105.

-----, (2000), "Unilateral Free Trade Versus reciprocity in the Wealth of Nations", Journal of the History of Economic Thought, vol. 22, n° 1, Oxfordshire, Carfax Publishing LTD, The History of Economics Society, pp. 29-42.

WHITE, L. H., (1984), Free Banking in Britain: Theory Experience and Debate, 1800-1845, Cambridge, Cambridge University Press.

WILLIAMSON, Oliver E. (1985), The Economic Institutions of Capitalism, Londres, Collier Macmillan [Traducción Las instituciones económicas del capitalismo, México, Fondo de Cultura, 1989].

WILLIFORD, Miriam, (1980), Jeremy Bentham on Spanish America, An account of his letters and Proposals to the New World, Louisiana, Louisiana State University Press.

WILLSON, Thomas; SKINNER, Andrew S. (eds), (1976), The market and the State. Papers in honour of Adam Smith, Oxford, Oxford University Press.

WINCH, Donald, (1997), "Bentham on colonies and Empire", Utilitas, vol. 9, n° 1, marzo, Edinburgh, Edinburgh University Press, p. 147-154.

----- (1997), "Adam Smith`s Problems and Ours", Scottish Journal of Polttical Economy, vol. 44, Glasgow, University of Glasgow, pp 384-402.

WINFREY, John C., (1993), "Derailing value theory: Adam Smith and the aristetelian tradition", Journal of the History of Economic Thought, vol. 15, n° 2, otoño, Oxfordshire, Carfax Publishing LTD, The History of Economics Society, pp. 301-319.

WITTGENSTEIN, L., (1988 a), Investigaciones Filosóficas, trad. de A. García suárez y U. Moulines, Barcelona, Grijalbo

-----, (1988 b), Tractatus Logico-Philosophicus, trad. de J. Muñoz e I. Reguera, Madrid, Alianza.

VIVENZA, Gloria, (2001), Adam Smith and The classics. The classical heritage in Adam Smith`s thought, Oxford, Oxford University Press [1984].

WOLFF, Jonathan, 1993, “Hume, Bentham and the Social Contract”, Utilitas. A Journal of Utilitarian Studies, vol. 5, n°1, mayo, Oxford, Oxford University Press, pp. 87-90.

WOOD, Stuart, (1890), “A Critique of Wages Theory”, Annals of American Academy of Political and Social Science, vol. , pp. 426-461.

WRIGHT, G. H., (1976), La filosofía de la acción, México, FCE.

YOUNG, Jeffrey T. (1986), “The impartial spectator and natural jurisprudence: an interpretation of Adam Smith`s theory of the natural price”, History of Political Economy, vol. 18, n 3, otoño, Durham, Duke University Press, pp. 365-383.

----- (1990), “David Hume and Adam Smith on value premises in economics”, History of Political Economy, vol. 22, n° 4, invierno, Durham, Duke University Press, pp. 643-657.

----- (1995), Natural Jurisprudence and the Theory of Value in Adam Smith, vol. 27, n° 4, invierno, pp. 755-773.

----- (1997), Economics as a moral Science: The Political Economy of Adam Smith, Cheltenham: Edward Elgar.

ZAMBRANO, M., (1971), Obras Reunidas, Madrid, Aguilar.

ZANINI, Adelino, (1995), Genesi imperfetta. Il governo delle passioni in Adam Smith, Torino, G. Giappichelli Editore.

ZELENY, J., (1974), La estructura lógica de “El Capital” de Marx, Barcelona, Grijalbo.

ZOURABICHVILI, François, (1994), Deleuze. Une philosophie de l`événement, París, Presses Universitaires de France.

ZUBIRI, Xavier, (1984), Sobre la esencia, Madrid, Alianza.

----- (1984), Inteligencia sentiente. Ingeligencia y realidad, Madrid, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y publicaciones.

----- (1999), El hombre y la verdad, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri.

BENTHAM PROJECT EN LA UNIVERSITY COLLEGE LONDON trabaja desde 1959 en el legado de Bentham de miles de manuscritos casi ilegibles y sin continuidad, recogidos de aproximadamente 200 cajas.

Gracias a ellos, tenemos a **BENTHAM EN INTERNET**:

<http://www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/index.htm>

La revista publicada por ellos que sustituye The Bentham Newsletter es **JOURNAL OF BENTHAM STUDIES** y también tiene página Web:

<http://www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/journal/>

También tenemos a **ADAM SMITH EN INTERNET**.

Edward Harpham, profesor asociado de Economía Política de la Universidad de Texas, Dallas – EEUU ha desarrollado el sitio web:

<http://www.utdallas.edu/~harpham/adam.htm>

Las obras del economista y series de enlaces en inglés acerca de Adam Smith desarrollados por el Departamento de Economía de la New School University, en Nueva York, EEUU están en:

<http://cepa.newschool.edu/het/profiles/smith.htm>

Y también disponemos de una página en español:

www.geocities.com/WallStreet/Floor/9680/smith.htm

Desde luego, también tenemos a **HUME EN INTERNET**

Hay una página Web, diseñada y mantenida por Tycerium Lightner
“Ty`s David Hume Homepage”

<http://www.geocities.com/Athens/3967/hume.html>

También disponemos de:

<http://www.geocities.com/butszlife/philosophies-philosophers-hume.html>