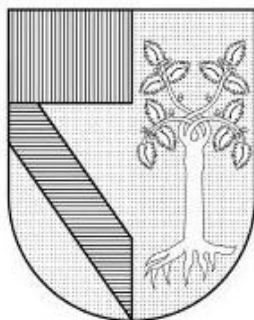


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA



**LA HERENCIA DE LA ILUSTRACIÓN ESCOCESA
EN LOS PLANTEAMIENTOS LIBERALES: LAS HUELLAS DE
REID, HUME, SMITH Y FERGUSON**

**T E S I S
Q U E P R E S E N T A
SILVIA ALEJANDRA MERCADO ALEMAN**

**P A R A O B T E N E R E L G R A D O D E
DOCTOR EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO**

**DIRECTOR DE LA TESIS
DR. JOSÉ HERNÁNDEZ PRADO**

CIUDAD DE MÉXICO

2020

Agradecimientos

Al Dr. José Hernández Prado, profesor, guía y amigo por el invaluable apoyo, confianza y cálida rigurosidad con que acompañó este proceso. ¡Gracias infinitas, José!

A Raúl, por ser soporte base, a quien le deberé siempre la inspiración en «el individuo»

A mis papás por haberme encaminado hacia la libertad.

ÍNDICE

Introducción La Ilustración escocesa y el liberalismo.....	5
Capítulo 1 LA ILUSTRACIÓN.....	19
Edad Moderna: corrientes filosóficas que incubaron el pensamiento ilustrado	20
El papel de la razón y el siglo XVII como antesala de la Ilustración.....	24
La Ilustración, rasgos principales.....	28
La Ilustración escocesa.....	36
Pioneros escoceses y procedencia de sus ideas.....	41
El aporte escocés al pensamiento y sus ideas distintivas.....	50
Capítulo 2 LOS PENSADORES ESCOCESES.....	58
Thomas Reid (1710-1796).....	59
Su epistemología.....	61
Su pensamiento moral.....	64
Su reflexión política.....	70
David Hume (1711-1776).....	75
Su proyecto filosófico.....	78
Su reflexión moral.....	84
Su pensamiento político.....	94
Adam Smith (1723-1790).....	101
Su reflexión moral.....	105
Su pensamiento económico.....	112
Adam Ferguson (1723-1816).....	121
Su pensamiento social.....	124
Capítulo 3 LOS PLANTEAMIENTOS LIBERALES.....	128
El liberalismo, la libertad individual y la tradición «inglesa» de la libertad	129
Introducción a los cuatro ámbitos.....	133
El ámbito moral y el respeto.....	134
Reid y el respeto por las personas.....	135
El respeto en los planteamientos morales de Hume y en los «sentimientos morales» de Smith.....	137
El ámbito económico y el progreso.....	139
Interés propio, división del trabajo y valoración individual.....	140
Comercio, progreso y libertad.....	143
El ámbito social y el conflicto.....	147
La naturaleza de la sociabilidad. Importancia de la sociedad.....	148
Sociedad civil e instituciones.....	150
El ámbito político y el poder.....	153
Gobierno, propiedad, leyes y comercio.....	155
Conclusiones.....	160
Bibliografía.....	168

Introducción

La Ilustración escocesa y el liberalismo

Huella, aquella señal o marca que dejaron unos pasos, es la metáfora más precisa para presentar el objetivo de esta investigación: encontrar la herencia de la Ilustración escocesa en los planteamientos que hoy defiende el liberalismo. ¿Por qué el interés en este legado?; ¿cuál es la motivación para buscar estas raíces?; ¿por qué los pensadores escoceses?; ¿a qué responde la inquietud por abordar los planteamientos liberales?

Empezando con que la definición del término «liberalismo» suele ser la primer y gran dificultad, es conveniente señalar que llanamente se trata de una corriente de pensamiento cuyo valor intrínseco es la libertad y cuya propuesta esencial es la defensa del individuo ante cualquier tipo de coacción. Es cierto que la amplitud puede dejar lugar a controversia, lo que ocasiona que en discusiones académicas o políticas, surja el debate alrededor de qué significa ser liberal, o qué medida o postura es o no liberal. Sólo esta cuestión invita a indagar, a formular preguntas que conduzcan al origen; a explorar las ideas que dan cuerpo a su sistema y que derivan en propuestas que no dejan de ser vigentes. En atención a estas interrogantes se realizó este trabajo, una investigación que, desde su concepción, se propuso como una empresa de carácter histórico y temático y que desde su inicio identificó en las propuestas de la Ilustración escocesa la base conceptual de planteamientos que el liberalismo fue adoptando y vigorizando como respuesta ante las preocupaciones de la sociedad hasta la fecha.

Si el título se refiere a la Ilustración escocesa es porque la intención es dar a conocer un legado; ideas que son producto de tejidos conceptuales cuyos pensadores entramaron un contexto, un marco de inspiración e inquietudes similares: cuando Escocia se hallaba en un momento clave del mapa europeo; cuando, debido al Tratado de Unión con Inglaterra (1707), su economía se revitalizaba dando lugar a la expansión de su comercio y al crecimiento de un ambiente cultural que propició el reconocimiento de sus instituciones y de sus universidades. Es de este paisaje histórico de donde se decidió destacar a cuatro pensadores, cuatro apellidos que distinguen a una generación que asumió la tarea de sistematizar conocimientos en torno a la naturaleza humana y, a partir de ello, dilucidar nociones del comportamiento individual, la configuración evolutiva de la sociedad y la composición de sus instituciones.

Hablamos de Thomas Reid (1710-1796), David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790), y Adam Ferguson (1723-1816), escoceses contemporáneos todos ellos, quienes muy bien recogen el patrimonio intelectual

de su época; cuatro estudiosos que, validando y vitalizando la semilla del pensamiento moderno, fundamentaron propuestas morales, sociales y políticas que hoy se traducen en los principios y valores de la civilización occidental. La elección de estos cuatro autores también responde a la armónica relación que se puede establecer entre sus obras. Sus conceptos, tesis y reflexiones demuestran un metódico ejercicio de acumulación y referencia de ideas recíproca. De aquí la importancia de reconocerlos como parte de un conjunto que, sin desconocer el dote particular de cada uno, se distingue como un cuadro intelectual compacto, cuyos perfiles se complementan y de quienes sus aportaciones dialogan entre sí.

Por otro lado, cabe destacar que estos cuatro pensadores son parte de la llamada «tradición inglesa de la libertad» -en palabras de Hayek; aunque en rigor es británica-, una división que, si bien en principio alude a lo geográfico, esencialmente se refiere a una rama de la Ilustración que adoptó una perspectiva más empírica que racionalista; un abordaje más cercano al análisis de los sentimientos y a la observación del comportamiento humano que al sometimiento a los patrones de la razón. Es esta tradición la que reivindica al individuo y a la libertad individual, pues, sujeta al estudio de la naturaleza humana y al entendimiento evolutivo de las instituciones, dará lugar a la teoría del orden espontáneo, un planteamiento que realizó Friedrich Von Hayek, filósofo y economista austriaco del siglo XX, quien basó sus aproximaciones en los aportes de la Escuela escocesa, motivo por el cual es uno de los referentes y guía de esta investigación.

Cerrando esta breve presentación y justificación de porqué los escoceses, toca resaltar que trabajar un conjunto de intelectuales enmarcados en una tradición y en una escuela de pensamiento permitió demostrar que el liberalismo es una construcción latente, una elaboración continua que se distingue por reconocer y recoger la experiencia y los conocimientos previos que le otorgan validez y vigencia.

Referir los planteamientos liberales fue la manera a través de la cual se decidió presentar al liberalismo como hoy convendría entenderlo: como una búsqueda constante y como un grupo de formulaciones que, sobre la base de profundos valores, lleva a la práctica su visión de sociedad. Así lo expresa el historiador británico Edmund Fawcett, autor de *The Liberalism: The Life of an Idea*, quien considera que la respuesta a la pregunta de «qué es el liberalismo» se resuelve mejor en su entendimiento del «para qué», señalando que para conocer el carácter del liberalismo es esencial comprender sus desafíos, los cuales, a lo largo de la historia, se fueron actualizando y revitalizando, sin dejar de lado sus principios básicos, que en esencia son los siguientes : «respeto por las personas», «fe en el progreso», «aceptación del conflicto» y «resistencia al poder». Apreciando lo asertivo, amplio y fiel al pensamiento liberal de estas cuatro tesis, este trabajo las adoptó como guías, encontrando en ellas faros que permiten identificar y organizar la serie de ideas que la investigación fue destacando del cuerpo conceptual de los escoceses. Este fue el criterio para perfilar los cuatro

«ámbitos» en los que se desarrollará la exposición de esta tesis: el moral, el económico, el social y el político.

A partir de lo expuesto, el texto de la tesis se divide en tres capítulos: *La Ilustración*, *Los pensadores escoceses* y *Los planteamientos liberales*.

En el primero se cumple con el propósito de presentar un contexto general del periodo histórico en el que se desarrolló la Ilustración. Se comienza con una reseña de la Modernidad como el gran marco en el cual se incubaron las principales corrientes filosóficas del pensamiento moderno, destacando en éstas los enfoques y las perspectivas que luego distinguirán los proyectos de la Ilustración en sus distintas vertientes. Se introduce al francés René Descartes y su método cartesiano para hacer foco en el racionalismo; en esa misma línea, se presenta al inglés John Locke, a fin de poner en paralelo al empirismo epistemológico. La intención es que desde el principio estos dos sistemas de pensamiento se confronten: si lo válido es la razón o la experiencia.

Siguiendo este esquema preliminar, prosigue un inciso para hablar de la razón como el concepto paradigmático que cambió la historia del pensamiento. Se procura ofrecer una lectura equilibrada de este tema, señalando que, si bien la razón como potente capacidad humana, fue revolucionaria, se advierte también que fue objeto de críticas por parte de quienes analizaron sus límites con respecto a los sentimientos y las pasiones. De este lado estarán los ilustrados escoceses, quienes vieron en la razón una facultad esencial, mas no todopoderosa.

Ya entrando más materia, el capítulo arriba a la Ilustración presentándola como un proyecto intelectual en toda la dimensión de lo que eso pudo significar, es decir, como el gran capítulo en la historia de las ideas en donde se formularon los principios y valores de la sociedad moderna. Este prólogo obliga a reseñar sus características principales; es decir, sus temas de estudio, sus pensadores y sus aportes más destacados, haciendo referencia a la diversidad geográfica que, de algún modo determinó que cada una de las ilustraciones adoptara un talante propio. A partir de esta exposición, se aborda la Ilustración escocesa, comentando que, si bien no cobró la fama que obtuvieron la francesa o inclusive la alemana, se distinguió por su originalidad y su profundidad; de allí que sus comentaristas coincidan hoy en que a los ilustrados escoceses se debe el reordenamiento del conocimiento en términos científicos, culturales, sociales y económicos, pero sobre todo la propuesta de que el ser humano está en constante evolución.

Parte de este preámbulo es el contexto histórico de Escocia, específicamente en el momento de la Unión con Inglaterra; se resume allí que en el marco del Tratado de Unión (1707) entre ambos países, Escocia encontró una progresiva recuperación de su economía al abrirse al comercio con Inglaterra, situación que deparó en una mejora integral de su sociedad, en particular en sus ambientes académicos y culturales, que además tuvo relación con la fortaleza de sus instituciones, las cuales le permitieron conservar la autonomía de su sistema jurídico, de su Iglesia y de su sistema educativo. Todas estas fueron

circunstancias propicias para el desarrollo de la producción intelectual de los pensadores que trabaja este texto.

El primer capítulo cierra entonces con un apartado dedicado a los predecesores de la Ilustración escocesa, reseñando en términos generales los aportes de Gershom Carmichael (1672-1729), George Turnbull (1698-1748), Lord Kames (1696- 1782) y más atentamente, la base conceptual que legara Francis Hutcheson (1694-1746). La intención de esta revisión de los progenitores del pensamiento ilustrado escocés es la de subrayar la trayectoria histórica que distingue a esta tradición, siendo que es manifiesta la influencia de las ideas germinales de esta otra cuarteta de pensadores, que se refieren a la naturaleza humana, el interés propio, la sociabilidad y otros temas que dieron base a la filosofía moral de los cuatro ilustrados escoceses en los que se centra esta investigación.

El segundo capítulo presenta a los cuatro pensadores elegidos: Thomas Reid (1710-1796), David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790) y Adam Ferguson (1723-1816) y los examina en ese orden, sencillamente porque es uno cronológico y muy útil. Para todos los casos se trabajan sus perfiles, contextos históricos, proyectos filosóficos y propuestas políticas. Se procura presentar una reseña biográfica de cada uno de ellos, porque siendo éste un trabajo académico de recopilación histórica, es importante aprovechar la oportunidad de resaltar algunos rasgos de los pensadores que le darían mayor realce a la tradición escocesa. Al margen de esta intención, por supuesto, se enfatizan los aportes intelectuales distintivos de cada uno de ellos; sobre todo los conceptos que serán relevantes en el marco de los planteamientos liberales.

Se empieza así con Thomas Reid, destacando su defensa del sentido común como el aporte emblema de su epistemología y quizás la de toda la Ilustración escocesa, con una clara posición con respecto a la razón, ya que el sentido común, al ser una capacidad mental inherente a todos los miembros de la especie humana, es -en la opinión del pensador aberdinense- el primer grado de la razón. Ello permite concluir que Reid, lejos de ser un secundario defensor del racionalismo, lo reformula sorprendentemente al encontrar en la razón una herramienta para la moderación, en especial en el ámbito del pensamiento moral. De hecho, a través de Reid se estudiará la existencia de una conciencia moral o bien un sentido (común) moral que ya había vislumbrado Hutcheson y que discutirán Hume y Smith. De allí que se trabajen los principios morales que propuso este autor -producto de las capacidades de percepción y de juicio y de su combinación con los sentimientos-, caracterizándolos como los moderadores de la conducta humana, de los que dependen la aprobación y la desaprobación morales, tanto como las virtudes esenciales de la prudencia y la justicia. También se pondrá de relieve la reflexión en torno a la libertad moral que ofrece Reid, porque de allí logrará explicarse que cualquier agente esté en condiciones de actuar bien o de actuar mal.

Pero del legado moral del filósofo de Aberdeen no se deja de lado la importante consideración que hace del interés y del deber, dos principios

propios de los seres humanos que determinan una postura ética que pide que las personas se conduzcan con el mismo respeto hacia las demás, con el que quisieran ser correspondidas. Asimismo, se menciona la gran relevancia que, de acuerdo con Reid tienen los deseos de poder, estimación y conocimiento, como parte de la naturaleza humana, así como también la gratitud, que sería la primera expresión de la justicia entre los humanos. Casi en diálogo con sus coetáneos, Reid habló además sobre la benevolencia, como una expresión muy natural de humanidad.

Con base en este acercamiento a la moral desde el punto de vista de Thomas Reid, es posible entender su reflexión política, que sobre todo pondera a los deberes y la justicia como principios para la conformación de un gobierno civil. Así la política, concebida con un soporte de talante moral, permite preservar la libertad y lograr estabilidad, en tanto gobiernen la justicia, el respeto y el sentido común, entendido como sensatez.

El segundo autor a evocar en este capítulo es David Hume, cuya vida es tan interesante, como complejo su pensamiento; sin embargo, se procura desarrollar lo que fundamentalmente explica su sistema moral; un sistema sobre el cual basa sus planteamientos políticos, con claro sello liberal. Heredero del empirismo de John Locke, para Hume el conocimiento comienza con la experiencia sensible; así, a través de la percepción, y más concretamente, de las impresiones y las ideas, se constituyen los procesos de la memoria y la imaginación, elementos clave para comprender no sólo la epistemología del filósofo de Edimburgo, sino sobre todo, el actuar del individuo, tanto en el plano social como en el político.

El proyecto filosófico humeano se inicia con su abordaje de la naturaleza humana y se apoya en el estudio riguroso del comportamiento, buscando descubrir sus principios en la percepción, el intelecto y las pasiones, para llegar a comprender el actuar moral. Hay que destacar que Hume pretendía sentar las bases de una ciencia moral; una moral «del hombre y para el hombre», con énfasis en la relación entre individuo y sociedad. Con este propósito se da espacio en el capítulo a sus reflexiones sobre los sentimientos y la razón. Él defenderá especialmente a los sentimientos, siendo muy claro su cuestionamiento al racionalismo, como única forma de adquirir conocimiento y de reivindicar a la razón, en cuanto variable exclusiva para distinguir entre el bien y el mal. Hume concluyó que el discernimiento moral no derivaba de la razón, porque ésta por sí sola no motiva los actos humanos y, en todo caso, tan sólo cumple con advertir las consecuencias de una decisión; de este modo defendió la existencia de un sentimiento moral, que con su presencia o su ausencia, realmente inclina la balanza hacia la aprobación o la censura, hacia felicidad o la desdicha, hacia la virtud o hacia el vicio.

Reconociendo a Hume como un «sentimentalista», se desataca en esta tesis que su planteamiento moral se refiere en particular a un sentimiento común a toda la humanidad, lo que significa que todos los seres humanos tenemos sentimientos morales, tanto como estamos expuestos a una inevitable vulnerabilidad. Así se inscribe a Hume como defensor de una naturaleza

humana plena, que no se limita a la razón. Él cuestionó enérgicamente toda lógica racionalista y (a diferencia expresa de Thomas Reid) propuso que la moralidad es algo más sentido que juzgado.

Se reseña también el valor que Hume otorga a las virtudes, en particular a las que promueven el bien para la sociedad y por lo tanto, cosechan aprobación y estima. Ellas son virtudes que responden a un sentimiento de benevolencia, el cual predispone a fomentar el bienestar del entorno; entre éstas, Hume resalta la justicia como artificio en beneficio de los intereses de la humanidad, la explica como necesaria y universal, porque tuvo que ser creada de igual forma que la sociedad, a través de consensos, códigos y convenciones para la mejor convivencia posible. De la justicia como virtud derivó las nociones de propiedad, derecho y obligación, también resultado de una necesidad por establecer y cumplir normas y costumbres.

Del tratamiento de los sentimientos morales en David Hume, surge la noción de simpatía, entendida como una conexión natural con el sentir del otro y como la raíz de donde proceden los sentimientos de aprobación y desaprobación morales. La simpatía será la base que da lugar a la sociedad en tanto que permite el acercamiento entre individuos prestos a colaborar. En relación con este punto, Hume también hizo énfasis en el interés propio y en la preocupación por los demás, temas que, desde su perspectiva, lejos de ser excluyentes, eran complementarios. Para este autor, el amor por uno mismo era el gran móvil del interés propio, pero también el móvil de la sociedad. Así es como de la importancia que atribuyó al interés personal y al cuidado de lo propio, explicaba las nociones de justicia y de propiedad como necesarias y mediadoras de la convivencia entre los seres humanos. Esta parte del capítulo se esfuerza en remarcar que para Hume la moralidad no es algo impuesto, sino que son las facultades humanas mismas las que permiten discriminar qué acciones son verdaderamente virtuosas. Previo a cualquier juicio moral se encuentra la información cosechada por los sentimientos. Esto permite concluir que el sentimiento moral es original en la naturaleza humana y que tanto conducta voluntaria como mero comportamiento fáctico resultan de una evaluación moral de la persona, por lo que sus acciones serán los signos más claros de su carácter, así como el reflejo de su voluntad y sus motivos.

Habiendo repasado la reflexión moral de Hume, se da paso en el capítulo a su pensamiento político, el cual es consecuente con su enfoque empirista y sensualista, en tanto que encuentra que siempre debe considerarse la experiencia histórica de los sucesos y los datos y no dejar la sociedad al azar y a las circunstancias políticas que otorgue el poder. En este marco, se empieza por la conceptualización del origen del gobierno: un invento imprescindible para la humanidad, ya que la sociedad surge de la necesidad de normas para la convivencia y de límites para preservar la paz y el interés propio. Siendo necesario el gobierno, el deber de obediencia y de consentimiento al poder propician su estabilidad y permanencia. Sobre este punto, Hume enfatiza tres pilares de este proceso: estabilidad en las posesiones, transferencia de las

mismas por consentimiento y cumplimiento de las promesas. Respetando estas tres columnas, todo gobierno podrá conducir de la manera más equilibrada los designios de la sociedad.

Y en el plano político, Hume concibe al gobierno como una constante pugna entre autoridad y libertad, donde el rol del gobierno de algún modo exige un sacrificio de la libertad; sin embargo, y precisamente frente a este potencial riesgo, es enfático en la necesidad de repartir el poder entre diversos órganos y, a su vez, en la necesidad de cumplir sus funciones de acuerdo con las leyes. Para este pensador, “la libertad es la perfección de la sociedad civil”, así como las leyes y las tradiciones son la mejor herencia que puede dejarse a un pueblo. En estos legados, halla el verdadero valor de los acuerdos tácitos o implícitos, ya que llegan a ser aún más fuertes que cualquier contrato social. Esta reflexión tiene que ver con la importancia de los intereses y las necesidades individuales que el autor remarca desde un principio, así como con el compromiso, tan importante para sus reflexiones morales.

El tercer pensador examinado en el capítulo es Adam Smith. Se resalta en su biografía que si bien es acertado llamarlo el Padre de la Economía Moderna, es muy justo y oportuno subrayar sus reflexiones filosóficas en torno a la moral. De esta manera, se hace referencia a sus dos libros ya clásicos, *La Teoría de los Sentimientos Morales*, de 1759 y *Una investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, de 1776. A propósito de estas dos obras, es evocado el polémico “*Das Adam Smith Problem*”, supuesto dilema que cuestiona que el autor haya podido escribir sobre moral y sobre una economía fundada en el interés propio; sin embargo, se procura explicar que, lejos de tratarse de una contradicción o un problema, ambas obras se complementan e incluso resaltan la coherencia con la que Smith elaboró su teoría económica desde la reflexión moral. En esta parte biográfica también se menciona el papel de ciertos maestros que influyeron en Smith. Resalta Hutcheson en particular, pero no se deja de señalar la trascendencia de Locke y de su estrecha relación con su contemporáneo Hume, de quien fue discípulo.

En materia moral, se aborda lo que fueron los estudios de Adam Smith en torno a la naturaleza humana, el amor propio, la consideración hacia el prójimo y, sobre todo, la noción de simpatía, tema que distinguió al profesor de Glasgow, en su afán por entender las formas de comportamiento humano y los modos de interacción que dan lugar a las prácticas morales. En relación a estos aspectos, se resalta el perfil moderado, correcto y mesurado de Smith en su tratamiento de las pasiones, un enfoque distinto al de su coetáneo Hume, con quien, si bien compartía la base de su reflexión moral, se apartaba en ciertos matices en torno a la comprensión del origen de la simpatía. Y en cuanto al pensamiento económico hay que enfatizar lo que Smith cosechó de Hume, empezando por el papel del interés propio y de la consideración hacia los demás, como rasgo de la naturaleza humana.

Se destaca que la simpatía, en los planteamientos de Smith, es esencial en tanto que da origen a su sistema de filosofía moral. Para este filósofo, la

sociedad es una suerte de red de simpatías que se tejen y se ajustan entre pares. Sobre el punto, es nítida la importancia que le otorga al individuo, quien autónomamente va tomando decisiones y estableciendo sus juicios morales en relación con los sentimientos que los provocan. Gracias a la simpatía la sociedad y la comunicación encuentran la concordia para alcanzar los proyectos individuales y la paz. En este marco, se repasa brevemente la teoría smithiana del espectador imparcial, una figura que ejerce el papel de la conciencia de cada quien y que opera como una suerte de código moral interno motivado por el deseo de la aprobación de los prójimos.

De estas reflexiones es ostensible que para Smith la moral es un proceso que se va desarrollando en un entorno de situaciones y circunstancias. Los individuos, al velar por su interés personal, forjan una moral que no deja de ser una respuesta natural a su propensión a «simpatizar». Así, la moral es una permanente búsqueda de equilibrio para vivir en comunidad, donde la preocupación por los demás y el cuidado de la relación con el prójimo es proporcional al cuidado del interés propio.

En todo este desarrollo va quedando claro que al igual que Hume y Reid, Smith pondera los sentimientos sobre la razón, pues simpatizar exige «imaginar» y acercarse al sentimiento del otro de una manera imperfecta, pero positivamente predispuesta, tanto para entender a los pares como para gozar de su aprobación.

Y en cuanto a la propuesta económica de Smith, se hace mención de la división del trabajo como el esquema que mejor expresa su concepción de la productividad. Esa división refleja una valoración del esfuerzo individual y revela una estrecha coherencia con su análisis de la naturaleza humana, que manifiesta la propensión a relacionarse en sociedad, en aras de satisfacer el interés propio. Es de esta manera que se van introduciendo sus planteamientos referidos a la economía de libre mercado, comenzando por el comercio, descrito como una relación recíproca en donde el intercambio beneficia a las personas en sus respectivas circunstancias y condiciones geográficas. El mercado sólo es posible en un marco de instituciones que preserven el orden, la libertad y la seguridad entre las personas involucradas. Y luego de revisar las enormes ventajas del comercio, se procede a sus críticas al mercantilismo, las prohibiciones, los privilegios y los monopolios. En todos estos puntos, Smith argumenta con base en hechos históricos y referencias fácticas y demuestra que sólo la libertad comercial puede hacer posible el crecimiento económico y la prosperidad. Es a partir de estos asuntos que se continúa con las reflexiones políticas de Smith, según las cuales la intervención del gobierno en asuntos económicos debiera ser mínima y jamás limitante de las actividades comerciales. Es más, para el profesor de Glasgow, las funciones del gobierno debieran restringirse a tres esenciales: protección de la sociedad, administración de la justicia y la edificación de ciertas obras públicas.

Finalmente, el cuarto y último pensador trabajado en el segundo capítulo de esta tesis es Adam Ferguson, también referente de este selecto grupo de

ilustrados. Tras reseñar lo esencial de su perfil biográfico, se presenta a Ferguson como un historiador clave para los acontecimientos de su época, pues a él se le ha dado también, como a Smith en su respectiva disciplina científico-social, el título de Padre de la Sociología Moderna. Autor del *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* (1767), es reconocido por sus aportes a la teoría de la sociedad humana, fruto de una rigurosa revisión histórica y un agudo análisis sociohistórico. En sintonía con sus contemporáneos tratados en esta tesis, Ferguson concentró sus estudios en descubrir empírica y científicamente las leyes que gobiernan la naturaleza humana, para así dar fundamento a sus teorías que perfilan una estructura institucional para la sociedad civil de los seres humanos.

Del legado de Ferguson principalmente se profundiza en el concepto de sociabilidad, el cual alude a una condición humana innata que explica que los seres humanos busquen relacionarse naturalmente, y que dicha inclinación halle antecedentes en la propia evolución de la especie. De acuerdo con esta postura, Ferguson se mostraba escéptico en lo referente a un contrato social y desarrolló su teoría de una sociabilidad natural que remataba en la propuesta de los cuatro estadios evolutivos de la sociedad humana (caza y recolección, pastoreo, agricultura y comercio), a través de la cual explicaba la progresiva secuencia de toda sociedad para llegar a su estadio civil. En ese marco, se destaca a Ferguson como descubridor y defensor de las instituciones espontáneas resultado del accionar humano y no de sus designios o intenciones, lo cual refleja un enfoque político que cuestionará al mito del «sabio legislador».

Ferguson también es un claro referente de la defensa del comercio, o más precisamente de la sociedad civil comercial, como una forma de evolución social que permite el desarrollo de las mejores capacidades de cada quien, en aras de resolver las necesidades y solucionar los problemas. Ello permite introducir otro tema altamente relevante de la obra de Ferguson: la importancia del conflicto, que según el pensador escocés, era el estructurador de la sociedad. También respalda esta tesis sobre la base de la naturaleza humana. Así como el hombre está predispuesto a sociabilizar, igualmente está en su ser la animosidad. De este modo, señala al conflicto como un fenómeno intrínseco de la historia humana y a su resolución como un rasgo de la vida institucional de toda sociedad. Éste, entre otros aspectos que incumben a los hábitos, las prácticas y los procesos sociales, son descritos en Ferguson como parte de su aporte fundamental para comprender los planteamientos liberales que rescata de la herencia escocesa.

Y precisamente el tercer y último capítulo de la tesis se intitula *Los Planteamientos Liberales*. En él se empieza retomando al término «liberalismo», con el propósito de aclararlo y comprenderlo como una profunda concepción de valores y principios que son respuesta a diversos escenarios y periodos históricos, hasta llegar a formular un sistema de ideas en torno a la libertad como el máximo valor que le es intrínseco.

De la noción de libertad se hace una reseña en sentido amplio, pero preciso para lograr un ejercicio de revisión histórica. De allí que se la refiera como un ideal de la civilización occidental y como un legado concreto de su Edad Moderna. De la mano de Friedrich Von Hayek (1899-1992), específicamente de su libro *Los fundamentos de la libertad* (1960), se procede a una lectura sistematizada de los orígenes, sentidos y contextos del término, para progresivamente hablar de la libertad individual. Se pasa en limpio la «libertad individual» como ausencia de coacción y así es como se la comprende a lo largo del capítulo.

Este capítulo también ofrece la distinción entre «dos tradiciones diferentes de la teoría de la libertad», en alusión a la que se desarrollara en Francia y la que lo hiciera en la Gran Bretaña. Se puntualiza la particular atención con que se estudia la tradición «inglesa» –como sinónimo de «británica»; en tiempos de Hayek esa debatible sinonimia era muy común–, que es la que contiene los principios y las ideas más distintivas que se heredaron de los escoceses y que dieron forma a la concepción de «liberalismo» que reivindica primordialmente al individuo, frente a la comunidad –el énfasis quizás peculiar de la tradición liberal francesa, según Hayek–.

Todo el preámbulo de este tercer capítulo cumple con la función de introducir los cuatro «ámbitos» inicialmente mencionados; es decir, el esquema metodológico con el cual se decidió organizar los postulados de los pensadores escoceses, esquema que adopta las ideas guía propuestas por Edmund Fawcett, en su afán por explicar el liberalismo como un sistema constante de respuestas. En resumen, el «ámbito moral» se resuelve en el «respeto por las personas»; el «ámbito económico» en el de la «fe en el progreso»; el «ámbito social» en la «aceptación del conflicto» y el «ámbito político», la «resistencia al poder o la desconfianza en él».

El tratamiento del ámbito moral se inicia con un breve preámbulo de sus preocupaciones en el marco del proyecto de la Modernidad, cuando la razón humana empezó a jugar un papel protagonista y cuando las ideas de los ilustrados colocaron al individuo como agente de su propio destino. A partir de ello, se postula una suerte de cambio en el paradigma moral que conllevó a reconocer justo a la moral como una preocupación científica. Esta preocupación incumbe a los cuatro pensadores elegidos, ya que como se advierte en el propio capítulo, Reid, Hume, Smith y Ferguson cultivaron sus sistemas de pensamiento sobre la base de reflexiones morales.

Se empieza por Reid, en referencia a «respeto por las personas», reseñando que para este pensador el solo hecho de reconocer «al otro», de asumir su presencia y darle crédito a sus sentimientos y a sus juicios, es la primera prueba de respeto. Se trata de un principio básico para poder hablar de autogobierno, como condición que propicia el respeto para consigo mismo y para con sus pares. Se resuelve que el autogobierno es el modo esencial de la moralidad y que es consecuencia del ejercicio del sentido común, del juicio y la prudencia. En este ejercicio, se enfatiza el sentido común como una primera brújula humana,

ya que es el primer rasgo compartido con todos nuestros semejantes, que nos faculta para respetar y ser respetados.

Al respeto se reseña también la relación entre el interés y el deber, dualidad que Reid estableció para explicar la tradicionalmente comprendida como regla de oro o máxima universal que dice «trata a los demás como querrías que te trataran a ti», o bien «no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti». Estas expresiones resumen una suerte de razonamiento moral intrínseco que indica el modo de conducirse de manera correcta o incorrecta.

Sumado a lo trabajado con Reid, el abordaje de este ámbito se esfuerza en resaltar que para los pensadores escoceses, respeto y simpatía son esenciales para vivir en sociedad. Por ejemplo, se retoma que Hume y Smith, quienes, como ya se dijo anteriormente, resuelven que la moral es inherente a la naturaleza humana, y que por tanto existe un sentimiento moral que permite aprobar o desaprobar así como moderar formas de comportamiento y modos de interacción con el prójimo. Este planteamiento moral expresa una predisposición natural al respeto hacia uno mismo y hacia el otro, pero con una clara conciencia del amor propio que es el resultado del reconocimiento del primer agente moral: uno mismo. En consecuencia, la base para establecer relaciones respetuosas está en el aprecio y consideración que se tenga cada quien en primera persona. Siendo esa estima la que le permite simpatizar, es decir, vivir la conexión natural y ser sensibles con el sentir del otro.

El siguiente ámbito es el «económico», en referencia a la tesis de «la fe en el progreso»; en éste se busca destacar los planteamientos que señalan cómo el individuo, en un contexto en el que se destaca su autonomía y su autogobierno, resuelve sus propósitos y satisface sus necesidades, también cómo desafía las circunstancias para mejorar sus condiciones de vida dando lo mejor de sí, alerta a las posibilidades que se le presenten. Todo esto halla estrecha relación con el carácter que distinguió a los ilustrados escoceses y a los pensadores modernos en general, una actitud desafiante ante la idea del progreso.

El progreso entendido como avance o mejora es la directa motivación del interés propio. Siguiendo las reflexiones de los escoceses, el desarrollo y crecimiento individual es proporcional a la contribución que cada quién puede ofrecer a la sociedad. La relación de las satisfacciones personales con las del entorno es clara en los postulados de Smith; de allí que sea tan emblemática la frase “No es por la benevolencia del carnicero, del cervecero y del panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio” (Smith, 2014:46).

También en este ámbito se retoman dos ideas centrales ya expuestas por los pensadores estudiados: que tanto interés propio como vivir en sociedad son parte de la naturaleza humana; sobre esta base se desarrolla que el progreso, cual construcción dinámica y constante cuyo resultado va en beneficio de la comunidad, requiere de la suma y armonización de intereses individuales. De esta relación es posible resolver que el progreso es, en consecuencia, fruto de la

pulsión y el instinto de la naturaleza humana y, dando un paso, esencia de la civilización.

Los planteamientos que explican el interés propio y el esfuerzo individual como fundamentales para el progreso, se ven expuestos en la tesis de la división del trabajo de Smith, pues desde esta perspectiva, la capacidad productiva, la innovación y la mejora son efectos de la habilidad, destreza y juicio que cada individuo imprime a su trabajo. Sobre este tema, la reflexión de los escoceses, por sobre todo resalta la importancia de la experiencia, de la búsqueda de soluciones, de la acumulación de saberes de los conocimientos previos y del constante ejercicio de prueba y error, porque tratándose de procesos graduales va siendo respuesta del accionar humano que no deja de ser instintivamente explorador.

Abordando el progreso como una apuesta constante vista desde los principios liberales, un tema clave es el comercio, un concepto que en el pensamiento de los ilustrados escoceses se basa en la natural propensión al intercambio y a la búsqueda de relaciones recíprocas de provecho mutuo entre intereses propios. De allí el énfasis en señalar que el comercio no es «un juego que suma cero», es decir, como mejor esquematizaba Smith, que la ganancia de uno no significa la pérdida para el otro, llevando esta relación tanto entre individuos como entre naciones. Sobre el punto también se resalta la defensa del comercio de parte de Hume, para quien, lejos de entenderlo como una mera rivalidad, apostaba por explicar que las relaciones comerciales son la grandes ruedas del progreso; así como para Ferguson quien elevaba el valor del comercio a los estadios máximos de la civilización. Porque para los escoceses el comercio era concebido como una verdadera construcción humana, en tanto que las relaciones comerciales además de satisfacer necesidades, establecen entre los individuos vínculos de valoración y recompensa que incluso pudieran escalar a mejorar en lazos de amistad y convivencia.

De las virtudes y ventajas del comercio en aras del progreso es sustancial el énfasis escocés en el individuo, ya que se destaca que el comercio facilita y da dirección a los proyectos personales y a la autonomía, y que en la situación de demanda e intercambio cada quien está conminado a explotar sus mejores talentos. Aquí se explica el valor que se atribuirá a la competencia, entendida como una práctica continua de adaptación, innovación y mejora; un ejercicio que, si bien parte de una motivación individual, sus repercusiones serán siempre en beneficio para la comunidad. Así se refleja en la historia del comercio y así también en la del progreso.

El tercer ámbito es el social y responde a la tesis de la aceptación del conflicto; de principio, un planteamiento que refleja una actitud y que da cuenta de una posición del individuo en la Modernidad: un sujeto autónomo, decidido al cambio y responsable de la búsqueda de su felicidad. Este ámbito involucra varios aspectos de los dos anteriores; en primera instancia, la naturaleza humana que motiva al individuo a vivir en sociedad, lo que a su vez le exige respetar a sus pares y a sus respectivos proyectos individuales. Asimismo, refuerza la idea

de la sociabilidad como condición latente tanto para la preservación, como el acompañamiento necesario para convivir en comunidad. Partiendo del interés propio como concepto base en las reflexiones de los ilustrados escoceses, la sociedad será siempre un escenario de intereses encontrados, por lo que aceptar esta realidad implica hacerse cargo del conflicto como una constante. En este tema es Ferguson quien mejor guía la reflexión del conflicto como una situación beneficiosa y hasta como una fuerza constructiva que, al detonar la animosidad, permite que los individuos entren en acción, pero una acción que bien encaminada puede resultar en consecuencias positivas para su entorno. De allí que el conflicto, así como la propensión hacia el progreso, son motores de cambio, mejora y competencia, valores presentes en los principios liberales que se defienden a la fecha.

En resumen, este ámbito social permite resolver que los planteamientos liberales se enraízan en la conexión natural de los sentimientos humanos, así como en la natural propensión a la estima y a otros afectos benevolentes como la gratitud, la compasión, la amistad o el amor, esenciales para vivir en sociedad. Sin embargo, se llama particular atención en el desarrollo espontáneo de las instituciones sociales que resultan ser consecuencias no intencionadas y no de los preceptos racionales de estructuras planificadoras, haciendo aquí una clara referencia a la postura escocesa que explica la evolución de la sociedad como la suma de acciones individuales guiadas por el interés propio. Una posición que, sirve remarcar, acepta y asume el conflicto como elemento promotor del cambio y potenciador de los talentos individuales.

Por último, el tercer capítulo cierra con el ámbito político, el cual, entre diversos temas, se concentra en la tesis de la «resistencia al poder». Siendo el poder, en su carácter sustantivo, un concepto complejo, se empieza por reflexionar de qué maneras puede manifestarse y en qué sentido los planteamientos liberales asumen como desafío resistirse a él. En primera instancia, se resalta que si la libertad individual es esencialmente la ausencia de coacción, cualquier medida por encima del individuo debe prender una alerta; si el respeto se asume como una inapelable custodia de la libertad individual, la resistencia al poder es un primer deber moral para con uno mismo. De esta tesis para adelante, el poder expresado en cualquier figura será siempre un ente antagónico a los planteamientos liberales, sobre todo en el terreno político que es el que incumbe resolver en este ámbito. Dicho esto, se reseña que el liberalismo históricamente asumió una postura oponente al poder político; de hecho, los orígenes del Estado liberal surgen en respuesta al poder consignado a los regímenes absolutistas de los monarcas. En este sentido, la respuesta liberal de resistencia se traducen en los límites al poder, postura que la ilustración escocesa abonó solventando la necesidad de gobiernos limitados e instituciones sólidas que permitan preservar los acuerdos y sobre todo las libertades individuales, de allí por ejemplo la defensa de la propiedad privada.

Respecto a la figura del gobierno como método de contrapeso ante el poder, es Hume quien con claridad justifica su creación; sin embargo, este

ámbito político también evoca a John Locke como referente obligatorio para argumentar el planteamiento liberal de la división de poderes y el gobierno limitado. Asimismo se cita a Hayek quien refuerza la tesis de que solo en tanto exista separación de poderes, el gobierno podrá cumplir su rol y razón de su existencia: la protección de la libertad individual.

El legado escocés es contundente en defender el rechazo al poder ilimitado; una posición liberal que rescata los argumentos de Hume expresados en tres enunciados clave: “estabilidad en la posesión de bienes”, “transferencia de la misma por consentimiento” y “cumplimiento de las promesas”. Sobre esta base, queda manifiesta la necesidad de la propiedad privada como primera herramienta de protección de las libertades individuales, y asimismo la justicia como principio que permita a los individuos relacionarse en sociedad sin temor al atropello de sus intereses. Y en semejante magnitud el ejercicio del comercio que, en el marco de un buen gobierno, procura estabilidad y seguridad.

Para cerrar este ámbito político, se remarca que los planteamientos liberales están apegados al «gobierno limitado», a la «propiedad privada», al «imperio de la ley» y al «comercio», cuales contraseñas para la defensa de la libertad individual; principios que rescatan lo esencial del pensamiento de los ilustrados escoceses.

CAPÍTULO 1
LA ILUSTRACIÓN

Edad Moderna: corrientes filosóficas que incubaron el pensamiento ilustrado

Se presenta a la Edad Moderna como un periodo de características profundamente transformadoras e hitos históricos; cuando surgió la Modernidad, la era de las ideas, de los descubrimientos y de los ideales, de la razón y de su luz en la ciencia, de importantes cambios de la sociedad occidental expresados en la política, el arte y la filosofía.

Para beneficio de esta investigación, cuyo propósito está apegado a la revisión histórica, la guía será la historia de la filosofía moderna; orientación que permitirá ir presentando a los pensadores, a las corrientes y a todo el legado conceptual del que luego hará gala la Ilustración.

Conviene empezar por el nombre con el que se suele reseñar las bases de la Filosofía Moderna: René Descartes (1596-1650), a quien se le reconoce haber definido la transición formal del Renacimiento a la Edad Moderna.

En Descartes se refleja toda su época. Al seguir la historia de su espíritu se sigue al unísono la historia de la llamada modernidad. El individuo Descartes «ejemplifica» su tiempo, y por eso hablar de él es hablar de la modernidad. Con él se constituyó la modernidad, y en ella asistimos a un nuevo comienzo de la filosofía, que va a colocar al hombre en su centro. Ahí reside la gran tarea del filósofo Descartes, que abrió el camino a la ciencia y a la técnica moderna (Flórez Miguel, Estudio Introductorio: xi-xii, en Descartes, 2011)

Su producción formó lo que hoy se conoce como el sistema cartesiano, y es por esa influencia que Descartes está entre los protagonistas de la revolución intelectual del siglo XVII; junto con Francis Bacon, Thomas Hobbes y John Locke, se trata de los pensadores que transformaron las bases sobre las cuales se apoyaba el pensamiento filosófico occidental en la Edad Media, e incluso desde la Antigüedad.

Es sobre todo a Descartes a quién debe atribuírsele la revolución epistemológica, porque fue él quien «rompió toda conexión» con los anteriores métodos para cuestionar la verdad o falsedad de un argumento. Descartes es, desde distintos puntos de vista, el gran iniciador del saber moderno. “Con él la ciencia hereda la primacía y la hegemonía que había ostentado durante siglos la teología” (Bello, 1997: 35).

Para que su pensamiento haya alcanzado tal dimensión, se debe señalar que Descartes abarcó desde las ciencias exactas hasta la ética, reflexionando incluso sobre psicología; fue la amplitud de sus estudios que le permitió plantear fundamentos metafísicos firmes aseverando, por ejemplo, que las matemáticas eran el paradigma del entendimiento humano. “He did more than anyone else of

his day to illustrate how mathematics could be put to work throughout the sciences. Galileo and Kepler were the pioneers in this project, but their efforts were fragmentary ones. Descartes's work was more comprehensive" (Gottlieb, 2016: 4).

El Discurso del método (1637), su principal obra, es considerada fundamental para el entendimiento de la filosofía moderna; allí, Descartes da luz a la razón, posicionando así la racionalidad. "Una racionalidad que ya no tiene como sujeto ni la Fortuna ni la Providencia, sino la propia subjetividad, que es la que pasa a ser la protagonista de la historia. El *Discurso del método* es la historia del espíritu de Descartes construida como una fábula en la que se nos hace presente la filosofía en su nueva forma" (Flórez Miguel, Estudio Introductorio: L, en Descartes, 2011).

Universalmente se reconoce a Descartes por al duda metódica, el proceso que lo llevó a cuestionar todo pensamiento cuya información provenga de un principio de autoridad externa; sin embargo, de acuerdo a Descartes, de lo que no cabe dudar es del ejercicio mismo de dudar, y es de esta manera racional que revela al sujeto pensante que se expresa en el *cogito, ergo sum*, expresión en latín que significa *pienso, luego existo* y que sintetiza su base metodológica hoy conocida como racionalismo. En la siguiente cita, Descartes desarrolla en detalle el proceso a través del cual llega a su verdad indudable.

Así, puesto que los sentidos nos engañan, a las veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal y como ellos nos la presentan en la imaginación; y puesto que hay hombres que yerran al razonar, aun acerca de los más simples asuntos de geometría, y cometen paralogismos, juzgué que yo estaba tan expuesto al error como otro cualquiera, y rechacé como falsas todas las razones que anteriormente había tenido por demostrativas; y, en fin, considerando que todos los pensamientos que nos vienen estando despiertos pueden también ocurrírse nos durante el sueño, sin que ninguno entonces sea verdadero, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando" (Descartes, 2011: 123-124).

Otro tema importante en torno a Descartes, es su reflexión de las ideas innatas. Partiendo de su verdad indudable (el *cogito, ergo sum*), considera a estas ideas cuales contenidos puros de la mente, es decir, como representaciones que están ahí porque alguien las puso. Por tanto llega a resolver que tiene que haber un ser perfecto (Dios) que puso esas ideas. Y así se da cuenta que el ser humano tiene ideas que no pudieron haber sido adquiridas ni por la experiencia ni por la imaginación, en razón de que es un ser limitado, en consecuencia, ¿cómo podría

tener ideas como la perfección, infinitud, la eternidad, etc., si precisamente es imperfecto?

En lo que se refiere a los pensamientos, que en mí estaban, de varias cosas exteriores a mí, como son el cielo, la tierra, la luz, el calor y otros muchos, no me preocupaba mucho el saber de dónde procedían, porque, no viendo en esos pensamientos nada que me pareciese hacerlos superiores a mí, podía creer que, si eran verdaderos, eran unas dependencias de mi naturaleza, en cuanto que ésta posee alguna perfección, y si no lo eran, procedían de la nada, es decir, estaban en mí, porque hay defecto en mí. Pero no podía suceder otro tanto con la idea de un ser más perfecto que mi ser, pues era cosa manifiestamente imposible que la tal idea procediese de la nada; y como no hay la menor repugnancia en pensar que lo más perfecto sea consecuencia y dependencia de lo menos perfecto que en pensar que de nada provenga algo, no podía tampoco proceder de mí mismo; de suerte que sólo quedaba que hubiese sido puesta en mí por una naturaleza verdaderamente más perfecta que yo, y poseedora inclusive de todas las perfecciones de que yo pudiera tener idea; esto es, para explicarlo en una palabra, por Dios (Descartes, 2011: 124-125).

Haber empezado por Descartes cumple con la intención de abrir un mirada panorámica de la filosofía moderna y dividirla en dos corrientes de pensamiento: la racionalista (recién presentada como el sistema cartesiano) y la empirista (a continuación); cada una de éstas con una raíz geográfica distinta: la primera desde Francia y la segunda desde Inglaterra. Sin embargo, más allá de este origen, es importante tener claro que la distinción entre racionalismo y empirismo radica en la concepción del conocimiento y, por tanto, del entendimiento del mundo que lo que más adelante se explorará como el legado de la Ilustración.

Antecediendo a Locke por casi medio siglo, Descartes (1596-1650) publicó sus *Meditaciones metafísicas* [*Meditationes de prima philosophia*] 1641 (París) y 1642 (Amsterdam, donde aparecen las 7^{as} objeciones), en las que se propuso alcanzar lo que ahora plantea Locke: mostrar los límites de nuestra facultad de conocer. Así, la preocupación no surge con Locke, pero con él sufre un tratamiento muy distinto al que le dio el autor francés. Descartes, ciertamente, fue el filósofo al que debieron tener en cuenta quienes llegaron después de él, sea para seguir y precisar sus propuestas, para intentar resolver los problemas que dejó abiertos, para rechazar frontalmente algunas (o muchas) de sus tesis o para llevar a cabo alguna combinación de estas tareas. Es claro que Locke no fue una excepción a lo aquí expresado, y se ha señalado que lo primero que conoció de Descartes fue su filosofía natural." Sin embargo, la metafísica cartesiana constituyó un gran descubrimiento para Locke, pues representaba una verdadera alternativa a la escolástica; en gran medida, leer el Ensayo lockeano es leer propuestas en favor de tesis cartesianas, así como críticas a estas mismas (Robles y Silva, Prólogo: XXVII-XXVIII, en *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2005).

John Locke (1632-1704), como buen inglés atendido al *common sense*, si bien aceptaba concebir la ciencia a partir del sistema racionalista de aquella

época, sí cuestionaba lo que también ocurría en la realidad empírica; fue desde esta objeción que Locke reforzó su adhesión a la tradición empirista, concepción que explica que el conocimiento se edifica a través de la experiencia, y ella gracias a la información que otorgan los sentidos.

Según Locke, el estado inicial de la conciencia humana es como una *tabula rasa*, es decir que al nacer el hombre no tiene ideas ni principios preconcebidos, por tanto que es a lo largo de su vida cuando va adquiriendo conocimientos mediante sus sentidos y de las relaciones que va forjando su experiencia.

Supongamos, entonces, que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda inscripción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a tenerlas? ¿De dónde se hace la mente de ese prodigioso cúmulo, que la activa e ilimitada imaginación del hombre ha pintado en ella, en una variedad casi infinita? ¿De dónde saca todo ese material de la razón y del conocimiento? A esto contesto con una sola palabra, de la experiencia: he allí el fundamento de todo nuestro saber, y de allí es de donde en última instancia se deriva (Locke, 2005: 83).

El filósofo inglés, muy claro en que el conocimiento no puede basarse en el innatismo procedente de la concepción cartesiana, dedica el primer libro del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* (1690) a refutar el origen de las ideas innatas, argumentando su posición a través de pruebas empíricas existentes. El siguiente ejemplo es una muestra de la manera como Locke rebatía estos postulados: mientras los innatistas respaldan sus ideas en el *consenso universal*, Locke sostiene que, si bien ciertos principios pudieran encontrar apoyo en un asentimiento o acuerdo universal, este consenso no puede probar su innatismo, en tanto que pueden existir otros modos de demostrar de qué manera se pudo llegar a ese acuerdo: “Lo que es, es”; y ‘es imposible que la misma cosa sea y no sea’. Dos proposiciones que no son universalmente asentidas. Pero, lo que es peor, este argumento del consenso universal que se ha empleado para probar los principios innatos, me parece que es una demostración de que no hay tales principios innatos, porque no hay ningún principio al cual toda la humanidad preste un asentimiento universal” (Locke, 2005: 22-23).

Dejando de lado su crítica al innatismo, se debe resaltar que Locke fue uno de los filósofos que más aportó a la comprensión del conocimiento humano; sus inquietudes abrieron nuevas perspectivas a la epistemología, así como su insatisfacción con las concepciones imperantes de sus tiempos derivó en que su producción intelectual hoy se registra como una gran herencia de la modernidad.

The *Essay Concerning Human Understanding*, *Two Treatises of Government* and the *Letter Concerning Toleration*, all of which came out in 1689. He wrote on many subjects in the course of his long life -monetary policy, the interpretation of scripture, education, and herbal medicine, among other things- but is for the productions of 1689 that he is mainly remembered. They are sometimes described as among the most influential of modern world. *The Second Treatise of Government* has been called an inspiration not only for the French Revolution but for the American Constitution and

Declaration of Independence as well (...) Locke's Essays was even more renowned in many places. It was heralded by modern-minded thinkers in the eighteenth century, particularly in France, as the philosophical counterpart to Newton's Principia, which had been published in 1687. Newton and Locke were often pronounced to be the twin prophets of the Enlightenment...(Gottlieb, 2016: 113– 114).

Cerrando este cotejo, haber visto a Descartes y a Locke, en primera instancia, permitió contraponer racionalismo *versus* empirismo como frentes de oposición respecto a la concepción del conocimiento. No obstante, a fin de completar esta breve relación de los referentes pioneros del pensamiento moderno, conviene señalar que, ciertamente, Descartes y su contemporáneo Bacon son los auténticos iniciadores de una modernidad filosófica; Descartes colocando el acento en *lo subjetivo* (un acento que no existía en la filosofía anterior) y Bacon (así como posteriormente Locke) en lo *objetivo*, pero comprendido a partir de una subjetividad como la que destacara Descartes. De aquí el énfasis en la *experiencia sensible*, de la cual es viable concluir que el conocimiento y la ciencia humana son una correcta interpretación de la naturaleza.

El papel de la razón y el siglo XVII como antesala de la Ilustración

Hasta este punto, se presentaron dos bases para comprender la Edad Moderna: «racionalismo» y «empirismo», ambas corrientes de pensamiento de algún modo opuestas, pero sustancialmente originales en su concepción de la razón, la gran facultad humana para adquirir conocimientos, cuya revalorización fue la revelación de este periodo entre siglos.

Desde finales de la Edad Media y principios de la era moderna hasta alrededor de 1650, la civilización occidental se había basado en gran medida en un núcleo compartido de fe, tradición y autoridad. En contraste, después de 1650 todo, sin importar cuán fundamental fuera o lo arraigado que estuviera, fue cuestionado a la luz de la razón filosófica (...) después de 1650 dio inicio un proceso general de racionalización y secularización que rápidamente derrumbó la antigua hegemonía de la teología en el mundo del estudio (Israel, 2012: 19-20).

La cita anterior reseña el contexto histórico en el que la razón adquirió un nuevo protagonismo. Hasta ese entonces, sobre todo en lo que duró el mundo antiguo y el cristianismo solo se tenía la fe como fuente de respuestas. “Es decir: todo cuanto conocemos procede de Dios. Dios basta para obtener la seguridad necesaria. Dios nos garantiza que si tenemos una buena razón para creer en algo entonces es que este algo ha de ser cierto” (Padgen, 2002: 47). En este cuadro,

en lo que cerraba el siglo XVII e iniciaba el siglo XVIII, llega la razón como herramienta liberadora del pensamiento, más que como un instrumento de posesión, como una herramienta de conquista: “Todo el siglo XVIII concibe la razón en este sentido. No la toma 'como un *contenido* firme de conocimientos, de principios, de verdades, sino más bien como una *energía*, una fuerza que no puede comprenderse plenamente más que en su *ejercicio* y en su *acción*” (Cassirer, 1993: 28). Para entender esta recepción tan positiva de la razón, cabe tomar en cuenta que Europa venía de largas guerras religiosas de siglos anteriores, ante lo cual, que la razón abriera la posibilidad de la creación de una sociedad secular -en la que Dios ocupara un lugar meramente protocolario y sin supuestos representantes- era verdaderamente una alternativa (Cfr. Frost, 1986: 11).

Por otro lado, la razón como concepto se fue asimilando de tal manera que incluso se la llegó a reconocer como la mayor capacidad humana. No obstante, cabe aclarar que esta razón casi todo poderosa es la de la versión cartesiana, en particular en cuanto a sus ideas innatas, porque la razón que trabajó Locke fue atenuada y contrarrestada por los límites especialmente sensoriales del propio hombre. “La crítica de Locke a las ideas innatas no equivale a la crítica de la razón como facultad de conocer y de guiar la acción. La razón sigue teniendo un lugar preferente en el espacio del saber, pero ha de transformar tanto la forma de construir dicho saber como los materiales de construcción” (Bello, 1997: 32-33). De acuerdo a esta cita, el empirismo lockeano –el cual superficialmente se considera como opositor a la razón– en realidad se está oponiendo a la doctrina de las ideas innatas, no a la razón que permite llegar al conocimiento a través de los sentidos.

Hechas estas distinciones, hay que apuntar que la razón no estuvo exenta de críticas o por lo menos de matices. Por ejemplo, Eduardo Bello (1997), catedrático y autor de *La aventura de la razón: el pensamiento ilustrado*, apunta: “Lo cierto es que la razón no es ninguna diosa, ni siquiera en el siglo que la ha encumbrado. Lo cierto es que la razón, como el pensador del siglo XVIII que la redescubre, la afirma y la utiliza, tiene su historia” (p.28). De hecho, a esa historia de la razón y de la revolución del pensamiento, en parte se refiere Paul Hazard en *La crisis de la conciencia europea* (1935), obra que reseña esa etapa de transición de la era confesional a la Ilustración, señalando que entre 1650 y 1680 se vivió una suerte de preludio de lo que más adelante sería experimentado como el total replanteamiento de las ideas del Occidente cuando predominaran los planteamientos seculares y racionalistas. De allí la importancia de hacer referencia a los finales del siglo XVII como toda una antesala del pensamiento ilustrado (Cfr. Israel, 2012: 39).

A finales de siglo, con todo, la luz natural de la razón irrumpe de nuevo con fuerza para ir desplazando, con el tiempo, el resplandor «sobrenatural» de la hoguera. Algunos hechos, determinadas obras, y notables pensadores configuran el nuevo foco de luz que no solo provoca una profunda crisis en la conciencia

européa, sino que además dará lugar a una nueva forma de pensar –pensamiento ilustrado– que dará nombre específico al siglo XVIII: el Siglo de las Luces (Bello, 1997: 30).

Es cierto que se bautizó al siglo XVIII como el «Siglo de las luces», aunque se dice que esta expresión, *Siecles des Lumieres*, no aparece sino hasta el final de dicho siglo (1782). De algún modo, como se venía adelantando, el siglo XVII ya había hecho lo suyo; por tanto: “El Siglo de las Luces se ha anticipado ligeramente al siglo XVIII” (Bello, 1997:32). Pero ya en el siglo XVIII, es decir, el siglo propio de la Ilustración, la razón se posicionó con decidida autoridad, ya que a través de ella se argumentó el progreso y transformación del mundo, así como la promoción de la felicidad y la libertad. Una concepción de la razón que, en el marco de sus límites, dio lugar al debate con respecto de los sentimientos y las pasiones. Precisamente en la categoría de sentimientos y pasiones se profundizará cuando toque conocer a David Hume, para quien “la razón no podía ser más que esclava de las pasiones”. Y este apunte da pie a una puntualización importante que se irá desarrollando más adelante: pensadores clave del siglo XVIII no se sumaron a la peregrinación que glorificaba a la razón: “Ni Hume, ni Kant, los dos filósofos más grandes del siglo, compartían la difundida creencia ilustrada en los poderes de la razón humana” (Anderson, 1986: 169). Sirve aclarar que si bien se instalaba el patrón de utilizar a la razón para la comprensión del mundo, no era lo mismo que aseverar que los seres humanos somos puramente racionales:

Many writers today confuse the Enlightenment endorsement of reason with the implausible claim that humans are perfectly rational agents. Nothing could be further from historical reality. Thinkers such as Kant, Baruch Spinoza, Thomas Hobbes, David Hume, and Adam Smith were inquisitive psychologist and all too aware of our irrational passions and foibles. They insisted that it was only by calling out the common sources of folly that we could hope to overcome them. The deliberate application of reason was necessary precisely because our common habits of thought are not particularly reasonable (Pinker, 2018: 8-9).

Se advierte así que la razón, como gran concepto de los siglos XVII y XVIII, dio lugar a sus partidarios como a sus detractores. Sobre el punto, y a partir de un análisis personal efectuado con el Profesor Hernández Prado, puede decirse que las opiniones del siglo XVIII transitaron desde aquella muy empirista de Locke o de Hume, hasta aquella otra justamente tan racionalista de los Spinoza, los Leibniz o los Kant, pero pasando por aquella otra concepción tan expandida y prometedora, que era la de Thomas Reid cuando hablaba del sentido común humano: toda una estructura mental que es, como lo dijera él mismo, el «primer grado de la razón»; ese primer grado que permite al segundo –la razón propiamente dicha, la razón argumentativa o inferencial– y que, en rigor, es mucho más que lo que habitualmente se entiende por *razón*, porque es

lo que la articula a ésta con las demás facultades mentales humanas –la percepción, la memoria, la imaginación, el juicio, etc.–, facultades que inclusive se comparte con muchos otros animales, quienes sólo las tienen en grado menor o no tan posibilitadoras de un conocimiento como el que logra tener el humano.

Retomando el papel de la razón en este periodo, es posible apuntar que el Siglo XVIII empezaba a concebir al ser humano como uno predominantemente razonable: “El hombre de la razón, que cultiva además sus pasiones, dispone lógicamente las artes ya las ciencias al servicio del arte de vivir” (Bello, 1997: 33). Germinaba un cambio que colocaba a los humanos cuestionando sus circunstancias. ¿En qué contexto ocurría este proceso? Siguiendo el relato de Matthew Anderson (1986), en su libro *La Europa del siglo XVIII, 1713-1789*, ante un escenario predominantemente mercantilista y de fuerte intervención estatal en distintos ámbitos, los cambios empezaron desde el cuestionamiento de parte de la sociedad, en particular del lado de los *Fisiócratas*, defensores de la tesis de un orden natural de la economía, traducida en la apuesta de que los hombres pueden ser libres de hacer lo que deseen con el fruto de su trabajo. Para ellos la libertad del individuo era esencial para salud de la economía y para el bienestar de la sociedad en general: “Insistían vigorosamente en la idea de un orden económico natural, tanto entre los estados, como entre los diferentes intereses dentro de un mismo estado. Esto había de lograrse liberando la vida económica de las restricciones artificiales y dando mayor libertad de acción al individuo” (Anderson, 1986: 128).

De estas iniciales reflexiones surgirá más adelante las tesis que abogarán por el orden espontáneo de la sociedad y del mercado. Pero hasta ese entonces, en general, aún no era posible hablar de un libre comercio como se lo conceptualiza hoy; fue a finales de ese siglo cuando empezaron brotar aislados planteamientos pro libre cambio y libre actuación de los individuos en el comercio. “Aun en la Gran Bretaña la demanda de un verdadero Libre Cambio estaba todavía en embrión; pero era un embrión que habría de crecer y madurar con enormes resultados durante las dos generaciones siguientes” (Anderson, 1986: 129). Sobre todo en Gran Bretaña, un aspecto interesante que coadyuvó a los cambios económicos y al propio desarrollo de la Ilustración fue el debilitamiento de la monarquía. Situación parecida a la que ocurría en Francia; no obstante...

(...) en tanto que la decadencia de la monarquía francesa significaba un creciente peligro de caos, los soberanos de la Gran Bretaña estaban entregando sus poderes casi imperceptibles y a veces inconscientemente, al Parlamento y sobre todo a la grande y nueva e indefinida institucionalidad del gabinete. Por consiguiente, era posible que el debilitamiento de la monarquía fuese acompañado de un mejoramiento positivo de la eficiencia del gobierno central (Anderson, 1986: 147).

Ya con el desplazamiento de las nuevas ideas empezó la apuesta por nuevos conocimientos. Reseña Anderson que los círculos intelectuales fueron los que mejor asimilaron los cambios y las circunstancias; indica también que las transformaciones en materia económica y social fueron más lentas y recién progresivas a partir de la década de 1750. Explica que, en todo caso, el crecimiento más notorio en el marco del siglo XVIII se desarrolló en las ciencias físicas y supuestos alrededor de éstas. Se vivía una apertura que, en primera instancia, involucró a las clases educadas de Europa, de las cuales luego surgieron verdaderos especialistas en las ciencias (Cfr. Anderson, 1986: 162-163). Como se verá más adelante en esta investigación, varios pensadores de esta etapa coincidieron en una suerte de inspiración «newtoniana», pretendiendo que la reflexión social alcanzara la rigurosidad científica. El impacto de las ciencias físicas permitía suponer que, así como la materia y los procedimientos físicos, así respondería la sociedad, en tanto variables y reglas generales:

Se daba por sentado muy fácilmente qué reglas similares deberían regir el comportamiento humano. Su conocimiento daría al hombre el poder para controlar la sociedad en la cual vivía, para reconstruirla de acuerdo a un plan más racional y para hacerla más justa y eficiente. Se aseguraría así para sí mismo la felicidad en que los círculos “ilustrados” se consideraba cada vez más como un derecho y no como anomalía afortunada y transitoria en un mundo incomprensible y generalmente doloroso (Anderson, 1986: 167).

La Ilustración, rasgos principales

La reseña general de la Edad Moderna, sus aspectos más generales, así como un bosquejo de Europa en los albores del Siglo XVIII, permite ahora introducir a la Ilustración como el gran movimiento intelectual que cobró peso al reconocerse como hecho histórico y sentar las bases y valores de la Modernidad. “La Ilustración es considerada no sólo como período, sino también como proceso, en definitiva, como el origen intelectual del mundo moderno” (Hernández, en prólogo de Pagden, 2002: 15).

Es aventurado y quizás poco justo otorgarle una sola etiqueta porque se corre el riesgo de menospreciar lo que fue la Ilustración y sobre todo lo que recogió en su camino: aquello que llegó a heredar y las diversas sendas que abrió para el futuro del pensamiento. Es adecuado denominarla “categoría histórica”, situarla luego del Renacimiento y decir que se vivió durante casi dos siglos (XVII y XVIII) a través de movimientos intelectuales, los cuales -descubriendo la aspiración hacia el progreso- dieron lugar a grandes avances de la ciencia y la tecnología.

«The Enlightenment has *worked*» es la tesis fuerza de Steven Pinker (2018) científico canadiense, quien en su libro *Enlightenment Now*, presenta una robusta argumentación de los principios y valores de la Ilustración como pilares de la

sociedad moderna: «la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso», ideales que, según este autor, urge que sean defendidos y reivindicados en tanto que son producto de una de las más grandes conquistas del ser humano para vivir mejor. Pinker recupera la gran pregunta de Kant, “What is the Enlightenment?” para ofrecer un primer abordaje:

The Enlightenment is conventionally placed in the last two third of the 18th century, though it flowed out of the Scientific Revolution and the Age of Reason in the 17th century and spilled into the heyday of classical liberalism of the first half of the 19th. Provoked by challenges to the conventional wisdom from science and exploration, mindful of the bloodshed of recent wars of religion, and abetted by the easy movement of ideas and people, the thinkers of the Enlightenment sought a new understanding of the human condition. The era was a cornucopia of ideas, some of them contradictory, but four themes tie them together: reason, science, humanism and progress. (Pinker, 2018: 8)

Mónica Bolufer (2001), historiadora de la Universidad de Valencia, en su ensayo, “De la historia de las ideas a la de las prácticas culturales: reflexiones sobre la histografía de la Ilustración”, advierte que los estudios y debates interpretativos de lo que fue la Ilustración son de los más exquisitos y controvertidos en el ámbito de la historia cultural: “La propia definición, los límites y la valoración del movimiento ilustrado han sido objeto desde hace décadas de una constante revisión crítica (...) Interrogarnos sobre la Ilustración nunca podrá ser un ejercicio desapasionado, porque significa indagar sobre las luces y sombras en las que hunden sus raíces nuestras sociedades contemporáneas” (Bolufer en Barona, 2003: 23).

En la cronología de la historia, la Ilustración transcurre aproximadamente entre 1685 y 1785, aunque ciertos libros la colocan entre 1680 a 1790. La academia tiende a situar la Ilustración en el marco de las corrientes intelectuales más importantes: el newtonismo y el empirismo de Locke, como referentes de la conquista cultural británica de Occidente. “La influencia de Locke, junto con la de Newton, se difundió a través de toda la Ilustración europea con tal fuerza, e igual capacidad para cambiar las ideas, que ‘los hombres podrían muy bien sentir que habían cruzado el umbral de una nueva era’” (Israel, 2012: 648).

Precisiones aparte, es importante destacar que la Ilustración se expandió y desarrolló en distintos países de Europa. Cada uno la cultivó de acuerdo a su contexto social, político, filosófico y religioso. De las que hicieron escuela hoy se reconocen a la francesa, inglesa, escocesa y alemana. Destacan Francia e Inglaterra por el reconocimiento que alcanzaron los *philosophes* y los enciclopedistas de la parte continental, así como la formulación del empirismo de Locke y la revolución científica de Newton de la parte insular. Alemania también se distinguió llevando a cabo un proceso algo distinto denominado *Aufklärung*. La Ilustración escocesa fue portentosa aunque aún no recibe el reconocimiento que merece. En el resto de países de Europa la producción de la

Ilustración fue menor, aunque ellos sí se llegaron a difundir y replicar las ideas principales. La expansión e influencia de la Ilustración se vio favorecida por el desarrollo de la imprenta, además de cierta apertura y flexibilidad de lo que se podía escribir. “La censura oficial de la palabra impresa, aunque todavía operaba en las partes más atrasadas de Europa, era ahora menos rigurosa que nunca en muchos de los estados relativamente desarrollados” (Anderson, 1986: 185). Otra valiosa herencia de la Ilustración fue la Enciclopedia, la joya académica de la Edad Moderna; gran documento que ordenó los estudios de los pensadores del siglo XVIII. De acuerdo con Jorge Luis Borges, el propósito más íntimo de la *Encyclopedie* fue “la conquista de la libertad intelectual y moral” (Bello, 1997: 15). Se trabajaron dos versiones, una francesa y la otra británica; se hizo más famosa la obra de los franceses -los *philosophes* Voltaire, Diderot, D'Alembert- pues, como en otros casos, Francia supo relucir con más brillo en este periodo. Sin embargo, la versión británica fue más trascendente, como se advierte a continuación:

(...) the *Encyclopaedia Britannica*, the first volume of which appeared in Edinburgh in 1768. Its editors intended it to be a complete summary of scientific and human knowledge, incorporating the latest discoveries as part of a coherent and graspable whole. It worked. While the French Enlightenment's version Diderot's *Encyclopédie*, is today merely a historical curiosity, the *Encyclopaedia Britannica* has continued to grow, develop, and change over (more than) two centuries -just as its first editors had intended (Herman, 2003: 62).

La Enciclopedia es la manifestación de la autonomía de un saber que, producido en el marco de dos siglos, se concentra en ella para que el hombre del siglo XVIII pueda disponer del conocimiento. De esta forma la Enciclopedia se presenta, y así se invita a interpretarla, como el fruto del gran proyecto de los hombres de la Ilustración, que consiste en adquirir un saber lo más amplio posible cuantitativamente y lo más autónomo cualitativamente para utilizarlo técnicamente sobre la naturaleza, la moral, y políticamente sobre la sociedad (Cfr. Flores, 1998: 21). Las bibliotecas contemporáneas le deben a la Ilustración la sistematización y rigurosidad metodológica del conocimiento; las ciencias exactas -como la química, la física y la matemática- así como la sociología, la política, la historia, la economía encuentran sus bases y su desarrollo en los estudios del siglo XVIII. En consecuencia con la disciplina que distinguió a esa época, vale la pena ordenar sus contenidos en grandes columnas -citadas en algunos libros como «paradigmas»- que sostienen el amplio repertorio de temas; por un lado el universo y leyes lo ordenan y por otro la naturaleza humana y las ideas que la hacen dinámica.

There are three sets of assumptions that inform the thought of the Enlightenment, that orient and distinguish it from the intellectual movements that preceded and followed it. These can be called paradigms, as they are models

that underlie al Enlightenment thought. The first of these is associated with the name of Newton, and concerns the way we understand the material world and the methods by which material should be investigated. The second paradigm follows directly from the work of John Locke on the way human beings develop their ideas. As Newton had provided a new model for thinking about the material universe, so Locke, who was a physician as well as a political theorist, provided a new way of thinking about man. The third paradigm that informed Enlightenment though can claim neither the originality nor the authority of those grounded in the work of Newton and Locke. This is the humanist paradigm, the recovery of which was the great achievement of the Renaissance, but which remained vital through the 18ths century (Chisick, 2005: 2).

La Ilustración puso los ojos en la naturaleza humana como campo de estudio. Una nueva forma «ilustrada» de pensar la humanidad colocaba al individuo como parte activa de la naturaleza, en una actitud no meramente racional sino más bien con una predisposición más abierta y más flexible. “La nueva identidad de la naturaleza humana no significaba de ningún modo una similitud inmutable de todos los seres, puesto que siempre hay cambios causados por el tiempo y la historia que se vive. Significaba, por el contrario, que el hombre, quien quiera que sea y donde quiera que viva, está sujeto a pasiones, sentimientos y deseos que le hacen capaz de acciones contradictorias” (Hernández, en prólogo de Pagden, 2002: 17).

Nuevas inquietudes y nuevos valores daban lugar a nuevas conquistas. Ante esta posibilidad, la naturaleza humana demostraba ser inagotable pues abarcaba el conocimiento del individuo en sí mismo y todo lo que puede ser capaz de crear y descubrir; asimismo, el mundo se veía como una esfera más inteligible y menos misteriosa de lo que parecía antes, ello como corolario de los avances científicos que se gestaron en los siglos XVI y XVII. Los estudios de Newton y posteriormente de Darwin fortalecerían este nuevo punto de vista. “The Enlightenment concept of nature differed both from that of the Middle Ages, in which nature was often portrayed as standing in opposition to the Divine, and from the Darwinian view, which highlighted competition and irreconcilable conflict. Bases largely on the Newtonian model of celestial physics, the Enlightenment concept of nature emphasized order and harmony” (Chisick, 2005:15).

Así, entonces, la naturaleza pasó a ser objeto y materia del conocimiento; su abordaje fue profundo en tanto que asumía la percepción de la naturaleza como un fenómeno nuevo... “La naturaleza no se encuentra en el círculo de lo creado, sino en el de la creación. La naturaleza es algo más que mera criatura, participa en el ser creador imaginario, pues en ella vive la fuerza de la acción” (Cassirer, 1993: 63-69).

«La búsqueda de la felicidad» fue otra de las motivaciones durante la Ilustración, con el mismo ímpetu que la valoración de la naturaleza humana y la aceptación de la "inclinación natural a buscar el placer", como sugirió Pierre Bayle, filósofo y escritor francés, refiriéndose al placer de disfrutar la vida,

persiguiendo propósitos y permaneciendo libre de culpas. Si se considera que, en ese contexto, era la concepción cristiana la voz autorizada para definir 'felicidad', la propuesta de los Ilustrados era revolucionaria, pues prácticamente estaba dando paso al individualismo y a la legitimación del interés propio. Concentrarse en la felicidad propia y canalizar todos los esfuerzos en un proyecto auténtico de vida, sin interferir ni perjudicar la vida, libertad o búsqueda de la felicidad de las otras personas, fue el gran consejo de la Ilustración.

Pleasure and happiness were worthy ends of life and realizable in this world. The natural universe, governed not by miraculous whimsy of a supernatural God, was ruled by rational scientific laws, which were accessible to human beings through the scientific method of experiment and empirical observation. Science and technology were the engines of progress enabling modern men and women to force nature to serve their well-being and further their happiness (Kramnick, 1995: xii).

En ese propósito, el logro de la felicidad en esta tierra, los ilustrados fomentaron y emprendieron una serie de reformas económicas. En este periodo se distingue la influencia de los fisiócratas, quienes atribuían a la naturaleza el origen exclusivo de la riqueza, apuntalaban el mejor uso de los recursos y, como paso siguiente, la mejor operación del comercio. Como efecto de estos cambios, aumentó el comercio, se abrieron nuevos caminos y canales y, paulatinamente, hasta ya se vio la necesidad de abrir bancos (Cfr. Frost, 1986: 13).

Con la Ilustración germinaba una nueva concepción del individuo que tenía la felicidad como un horizonte y el reconocimiento del yo ante el colectivo. Libertad, igualdad ante la ley y autodeterminación surgían como nuevos ideales fruto de un cambio de paradigma en el pensamiento y las relaciones humanas. El desarrollo de la ciencia y las innovaciones de la tecnología iban abriendo paso a nuevas formas de realización personal. Florecía nuevos valores que suponían independencia, pero también responsabilidad en el afán de perseguir los propios intereses. El siglo XVIII fue el momento cúlmine para llevar en alto los reclamos en nombre del individuo; paulatinamente más voces demandaron los derechos y condiciones propicias para la satisfacción del individuo (Cfr. Chisick, 2005: 14).

Si el móvil de la Ilustración fue «ser mejor para uno mismo», la columna vertebral fue el individuo: el hombre libre para pensar y responsable de su porvenir, capaz de tomar decisiones y asumir riesgos. Prácticamente surgía el individualismo como una nueva forma de considerar a la persona más allá del colectivo del que era parte, una manera de considerar a la minoría más pequeña del mundo. Será luego el pensamiento liberal la corriente que recoja los aportes de los Ilustrados para reclamar el respeto de los derechos individuales.

There is a profoundly radical individualism at the heart of Enlightenment thought. Its rationalism led Enlightenment philosophy to enthrone the individual as a center and creator of meaning, truth, and even reality. Descartes has

doubted everything, but he could not doubt himself. He as the I, the irreducible thinking being, existed at the core of reality. This epistemological and ontological focus on the individual provided by Descartes's *cogito ergo sum* was reinforced in Enlightenment though by Lockean sensationalism. The mind as a 'blank slate' received sensations from the external world. The individual mind imperially ordered chaotic sensory experience, constructing, therefore, its own meaning of the world. This Lockean portrayal of individuals as sole intellectual creators of their universe dominates the eighteenth century, from the writings of his disciples Hartley and Condillac to Helvétius, Beccaria, and Condorcet. No wonder, then, than Diderot and d'Alembert dedicated the *Encyclopédie* in part to Locke (Kramnick, 1995: xv).

La valoración del individuo y su soberanía fue un primer grito de sus derechos tanto a la vida, a la libertad de decisión y a su propiedad. Un reconocimiento reflexivo de sus capacidades, así como de los límites de su acción; una aceptación de que sólo en su naturaleza individual puede ser parte de un conglomerado social.

It was in this context that the Enlightenment conferred on the individual and on individual self - interest a degree of legitimacy that they had no previously enjoyed. But unlike the power oriented and radically egoistic individualism of Machiavelli's Prince, mainstream Enlightenment individualism was democratized and socialized. Legitimate self-interest for most thinkers of the 18th century could not disregard the rights of others, and in that each person was expected to calculate the implications of his or her actions, and to avoid actions harmful to himself, nor would he or she fail to do so (Chisick, 2005: 18).

A partir de reconocer que el individuo era libre de buscar su felicidad, así como de perseguir su interés propio –propósitos que lo convierten en dueño de su propio destino- se reconoce también que es dueño de su esfuerzo y del producto que genere de él. Surge así el reconocimiento de la propiedad privada, como una condición para ejercer su libertad y, de esta manera, lograr su desarrollo intelectual y económico para su convivencia en la sociedad.

The individual (understood, of course, in the Enlightenment as male and property -owning) did not receive government and authority from a God who had given his secular sword to princes and magistrates to rule by his divine right. Enlightenment liberalism freed the individual in the intellectual and moral world as well. As Enlightenment liberalism would free the individual from intellectual constraint, so it would also liberate the individual from economic restraints on private initiative (Kramnick, 1995: xvi-xvii).

La emancipación del pensamiento deparó una exigencia social bien clara: sociedades compuestas por individuos soberanos, libres e iguales ante la ley; nada menos que la soberanía como atributo propio de cada individuo. Como

explicaría Locke, el individuo parte de una situación de perfecta libertad y de un estado de igualdad en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos:

(...) A state to perfect freedom to order their actions and dispose of their possessions and persons, as they think fit, within the bounds of the Law of nature; without asking leave, or depending upon the will of any other man (...) A state also of equality, wherein all the power and jurisdiction is reciprocal, no one leaving more than another; their being nothing more evident than that creatures of the same species and rank, promiscuously born to all the same advantages of nature, and the use of the same faculties, should also be equal one amongst another without subordination or subjection (Locke, 1689: 339-340).

Entre las prioridades de la agenda de la Ilustración, el Humanismo se consolidó como un eje que ya se venía trabajando desde el Renacimiento; una perspectiva que tenía que ver con la valoración del individuo en tanto su autonomía y su empatía para con los demás; virtudes que le permiten establecer los afectos desde la familia hasta toda la especie humana. El Humanismo acentuaba el reconocimiento profundo de los seres humanos, “*Humanité*, then was not only a recognition of common humanity, but also a set of moral imperatives that followed from this recognition” (Chisick, 2005: 22-23).

A humanistic sensibility impelled the Enlightenment thinkers to condemn not just religious violence but also the secular cruelties of their age including slavery, despotism, executions for frivolous offenses such as shoplifting and poaching, and sadistic punishments such as flogging, amputation, impalement, disembowelment, breaking on the wheel, and burning at the stake. The Enlightenment is sometimes called the humanitarian Revolution (Pinker, 2018: 11).

Si hasta la fecha el término igualdad se acerca más a ilusión que a propósito, hasta antes del siglo XVIII era un concepto impensable. Mantener privilegios de casta y de clero era la forma de sociedad que se conocía; en tal sentido, que la Ilustración llegara a cambiar las reglas fue –cuando menos– transgresor. «Que tengas lo que puedes obtener de manera legítima» era el mensaje a través del cual la Ilustración propondría lo que hoy conocemos como «igualdad de oportunidades», aunque para muchos críticos, si antes era privilegio, luego pasó a ser el mérito lo que seguiría haciendo imposible una sociedad de iguales. “The ideal of equality of opportunity at its origins was both an effort to reduce inequality and to perpetuate it. It appeared egalitarian because it lashed out at the exclusiveness of aristocratic and clerical privilege, but it sought to replace that secular and spiritual elite with a new meritocratic elite, albeit, one more broadly based in talent and merit” (Kramnick, 1995: xviii).

Prácticamente se daba vida a una nueva civilización, la cual –a través del fomento del mérito– ponía fin a los privilegios que la aristocracia había

impuesto. Una transformación profunda era la motivación y el mensaje concordante entre los ilustrados; en particular franceses y británicos ansiaban un nuevo ideal cultural en el marco de igualdad ante la ley, el fomento al esfuerzo mirando al progreso, la integración a través del comercio y la industrialización. Por otro lado, si la constante interpelación crítica a lo rígido y preestablecido fue una característica de la Ilustración, la religión no sería la excepción. Es posible señalar el surgimiento de una problemática religiosa, que no quiere decir que se haya tratado de una negación de la fe o de una animadversión hacia alguna religión en particular; por el contrario, germinó una actitud crítica, cuestionadora, pues se empezaron a abrir serias interrogantes a las respuestas tradicionales.

El efecto que sobre la creencia religiosa tuvo el descubrimiento científico del siglo XVIII fue considerable; pero es un anacronismo hablar de un conflicto entre la ciencia y la religión en este periodo. Como resultado de los descubrimientos de Newton, el universo físico pareció reflejar más claramente que nunca el poder y la perfección de Dios. En la Gran Bretaña, y en menor medida, en Francia, los científicos eran generalmente creyentes religiosos, cuando menos en un sentido (Anderson, 1986: 174).

Resalta Cassirer (1993), en su libro *La filosofía de la Ilustración*, que en la Ilustración, “la disputa no concierne ya a los dogmas particulares y a su exégesis, sino al tipo de certeza religiosa; no a lo meramente creído, sino al modo, al sentido, a la función de la fe en cuanto tal” (p.158). Y coincide con esto lo que textos generales sobre la historia de Ilustración describen de la Iglesia y su crítica, resaltando que los clérigos no estaban dispuestos a debatir el dogma como tal, que lo máximo de su apertura alcanzaba a revisar ciertas demandas para promover mayor tolerancia (Cfr. Chisick, 2005: 13). Se puede decir que la religión fue parte de la agenda que la Ilustración buscó transformar; se anhelaba que la religión fuera apartada de la vida y autoridad pública, quedando reservada para la esfera privada, es decir, que cada quien gozara de autonomía en cuanto a sus preferencias y prácticas individuales. Si hay un rasgo indiscutible de la Ilustración son las secuelas sobre la concepción de la religión: “el conocimiento del mundo exterior y las comparaciones que con ello se hacían posibles fomentaron en Europa una actitud más tolerante en asuntos de religión” (Anderson, 1968: 176). En coherencia con el abordaje de otros temas, la reflexión de la religión también se leyó a través de los anteojos de la razón; surgieron así los postulados de los deístas, defensores de la existencia de Dios, pero no a través de la práctica de una religión, necesariamente. Tanto el deísmo como la reflexión natural de la religión llamaron la atención de estudiosos y académicos involucrados en física y astronomía, quienes empezaron a producir contenidos al respecto, proponiendo que en la naturaleza del hombre se concebían ciertas ideas religiosas innatas, que una profunda virtud permitía discernir entre el premio y el castigo, sin la obligatoriedad de un agente externo

con capacidad de penalizar. “Sus grandes triunfos y la nueva imagen que dieron del mundo, debilitaron la tradicional visión de Dios como un Padre celoso, aunque amante, preocupado por los actos de su creación, el Hombre” (Anderson, 1968: 175). Sobre este tema es importante subrayar que los cuestionamientos que la Ilustración dirigió al peso de la religión en la vida de las personas, cosecharon las preocupaciones de la Reforma.

En paralelo a los cuestionamientos a la religión se desarrollaron los aportes científicos. El ocaso del siglo XVII ya había preparado a la humanidad para ingresar a la Modernidad y la llave fue la ciencia. Se abrieron los ojos al universo y la tierra por primera vez se vio y se sintió pequeña, cuando Nicolás Copérnico señaló al sol como el centro. Un exquisito y vasto número de nombres hicieron de aquel momento lo que hoy tenemos como referencia: la revolución científica. Mentas brillantes como las de Galileo Galilei (1564-1642), Blaise Pascal (1623-1662), Robert Boyle (1627-1691) por citar algunos y, por supuesto, Isaac Newton (1643- 1727), nombre a quien se debe las bases y leyes de la física moderna que, como si fuera poco, hoy explican lo que es la fuerza gravitacional.

La Ilustración escocesa

Es común asociar a la Ilustración casi exclusivamente con Francia; al respecto, Furi Díaz (1994) autor de *Europa: de la Ilustración a la Revolución*, encuentra un «francocentrismo» en ciertos relatos históricos, tendencia que de algún modo opacó los aportes de Escocia y en Inglaterra; al respecto remarca que se debe “reconocer en la producción histórica, política y económica lo que también podríamos llamar la Ilustración anglo-escocesa”(p.428). Dicho «francocentrismo» puede deberse al gran y merecido peso de apellidos como Voltaire (1694-1778), Montesquieu (1689-1755) y Rousseau (1712-1778), tres pensadores estandarte de la crítica al absolutismo y los privilegios. Pero, lejos de despreciar los aportes de los ilustrados franceses, tal vez sea cierto que la historia no ha reconocido de igual manera a los ilustrados escoceses. Sobre este tema, Arthur Herman (2003), autor de *The Scottish Enlightenment: The Scot's Invention of the Modern World*, señala que si bien la Ilustración Escocesa fue menos glamorosa que aquella gala, fue más original y más robusta en contenido, porque los escoceses asumieron como tarea un gran reordenamiento del conocimiento humano, abriendo la transformación en la formas de aprendizaje. El gran aporte escocés al mundo moderno fue señalar que el ser humano está en constante evolución. Los escoceses asumieron un verdadero cambio... “In doing so, they would also change the world” (p.7).

Isabel Wences (2009), investigadora experta en el periodo en cuestión, resalta que “la Ilustración escocesa fue un movimiento estructurado cuyo florecimiento científico y vitalidad cultural encuentran raíces en las

peculiaridades de su particular historia nacional” (p.12). La autora llegó a esta conclusión luego de haber llevado a cabo rigurosos estudios sobre la teoría social y política de la Ilustración escocesa, así como la obra de sus distintos pensadores: Francis Hutcheson, Henry Home –Lord Kames–, Thomas Reid, David Hume, William Robertson, Adam Smith, Adam Ferguson, John Millar, James Dunbar o Dugald Stewart, algunos de los cuales –exactamente cuatro– serán puntualmente abordados en este estudio. Sirve aclarar que cuando se está hablando de los ilustrados escoceses, no se está tratando de “pensadores dispersos, sino de un conjunto articulado que encabezó la élite intelectual (...) un grupo compacto, defensor de instituciones y proyectos políticos propios” (Wences, 2009: 12-13). Dicho esto es importante reconocer a este movimiento como el gran gestor del crecimiento cultural y económico de Escocia. En el marco de esta acotación, se conocerá el legado de este movimiento en lo que incumbe al periodo que se distinguió por la llegada del comercio, al acceso al mercado exterior, al innovador progreso agrícola, a su condición pionera en los servicios bancarios. “The Scottish Enlightenment embarked on nothing less than a massive reordering of human knowledge. It sought to transform every branch of learning -literature and the arts; the social sciences; biology, chemistry, geology, and the other physical and natural sciences -into a series of organized disciplines that could be taught and passed on to posterity” (Herman, 2003: 62).

Si el propósito es conocer la herencia de los ilustrados escoceses, es clave ubicar a Escocia en un contexto específico en su historia, muy en particular en referencia a su relación con Inglaterra. “England and Scotland had been joined together by history and geography since the fall of the Roman Empire. They were in effect twin kingdoms, born in the same era and from the same forces. Both were remote from the older traditional centers of European culture” (Herman, 2003: 27).

Entre 1701 y 1705, como consecuencia de una historia caracterizada por diferencias políticas, tanto el Parlamento Escocés como el Parlamento Inglés se enredaron en una suerte de batalla legal: leyes y actas que -por un lado- reclamaban la autonomía de Escocia para elegir a sus monarcas; y -por otro- normas que pretendían salvaguardar los intereses ingleses ante una posible subversión escocesa. Para 1706 la situación era tal que ambos parlamentos coincidieron en la necesidad de establecer una comisión anglo-escocesa que armonizara disconformidades y que, en todo caso, allanara el camino a un posible Tratado de Unión. “Here the solution seemed to be the word more and more on the lips of the political classes of both nations: Union” (Herman, 2003: 35). 1707 fue el año en que finalmente se consolidó la esperada unificación entre Escocia e Inglaterra. Un tratado que no necesariamente retrataba la voluntad de ambas naciones, pero que dada la coyuntura política dio luz a la vida constitucional de lo que ahora conocemos como Gran Bretaña.

El fuerte protagonismo inglés determinó que la sede del poder quedara en Londres; si bien Escocia pudo mantener cierta autonomía en el plano religioso, educativo y legal, la presión y dependencia eran evidentes en términos

económicos. Desde 1695 Escocia estaba estancada, en tanto que el comercio inglés ya era superior: “La unión de las dos coronas no había representado una integración de los sentimientos y de las costumbres. Los escoceses, celosos de su vida religiosa y de sus sistemas jurídicos y educativo, no tenían ninguna intención de aproximarse a sus vecinos ingleses y mucho menos cederles la dirección de sus instituciones” (Wences, 2009: 21).

Aunque para los escoceses la posibilidad de ser parte de la economía inglesa era el principal incentivo para aceptar la Unión, durante los primeros años, luego de este trato, Escocia no vio de inmediato los beneficios que esperaba, situación que parecía dar la razón a quienes se habían opuesto: fervientes detractores que veían en el tratado la llave a una gran pérdida estratégica.

The treaty had been negotiated and signed that previous spring in London by two teams of commissioners, one for Scotland, the other for England. Negotiated might not be the best word. Scotland's Parliament had authorized a list of treaty commissioners in 1705, but played no part in choosing them. In fact, both teams had all been chosen for their willingness to endorse what was called 'an incorporation union', a merger that fully absorbed Scotland into the kingdom of England (Herman, 2003: 37).

El fin del reino de Escocia marcó el ocaso de una época. Los que apoyaron la Unión *versus* los contrarios todavía debatían si se trató de un suicidio político o de una salvación económica. La abolición del Parlamento escocés fue un duro golpe a su orgullo y soberanía; era cuestión de ceder autonomía política por crecimiento económico (Cfr. Herman, 2003: 43).

Después del Tratado de Unión, los obstáculos proteccionistas que Inglaterra tenía impuestos fueron abolidos y el acceso al mercado permitió el libre encuentro de una serie de condiciones que, junto con la materia prima, la fuerza de trabajo, el espíritu empresarial y la creatividad, encaminaron a la industria del lino, a un próspero desarrollo que se acompañó de crecimiento en empleo y más llegada de capital al país (Wences, 2009: 30).

La ventaja para lo que ya se conformaba como el Reino Unido de la Gran Bretaña era el horizonte que se abría para el comercio. A pesar de que la Unión naciera forzada, ésta deparó resultados positivos para Escocia. El nuevo flujo entre las economías inglesa y escocesa permitió un crecimiento superior al de cualquier otro Estado durante el siglo: para 1800, el tonelaje de la flota mercante británica probablemente fuera cinco o seis veces mayor de lo que fuera cien años antes (Cfr. Anderson, 1986: 113). Pero además de este auge económico vale la pena acentuar el renacimiento de valores esenciales y la nueva concepción y rol del Estado en la vida de los escoceses:

By the Act of Union, Scotland found itself yoked to this powerful engine for change, which expanded men's opportunities at the same time as it protected what they held dear: life, liberty and property. It was a revelation. One result was that in the eighteenth century, enlightened Scots never worried about too much government. In the contrary, they had learned to see the benefits of strong state power and see how too little of it (they have enjoyed)... (Herman, 2003: 57).

La apertura de oportunidades mejoró las condiciones de Escocia; además de los beneficios comerciales directos hubo una recuperación progresiva de sus finanzas y su economía. Hacia 1720 ya se exportaban productos escoceses en el marco de tratados internacionales; su economía ya era otra que la de principios de siglo. Se dice que los comerciantes y el sector privado en particular, conocieron las ventajas de un *laissez-faire* mucho antes que los ingleses y los europeos en general. Sin embargo, el despegue no fue solamente económico; la Unión también había permitido que Escocia escalara a la cabeza de las innovaciones de la era Moderna, gracias a sus instituciones; principalmente, sus universidades y cortes de justicia. Lograr un Estado reducido, fuerte y eficiente permitió a los escoceses consolidar paz y crecimiento. "Yet the Act of Union could not by itself force that change to come about. Instead, the next crucial stage of Scotland's emergence into the modern world did not come from outside influences, but from deep within two of its own institutions: the universities and law courts" (Herman, 2003: 59).

Se resalta el poder de las instituciones escocesas porque durante este periodo el sistema jurídico, la Iglesia escocesa y el sistema educativo conservaron su autonomía a pesar del peso del *Common Law* inglés. "Es importante tener en cuenta que los escoceses, más que en y a través de las instituciones políticas formales a las que prácticamente no tenían acceso, centraron su atención y su participación en otros ámbitos de la vida social. En concreto, en la Iglesia, en el régimen jurídico y en el sistema educativo..." (Wences, 2006: 33). La resistencia de estas instituciones tuvo que ver con el involucramiento de su sociedad civil en el fomento de la vida cultural, artística y científica, sobre todo de los juristas quienes estaban activamente comprometidos en preocupaciones de índole social, llegando así a influir en el desarrollo económico, político y filosófico de toda Europa. Se concluye así que la bonanza económica deparó un gran movimiento cultural que motivó a la clase media. El progreso se traducía en una sociedad pujante y estimulada a cultivarse. Los escoceses se abrían al futuro con una actitud capitalista de impulso a las "economías de escala", tal y como Adam Smith luego lo retrató en sus investigaciones de la época (Cfr. Herman, 2003: 154).

Siguiendo con las instituciones escocesas, es importante remarcar el papel que jugaron las universidades durante la Ilustración en Europa y particularmente en Escocia, en comparación con Francia e Inglaterra. Si bien las universidades escocesas no fueron concebidas como grandes centros internacionales de aprendizaje, sí lograron atraer a estudiantes de toda Europa, convirtiéndolas en

referentes educativos de la época (Cfr. Herman, 2003: 25). “En este contexto, y con el decidido propósito de los escoceses de no dejar que la pérdida de autonomía política redundara en un empeoramiento intelectual, la Universidad de Glasgow registró un marcado dinamismo. Y especialmente en torno a Glasgow y Edimburgo surgirá la escuela de filosofía moral” (Rodríguez Braun, 2013:10).

En particular las universidades de Glasgow y Edimburgo empezaron a ser reconocidas como usinas de la Ilustración. “Las universidades de Edimburgo, Glasgow y St. Andrews -con su estrecha relación con Balck, Ferguson, Hume y Adam Smith- estaban experimentando una revolución cultural bastante desconocida en el sur, y mucho menos en Oxford y Cambridge” (Rude, 1978: 212). Esta apertura motivó que los jóvenes escoceses se interesaran en matemáticas, ciencias naturales y filosofía. A este entusiasmo académico ayudó la pujante situación económica de la clase media. Se dice que la Ilustración fue singularmente atractiva para los profesionales en formación: médicos, agrónomos, funcionarios gubernamentales, abogados, periodistas y escritores, pues encontraban nuevos estímulos en las nuevas ideas. En todo este movimiento, los profesores universitarios desempeñaron un rol clave, pues dada la nueva dinámica comercial de la época -y su preocupación por lo que sucedía en la sociedad- fueron testigos directos del crecimiento económico, de los avances en agricultura y de la industrialización naciente, ámbito con el que involucraron la reflexión filosófica tanto en la política como en la economía (Cfr. Wences, 2009: 46-48).

Escocia se vislumbraba diferente; incluso se registra esta segunda mitad del siglo XVIII como la época del progreso escocés. Sus ciudades principales se empezaron a expandir gracias al movimiento que trajo consigo el *boom* de las industrias, el comercio y las innovaciones agrícolas. Se destaca el desarrollo del lino que encumbró a Escocia como potencial exportador de este tejido, con sus consecuentes efectos sobre la economía; igualmente la comercialización del tabaco que permitió un crecimiento incluyente, ya que su industrialización fue liderada por gente común: personas que decidían arriesgarse para ganar dinero, así como pagar el precio si es que sus empresas fracasaban. Este dinamismo atrajo muchas inversiones sobre todo a Glasgow, ciudad que por su ubicación estratégica se convirtió en un centro de negocios, derivando en la apertura de por lo menos seis bancos entre 1740 y 1770 (Cfr. Wences, 2006: 32). De allí que se pueda reseñar este periodo como la «Edad de Oro de Glasgow», según palabras de Herman, “in 1771 the trade rose to an incredible 41 million pounds; it totalled more than a third of all small Scottish imports, and almost two-thirds of all nation’s exports” (Herman, 2003: 155). Esta bonanza impulsó el desarrollo de las artes, pero sobre todo propició la inversión en educación; los comerciantes, al igual que otros escoceses de clase media de Glasgow se motivaron para formarse: “Several almost certainly sat in on Adam’s Smith lectures on philosophy and jurisprudence, just as their fathers had attended Francis Hutcheson’s classes. Their number at the University of Glasgow as the

century wore on” (Herman, 2003: 158). La lectura se instaló en Escocia y hasta se podría decir que se fue «popularizando». Cada vez más gente leía en las ciudades, así como también en las áreas rurales. Por otro lado, en relación con Inglaterra, las universidades en Escocia eran más accesibles, por ejemplo la matrícula en Glasgow era mucho menos cara que la de Cambridge u Oxford. Esta posibilidad multiplicó nuevos espacios que se abrieron para el diálogo y el debate de ideas, promoviendo una naciente élite cultural e intelectual muy particular: “...conversaciones, discusiones e incluso negocios que los literatos llevaban cotidianamente a cabo, dieron lugar a la conformación de clubes y sociedades sistémica y –algunas incluso– democráticamente organizadas” (Wences, 2009: 51). Una expansión del consumo cultural distinguía a los escoceses. Al respecto, Herman ofrece un dato interesante: “Bookselling, printing, the paper and ink industries -a whole range of businesses to service a large literate public. An official national survey in 1795 showed that out of a total population of 1.5 million, nearly twenty thousand Scots depended of their livelihood on writing and publishing- and 10.5000 on teaching” (Herman, 2003: 24).

Para cerrar este análisis, es relevante la apreciación de Wences, quien en su estudio sugiere tomar en cuenta ciertos aspectos estructurales para comprender el momento intelectual de los escoceses. En primer lugar, que el ambiente era favorable para compartir intereses y respuestas creativas; en segundo, que tanto profesores, clérigos, abogados y estudiantes querían discutir la estructura de la sociedad y sus instituciones, así como reconstruir la «identidad escocesa». Luego de la Unión y la pérdida del Parlamento Escocés como espacio de debate político, se había abierto una ventana de oportunidad para el intercambio y la reflexión académica, situación acompañada por el auge de las universidades en tal contexto (Cfr. Wences, 2006: 30).

Pioneros escoceses y procedencia de sus ideas

Siendo pertinente a toda revisión histórica y antes de introducir las ideas y los autores que esta investigación escogió como objeto de estudio, es importante reconocer a los predecesores y sus ideas fundantes. Toca señalar ciertos renombrados fundadores de la filosofía de la Ilustración Escocesa: Gershom Carmichael (1672-1729), George Turnbull (1698-1748) y quizás con mayor peso histórico, Francis Hutcheson (1694-1746), así como Lord Kames (1696-1782).

Y así, empezar con Carmichael, destacando su crédito en lo que fue la reflexión de la investigación científica de la naturaleza humana y, sobre todo, del derecho natural a la vida, a la libertad y a la propiedad, conceptos que luego trascenderían en el pensamiento de los ilustrados escoceses del siglo XVIII hasta el pensamiento liberal contemporáneo.

Carmichael was perhaps the chief conduit to Scotland of the European natural law tradition, tradition of scientific investigation of human nature with a view to constructing an account of the principles that are morally binding on us. The greatest contributors to the natural law tradition in the seventeenth century were Hugo Grotius (1583-1645), Samuel Pufendorf (1632-94) and John Locke (1632-1704). Their writings were studied in Scotland throughout the Age of Enlightenment and had a major impact on the shaping of moral philosophical thinking in this country. (...) The seventeenth -century texts on natural law by and large reject the doctrine of divine right of kings and the doctrine of indefeasible hereditary rights and they argue for the doctrine of a consensual origin of government (...) The theory also argued in favor of a natural right to life, liberty, property and self defence, rights to which almost everyone could assent (Broadie, 2009: 105).

Es conveniente advertir que el abordaje de Carmichael de la teoría del derecho natural parte de reflexiones anteriores que se remontan incluso hasta Tomás de Aquino, quien desarrolló su doctrina del derecho natural en el marco de su teología moral. Pero con Carmichael se polemiza en la secularización de la teoría, en la cual Dios no deja de ser el centro de una narrativa y referencia de la ley natural y es el punto alrededor del cual luego los escoceses debatirán el problema de la definición de la relación entre Dios y los preceptos morales (Cfr. Broadie, 2009: 105-106).

(He) was one of the first teachers in Scotland to discuss Isaac Newton in his lectures. A Professor of Moral Philosophy, Carmichael introduced his students to the great natural law thinkers of the previous century, the Dutchman Hugo Grotius and the German Samuel Pufendorf. Hutcheson came to listen as Carmichael lectured –or more precisely, read aloud his written notes in Latin, the common form of university teaching in those days (Herman, 2003: 69).

En el marco de las ideas desarrolladas por Carmichael empezó a ponerse atención al concepto de interés propio, en relación con la sociabilidad que luego, en amplitud, elaborarán los ilustrados del siglo XVIII, partiendo de la reflexión que los seres humanos -al decidir vivir en sociedad- conllevamos derechos propios a nuestro estado natural: derecho a nuestra propia vida y nuestra propiedad, pero que asimismo -y corolario de estos derechos- tenemos obligaciones básicas como el respeto a las leyes establecidas. Sin embargo existe también una ley, digamos interna, que rige nuestra conducta con los demás y que hace posible la convivencia: “Without community, there is no protection for ourselves and the things we need to survive, i.e, our property” (Herman, 2003: 69). Por otro lado, hay que subrayar que Carmichael parte distinguiendo a la persona de las demás personas (al uno de los otros) y apunta lo siguiente: “Each man should take care to promote his own interest without harming others and sociability is to be cultivate and preserved by every man, so far as in him lies” (Carmichael citado por Broadie, 2009: 107). De igual manera, es interesante encontrar la herencia estoica en las reflexiones de este pensador; legado que

nítidamente se reconocerá en sus sucesores. La siguiente interpretación refleja el eco estoico en su pensamiento: (...) a person with a well- cultivated mind is aware of how little he knows of what the future holds, and responds to this awareness by being neither arrogant at his present prosperous circumstances nor overly anxious about adversities that might lie in the future” (Broadie, 2009: 108).

Sigue citar a George Turnbull por tratarse de uno de los primeros escoceses en escribir sobre filosofía moral y resaltar la necesidad de investigar ésta sobre la base de un marco empírico; idea que influirá con mucho peso el trabajo de los ilustrados escoceses.

His writings are mainly on morality, religion and liberal education. The theme of this graduation oration of 1723, the need for moral philosophy to be accepted as a natural science and to be developed with the aid of the same methodology as the employed for the other natural sciences, dominates his chief philosophical work, the two-volumed *The Principles of Moral and Christian Philosophy* (1740) (Broadie, 2009: 109).

Turnbull enuncia la filosofía natural como una ciencia empírica, fruto del método de la observación y el experimento; para él -como para Newton- las mentes humanas son el objeto de estudio de la filosofía moral, pues son elementos en la naturaleza. A esta reflexión le agrega el aspecto teológico para señalar que la teología natural es una de las facetas de la ciencia natural (Cfr. Broadie, 2009: 110-112). Evocando al autor: si somos objetos de estudio, se estaría sugiriendo que tanto humanos como leyes son instrumentos de Dios para crear una estructura y cumplir con un plan; sin embargo, lo que para Turnbull es clave resaltar es el papel de la voluntad de la persona humana. Será a partir de esta relación que posteriormente surgirá el análisis entre voluntad y libertad. La siguiente cita ilustra las ideas de Turnbull: “Exercise of our liberty, therefore, involves our using the laws of nature for our own purposes. Because I know that putting myself at a given distance from the fire will warm me, not a greater distance nor a lesser, I exercise my will to get warm by standing at just that distance from the fire” (Broadie, 2009: 112).

Continuando con los otros pensadores, Arthur Herman cita a Alexander Pope diciendo que el siglo XVIII fue el siglo de los ingleses, pero dobla la apuesta resaltando que, en realidad, fue un siglo de escoceses y que Francis Hutcheson y Lord Kames así lo demostraron, pues juntos revolucionaron la intelectualidad escocesa creando un nuevo entendimiento de la naturaleza humana y de la sociedad, como hasta ese entonces nadie lo hubiera hecho (Cfr. Herman, 2003: 60).

The Scottish Enlightenment presented man as the product of history, Our most fundamental character as human beings, they argued, even our moral character, is constantly evolving and developing, shaped by a variety of forces over which we as individuals have little or no control. We are ultimately creatures of our

environment: that was the great discovery that the 'Scottish school', as it came to be known, brought to the modern world (Cfr. Herman, 2003: 61).

Volviendo a la historia, luego del Acta de Unión y de la conformación de Gran Bretaña, a los escoceses les tocó afrontar un nuevo escenario político y geográfico; en ese contexto fueron Hutcheson y Kames quienes asumieron el complejo desafío: reinventar el pensamiento escocés: "Their disciples and followers -Smith, Hume, Robertson, and the rest- would fill in and embellish the areas they initially staked out. A new mental world was taking shape in Scotland cities and universities, very different from that of medieval Scotland or the austere fundamentalism of the Reformation Kirk" (Herman, 2003: 62-63).

Francis Hutcheson es a quien mejor se le identifica como el gran mentor de la Ilustración escocesa. De padre y abuelo escoceses, ambos ministros presbiterianos, nació en Armagh, Irlanda, el 8 de agosto de 1694. Inició su educación en una escuela local; ya a sus dieciséis años se trasladó a la Universidad de Glasgow, donde, en principio, estudió teología (Cfr. Mautner, 1993: 3).

Hutcheson is considered by many scholars to be the father of the Scottish Enlightenment. His thought variously influenced leading figures in eighteenth-century Scotland, such as David Hume, Adam Smith, and Thomas Reid, in the rest of Europe, and in America. Hutcheson, like Shaftesbury and other neo-Stoic philosophers, viewed philosophy, not as a mere theoretical exercise, but as having a practical function. His argument for a virtuous life and for an active involvement in public life was based on his belief in the benevolence of God, the harmony of the universe, and men's sociable dispositions (Harris, 2007: ix).

Se dice que tal fue su influencia sobre David Hume, Adam Smith o Emmanuel Kant, que muchas veces escuchamos más de éstos que del propio Hutcheson, con quien se origina la filosofía moral moderna. Su gran carrera se inició en su segundo retorno a Escocia, cuando se decidió a estudiar filosofía y formarse como ministro presbiteriano. Fue este el momento en que Hutcheson empezó a destacarse entre los mejores estudiantes de la Universidad Glasgow (1711): "The winds of change were beginning to blow through the university when Hutcheson arrived" (Herman, 2003: 65). Se le atribuye haber sido promotor de las grandes reformas en su *alma mater*, las cuales luego fueron replicadas por las otras universidades escocesas. "He pushed to appoint other reform-minded colleagues to important chairs. Glasgow University soon gained a reputation for academic excellence and learning. English and Scottish observers considered its students better prepared and more intellectually engaged than those of Edinburgh" (Herman, 2003: 78).

Entró en boga dados los temas filosóficos, teológicos, institucionales y culturales que en ese entonces se abordaban; nociones que debatían los principios de la naturaleza humana y sus implicaciones religiosas y políticas eran

los tópicos que más llamaban la atención en esos tiempos en Escocia (Cfr. Carey, 2005: 153). Este crédito trascendió entre sus alumnos, uno de los más famosos fue Adam Smith, quien -atendiendo a sus clases de filosofía- estudió los grandes principios del comportamiento humano, como parte de un gran sistema moral gobernado por leyes naturales (Cfr. Herman, 2003: 79).

His influence was strongly felt as a charismatic teacher and participant in ongoing philosophical, theological, institutional, and cultural conflicts. His carefully negotiated position between radical and conservative forces was not uncontroversial in the Scotland of his day where principles of human nature and their religious and political implications were strongly contested (Cfr. Carey, 2005: 153).

Uno de los aspectos que destaca a Hutcheson como pilar inspirador entre sus contemporáneos es su abierto rechazo al argumento que antepone al egoísmo por sobre la naturaleza humana; como recoge J. K. Cameron, en su contribución a *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment* (1982): “Central to Hutcheson’s philosophy was the confidence he places in human nature. There is much truth in the point of view that the Scottish Enlightenment was essentially a reaction against the theological spirit which predominated during the seventeenth century” (Mautner, 1993: 33). Su producción intelectual despunta, además, por haber sido pionera en la reflexión de los sentimientos en la moral: “His principal contribution to moral philosophy was to describe the workings of the moral sense” (Carey, 2005: 152). Hutcheson considera que además de los cinco sentidos físicos (gusto, tacto, olfato, vista, oído), gozamos de uno sexto, el sentido moral, y apela a que nos preguntemos; ¿por qué ‘sentimos’ y nos preocupamos por los otros? Según este pensador, *tenemos* una natural predisposición a la benevolencia... Al respecto, Wences (2009) remarca: “El hombre de Hutcheson es sociable, bueno y benevolente por naturaleza; y la benevolencia, el deseo por el bien inexplicables bajo la creencia de que los hombres encuentran sus motivaciones en la sociedad abrigando únicamente sus ventajas. Al contrario, gracias a su naturaleza benevolente del hombre, se complace con el bien público” (p. 91). Es en esta percepción naturalmente benevolente del hombre, donde se marca el gran contrapunto entre Hutcheson y Thomas Hobbes, para quien el hombre en su estado natural está en contra del otro.

In many ways, Hutcheson’s lifework was one continuous refutation of Thomas Hobbes and all he stood for. The notion of human beings as naturally selfish and vicious, requiring the constant whip hand of the absolute State; the idea of morality as a man-made, rather than divinely inspired, set of ethical conventions -morality as a ‘social construct’, as our modern-day Hobbesian, the postmodernist, would say -were all deeply repellent to Hutcheson (Herman, 2003: 68).

Hecha la referencia a Hobbes y su contrapunto con Hutcheson es oportuno citar este fragmento de *Leviatán (Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common- Wealth Ecclesiasticall and Civil, 1651)*, siendo la obra que expresa la visión de mundo por el que es reconocido Hobbes:

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como lo hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza (...) Las leyes de la naturaleza (tales como la justicia, equidad, modestia, piedad y, en suma, *la de haz a otros lo que quieres que hagan para ti*) son, por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y cosas semejantes. (Hobbes, 2018:141).

En contraste, para Hutcheson es por benevolencia natural que se elige el bien al margen de cualquier inclinación; el hombre “no se mueve por interés porque si lo hiciera no estaría ante una acción benevolente y, por tanto, carecería de valor moral” (Wences, 2009: 87). Hutcheson no rechaza la idea de que una persona pueda actuar de modo egoísta; lo que plantea es que actuar por interés propio puede ir de la mano de la motivación de hacer algo por el prójimo. En otras palabras, si lo que busca es su felicidad, encuentra ésta en la felicidad de los otros también; de modo tal que interés propio y altruismo no serían tan opuestos; en todo caso, fuerzas que se complementan. Es por esta conciliación entre opuestos que se reconoce en Hutcheson a un creador de la concepción clásica del liberalismo: la que propone una sociedad que armoniza las libertades entre individuos que persiguen su felicidad propia colaborando entre sí.

Hutcheson had created a new political and social vision, one that went far beyond Locke or any comparable English thinker: the vision of a ‘free society’. He is Europe’s first liberal in classic sense: a believer in maximizing personal liberty in the social, economic and intellectual spheres, as well as the political. But the ultimate goal of this liberty was, we should remember, happiness -which Hutcheson always defined as resulting from helping others to be happy (Herman, 2003: 80).

En su comprensión de la naturaleza humana, Hutcheson ve al hombre en constante necesidad de socializar y de hacer el bien al otro, donde es clave distinguir que “lo que Hutcheson tiene en mente no es una comunidad abstracta, sino hombres individuales que para complacerse, se requieren unos a otros”

(Wences, 2009: 95). Esta perspectiva del individuo antes de la comunidad - precisamente para ser parte de ella- será de gran inspiración para quienes desarrollen la propuesta del interés propio como motor de la sociedad. Como se advierte, este pensador sugiere que el humano posee la facultad de percibir lo bueno, pues encuentra un gozo espontáneo en ello; una suerte de impulso benevolente cuya función sería, nada menos que influir sobre la motivación y el juicio (Cfr. Carey, 2005:153). Es más, negar esta condición humana sería hasta adverso, porque de ser así se estaría anulando la posibilidad natural de desarrollar afectos benevolentes.

Este representante de la Ilustración escocesa es de los más puntuales en destacar el pulso de las percepciones y sentimientos, antes que el ejercicio y facultad de razonamiento. Se entiende, entonces, que hacer el bien o actuar con benevolencia genera un placer tan natural como espontáneo; un gozo previo a razonar por qué o para qué.

(From his point of view) things which we perceive to be good, whether naturally good (such as health), or aesthetically (such as beauty, sublimity and grandeur) or morally (such as justice, courage and temperance), all prompt in us a pleasure that necessarily accompanies the perception if their goodness. In each case the pleasure arises unbidden and immediately. The perception of the goodness also (if it is something additional to the pleasure) is likewise immediate. the will plays no part and neither does reason (Broadie, 2009: 133-134).

Por ello, en discusión con los racionalistas, Hutcheson considera que “no es la razón la que permite conocer las verdades morales; ella tan solo desempeña un papel instrumental, el de buscar caminos adecuados que promocionen los bienes públicos o privados” (Wences, 2009: 91). Sobre esta base, la benevolencia es un sentimiento moral: no puede ser interferida por la razón; uno puede actuar con benevolencia incluso cuando algo va en contra de lo que razona como de su interés propio.

(...) el sentido moral es universal, connatural a todos los hombres. Sin embargo, este sentido moral establecido en la naturaleza del hombre no debe confundirse con una idea innata o conjunto de ideas innatas (...) Hutcheson lo define, en gran medida siguiendo a Shaftesbury, como el sentido por el cual percibimos placer al contemplar acciones buenas en los demás y nos sentimos inclinados a amar a la gente, siendo el placer mucho más intenso cuando somos nosotros mismos los que hemos realizado la acción, sin que necesariamente exista otro incentivo o esperanza de un bien posterior (Wences, 2009: 86).

¿A qué se refiere Hutcheson con ‘sentimiento moral’? Es útil marcar la distinción que él propone entre sensación y sentimiento, que en una suerte de oposición sería: si las sensaciones son aquellas que responden ‘perceptualmente’ a un objeto externo, los sentimientos emergen desde lo interno revelando lo auténticamente profundo. “All human beings are born with an innate moral

sense, Hutcheson believed, a fundamental understanding of the nature of right and wrong, which God gives to His creatures in His own image. 'From the very frame of our nature we are determinate to perceive pleasure in the practice of virtue, and to approve of it when practiced by ourselves or others' ” (Herman, 2003: 73).

Aceptando que el sentimiento moral es el marco o constitución propia de la naturaleza humana (cfr. Broadie, 2009: 125), es posible seguir la condición planteada por Hutcheson: “sólo investigando el funcionamiento de los sentidos, de los sentimientos y de las pasiones podrá llegar a comprender la naturaleza de las acciones humanas y, en consecuencia, el comportamiento moral del hombre” (Wences, 2009: 83). Hutcheson inicia sus primeras elaboraciones sobre el sentimiento moral inspirado en Shaftesbury, a quien regularmente se considera el representante fundador de la teoría de sentimiento moral (Cfr. Mautner, 1993: 5). Sin embargo, da un paso más allá y recurre a la epistemología de Locke:

Locke had maintained that ideas arise from sensation and reflection. Consciousness of sensation or reflection produces further ideas which could then be combined in ever more complex forms, expanding the range of human understanding while maintaining an empirical basis. Hutcheson set out his conception of a moral sense along lines prepared by Locke, in terms of both its ontological status and its epistemological role (Carey, 2005: 157).

Así pues, Hutcheson consolida su propio modelo de análisis, siendo esta estructura una de sus principales contribuciones a la filosofía moral, pues termina explicando el funcionamiento del sentido moral: “This faculty or capacity, which combined the moment of moral perception with that of moral judgement, established a natural foundation for ethical responses. These reactions took place prior to any social input, contribution from the will, rational reflection, or intervention of self-interested impulses” (Carey, 2005: 151).

Ya en materia -y con el propósito de comprender el desarrollo de la filosofía de Hutcheson- es relevante conocer el marco de las influencias que tuvieron que ver con su pensamiento, que como reseña Carey (2005), se trata de “[...] a complex group of classical, scholastic, and modern influences in ethics, epistemology, logic, and jurisprudence” (p. 153). Asimismo, hay que tomar en cuenta la sucesión de sus seguidores, que continuaron con su desarrollo, que - para la presente investigación- da forma a la huella escocesa:

As a critic of egoistic theories of motivation Hutcheson preceded Joseph Butler (1692-1752) and David Hume (1711-76), and deserves an equal place with them in this part of the history of thought. As a critic of rationalist theories of ethics he anticipated Hume. Hume's writings on moral philosophy frequently echo Hutcheson's arguments and even his turns of phrase. Political writers took note of Hutcheson's statements on matters of political morality, to be found mainly in his System, and cited him frequently. Anthony Benezet (1713-84) did

so in his argument against slavery. Activists in the cause of American independence, like Francis Alison (1705-1779), professor in Philadelphia, who used his compend as a textbook, were influenced by him. And - as persuasively argued by Garry Wills in his *Inventing America*, when Thomas Jefferson drafted the American Declaration of Independence, Hutcheson may have been his chief source of inspiration. just as human beings were meant to be free in the first, political sense, so they were meant to be free in the second, social and intellectual, sense (Mautner, 1993: 5).

Hutcheson fue inspiración de todos estos autores y aun de otros no destacados en la cita, quienes lo recuperaron muy provechosamente; entre ellos, Thomas Reid. Ya en sus tiempos como profesor en Glasgow era un héroe para sus estudiantes, “quienes los defendieron en un testimonio formal ante el Presbiterio. Muchos de sus estudiantes, además de Adam Smith, salían de sus conferencias imbuidos por el mismo amor por la libertad, la razón y la libre expresión que él mismo poseía en grado superlativo” (West, 1989: 39). Sus convicciones y su certeza en la benevolencia propia de la naturaleza humana, fueron quizás su mejor legado. Fue un hombre de principios que universalizó el concepto de libertad: “Human beings are born free and equal. The desire to be free survives, even in the face of the demands for cooperation with others in society. Society acknowledges it as a natural right, which it must leave intact. That right is universal; in other words, it applies to all human beings everywhere, regardless of origin or status” (Herman, 2003: 79).

Henry Home, Lord Kames,(1696-1782), a quien se presentó como Lord Kames, es también uno de los grandes nombres de la Ilustración escocesa. Fue muy amigo de Thomas Reid, así como cercano de Hutcheson y frecuente orador de selectos grupos de discusión filosófica que él mismo fundara.

Henry Home, Lord Kames, one of the leaders of the Scottish Enlightenment, was a judge in the supreme courts of Scotland and wrote extensively on morals, religion, education, aesthetics, history, political economy, and law, including natural law. His most distinctive contribution came through his works on the nature of law, where he sought to combine a philosophical approach with an empirical history of legal evolution (On line Liberty Fund Library).

Distingue a este pensador que –a diferencia de sus contemporáneos– fue autodidacta y su educación fue privada, lo que no le impidió una formación tan completa como estricta, que incluso derivó en que fuera guía y mentor de Adam Smith y John Millar. Lleva el título de Lord por herencia de la familia Kames y por su posición de juez en la Corte de Escocia.

Because of his father’s accumulating debts and large family burdens, Home was educated entirely at home; and he acquired the tenacity, energy, and encyclopedic range of many self-educated people (...) Home moved to Edinburgh in 1712, and over the next ten years studied, first, to be a solicitor, and later, an advocate: during that period he joined several clubs, especially

those devoted to philosophy and to music. In 1732 he failed to secure the Edinburgh Chair of Civil Law, but by the later 1730's had become an established advocate, and had also attached himself to the political faction and patronage of the second duke of Argyll (Jones, 2005: ix).

Henry Home era primo lejano de David Hume (quien fue el primero en cambiar la escritura del apellido, para ajustarla a su arbitraria pronunciación, de *Home* a *Hume*), y que dada esa relación y su profundo interés en temas intelectuales, mantuvo frecuente correspondencia con David Hume, Thomas Reid, Adam Smith, entre otros pensadores de Escocia. Si bien dedicaba buena parte de su tiempo a su trabajo como agricultor, Kames era muy disciplinado para escribir sobre ciencias, arte, historia; además, a través de la *Select Society* que él mismo fundó en (1755), fomentó la lectura y la locución en inglés (Cfr. Jones, 2005: x).

Se acaba de señalar que Kames se dedicaba también a la agricultura; tiene que ver con que -entre sus herencias- había quedado como dueño de una granja, además de responsable de las propiedades de su esposa en Perthshire. Estas circunstancias, lejos de alejarlo de la vida académica y el mundo intelectual, lo motivaron a escribir sobre la promoción, industrialización modernización de la agricultura en Escocia (Cfr. Home, 2007: ix). Pero los temas por los cuales Kames se destaca en la postal de la Ilustración escocesa incumben a la justicia y más precisamente a la jurisprudencia de Escocia. Se le reconoce como pionero en la historia jurídica comparada, así como en estudios que abordan derechos de propiedad. Sus reflexiones se apoyaban en una concepción filosófica empirista que recogía la tradición legada por Shaftesbury y también por Hutcheson (Cfr. Jones, 2005: xii).

Es interesante mencionar que algunos de sus biógrafos señalan que Kames fue uno de los primeros en aplicar la metodología de la razón en el derecho penal, según consta en su obra *Sketches on the History of Man (1751)* (a esta obra, Reid le escribió un apéndice en 1774, a petición del propio Lord Kames, referente a los alcances y límites de la lógica de Aristóteles); pero lo que llama la atención de esta mención es que se dice que Kames describió este proyecto como «una historia natural del hombre», en la que él pretendía entender la naturaleza humana, utilizando argumentos que hoy denominamos «evolutivos», pues intenta explicar la condición de la humanidad en términos de un largo proceso de interacción entre humanos y su entorno físico (Cfr. Home, 2007: ix).

El aporte escocés al pensamiento y sus ideas distintivas

La Ilustración escocesa trascendió y dejó huella en la historia del pensamiento. Como se mencionó anteriormente, los escoceses asumieron como tarea un gran reordenamiento del conocimiento humano, abriendo la

transformación en las formas de aprendizaje. Para dar consistencia a esta afirmación, la investigadora Isabel Wences elaboró un marco conceptual que explica el abordaje epistemológico y metodológico que distinguió a los escoceses, respondiendo a la pregunta: “¿cuáles fueron los temas de interés intelectual sobre el hombre, la sociedad y la política que comparten gran parte de los literatos escoceses?”

Los ilustrados escoceses van a alejarse de la teoría del conocimiento del racionalismo cartesiano al no compartir la teoría de las ideas innatas, con base en la cual Descartes explica la concomitancia entre la estructura racional de la mente. El rechazo al fundamento metafísico de las ideas innatas como origen del conocimiento fue reemplazado por el empirismo, de acuerdo con el cual las ideas se forman a partir de la experiencia sensible. Este alejamiento de René Descartes y acercamiento a la epistemología sensorial de John Locke se acompañaba de un principio metodológico de primer orden que consistía en comprender la realidad mediante la observación y el análisis directo de los hechos (Wences, 2007: 21).

En la cita anterior, Wences facilita un buen resumen del momento histórico en el cual los escoceses marcaron la diferencia en la concepción del conocimiento. Si el siglo XVIII parecía caracterizarse por la preconización de la razón, estos pensadores rompieron con este modelo abriendo las puertas a la reflexión de la realidad a partir de los sentidos y otras facultades mentales, sin despegarse de la rigurosidad científica de su método. En ese afán y compromiso con la ciencia recurrieron a la propuesta de Isaac Newton para comprender y explicar el mundo social. “Newton representaba tanto un modelo metodológico como la posibilidad del cambio; había mostrado lo que podía hacerse y cómo hacerlo y los literatos escoceses lo aplicaron al terreno de las ciencias morales y sociales” (Wences, 2007: 22).

Ante lo expuesto y antes de entrar en el detalle de los temas, es interesante preguntarse: ¿cómo investigaban los escoceses? Es decir, ¿cómo llegaron a aplicar el famoso método newtoniano al estudio de la sociedad? Siguiendo con Wences y su contribución al esquema de aporte escocés, es útil rescatar el contexto histórico y las fuentes alrededor de las cuales estos pensadores organizaron su sistema de ideas; la autora reseña tres tipos:

Primero, el mundo contemporáneo “civilizado” de Escocia y Europa descrito por ellos mismos y por filósofos y estudiosos coetáneos; segundo, el mundo contemporáneo que ellos consideraban “salvaje”, de América, Asia y África relatado por diversos exploradores; y, tercero, el mundo medieval y antiguo, sobre todo, el griego y el de la Roma republicana e imperial, al que los literatos conocían y con el que continuamente buscaban ejemplos e instrumentos que coadyuvaran a comprobar su deducción (Wences, 2009: 141).

Se puede apreciar que para los escoceses la investigación histórica científica y de carácter comparativo era esencial para comprender al hombre en sociedad y asimismo la idea de progreso. En relación con esta concepción, para estos pensadores el desarrollo como tal era una cuestión progresiva, pues partía del razonamiento de que había comportamientos que se repetían y que incluso había patrones de base constantes y universales en la naturaleza humana. Y cabalmente, será alrededor de «naturaleza humana» que la Ilustración escocesa ahondará en profundos análisis, como se verá en este texto más adelante.

Continuando con el análisis respecto al método a través del cual los escoceses interpretaban la realidad y buscaban comprender la sociedad, es pertinente mencionar el carácter conjetural que aplicaban en ciertos aspectos y por el cual también recibieron críticas: “(...) el supuesto básico que se encuentra en la base de la historia conjetural es que las ideas e instituciones creadas por el hombre han sido configuradas en gran medida gracias a la situación en que ésta se encontraba, con la consecuencia decisiva de que, debido a su naturaleza uniforme, tendería siempre a reaccionar de manera idéntica en condiciones similares” (Wences, 2009: 155). Sobre el punto, ¿se podría decir que los escoceses intentaron hacer investigación científica con base en conjeturas? Wences señala que no; que preferían basarse en hechos históricos, dejando la conjetura para sólo ciertos casos en los que pudiera haber un patrón de referencia; para las situaciones en que no quedara otra alternativa que una revisión de lo anterior. Conocer el valor que le otorgaban a las referencias y a los antecedentes, permite dar luz a lo que es la Teoría de los Estadios Históricos: la herramienta heurística para el estudio de la sociedad, o dicho de otra manera, el modo de razonar que los escoceses instituyeron para dar lectura al desarrollo histórico de la sociedad (Cfr. Wences, 2009: 159):

Los ilustrados escoceses eligieron como instrumento analítico grandes etapas “típico-ideales”, generalmente cuatro, que les sirvieron como marco de referencia para explicar heurísticamente el desarrollo social. Cada una de las etapas en cuestión, caza, pastoreo, agricultura y sociedad civil -civilizada y comercial-, representa un avance con relación al periodo anterior y cada una de ellas se caracteriza por distintas ideas e instituciones relativas al desarrollo cognitivo, a la propiedad, al gobierno y el derecho, y percepciones singulares sobre las costumbres, el modo de subsistencia, la moralidad, la división del trabajo, los rangos, etc. (Wences, 2009: 160).

En relación con la Teoría de los Estadios y su utilidad para explicar la sociedad, más adelante se verá que fue Adam Smith quien más recurrió a ella para explicar cómo el hombre va haciendo propiedad a través de la posesión y de su trabajo. Dicha demostración derivará en conceptualizar la propiedad humana, tema clave para los escoceses, así como para el inglés John Locke, pues justamente la propuesta en torno a la propiedad de Locke contribuyó

indirectamente a que surgiera la propuesta de los cuatro estadios (Cfr. Wences, 2009: 168).

Locke y los Ilustrados escoceses mantuvieron serias diferencias respecto a la percepción sobre diversas materias; no obstante, en cuanto al tema de la propiedad y del empirismo como doctrina psicológica, pueden encontrarse más coincidencias que alejamientos. En efecto, los escoceses recibieron tanto la influencia del Locke del *Ensayo sobre el entendimiento humano* como del Locke del *Tratado sobre gobierno civil*. Del primero retomaron su rechazo a las ideas innatas; el presupuesto de que las diferencias entre los grupos se encuentran determinadas culturalmente; y, sobre todo, su modelo de desarrollo cognitivo donde el lenguaje ocupa un lugar central (Wences, 2009: 167).

Para cerrar este breve preámbulo del tema de la propiedad en el marco de los tópicos de la Ilustración escocesa, sirve comprender la propiedad en el radio de su interacción con las otras instituciones de la sociedad. Para los escoceses -y esto lo dirá Smith con extrema claridad- las distinciones siempre han existido por cualidades, ya sean personales (físicas y mentales) o bien de fortuna y nacimiento. “Los literatos escoceses consideran que hay dos circunstancias fundamentales que, además de ser fuentes de distinción, también determinan la autoridad y la subordinación: ‘la cuna y la fortuna’” (Wences, 2009: 177). Lo alentador ante esta realidad -de rangos y jerarquías- es lo que la misma sociedad generará para equilibrar estas diferencias; hablamos de los frutos de la civilización: las ciudades y el comercio. “Las sociedades civilizadas liberan al hombre del dominio que durante mucho tiempo ejercieron los poderosos sobre los pobres, especialmente de las injusticias que se consolidaron en el periodo de los pastores. A partir de esos momentos, la propiedad se encuentra ‘sujeta a una constante rotación’; los hombres quedan libres de la dependencia de los ricos y comienzan a subsistir gracias a un salario” (Wences, 2009: 178).

Sobre estos temas es importante destacar que en su concepción de sociedad, los escoceses no eran meramente «economicistas», es decir, ante la pregunta ¿por qué progresa la sociedad?, su respuesta jamás hubiera sido unilateral. “Ninguno de los ilustrados escoceses contaba con los elementos para asignar al ámbito económico causal automático ni para afirmar algo comparable con la idea de que el carácter de las instituciones de la sociedad derivarse únicamente de las disposiciones económicas” (Wences, 2009: 164). En todo caso, para estos pensadores el desarrollo y configuración de la sociedad eran resultado de múltiples factores: geográficos, cívicos, morales, de todo orden y no meramente económicos.

Parte de la singularidad que se reconoce al aporte escocés fue la insistencia en el carácter espontáneo del actuar del hombre, donde los cambios no se programan, pero tampoco son arbitrarios o caóticos, pues en todo caso obedecen a ciertos principios y patrones. “La Teoría del Orden Espontáneo investiga instituciones y prácticas que exhiben patrones sociales tan bien

estructurados que parecen ser el diseño de una audaz mente con capacidades omniscientes, pero que, en realidad, resultan de la coordinación espontánea de innumerables individuos que no tuvieron la menor intención de producir fenómenos sociales” (Wences, 2009: 204).

Esta inclinación a la espontaneidad que distingue a los escoceses –o más bien, a los británicos en general– tiene que ver con toda una perspectiva del mundo y la naturaleza humana. Se irá viendo, en los siguientes capítulos, que los escoceses entendieron lo que es un fenómeno social como un proceso de orden espontáneo, cuyo resultado es impredecible y cuyo método es el ensayo y el error. Precisamente alrededor de la espontaneidad, Frederick Hayek (1889-1992), filósofo, jurista y Premio Nobel de Economía en 1974, marcará una distinción clave en las dos tradiciones de la libertad, señalando una que sigue el método empirista y la otra el racionalista; cabalmente, como en este documento se había esquematizado las corrientes contrapuestas de la Edad Moderna:

As a result, we have had to the present day two different traditions in the theory of liberty: One empirical and unsystematic, the other speculative and rationalistic the first based on an interpretation of traditions and institutions which had spontaneously grown up and were but imperfectly understood, the second aiming at the construction of a Utopia, which has often been tried but never successfully. Nevertheless, it has been the rationalist, plausible, and apparently logical argument of the French tradition, with its flattering assumptions about the unlimited powers of human reason, that has progressively gained influence, while the less articulate and less explicit tradition of English freedom has been on the decline. (Hayek, 1978: 54).

También es interesante leer a Wences en relación con la obra de Hayek; según refiere la autora, se trata de un pensador que define la libertad en tanto que ausencia de coacción, reflexión que cabe muy bien con el espíritu de los ilustrados escoceses, pues son ellos quienes defienden la espontaneidad de las acciones individuales *versus* los designios de otros. Otro aspecto no menor que Wences enfatiza y distingue de Hayek es que este pensador fue clave en resaltar que la actitud antirracionalista de Hume, Smith y Ferguson, con respecto al acontecer histórico, coadyuvó a que se entendieran -por primera vez- que instituciones como la moral, el lenguaje y las leyes de acuerdo, son frutos de un proceso de crecimiento acumulativo; es decir, que suceden gracias al encadenamiento de actos humanos y no como resultado de un proyecto predeterminado (Cfr. Wences, 2009: 279).

Hay mucho qué decir sobre las tradiciones de la libertad y así se hará en el presente texto, cuando llegue el momento de estudiar las huellas de los pensadores escoceses del siglo XVIII. Pero en este punto es clave tener en cuenta a Hayek, quien perfiló los dos grupos en los que se clasifica a los antecedentes del liberalismo moderno; frentes entre los cuales la diferencia es muy clara: por un lado la visión británica esencialmente «empirista», «sensualista» y acaso «mentalista» o referente a las facultades mentales en

general; y por otro, el enfoque racionalista francés; diferencia que incluso permite una conclusión: que mientras que desde las islas británicas se pretendió encontrar la esencia de la libertad en la espontaneidad y la ausencia de coerción, en el continente del lado francés, se la quiso conquistar a través de un propósito colectivo absoluto (Cfr. Hayek, 1978: 56).

Estos pensadores subrayaron con énfasis que los órdenes sociales complejos –el lenguaje, la propiedad, el comercio, la legalidad, los rangos y el gobierno– son el resultado de consecuencias no previstas de acciones individuales. Defendían, así, la idea de que las estructuras sociales se originan y desarrollan espontáneamente, sin la intervención de un designio deliberado (...) Las instituciones sociales no son el fruto de la creación de una decisión intencional, sino de actos humanos individuales que tienen como propósito el alcance de objetivos privados (Wences, 2009: 201-202).

Retomando el modo de ver la sociedad desde el punto de vista de la Ilustración escocesa, la cita anterior reitera la posición que antepone la reflexión espontánea para la comprensión del origen de las instituciones sociales, los procesos evolutivos y la suma de acciones individuales. Para los ilustrados escoceses, “las instituciones de la libertad no se asentaron porque los pueblos vaticinaran sus ventajas, pero una vez que reconocieron sus beneficios, los hombres se dieron a la tarea de perfeccionar y extender su reino”. (Wences, 2009: 279). Esta postura halla relación con el lugar que estos pensadores otorgan a la razón, la cual, si bien consideran como herramienta para adaptarse a la vida y a la sociedad y sus dificultades, describen como limitada y no todopoderosa. “Esto tiene que ver con la idea de que es la acción y no la limitada razón humana la que da lugar a las instituciones. El hombre, como dice Ferguson, ‘tropieza con las instituciones’, es un motivo para, a la hora de cambiarlas artificialmente, tomarse la tarea con cuidado” (Rodríguez Braun, 2013: 24).

Se puede resolver que los escoceses -quienes desde su lectura, por decir, orgánica- ven a la civilización como el resultado de las acciones y no de los designios humanos- asumieron una propuesta antropológica, moral y sociológica de la naturaleza humana en plena coherencia con su entendimiento del hombre como ser imperfecto, finito, limitado, escaso en sus capacidades, energías y afectos. “Ciertamente, los ilustrados escoceses desviaron la mirada de la razón y la dirigieron hacia los sentimientos convirtiéndolos en el fundamento de la moral y el origen de las acciones humanas y, con base a esta fundación, desarrollaron una teoría de la sociedad y de la historia” (Wences, 2009: 80).

Herman y Wences, autores que se trabajó en detalle en las páginas precedentes, señalan a los escoceses como los primeros teóricos sociales e historiadores analíticos, así como los inventores de las ciencias sociales: antropología, etnografía, sociología y psicología. Se les reconoce haber forjado una nueva mentalidad legada a través de investigaciones y tratamientos como los

contenidos en los libros *System of Moral Philosophy* (de Francis Hutcheson), *Sketches of the History Man* (Lord Kames), *The Theory of Moral Sentiments* y *Wealth of Nations* (Adam Smith), *Treatise of Human Nature* y *Essays Political, Literary and Moral* (David Hume), *History of Scotland* y *History of the Reign of Charles V* (William Robertson), *Essay on the History of Civil Society*, (Adam Ferguson), *The Origin of the Distinction of Ranks*, (Johns Millar), así como *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, (Thomas Reid), entre los más destacados y pertinentes para conocer el gran aporte escocés al conocimiento de la humanidad.

La Ilustración escocesa, ese gran movimiento intelectual que protagonizó el reordenamiento del conocimiento humano, concentró sus esfuerzos en el estudio de la historia y naturaleza humana, haciendo énfasis en el hombre en constante evolución, fruto del ambiente que lo rodea, y –en consecuencia– producto de la historia. “From the Scot’s point of view, the advanced of human understanding was an essential part of the ascent of man in history” (Hermann, 2003: 62). Por lo cual, según Swingewood, “es de suma importancia ubicar a los escoceses como representantes de una escuela de teoría social” (Swingewood, 1984: 19). A partir de este razonamiento derivó la profundización y especialización de las ciencias sociales que hoy se conocen como antropología, etnografía, y –en particular la sociología–. Wences, en su texto *La relevancia sociológica de la Ilustración escocesa*, apunta que fueron los “ilustrados escoceses quienes cultivaron un semillero de reflexiones que se acercan considerablemente al punto de partida de la moderna sociología, aun cuando no utilizaron el vocabulario ni la metodología que ésta desarrollaría posteriormente” (Wences, 2010: 38).

Al igual que con la construcción de la noción de propiedad, los escoceses razonaban que el origen del gobierno y la designación de la autoridad tenía que ver con los estadios históricos por los que había pasado la humanidad, por lo que también –en paralelo y progresivamente– los liderazgos se fueron reconociendo y respetando. Por ejemplo, en el estadio del pastoreo ya era más evidente quien era dueño y líder del rebaño, lo que permitía cierto orden y juegos de poder, pero no es sino hasta el estadio agrícola cuando se establece una suerte de gobierno. “En el momento en que se establece la propiedad de la tierra, el que ha tenido la destreza de convertirse en el jefe de la tribu, adquiere un poder casi ilimitado que le permite organizar la defensa de sus propios intereses y controlar los desórdenes internos de la comunidad” (Wences, 2009: 184). De este modo, analizando la teoría de los estadios, es posible advertir que el gobierno se convirtió en una suerte de necesidad; y expuesto así, gobierno y propiedad se desarrollaron en paralelo. Al respecto, Wences cita a Robertson, señalando: “cuando se descubre en qué estado se encuentra la propiedad en cualquier periodo particular, se puede determinar con precisión qué grado de poder poseía el rey o la nobleza en aquella circunstancia” (Wences, 2009: 185-186).

Es sustancial advertir que no es que los escoceses negaran la necesidad de gobierno; es más, reiteraron que el gobierno es necesario para preservar la

propiedad; de hecho, es en esta relación propiedad-gobierno donde se halla nítidamente el gran aporte escocés a la reflexión de la estructura política y social de la sociedad. Cabe reiterar entonces que el gobierno, desde el punto de vista escocés, es una consecuencia no pensada de la acción de los individuos:

(...) no nace deliberadamente como una disposición que enmienda los inconvenientes sociales y políticos, sino como una consecuencia no intencionada de la acción de los individuos. Este casual e imperfecto proceso es ilustrado por Ferguson y Kames cuando observan que el gobierno emerge gradualmente y tan solo se encuentra limitado por reglas después de que el hombre en calidad de “magistrado o de súbdito” ha cometido muchos errores” o que el pueblo está cansado de padecer los vicios del gobierno (Wences, 2009: 188).

En su libro *Hombre y Sociedad en la Ilustración*, Wences ofrece tres lecturas que distintos investigadores hicieron sobre la Ilustración escocesa como movimiento cultural y estudio histórico. Precisamente porque “no existe un paradigma predominantemente definitivo y excluyente” (Wences, 2009: 233). De estos tres análisis, el que apela a ser una ‘interpretación generativa’ es el más adecuado, pues para los propósitos de esta investigación es el conveniente en tanto que considera que la obra de los ilustrados es muy valiosa por lo que ésta ha significado para la teoría social y política contemporánea. En otras palabras, por su contribución a la ciencia social -o lo que más tarde se conocerá como sociología-. Con igual y mayor importancia, por la aportación al pensamiento liberal clásico y la reivindicación de la tradición republicana (Cfr. Wences, 2009: 265). Dicho esto, la lectura política de las ideas escocesas es además relevante porque:

(...) puede decirse que el núcleo central de esta visión es el mercado que surge a raíz de un largo proceso de desarrollo de las relaciones que establecen los individuos en su actividad productiva. Si el mercado no se ve obstaculizado en su lógica interna por una intervención ajena, entonces tiene lugar un equilibrio entre los factores de la producción, lo cual permite crear una mediación entre el interés particular y el interés general (Wences, 2009: 276).

Se cierra este capítulo coincidiendo con los analistas que consideran que la Ilustración escocesa sentó la primera piedra de lo que posteriormente defenderán los liberales clásicos: “la idea de una defensa ultranza del Estado mínimo, que se limita a ser árbitro de los intereses individuales” (Wences, 2009: 276).

Capítulo 2

LOS PENSADORES ESCOCESSES

Thomas Reid (1710-1796)

Es posible que en América Latina, Thomas Reid suene menos familiar que algunos de sus contemporáneos y compañeros intelectuales de la Ilustración Escocesa. Ello puede encontrar motivo en que los influjos y las tendencias académicas responden a contextos políticos y circunstancias históricas diversas. Tal vez, precisamente por razones históricas, se sepa más de Reid en la Norteamérica anglosajona, dada su fuerte influencia sobre Thomas Jefferson (1743- 1826), tercer presidente de los Estados Unidos, reconocido entre los *Padres Fundadores* de ese país. El profesor José Hernández Prado, quien asesora esta investigación, es de los pocos académicos hispanohablantes dedicados a la obra y vida de Thomas Reid; en relación a Jefferson y su valoración hacia Reid, reseña: “Un discípulo de Reid en Aberdeen, William Small (1734-1775), fue profesor del Founding Father estadounidense, Thomas Jefferson (1743-1826) (...) Jefferson sería él mismo un gran admirador de la obra de Thomas Reid y promovió que sus libros se estudiaran en las universidades de la joven nación independiente y fueran conservados y divulgados desde las bibliotecas públicas del país” (2013a:37).

La presente investigación, que pretende seguir las huellas que dejaron los ilustrados escoceses en el pensamiento liberal, tiene, entonces, la oportunidad de conocer a uno de sus referentes. La propuesta es presentar la obra de Reid a través de sus aportes: su contribución a la epistemología, a la antropología filosófica y sobre todo, lo que más incumbe al presente trabajo, a su reflexión moral y política.

Thomas Reid nació en 1710, en Kincardineshire, Escocia. Su formación intelectual empieza en 1722, cuando se matriculó en el Marischal College de Aberdeen, donde su primer tutor fue George Turnbull (a quien se hizo referencia en el primer capítulo de este trabajo, al ser presentados los pioneros del pensamiento ilustrado).

(...) George Turnbull, a philosopher whose doctrines had such a powerful influence in moulding Reid's outlook that it is remarkable that the latter nowhere acknowledges his debt. In Turnbull's *Principles of Moral Philosophy* are to be found the insistence on the inductive, empirical method in philosophy, the emphasis on the common structure of all languages as a sign of the metaphysical principles which it reflects, and the distinction between the two senses of cause - as a natural law, and as an efficient power (i.e. as an agent) - which are among the most striking features of Reid's philosophy. (A.D. Woozley, Introducción:viii, en *Essays on the Intellectual Powers of Man*, 1941).

Entre 1726 y 1731, Reid se abocó a los estudios que le dieran el título de ministro de la Iglesia Presbiteriana; años más tarde, entre 1733 y 1736, fue

bibliotecario en el Marischal College. En 1736 salió brevemente de Escocia para dirigirse a Inglaterra y visitar Oxford y Cambridge; en ese periodo conoció a Nicholas Saunderson, quien fue su referente en el tema de las teorías sobre la percepción sensorial.

After finishing his course Reid stayed on at Marischal, first to study theology, which led to his being licensed as a probationer for the ministry in 1731, and then as Librarian of the college from 1733 to 1736. In the latter year he and John Stewart, a mathematical colleague, made an excursion to England, where they visited London, stayed in Oxford with Reid's cousin the Dean of Christ Church, and then went to Cambridge where Reid was able to see "Dr. Bentley, who delighted him with his learning, and amused him with his vanity; and enjoyed repeatedly the conversation of the blind mathematician Saunderson - a phenomenon in the history of the human to which he has referred more than once in his mind philosophical speculations (A.D. Woozley, Introducción:viii, en *Essays on the Intellectual Powers of Man*, 1941).

Hacia 1737, de regreso en Escocia, ya era párroco de New Machar, Aberdeenshire, donde ocupó tal función hasta 1751, año que decidió aceptar ser tutor en el King's College. En 1758 fundó el Club de los Sabios o de los Sensatos (el *Wise Club*), que fue el punto de partida para la que más tarde fue conocida como la Escuela Escocesa del Sentido Común. En esa Sociedad Filosófica de Aberdeen, Reid empezó a discutir los temas que más adelante aparecieron en sus obras: *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764), *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785) y *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788). En 1764, aceptó sustituir a Adam Smith en la cátedra de filosofía moral en la misma casa de estudios que le invitaría a ocupar después el cargo de vicerrector, desde 1784: la Universidad de Glasgow. Reid falleció en 1796.

Este relato cronológico, cuyo propósito es meramente referencial, revela que Reid vivió la etapa en que Escocia, junto con Inglaterra, se caracterizaba por ser el escenario de una revolución del pensamiento. La Modernidad ponía los ojos en la razón, dando espacio a que las grandes mentes del siglo XVII y XVIII repensaran la religión, la política, la ciencia, la mente humana y el lugar del individuo en la sociedad. Es en ese contexto donde surgió la propuesta filosófica de Reid, una oferta original que conjugaba su crítica y análisis del idealismo berkeleyano y el escepticismo humeano. "No habría existido la obra de Reid sin las propuestas filosóficas detonantes de George Berkeley (1685-1753), y sobre todo, de David Hume (1711-1776)" (Hernández Prado, 2013/a:19). Otras biografías señalan también la importancia de sus críticas a ciertos planteamientos de John Locke, pero en esencia toda semblanza referida a Reid resalta su robusta contribución a la epistemología en general, a las teorías de la percepción y del conocimiento en particular, y a diversos temas filosóficos que van desde la ética, la moral, la política y la antropología filosófica.

Reseñar a Reid es remarcar la defensa del sentido común como una expresión más de la modernidad cultural. Defensa porque se trata de un autor que se destacó como el abogado del buen sentido en tiempos en que sus colegas filósofos parecían romper con el sentido común en determinadas materias. Fue entonces cuando el escocés se dedicó a llamar la atención sobre el tema, pues consideraba fundamental que las sociedades contaran con bases y encontraran sustento “en métodos racionales, liberales y democráticos de operar y de gobernarse a sí mismas” (Hernández Prado, en Reid 2003:6). Allí el peso de sus aportes a la huella escocesa que se pretende rastrear.

Su epistemología

Se suele definir *percepción* como la acción de recibir algo y encargarse de ello. Reid enfatiza en el acto que indica *encargarse de ello*, porque para este filósofo *percibir* es, precisamente, hacer algo, poniendo en acción los sentidos los cuales operan en directa relación con la mente. Percibir, por lo tanto, permite albergar percepciones, de las cuales surgen las nociones de lo que se halla en el mundo exterior; y se remarca el término «nociones», pues es como Reid prefiere denominar al concepto que algunos pensadores llamaban «ideas». Esta distinción, entre idea y noción, firma el aporte epistemológico de Reid, pues pasa en limpio sus críticas al idealismo de Berkeley, así como termina de pulir lo que Hume buscaba precisar a través del término «impresiones». Reid también criticó este término y prefirió en cambio el de “percepciones”. La mente no «recibe impresiones» al percibir, sino que procede a efectuar percepciones. De allí que se pueda hablar del *nocionismo* que reivindicó Reid.

Reid significa una reformulación y una justificación filosófica del realismo epistemológico, además de un planteamiento contrario al representacionismo, o bien a la suscripción de lo que él llamaría la teoría o “doctrina de las ideas”, según la cual nuestras ideas son representaciones de los objetos en la mente, representaciones o ideas menos cuestionables que los objetos mismos, porque esos objetos tan sólo se pueden concebir a través de dichas representaciones (Hernández Prado, 2013/b: 96-97).

Con Reid se revela a un pensador muy seguro en la existencia de un objeto o bien de una entidad externa; si es que se tiene la capacidad de percibir, es porque existe algo a ser percibido, algo que espontáneamente se cree real. A partir de esta aseveración se da lugar a la capacidad mental de juzgar. Para explicar lo que Reid postula como «juicio», recurre ejemplificar lo que pasa en un juzgado o en los tribunales de justicia: “Así como un juez después de conocer las *evidencias apropiadas*, emite su sentencia en alguna causa y a esas sentencia se le denomina juicio, así la mente humana pronuncia su sentencia con

respecto a lo que le parece verdadero o falso y la establece en concordancia con las evidencias de que dispone” (Reid, 2003: 214). Se advierte que para este filósofo, «juicio», más que sinónimo de «enunciado» o de «proposición», lo es de «veredicto» o «sentencia», y en el ejemplo citado, incorpora las *evidencias*, como elementos que permiten formular juicios, que a su vez están relacionadas con el contexto histórico y cultural de quienes despliegan la capacidad de juicio.

La secuencia recién planteada –de las percepciones hasta los juicios– pretende dar primeros pasos para explicar la esencia de lo que es el sentido común: “...una forma de percibir, razonar y actuar inherente a los seres humanos maduros de cualesquiera épocas y culturas, apoyada en una serie indeterminada pero incuestionable de primeros principios que hacen posible la formulación precisa de enunciados o juicios ‘de sentido común’, capaces de guiar a todos los seres humanos en sus percepciones sensibles, sus reflexiones y sus acciones” (Hernández Prado, 2003:6).

Siguiendo con este propósito, corresponde desarrollar los *primeros principios del sentido común*, mismos que se manifiestan a través de los juicios *originarios o naturales*, que son parte constitucional de todo ser humano y que sirven para apoyar cuanto se vaya descubriendo y afirmando mediante la razón. Reid ofrece una clasificación de estos primeros principios: los que incumben a las *verdades contingentes* y los otros que atañen a las *verdades necesarias*. Conviene empezar por los principios de las *verdades necesarias*, los cuales son indispensables para que los humanos se conduzcan con propiedad y pertinencia.

Si todas las verdades fuesen necesarias, no habría ocasión para los diversos tiempos verbales con los que las expresamos. Lo que fuera cierto en el tiempo presente, lo sería también en el pasado y en el futuro, y no habría cambios ni variaciones de ninguna naturaleza. Usamos el presente simple para expresar las verdades necesarias, pero ello es así solamente porque no hay declinación verbal que incluya todos los tiempos. Cuando digo que las mitad de seis es tres empleo el presente simple, aunque lo que quiero expresar con ello no es únicamente lo que ahora es, sino lo que siempre fue y lo que siempre será (Reid, 2003: 234-235).

En contraste a los de las verdades necesarias, los principios de las verdades contingentes pretender posibilitar -con base en evidencias- juicios lo más cercano a ser certeros. Reid advierte que la mente tiende más a ocuparse de las verdades contingentes, de allí que sea importante identificarlos y distinguirlos entre sí; con este objetivo, Hernández Prado (2013a) ofrece una síntesis de los principios más relevantes de esta clase:

1. Todo aquello de lo que soy consciente es real de alguna manera y existe como mis nociones, percepciones, razonamientos, recuerdos, etcétera;
2. Los pensamientos de los que soy consciente son de ese que llamo “yo mismo, mi mente o mi persona”. Es decir, los pensamientos siempre has sido pensados por alguien y no pueden subsistir por sí mismos;
3. “Aquellas cosas que recuerdo

con claridad, sucedieron realmente”. Lo usual es que mi memoria sólo me engañe ocasionalmente y debido a causas que son comprensibles; 4. Mi identidad y mi existencia han sido interrumpidas desde que las recuerdo con claridad; 5. “Las cosas que percibimos nítidamente con nuestros sentidos existen realmente”. 6. “Tenemos cierto grado de poder sobre nuestras acciones y sobre las determinaciones de nuestra voluntad” o, en otras palabras, nuestras decisiones. Contamos con cierta libertad personal relativa, pero indiscutible: 7. “Las facultades naturales por las que distinguimos entre la verdad y el error no son falaces”. Es viable distinguir entre lo bueno y lo falso; 8. “Hay vida e inteligencia en nuestros semejantes con quienes tratamos”. 9. “Ciertas muecas del rostro, sonidos de la voz y gestos del cuerpo indican determinados pensamientos y disposiciones de la mente. 10. “Debemos cierta consideración al testimonio de los hombres en materia de hecho, e inclusive también a la autoridad humana en materias de opinión”. 11. Ningún ser humano actúa de un modo por completo azaroso, sino que se conduce conforme a hábitos, y 12. “Lo que ocurra será probablemente semejante a cuanto haya sucedido con anterioridad en circunstancias similares (2013a: 54-55).

La exposición de los principios de las verdades contingentes y los de las verdades necesarias permite retomar la noción de sentido común y así reforzar que se trata de un sentido que muy bien puede traducirse en sensatez, juiciosidad o razonabilidad. Sobre el punto, es interesante ver que, para llegar a la conceptualización de sentido común, Reid desarrolló una serie de relaciones para explicar su significado:

The term “Common Sense” itself bears a variety of meanings for Reid undergoes a certain development in the course of his career. Although the gradations of meaning are numerous, the classification which most clearly reveals the development is best given as threefold: (i) Common Sense as the body of propositions generally accepted as true, although not demonstrably true; (ii) Common Sense as the principle of matter-of-fact self-evidence underlying those propositions (iii) Common Sense as that power of the mind by which we detect the truth of those propositions. The last is the meaning given in the chapter on the subject, where the difference between Common Sense and Reason is stated to be that the function of the first is to grasp intuitive truths, and of the second to draw conclusions from these primary truths - i.e. “reason” is used in the narrow sense of reason reasoning (A.D. Woozley, Introducción: xxxii, en *Essays on the Intellectual Powers of Man*, 1941).

Siguiendo la cita se puede añadir que para Reid el sentido común es, por tanto, un primer grado de la razón; que en ningún caso conviene oponer sentido común versus razón porque son facultades que se sostienen a la una a la otra. De hecho, hay una manera de distinguir sus funciones: mientras que el sentido común permite discriminar lo que es sensato de lo que es absurdo, la razón se ocupa más de discernir lo que es lógico de lo que es falaz.

It is absurd to conceive that there can be any opposition between reason and common sense. It is indeed the first-born of Reason; and, as they are commonly joined together in speech and in writing, they are inseparable in their nature. We ascribe to reason two offices or two degrees. The first is to judge of things self-evident; the second to draw conclusions that are not self-evident from those that are. The first of these is The the province, and the sole province, of common sense, and, therefore, it coincides with reason in its whole extent and is only another name for one branch or one degree of reason (Reid, 1941: 338-339).

Su pensamiento moral

El filósofo de Aberdeen marcó también una huella importante para lo que se heredó como su pensamiento moral y su antropología filosófico-práctica. Basó su planteamiento en el sentido común y dio lugar a toda una ética sensocomunista. Para dar a conocer las reflexiones que hacen a su aparato moral, se da paso a revisar la constitución natural de la mente que no sólo piensa, sino que también actúa en el mundo.

Reid recurre a exponer los primeros principios del sentido común, esta vez en el marco de los principios morales; tratándose así de los primeros principios de un sentido común moral, que son los que rigen la conciencia moral o sentido moral, y que conducen a determinar lo que está bien y lo que está mal.

Algunos filósofos, con los cuales estoy de acuerdo, atribuyen esto [la determinación de lo que está bien de lo que está mal] a un poder o facultad original en el hombre, al cual llaman sentido moral, facultad moral, conciencia (...) tenemos un poder original de la mente, el cual no sólo nos permite adquirir las nociones de los que es una buena o una mala conducta, sino también percibir que ciertas cosas están bien y ciertas cosas están mal (Reid, 2014: 201).

Se advierte que Reid aceptaba abiertamente la existencia de una conciencia moral, identificándola como un poder original de la mente y con la facultad de dictaminar los primeros principios de la moral. “La moral, como todas las demás ciencias, ha de tener primeros principios en los que basar todos los razonamientos morales” (Reid, 2014: 227). Al respecto, acorde con su vocación de profesor, Reid esquematizó estos primeros principios morales de la constitución humana (desarrollados exhaustivamente en *Essays on the Active Powers of the Human Mind*), clasificando los principios referentes a la virtud en general, los relativos a virtudes específicas y por último, los que tienen que ver con la comparación entre virtudes. “Llamo a éstos primeros principios porque a mí me parece que poseen en sí mismos una evidencia intuitiva a la que no puedo resistirme. Puedo ilustrarlos mediante ejemplos y autoridades, y quizá puedo deducir unos de otros. Pero no puedo deducirlos de otro principio que sea más evidente” (Reid, 2014: 235).

En términos generales, la clasificación de estos principios busca sintetizar las maneras a través de las cuales la conducta humana apela a la aprobación y la desaprobación. “Cuando somos capaces de contemplar acciones de los seres humanos, o de reflexionar sobre las nuestras calmada y desapasionadamente, empezamos a percibir en ellas las cualidades de lo honesto y de lo deshonesto, de lo honorable y lo villano, de lo justo y de lo injusto, y comenzamos a experimentar sentimientos de aprobación y desaprobación morales” (Reid, 2014: 235).

Cabe apuntar que el escocés puso especial énfasis en los principios que rigen a la prudencia, virtud que refiere a la templanza, a la moderación, a la sensatez y al buen juicio. Al respecto, Arturo Damm (2017) puntualiza de manera precisa, aclaratoria y complementaria a los efectos de este trabajo: “La prudencia (que es la virtud por la que uno cuida de sí mismo) motiva a que la persona observada controle, consecuencia de una pasión, sus emociones y reacciones, control que es necesario para lograr que el observador empatice con ella, empatía que, ésta es una de las tesis centrales de Smith, le resulta indispensable a la persona observada” (p. 48).

Para Reid es tal la importancia de la prudencia que de ella deriva el «gobierno de nosotros mismos»; y refuerza que la mejor manera de ser prudentes es hacer caso al «interés» propio y a su «deber» correspondiente. “Un hombre es prudente cuando consulta su verdadero interés, pero no puede ser virtuoso si no tiene consideración hacia su deber” (Reid, 2014: 196). Se observa que está dando alta relevancia a los principios racionales de la acción humana; sobre lo que no está demás resaltar, que tanto interés como deber son principios propios y exclusivos de los seres humanos, porque sólo los humanos están facultados para entender y seguir reglas, así como para acatar normas o leyes, ya sea por interés racional o por el puro deber moral (Cfr. Hernández Prado, 2013/a: 75-76). Por lo expuesto, se puede decir que Reid es, como Kant, un filósofo del deber moral; pero mientras que el alemán fundó el deber en la “razón pura”, Reid lo hizo con el sentido común humano o de la humanidad.

La relación entre interés y deber es cardinal y, como se irá viendo, recurrente en la antropología filosófica que propone Reid, por lo que vale la pena remarcar la correspondencia entre ambos principios. Sobre el punto, Hernández Prado (2013a) resuelve que no hay un «divorcio» entre ambos elementos, que, en realidad, “el interés sólo se contrapone al deber cuando es interés inmediato o intermedio o acaso cuando está enfocado hacia bienes que no son los últimos y más valiosos” (p. 78). Aquello que en última instancia es de «nuestro interés», coincide con lo que es «nuestro deber». Según Reid el deber es el principio por el cual las personas son aptas para la virtud y para el vicio; en ese sentido señala consideraciones entre ambas nociones:

La noción de deber es irreductible a la de interés o a la de aquello que es mejor para nuestra felicidad (...) Los dos principios aludidos son diferentes por su naturaleza y no es posible reducirlos el uno al otro (y) es evidente que el

principio del honor es superior al del interés. Ningún hombre debe permitirse, como persona de honor, alegar su interés para justificar una cosa que él mismo reconoce que es honorable (...) Todo hombre de verdadero honor aborrece ciertas acciones porque son en sí mismas inmorales y experimenta hacia otras una obligación porque representan, en sí mismas, lo que exige el honor con independencia de cualesquiera consideraciones relativas al interés o la reputación (Reid, 2003: 299-301).

Como se dijo párrafos atrás, se puede reseñar a Reid como el «Kant escocés», en alusión a la importancia que atribuye Reid al cumplimiento de los deberes sobre todo en sociedad, o en palabras más precisas, el «primer principio moral» que se debe respetar para salvaguardar las mejores relaciones posibles. Reid invita a accionar suponiendo que “no debemos hacer a los otros lo que pensamos equivocado que nos hagan en circunstancias similares” (Reid, 2003: 309); esta «regla de oro» de la ética, popularmente repetida como «no hacer al otro lo que no quieres que te hagan» interpreta muy bien lo que Reid dijo: “Siempre habremos de actuar de la forma en que juzgamos que será correcto que él actuara con nosotros, tanto si nos hallamos en sus circunstancias, como si él se encuentra en las nuestras. O más en general, aquello que aprobamos en los demás es cuanto debemos practicar en las mismas circunstancias, en lo que condenamos es lo que debemos evitar” (Reid, 2003: 342). Conviene acentuar que Reid da crédito a que las personas, cuales sujetos racionales, están dotadas de juicio y sentido común, por tanto son capaces de actuar de la manera más correcta: “Las personas siempre serán lo suficientemente lúcidas como para determinar lo que se deben a sí mismas (...) Que los hombres juzguen con franqueza, inclusive en casos ajenos y especialmente en lo que concierne a su conducta moral, seguramente es evidente de suyo para todo ser inteligente” (Reid, 2003: 342-343).

Hasta este punto, se hizo referencia del interés y del deber como principios racionales propios del ser humano; sin embargo, vale la pena tomar en cuenta también que, según Reid, existen otros principios que rigen la acción humana y que no necesariamente son exclusivos de la especie humana, éstos son los principios *mecánicos* y los *animales*.

En su antropología filosófico-práctica, Reid habla de unos principios mecánicos de la acción humana, que son los instintos y los hábitos, y también alude los principios animales, los cuales serían los apetitos, los deseos y los afectos, que pueden ser experimentados por los seres humanos al igual que otras especies animales. Conviene empezar por los instintos y decir que son aquellas pulsiones innatas que empujan actuar sin premeditación. “Por instinto quiero decir un ciego impulso natural a realizar acciones sin tener ningún fin a la vista, sin deliberación y, frecuentemente, sin concepción alguna de lo que hacemos” (Reid, 2014: 83). Para aclarar este tema, el filósofo ejemplifica una serie de instintos que los humanos comparten con animales de otras especies, distinguiendo aquellos que exclusivamente los humanos mantienen y desarrollan

en la etapa adulta, por ejemplo el de la imitación. “Otra cosa en la naturaleza del hombre, que pienso que es parcialmente –no totalmente– instintiva, es su tendencia a imitar. Aristóteles observó hace tiempo que el hombre es un animal imitador. Está listo para imitar lo que aprueba. En todas las artes, los hombres aprende más, y más agradablemente, por imitación que por reglas” (Reid, 2014:89). Mencionados los instintos, sirve también reseñar los hábitos, principios mecánicos que se van adquiriendo progresivamente. “El hábito difiere del instinto no por su naturaleza, sino por su origen; el segundo es natural; el primero adquirido. Ambos operan sin que medie voluntad o intención alguna, sin pensamiento” (Reid, 2014: 95). Hábitos e instintos poseen fuerza similar, y se ahondó sobre éstos porque, de algún modo, tiene que ver con el crecimiento moral de cada quien.

En un sentido moral, hay buenos y malos hábitos y el desempeño regular y constante de ambas clases de ellos los afianza de modo indiscutible. ¡Cuántos hábitos deplorables adquieren los niños -destacaba Reid- con respecto a sus modales, gestos o modo de hablar por el simple hecho de tener contacto con “malas compañías”! Y es debido a la fuerza de los hábitos que una persona que creció hasta la edad adulta en un ambiente de escasa educación, no adquiere las maneras y los aires de un *gentleman* sino con mucha dificultad. (Hernández Prado, 2013/a: 83).

De los principios *animales*, se señalaron los apetitos que, en este contexto, se comprenden como fuertes deseos, sea de comida o cualquier objeto; se distinguen de otros porque se presentan de manera vertiginosa, pero no llegan a ser permanentes. Su importancia radica en que los apetitos auxilian la preservación de los seres humano como especie. “La razón del hombre sería totalmente insuficiente para estos fines se le faltara dirección y el reclamo de los apetitos. Aunque un hombre supiera que su vida ha de ser mantenida por la alimentación, la razón no podría indicarle cuándo comer, ni cuánto. En estas cosas, el apetito es una guía mucho más eficiente que la razón” (Reid, 2014: 102).

Al igual que con los hábitos, los humanos tienden a actuar en función de sus apetitos, aunque ello -desde el punto de vista moral- no conlleve ningún juicio o valoración por parte de los demás. Lo que sí es importante es el “encauzamiento con los principios racionales de la acción y los primeros principios del sentido común moral que regulan aquellos apetitos” (Hernández Prado, 2013/a:85). La recomendación de parte de Reid quizás sería que lo mejor es conjugar los apetitos con el primer grado de razón, es decir, el sentido común, en aras de satisfacer los apetitos sin llegar a hacer daño.

Los humanos -a diferencia de los animales- son capaces de controlar sus apetitos, están facultados para gobernarlos y administrarlos. De igual modo, dada la naturaleza de la especie, los humanos son más proclives no sólo a satisfacer apetitos, sino a buscar concretar sus deseos; sobre todo aquéllos que

tienen que ver con poder, estimación y conocimiento. Siguiendo a Reid (2014), estos tres deseos naturales “...no son ni virtuosos ni viciosos. Son parte de nuestra constitución, y deben ser regulados y contenidos cuando se alzan en competición con principios más importantes” (p. 112). Por «principios más importantes», Reid se está refiriendo a los principios racionales de la acción, y sobre el punto, que filósofo apele a la participación de la razón para la moderación de ciertos apetitos y deseos no quiere decir que él haya sido un entusiasta de este concepto; por el contrario -en consonancia con sus contemporáneos modernos- Reid era un cuestionador del imperio de la razón, pues la veía insuficiente como se acaba de leer en relación a los apetitos.

Siguiendo con los principios animales, uno muy frecuente en la especie humana es el deseo de poder, deseo que traducido en *ambición*, se suele apartar del concepto de virtud. ¿Qué dice Reid al respecto? “Los males que la ambición ha producido en el mundo suelen ser un tema ordinario de declamación. Pero debería tenerse en cuenta que allí donde ha dado una lugar a una acción dañina para la sociedad, ha dado también lugar a diez mil más que son beneficiosas. Y con justicia consideramos la falta de ambición uno de los síntomas menos favorables en el carácter del hombre” (Reid, 2014: 113). Si en lugar de dar por sentado que ambición es codicia y, más bien, se comprendiera el término como aspiración o anhelo, se abriría la posibilidad de sumar una virtud que puede deparar resultados beneficiosos. Los deseos de poder, estimación y conocimiento, dice Reid, son esenciales para la constitución del hombre sobre todo en sociedad.

Al deseo de poder puede emparentársele con el deseo de *amor al dinero*, el cual no es reprochable mientras en el afán de conseguirlo no se caiga en excesos o en situaciones que terminen siendo dañinas, principalmente porque se le haya convertido en un fin en sí mismo y no en el medio que realmente es ese dinero para hacerle el bien a uno mismo o a los demás. En relación con este punto, es importante advertir que tanto apetitos como deseos involucran bienes o cosas; pero es distinto cuando se habla de personas, porque a estos principios se les llama *afectos*, los cuales clasifica en benevolentes y malevolentes. Antes de precisar estas dos categorías, es interesante leer la valoración que hace Reid de benevolencia: “La benevolencia, por su propia naturaleza, sosiega la mente, alegra el corazón, anima todo nuestro ser e ilumina las facciones del semblante. Puede decirse con justicia que es una medicina para el cuerpo y para el alma. Estamos destinados a ella por obligación; estamos invitados a ella por nuestro propio interés” (Reid, 2014: 137-138). Se advierte que para el escocés, la benevolencia es una de las mejores expresiones naturales de la humanidad; de allí que una persona benevolente será merecedora del aplauso moral porque con su actitud está sumando a una mejor sociedad. Así, entonces, de los afectos benevolentes dirá:

Hay algunas características comunes a todos los afectos benevolentes, y otras en las que difieren. Coinciden todos ellos en dos cosas, a saber: en que sentimiento

que los acompaña es agradable, y que implican un deseo de bien y felicidad para su objeto (...) Podemos, por tanto, establecer esto como principio; que todos los afectos benevolentes son, por naturaleza, agradables; y que después de una buena conciencia con la que siempre son amistosos y nunca pueden ser adversos, forman la parte capital de la felicidad humana (Reid, 2014: 121-123).

Los afectos malevolentes, por defecto, son lo contrario de los benevolentes; sin embargo son también parte de la constitución humana; el punto es que ante los afectos malevolentes se corre el riesgo de sucumbir, si es que no se los dirige correctamente: mal conducidos pueden generar molestias y dificultades con el prójimo; por el contrario, si se sabe gobernarlos, ellos pueden ser hasta productivos y convenientes. Por ejemplo la emulación, que según el autor está entre los defectos malevolentes:

Por emulación quiero decir un deseo de ser superiores a nuestros rivales en cualquier cosa que persigamos, acompañado de una ansiedad ante las idea de ser superados. La vida humana ha sido comparada con una carrera. El premio es alcanzar una superioridad del tipo que sea (...) No hay hombre que se considere a sí mismo tan despreciable como para no atreverse a entrar en una u otra forma de competición; y siempre encontrará competidores que rivalicen con él (Reid, 2014: 141-142).

De la cita se puede extraer que rivalidad y competencia, a pesar de su origen malevolente, son sentimientos que pueden ser ventajas tanto para el individuo como para la sociedad, en tanto que sean correctamente conducidos con el mejor interés y con el correcto espíritu del deber (Cfr. Hernández Prado, 2013/a: 101).

Abriendo otra división de suma importancia en el pensamiento moral que se analiza de este filósofo escocés está justicia, virtud que Reid coloca en un lugar central pues la considera “la principal generadora del deber, que a su vez es el más elevado y digno de los dos principios racionales de la acción” (Hernández Prado, 2013/a: 105).

The third general Branch of our Duty is that which we owe to our Fellow Creatures. The Latin Word Iustitia, as well as the greek Word عدالة were sometimes taken in so large a Sense as to include the whole of our Social duty, but in English the Word Justice has a more restrained Signification. We account him a Just Man who does no Injury to any Man. Justice & Humanity may however include the whole of Social Duty. The first implying the abstaining from all Injury, the second that we do all the good in our Power (Reid, 2007: 37).

La valoración de Reid en relación a la justicia involucra una lectura integral de las capacidades humanas, y sobre este punto hay que remarcar que el filósofo de Aberdeen fue un visionario, pues supo advertir que la especie humana posee

“ciertas facultades o capacidades de las que carecen otras especies y que son, específicamente, la moralidad y la libertad moral y la razón y su juicio racional” (Hernández Prado, 2013a: 105). Precisamente las facultades que dan lugar al principio moral de sentido común referido a la justicia y su consecuente deber moral ausente en los animales.

Dicho lo anterior, se sostiene que los humanos -siendo capaces de emitir juicios morales- tienen moralidad; Reid explica que tanto conducción como apreciación de las acciones humanas, es decir, aprobación o desaprobación, tienen un carácter moral; y que este carácter es guiado por el juicio y no así por los sentimientos (como sugerían algunos de sus contemporáneos).

In the approbation of a good action, therefore, there is feeling indeed, but there is also esteem of the agent; and both the feeling and the esteem depend upon the judgment we form of his conduct. When I exercise my moral faculty about my own actions or those of other men, I am conscious that I judge as well as feel. I accuse and excuse, I acquit and condemn, I assent and dissent, I believe and disbelieve, and doubt. These are acts of judgment, and not feelings (Reid, 2010: 349).

Reid, a diferencia de Hume, sostiene que la justicia es una virtud natural y no artificial... “así como la moralidad humana no es una simbolizada cuestión de sentimientos, sino de juicios que posteriormente involucran sentimientos, así tampoco la justicia es algo sencillamente acordado por los seres humanos” (Hernández Prado, 2013/a:110). Argumenta que las situaciones en las que se advierte justicia o injusticia son identificadas por la capacidad de juzgarlas y que dicha capacidad es parte de la constitución natural de los seres humanos.

Finalmente, acorde con su filosofía, Reid reivindica un deber moral hacia la justicia; muy al margen de que ésta pueda ser útil, existe un sentido que impele a cumplirla y a seguir sus reglas para vivir sin remordimientos. “Se cumple con la justicia por *simple deber moral* y porque hay una voz dentro de nosotros mismos, que proclama que son ruines (*base*) y merecen castigo quienes faltan a ella”(Hernández Prado, 2013/a: 112).

Su reflexión política

Haber hecho referencia a la importancia de la noción de justicia en la ética basada en el sentido común y la dirección del deber en el accionar humano, pretendió facilitar la comprensión de los planteamientos políticos de Reid a desarrollarse a continuación. Sobre el punto, es importante destacar que el pensador de Aberdeen estuvo siempre interesado e involucrado en política. Alexander Broadie (2006), profesor e investigador de la Universidad de Glasgow, en un ensayo sobre Reid, señala que el profesor “was deeply involved

in the life of the Scottish Kirk (in which Reid was a minister) and in political debates such as the abolition of slavery, as well as in multiple literary and philosophical societies” (p.18). Apunta también que dicha curiosidad política motivó a Reid a ser parte e incluso a formar y liderar varias sociedades de académicos, ante las cuales expresaba y debatía sus posiciones políticas, lo cual se tradujo en buena parte de su producción intelectual escrita.

Mention should also be made of the fact that Reid played a part in the life of several societies. First and especially important is the Aberdeen Philosophical Society, the “Wise Club,” of which Reid was a founder (...) this club, which was a vital part of Reid’s intellectual context, he read a number of papers that later appeared in his first major work, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764). Presentations by other members of the Society would also appear in print – for example, some parts of *The Philosophy of Rhetoric* (1776), the greatest work by George Campbell, principal of Marischal College and later the professor of divinity at the same college (Broadie, 2006: 33).

Comprender la reflexión política de Reid implica profundizar en dos aspectos sustanciales: los deberes y la justicia, conceptos recién repasados al interiorizar la lectura en su sistema moral. “Thomas Reid enseñó que los deberes humanos pueden dividirse en los que tenemos hacia nosotros mismos, hacia Dios y hacia nuestros congéneres” (Hernández Prado, 2013/a: 118). El respeto del deber sugiere comprenderlo como un principio racional de acción en el hombre. Conviene recordar la claridad de Reid a la hora de explicar su noción general de deber, específicamente cuando ilustra el sentido de este concepto entre lo que es «correcto» y su contrario, lo «incorrecto».

Entre los deberes para con la sociedad, que para efectos de esta lectura son los *deberes sociales*, está la justicia a la par con el *humanitarismo*. “Justo es el ser humano que no lastima de ninguna manera a sus semejantes y les concede cuanto les corresponde” (Hernández Prado, 2013/a: 118), pero humanitario es el que les da aquello que no está obligado a darles. Siendo la justicia piedra angular de su planteamiento, Reid ve conveniente distinguirla en dos clases: conmutativa y distributiva: “Justice has been distinguished into two kinds Commutative & distributive. Commutative Justice is employed in the Ordinary affairs between Man & Man considered as on a jogging of equality. It implies that we invade no Mans property nor violate his Right. That we do not injure him in his person in his family, in his good Name or in his friends. That we pay our just Debts” (Reid, 2007: 37).

La justicia conmutativa implica no violar los derechos de los demás, es decir, se resuelve en el simple «no hagas al otro lo que no quieres que te hagan», como la regla de oro moral antes mencionada. La justicia distributiva, en cambio, tiene que ver con no invadir la propiedad de los demás, en otras palabras, está sujeta a las leyes, y la distribución de castigos y recompensas.

Tal es la importancia que Reid otorga a la justicia conmutativa, que la refiere como una condicionante para vivir en sociedad. “So necessary is this Commutative Justice to the very being of human Society, that without it there could {be} no Society at all. And it has been very justly observed that even Gangs of Robbers and Pirates who pay no Regard to the Rights of other Men must observe the Rules of Justice and fidelity to one another otherwise they could not possibly keep together” (Reid, 2007: 37). A partir de esta reflexión, deja en claro que el propósito base de todo gobierno es la protección de los hombres ante posibles injusticias que puedan amedrentar sus derechos. “Distributive Justice in its strict and proper Sense is the Justice of a Judge in executing the Laws and distributing Rewards or Punishments” (Reid, 2007: 38).

Con respecto entonces a la justicia distributiva, la que está sujeta a la aplicación de la ley mediante castigos y recompensas, el pensador sugiere que ella se perfila en el «dar a cada quien lo que le corresponde», lo cual, lejos de dádivas y concesiones, puede perfectamente ocurrir por un sentimiento de humanidad. Se distingue como justo a quien no daña a los otros y les concede cuanto es su derecho, mientras que humanitario quien les procura un bien al que él mismo no está obligado a otorgar. La ética de Reid invitaría a pensar que no suficientes con ser justos, sería mejor todavía humanitarios.

Se resalta, una vez más, que la base argumental política de Reid está en estrecha coherencia con su sistema ético, pues el profesor es determinante en sostener que una sociedad no puede existir simplemente sobre la base de la protección de los derechos perfectos: “He consequently sees it as the task of government to protect both perfect and imperfect rights by legally enforcing their corresponding duties” (Haakonssen, en la introducción de *On practical ethics lectures and papers on natural religion self – government, natural jurisprudence and the law of nations*, 2007: lix). Este es un tema que Reid argumenta al exponer sus apreciaciones sobre el sistema jurisprudencial, el cual, desde su visión, debe tener intervención directa en la política.

Many of the preceding parts of the jurisprudential system have clear political implications that are of importance in interpreting the manuscripts concerned with political jurisprudence proper. Reid distinguishes sharply between the actual historical origins of political society and the question of ‘The Reasons that ought to induce men Sufficiently enlightened to prefer the Political State to that of Natural Liberty’. 174 was common at the time, he sought the origins of government in the need for leadership in tribal warfare and collective expeditions and ventures, subsequently reinforced by the need for arbitrators in internal disputes. The rational person’s motivation for living in civil society is partly prudential, partly moral: to gain protection and better living conditions, and to be enabled to develop morally as an active member of the moral community that the creator obviously intended for mankind (Haakonssen, 2007: lix).

Se advierte que Reid argumenta el origen del gobierno y la conformación de la sociedad civil en la necesidad de estructuras y arbitraje que contengan posibles disputas al interior de una comunidad; a su vez, es clara su ponderación moral respecto de la necesidad de vivir en sociedad como miembros moralmente activos y prudentes.

Llegado a este punto, sirve mucho subrayar que el sensocomunista de Aberdeen entiende la ciencia política de dos maneras: “De acuerdo con la primera de ellas, significa conocimiento de los Derechos Políticos de la Humanidad, que son los derechos humanos que requieren de la protección de las constituciones y los gobiernos. Conforme a su segundo significado, la ciencia política es el conocimiento de las causas y los efectos de los sucesos políticos” (Hernández Prado, 2013/a: 123).

This word Politicks is sometimes used to signify the knowledge of the Political Rights of Mankind, or of political Jurisprudence, and in this sense it is a part of Ethicks as has been already mentioned. But I consider Politicks as a Science quite distinct from every part of Ethicks; and, it may be defined to be the Knowledge of the Causes Connections and Effects of Political Events. By Political Events I understand those Events, which are produced by the joint force and council of Numbers joyned in Society. Every individual of the human Kind has a certain Sphere of Power and may produce Effects that are not Inconsiderable. But the grandest Effects of human Power are these that are produced by the concurrence of many joyned in Society. I call these Political Events (Reid, 2007: 15, en *Lectures and Papers on Practical Ethics*).

Es alrededor de las motivaciones recién mencionadas que el escocés invita a investigar en política; a descubrir cuáles son las causas que generan los grandes cambios y sucesos políticos, qué motivos detonan que una sociedad protagonice cambios y revoluciones. Asumiendo así la política, Reid remarca dos nuevas distinciones: por un lado la política que tiene que ver con las formas de gobierno (que depende de quién detenta el poder) y por otro, la política que ya se expresa en acciones específicas (y que incumbe a regulaciones y mecanismos internos).

Now it is the design of Political Knowledge, to discover the causes of Such great Events whether good or evil in the tempers Characters and Circumstances of those / Societies in which they are produced, and to point out the Means by which political Events that are good may be brought about and the bad prevented. I divide Politicks into two Parts the first treats of the various Forms of Government their Causes & Effects the Second of Police. The Form of a Government depends chiefly upon the hands in which the Soverign Power in a State is placed. And the Soverign Power may be placed either in the hands of One, of a few or of Many which make the Simple forms of Government or Some parts of the Supreme power may be placed in one of these ways others in others, which makes the mixed forms of Government (Reid, 2007: 15-16, en *Lectures and Papers on Practical Ethics*).

Para alcanzar un gobierno civil, Reid señala que es condición que los gobernados hayan cedido parte de su libertad precisamente para preservarla. Que solo el incentivo de vivir bajo el amparo de leyes puede subyugar el deseo de independencia y el natural el amor por la libertad.

There can be no civil Government whatsoever which does not in some degree abridge the liberty of those who live under it. Now the Love of Liberty is so natural to mankind that there must be some considerable inducement to engage them to give up their Natural Liberty & to subject them selves to laws and taxes. And be bound to that submission and allegiance which is due to the civil Powers. There is nothing which men desire more earnestly than independence and it is not to be supposed that any man will subject himself to the will of others and submit his actions to their controul without some urgent cause (Reid, 2007: 72).

Desde la perspectiva de Reid, el sometimiento a un poder civil, a través de leyes e impuestos, es nada más una de las formas que se han encontrado para salvaguardar esa preciada libertad; si como sociedad se hubiera encontrado o creado otro mecanismo, tal vez el gobierno no sería necesario. “Cuando las carencias de los hombres se multiplican y la inocencia y la simplicidad de la vida cede su puesto a la avaricia, el fraude y la rapacidad, esos hombres se colocan a sí mismos en la necesidad de hacerse de leyes y magistrados, para proteger sus derechos y castigar los crímenes” (Hernández Prado, 2013a: 125).

Reid, así como sus coterráneos y contemporáneos Hume, Ferguson o Smith, asume una posición empírica para su análisis político; de allí que sea la lectura de los hechos históricos la que le permita aseverar que la figura del gobierno civil surge de la necesidad de los pueblos de autoprotgerse. Solía citar Reid como los mejores ejemplos de esto a algunos de los países de Europa, los cuales, en sus esfuerzos por mantener gobiernos regidos por leyes, lograban que la búsqueda de equilibrio de poderes y respeto por los individuos fueran un ejercicio constante.

Acorde con su temperamento templado y prudente, Reid era muy consciente de que ningún estado puede ser perfecto; que era “insensato esperar perfección total, tanto de las constituciones políticas, como de los gobiernos, las sociedades e incluso las personas individuales” (Hernández Prado, 2013/a:141). La opción sensata, proponía el escocés, era la gradual y progresiva mejora de tales imperfecciones, en el marco de una estabilidad política respetuosa de las costumbres y las autoridades; esquema que sólo es posible gozando de libertad de prensa y de peticiones, así como de participación de los ciudadanos.

David Hume (1711-1776)

David Hume es de los filósofos más renombrados de la Edad Moderna. Su influencia permeó fuertemente entre sus contemporáneos, un claro ejemplo es Adam Smith (1723-1790), uno de sus amigos más cercanos, le debe a Hume las bases de su reflexión sobre filosofía moral y así también planteamientos germinales de su pensamiento económico. Por otro lado, Thomas Reid (1710-1796), quien reconocería expresamente que la reivindicación filosófica del sentido común que caracterizó a su obra, había sido motivada por aquella inmensa de David Hume. Fuera de Escocia, sus ideas también sacudieron a Immanuel Kant (1724-1804), quien le agradeció a Hume haberlo despertado de su «sueño dogmático»; y de igual modo a Jeremy Bentham (1748-1832), para quien leer a Hume hizo que se le «cayeran las vendas de los ojos»; incluso Charles Darwin (1809-1882) reseñó haber basado su teoría de la evolución en las ideas de Hume.

David Hume nació en Edimburgo en 1711, cuatro años después de la firma del Tratado de Unión entre Escocia e Inglaterra. Creció en el seno de una familia acomodada aunque no con mayores lujos. Diversas biografías lo reseñan como un temprano apasionado por el saber en general y por la filosofía en particular, ya que desde niño se destacó por su interés en los estudios, tanto así que a sus, apenas, diez años ya acompañaba a su hermano mayor a la Universidad de Edimburgo donde estudió latín y griego, e inició sus primeras lecturas en historia y literatura. Ya de joven, con la convicción de dedicarse a la filosofía, emprendió su primer retiro a Francia como reseña en *Mi Vida*, texto autobiográfico que escribió Hume poco antes de su muerte.

Durante mi retiro en Francia, primero en Reims, pero sobre todo en La Fleche, en Anjou, compuse mi *Tratado de la Naturaleza Humana*. Después de pasar tres años muy agradables en el campo, me trasladé a Londres en 1737. A finales de 1738 publiqué mi *Tratado* (...) Jamás intento literario alguno tuvo peor fortuna que mi *Tratado de la Naturaleza Humana*. Nació muerto desde que salió de la prensa, sin el mérito de provocar siquiera un murmullo entre los fanáticos. Pero, estando dotado por la naturaleza de un temperamento alegre y optimista, me recuperé muy pronto del golpe y proseguí con gran ardor mis estudios en el campo. En 1742 imprimí en Edimburgo la primera parte de mis *Ensayos*. La obra tuvo una acogida favorable, y no tardé en olvidar por completo mi anterior decepción (Hume, 2018:29).

En ese mismo tiempo, 1744, surgió la posibilidad de que se postulara como Profesor de Ética y Filosofía en la Universidad de Edimburgo, en reemplazo de Alexander Pringle, pero esta posición le fue negada por rumores que empezaban a señalar a Hume como ateo. “Este obstáculo, que le impidió llevar una vida dedicada a la academia, no minó su dedicación al cultivo del

conocimiento; más aún, fue durante este periodo cuando afianzó sus amistades en el círculo de los literatos escoceses y adquirió prestigio” (Wences, 2007:330).

En dichas circunstancias, entre 1745 y 1746, Hume aceptó ser tutor del Marqués de Annandale; aunque su salario no era profuso, sí le era conveniente, pues le permitía dedicar su tiempo a escribir; fue la temporada en la que empezó su obra *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* y luego *An Enquiry Concerning Human Understanding*; ambos publicados en 1748. Asimismo, logró publicar los tres primeros ensayos sobre política y moral. Respecto al Tratado, Hume no abandonó el reto y, asumiendo que sus planteamientos quizás no fueron entendidos, redactó posteriores resúmenes e introducciones que también forman parte de su legado bibliográfico.

Siempre he creído que la falta de éxito que tuve con la publicación del Tratado sobre la naturaleza humana se debió en mayor medida a la forma que a la materia, que había sido culpable de una falta de discreción muy habitual al dar mi obra a la imprenta demasiado pronto. En consecuencia, vertí la primera parte de la obra mencionada en la *Investigación sobre el entendimiento humano* (...). En 1749 me fui a vivir durante dos años con mi hermano, en su casa rural, pues mi madre había muerto entre tanto. Allí compuse la segunda parte de de mis *Ensayos*, a la que le dí el título de *Discursos políticos*, e hice una nueva revisión de mi *Investigación sobre los principios de la moral*, que es otra parte de mi tratado (Hume, 2018: 30).

Durante este periodo es relevante señalar la estrecha relación que mantuvo con Adam Smith, su fraterno amigo quien describió a Hume como “un hombre sociable y generoso, cuyo buen humor y alegría de ánimo se acompañaban de «la más estricta aplicación, el más vasto conocimiento, la máxima profundidad de pensamiento y una amplísima capacidad en todo los órdenes del saber»” (Wences. 2007:330). Como se comentó en principio, la influencia de Hume fue determinante en la producción y legado intelectual de Smith. “Hume was a strong advocate of free trade, and his essays in some degree foreshadowed the theory developed by his Young friend Adam Smith in his celebrated book *The Wealth of Nations*, the first volume of which was read admiration by Hume a few months before his death” (Ayer, 2000:12). Contemporáneos e involucrados en los mismos temas, incluso hubieran sido sus colegas: en 1752, mientras Smith se desempeñaba como profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Glasgow, Hume tuvo la posibilidad de asumir la cátedra de Lógica; desafortunadamente, una vez más, los fanáticos del clero se opusieron a su inserción en la academia formal argumentando su reputación de escéptico (Cfr. Ayer, 2000:12). Pero ese mismo año, a este hombre que dedicaba su vida a los libros, se le presentó un nuevo desafío: “En 1752, la Facultad de abogados me eligió bibliotecario, cargo con escasa o ninguna remuneración, pero que me ponía al frente de una gran biblioteca. Fue entonces cuando concebí el plan de escribir la *Historia de Inglaterra*” (Hume, 2018:30). Este libro se convirtió un éxito en ventas, permitiéndole a su autor acomodar sus finanzas luego de mucho

tiempo de austeridad; sin embargo, en cuanto a la recepción del contenido, aunque el relato de Hume no adhería a ninguno de los poderes, ni mucho menos jugaba en favor o en contra de ninguno de los involucrados, *Historia de Inglaterra fue una obra no exenta de críticas y polémica.*

Confieso que tenía expectativas optimistas en cuanto al éxito de esta obra. Pensaba que era el único historiador que no había tenido en cuenta el poder, los intereses y la autoridad del momento y, simultáneamente, el clamor de los prejuicios populares. Y como el tema es adecuado a todas las capacidades, esperaba un aplauso en proporción. Tanto más miserable fue mi decepción: me rodeó un clamor de reproches, desaprobación e incluso de aborrecimiento (Hume, 2018: 31).

Ya gozando de prestigio, en 1763 Hume fue invitado a ser parte del cuerpo diplomático británico en Francia, donde fungió como Secretario de la Embajada durante tres años. Fue una temporada de fama, esplendor y alto roce intelectual, como reseña Hume en su autobiografía, pero como también se relata en los intercambios epistolares que éste tuvo con amigo Adam Smith y que se encuentran en el libro de Denis Ramussen, *El Infiel y el Profesor* (2017):

La bienvenida que París brindó a Hume fue inaudita, incluso para los tiempos actuales. Miembros de la realeza, aristócratas, funcionarios, anfitrionas de salones literarios, literatos... todo aquel que fuera alguien bregaba por conocerle, alabarle y, en definitiva, ser visto a su lado. Cuando llevaba unos meses, reveló a William Robertson lo siguiente: «Solo ingiero ambrosía. Solo bebo néctar, respiro incienso y ando sobre flores. Todos los hombres, y aún más las mujeres, consideran un deber forzoso dedicarme odas largas y elaboradas de elogio». Es más, tal y como señala Ernest Campbell Mossner, «lo más increíble de la popularidad de Hume en París es que no fue una moda pasajera, sino que se prolongó durante los veintiséis meses que estuvo allí». Es palmaria la diferencia con respecto a Escocia, donde Hume había sufrido décadas y décadas de críticas y desaires por culpa de su irreligiosidad. Es muy curioso que la élite parisina recibiera con tanta devoción a un filósofo torpe y bastante corpulento de cincuenta y dos años, con un francés macarrónico y un acento escocés muy marcado. De hecho, todas estas rarezas—y el contraste con sus escritos cultos y refinados— aumentaron la estima por él (P 153-154).

En 1769 Hume regresó a su natal Edimburgo donde vivió su última década entre amigos y libros. Fue un periodo tranquilo y satisfactorio, según sus propias palabras: “Hasta el punto de que si he de mencionar un periodo de mi vida por el que preferiría pasar de nuevo, podría sentirme tentado a señalar este último” (Hume, 2018:34). Fue en la primavera de 1775 cuando sufrió un trastorno intestinal que al principio no le alarmó, pero que luego descubrió que era incurable y de naturaleza mortal. En agosto de 1776 David Hume murió. Las crónicas cuentan que durante el entierro “se oyó que alguien de entre la multitud decía: ‘Ah, era un ateo’, a lo que otra persona replicó: ‘no importa, era un

hombre honesto” (López, 2015:24). Lo que ninguna reseña omite señalar es que murió uno de los filósofos que más aportó al estudio del conocimiento y la civilización humana.

Comprender las reflexiones morales de este pensador así como descifrar sus planteamientos políticos, exige conocer, por lo menos a grandes rasgos, su proyecto filosófico. Porque es en la complejidad de su pensamiento -en toda su estructura de ideas que se explican recíprocamente- que se descubrirá al David Hume que habla de política; ya que Hume “habla siempre de política. O sea, que es, ante todo, un filósofo político” (Negro, 1976:33).

Su proyecto filosófico

Hume es un apellido clave en el estudio de la teoría del conocimiento de la Edad Moderna. Su punto de partida es la comprensión de la naturaleza humana, entendida como “la única manera de resolver los conflictos del pasado de manera definitiva” (Ordieres, 2013:21). La ambición de Hume era fundacional: crear nueva ciencia del hombre, el origen y base de todo. ¿Cuál era la propuesta? Un estudio del comportamiento humano validado por la ciencia. Para ello,

[...] propone aplicar el método científico creado por Bacon y ocupado por Newton a la filosofía, método que se basa en la experiencia y la observación y no en un proceso racional entendido como asociación de ideas” (*mathesis universalis*). Le parece que, al igual que el mundo de la naturaleza que estudia la nueva ciencia natural (física), el mundo del hombre, la mente, debe ser estudiada de igual manera a través de los efectos particulares que resulten de las distintas circunstancias rechazando, de antemano, el tratar de alcanzar la naturaleza misma de las cosas por escapar de la posibilidad de la experiencia sensible misma (Ordieres, 2013:22).

Es interesante que Hume cuestionara el proceso racional en un contexto intelectual que glorificaba a la razón. Este apunte se explicará más adelante, cuando se revele a este pensador como un defensor de la naturaleza ante la razón, cuando se reseñe que, de fondo, lo que él pretendía era liberar la naturaleza humana de la servidumbre de las lógicas racionalistas (Cfr. Negro, 1976:32).

Siguiendo con la exposición del proyecto de Hume, es clave destacar que su método experimental sigue los pasos de Locke; es más, para hacer justicia en esta acotación, se debe decir que Hume hereda el empirismo de Locke, quien estableció el principio: todo contenido de la mente deriva de la experiencia. En el mismo sentido, también es pertinente mencionar que el escocés se adhiere a un propósito mayor de su antecesor inglés: determinar el alcance del conocimiento humano; solo que Hume da un paso más, pretende descubrir los

principios que regulan el entendimiento sobre la base de la naturaleza humana. Para mejor comprensión de su tesis, conviene poner atención en ciertos fragmentos del *Tratado de la Naturaleza Humana*:

No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre; y nada puede decidirse con certeza antes de que nos hayamos familiarizado con dicha ciencia. Por eso, al intentar explicar los principios de la naturaleza humana proponemos, de hecho, un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad. Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación (Hume, 1992:73).

Hecha la referencia al *Tratado de la Naturaleza Humana*, es interesante leer que estudiosos de Hume encuentran que la lectura del *Tratado* permite descubrir el origen de su filosofía, asistir al “espectáculo de un Hume que está produciendo su filosofía y que no tiene muy claro hacia dónde le va a conducir” (López, 2015:39). Esa situación a la deriva, señala López, hace del *Tratado* una «obra magnífica», y refuerza esta interpretación citando al propio Hume analizando las motivaciones y situación detrás de esta obra:

El examen intenso de estas contradicciones e imperfecciones múltiples de la razón humana me ha excitado, y ha calentado mi cabeza de tal modo, que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento, y no puedo considerar ninguna opinión ni siquiera como más probable o verosímil que otra. ¿Dónde estoy, o qué soy? ¿A qué causas debo mi existencia y a qué condición retornaré? ¿Qué favores buscaré, y a qué furores debo temer? ¿Qué seres me rodean; sobre cuál tengo influencia, o cuál la tiene sobre mí? Todas estas preguntas me confunden, y comienzo a verme en la condición más deplorable que imaginarse pueda, privado absolutamente del uso de mis miembros y facultades (Hume. 1992: 377).

Los párrafos precedentes introducen a Hume a través de su *Tratado*; advirtiéndolo que este pensador deja en claro la importancia de la naturaleza humana como base para el estudio de todas las ciencias. Y, a riesgo de reiterar, conviene resaltar esta intención de fundar la base de la *ciencia del hombre* para orientar todas las ciencias (la lógica, la moral, la crítica, la estética y la política). Sobre todo si se quiere abordar la moral desde el punto de vista de Hume es cardinal tener claro, cuando menos, todo el sistema sobre el cual este pensador apoya su pensamiento: “Toda conclusión moral debería depender del conocimiento que tengamos de la naturaleza humana: percepción, intelecto y pasiones. Cualquier lectura moral de Hume que no tenga en cuenta este principio en su totalidad, es parcial e incompleta” (Ordieres, 2013:21). La seriedad con que Hume trabaja su teoría tiene que ver con su intención mayor, que es ofrecer una visión científica del estudio del comportamiento humano y, a

partir de ello, solventar su propia propuesta moral y política. Cabe recordar que se está tratando con el filósofo que se propuso llevar las leyes de la física newtoniana a la reflexión de los temas morales, del pensador cuya epistemología apuntó a explicar las maneras de actuar del individuo, tanto social como político. Entonces, previo a navegar en sus aspectos puntuales, ayuda leer a Hume como un sistema, tomando en cuenta toda su producción, recapitulando que:

(...) su obra fundamental, el *Tratado*, se divide en tres libros: el citado libro I. sobre lógica; el II, sobre las pasiones, y el III, sobre la moral, y si se encajan en este esquema los escritos estrictamente políticos e históricos, redactados con la vista puesta en el presente, y con objeto de proporcionar una imagen imparcial y objetiva de la realidad política en función del pasado histórico, queda completo el cuadro de los grandes temas de Hume (Negro, 1976:34).

La puerta de acceso para conocer la propuesta de Hume es la experiencia. Porque, como ya se señaló anteriormente, para Hume –así como para Locke– todo contenido que se pueda almacenar o crear en la mente procede de la experiencia. ¿Por qué considerar y reflexionar la experiencia en los tiempos en que supuestamente las respuestas se encontraban a través de la razón? Esta interrogante, según afirma López, es la que precisamente movió a Hume para plantear su teoría del conocimiento.

[...] la razón por sí misma solo nos lleva a las verdades de la matemática, pero que si queremos saber si la caída de un guijarro en la Tierra puede apagar el Sol o si un hombre puede controlar a voluntad la trayectoria orbital de los planetas (cosas que a priori podemos concebir perfectamente), debemos acudir a la experiencia. Esta nos enseña que estos hechos no ocurren, pero no nos indica que no puedan ocurrir. Es decir, todo lo que nos transmiten los sentidos aparece como algo contingente, así que tendremos que aprender a vivir con esta contingencia, con creencias basadas en expectativas razonables. Es más, esto tiene la ventaja de evitar el dogmatismo, de hacer que estemos siempre preparados para aceptar las novedades que la experiencia nos pueda aportar (López, 2015:10).

De la cita anterior, interesa extraer el término «sentidos» (olfato, gusto, oído, tacto, vista), entendiéndose como los canales mediante los cuales recibimos las “percepciones” porque es precisamente este segundo término el que Hume utiliza para denominar a los contenidos de la mente, aspecto clave para entender la base de su epistemología. Para mayor claridad conviene recurrir al *Tratado*, en la parte primera, “De las ideas: su origen, su composición, conexión, abstracción, etcétera”, específicamente “Del origen de nuestras ideas”, Hume sostiene:

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré impresiones e ideas. La diferencia entre ambas consiste en los grados de

fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar impresiones; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos; de esta clase son todas las percepciones suscitadas por el presente discurso, por ejemplo, con la sola excepción de las que surgen de la vista y del tacto, y con la del placer o disgusto inmediatos que este discurso pueda ocasionar (Hume, 1992: 43).

Hume distingue las percepciones entre «impresiones» (las que percibe la experiencia) e «ideas» (las elaboraciones que resultan de las impresiones). Pero a su vez, establece una clasificación de estas percepciones: de las impresiones señala que existen las sensibles (las que llegan desde el mundo exterior) y las de reflexión (las que se elaboran en el mundo interior). Igualmente, categoriza las ideas, que pueden ser simples (no admiten separación) y complejas (pueden dividirse en partes). ¿Por qué la importancia del cuadro de relación entre impresiones e ideas? Se pueden mencionar tres motivos. Primero, porque este ejercicio es la formulación empirista más concreta, es decir, según la experiencia, están primero las impresiones, de las cuales derivan las ideas simples, y de las combinación de ideas simples resultan las ideas complejas. Segundo, porque es de esta manera cómo Hume, al igual que Locke, descarta la posibilidad de las ideas innatas:

Hume cree también que, de un modo incidental, su teoría de la mente delineada en las proposiciones (1) a (8)¹ decide concluyente y negativamente la cuestión de la existencia de las ideas innatas, en la medida en que este resultado es inteligible o interesante en absoluto: “la cuestión presente que se refiere a la prioridad de nuestras impresiones o ideas es, en otros términos, la misma que tanto ruido ha hecho, cuando se ha discutido si hay alguna ideas innatas, o si todas las ideas derivan de la sensación y la reflexión” (Stroud, 2005: 41).

Y tercero, porque su teoría general de las impresiones e ideas es la base de su análisis de la causalidad. Sin embargo, antes de entrar en el análisis de la causalidad, tema que Hume aborda con particular énfasis, conviene seguir con la relación entre impresiones e ideas, resolviendo que de la combinación de ambas

1(1) No hay pensamiento o actividad mental a menos que haya una percepción ante la mente.

(2) Toda percepción es o una impresión o una idea.

(3) Toda percepción es o simple o compleja.

(4) Toda percepción compleja está íntegramente constituida por percepciones simples.

(5) Para toda idea simple hay una impresión simple correspondiente.

(6) Toda idea simple surge en la mente como efecto de su impresión simple correspondiente.

(7) No hay impresiones de reflexión sin alguna impresión de sensación.

Por lo tanto,

(8) No hay pensamiento o actividad mental a menos que haya impresiones de sensación.

surgen la memoria y la imaginación. Siguiendo con el Tratado, en la Sección III, “De las ideas de la memoria y la imaginación”:

Hallamos por experiencia que cuando una impresión ha estado presente a la mente aparece de nuevo en ella como idea. Esto puede hacerlo de dos maneras: o cuando retiene en su reaparición un grado notable de su vivacidad primera, y entonces es de algún modo intermedia entre una impresión y una idea, o cuando pierde por completo esa vivacidad y es enteramente una idea. La facultad por la que repetimos nuestras impresiones del primer modo es llamada memoria; la otra, imaginación. Ya a primera vista es evidente que las ideas de la memoria son mucho más vividas y fuertes que las de la imaginación, y que la primera facultad colorea sus objetos con mayor precisión que la segunda. Cuando recordamos un suceso pasado, su idea irrumpe en la mente de una forma vigorosa, mientras que la percepción es en la imaginación tenue y lánguida, y sólo difícilmente puede ser preservada por la mente de un modo constante y uniforme durante un período de tiempo considerable. Esta es, pues, una patente diferencia entre una y otra especie de ideas (Hume, 1992: 52).

Sobre esta base queda expuesto que la imaginación puede combinar ideas que se guardan de las impresiones para dar lugar a las ideas complejas. Pero para dar un paso más, Hume señala que todas estas asociaciones no son arbitrarias, sino por el contrario, que tendemos a hacer estas relaciones de acuerdo a un principio de unión:

He reducido los principios de unión de ideas a tres principios generales, y afirmado que la idea o impresión de un objeto introduce naturalmente la idea de otro semejante, contiguo o conectado; con el primero. Admito que estos principios no son ni causas infalibles ni las solas causas de una unión de ideas. No son causas infalibles porque uno no puede atender durante cierto tiempo a un objeto, sin fijarse en más. No son las solas causas porque el pensamiento tiene obviamente un movimiento muy irregular al pasar por sus objetos, y puede saltar de los cielos a la tierra, de un extremo a otro de la creación, sin método ni orden determinados. Ahora bien, aunque admita esta debilidad en esas tres relaciones, y esta irregularidad en la imaginación, afirmo con todo que los únicos principios generales de asociación de ideas son la semejanza, la contigüidad y la causalidad (Hume, 1992: 156).

Leyendo la cita precedente, se advierte que Hume ha presentado así las tres leyes de asociación: la ley la semejanza –cuando la mente procura recordar algo recurriendo al objeto mismo–; la ley por contigüidad, que puede dividirse en dos: contigüidad espacial o local – cuando la mente busca una representación– y, contigüidad temporal -cuando la mente relaciona con el pasado-, y finalmente la ley de causalidad –cuando la mente busca una causa–, la que, advertimos párrafos atrás, es la que más desarrolla el autor. Por lo expuesto, la ley que relaciona causa y efecto es la que con más frecuencia se ha incorporado en la manera de pensar del ser humano:

La idea de causalidad deberá, pues, derivarse de alguna relación entre objetos; y es esa relación la que ahora debemos intentar descubrir. En primer lugar, encuentro que, sean cuales sean los objetos considerados como causas y efectos, son contiguos; de modo que nada puede actuar en un tiempo o espacio separado —por poco que sea— del correspondiente a su propia existencia. Aunque a veces parezca que objetos distantes pueden producirse unos a otros, al examinarlos se halla, por lo común, que están conectados por una cadena causal en la que las causas son contiguas entre sí, enlazando de este modo los objetos distantes; y si en algún caso particular no podemos descubrir esta conexión, suponemos con todo que existe. Por tanto, puede considerarse que la relación de CONTIGÜIDAD es esencial a la de causalidad o, al menos, puede suponerse tal cosa —de acuerdo con la opinión general— hasta encontrar una ocasión más adecuada para dilucidar este asunto: a saber, cuando examinemos qué objetos son susceptibles de yuxtaposición y conjunción y cuáles no lo son (Hume, 1992:134).

Inquietó a Hume y lo hizo cuestionarse ¿qué es lo que realmente observamos en una relación causal? Ciertamente lo único que se puede percibir es que aquello que se llama «causa» es anterior en el tiempo a lo que se denomina «efecto»; como indica la cita anterior, se puede percibir una relación de contigüidad. Una situación que pone a dos objetos en condiciones tales que más de una vez responderán de una misma manera; de allí deriva la máxima de esta relación: en circunstancias idénticas siempre ocurre lo mismo. Se va resolviendo que la manera mediante la cual se razona va más allá de las impresiones inmediatas, y permite llegar a establecer cómo determinadas causas conducen a tener determinados efectos. Siendo así no hay nada que esta causa «necesariamente» logre este efecto. ¿Dónde radica, entonces, esa necesidad por establecer esa relación?, ¿en qué se apoya esa «conexión necesaria»?

Lo que ocurre es que la mente humana tiende o propende a «aplicar» o transferir a los objetos exteriores cualquier impresión interna que estos provoquen en ella. De esta manera, esa necesidad, que realmente no es nada más que la determinación de la mente a pasar de la idea de un objeto a la de su acompañante habitual, es proyectada al mundo exterior, y nos vemos impelidos a creer que la necesidad o el poder son cualidades que pertenecen a los objetos y relaciones que observamos. Pero esto es un espejismo. Lo que llamamos «conexión necesaria» no es sino una proyección «hacia afuera» de nuestra confianza en lo que va a ocurrir, de nuestra expectativa, de un cambio que se ha producido en nuestra mente al haberse acostumbrado a un secuencia regular de acontecimientos, de tal forma que aquella anticipa lo que va a suceder (López, 2015:45).

Analizando esta «conexión necesaria», una explicación podría referir a la relación de contigüidad entre causa y efecto; sin embargo, Hume cuestiona que esta relación de contigüidad sea vital a la relación causal, en todo caso, “Se concentra en la inferencia o en la transición que efectuamos de la causa y el efecto, o de lo observado a lo no observado, y se pregunta qué nos determina a

efectuarla en general y en las formas particulares en que la efectuamos” (Stroud, 2005: 70). Para resolver la cuestión de la conexión necesaria así como la necesidad de causa, a la luz del análisis de Hume, exige cuestionar si todo lo que empieza a existir requiere una causa, lo cual es aceptable como «máxima general» pero no alcanza como respuesta. ¿Cómo resolvemos, entonces, el origen de causalidad? Hume dirá que sólo por la experiencia, ya que desde su convicción empírica, todos estos cuestionamientos esencialmente buscan encontrar respuestas que contribuyan a la ciencia del hombre. “La parte principal de su discusión sobre causalidad es, claramente, “un intento por introducir el método experimental de razonamiento en materias morales”(Stroud, 2005: 70).

Su reflexión moral

De los textos revisados en el marco de esta investigación, uno de los extractos más precisos es aquel que presenta a Hume como un moralista apasionado, dedicado a escribir sobre moral, pero no de manera abstracta o religiosa, como algunos de sus contemporáneos; la moral sobre la que escribe es «del hombre y para el hombre» con foco en la relación entre individuo y sociedad (cfr. Hume, 2005:11).

Para Hume, el estudio de los principios morales era primordial ante cualquier disciplina. Al respecto, su objetivo apuntaba nada menos que a establecer las bases de una ciencia moral. En sus reflexiones iniciales, el filósofo escocés se reconoce discípulo de Shaftesbury, Hutcheson, Butler, entre los renombrados, y establece que su propósito era lograr lo que Galileo y Newton habían alcanzado para las ciencias naturales. Con este espíritu, lo que él pretendía era señalar principios sólidos capaces de explicar las distintas valoraciones morales alejándolas de la religión. “La forma que Hume sustenta sus opiniones se ve moldeada por su determinación a presentarlas como el resultado de una investigación científica” (Wences, 2009:426).

Hume empieza su investigación cuestionando: “¿Distinguimos entre vicio y virtud, y juzgamos que una acción es censurable o digna de elogio, por medio de nuestras ideas o de nuestras impresiones?” (Hume, 1992:617), dando pie a la interrogante mayor: saber si logramos reconocer el bien del mal a través de la razón o de otras facultades. La respuesta la desarrollará con sistematicidad, pues la formalidad con la que este filósofo trabajó el tema radica en que concebía la filosofía moral como inherente a la ciencia de la naturaleza humana. “Si no fuera porque la moralidad tiene ya por naturaleza una influencia sobre las acciones y pasiones humanas, sería inútil que nos tomáramos tan grandes esfuerzos por inculcarla: nada sería más estéril que esa multitud de reglas y preceptos de que con tanta abundancia están pertrechados los moralistas” (Hume, 1992: 618).

Dos constantes en la reflexión moral de Hume son sentimiento y razón. Hasta este punto, se pudo apreciar que su proyecto filosófico cuestionó que el racionalismo fuera la única forma de adquirir conocimiento; en consecuencia, su sistema ético también interpela que sea la razón la que define entre el bien y el mal, y que serán los sentimientos -en todo caso- los que permitan dar lugar a los juicios. Sobre este punto, Hume, en el *Tratado*, se expresa de manera clara: “la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas” (Hume, 1992:561), y páginas más adelante amplía su explicación: “...dado que la moral influye en las acciones y afecciones, se sigue que no podrá derivarse de la razón, porque la sola razón no puede tener nunca una tal influencia, como ya hemos probado. La moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón” (Hume, 1992: 618-619).

Queda resuelto que para este filósofo, la moralidad no deriva de la razón sino del sentimiento, del sentimiento moral. Pero para llegar a esta reflexión casi determinante entre razón y sentimiento, se puede apreciar que Hume, en su libro *Investigación sobre los principios de la moral*, coloca en una suerte de debate a quienes argumentan en favor de cada uno de estos fundamentos. De hecho es interesante cómo desenvuelve cada una de las dos tramas: por un lado en favor de la razón -si llegáramos a posiciones a través de inducciones-, y por otro lado en favor del sentimiento -si llegáramos mediante un sentido más sutil e interno-. Aterrizo la controversia de la siguiente manera:

Estos argumentos esgrimidos por cada uno de los bandos (y muchos más que podrían aducirse) son tan plausibles que yo me inclino a sospechar que tanto el uno como el otro son tan sólidos y satisfactorios, que la razón y el sentimiento concurren en casi todas nuestras determinaciones y conclusiones. Es probable que la sentencia final que decida si tal carácter o tal acto es amable u odioso, digno de alabanza o de censura; la sentencia que ponga en ellos la marca del honor o de la infamia, la de la aprobación o la censura; la que hace de la moralidad un principio activo y pone en la virtud nuestra felicidad y en el vicio nuestra miseria, es probable, digo, que esta sentencia final dependa de algún sentido interno o sentimiento que la naturaleza ha otorgado a toda la especie humana de una manera universal (Hume, 2014:42).

Del debate entre razón versus sentimiento, es interesante resaltar cómo en tiempos en los que se vanagloriaba la razón, Hume señalaba sus límites; si bien reconocía su importancia, fue muy claro en advertir sus alcances, explicando que la razón sólo tiene dos únicas maneras de influenciar: “excitando una pasión al informarnos de la existencia de algo que resulta un objeto adecuado para aquélla, o descubriendo la conexión de causas y efectos...” (Hume, 1992:620). Solo así la razón tendría cierto poder sobre el accionar humano. Muy al contrario al rol de los sentimientos, ante los cuales la vulnerabilidad humana se expone al impulso porque: “Nada puede ser más real o tocarnos más de cerca

que nuestros propios sentimientos de placer y malestar, y si éstos son favorables a la virtud y desfavorables al vicio, no cabe exigir más a la hora de regular nuestra conducta y comportamiento” (Hume, 1992:633). Dicho esto, se resume que son los sentimientos los que *inclinan la balanza* al momento de emitir aprobación o censura; la razón, por sí sola, carece de acción, por tanto, no deja de ser solamente un instrumento de la pasión.

El dictamen pesimista de Hume sobre el poder de la razón en la acción nos haría esperar una conclusión similar en lo que se refiere a su papel en la moralidad, ya que Hume estima que la moralidad es el estudio ‘práctico’ *par excellence*. Y su concepción de la importancia de la pasión o el sentimiento en la motivación de la acción nos llevaría a esperar también una teoría positiva de la moralidad basada en el sentimiento (Stroud, 2005: 241).

La noción de moral que Hume propone implica algún sentimiento común que, de alguna manera, alcanza a toda la humanidad, traduciendo que este sentimiento moral acude a una suerte de comunes denominadores que permiten ya sea aprobar o desaprobar. Se trata, entonces, de un sentimiento que trasciende y que se extiende logrando que las personas decidan inclinarse por el aplauso o por la censura según coincidan o no con el punto de vista medio establecido. Porque –es importante resaltar– que la acción de aprobar o desaprobar tendrá que ver con cuánto se toque el carácter humanitario de cada persona, ante el cual lo benéfico resultará agradable o, por el contrario, lo avaricioso deparará en desagradable (Cfr. Hume, 2014:175-178).

Para poner un punto final a este apartado, y arriesgando una conclusión fruto de la discusión entre razón y sentimiento en relación a la moralidad, se puede decir que Hume podría denominarse un sentimentalista moral, apoyando esta afirmación con que su propuesta, como nos dice Schneewind, “equivale a nuestra aprobación de deseos y motivos que ya o bien tenemos o bien desarrollamos naturalmente” (2009:452). Dicho lo anterior, se comprende a cabalidad que para el pensador de Edimburgo, y siguiendo muy de cerca los planteamiento de sus contemporáneos, “la moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada” –planteamiento que va a invertir exactamente su coetáneo Thomas Reid– (Hume, 1992: 635).

Parte de la vocación de Hume en los temas que incumben a la moral, tiene que ver con su inquieta preocupación por la búsqueda de la felicidad; una búsqueda que el hombre debería concretar en esta tierra y no en el «más allá». Esta empresa, sugiere el filósofo, debe seguir la senda y práctica de los deberes morales; un gran trayecto en el que cada persona debe disfrutar de su existencia y hacerla lo más grata posible para los demás. Reto cuyo único esfuerzo pide “un cálculo justo y una firme preferencia por la mayor felicidad” (Hume, 2014:186). Sobre el tema, llama la atención que cada vez que Hume refiere a la felicidad y ventura de uno mismo, inmediatamente señale la satisfacción de los demás. Invita a reflexionar que con plena consciencia cada quien persigue su

dicha pero a la par busca que sus acciones sean -en lo posible- beneficiosas y ventajosas para los demás. “La contemplación de la felicidad de otras personas - cuando no hay lugar para la envidia o el deseo de venganza, esto es muy importante- nos proporciona placer de forma natural, mientras que la visión de su dolor y tristeza nos comunica desasosiego. Esto parece inseparable de nuestra estructura y constitución” (López, 2015:84). Hacer feliz al otro parece ser una de las misiones humanas predilectas. “La naturaleza ha preservado una gran semejanza entre todos los seres humanos y resulta imposible descubrir en los demás una pasión o principio cuyo paralelo no encontremos en nosotros mismos” (Ordieres, 2013:85). Se puede actuar por ambición propia pero ello no quita que los deseos propios no vayan en consonancia con el interés de los pares. Hume dirá: “Tan lejos estoy de pensar que los hombres no sienten afecto por nada que vaya más allá de sí mismos, que soy de la opinión de que, aun cuando resulte difícil encontrar a una persona que ame a otra más que a sí misma, es, con todo, igualmente difícil encontrar a alguien en quien sus afecciones benévolas tomadas en conjunto no superen al egoísmo” (Hume, 1992:655).

Además, la preocupación y el amor hacia los demás es perceptible en *nuestra* manera de relacionarnos; Hume habla de la estructura de *nuestro* espíritu en referencia a una suerte de núcleo dentro de *nosotros* mismos. Es como si dibujáramos una onda expansiva: somos el núcleo, y del poderoso amor propio que emanamos, una suerte de energía se va multiplicando en círculos hacia nuestros afectos más cercanos y próximos, así, hasta que las últimas estelas de estima y aprecio van llegando incluso a personas que no conocemos personalmente.

Ahora bien, es manifiesto que en la estructura original de nuestra mente la atención más intensa está centrada en torno a nosotros mismos; la siguiente en intensidad se dirige a nuestras relaciones y conocidos; tan sólo la más débil alcanza a los extraños y a las personas que nos son indiferentes . Por tanto, esta parcialidad y esta desigual afección deberán tener influencia no sólo sobre nuestra conducta y comportamiento en sociedad, sino incluso sobre nuestras ideas de virtud y vicio, de modo que nos lleven a considerar cualquier transgresión notable de este grado de parcialidad, sea por agrandar demasiado nuestros afectos o por reducirlos, como viciosa e inmoral (Hume, 1992:657-658).

La atención centrada en uno mismo, como menciona Hume, hace referencia a la cualidad del egoísmo como parte de la naturaleza humana, pues es consecuencia de que la generosidad humana es limitada; ello explica que la onda expansiva de los afectos se vaya haciendo cada vez más tenue. Siendo una fuente de energía, el amor por uno mismo es un gran móvil del interés propio, pero -tomando en cuenta que el interés de cada uno está íntimamente relacionado con los intereses de los otros- es también el móvil de la sociedad pues fomentando el bien general se persigue tanto la felicidad propia como la conservación de todos en general (Cfr. Negro, 1976:47).

Lejos de pretender ser el abanderado del egoísmo, Hume en todo caso hubiera levantado el cartel del «humanismo egoísta», que parte de la base siguiente: “el bien de la sociedad es el bien de quienes la componen” (Hume, 2005:11). Este pensador, en realidad, se esfuerza por explicar la situación en la cual las acciones son egoístas y los factores que así lo determinan, es decir, la necesidad y la escasez; la persona al comparar las pocas cosas que posee con las que necesita, se ve obligada a primero pensar en sí misma, o en palabra de Hume: “a separarse de la comunidad y a distinguir entre los bienes de su propiedad y los de los demás” (Hume, 1992:665). Se advierte, entonces, que - más que de un egoísmo *per sé*- el autor está señalando la importancia del interés personal, el cual prima ante ciertas circunstancias pero que debe ser controlado para evitar querer poseer lo de los demás; es cuando la justicia y la propiedad intervienen como justos mediadores.

Pero antes de seguir desarrollando el cuerpo conceptual moral de Hume, vale la pena marcar un paréntesis para insertar una breve reflexión acerca del interés propio o interés personal, siendo que es una noción que se reitera en su pensamiento. Al respecto, Stephen Holmes, profesor de ciencias políticas de la Universidad de Princeton, cuenta con un ensayo cuyo título de entrada suena atractivo: *La historia secreta del interés propio*. Este académico presenta la reflexión del interés propio como una constante desde la Edad Moderna hasta la actualidad cuando se refiere al liberalismo. Para abordar el tema, advierte que se ha hecho necesario reivindicar al interés propio de la serie de prejuicios que lo etiquetan de manera equivocada:

The assumption that human beings are, by nature, rational maximizers of their own interest is sometimes presented as key premise of classical liberal thought. Many unforgiving commentators, moreover, roundly condemn liberalism for this purported belief, which, they suggest, has demeaned mankind and all but destroyed patriotism and friendship. By rehabilitating self-interest, they claim, liberalism has provided cultural legitimacy to cool calculating, niggling selfishness and indifference toward spiritual values and the common good (Holmes, 1995:42).

En línea con la cita anterior, se observa que el autor plantea que no toda acción conducida por el interés necesariamente es fría y calculadora en aras de sacar ventaja; es más, sugiere que el interés -lejos de ser racional y mucho menos calculador- es sobre todo emocional, que el comportamiento que sigue del interés responde a la pulsión de los deseos. Esta reflexión suena familiar a la de los sentimentalistas del siglo XVIII.

Siguiendo el análisis de la obra de Hume, Holmes se concentra en el estudio de las facciones, tratando «facción» como una especie de alternativa intermedia entre una opción individual/privada o una colectiva. Con esa intención reseña los motivos que Hume identificó como determinantes a la hora

de formar facciones, ya sea por intereses económicos, por adherencias hacia la persona o por adherencias a los principios:

[...] First, although there is no insinuation whatsoever that interest behavior is always harmless, Hume obviously considers interest far less dangerous than a number or more violent combustible passions. Second, he assumes that a person's motives are always mixed, that interest, passions, and norms conspire together to shape every human action. Nevertheless, sometimes one motive predominates and sometimes others. We can therefore speak meaningfully or largely principle-driven, largely interest-driven and largely affection-driven behavior. Third, within a single group, such as religious sect or movement, Hume tends to correlate different motives with different roles -so that leaders and elites are ordinarily motivated by calculating interest while followers are usually interconnections between them (Holmes, 1995:50).

Otro ángulo interesante del análisis propuesto por Holmes es la relación entre interés y aprobación. Sobre el punto, recoge la reflexión que Hume hizo respecto de la conformación de facciones, e insinúa que, en muchos casos, la tendencia a buscar grupos responde más a las inseguridades inherentes a la naturaleza humana que a los intereses propios.

[...] Hume elaborates an unprudish, unhysterical, and humorous view of men and morals. His essay on factionalism testifies beautifully to the subtlety of eighteenth-century moral psychology characteristic, I claim, of virtually every classical liberal political theorist. Hume does not view self-interest as the hard rock on which all social life is reliably built. He clarifies the nature of self interested and natural behaviour by contrasting it with disinterest and irrational behaviour. Compulsive and impulsive reactions as well as spontaneous sympathies and absurd antipathies provide a foil for «calculating self-interest», giving sharp contours to that idea. For Hume, and his mainstream liberal followers such as Smith and Madison, «interest» would be a useless category if it were not reserved for one motive contending with others. Each of them therefore rejects imperialistic attempts to explain all behaviour by invoking the rational pursuit of personal advantage. Motivational reductionism was unattractive to classical liberals, among other reasons, because it robs «calculating self-interest» of the specificity it acquires when viewed against a backdrop of selfless urges and thoughtless acts (Holmes, 1995:53).

En el marco de esta lectura, se podría decir que actuar por interés no debería ser reprochable pues, siguiendo a Hume, es parte de la naturaleza así como es parte de la vida social la frecuente asociación por intereses. Perseguir intereses se va haciendo un comportamiento, el cual -al margen de las circunstancias- va condicionando a las personas a tomar ciertas posiciones; de allí que muchas veces surjan «animosidades heredadas», como las denominaba Hume, que son comportamientos que arrastran y transmiten rencores o resentimientos de generación en generación, en tales condiciones se va

perdiendo la búsqueda auténtica de un interés propio concreto (Cfr. Holmes, 1995:51).

Para cerrar el paréntesis referido a la historia secreta del interés propio, queda coincidir con Holmes en lo que él señala como «paradoja», concordando con que el análisis del interés puede aplicar de modos opuestos: ya sea como un abierto impulso a competir con otro o bien como un motor para el accionar autónomo.

Self-interest was initially defined in opposition to noncalculating and self-destructive motivations. But a commitment to equality and relish of exposé encouraged some influential modern theorists (some of time) to overemphasize its exclusiveness and universality. As a result, this singularly cool and deliberate passion was conceived simultaneously in two contrary ways: one impulse vying with others and as the fundamental motor propelling all human effort. This contradiction cannot be dissolved, but it can, as I have tried to show, be more or less adequately explained (Holmes, 1995:67).

En el marco de la preocupación por los demás, uno de los conceptos con más peso para Hume es el de simpatía, que está relacionada con el círculo de afectos recién explicado. La simpatía –esa conexión natural con el sentir del otro– nos hace sensibles y nos impulsa a ponernos en su lugar. Así como el principio del humanitarismo, la simpatía “penetra tan profundamente todos nuestros sentimientos, y tienen una influencia tan poderosa sobre ellos, que pueden capacitarlos para ejecutar la más vehemente censura y el más vehemente aplauso” (Hume, 2014:120). Será de donde surjan sentimientos de aprobación y desaprobación; además, tal y como comprueba la experiencia, será la simpatía la que dé lugar a la sociedad en tanto que permite el acercamiento entre individuos prestos a colaborar y recibir colaboración.

La simpatía es, se puede decir, el principio más fuerte y el origen de las virtudes, además de ser la base de los sentimientos morales. De allí que “la simpatía origine también muchas de las restantes virtudes y que sea la tendencia al bien de la humanidad lo que haga merecedora de nuestra aprobación a una cualidad mental” (Hume, 1992:768). Comúnmente se suele utilizar la palabra simpatía para expresar el agrado que se siente hacia otra persona, en otras palabras al grado de aprobación hacia sus cualidades. En un planteamiento más analítico: “La simpatía es el nexo de unión entre los sentimientos del espectador y el acto del agente moral. El espectador siente un placer simpatético por la sociedad (o por el mismo agente) a la que favorece el acto del agente moral. Por este placer simpatético el espectador juzga virtuoso el motivo del agente” (Mauri, 2005:55).

Siguiendo la reflexión de Hume, la simpatía es la radiografía de la idea que se forma en tanto que los efectos de sus acciones sean de agradable influencia en la imaginación. A partir de este principio: “Damos nuestra aprobación a otra persona por su ingenio, por su urbanidad, modestia, decencia, o cualquier otra

calidad que tenga, aunque dicha persona no sea conocida nuestra, ni jamás nos haya procurado ningún grato momento por medio de tales virtudes” (Hume, 2014:169). Son estas cualidades las que permiten que se establezcan relaciones armoniosas y de admiración hacia los demás. Encontrar una persona que transmita sensaciones agradables invita a que su entorno la celebre porque su entusiasmo empuja a que los demás se contagien de su simpatía natural. Parafraseando a Hume “no podemos no amar lo que nos agrada”, porque “surge una benévola emoción hacia la persona que comunica tanta satisfacción (...) Su presencia constituye un animado espectáculo, que difunde sobre nosotros un goce y una complacencia más serenos” (Hume, 2014:146). Esa capacidad de valorar moralmente los atributos del otro viene de la propensión a la simpatía, propia de la naturaleza humana.

Si no fuéramos seres simpatizantes, no consideraríamos como virtuosas o como viciosas casi ninguna de las cosas que actualmente consideramos como tales. Ciertamente la variedad de cosas que aprobaríamos no sería tan grande como lo es ahora. En este sentido, la simpatía puede ser considerada como el fundamento de la moralidad –no como algo que pudiera proporcionarnos una prueba racional de la cualidad moral de una acción una cualidad personal, o servir como fundamento de tal prueba, sino como una característica humana fundamental responsable de que la moralidad sea lo que es. Es la fuente de la moralidad, del mismo modo como otras disposiciones naturales constituyen la fuente del pensamiento causal (Stroud, 2005: 278).

Así como la simpatía de esencia tan particular, están también las cualidades, aquellas que más inspiran y aquellas que generan más elogio y que cuyo mérito no implica mayor pretensión de parte de quien las posee. Estas cualidades son celebradas por sembrar armonía, son también encomiadas por fomentar confianza y seguridad en sociedad; por ejemplo “la cualidad más necesaria para la ejecución de cualquier empresa útil es la discreción. Gracias a ella establecemos una relación segura con los otros, prestamos la debida atención a nuestro carácter y al suyo, sopesamos toda circunstancia de la tarea que nos proponemos realizar” (Hume, 2014:126). El filósofo de Edimburgo las denomina cualidades laudables, entre las que resalta:

([...]) la discreción, el cuidado, el espíritu de iniciativa, la laboriosidad, la asiduidad, la frugalidad, la economía, el buen sentido, la prudencia, el discernimiento; (...) hay muchos otros a los que ni el más radical escepticismo puede rehusar ni por un momento concederles tributo de alabanza y aprobación. Templanza, sobriedad, paciencia, constancia, perseverancia, previsión, consideración, discreción, orden, tacto, cortesía, presencia de ánimo, rapidez de concepción, facilidad de expresión: ni estas cosas, ni mil otras del mismo tipo, podrá nadie negar jamás que sean excelencias y perfecciones (Hume, 2014:135).

Siguiendo el análisis y notando la sensibilidad con que Hume se refiere a estas cualidades, se vuelve a notar su preocupación y apego en lo que incumbe a la relación con el entorno, demostrando ser un rasgo distintivo de su tratamiento de los asuntos morales; su profundo interés por los demás es central y hace una cabal ecuación con el valor que le otorga a los sentimientos, «sentimos» y en consecuencia, «actuamos»; por tanto, aprobación y desaprobación son los modos que definen el accionar para con el prójimo. A esto se refiere Hume con sentimientos morales, aquellos que atañen a las cualidades que la mayoría aprueba en quienes las poseen, y los cuales son inherentes a la condición humana, pues se originan en la mente fruto de la correlación de lo que se siente y de lo que luego se razona. A modo de síntesis, Mauri (2005) resume lo que según Hume son las funciones del sentimiento moral, entendiendo a éste como cierta clase de gusto interno o sentido: “1) Distingue lo moralmente bueno de lo malo. 2) Acepta lo moralmente bueno y rechaza lo moralmente malo. 3) Causa el sentimiento de vicio y virtud. 4) Es causa de placer/dolor y, en consecuencia, establece la felicidad/infelicidad. 5) Es motivo para la acción. 6) Es el impulso del deseo y de la volición. 7) Los objetos del sentimiento moral son los actos del carácter” (p.49).

Haber insistido, párrafos atrás, en si es la razón o si es el sentimiento lo más importante, encuentra ahora mayor sentido: “La aprobación no es, por tanto, un juicio racional manifestado en forma de proposición afirmativa o negativa. Se trata, más bien de una sensación interior no expresada racionalmente, si no sentida con el corazón” (Mauri, 2005:49-50). Siguiendo esta línea, estos sentimientos morales son tan propios de la naturaleza humana que “el lenguaje moral sólo aparece cuando el sujeto tiene el sentimiento que sigue a los hechos que lo generan, porque los hechos en sí mismos no son morales” (Mauri, 2005:52). Afirmación en consistencia con todo el sistema empírico del pensamiento de Hume, para quien las facultades están en el sujeto y no en el objeto.

Ya resuelto que a cualquiera de los juicios que hacen las personas precede la información que cosechan sus sentimientos, la siguiente síntesis relaciona características claves y desarrolla el proceso para que un sentimiento moral pueda ser traducido a juicio. Primero reconocer que el sentimiento moral es original a la naturaleza humana; que tanto conducta como comportamiento resultan de una evaluación moral de la persona; por tanto sus acciones serán los signos más claros de su carácter así como reflejo de su voluntad y sus motivos. A su vez esas acciones estarán expuestas al aprecio y consecuente aprobación, o al desprecio y su corolario, desaprobación. Asumiendo que estos comportamientos hayan sido fruto de la voluntad o del libre accionar del agente se considerarán como verdaderos, dando pie a que se puedan emitir juicios morales válidos. Pero para toda esta evaluación será necesario adoptar una postura de desinterés (Cfr. Ordieres, 2015:159).

Examinar la simpatía como rasgo de la naturaleza humana, y ciertas cualidades como aspectos dignos de elogio y aprobación, abre paso para analizar la noción de justicia:

(...) es fácil sacar en consecuencia que si los hombres dispusieran de todas las cosas en la misma abundancia, o todo el mundo sintiera el mismo afecto y amable respeto por todo el mundo que el que siente por sí mismo, también la justicia y la injusticia serían desconocidas por los hombres. He aquí, pues, una proposición que, según creo, puede ser considerada como cierta: que el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de éstos. (...) Fue, por consiguiente, una preocupación por nuestro propio interés y por el interés general lo que nos llevó a establecer las leyes de la justicia (Hume, 1992: 666-667).

Señalando que su origen tiene que ver con la necesidad de resolver aquello que involucra intereses e insuficiencias, Hume postula que la justicia es una creación humana. A su vez, siguiendo la línea de su reflexión epistemológica: el sentimiento de justicia no está basado en ideas sino en impresiones, por tanto, propone que “las impresiones que dan lugar a este sentimiento de justicia no son naturales a la mente humana, sino que se deben al artificio y la convención de los hombres” (Hume, 1992: 666-667). De acá deriva que, para el autor, la justicia es una virtud artificial de alto valor al demostrarse “como constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo que le es debido” (Hume, 1992: 705); siendo así un gran artificio en beneficio de los intereses de la humanidad.

Hume pondera las virtudes artificiales porque son las que se distinguen por cumplir con la función de promover el bien para la sociedad, y es alrededor de las cuales se cosecha la aprobación y estima del entorno. Son además valiosas porque surgen de manera voluntaria y responden a un sentimiento de benevolencia, el cual predispone a fomentar el bienestar en comunidad; lo que en términos de aprobación moral permite “afirmar que aquello que promueve la felicidad de los demás es bueno, y que lo que tiende a producirles sufrimiento es malo” (Hume, 2014:118-119). De aquí que el filósofo las considere bellas y atrayentes, pues son dignas de ser apreciadas sea cual sea el grado de instrucción para identificarlas, y hasta pueden hacerse dueñas del afecto de quien las admire. El mérito de estas virtudes radica en que cada una tiende a “sernos agradables de algún modo, y capaz de apoderarse en cierta medida de nuestro afecto natural. Debe agradarnos, ya sea por consideraciones de interés egoísta o por otros motivos más generosos” (Hume, 2014:97-98). Asimismo, su valor se apoya en que su utilidad sea de amplio beneficio, es decir, en tanto que promuevan un interés mayor: del “interés de quienes son servidos por el carácter o la acción que aprobamos” (Hume, 2014:102).

Es en la práctica de estas virtudes donde se descubren y se forman las distinciones morales. Pero para que dicha distinción sea catalogada como moral debe proceder de una constante en el tiempo; en otras palabras, una acción será

virtuosa o, por el contrario, viciosa en tanto se manifieste en la conducta general y sea parte del carácter de una persona.

Volviendo a la virtud de la justicia, su búsqueda es tan propia de la condición humana como lo es la propensión a socializar y a cooperar en comunidad satisfaciendo gustos y necesidades; de allí su “conveniencia o, mejor dicho, la necesidad que nos lleva a la justicia es tan universal y apunta en todas partes hacia reglas tan semejantes, que el hábito correspondiente tiene lugar en todas las sociedades” (Hume, 2014:83). Esto tiene que ver que tanto necesidad y utilidad otorgan a la justicia un alto valor como mayor virtud social. Sobre el punto, Hume da cuenta de que, en el tiempo, la sociedad fue generando consensos, códigos y convenciones para su mejor convivencia y entendimiento, determinando incluso la noción misma de ley que va contenida en la de justicia.

Así como surgieron las nociones de justicia e injusticia, así también las primeras nociones de propiedad, derecho y obligación. “Llamamos propiedad a aquellos bienes cuya constante posesión ha sido establecida por las leyes de la sociedad: esto es, por las leyes de la justicia (...) La propiedad de una persona es algún objeto con ella relacionado. Esta relación no es natural, sino moral, y está basada en la justicia (...) El origen de la justicia explica el de la propiedad. Es el mismo artificio el que da lugar a ambas virtudes” (Hume, 1992:660).

Siendo la propiedad una creación para ayudar a los hombres a mantener pacíficamente lo que es suyo (ya sea logrado por trabajo o por herencia), su correspondencia con la justicia es esencial. “A nadie le puede caber duda de que la convención para distinguir la propiedad y estabilizar la posesión es, en todo respecto, lo más necesario para la constitución de una sociedad humana; después de haber llegado a un acuerdo para fijar y obedecer esta regla, queda poco o nada que hacer para asegurar una perfecta armonía y concordia” (Hume, 1992:660).

Su pensamiento político

Hasta este punto, se ha reseñado la vida de Hume, su proyecto filosófico, así como sus temas y preocupaciones en torno a la moral. Retomando el propósito central de la presente investigación –rastrear el legado escocés en el pensamiento liberal– corresponde conocer al intelectual de Edimburgo en lo que incumbe a sus conceptos y reflexiones sobre política. “Justamente el creciente interés que despiertan sus escritos políticos y de investigación histórica, tiende ahora a iluminar de otra manera la imagen de este filósofo, el cual aparece como un pensador completo en el que la crítica constituye la introducción necesaria a un pensamiento constructivo que tiene la mirada puesta en el momento postrevolucionario que le tocó vivir” (Negro, 1976:33).

Conviene tener en cuenta que su abordaje político “se mantiene fiel a premisas básicas de su perspectiva epistemológica general, se trata de un

enfoque empirista, en el sentido de estar basado en el apego a unas bases puramente naturales e históricas para la explicación de los sucesos” (Rosales, 2000:254). Aquí es clave resaltar que para Hume *La política puede ser reducida a ciencia*, de hecho esta frase es el título de uno de sus ensayos.

Con base en su sistema de pensamiento, es posible presumir que la motivación de Hume por llevar la reflexión de la política al rigor de la ciencia estaba relacionada con que veía con preocupación dejar al azar, o a la deriva de supuestos, los asuntos que incumben a toda la sociedad y que afectan a cada individuo en particular. Fiel a los datos empíricos, su visión política debía atender a la voz de los hechos; de tal modo que, con el mismo talante que cuestionó las ideas innatas, Hume objetó que la sociedad se viera expuesta a la ventura de los caprichos y las circunstancias que permite el juego del poder. Su apuesta, entonces, pretendió “desenmascarar la política de la metafísica religiosa” (Haakonssen, 2009:92).

David Hume creía que la mayor parte de las ideas acerca de la sociedad y la política dominantes en su época tenían sus raíces en “alguna de las dos especies de falsa religión”, superstición y entusiasmo. Ambas eran desarrollos de doctrinas teológicas en conflicto, que atraían a dos tipos distintos de personalidad. Ambas habían llegado a asociarse con dos intereses políticos opuestos. Ambas surgían de la ignorancia (...) La tarea que él se propuso para su teoría política era explicar por qué ambas eran deficientes concepciones filosóficas, empíricamente inconsistentes y, en sus formas extremas, políticamente peligrosa” (Haakonssen, 2009: 90).

En este tema, es fundamental la reflexión política humeana en torno al origen y necesidad del gobierno: “El gobierno es, como la propia sociedad, un invento útil, y a veces incluso imprescindible” (Hume, 2005:16). De esta cita, resaltan dos cuestiones claves: que tanto sociedad como gobierno son creaciones de las personas ante necesidades. Conviene empezar por sociedad, la cual al consolidarse permite a sus participantes complementarse; surge así la conveniencia de esta forma de organización para sus entes, porque: “Mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas, y, aunque en esa situación se multipliquen por momentos sus necesidades, con todo aumenta aún más su capacidad, dejándole de todo punto más satisfecho y feliz de lo que podría haber sido de permanecer en su condición salvaje y solitaria” (Hume, 1992:653-654).

Para resolver que la sociedad organizada se debe a su utilidad -pues es de esta manera que pone remedio a una serie de inconvenientes-, Hume acude a la experiencia, misma que demuestra “es imposible subsistir sin sociedad y que también lo es preservar la existencia de la sociedad mientras den rienda suelta a sus apetitos, el interés que sienten por preservarla se hace tan urgente que inmediatamente ponen límites a sus actos y se imponen la obligación de observar las reglas que hemos denominado leyes de justicia” (Hume, 1992:757).

En la cita anterior, Hume remarca la necesidad que da lugar a la justicia (virtud social recién repasada), de la cual depende tanto la paz como el orden para el amparo de la sociedad. Sin embargo, toca en este párrafo profundizar en el origen y necesidad del gobierno; sobre el punto, su planteamiento es nítido: “Es evidente que si el gobierno fuera totalmente inútil, nunca habría tenido lugar; y que el único fundamento del deber de obediencia a la autoridad pública es la ventaja que procura a la sociedad, manteniendo la paz y el orden entre los hombres” (Hume, 2014:85-86). Se advierte que, una vez más, es la experiencia la que refuerza la idea de que el gobierno es necesario, porque es a falta de orden y estabilidad que los componentes de una sociedad generarán esquemas de poder, lo que permite a Hume aseverar que “El gobierno surge, pues, a partir de la voluntaria convención de los hombres, y es evidente que la misma convención que instauro el gobierno tendrá que determinar también las personas que van a gobernar, disipando toda duda y ambigüedad en este punto” (Hume, 1993:738). Y en esa acción voluntaria radicará su validez y la obediencia de quienes adhieran a este acuerdo. Donde cabe anotar que “obediencia es un nuevo deber inventado para apuntalar el de la justicia, y los compromisos de la equidad han de ser reforzados por los de la subordinación” (Hume, 2005:48). Sin embargo, este acuerdo voluntario en principio es tácito así como anterior a la reflexión de la necesidad de sociedad, gobierno y también de justicia. Previo a que se haga explícito, Hume apunta a que existe un factor que nos motiva a ello, y lo denomina “sentido común del interés”; pensando en este “sentido común del interés”, que es consecuencia del sincero interés propio, Hume eleva tres principios que deben regir para garantizar su funcionamiento de una sociedad: estabilidad en la posesión, transferencia de la misma por consentimiento y cumplimiento de las promesas. Sobre esta base, el respeto y la estricta observación de estos tres pilares será posible salvaguardar la estabilidad política, la paz y la seguridad de la sociedad, entramado social vital para el bienestar de la humanidad (Cfr. Hume, 1992:704).

Según Hume, los tres principios recién señalados deben ser precedentes al gobierno y deben conllevar respeto y acatamiento a sus preceptos porque solo en tanto exista predisposición se dará lugar a la obediencia de las leyes; de igual manera, solo en tanto las promesas de las autoridades sean cumplidas habrá satisfacción de parte de los electorados y ánimo para elegirlos como gobernantes (cfr. Hume, 1992:724).

Ya hemos mostrado que los hombres inventaron las tres leyes naturales fundamentales al observar la necesidad que tenían de la sociedad para su subsistencia, y al advertir la imposibilidad de mantener relaciones unos con otros sin restringir de algún modo sus apetitos naturales. Por tanto, fue el mismo egoísmo —que tan violentamente enfrenta a los hombres entre sí— el que, tomando una dirección nueva y más adecuada, produjo las reglas de justicia a la vez que constituía el primer motivo de su observancia. Pero cuando los hombres advirtieron que, aún cuando las reglas de justicia eran suficientes para el mantenimiento de la sociedad, a ellos les resultaba imposible observar esas

reglas en una sociedad más numerosa e ilustrada, instauraron entonces el gobierno como nueva invención para alcanzar sus fines y preservar las viejas ventajas, o procurarse otras nuevas mediante una ejecución más estricta de la justicia. Nuestros deberes civiles están, pues, conectados con los naturales en cuanto que los primeros fueron inventados fundamentalmente para salvaguardar los segundos, y en cuanto que el objeto principal del gobierno es obligar a los hombres a observar las leyes naturales (Hume, 1992:724-725).

Con claridad, Hume conduce a valorar una de las instituciones humanas a partir de la necesidad: el gobierno, que, así como la justicia, es una entidad creada. “El gobierno es, ni más ni menos, un artificio resultado del consenso y la opinión humana acerca de cuál es, en la práctica, el medio idóneo, alcanzado ya cierto estadio importante de desarrollo material, para la defensa y promoción de intereses particulares” (Rosales, 2000:255). Se demuestra así que la “necesidad” deriva en motor creador, pero para que sus iniciativas prosperen y funcionen es esencial que lo necesario vaya acorde a los intereses que hicieron que surja; tanto para la subsistencia de la justicia como del gobierno, es condición que estos artificios cumplan con sus creadores. El propio Hume dice: “Los hombres no serían tan estúpidos que aceptaran compromisos tales que las ventajas fueran todas para la otra parte, sin perspectiva alguna de mejora de la propia condición” (Hume, 1992:733). Será responsabilidad de las personas exigir utilidad y provecho a cambio del cumplimiento de reglas.

Queda dicho, entonces, que la confianza en los acuerdos se apoya en que éstos sean convenientes para sus contrapartes, de otro modo se estaría lejos de la subordinación a la obediencia: “En la medida en que el pueblo tiene una opinión clara de que este equilibrio de prioridades constituye el interés público y que el gobierno protege este interés tan bien como cualquier otro gobierno podría hacerlo, en esa medida el gobierno tiene una fuente segura de obediencia” (Haakonssen, 2009:111).

Dalmacio Negro apunta que desde la perspectiva de Hume, “la obediencia es connatural al ser humano y, por eso, no menos que a la tiranía, teme a la anarquía” (1976:71); de allí que se reitere la importancia de cumplir con una suerte de obediencia política que mantenga la armonía entre gobernantes y gobernados. Al respecto, en su preocupación por una convivencia política en paz, Hume sugiere tener cuidado de las hostilidades que puedan estar en constante detrimento de los gobiernos libres. Entendiendo por «libre» aquel gobierno que “admite el reparto del poder entre diversos órganos, cuya autoridad unida no es menor, y suele ser mayor que la del monarca, pero que, en sus funciones usuales de administración debe obedecer a leyes generales y uniformes, previamente conocidas de los diversos órganos y de todos sus súbditos” (Hume, 2005:51). En este esquema de gobierno, Hume identificó dos posibles circunstancias ante las cuales se debe estar alerta: “la interacción o juego recíproco entre la libertad y la autoridad, de una parte, y el tema de la obediencia a la autoridad del gobierno, de otra” (Rosales, 2000:261). Sobre todo

en cuanto al incesante conflicto entre libertad y autoridad, señala que es una situación de difícil resolución. “En todos los gobiernos se da una perpetua lucha intestina, abierta o secreta, entre autoridad y libertad, y en esta competencia ninguna de las dos puede prevalecer de modo absoluto. Todo gobierno ha de hacer necesariamente un gran sacrificio de la libertad; pero la autoridad que limita la libertad no puede nunca, ni quizá debe, en ninguna constitución, llegar a ser total e incontrolable” (Hume, 2005:50).

Hume, partidario de la medida, aboga por la primacía del gobierno sin dejar de ser crítico y hacer mención de eventuales desventajas; por ejemplo, considera que en la práctica los gobiernos libres tienden a “contraer deudas e hipotecar las rentas públicas, con lo que los impuestos pueden llegar a hacerse intolerables” (Hume, 2005:102). Pero así también resalta las claras ventajas de los estados libres: “Por bárbara que sea una república, necesariamente, por un mecanismo infalible, dará vida al derecho, aun antes de que la humanidad haya logrado avances importantes en otras ciencias. De la ley nace la seguridad; de la seguridad, la curiosidad, y de la curiosidad, el saber. Los pasos posteriores en este progreso pueden ser más accidentales, pero los primeros son totalmente necesarios” (Hume, 2005:111-112).

Se dijo que Hume consideraba riesgoso dejar a la política huérfana de la rigurosidad y observación de la ciencia, y que la única base posible para encontrar terreno sólido es la experiencia y las lecciones legadas por la historia. Una de estas lecciones es que tanto “artes y ciencias tienen siempre su origen en las naciones libres (...) así como que el ocaso de la libertad provocó también el de las letras, y cubrió el mundo de barbarie” (Hume, 2005:96-97). Según este filósofo no hay manera de que arte y ciencia florezcan en un pueblo que no goce de libertad. Para él es tan claro que “la libertad es la perfección de la sociedad civil” (Hume, 2005:51), como que la autoridad es necesaria, por eso su insistencia en los códigos y marcos normativos pues considera que cualquier situación adversa puede ir siendo resuelta en tanto haya un respeto por las leyes generales. Tal valor encuentra en las leyes que las pondera como la mejor herencia un pueblo legar para la salud, confianza y transparencia para una sociedad (Cfr. Rosales: 2000:257). Llega a esta conclusión siempre a través de la reflexión de la experiencia y las lecciones previas, nunca a partir de postulados o contratos en piedra.

(...) me inclino a sospechar que el mundo es todavía demasiado joven para establecer en política un número considerable de verdades generales capaces de conservar su valor ante la posteridad. Nuestra experiencia no alcanza ni a tres mil años; de modo que no sólo el arte de razonar es aún imperfecto en esta ciencia, como en todas las demás, sino que nos falta materia suficiente sobre la que ejercitarlo. No sabemos con certeza qué grado de refinamiento es capaz de alcanzar la naturaleza humana en la virtud y el vicio, ni lo que a la humanidad puede deparar una gran revolución en su educación, costumbres y principios (Hume, 2005:95).

Como ya se vio, para Hume los acuerdos que realmente perduran son los tácitos, los que se cimentan e institucionalizan en el tiempo. En este caso, se refiere a compromisos de naturaleza muy distinta a la que se pretendía llegar a través del Contrato Social, concepto que entraba en boga en aquel tiempo, pero que para Hume no era más que teoría carente de apoyo empírico. Su escepticismo con respecto al Contrato Social radicaba en que Hume parecía sospechar que “el exceso de figuras retóricas en la explicación del acontecer humano pudiese crear mitos ingobernables y proclives a los frutos amargos” (Hume, 2005:10). Además, cabe señalar una consideración anterior: para Hume están primero los intereses y las necesidades individuales. A partir de que éstos sean satisfechos y cumplidos dependerá estabilidad política y se podrá garantizar la paz, así como la obediencia cívica y la fidelidad a las leyes (Cfr. Rosales, 2000:263). Esta reflexión vuelve a dar peso al interés personal y permite que el autor haga referencia a una suerte de «obligación moral»; es decir, en la persona sí emana una suerte de compromiso por cumplir las normas y reglas que establece un gobierno, pero -aclara- que deber no tiene que ver con lo que se firme en un papel, va más allá... “Una promesa tácita es aquella en que la voluntad está simbolizada por signos más difusos que los del lenguaje, pero en todo caso tiene que haber allí una voluntad, y ésta no puede pasarle desapercibida a la persona que hizo la promesa, por silenciosa o tácita que ésta fuera” (Hume, 1992:730).

Estudiando a Hume es nítido encontrar el hilo conductor de su pensamiento, que parte de su proyecto filosófico, pasa por toda su reflexión moral y llega hasta estos postulados políticos. Este pensador no se aparta de la experiencia como su brújula principal y, a su vez, su escepticismo está siempre acompañándolo; sobre todo en política, terreno en el que posiblemente su escepticismo se deba a que considere “que la realidad está llena de matices y a que los fines y los valores que rigen la conducta humana son, en cierta manera, imprevisibles” (Negro, 1946:71), y que ahí se apoye su posición en defensa de la existencia de gobiernos como método de equilibrio de poderes en la delicada relación, libertad y autoridad. Sin embargo, que Hume haya sido claro en su exposición de porqué la necesidad de los gobiernos, lejos de hacerle ver como un conservador (que algunos así lo etiquetan), debe ser una invitación a conocerlo en su faceta histórica. Porque Hume –quien además debe ser reconocido como meticuloso historiador en honor a su obra *Historia de Inglaterra* (1842)– sí es un reivindicador de las tradiciones y las costumbres...

El respeto a la tradición y al conjunto de costumbres establecidas no basta, por sí solo, para alinear a Hume dentro de un marco radicalmente conservador. La diferencia quizá central con este es que su actitud de moderación y búsqueda del balance en temas políticos está demasiado matizada por su muy personal «escepticismo mitigado», como para que fuera —según lo estima acertadamente Wolin, con cuya apreciación se coincide— por entero del gusto de sus potenciales aliados conservadores. Además, su propia simpatía por valores liberales se pone de manifiesto en la vigorosa defensa de la libertad y la

propiedad, así como en la nada disimulada aversión por la religión y sus especies corruptas (Rosales, 2000: 271).

Hecha la referencia al libro *Historia de Inglaterra* es importante resaltar, según, Friedrich Von Hayek, que: “the real meaning of the history of England was the evolution from a «government of will to a government of law»” (Hayek, 1967:172). Cabalmente lo que se vino destacando de su propuesta política fue la importancia de los marcos legales para garantizar gobiernos libres. Se resuelve así que la apuesta política de Hume apunta a la defensa de la justicia, que – como se dijo– es la que realmente puede proteger a los individuos y dar sostén a la sociedad. Por tanto, al señalar un marco normativo, con reglas y límites claros, como único terreno en el que pueden florecer artes y ciencias, Hume está izando la bandera de la libertad como máximo valor para el mejor ejercicio de la política. “Vemos aquí las ventajas de los estados libres. Por bárbara que sea una república, necesariamente, por un mecanismo infalible, dará vida al derecho, aun antes de que la humanidad haya logrado avances importantes en otras ciencias. De la ley nace la seguridad; de la seguridad, la curiosidad, y de la curiosidad, el saber. Los pasos posteriores en este progreso pueden ser más accidentales, pero los primeros son totalmente necesarios” (Hume: 2005:111).

Otro aspecto importante en la visión política de Hume es el comercio. Si bien su nombre no se encuentra entre los más afamados de la historia económica, sí se le reconoce como mentor y precursor de uno de los padres de la economía, Adam Smith. Ello se debe a que Hume fue pionero en destacar el interés personal y la ambición de lucro y ganancias como motor de la actividad económica. Así como fue categórico en señalar la necesidad de justicia y gobierno, el mentor de Adam Smith fue insistente en remarcar la importancia del comercio.

Las actividades económicas son a la vez medios y fines. Las necesidades del hombre, sus respuestas al desafío existencial, encierran un elemento de placer, de ejercicio de la propia vitalidad y, en términos actuales, de realización personal que sería la justificación ético-utilitaria de una sociedad mercantil e industrial, necesariamente libre, porque la felicidad humana no responde a modelos objetivos, sino a proyectos y preferencias personales (Hume, 2005: 13).

Si en sus ensayos políticos se destaca la importancia de un gobierno libre es porque éste es esencial para lograr desarrollo y progreso a través del comercio. Hume no hallaba nada “tan favorable para el auge de la civilización y el saber como una variedad de estados vecinos e independientes relacionados entre sí por el comercio y la política” (Hume, 2005:112-113). Pero abogar por la libertad y por el comercio, tratándose de Hume, no era solo una posición arbitraria, sino una consecuencia de su sistema de pensamiento el cual se apoya en la historia y en la experiencia. “Si seguimos los progresos del comercio a través de Tiro, Atenas, Siracusa, Cartago, Venecia, Florencia, Génova,

Amberes. Holanda, Inglaterra, etc., veremos que siempre ha sentado sus reales junto a gobiernos libres. Los tres mayores centros comerciales de Europa son, en nuestros días, Londres, Amsterdam y Hamburgo, todas ellas ciudades libres y protestantes, es decir, que gozan de una gran libertad” (Hume, 2005:99).

Adam Smith (1723-1790)

Admiradores e incluso detractores de Adam Smith lo introducen como el «Padre de la Economía». Es una presentación correcta, pero tal vez incompleta; quizás se debería presentarlo como el Padre de la Economía Moderna o de la Economía Política. Aún así, se estaría dejando de lado sus reflexiones filosóficas que profundizaron en temas morales... Entonces, para no caer de entrada en un debate de la precisión de dicha paternidad, conviene introducirlo como un pensador integral, cuyo sistema de ideas demuestra por sí solo coherencia, engranaje y estilo propio. Se trata de un intelectual cuyo apellido es uno de los más emblemáticos de la Ilustración Escocesa, junto con Hutcheson, Kames, Hume, Reid, Ferguson, entre otros de los que esta investigación contempla. “He was a leading figure in the flourishing intellectual culture that we now call the Scottish Enlightenment, for example, as a founding fellow of the Royal Society of Edinburgh (1787); he was well connected in literary circles in London; and, although he never went abroad again, he retained good contacts in Paris (Haakonssen, 2005:3).

Smith, escocés nacido Kirkcaldy (1723), en fue esencialmente un estudioso. Empezó su formación en la Universidad de Glasgow (1737) para luego continuar becado en Oxford (1740). Posteriormente fue invitado a dictar conferencias en Edimburgo, cobrando tal éxito que lo nombraron catedrático de Lógica y Filosofía Moral en la Universidad de Glasgow (1751). Es en este periodo cuando publica *La Teoría de los Sentimientos Morales* (1759), obra que empieza a posicionar a Smith dentro y fuera de Escocia. “El libro tuvo un éxito inmediato y de hecho cambiaría por completo la vida de Smith, puesto que dio lugar a su siguiente y redituable empleo” (Rodríguez Braun, 2014:10), que fue como tutor del duque de Buccleugh (1763). En su rol de tutor, se fue a vivir a Francia, donde conoció a Voltaire e inició su larga amistad con David Hume. “En París iba a trabar la relación con la flor y nata del pensamiento galo, por ejemplo con el notable economista y político A. R. J. Turgot, y con Francis Quesnay, líder de la primera escuela económica propiamente dicha, llamada hoy fisiocracia y conocida entonces como «escuela de los economistas»” (Rodríguez Braun, 2014:10).

Smith's expedition to France in 1764-6 as tutor to the son of the Duke of Buccleuch gave Smith his only experience of foreign travel apart from these trips to England. Introduced by Hume, then working in Paris as secretary to the

British ambassador, Smith circulated among the salons of the great philosophers of the Enlightenment (Conlin, 2016:35).

Numerosas biografías reseñan su intensa carrera universitaria y docente; sin embargo su desarrollo intelectual se debió sobre todo a su carácter y a las influencias de los grandes pensadores con los que se frecuentaba. Por ejemplo, tres famosos maestros reconocidos en Europa: Alexander Dunlop (profesor de Griego), Robert Simon (profesor de matemáticas) y Francis Hutcheson (profesor de filosofía moral); en particular este último fue quien más marcó huella en Smith pues fue de quien heredó su base conceptual de libertad. “His ideas on social intercourse, in fact, also served as the basis for a moral theory that provided both historical and theoretical accounts of law, politics, and economics” (Haakonssen, 2005:1).

Smith, el joven profesor de Filosofía Moral, se dedicó a la tarea de revisar, sopesar y completar las obras filosóficas de sus más influyentes predecesores. En un solo volumen exhaustivo examina las ideas de Platón, Aristóteles, Epicuro, Zenón, Epicteto, Cicerón, Grocio, Mandeville, Thomas Hobbes, John Locke, David Hume y Francis Hutcheson, que fue quien de todos ellos más influyó. Predominan los estoicos, los utilitaristas. Estos últimos explican la virtud en términos de utilidad para el individuo o para la sociedad (West, 1989: 90).

Hay mucho que decir de Hutcheson; de hecho en la primera parte de esta tesis se desarrolló un apartado para presentarlo como uno de los pioneros del pensamiento ilustrado. Pero dada la importancia que este profesor de filosofía moral tuvo en la vida de Smith, vale la pena recordar que se trataba de uno de los maestros más polémicos de su época: “Hutcheson se convirtió en el mayor desafío al pesimista calvinismo tradicional con el que jamás se había enfrentado el mundo académico escocés” (West, 1989: 38).

Hutcheson’s lectures encouraged Smith to view human nature as a worthy focus of study, as something with its own ‘structure’ rather than something ‘fallen’ and thereby condemned to sinful disorder. This ‘structure’ was made up of a variety of ‘springs’ ‘appetites’ and ‘parts’: Hutcheson saw ‘reason’ and a ‘moral sense’ as examples of these, along with ‘interest’ (the care of our own well-being, including financial well-being) and the ‘passions’ (emotions). There was a hierarchy to these ‘parts’. There was also a ‘wonderful natural contagiousness’ that led us naturally to share our joys with other humans. This sympathy would take centre stage in Smith’s thought, as would Hutcheson’s aforementioned observation that ‘peace and wealth’ can be bought at the cost of tranquillity (...) Hutcheson taught Smith to keep his feet on the ground, to find explanations and that worked for ‘earthly subjects’ like you and I, and not to lose sight of the common sources of human pleasure (tranquillity, friendship), let alone sacrifice them in pursuit of economic development. It is not enough to be good and to have means of happiness; we have to cultivate our human nature so that we actually feel good and are happy (Conlin, 2016:49-50).

Otra gran influencia fue Lord Kames, a quien igualmente se dio repaso junto con Hutcheson en páginas atrás. Lord Kames renombrado abogado en Edimburgo, era también un aficionado al estudio de la filosofía moral, de la historia y de la literatura. “Kames parece haber sido, con la ayuda de sus amigos abogados, una especie de empresario intelectual al servicio de la educación pública” (West, 1989: 47). Fue Kames quien impulsó a Smith a dictar conferencias sobre literatura inglesa en los selectos círculos de Edimburgo, circunstancia que llevó a Smith a ser muy conocido.

Los patrocinadores de las conferencias públicas de Adam Smith en Edimburgo pertenecían a una creciente clase de intelectuales muy interesados en promover, no solo la vida cultural, sino también la vida económica de Escocia (...) Al igual que Smith eran pensadores individualistas en la tradición estoica. Muchos de ellos, como abogados que eran, tenían un gran deseo de desarrollar los aspectos culturales y filosóficos de la profesión de jurista (West, 1989:49-50).

Entre 1767 y 1776, Adam Smith se dedicó casi a tiempo completo a escribir *La Riqueza de las Naciones*, obra que lo consagró hasta la fecha. En esos tiempos, uno de los episodios más paradójicos en la vida de Smith –que no se puede dejar de mencionar– fue cuando lo designaron Comisario de Aduanas (1778); el hombre bandera del libre comercio encargado del cobro de aranceles. Sin embargo, el honor por el cual seguramente sí se sintió orgulloso fue el de Rector de la Universidad de Glasgow (1787). Tres años después de este honroso nombramiento, Adam Smith murió en Edimburgo, el 17 de julio de 1790, a sus 67 años.

Hoy en día, ¿es justo asociar el rostro de Smith como la cara del capitalismo salvaje? Biógrafos y estudiosos de la obra de Smith dicen que no, que el primero en indignarse sería el propio Smith, quien era después de todo «un profesor de (filosofía) moral», un hombre preocupado por la ética, la conducta y el comportamiento humano (Cfr. Rodríguez Braun, 2014:11). Sí es importante reconocer que Smith es uno de los más altos referentes del liberalismo económico, y aún así, en discusiones entre «liberales», se debate que sea «el» referente del Liberalismo. Carlos Rodríguez Braun, académico español a quien se vino citando a lo largo de esta reseña, opta por señalar a Smith como un liberal con matices:

Un liberal que cree en el mercado, que apoya aquellas intervenciones públicas en donde claramente se demuestre que los fallos del Estado son menores que los del mercado, y que propone además intervenciones en las cuales los criterios competitivos sea menos vulnerados. Rechaza específicamente las intervenciones particulares del Estado para fomentar tal o cual actividad, para proteger tal o cual sector en beneficio de la comunidad (Rodríguez Braun, 2014:19).

Otro aspecto a destacar de este autor escocés es la originalidad de su pensamiento económico. De ello es una prueba que la base de la propuesta de la

Riqueza de las Naciones se desarrolló en el marco de las conferencias en Glasgow, lo que desmiente que Smith simplemente haya replicado el análisis económico de autores franceses tales como Turgot y Quesnay, con quienes se relacionó en Francia. “...muchos estudiosos en el siglo XIX afirmaron que gran parte de la obra de Smith estaba inspirada en la obra de los autores franceses. Sin embargo, la publicación de las conferencias de Glasgow mostró que el embrión de la *Riqueza de las Naciones* ya estaba en la mente de Smith mucho antes de su viaje a Francia y antes de que tuviera acceso a gran parte de la literatura francesa” (West, 1989:68).

Smith, a quien –antes se dijo– se conoce como el «padre de la economía», tal vez hubiera preferido que lo refieran como un «revolucionario del pensamiento económico»; sobre todo porque se encuentra en él un inquieto investigador que escudriñaba en las *causas*. Fue riguroso en su afán de interrogar, despejar y entender qué determina la riqueza de las naciones; de hecho fue así como tituló su principal obra: *Una investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* (1776). Según Smith, “Si los historiadores, filósofos y otros académicos se dedicaran a su verdadera tarea de analizar las *causas*, «las dependencias y las relaciones» de las cosas, entonces por lo menos podrían ofrecer algún consejo práctico y sensato” (West, 1989: 85).

En el desarrollo de este capítulo, la intención es conocer a Smith a través de sus obras; introducir la lectura en su sistema de pensamiento para demostrar su integralidad y, de esa manera, debatir prejuicios y etiquetas que lo señalan como el «apologista del capitalismo» o el «teórico insensible». Generalmente, los desaciertos a la hora de catalogar a Smith se deben a la falta de un conocimiento de su obra, en particular de *La Riqueza de las naciones*, libro muy conocido, pero sobre el cual se omite, o no se toma en cuenta, que es parte una investigación más amplia sobre el hombre en sociedad. “*La Riqueza de las naciones* se ocupa principalmente de las motivaciones más fuertes. *La Teoría de los sentimientos morales* de las motivaciones más elevadas: ¿qué es lo que mueve a la gente común a ser egoístas y también benevolentes a ser prácticos y también virtuosos, a ser *humanos* en ambos sentidos del término” (West, 1989:89-90).

A modo de cerrar esta reseña de quién fue Adam Smith, hay que decir que se tratará con un pensador amplio: ni un estatista, ni un anarquista; por el contrario, un ciudadano respetuoso de las instituciones, defensor de la propiedad privada como condición para la prosperidad, así como defensor de la misión irrenunciable del Estado (Cfr. Rodríguez Braun, 2006:6).

Su reflexión moral

Abordar las reflexiones morales de Smith, a quién por lo general, se identifica casi exclusivamente con la ciencia económica es un desafío. Un

camino que puede facilitar este propósito es trabajar en la relación entre sus dos grandes obras: la *Teoría de los sentimientos morales* (1759) y la *Riqueza de las naciones* (1776). “La Riqueza de las Naciones, de Adam Smith, es, como se sabe, una investigación para localizar las causas que promueven el progreso de las sociedades. Esta exploración intelectual no hubiera sido posible, sin embargo, si no la hubiera precedido el análisis detallado de ciertos rasgos universales de la naturaleza humana que Smith realiza en su primera obra, su mucho menos conocida Teoría de los Sentimientos Morales” (Gallo: 1987:2).

Leer la conexión entre ambos escritos, comprender que son complementarios, permite conocer el perfil moral del economista y, de este modo, superar el llamado *Das Adam Smith Problem*. ¿Qué es *Das Adam Smith Problem*? Concretamente un problema que se planteó en Alemania en el siglo XIX, poniendo entre interrogantes que Smith, autor de temas de reflexión moral, haya podido ser el mismo que escribiera sobre el interés propio: “¿qué cosas más contradictorias puede haber en un libro sobre economía y un libro sobre moral, un libro basado en intereses y uno basado en sentimientos?”, resume Rodríguez Braun, explicando la tentación en la que cayeron muchos analistas, llegando incluso a preguntar si no se trataba de dos autores distintos. Al respecto, han habido muchos escritos que demuestran inválida la formulación de este «problema»; la siguiente síntesis permite resolver la cuestión y dejar sentado por qué Smith no podría haber concebido la economía sino a través de sus reflexiones morales:

Es cierto que en la *Riqueza* hay pocas referencias a la providencia, y lo que más cuenta es el propio interés y el deseo de mejorar nuestra propia condición. Pero dicho motivo está claramente presente también en la Teoría: «ese gran objetivo de la vida humana que denominamos el mejorar nuestra propia condición», se lee en la parte I. En la primera Smith demuestra que bajo las reglas de la competencia la persecución del propio interés es bueno para nosotros y para los demás también, al obligarnos a trabajar y a servir a la sociedad [...] La virtud fundamental de la Teoría, la justicia, es clave también para la explicación del desarrollo económico en la Riqueza. Allí aclara Smith que cada persona puede actuar libremente en el mercado «en tanto no viole las leyes de la justicia (Rodríguez Braun, 2013:20).

Así como detrás de la *Riqueza de las Naciones*, en la *Teoría de los sentimientos morales* lo que Smith pretendía también era investigar las causas, los principios, los aspectos éticos y filosóficos. “The moral philosophy was published as The Theory of Moral Sentiments in 1759, whereas the lectures on political economy were the basis for Smith’s *magnum opus*, The Wealth of Nations (1776)” (Haakonssen, 2006:7). De hecho, en las primeras ediciones de la *Teoría de los sentimientos morales*, el propio Smith presentaba su obra como un “ensayo de análisis de los principios por los cuales los hombres juzgan naturalmente la conducta y personalidad, primero de su prójimo y después de sí mismos” (Rodríguez Braun, 2013:13). En esta declaración, se aprecia el

profundo esfuerzo del pensador escocés por entender las formas de comportamiento y los modos de interacción que dan lugar a las prácticas morales, o como con precisión estudió Arturo Damm², la inquietud de Smith por saber qué hay detrás de la formación de un juicio moral, es decir, cuál es “la manera en la que identificamos la virtud (que aprobamos) y el vicio (que reprobamos) en la conducta de los demás, y también en la propia...” (Damm, 2017: 14-15).

La moral de Smith está tan íntimamente ligada al interés propio, como al bienestar y aprobación del prójimo. Su mirada es amplia y abierta, pues para Smith la moral debe ser comprendida como un hecho inherente a la historia de la especie humana; en este sentido, su propuesta a lo sumo pretende mostrar un hilo conductor “por toda la sutil gama de relaciones en las que los seres humanos hacen o dicen cosas, no por deseo de recompensa, sino porque es lo «correcto»” (West, 1989:91). Smith evade hablar del «bien» y del «mal», opta por señalar lo «correcto» de lo «incorrecto», de lo «propio» y de lo «impropio». “Hay quienes caracterizan a la teoría moral de Smith como ética de las virtudes, que centra la atención, no en qué principios debo obedecer (ética deontológica) o cuáles serán las consecuencias de mi conducta (ética consecuencialista) sino en qué tipo de persona debo ser” (Damm, 2017: 14).

En relación a la moral y a los juicios morales desde la perspectiva de Smith, se hace interesante retomar el debate «razón versus sentimiento», controversia propia de aquellos tiempos. Siguiendo la tesis del profesor de Glasgow, “la reacción ante el vicio y la virtud es consecuencia del sentimiento, no de la razón, y mucho menos del silogismo, lo cual no quiere decir que la razón no juegue un papel importante en el ámbito del juicio moral, pero no a nivel de su origen...” (Damm, 2017:18). A primera vista, pareciera que Smith, en similar línea que sus colegas escoceses, tomó una posición más del lado del sentimiento para encontrar el origen de los juicios morales; no obstante dejó ver que ningún juicio moral es unilateralmente sentimental en tanto que también requiere de ciertas correcciones de la razón (Cfr. Damm, 2017:18).

Es pertinente revisar de la mano de Smith los diferentes sistemas que considera en torno al principio de aprobación, en tanto que considera que lo más importante de la filosofía moral se refiere a esta distinción...

Hay tres explicaciones distintas acerca de este tipo de principio aprobatorio. Según algunos, aprobamos y desaprobamos nuestros actos y los de los demás sólo por amor propio, o por alguna percepción de su tendencia hacia nuestra felicidad o perjuicio. Según otros, la razón, la misma facultad mediante la cual distinguimos lo verdadero de lo falso, nos habilita para distinguir entre lo adecuado e inadecuado tanto de las acciones como de los afectos. Y otros, por fin, sostienen que esa distinción es sólo el efecto del sentimiento y la sensación inmediata, y obedece a la satisfacción o disgusto que nos inspira la visión de ciertos actos o emociones. Por tanto, las tres fuentes diferentes que han sido

2 Precisamente la tesis de doctorado en filosofía de Arturo Damm versa en torno a “El concepto de juicio moral en La Teoría de los Sentimientos Morales de Adam Smith”.

atribuidas al principio aprobatorio son el amor propio, la razón y el sentimiento (Smith, 2013:533).

Como en otros ámbitos, es un pensador que se prefiere colocar en un término medio: “Smith himself practices a subtle balancing act between philosophical theory and common-life practice in morality” (Haakonssen, 2014: 29). Por ejemplo, en el capítulo que habla de la corrección en referencia a las «pasiones», es explícito en señalar la importancia de «una cierta posición intermedia», apuntando que en el «punto intermedio» es donde radica la corrección... “Y si consideramos todas las distintas pasiones de la naturaleza humana comprobaremos que son catalogadas de decentes o indecentes en la justa medida en que los seres humanos están más o menos dispuestos a simpatizar con ellas” (Smith, 2013: 82).

A lo largo de su obra, tanto en sus aportes a la moral como se verá en sus aportes a la economía, Smith no deja de resaltar la preocupación por el prójimo, pues en el marco de ese interés es donde el individuo encuentra su equilibrio para vivir en comunidad; este filósofo es un convencido de que el hombre está preparado por naturaleza para vivir en sociedad. De allí que es natural a la condición humana sociabilizar, compartir reglas, normas y principios, pues *respondemos* a un “genuino deseo de compartir o identificarnos con las alegrías y las penas de los demás. Este deseo, a su vez, nos lleva a tratar de ganar y mantener la simpatía (profundo concepto que se desarrollará más adelante) de los demás. El comportamiento inducido por esta simpatía es la raíz de todo acto benevolente” (West, 1989:92).

Smith analyzed our moral practices in terms of the qualities of human agency, or character, but, as we will see, he also found ways of accounting for our tendency to follow rules and our inclination to give moral weight to the consequences of actions. This comprehensiveness has made Smith’s theory an appealing reference point for quite different schools in modern ethics, despite the fact that he did not raise the questions of a validating foundation for morality which have been dominant since Immanuel Kant and John Stuart Mill (Haakonssen, 2005:5).

Es oportuno señalar la rigurosidad con la que Smith se abocó al estudio de la filosofía moral; compromiso que, probablemente, tuvo que ver con la amistad entablada con David Hume, quien fue el primero en insistir en que la filosofía moral debiera estudiarse con la formalidad de cualquier otra ciencia. Habría mucho qué decir de la influencia de Hume sobre Smith, tanto es así que no es raro escuchar que Smith se destacó más en temas económicos porque en cuanto a temas morales, lo esencial ya lo habría dicho Hume. La huella es evidente; se leerá que para Smith el interés por los demás es propio de la naturaleza humana, al respecto Hume ya dijo, en su *Tratado de la naturaleza humana* (1759), que

los seres humanos no son egoístas por naturaleza, por el contrario, que «por naturaleza» están interesados por los demás.

Pero un aspecto particular en los planteamientos morales de Smith es que, según él, la moral se va desarrollando y creciendo en el infinito de situaciones, intuiciones y sentimientos en la vida de cada individuo; en este sentido, no comparte la tesis de que la moral sea un sentido moral innato.

Smith niega la existencia del sentido moral postulado por Hutcheson, pero habla, una y otra vez, de las facultades morales del ser humano, entendidas, tal y como debe entenderse a la facultad, como un poder, aptitud o capacidad para poder llevar a cabo, competentemente, juicios morales. Si bien es cierto que una cosa es el sentido y otra la facultad, y que Smith habla de la segunda y no del primero, la segunda remite necesariamente al primero, sobre todo cuando del juicio moral se trata” (Damm, 2017:267).

El primer párrafo de la primera sección *Del sentido de la corrección*, en la Teoría de los Sentimientos Morales, con que da inicio a su exposición sobre la simpatía, dice: “Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que lo mueven a interesarse por la suerte de otros, y a hacer que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla” (Smith, 2013: 49).

De principio, Smith deja en claro que el egoísmo, por más indeseable que pueda ser como rasgo, no está por encima de los sentimientos que nos motivan a preocuparnos por los demás, sin otro propósito que la dicha de ver a los otros en paz. Esta inclinación a compenetrarse con los demás que sugiere Smith, invitaría a pensar a la sociedad como una red de simpatías que se tejen entre pares, donde cada individuo encuentra en el prójimo un espejo de sus propias acciones (Cfr. West, 1989: 93). Esta búsqueda de relaciones empáticas deriva en que la simpatía sea uno de los conceptos distintivos de su filosofía, siendo que para Smith, la sociedad y la comunicación ... “son los remedios más poderosos para restaurar la paz de la mente, si en algún momento desgraciadamente la ha perdido; también constituyen la mejor salvaguardia de ese carácter uniforme y feliz que es tan necesario para la propia satisfacción y disfrute” (Smith, 2013:72).

Leyendo a Smith, se podría decir que la simpatía es la génesis de los sentimientos de aprobación, la base donde los juicios morales se fijan y se adecuan en relación al sentimiento y origen o causa que lo provoca. De manera técnica, la simpatía permite ser descrita de la siguiente manera:

(...) la capacidad de un observador para 1) imaginarse en la situación de una persona observada; 2) para comparar la conducta de la persona observada con la que él imagina sería la suya estando él en dicha situación; 3) para, partiendo de esa comparación, emitir un juicio moral sobre la conducta de la persona observada. Si la conducta imaginada por el observador coincide con la percibida

en la persona observada el resultado será, en el observador, el sentimiento de empatía, y el juicio moral será, en consecuencia, aprobatorio (Damm, 2017: 24).

Lo recién expuesto, explica la simpatía como una capacidad que permite imaginarnos lo que al otro le está pasando; siendo un hecho que no se puede acceder a la mente del otro, al menos se pueden observar sus circunstancias y comparar con lo que uno mismo haría en similar situación. Pareciera ser un ejercicio de comprensión profundo y no menor, porque implica interiorizarnos en la percepciones del otro. De algún modo simpatizamos como una manera de adelantarnos a la evaluación del otro para saber cómo actuar con mayor seguridad.

Rodríguez Braun (2013) advierte que la simpatía como tal tiene que ver con las motivaciones de cada quien: “La simpatía nunca es perfecta, nunca podemos saber exactamente cómo se sienten otras personas, pero la clave estriba en el proceso de ponerse en el lugar del otro y asumir su situación” (p.14). Sobre el punto, Arturo Damm (2017) reafirma “A lo más a lo que se puede llegar es a que dos personas tengan el mismo tipo de sentimiento, pero no el mismo sentimiento: cada uno tiene el suyo, que resulta intransferible, y esto es lo que hace posible el juicio moral, resultado de que el observador compare sus sentimientos con los de la persona observada” (P. 27).

[...] nuestra simpatía hacia la tristeza o la alegría de otro es siempre sumamente imperfecta. Las lamentaciones generales, que no expresan nada salvo la zozobra del que sufre, crean sobre todo una curiosidad por averiguar cuál es su situación, junto a una disposición de simpatizar con él, más que una identificación de hecho claramente perceptible (...) La simpatía en consecuencia, no emerge tanto de la observación de la pasión como de la circunstancia que la promueve (Smith, 2013:53).

Existe propensión a simpatizar, se halla goce y reconforte en estar en sintonía con los demás. “Cualquiera que sea la causa de la simpatía, cualquiera sea la manera en que sea generada, nada nos agrada más de comprobar que otras personas sienten las mismas emociones que laten en nuestro corazón y nada nos disgusta más que observar lo contrario” (Smith, 2013:57). Se busca refugio en los sentimientos del otro, sobre todo en situaciones adversas; se espera que el otro se compadezca, por ello pareciera que “...estamos aún más deseosos de comunicar nuestras pasiones ingratas a nuestros amigos que nuestras pasiones gratas, que derivamos más satisfacción de su simpatía con las primeras que con las segundas, y que su ausencia ante aquéllas nos escandaliza más que ante éstas” (Smith, 2013:57-58). La simpatía que se nos tenga nos sobrepone, es como si ayudara a aliviar la pena que se pongan en «nuestros zapatos». Al respecto, para aclarar la metáfora de «ponerse en el lugar del otro», Hernández Prado (2017) puntualiza con precisión que la simpatía es, entonces,

un «proceso cognitivo», el cual exige tanto de sentir como de razonar; en este ejercicio mixto de capacidades estamos apelando a la imaginación.

Smith presents the imagination as lying at the heart of both “sympathy” and of intellectual endeavor. In the first of these capacities, the imagination is key to sociability, common life, and morality. In intellectual endeavor, imagination is key to our ability to create illuminating and unifying accounts of the phenomena. Sympathetic imagination (examined in Section I) makes possible a complex “change of places,” and enables a spectator to grasp the situation and sentiments of an actor, and an actor to see him- or herself from the perspective of a spectator (perhaps even of an impartial spectator, which is itself brought to life by the imagination) (Griswold, en Haakonsen, 2006: 22).

A través del concepto de simpatía que propone Smith es posible entramar una serie de situaciones en las que *buscamos* la aprobación de nuestros pares. “La persona cuya simpatía late junto a mi pena no puede sino admitir la razonabilidad de mi pesar” (Smith, 2013:61). Para el engranaje en sociedad, del que habla recurrentemente el filósofo escocés, es necesario que como individuos *logremos* ser aceptados, es como si en esa aceptación *comprobáramos* estar en los correctos. “Aprobar las opiniones de otra persona es adoptar dichas opiniones, y adoptarlas es aprobarlas” (Smith, 2013:61).

Cuando juzgamos así cualquier sentimiento, en la medida en que sea proporcionado o desproporcionado frente a la causa que lo genera, es prácticamente imposible que recurramos a ninguna otra regla o norma que no sea la emoción correspondiente en nosotros mismos (...) Cada facultad de un ser humano es la medida con la cual juzga la misma facultad en otro. Yo evalúo la vista de usted según mi propia vista, su oído por mi oído, su razón por mi razón, su resentimiento por mi resentimiento, su amor según mi amor. No tengo ni puedo tener otra forma de juzgarlos (Smith, 2013:65).

En la cita precedente, el autor relaciona los sentimientos y la simpatía que *nos* pueden generar situaciones en tanto el referente de valoración seamos nosotros mismos, de acuerdo a *nuestras* facultades y experiencias; ello permite dar pie a otro de los grandes aportes de Smith a la filosofía moral: el espectador imparcial.

Si de grandes metáforas se trata, además de la famosa «mano invisible» hay que reconocerle a Smith la del «espectador imparcial»; figura, que en algún punto parece ejercer como *nuestra* conciencia, regular *nuestra* conducta, operar como un código moral interno que procura que *actuemos* en corrección y justicia. Entendiendo a Smith, concebir que se tiene un espectador imparcial implicaría entrar en el ejercicio de «ponernos en el lugar del otro» para vernos a nosotros mismos, para ver cómo nos miran los demás.

Es posible relacionar al espectador imparcial como referente del «punto medio», del equilibrio y de la sensatez; otorgarle el rol de árbitro que contiene

nuestros impulsos e intereses y hasta cierta autoridad a la hora de regular el comportamiento. El espectador imparcial *nos* tiene en interpelación constante con *nosotros* mismos; es su aprobación esencial para actuar.

Por cierto que el hombre está motivado por el deseo de la aprobación de sus prójimos; pero desea no sólo el elogio, sino también ser merecedor de elogio «o ser aquello que, aunque no sea elogiado por nadie, es sin embargo un objeto natural y propio de elogio. Teme no sólo la culpa, sino también la culpabilidad; o ser aquello que, aunque no sea condenado por nadie, es sin embargo objeto natural y propio de condena» (West, 1989:94-95).

A través de la figura del espectador imparcial se puede ver que, por más que se intente asociar a la figura de Smith exclusivamente con el egoísmo, el filósofo moral demuestra constante preocupación por el prójimo. Según Smith, las personas se comportan persiguiendo la aprobación tanto de los otros, como de uno mismo; y esta reflexión es coherente con todo su sistema de pensamiento: pretendemos aprobación no por amor ciego o sacrificio sino también para satisfacer nuestro interés propio. Además, el ««espectador imparcial» de Smith no se contenta meramente con asegurarse de que la humanidad se alimente, sino que desea que muestre también «sentimientos generosos», nobles y tiernos y que goce de mentes activas, inquisitivas e ingeniosas» (West, 1989:95). Deseamos destacar porque sabemos admirar al otro; nos motiva el deseo de respeto al mismo tiempo que el respeto (orgullo) de nosotros mismos.

La definición como tal del espectador imparcial ha sido progresiva; Rodríguez Braun (2013) apunta que en la primera edición de *La Teoría* esta figura no estaba tan clara y que recién en la segunda se desarrolla con mayor precisión: “El espectador pasa de ser real a ser un supuesto, de externo a interno, de concreto a abstracto. Habla así Smith del espectador imparcial y su «representante... juez de nuestra conducta, hombre dentro del pecho». Adquiere dimensiones cuasi divinas: Smith lo llama semidiós” (p17-18). En el afán de ir conceptualizando al espectador, también se lo llegó a pensar como un «desdoblamiento de la personalidad», como a un ocupante dentro de uno mismo, fenómeno tal que exige de nuestra imaginación, hasta llegar a concretar que se trata de uno mismo, de nuestro espectador interno «bien informado» o como apunta Arturo Damm (2017): “para Smith, el espectador imparcial es la voz de la conciencia rectamente formada” (p.236).

Es importante distinguir que la figura del espectador actúa de acuerdo a las circunstancias, es decir, no lleva por delante directrices o mandatos preestablecidos. En todo caso, pretende cumplir con el rol de la sensatez, la cordura... “his concern is to explain how people make moral assessments of the merit of their own and other people’s motives and behaviour, and he suggests that this happens by an implicit invocation of their notion of ideal property” (Haakonssen, 2006:14).

Su pensamiento económico

Se suele decir que cada gran aporte surgió de una gran pregunta. Para que el libro *La Riqueza de las Naciones* haya llegado a millones de lectores, y por si fuera poco, a ser texto básico para la formación de generaciones de economistas, hubo un hombre que se puso a investigar las causas que determinan la prosperidad de los países. Dar respuesta a esta interrogante le tomó diez años de dedicación. Fruto de tal esfuerzo, la economía se reconoció como ciencia al darse a conocer las primeras teorías económicas que explican la división del trabajo, la dinámica del mercado, de los precios, de las mercancías, bienes, salarios... un amplio bastimento conceptual de gruesa justificación histórica, que en palabras del economista y premio Nobel Amartya Sen, hacen de la obra de Smith «el libro más grande jamás escrito sobre la vida económica» (Cfr. Haakonsen, 2005).

Si se tuviera la posibilidad de entablar una breve conversación con Smith, ante la pregunta: «¿en qué consiste y cómo se logra el crecimiento?». Su respuesta directa sería: «la división del trabajo... (no) el excedente de la balanza comercial, como dicen los mercantilistas, ni tampoco de los excedentes de la agricultura». Es más, ampliaría sobre el punto: “el mayor progreso de la capacidad productiva del trabajo y la mayor parte de la habilidad, destreza y juicio con que ha sido dirigido o aplicado, parecen haber sido los efectos de la división del trabajo (Smith, 2014:33). A partir de la división del trabajo, relatada a través del conocido ejemplo de la industria de los alfileres, el pensador escocés despliega una sucesión de consecuencias positivas que dan como resultado el comercio, el rol del dinero, así como problemas del valor y la distribución. Es en esta primera parte de planteamiento que logra “explicar el valor por la oferta, porque creía que el precio “natural” o de equilibrio en el largo plazo venía determinado por el coste de producción, con lo que la idea de la determinación simultánea de precios y costes se demoró todavía un siglo” (Rodríguez Braun, 2006:4).

La división del trabajo ocasiona en cada actividad, en la medida en que puede ser introducida, un incremento proporcional en la capacidad productiva del trabajo. Como consecuencia aparente de este adelanto ha tenido lugar la separación de los diversos trabajos físicos y oficios, una separación que es asimismo desarrollada con más profundidad en aquellos países que disfrutan un grado más elevado de laboriosidad y progreso; así, aquello constituye el trabajo de un hombre en un estadio rudo de la sociedad, es generalmente el trabajo de varios en uno más adelantado (Smith, 2014:35).

La explicación que esquematiza la división del trabajo se halla en el Libro I de la *Riqueza de las naciones*, apartado en el que también va narrando una serie de ejemplos, los cuales ponen en evidencia que las naciones que atienden mejor a sus industrias tienen más posibilidades de crecer económicamente que las que

se dedican exclusivamente a su agricultura. Ello se debe a la productividad, que no es sino corolario de la división del trabajo:

Este gran incremento en la labor que un mismo número de personas puede realizar como consecuencia de la división del trabajo se debe a tres circunstancias diferentes; primero, al aumento en la destreza de todo trabajador individual; segundo, al ahorro del tiempo que normalmente se pierde al pasar de un tipo de tarea a otro; y tercero a la invención de una gran número de máquinas que facilitan y abrevian la labor, y permiten que un hombre haga el trabajo de muchos (Smith, 2014:35).

La desenvoltura con que Smith desarrolla conceptos que en la actualidad, llevados a la práctica diaria, hasta pueden parecer obvios, da cuenta de esa visión integral que el gran economista imprimió en sus análisis. A su vez, cabe destacar que hay un eje en su planteamiento: el valor que le da al individuo. Es alrededor del tiempo, ingenio y capacidad de innovación de trabajador que Smith enfoca su preocupación. Para el pensador escocés, mientras más experto se vuelva cada quien en su labor, mejores productos ofrecerá a la sociedad y, por supuesto, más contento estará consigo mismo. Y así como el individuo, el otro eje importante de su reflexión es la sociedad, por ello dirá que: “la gran multiplicación de la producción de todos los diversos oficios, derivada de la división del trabajo, da lugar, en una sociedad bien gobernada, a esa riqueza universal que se extiende hasta las clases más bajas del pueblo” (Smith, 2014:41).

La división del trabajo comprende no sólo la especialización ocupacional dentro de una empresa, sino también la especialización entre las distintas empresas. La idea puede incluso abarcar toda la gama de una «división del trabajo», en la que toda la sociedad se concibe como dividida en partes especializadas, destacando algunas, como la invención, que proporcionan los resortes del progreso técnico (West, 1989:183).

Haber referido a la división del trabajo en una suerte de «esquema» quizás sugiera pensar que se trata de un «modelo», pero Adam Smith preferiría que no se caiga en tal desacierto. Para él, la división del trabajo no es efecto de la sabiduría humana, es decir, no es la creación o invento de un hombre. “Es la consecuencia necesaria, aunque muy lenta y gradual, de una cierta propensión de la naturaleza humana, que no persigue tan vastos beneficios; es la propensión a trocar, permutar y cambiar una cosa por otra” (Smith, 2014:41). En esta cita se puede apreciar la afinidad de su pensamiento con los ilustrados de la época: “El hombre, en cambio, está casi permanentemente necesitado de la ayuda de sus semejantes, le resultará inútil esperarla exclusivamente de su benevolencia. Es más probable que la consiga si puede dirigir su favor el propio interés de los demás, y mostrarles que el según él demanda redundará en beneficio de ellos. Esto es lo que propone cualquiera que ofrece a otro un trato” (Smith, 2014:45).

A lo largo de la exposición de la división del trabajo, Smith fue introduciendo un asunto clave: el interés propio como el gran motor de la sociedad. Ya es muy conocida la siguiente reflexión, a través de la cual revela su tesis: “No es de la benevolencia del carnicero, cervecero o panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio. No nos dirigimos a su humanidad sino a su propio interés, y jamás les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas” (Smith, 2014:46).

El mayor maestro de la economía buscó la manera más ilustrativa para explicar que, en el fondo, lo que incita a cada una de las personas a dar lo mejor de sí el interés personal:

Smith fue el primero en afirmar que perseguir el interés personal no es intrínsecamente malo; lo que se necesita es un sistema que canalice el interés personal de tal forma que sea aliado, y no enemigo, de la prosperidad social. En general, el mecanismo del libre mercado proporciona este sistema. Al perseguir su propio interés personal, el individuo con frecuencia promueve los intereses de la sociedad «de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios» (West, 1989:11).

Es en consecuencia al interés de cada individuo que se articula una perseverante motivación por satisfacer las demandas de los demás; este es el escenario que propicia una economía de libre mercado: condiciones para que los individuos puedan intercambiar el excedente del producto de su propio trabajo, y así «dedicarse a una ocupación particular». De este modo, Smith demuestra que “la diversificación laboral contrariamente a lo que inicialmente se pueda suponer es más efecto que causa de la división del trabajo” (Smith, 2014:48). En otras palabras, si no fuera porque nos vemos en la necesidad de trocar, cambiar, permutar no nos especializaríamos en nada en particular; prácticamente haríamos todos todo igual y no gozaríamos “la gran diversidad de talentos” que hoy por hoy distingue a la humanidad.

Para el filósofo escocés, el comercio debe ser un lazo de unión y amistad. Dado el contexto económico y social, Smith siempre arraigó sus reflexiones a lo que pudo apreciar para dar fundamento de cómo funciona la «economía real»; en este sentido, explica el comercio como una relación sana y beneficiosa entre el campo y la ciudad: “Consiste en el intercambio de productos primarios por productos manufacturados, sea directamente o a través de la moneda o de alguna clase de papel que la represente. El campo suministra a la ciudad los medios de subsistencia y las materias primas para la industria” (Smith, 2014:483). También como una situación corolaria de la división del trabajo, el economista da cuenta de las ventajas que conlleva el intercambio comercial para las personas en sus respectivas circunstancias y condiciones geográfica: “La ciudad aporta un mercado para el producto excedente del campo, o lo que supera la manutención de los cultivadores, y los habitantes del campo lo intercambian allí por alguna otra cosa que necesitan. Cuando mayor es el

número y el ingreso de los habitantes de la ciudad, más amplio es dicho mercado, resulta más ventajoso para un número mayor de personas” (Smith, 2014:484).

Es importante leer que, de raíz, Smith no se aparta de su tesis central: dar cuenta de las ventajas, de las utilidades, de los procesos que viabilizan el crecimiento y el provecho recíproco; a ello se debe que ponga en relación comparativa al campo y a la ciudad: “Los habitantes de la ciudad y los del campo se prestan un servicio recíproco. La ciudad es un mercado o feria permanente, a donde acuden los habitantes del campo para cambiar sus productos primarios por productos manufacturados” (Smith, 2014:486). Y es a partir de esta demostración que esclarece a cualquier lector la relación «oferta y demanda», así como la importancia de la creación instituciones humanas para lograr crecimiento:

Por lo tanto, ni su actividad ni su subsistencia pueden aumentar si no es en proporción al aumento de la demanda por el campo de artículos terminados; y esta demanda sólo puede aumentar en proporción a la extensión de la roturación y cultivo. De ahí que si las instituciones humanas no hubiesen perturbado el curso natural de las cosas, el desarrollo y enriquecimiento progresivo de las ciudades habría sido en toda sociedad política una consecuencia proporcionada a la mejor y el cultivo de las tierras (Smith, 2014:486-487).

En la cita precedente la referencia a «instituciones humanas» invita a que la re-interprete como la «acción humana», es decir la voluntad y la participación de los individuos en aras de mejorar su condición de vida, persiguiendo su interés propio, aprovechando sus circunstancias y «el curso natural de las cosas»; y explica que cierto orden general del progreso se desarrolla de la siguiente manera: “la mayor parte del capital en toda sociedad que crece se dirige primero a la agricultura, después a la industria y por último al comercio exterior. Este orden es tan natural que se ha cumplido en cierto grado en todas las sociedades que han poseído algún territorio” (Smith, 2014:488).

Otra de las virtudes de Smith, como de sus contemporáneos ilustrados, fue el análisis de la historia que solían desarrollar para dar fundamento a sus postulados. Por ejemplo, en el Libro III, el autor dedica capítulos para narrar “*Del desaliento de la agricultura en la antigua Europa tras la caída del Imperio Romano*”, “*De la aparición y desarrollo de ciudades y pueblos tras la caída del Imperio Romano*”, “*De cómo el comercio de las ciudades contribuyó al progreso del campo*”. Se cita estos tres títulos en particular porque en el resumen de estos relatos, Smith va resolviendo cómo fue que “se impuso en las ciudades el orden y el buen gobierno, y junto con ellos la libertad y la seguridad de las personas, en un tiempo en que los campesinos estaban expuestos a toda clase de atropellos” (Smith, 2014:512). Y es esta consecución histórica y fidedigna que se permite elaborar conclusiones como la siguiente: “Cuando las personas están seguras de disfrutar el producto de su trabajo, naturalmente se esfuerzan en

mejorar su condición y adquirir no sólo cosas necesarias para la vida sino también cosas convenientes y elegantes (Smith, 2014:512). A continuación una breve síntesis de cómo Smith reseña cómo fue que el comercio contribuyó al progreso del campo:

En primer lugar, al proporcionar un mercado vasto y accesible para los productos del campo estimularon su cultivo y mejoramiento ulterior (...) Proporcionaron a todos un mercado para una parte de su producción bruta o elaborada, y consecuentemente estimularon la actividad y el progreso de todos (...) En segundo lugar, la riqueza acumulada por los habitantes de las ciudades fue a menudo invertida en la compra de tierra que se ponían a la venta, que en su mayoría se hallaban sin cultivar. La ambición común de los mercaderes es convertirse en hacendados, y cuando lo hacen resulta por regla general los que mejor cultivan la tierra (...) En tercer y último lugar, el comercio y la industria establecieron gradualmente el orden y el buen gobierno, y con ellos la libertad y la seguridad de los individuos, entre unos habitantes del campo que antes habían vivido en un estado de guerra permanente con sus vecinos y de dependencia servil con sus superiores (Smith, 2014:520-521).

En todos estos temas, Smith en ningún momento abandona su preocupación por el individuo y el interés propio; de hecho, invita a entender que sólo en aras de su interés propio, el individuo podrá contribuir espontáneamente a la sociedad. “Al perseguir su propio interés frecuentemente fomentará el de la sociedad mucho más eficazmente que si de hecho intentase fomentarlo. Nunca he visto muchas cosas buenas por los que pretenden actuar en bien del pueblo” (Smith, 2014:554).

Se suele juzgar que Smith pondere el interés propio como gran motor de acciones individuales, pero se debe considerar que él no dijo que era el único, sino uno de los motivos que determinan el comportamiento, lo cual no es un detalle menor porque... “it is important to recognise this since the inclusion of other motives in his analysis does not weaken but rather strengthens Adam Smith’s argument for the use of the market and the limitation of government action in economic affairs (Coase, R.H, 1976: 1). Y en su defensa, el propio Smith diría: “Cada individuo está siempre esforzándose para encontrar la inversión más beneficiosa para cualquier capital que tenga. Es evidente que lo promueve su propio beneficio y no el de la sociedad. Sin embargo, la persecución de su propio interés lo conduce natural o mejor dicho necesariamente a preferir la inversión que resulta más beneficiosa para la sociedad” (Smith, 2014:552).

Otro semblante que se conoce del pensador escocés es su abierto rechazo al mercantilismo como sistema económico; su crítica está robustecida por su lectura de las consecuencias históricas. Smith reseña cómo en el Viejo Continente, la creencia de que la riqueza estaba en la acumulación de oro y plata llevó a los gobernantes a sentar severas prohibiciones en materia de exportaciones. “Prohibiciones análogas formaron parte antiguamente de la

política de la mayor parte de las otras naciones europeas” (Smith, 2014:540). El economista fue firme en condenar las medidas mercantilistas, en particular la prohibición de exportar moneda metálica y la restricciones comerciales inflexibles, denominándolas incluso como «perjudiciales errores prácticos» (Cfr. West, 1989:80).

En la *Riqueza de las Naciones* el autor no pierde oportunidad para brindar ejemplos de la inconveniencias fruto de las prohibiciones al comercio. “Smith ridiculizaba especialmente las barreras artificiales al comercio entre los dos ricos países vecinos, Francia e Inglaterra. Tales restricciones, argumentaba, eran el resultado de un discreta conspiración doméstica entre comerciantes y oportunistas políticos” (West, 1989:11). Tampoco escatima argumentos para demostrar que la riqueza no es sinónimo de cantidades de oro y plata, poniendo en evidencia que, si bien estos metales son «no perecederos», también su utilidad es limitada... “es absurdo tener más ollas y sartenes de las necesarias para cocinar los alimentos que habitualmente se consumen” (Smith, 2014:546).

La capacidad de síntesis de Smith, le permite dilucidar un concepto en tres líneas: “El comercio exterior retira la parte excedente del producto de su tierra y su trabajo, para la que no existe demanda en el país, y trae de vuelta a cambio de ella otra cosa para que sí hay demanda” (Smith, 2014:547). Situación que, de acuerdo a la lógica del economista, por sobre todo debe ser beneficiosa para el individuo, porque “al abrir el mercado más amplio para cualquier parte del producto de su trabajo que pueda exceder el consumo del país, los estimula a mejorar sus capacidades productivas y a expandir su producto anual al máximo, y de esta manera a incrementar el ingreso y la riqueza reales de la sociedad” (Smith, 2014:548).

La obra de Smith presenta un lúcido compendio de los desaciertos resultado de políticas económicas enfocadas en disminuir la importación de bienes extranjeros en supuesto cuidado y beneficio del consumo local. “Ninguna reglamentación del comercio es capaz de elevar la actividad de ninguna sociedad más allá de lo que permita su capital” (Smith, 2014:552). Es de este modo que conduce su argumentación a explicar cómo se forman los monopolios: “Es indudable que este monopolio del mercado local frecuentemente estimula mucho a aquella actividad concreta que lo disfruta, y a menudo desplaza hacia esa actividad una cuota mayor del trabajo y el capital de la sociedad que lo que sucedería en otro caso. Lo que no es tan evidente es que tienda a aumentar el nivel de actividad de la sociedad ni a orientarlo en la dirección más conveniente” (Smith, 2014:552).

Para Smith cualquier tipo de intervención en ánimo de fomentar el arte o industria nacional es innecesario y perjudicial; y esta crítica es puntual hacia “los gobiernos que crean o apoyan los monopolios, los privilegios exclusivos de las corporaciones y las licencias concedidas por el estado” (West, 1989:83). La intromisión del gobierno en temas de producción, así también lo es en relación a la generación ficticia de dinero. “Desde cualquier punto de vista, entonces, nunca se emplea más innecesariamente la acción del gobierno que cuando se

dirige a vigilar la preservación o el aumento de la cantidad de dinero de un país. (Smith, 2014:544).

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 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 peligrosa que cuenta está en las manos de un hombre tan insensato y presuntuoso como para fantasear que realmente es capaz de ejercerla. (Smith, 2014:554).

En el marco de estos temas su posición en relación a los subsidios es cautelosa; reconoce la necesidad de subsidiar pero sólo en situaciones extraordinarias, por ejemplo: “en aquellos negocios en donde el empresario debe vender sus bienes a un precio que no le repona el capital junto con los beneficios ordinarios, o donde se ve obligado a venderlos por menos de lo que en realidad le cuesta llevarlos al mercado” (Smith, 2014: 569). Pero, de fondo, su recelo tiene que ver con los efectos de tales subsidios, pues “como ocurre con todos los demás arbitrios del sistema mercantil, sólo equivale a forzar la actividad de un país hacia un canal mucho menos útil que aquel hacia el que naturalmente fluiría de manera espontánea” (Smith, 2014:570). Y, una vez más, su preocupación apunta a las consecuencias sobre las personas, quienes finalmente pagan el costo de los subsidios: “todo subsidio a la exportación hace pagar al pueblo dos impuestos distintos; primero, debe pagar impuestos para sufragar la subvención; y segundo, debe pagar un gravamen derivado del aumento del precio de la mercancía en el mercado nacional” (Smith, 2014:571).

Como se puede apreciar, la insistencia de escocés está siempre dirigida a que la política económica de un país derive en el aumento del ingreso anual de sus habitantes; ello para que cada individuo, gracias al fruto de su trabajo, pueda satisfacer de la mejor manera sus necesidades y también sus gustos. “En cualquier país, el interés de la mayor parte de la gente es y debe ser comprar todo lo que necesitan a aquellas que lo vendan más barato”(Smith, 2014:564).

En este sentido, su propuesta –que en todo momento demuestra coherencia con las causas que identificó en su investigación– es la apertura y la viabilización del comercio libre. “Cada ciudad y país en la medida en que abrió puertos a todo el mundo se enriqueció en lugar de arruinarse por el libre comercio, tal como los principios del sistema mercantil pronosticaban” (Smith, 2014:567).

Si todas las naciones practicasen el sistema liberal de la exportación e importación sin trabas, los diferentes estados en los que se divide un gran continente se parecerían a las provincias a las de un vasto imperio. Así como en las provincias de un imperio la razón y la experiencia demuestran que el comercio libre es no sólo el mejor paliativo de la escasez sino el preventivo más eficaz contra el hambre, otro tanto sucedería con la libertad de exportar e importar entre los diversos estados de un continente (Smith, 2014: 572).

Además de sus grandes contribuciones a la ciencia económica, al filósofo escocés se le debe la claridad en el planteamiento de algunos de los principios esenciales de lo que en el siglo XVIII se empezaba a concebir como sociedad liberal. Sobre el tema, los siguientes tres puntos enmarcan lo que Smith consideraba como tres deberes fundamentales del soberano en una sociedad liberal:

1.- El deber de proteger a la sociedad de la violencia e invasión de otras sociedades independientes. 2. El deber de proteger, en cuanto sea posible, a cada miembro de la sociedad frente a la injusticia u opresión de cualquier otro miembro de la misma o el deber de establecer una recta administración de justicia. 3. El deber de edificar y mantener ciertas obras públicas y ciertas instituciones públicas cuya edificación y mantenimiento jamás será del interés de ningún individuo o pequeño número de individuos, puesto que el beneficio nunca podría reponer el coste que representarían para una persona un reducido número de personas, aunque frecuentemente lo reponen con creces para una gran sociedad (Rodríguez Braun, 2006:6).

Cabe destacar ciertos temas clave a efectos de la presente investigación: la sociedad, justicia y la necesidad de un gobierno civil. En la siguiente cita, Smith elabora una relación extraordinaria respecto a la naturaleza de la sociedad y la necesidad de justicia:

Todos los miembros de la sociedad humana necesitan de la asistencia de los demás y de igual forma se hallan expuestos a menoscabos recíprocos. Cuando la ayuda necesaria es mutuamente proporcionada por el amor, la gratitud, la amistad y la estima, la sociedad florece y es feliz (...) Pero aunque la asistencia necesaria no sea prestada por esos motivos tan generosos y desinteresados, aunque entre los distintos miembros de la sociedad no haya amor y afecto recíprocos, la sociedad, aunque menos feliz y grata no necesariamente será disuelta. La sociedad de personas distintas puede subsistir, como la de comerciantes distintos, en razón de su utilidad, sin ningún amor o afecto mutuo; y aunque en ella ninguna persona debe favor alguno o está en deuda de gratitud con nadie, la sociedad podría sostenerse a través de un intercambio mercenario de buenos oficios de acuerdo con una evaluación constante. Pero la sociedad nunca puede subsistir entre quienes están prestos constantemente a herir y dañar a otros (...) La beneficencia, por tanto, es menos esencial para la existencia de la sociedad que la justicia. La sociedad puede mantenerse sin beneficencia, aunque no en la situación más confortable; pero si prevalece la injusticia, su destrucción será completa (Smith, 2013:182-183).

En correspondencia con su pensamiento moral, el escocés considera a la sociedad en relación a sus individuos, sus sentimientos, sus circunstancias, sus necesidades y sus diferencias, en esa dinámica el valor de la justicia y su imprescindible observancia, precisamente porque de ésta depende la existencia y mantenimiento de cualquier tipo de sociedad, así como la tranquilidad de cada uno de los que la componen. “La violación de la justicia es un mal, causa un

ultraje real y efectivo a personas concretas, por motivos que son naturalmente reprobados” (Smith, 2013: 173).

También en el marco de lo que procura estabilidad en la sociedad, Smith advirtió la necesidad de un gobierno que pueda ajustarse al crecimiento económico de acuerdo a la concatenación de ciclos que hacen al progreso; en el entendido que “las semillas del gobierno representativo las pone la economía de mercado libre” (West, 1989:70). Este argumento se puede explicar de la siguiente manera: a medida que crece la población de propietarios, crece la necesidad de gobiernos; al crecer este cuerpo, crece su necesidad de recursos, por tanto su necesidad de apoyo a través del sufragio. Se advierte que Smith resuelve la necesidad y relación entre poder y cargas impositivas, lo que no lo convierte en un «entusiasta de los impuestos». “Si bien es cierto que los gobiernos necesitan ingresos mínimos, es una irresponsabilidad de su parte el no considerar cuidadosamente los métodos alternativos para recaudarlos” (West, 1989:83). Desde su posición austera, se oponía sobre todo “a los impuestos excesivos y los que se recaudaban para financiar el gasto inútil e innecesario” (West, 1989:190).

Entonces, si bien el pensador mostró sus preferencias por ciertas formas de gobierno, lejos de ser un dogmático sobre el tema, Smith optó por una posición sensata, o quizás el «término medio» que ya conocimos en otras de sus facetas, sugiriendo “una mezcla feliz de todas las formas de gobierno, debidamente limitado, y una perfecta garantía para la libertad y la propiedad»” (West, 1989:71). En el aspecto en el que sí su posición era indiscutible era en la separación del poder ejecutivo del poder judicial.

Quando 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 política. (...) La libertad de cada individuo, la sensación que tiene de su propia seguridad, depende de una administración imparcial de la justicia. Para que cada persona se sienta plenamente segura de la posesión de cualquier derecho que le corresponda no sólo es necesario que el poder judicial esté separado del ejecutivo, sino que además debe tener con respecto a este poder la máxima independencia (Smith, 2014: 685).

Respecto a su propuesta de los deberes del gobierno en una sociedad liberal: “el deber de edificar y mantener ciertas obras públicas...”, ¿quiere decir que Smith estaba abriendo las puertas a cualquier intervención del Estado? Se debe aclarar que no, y puntualizar que Smith señaló “aquellas intervenciones públicas en donde claramente se demuestre que los fallos del Estado son menores que los del mercado” (Rodríguez Braun, 2014:19). En sus propias palabras: “El tercer y último deber del soberano o el estado es el de construir y mantener esas instituciones y obras públicas que aunque sean enormemente ventajosas para una gran sociedad son sin embargo de tal naturaleza que el beneficio jamás reembolsaría el coste en el caso de ningún individuo o número

pequeños de individuos y que, por lo tanto, no puede esperarse que ningún individuo o grupo reducido de individuos vayan a construir o mantener” (Smith, 2014:685).

Por lo que se fue reseñando del economista escocés, no está demás resaltar que “Smith era decididamente contrario al «gobierno excesivo»” (West, 1989:85). Pero el deber recién mencionado, sí dio curso a ciertas polémicas, ante la cuales, cabe aclarar que estas intervenciones puntuales estaban planteadas precisamente en aras de su tesis mayor: facilitar el comercio. “El objeto de las obras e instituciones públicas mencionadas es facilitar el comercio en general. Pero para facilitar alguna rama concreta se necesitan instituciones específicas, que también requieren un gasto particular extraordinario” (Smith, 2014:691).

Para concluir este apartado, vale la pena reiterar las funciones del gobierno de acuerdo a Smith: brindar seguridad, administrar justicia y facilitar ciertas obras públicas que el sector privado no se vería en condiciones de financiarlas. Ello permite cerrar reiterando que el pensador escocés debe ser considerado como un «liberal matizado», quien “busca pragmáticamente aquellas instituciones que son adecuadas en determinadas circunstancias. Las fuerzas del mercado solo son beneficiosas bajo algunas de estas circunstancias, sin que sea posible trazar una línea divisoria” (West, 1989:194).

Adam Ferguson (1723-1816)

Disciplinado estudioso de la historia, Adam Ferguson es uno de los pensadores escoceses que fue testigo, protagonista y escritor de los cambios que atravesó su sociedad, dejando surcos que más adelante académicos de distintos campos siguieron y profundizaron para el análisis de la política, la moral, y las interrogantes sociales que trajo consigo la Modernidad.

Nació en Logierait, en 1723. Quizás siguiendo los pasos de su padre, realizó estudios de teología en la Universidad de Edimburgo y en la Universidad de St. Andrews; sin embargo, antes de graduarse como ministro de la iglesia, se unió al ejército en 1745, siendo parte del *43rd Highland (Black Watch) Regiment* en calidad de capellán castrense. Dicen que su espíritu aventurero y su temperamento “lo llevaron a ganarse el sobrenombre de «Warlike Chaplain» (Capellán guerrero) (Cfr. Wences, 2006:50). Es en esta etapa en la que paulatinamente se fue alejando formalmente del ministerio, lo que de ningún modo significó que se apartara de la Iglesia escocesa; más adelante veremos que Ferguson siempre fue un defensor de la causa moderada de dicha iglesia.

De sus tiempos estudiantiles cosechó un interesante círculo intelectual, lo que le permitió frecuentar grupos de élite; así en su edad adulta ya era parte de un selecto grupo de pensadores, hombres de letras y algunos de ellos referentes políticos del Partido Moderado de la Iglesia. Se reseña que entre sus amigos

estaban John Home, quien luego fuera dramaturgo y rector de la Universidad de Edimburgo, Alexander Carlyle, y por supuesto David Hume, Thomas Reid y Adam Smith, con quienes compartió tertulias filosóficas, literarias y toda una etapa en lo que fue el *Poker Club*.

Influenced by the Stoics and by Montesquieu, among others, he was in steady engagement with (and was sometimes critical of) contemporaries such as David Hume, Adam Smith and Thomas Reid. Not a formulaic thinker, Ferguson seeks to defend and articulate the institutions of liberty, while nonetheless reminding us of the call to lead good, rather than merely pleasurable, lives (Heath and Merolle, en Ferguson, 2008: 1).

De la estrecha relación que sostuvo con David Hume, se sabe que a principios de 1757 Ferguson sucedió a Hume como bibliotecario de la Facultad de Derecho, en la Universidad de Edimburgo; sin embargo, en ese mismo año dejó estas funciones para ser tutor privado del hijo del Conde Lord Bute, un oficio de formación y acompañamiento académicos muy común en aquel entonces. En el fondo, el deseo de Ferguson siempre fue ser parte de la Academia, hasta que en 1759 por fin le llegó la oportunidad cuando le ofrecieron la cátedra de filosofía natural y luego de filosofía moral en su *alma mater*, la Universidad de Edimburgo- Ya como profesor adquirió fama y popularidad, sobre todo por estimular el involucramiento en política y la participación activa de sus alumnos. “As a professor, he aimed to educate within a moral framework that stipulated the necessity of vigorous and virtuous political participation. Political activity should not be the preserve of specialists or experts but the concern of all citizens” (Heath and Merolle en Ferguson, 2008:3).

Se cuenta que el escocés preparaba sus clases con particular dedicación, tanto así que de sus apuntes como profesor extrajo un texto titulado *Analysis of Pneumatics and Moral Philosophy. For the Use of Students in the College of Edinburg*, que fue base de lo que más adelante publicaría como el libro *Principles of Moral and Political Science*. “Ferguson fortaleció considerablemente su reputación académica, quizás no como pensador brillante y original, pero sí como gran pedagogo” (Wences, 2006:79). Pero la obra que lo consagró fue *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* (1767). Este ensayo “recibió grandes elogios y en general fue bien recibido en el círculo intelectual escocés, (tanto) en Inglaterra, (como) en la Europa continental y en las tierras de América del Norte” (Wences, 2010:10). Dicha repercusión permitió a su autor viajar por el continente, hacerse aún más conocido y familiarizarse con sus contemporáneos europeos, entre ellos Voltaire.

Respecto de la importancia de este *Ensayo*, Wences, académica experta en la obra de Ferguson, señala que no se trata de nada más que una historia social de la especie humana; en realidad lo que este filósofo ilustrado propone es un completo ejercicio moral. Según ella, Ferguson es sobre todo un moralista

profundo, a quien su perfil como historiador acompaña y complementa su misión como moralista; esta tesis explica lo siguiente: “Es verdad que el sujeto de la historia es la sociedad humana y que ésta se constituye como la médula de la existencia, desarrollo y evolución de los individuos y, por ello, al profundizar en el estudio de las formas de la socialización y de las leyes que las gobiernan, el ilustrado escocés tuvo especial cuidado en distinguir la historia descriptiva de las prescripciones normativas” (Wences, 2010:14).

De la cita anterior es importante señalar que en el famoso *Ensayo* el lector hallará un análisis de la configuración histórica de la sociedad, los temas que preocupan al autor, así como la metodología que lo distinguirá. En términos generales, se trata de su revisión histórica (social y moral), su análisis sociohistórico y su teoría general de los estadios y de la formación de instituciones en el marco de un orden espontáneo.

Para Ferguson, la historia es su universo de análisis: él ubica a la humanidad como parte de ella: “For him, history is not one element of human experience; rather, human experience is within history” (Heath and Merolleen Ferguson, 2008:4). De allí que se identifica su propuesta en la rama de la antropología empírica y social. “Para analizar el fundamento de la naturaleza humana y la configuración histórica e institucional de la sociedad civil, el ilustrado escocés centra su atención en descubrir científica y empíricamente las leyes que gobiernan a la naturaleza humana y deducir de ellas los principios morales que sirven de pauta para la conducta” (Wences, 2010:13).

Gran observador y curioso nato, Ferguson criticó todo argumento apoyado en la metafísica, de tal modo que preferiría adoptar un “tipo de empirismo newtoniano y lo combinó con el método descriptivo e histórico de Montesquieu, lo que dio lugar a una propuesta sociológica original” (Wences, 2010:15). Haciéndose conocido por su método y sus temas, con el tiempo se le ha distinguido como el padre de la sociología y la teoría social moderna. “...in the first half of the nineteenth century’, Ferguson is sometimes identified as ‘the first sociologist’ or ‘Father of Modern Sociology’. He influenced or anticipated, among others, Durkheim, Tönnies, Weber, Elias, and Hayek. Comte recognised his contribution to the development of positivism, while Spencer read him and may well have been influenced by his work in the development of his own ideas on the ‘division of labour’” (Hill, 2006:4).

Al margen de cualquier título, debe considerarse que Ferguson se destacó por ser un gran estudioso de los acontecimientos de su época y un referente del análisis histórico y social. “Lo que él buscó fue, ante todo, entender y ofrecer explicaciones sostenibles y convincentes de la realidad histórico-social humana y trazar opciones de acción para que ella no nos colocase en situaciones moralmente inaceptables” (Wences, Hernández Prado, Beltrán, 2010: 46).

Su pensamiento social

Se presentó a Ferguson como un historiador y reconocido pensador, cuyos aportes a la teoría de la sociedad en su conformación y procesos organizativos fueron altamente valorados y referenciados por siguientes generaciones y en distintos ámbitos. Se debe remarcar que Ferguson fue “uno de los ilustrados que más profundizó en la necesidad de conocer si los vínculos humanos son el resultado accidental, artificial o instintivo, un tema que obsesionaba a los escoceses” (Wences, 2006:126). Dicho esto, se está en frente a un pensador para quien la sociabilidad es una condición humana innata; *somos* seres sociales porque esta inclinación a relacionarnos tiene que ver más con los hábitos que con la razón. Para aseverar esto, Ferguson se respalda en estudios sobre la evolución humana y logra demostrar que, en cualquiera de los estadios, los hombres siempre buscaron la forma de asociarse. “Los hombres, sean nómadas o sedentarios, en paz o en guerra, siempre han vivido en grupos o colectividades. La razón por la que se reúnen, cualquiera que sea, es el principio de su alianza o unión” (Ferguson, 2010:57).

Citando a Montesquieu, el escocés reafirmaba que «el hombre ha nacido en sociedad»; por tanto, la propensión a la sociabilidad es tan o más fuerte que los lazos de sangre o parentesco entre los seres humanos. “No sabemos lo que empujó al hombre cuando actuó por primera vez; pero, para los hombres acostumbrados a la sociedad, sus goces y sus desilusiones se consideran como los principales placeres o sufrimientos de la vida humana” (Ferguson, 2010:58).

De este modo, en consonancia con algunos pensadores de su círculo, también argüiría Ferguson contra el contrato social, como contra cualquier suerte de pacto impuesto previamente para que prevalezca un orden social o los mandatos de un «sabio legislador». “He rejects the claims and assumptions of social contract theory and argues instead for man’s immersion in history. He accepts our natural sociality but recognizes that we are also prone to conflict and opposition «and that these qualities help ensure progress» (Heath and Merolle, en Ferguson, 2008:1). Ferguson niega el contractualismo remarcando que “la teoría del contrato social es empíricamente incorrecta y, por lo mismo, históricamente impropia” (Wences, 2006:152). De este modo, reafirma su tesis de que la sociedad es necesariamente resultado de un proceso natural; y da cuenta de este progreso a través de la teoría de los estadios, modelo de desarrollo humano sobre el cual también se apoyara Smith y que, en realidad, los escoceses heredaron de Locke.

Ferguson realiza su explicación sobre la teoría de los estadios en los siguientes términos. En una etapa inicial la vida es un tanto sórdida, los hombres dependen de la caza, la pesca y están sujetos a las inclemencias del tiempo y a la austeridad que les impone el vivir con un nivel de desarrollo cultural extremadamente bajo. Aquí, el trabajo es entendido como el movimiento mediante el cual el individuo intenta sobrevivir. Producir lo que es necesario para la subsistencia no significa aún trabajar para la obtención de excedentes (...) En este estadio primitivo, donde el sentido de la propiedad no existe todavía, la lógica del trabajo no es acumulación infinita de bienes; el trabajo es una simple

mediación que permite al hombre satisfacer sus necesidades (...) Cuando el arte de la agricultura se afina y comienzan a vislumbrarse en los hombres los primeros esbozos de una capacidad cognitiva para diferenciar entre la propiedad y la posesión se avanza hacia el siguiente estadio. Comienza un etapa de presión sobre los recursos de crecimiento de las poblaciones y de incipientes ciudades que confluirá en el asentamiento del intercambio comercial y el aumento de la productividad (...) En este momento, la sociedad civil comercial comienza a ver la luz (...) La transición de un estadio a otro significa también para el intelecto «un paso del defecto a la perfección»... (Wences, 2006:144-145).

Reseñar la teoría de los cuatro estadios –caza y recolección, pastoreo, agricultura y comercio– permite entender cómo es que Ferguson explicaba el progresivo paso a paso que una sociedad experimenta para lograr su composición civil. De allí que el escocés marcará un gran acierto para las ciencias sociales, aseverando que las instituciones, si bien son el resultado del accionar humano, no tienen que ver con sus meras intenciones o diseños; en otras palabras, la configuración institucional es el corolario de acciones involuntarias, más que de cálculos racionales o decisiones superlativas. Este es un aspecto de Ferguson que Friedrich Von Hayek adoptó para explicar el origen de las instituciones, subrayando que dichas instituciones son resultado de actos humanos y no de su designio.

Ferguson's entire system of thought is built around an account of the manner in which social order emerges spontaneously from the seemingly random behaviours of individual actors. Rather than being the result of conscious planning and design, social order is an evolutionistic, undirected, adaptive, incremental, dialectical and irrationalist process. Ferguson emphasizes the polygenesis of our key institutions and the absence of any long-term human design in their development. Such institutions reflect and embody the collective wisdom of generations of actors who have shaped it piecemeal and dialectically through centuries of adaptation, conflict and compromise (Hill, 2009:109).

Ferguson, importante referente de la tradición del orden espontáneo, logra romper el mito del «sabio legislador», dando a entender la imposibilidad de que planes supremos definan los destinos de las personas y de los pueblos.

Es ciertamente una gran felicidad para la especie humana que este asunto no dependa siempre de la sabiduría de los soberanos ni de la política de hombres iguales. Un pueblo atento a su libertad llega a construirse un destino que le permite seguir las inclinaciones de su naturaleza, con consecuencias más eficaces que las que todos los recursos de los consejos del Estado pudieran conseguir. Cuando los soberanos o los reformadores conocen profundamente su oficio, lo mejor que pueden hacer es no afectar un interés que pueden restituir y no causar estragos que no pueden enmendar (Ferguson, 2010:195).

Siguiendo a Ferguson, cuya tesis indica que las instituciones (sociales, políticas, legales, económicas, lingüísticas...) son producto de la evolución de la sociedad gracias a innumerables acciones humanas hechas por personas que ignoraban las posibles consecuencias, se hace lógico pensar que la sociedad civil comercial surgiera también de manera espontánea. “El florecimiento de la edad comercial, lo que más tarde se llamaría capitalismo, es uno más de los asombrosos obsequios que los hombres del siglo XVIII se hicieron a sí mismos (...) La problemática que suscitó en la época moderna la constitución de esta nueva realidad social, económica y política es fundamental para comprender el funcionamiento y las contradicciones de la sociedad civil comercial” (Wences, 2006:164).

Si bien Ferguson reconoce las bondades del comercio, la sociedad comercial lo induce a una tensión, pues este pensador decidió poner el acento “en las peligrosas consecuencias a las que puede conducir la excesiva especialización” (Wences Simon, Hernández Prado, Beltrán, 2010: 19). En este aspecto, sus preocupaciones pesaron más que las evidencias económicas fruto del comercio; su recelo tuvo que ver sobre todo con la cuestión ética y las consecuencias políticas. “Ferguson was optimistic that community and commerce, wealth and virtue, and order and political vitality could all be balanced rather than played off against each other, though it should be acknowledged that his attempted reconciliation of the two sets of goals was never entirely convincing” (Hill, 2009:109).

Así como formuló Ferguson que la sociabilidad es una característica propia de la naturaleza humana, otra de las tesis que lo distinguieron fue la de formular el conflicto como estructurador de la sociedad. Es como si hacer frente a las hostilidades estuviera en los genes del hombre, pensaba el profesor de Edimburgo, pues el humano “parece tener en su ser las semillas de la animosidad del conflicto mutuo” (Ferguson, 2010:62). El historiador hizo esfuerzos por demostrar la importancia y papel del conflicto como fenómeno cardinal en la explicación de los procesos históricos, como núcleo para la resistencia de la vida institucional y como pegamento para mantener cierta cohesión social.

Conflict generates many positive unintended consequences: it prevents social ossification; leads to the formation of the state, formal defence institutions and large-scale communities; it plays a pivotal role in the development of the moral personality; it preserves the balance of powers in government and prevents the encroachment of despotism and it contributes to the maintenance of social stability and cohesion. Conflict is thus fundamental to the flourishing of human societies and the march towards civilization (Hill, 2016:123).

Argumentando que la animosidad es un modo de supervivencia, desarrolló Ferguson la idea de que estar en contienda es natural, y que se disfruta incluso de tal situación. Haciendo una comparación con algunas especies animales, el

profesor formularía que el hombre también “está inclinado al conflicto y al uso de sus fuerzas naturales contra un adversario de fuerza semejante; quiere poner a prueba su razón, su elocuencia, su valentía, e incluso su fuerza física...” (Ferguson, 2010:65).

Ferguson es de los pensadores que se identificaría con frases como «La felicidad no está en el destino, sino en el camino». Intrépido hombre de acción, resaltaba la facultad creadora de los seres humanos. “Vigorous action has a singular importance for Ferguson. The human being is a restless creature, working to improve his circumstances, altering or modifying some feature of the landscape, or engaging in adventure or play” (Heath and Merolle en Ferguson, 2008:5). O también:

La felicidad consiste menos en la posesión de los objetos de nuestros deseos que en los movimientos que realizamos para conseguirlos y en cada nueva situación a la que llegamos, incluso a lo largo de una vida llena de prosperidad, nuestra felicidad depende mucho más del uso que hacemos de nuestras facultades que de las circunstancias en las cuales estamos destinados a actuar, de los materiales que tenemos a nuestra disposición y de las herramientas de las cuales estamos provistos (Ferguson, 2010:93).

Se advierte que para este escocés, el conflicto no solo es inevitable, sino que enfrentarlo y resolverlo es una virtud y una gran cualidad humana. De igual manera, su planteamiento invita a pensar que al aceptar que el hombre está rodeado de hostilidades se cuenta con la ventaja de estar alertas; sobre todo si se considera esta actitud en el ámbito cívico, estar vigilantes es estar un paso adelante. Saber que se está frente a contingencias como la escasez activa a cada individuo como a la sociedad en su conjunto, y esta actividad constante permite aflorar la creatividad.

Así como es categórico en la valoración del conflicto, Ferguson es enfático a la hora de hacer referencia a la importancia del hábito y su papel en las acciones humanas, las estructuras sociales y las consecuencias sociopolíticas: “By habit Ferguson means the mechanisms by which we become socialised, what we would now variously refer to as group-ways, tacit knowledge, moral and social culture, norms and mores. His Scottish contemporaries also shared his interest and have been identified as seminal figures in the anthropology of folkways” (Hill, 2006:139). Para Ferguson, comprender los hábitos era esencial para profundizar en los aspectos emocionales e inconscientes de los seres humanos. “Specifically, he wants to understand and explain how the norms, structures and institutions initially generated by passions become entrenched over time” (Hill, 2006:139). Según este maestro de las ciencias sociales, una lectura integral de los hábitos en combinación con los procesos que determinan el orden y las dinámicas sociales, era la manera de abordar un análisis de las instituciones y los mecanismos que determinan el cambio social.

Capítulo 3

LOS PLANTEAMIENTOS LIBERALES

El liberalismo, la libertad individual y la tradición «inglesa» de la libertad

Introducir «liberalismo», sin prefijos o apellidos, suele derivar en la pregunta «¿a qué tipo de liberalismo se está refiriendo?» Pregunta oportuna en tanto que da lugar a presentar al liberalismo en el marco de las etapas y características que hacen que conocer y comprender esta corriente de pensamiento sea un desafío. “Si no es fácil trazar una línea entre qué es o no el liberalismo, tal vez porque no es una religión, ni hay mandamientos, ni cielos ni infiernos liberales, tampoco lo es dibujar una historia del liberalismo” (Blanco, 2015:33-34).

Acercarse al liberalismo implica caminar por medio de escenarios, épocas y problemáticas y, a ese paso, ir identificando los postulados que dan perfil a los planteamientos que defiende este sistema de ideas. Tomando en cuenta que “el término liberalismo se usa hoy con una variedad de significados que poco tienen en común aparte de designar una apertura hacia ideas nuevas...” (Hayek, 2010:55). De allí que sea prudente abrir un gran paraguas y otorgar la posibilidad de considerar que “la tesis de que el liberalismo es fundamentalmente un sistema de principios y que de ellos el último y fundamental, que justifica todo lo demás es la libertad” (De la Nuez en Hayek, 2010:17). Dicho esto es importante tener como referencia un momento histórico que ofrece un contexto al término:

La primera tradición, mucho más antigua que el término «liberalismo», hunde sus raíces en la antigüedad clásica, y sólo en la segunda mitad del siglo XVIII y en el siglo siguiente revistió su forma moderna [...] dando origen al modelo de las instituciones políticas al que, por lo general se conformó el liberalismo europeo del siglo XX. En efecto, fue aquella libertad individual, que un «gobierno sometido a la ley» había asegurado a los ciudadanos de Gran Bretaña, la que inspiró el movimiento a favor de la libertad en los países... (Hayek, 2010:55-56).

Siguiendo la segunda parte de la cita, se halla el motivo que inspiró y dio base a todo el sistema de ideas que se pretende reseñar: la libertad, valor intrínseco del liberalismo.

Un legado concreto de la Edad Moderna y de los Ilustrados en particular es la maduración de la noción de libertad. Sintetizar este gran tema excede las intenciones de este capítulo, sin embargo, es de gran ayuda adoptar como guía la obra de Friedrich Von Hayek (1899-1992), *Los fundamentos de la libertad* (1960), considerando que se trata de un estudio que analiza la constitución de la libertad en un sentido amplio y en el marco de una reflexión filosófica. De este

modo, orientar la presente investigación con este libro permite aproximarse a la concepción de libertad a través de una lectura sistematizada de los orígenes, sentidos y contextos del término y así acompañar una de las metas del autor: reflexionar sobre la libertad como el ideal de la civilización moderna occidental. Adentrarse en una revisión histórica que dé respuesta a por qué y para qué se ambicionaba la libertad, así como para estudiar en profundidad lo que lograron las instituciones occidentales para asegurar la libertad individual.

Sin más preámbulos, toca hablar de libertad. Si bien existen varias maneras de introducir un término tan amplio, a efectos de este capítulo se hará puntual referencia a la «libertad individual» o personal, entendida como el “estado en que un hombre no se halla sujeto a coacción derivada de la voluntad arbitraria de otro o de otros” (Hayek, 2014:32). Se entenderá, entonces, libertad «como ausencia de coacción»; así expuesta, la libertad implica que el individuo posee facultades únicas de decisión en ámbitos y circunstancias donde ningún otro pueda inmiscuirse. “En dicho último sentido, la «libertad» explica únicamente a la relación de hombres con hombres, y la simple infracción de la misma no es más que coacción de parte de los hombres” (Hayek, 2014:33-34), relación de términos en la que por «coacción» se infiere el ejercicio de poder sobre un agente sobre el otro.

La coacción es precisamente un mal porque elimina al individuo como ser pensante que tiene un valor intrínseco y hace de él un mero instrumento en la consecución de los fines de otro. La libre acción, en virtud de la cual una persona persigue sus propios objetivos utilizando los medios que le indica su personal conocimiento, tiene que basarse en datos que nunca pueden moldearse a voluntad de otro (...) La coacción, sin embargo, no puede evitarse totalmente, porque el único camino para impedirla es la amenaza de coacción. La sociedad libre se ha enfrentado con este problema confiriendo al Estado el monopolio de la coacción, e intentando limitar el poder estatal a los casos que es necesario ejercerlo e impidiendo que dicha coacción la ejerzan personas privadas (Hayek, 2014:45-46).

Vale la pena resaltar lo que Hayek apunta con respecto a la imposibilidad de evitar o eliminar la coacción; si la coacción es dañina, suprimirla exigiría el mismo daño sobre la causa misma. En tal sentido, la alternativa es reducirla “al mínimo indispensable para impedir que cualquiera -individuo o grupo- ejerza una coacción arbitraria en perjuicio de otros” (Hayek, 2010:76). Lo importante está en preservar la libertad de las posibles coacciones en el mejor marco aceptable de reglas y compromisos; de allí que la otra cara de la moneda de la libertad sea la responsabilidad. El siguiente párrafo condensa la esencia de la noción de libertad a la que se apela en el marco de la propuesta de «liberalismo» y que toca a este capítulo.

La libertad que el liberalismo reivindica exige, pues, la eliminación de todos los obstáculos de naturaleza social que encuentren los esfuerzos individuales, pero

no la concesión de ventajas concretas por parte de la autoridad estatal. Si bien no se opone a esta función colectiva cuando ello se juzgue necesario o se estime como el modo más eficaz para garantizar ciertos servicios, la convierte en todo caso una cuestión de mera oportunidad, cuyos límites, por consiguiente, están marcados por el principio fundamental de la igualdad de todos bajo la ley (Hayek, 2010:77).

Otro aporte de relevancia académica e histórica que conviene recuperar del trabajo de Hayek es la distinción de las «dos tradiciones diferentes de la teoría de la libertad», donde separa a dos corrientes: una que se desarrolló en Francia y la otra en Gran Bretaña. Para los propósitos de este trabajo, se coloca particular atención en la tradición «inglesa» (como la llama Hayek, aunque en realidad es británica), que es la que contiene los principios que se heredaron de los escoceses.

Conviene empezar señalando que la distinción entre estas dos tradiciones no es estrictamente geográfica, sino solo referencial porque, por ejemplo, Montesquieu, Benjamin Constant o Alexis de Tocqueville, dice Hayek que se hubieran identificado más con la tradición británica que con la de sus raíces francesas. Lo importante es que, en términos generales, la diferencia entre ambas tradiciones incumbe más al enfoque a través del cual analizaron la Modernidad; es decir, desde una perspectiva racionalista, los franceses, o desde una perspectiva empírica, para el caso de los ingleses.

La tradición que hemos denominado inglesa se hace explícita principalmente a través de un grupo de filósofos morales escoceses capitaneados por David Hume, Adam Smith y Adam Ferguson (...) extraída largamente de una tradición enraizada en la jurisprudencia de la *common law*. Frente a los anteriores, aparece el grupo de ilustrados franceses, fuertemente influido por el racionalismo cartesiano y que personifican la escuela continental; son sus más eminentes representantes los enciclopedistas y Rousseau y los fisiócratas y Condorcet (Hayek, 2014:84).

Estos dos enfoques son distantes al momento de reflexionar en la evolución y funcionamiento del orden social para hablar de la libertad. Hayek cita a J. L. Talmon para pasar en limpio este contraste: mientras que la tradición inglesa “encuentra la esencia de la libertad en la espontaneidad y en la ausencia de coacción, la otra [la francesa], sólo en la persecución y consecución de un propósito colectivo absoluto” (Hayek, 2014:85). El economista vienés persevera en abogar por la propuesta inglesa porque encuentra que ésta es la más apropiada en el entendido de que la libertad es fruto de la civilización; de este modo, lo que Hayek está subrayando es que lo importante es el proceso que lleva a la libertad. Explica que los «ingleses», “no encontraron el origen de las instituciones en la planificación o en invenciones, sino en la sobrevivencia de lo que tiene éxito” (Hayek, 2014: 86). Es en este punto donde se destaca una contribución muy propia del pensamiento escocés: concebir a las instituciones

como producto de la acción de los humanos, no de la “ejecución de sus designios”, concretamente un aporte de Adam Ferguson. Y, ya que estamos hablando de los escoceses, Hayek es puntual a la hora de señalar a Hume, Smith y Ferguson, destacando que su «actitud antirracionalista», en cuanto al análisis del acontecer histórico, “les facilitó entender por vez primera la evolución de las instituciones, la moral, el lenguaje y la ley de acuerdo con un proceso de crecimiento acumulativo” (Hayek, 2014: 86). El pensador austriaco no hablaría nunca de Thomas Reid, del que parece que no tuvo clara noticia, pero los planteamientos de este filósofo ilustrado escocés del sentido común marcharían igualmente en apoyo de las tesis que Hayek quiso rescatar de los otros tres escoceses.

Párrafos atrás se apuntó que la tradición inglesa se distingue por una particular reflexión de la evolución y funcionamiento del orden social; eso quiere decir que los británicos anteponen y priorizan el proceso evolutivo a aquello que pueda lograr la razón humana. Es en esta misma lógica que los escoceses invitaron a comprender el orden social, pues ellos aportan una base conceptual demostrando que el complejo tejido de instituciones es consecuencia de múltiples acciones individuales no premeditadas:

Tal demostración de que algo más grande que los designios de los individuos podía surgir de los chapuceros esfuerzos de los seres humanos, representó en cierto aspecto incluso un mayor desafío a todos los dogmas planificadores que la última teoría de la evolución biológica. Por primera vez se demostró la existencia de un orden evidente que no era resultado del plan de la inteligencia humana ni se adscribía a la invención de ninguna mente sobrenatural y eminente, sino que provenía de una tercera posibilidad: la evolución adaptativa (Hayek, 2014: 88).

Concentrar este capítulo en la tradición inglesa responde a que en esta corriente se expresan las ideas más distintivas de los pensadores de la Ilustración escocesa; por tanto, es en esta vertiente donde se hace posible identificar los principios que, como se señaló en un inicio, dan forma al sistema de ideas que aludimos como liberalismo. Un «liberalismo» que se plasma en esta tradición por su originalidad en la concepción del individuo, por su acepción evolutiva de la sociedad y, en consecuencia, por su oposición al racionalismo constructivista de corte francés que imperaba en aquella época. Un «liberalismo» que se formaliza en la Inglaterra del siglo XVIII y que empuña la libertad individual como emblema. El siguiente fragmento describe y remarca con precisión porqué este liberalismo en el marco de esta tradición.

Se basa en una interpretación evolucionista de todos los fenómenos culturales y mentales y en la conciencia de los límites de la capacidad de la razón humana (...) [Liberalismo que], es por consiguiente, respetuoso con la tradición y reconoce que todo conocimiento y toda civilización se basa en ella (...) [El liberalismo del que habla Hayek] no es resultado de una construcción teórica,

sino que surgió del deseo de extender y generalizar los efectos benéficos que brotaron imprevisiblemente de las limitaciones impuestas a los poderes del gobierno, a causa de la total desconfianza con respecto a los gobernantes (...) El liberalismo deriva del descubrimiento de un orden que se autogenera, un orden espontáneo de realidad social. (Hayek, 2010: 25).

Introducción a los cuatro ámbitos

La propuesta para este capítulo es que -alrededor de la libertad individual como centro- se logre desarrollar cuatro grandes aspectos a ser tratados como «ámbitos», es decir, cuadros en los cuales se pueda ir identificando planteamientos de orden moral, económico, social y político. Se adopta este esquema, en principio, tomando en cuenta el ejercicio planteado por Edmund Fawcett, historiador y periodista estadounidense, quien en su libro *Liberalism, the life of an idea*, plantea que el liberalismo no tiene una fecha exacta de nacimiento; que en todo caso se fue perfilando como una mirada de la realidad y una concepción de la sociedad. Visto así, hablar de la «vida» del liberalismo es apenas una metáfora, pues si la vida tiene un principio y un fin, el liberalismo, desde su opinión, se permite ser atemporal. “Liberalism has no foundation myth or year. Although its intellectual sources go back as far as energy or curiosity will take you, it arose as a practice of politics in the years after 1815 across the Euro Atlantic world, but nowhere significantly before. Liberalism responded to a novel condition of society energized by capitalism and shaken by revolution in which for better or worse material and ethical change now appeared ceaseless” (Fawcett, 2014: xviii). Siguiendo al autor, el liberalismo se ha caracterizado por cierta ambigüedad en su principal desafío: armonizar la libertad con el orden. “Liberalism from birth was as much a search for order as a pursuit of liberty” (p:xix); esta suerte de conflicto se ha hecho presente en todas las etapas a través de las cuales ha ido madurando la tradición liberal, etapas que de algún modo mantuvieron la esencia de esta tradición: «respeto por las personas, fe en el progreso, aceptación del conflicto y resistencia al poder».

As I see it, four broad ideas have guided liberal practice and helped hold liberalism’s story together: acknowledgment of inescapable ethical and material conflict within society, distrust of power, faith in human progress, and respect for people whatever they think and whoever they are- a democratic seed in an otherwise undemocratic creed. Those guiding ideas were not tidy general principles of a kind found in political constitutions or philosophy books. Rather they served liberals as landmarks by which to map the society they found themselves in and orient their aims and ideals (Fawcett,2014:xix).

Dicho esto, las ideas guía que organiza Fawcett: «respeto por las personas», «fe en el progreso», «aceptación del conflicto» y «resistencia al poder o

desconfianza en él», permiten a esta investigación perfilar los ámbitos recién mencionados, tomándolos como guías para pasar en limpio ciertas respuestas a inquietudes que toda sociedad se plantea, o en otras palabras, las columnas sobre las que toda sociedad busca asentarse:

The four guiding ideas may be seen as liberal answers to questions facing any political outlook. Is a conflict of interests and faiths in society inescapable? Is power implacable, and, if so, is it nevertheless controllable? Are human society and human character static or dynamic? Are there moral limits on how those with more power may treat those with less? Those are by no means the only large questions to ask in politics. Without answers to them, though, political outlooks lack grip on the world they propose to work in. (Fawcett,2014:11).

El ámbito moral y el respeto

Se empieza por el ámbito moral preguntando por qué la cuestión moral fue de vital importancia entre las preocupaciones de los ilustrados.

Como se puede advertir en el capítulo precedente, cada uno de los pensadores escoceses protagonistas de esta investigación, Reid, Hume, Ferguson y Smith, dedicó buena parte de su vida a reflexionar sobre la moral; de hecho, Reid y Smith fueron profesores de la cátedra de Moral en la Universidad de Glasgow; Hume, en cambio, nunca fue aceptado formalmente en la academia por su fama de ateo. Lo importante es que cada uno llegaría a formular su propio sistema de pensamiento moral. Cabe destacar que el siglo XVIII es donde la historia de la filosofía ubica la revolución del pensamiento moral... “La filosofía moral de principios de los tiempos modernos en la que nació la concepción de la moralidad como autogobierno aportó de este modo una vital contribución a la ascensión en Occidente de la visión liberal sobre la forma correcta en que individuo y sociedad se relacionan. Tal modo de vida no se habría desarrollado sin la labor de los filósofos morales” (Scheneewind, 2009:25).

Hasta ese entonces, la concepción antigua de la moral estaba principal y directamente arraigada en Dios o sus equivalentes, como el bien absoluto; si bien el proyecto de la Modernidad, o más propiamente de los ilustrados, no era específicamente negar la existencia de Dios, las consecuencias de todas sus reflexiones sí se alejaban del Ser Supremo o de entidades por el estilo y, en todo caso, apuntaban al individuo como único agente de su porvenir. La importancia que la Ilustración otorgó a la razón humana, si bien sería una interpelación a la fe, por sobre todo fue un cuestionamiento al poder de la Iglesia en los asuntos morales, así como también al poder del Estado en lo que incumbía a la esfera privada de los individuos. El cambio de paradigma moral del siglo XVIII postulaba que “cada uno de nosotros puede pretender controlar debidamente nuestras propias acciones sin interferencias del Estado, la Iglesia, los vecinos o

aquellos que pretenden ser mejores o más sabios” (Scheneewind, 2009: 25). Este viraje conllevó un alejamiento de las reflexiones puramente metafísicas, empezando a reconocer a la moral como una preocupación científica. “La nueva perspectiva que nació a finales del siglo XVIII se centraba en la creencia de que todos los individuos normales son igualmente capaces de vivir juntos en moralidad de autogobierno. Según esta opinión, todos tenemos igual capacidad para percibir nosotros mismos los mandatos de la moral y somos capaces por igual de actuar de acuerdo con ellos, sin importar amenazas de otros” (Scheneewind,2009:24).

Es Thomas Reid uno de los mejores exponentes del autogobierno como el estadio máximo al que debe aspirar el individuo para su paz mental y su armonía con el entorno, pues él sienta la condición que propicia al respeto para con uno mismo como “entre pares”; además, Reid apela a la importancia de las facultades propias de la especie humana para hacerse cargo de su comportamiento y de sus consecuencias. “La moralidad como autogobierno supone que los agentes morales deban poseer ciertas capacidades psicológicas específicas” (Scheneewind, 2009: 30). En los siguientes párrafos se desarrollará de qué modo el respeto llegó a ser consecuencia el sentido común, el juicio y la prudencia.

Reid y el respeto por las personas

Ya en el ámbito moral, ayuda retomar la guía de Fawcett para introducir la noción de respeto como una de las bases fundamentales del pensamiento liberal. El autor inicia reflexionando la cuestión del poder como una constante con la que siempre habrá que lidiar; siendo que es una fuerza constante, se hará necesaria otra fuerza contraria que la equilibre, que la limite y esta figura de contrapeso es el respeto: “As power oppresses people in various ways, respect called for a variety of protections from power. Power might intrude on people’s private world. Power might obstruct their aims and enterprises. Power might exclude people from protections that respect insists on. Respect promised accordingly a family or protections: against intrusion, against obstruction, and against exclusion” (Fawcett, 2014:15).

En términos generales, la palabra “respeto” hace referencia a tomar en consideración, tener deferencia hacia y prestar atención a los demás. Este significado invita a escuchar a Reid y sus reflexiones sobre la percepción, recordando que este filósofo fue enfático en dar legitimidad a la existencia de las entidades externas a la mente. El reconocimiento de tales entidades, fueran una persona, un objeto o una institución, es el paso primero para considerarlo; asumir la presencia del otro, en el complejo de sus diferencias, es la primera prueba del respeto; entablar relación –dándole crédito a su racionalidad y a sus

sentimientos, haciéndolo sujeto de juicios y pruebas—, es la puesta en marcha del sentido común.

Por supuesto, cabe remarcar que se está discurriendo alrededor del término «respeto» como uno de los valores más importantes en la relación entre individuos, donde la perspectiva liberal, resalta Fawcett, siempre ha empujado la idea de que cada hombre persiga sus sueños y decida los caminos que lo conduzcan a sus propósitos. Sin embargo, el planteamiento se torna más complejo cuando se alude al respeto en el marco de una comunidad diversa; allí el respeto debe elevarse a una facultad mayor: la «tolerancia», principio bandera del liberalismo desde sus primeras batallas. Sobre el punto, advierte Fawcett, parece que se entrara en una suerte de controversia: “Respect promised to let people alone. Progress undertook to raise them up” (Fawcett,2014:16). ¿Cómo fomentar respeto en una situación en la que los otros asumen posiciones contrarias a la de uno o donde lo que uno considera correcto para el otro no es lo que el otro considera correcto para consigo mismo? Si la premisa es por sobre todo preservar la libertad, la alternativa es apelar, en primera instancia, al sentido común.

El sentido común tan explorado y reivindicado por Reid, se puede decir que es la primera brújula humana. En línea con los contenidos de Reid, repasados en el capítulo anterior, el sentido común es parte de la constitución humana; dicho así, es el primer rasgo compartido que se tiene con todo semejante; tal es la importancia del sentido común que sus principios perfilan «nuestra» conciencia moral. Estos principios se refieren a las virtudes que motivan a la conducta humana para aprobar, desaprobar o elogiar acciones a través de las que se hace ejercicio del respeto. Esta capacidad intelectual, que –valga la redundancia– como especie humana tenemos en común, hace óptima la relación entre sentimiento y razón y por tanto es la primera facultad que nos hace aptos para respetar y ser respetados.

Alrededor del respeto como principio moral en nuestra relación con el otro es pertinente considerar la relación entre el interés y el deber también formulada por Reid, recordando que el filósofo de Aberdeen invitaba a accionar suponiendo que “no debemos hacer a los otros lo que pensamos equivocado que nos hagan en circunstancias similares” (Reid, 2003: 309). A través de esta «regla de oro» de la ética, Reid presenta de manera esquemática la correspondencia entre respeto y deber, donde el razonamiento moral es lo que señala cuanto debe ser; lo que indica el modo de conducirse de manera correcta o incorrecta definiendo así el comportamiento con otros. En este ejercicio, entonces, el respeto es consecuencia del deber y en esta relación vuelve a cobrar importancia el sentido común, facultad mental que –de la mano de la prudencia– nos permite controlarnos y gobernarnos. La Prudencia o el buen juicio del que habla Reid es la virtud de la que se supedita el «gobierno de nosotros mismos»; se trata, pues, de la condición básica del respeto, tanto para con uno mismo como para con los demás. Ello se puede explicar así: perseguimos nuestros intereses, pero conscientes de nuestros deberes; y este principio racional, que es

propio de la condición humana, es el que nos permite no excedernos, pues estamos facultados para entender y seguir reglas, así como para acatar normas o leyes. Podemos decir, por tanto, que el respeto es el resultado culminante de la aplicación del sentido común, del juicio, la prudencia y de la capacidad de autogobierno.

Siguiendo con la exploración de los principios liberales en el ámbito moral, Reid resuelve que los principios morales son los que determinan si el individuo se inclina hacia las virtudes o hacia los vicios: “Todo hombre de verdadero honor aborrece ciertas acciones porque son en sí mismas inmorales y experimenta hacia otras una obligación porque representan, en sí mismas, lo que exige el honor, con independencia de cualesquiera consideraciones relativas al interés o la reputación” (Reid, 2003:299-300).

Sobre el punto, el escocés advierte que el comportamiento moral define también el modo en que se educan los hábitos, recordando que los hábitos van siendo adquiridos a lo largo de la vida y que, finalmente, son las herramientas que permiten moderar, controlar o bien consumir los apetitos. Esta reflexión es importante porque son los hábitos, así como los afectos, los que definen a una persona. A efectos del presente análisis, resumamos que dice mucho de la moralidad de una persona su manera de expresar su gratitud, virtud que “es la primera expresión de la justicia” (Hernández Prado, 2013/a: 95), o bien demostrar simpatía ante la situación que atraviesan los demás.

Otra virtud de inspiración escocesa destacada por Reid es la benevolencia: cualidad humana altamente valorada por los ilustrados. Reinterpretando a Reid, un individuo benevolente merece el aplauso moral porque en su actitud está sumando a una mejor sociedad. “La seguridad, la felicidad y la fuerza de la sociedad humana surgen exclusivamente de los afectos benevolentes que son recíprocos entre sus miembros” (Hernández Prado, 2013/a:100).

Se advierte que el pensamiento escocés invita a concebir la moralidad en términos de moderación. Una idea que podría escucharse tanto en Reid, como en Hume y Smith. Una moderación que, con la guía superior del juicio, logra conjugar la participación de la razón con el impulso de los sentimientos y las sensaciones.

El respeto en los planteamientos morales de Hume y en los «sentimientos morales» de Smith

Hacer referencia a la moral como ámbito en el cual se analizan los planteamientos liberales exige citar a Hume y a Smith, tomando en cuenta que ambos parten de un mismo punto: la moral es inherente a la naturaleza y especie humana. Para Hume, “la existencia de la conciencia moral se nos presenta como un hecho innegable” (López, 2015:79), de allí que filósofo de Edimburgo trabajara en establecer las bases de una ciencia moral argumentando que la

moral debe pensarse «del hombre y para el hombre», en un ejercicio directo entre individuo y sociedad (cfr. Hume, 2005:11). Bajo esta concepción, su sistema moral opera entre dos constantes: el sentimiento y la razón, donde es el sentimiento el que subordina a la razón al momento de emitir un juicio. Contamos, entonces, con un sentimiento moral que nos permite aprobar o desaprobar, acción que tiene ver con el carácter humanitario de cada persona, ante el cual lo benéfico resultará agradable o, por el contrario, lo avaricioso deparará en desagradable (Cfr. Hume, 2014: 175-178). Smith, por su parte, se concentró en entender las formas de comportamiento y los modos de interacción que dan lugar a las prácticas morales, fundamentando su filosofía moral en el interés propio, el bienestar y la aprobación del prójimo.

La sincronía entre estos dos pensadores, además de deberse a la afable amistad y cercanía intelectual que hubo entre ellos, se advierte en una expresa consideración por el prójimo. Mientras que Hume argumenta que la moral determina las acciones y las afecciones, Smith señala que son los principios morales los que definen la conducta hacia con el prójimo. Imaginando un diálogo entre ellos sobre el respeto, probablemente coincidirían en que se trata de un valor que necesariamente emerge de amor propio; sin embargo, Hume acotaría: “Tan lejos estoy de pensar que los hombres no sienten afecto por nada que vaya más allá de sí mismos, que soy de la opinión de que, aun cuando resulte difícil encontrar a una persona que ame a otra más que a sí misma, es, con todo, igualmente difícil encontrar a alguien en quien sus afecciones benévolas tomadas en conjunto no superen al egoísmo” (Hume, 1992:655).

Repasando lo que se vio de estos escoceses en el capítulo anterior, tanto Hume como Smith consideran que la conciencia de uno mismo es el primer reconocimiento del agente moral; de allí que hablaran de la «cualidad del egoísmo» como parte de la naturaleza humana y como elemento motor de los intercambios en sociedad. La armonía de toda interacción depende de los acuerdos, así como de las relaciones de respeto y consideración entre pares; por ello es imperativo que la primera deferencia sea hacia uno mismo, pues sólo en este ejercicio es posible reconocer e identificar lo que atraviesa el otro.

Toda esta relación introduce a la noción de simpatía, que para Hume se trata de una conexión natural con el sentir del otro, así como para Smith tiene que ver con el acompañamiento que hacemos a las circunstancias del otro a través de la imaginación. De este modo, entonces, la herencia de ambos ilustrados es el concepto de simpatía: vínculo que nos hace más sensibles a ponernos en el lugar del otro y, por tanto, la base de los sentimientos morales y raíz de las demás virtudes. “La simpatía origina también muchas de las restantes virtudes y que sea la tendencia al bien de la humanidad lo que hace merecedora de nuestra aprobación a una cualidad mental” (Hume, 1992:768).

Si hasta este punto se refirió al respeto como principio básico, con la noción de simpatía se termina de ensamblar este propósito, ya que ambos términos se afilian con un mismo sentido, en una misma conexión entre el

espectador y el agente moral. Dicho esto, se puede decir que la simpatía hace al respeto, dando paso a calibrar nuestro comportamiento para con el otro. Recuperando otra cita de Hume, “damos nuestra aprobación a otra persona por su ingenio, por su urbanidad, modestia, decencia, o cualquier otra cualidad que tenga, aunque dicha persona no sea conocida nuestra, ni jamás nos haya procurado ningún grato momento por medio de tales virtudes” (Hume, 2014:169). ¿No es acaso ésta la predisposición que asumimos al respetar a una persona?

El ámbito económico y el progreso

Con respecto al ámbito anterior, se señalaba la cuestión moral como una de las grandes preocupaciones de los pensadores de la Edad Moderna, apuntando que ante la ausencia de «Dios» como respuesta absoluta, el cambio de paradigma colocaba al individuo como eje de sí mismo y como maestro de su propio destino; de allí que la interrogante siguiente se abriera alrededor del futuro, de lo que venía en adelante, de lo que cada individuo estaba en condiciones de construir en aras de satisfacer sus necesidades y perseguir sus propósitos; surge entonces la noción de «progreso», término que en su acepción más sencilla refiere a «avanzar», a «mejorar».

Entre las cuatro ideas guía que propone Fawcett para narrar la historia del liberalismo, sugiere la «fe en el progreso», consigna que motiva a interpretar que se refiere a una actitud ante las circunstancias. Esta idea puede establecer relación con las tesis de la Ilustración en tanto que los escoceses reflexionaron el progreso como avance espontáneo, próspero en tanto impredecible, no limitado por los confines de la planificación, ni acotado exclusivamente por la razón; por lo dicho, como resultado del natural accionar humano. Posiblemente, en este sentido, Fawcett reseña a Benjamin Constant (1767-1830), para quien la sociedad está en condiciones de progresar sin interferencia alguna:

In the new society that was emerging, progress could be counted on for several reasons. Unless interfered with, the benefits of progress were likely to flow easily and naturally. Society did not greatly need reform, for it was reforming itself. The big obstacles to progress, to Constant's mind, were attempts to stop it or channel it in chosen directions. To take particulars, experience suggested that human knowledge and intellectual vitality increased unless interference got in their way (Fawcett, 2014:41).

Una lección que las consideraciones propias de los inicios del mundo moderno es la de no obstaculizar lo que naturalmente se está erigiendo como progreso; de hecho los pensadores de la Ilustración apostaban por asimilar el progreso en la medida que se fueran incorporando sus frutos: “The

Enlightenment belief that by understanding the world can improve the human condition”(Pinker, 2018: 39). En todo caso, utilizar el ingenio humano sólo para canalizar lo que depare el progreso; nada más lejos de la intención diseñarlo o mucho menos, planificarlo. Hayek, a quien se presentó como seguidor y estudioso del pensamiento británico, sintetiza la reflexión escocesa que advirtió las limitaciones de la razón en el ejercicio de la proyección del futuro; o en otras palabras, la imposibilidad de un progreso «planificado»:

Como el progreso consiste en el descubrimiento de lo que todavía no es conocido, sus consecuencias deben ser impredecibles. Siempre conduce hacia lo desconocido, y lo más que podemos esperar es lograr una comprensión de la clase de fuerzas que lo atraen. Aunque el entendimiento general del carácter de este proceso de crecimiento acumulativo resulta indispensable, si hemos de ensayar y crear las condiciones favorables para ello, no puede ser nunca el conocimiento que nos facilite esa predicción específica (...) La razón humana no puede predecir ni dar forma a su propio futuro. (Hayek, 2014:68).

Asumir el progreso como un riesgo o una apuesta es un aspecto distintivo de los pioneros del pensamiento moderno. Steven Pinker, en su defensa del progreso en el marco de los ideales y valores de la Ilustración, refuerza este carácter dinámico y de desafío constante del progreso: “Progress cannot always be monotonic because solutions to problems create new problems. But progress can resume when the new problems are solved in their turn” (Pinker, 2018:44). Un rasgo que encuentra consistencia con la intención que Fawcett imprime en la expresión «fe en el progreso»; de allí la siguiente valoración:

Thinkers of the eighteenth-century Enlightenment had encouraged the idea that people might understand and change society. David Hume and Immanuel Kant had called for liberty from ethical tutelage, Adam Smith had welcomed the first shoots of modern capitalism. None has experienced the true force of either. None had understood, let alone felt, a new state of affairs in which society was changing people, often at unprecedented speed and in ways nobody understood (Fawcett, 2014: xviii).

Sobre el punto, Reid hubiera coincidido con Pinker en su entendimiento del progreso humano como el éxito paulatino del sentido común de la humanidad. “Thus I conceive, that first principles, which are really the dictates of common sense, and directly opposed to absurdities in opinion will always, from the constitution of human nature, support themselves, and gain rather than lose ground among mankind” (Reid, 2003:463).

Interés propio, división del trabajo y valoración individual

“No es por la benevolencia del carnicero, del cervecero y del panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio” (Smith, 2014:46). Esta conocida frase de Adam Smith resuelve nítidamente la función que el pensador escocés otorgaba al interés propio para que el desarrollo y crecimiento del individuo se plasme en la carrera por su satisfacción personal y en aras de los intereses de la sociedad. “Fue insólita la revelación de que, trabajando para materializar sus propios anhelos y sueños egoístas, el hombre común y corriente contribuía al bienestar de todos”, señala Mario Vargas Llosa, quien destaca que uno de los grandes hallazgos del libro *La riqueza de las naciones* es el descubrimiento de que “no es el altruismo ni la caridad, sino más bien el egoísmo, el motor del progreso” (Vargas Llosa, 2018:49).

En el capítulo precedente se vio que, de acuerdo con Hume, «movernos» por interés es parte de la naturaleza humana, así como es parte de la vida social la frecuente asociación mediante intereses. Smith hereda la misión de Hume al solventar la defensa del interés propio demostrando que, lejos de tratarse del cálculo racional, el interés propio es la materialización de una motivación más cercana al amor propio que al egoísmo codicioso. En este sentido, si se acepta que existe una pulsión casi instintiva por perseguir el interés propio, de allí puede entenderse una propensión humana hacia el progreso. “El progreso es movimiento por amor al movimiento, pues el hombre disfruta del don de su inteligencia en el proceso de aprender y en las consecuencias de haber aprendido algo nuevo” (Hayek, 2014:70).

Hacer referencia a la concepción de interés propio en el marco de las ideas de Hume y Smith obliga a señalar la importancia que cada uno atribuyó al interés por los demás. Smith fue enfático en resaltar la importancia del «otro»; para él, la relación que se establece con el prójimo configura el vínculo con la comunidad en donde cada individuo encuentra un equilibrio en su natural necesidad de vivir en sociedad: “La sociedad y la comunicación, por ende, son los remedios más poderosos para restaurar la paz de la mente, si en algún momento desgraciadamente la ha perdido; también constituyen la mejor salvaguardia de ese carácter uniforme y feliz que es tan necesario para la propia satisfacción y disfrute” (Smith, 2013:72).

De acuerdo con Smith es posible decir que el hombre está preparado por naturaleza para vivir en sociedad. Ferguson apoyaría esta tesis demostrando que la sociabilidad es una condición humana innata: “Los hombres, sean nómadas o sedentarios, (estén) en paz o en guerra, siempre han vivido en grupos o colectividades. La razón por la que se reúnen, cualquiera que sea, es el principio de su alianza o unión” (Ferguson, 2010: 57). Desde esta reflexión, sirve tomar una lectura del concepto de civilización, empezando por esta aseveración que Hayek recupera de J. S. Mill: “la civilización es progreso y progreso es civilización”. ¿Quiere decir ello que progreso significa siempre un paso a una situación mejor? El propio Hayek aclara que no necesariamente, pero que de no

contar con los esfuerzos individuales que convocan y hacen al progreso, no podríamos hablar de civilización:

La historia de la civilización es el relato del progreso que en el corto espacio de menos de ocho mil años ha creado casi todo lo que consideramos característico de la vida humana. Después de abandonar la vida de cazadores, nuestros antepasados, en el comienzo de la cultura neolítica, se dedicaron a la agricultura y luego la vida urbana hace considerablemente menos de tres mil años o un centenar de generaciones (...) Si muchos rasgos de nuestra civilización nos parecen faltos de naturalidad, artificiales o insaludables, ello debe atribuirse a la experiencia del hombre hasta que se dedicó a la vida ciudadana, que es cuando virtualmente la civilización comenzó (Hayek, 2014:67).

La colaboración y prestarse al servicio «del otro» demuestran ser las actitudes sociales que han hecho posible la civilización. En este sentido, si el progreso se logra a través de la suma de esfuerzos individuales, la división del trabajo, propuesta por Smith, es la demostración gráfica de este planteamiento: “el mayor progreso de la capacidad productiva del trabajo y la mayor parte de la habilidad, destreza y juicio con que ha sido dirigido o aplicado, parecen haber sido los efectos de la división del trabajo (Smith, 2014: 33).

Son múltiples los logros que hacen explícitas las ventajas de la división del trabajo; el gran economista escocés relató como ejemplo los procesos de la industria de alfileres para dar cuenta de estos efectos; a continuación, los aspectos a destacar de este planteamiento. La capacitación del trabajador incrementa su cantidad de trabajo; al poder concentrarse en una actividad en particular, el trabajador aumenta su destreza en ella: «especialización» y ahorro del tiempo; precisamente, una vez que está focalizado en su quehacer, no necesita ordenarse en una nueva y distinta tarea, de tal modo que puede administrar mejor su tiempo y su descanso: «productividad». Oportunidad para la innovación. Al concentrarse en su labor, el trabajador está en las mejores condiciones para ingeniar métodos y mecanismos que le faciliten su trabajo, esto implica la invención de maquinaria: «innovación». (Cfr. Smith, 2014:37).

En esta síntesis se resalta «especialización», «productividad» e «innovación» como efectos directos de la división del trabajo, pero a su vez como pasos para la consecución de lo que la humanidad alcanzó como progreso. Este es un señalamiento no carente de evidencia: “As countries specialize in different goods and services, they can produce them more efficiently, and it doesn't cost them much more to offer their wares to billions of people than to thousands” (Pinker, 2018: 92). De esta reflexión, lo importante es que se trata de un resultado de la acumulación de saberes, conocimientos y experiencia humana, y no de una ingeniería predeterminada. “Es la consecuencia necesaria, aunque lenta y gradual, de una cierta propensión de la naturaleza humana, que no persigue tan bastos beneficios; es la propensión a trocar, permutar y cambiar una cosa por otra” (Smith, 2014:44).

Queda dicho que la división del trabajo hace posible la separación de tareas y funciones, resuelve y conduce a mejores resultados; emergen procesos que al ser periódicos se van incorporando de tal modo, que permiten resolver dificultades y mejorar las capacidades de producción de cada individuo. “Las ganancias de ambos son mutuas y recíprocas y la división del trabajo resulta en este caso, como en todos los demás, ventajosa para todas las diversas personas empleadas en distintas ocupaciones en las que se subdivide” (Smith, 2014:783).

La situación de necesidad constante repercute en innovaciones que dan lugar al progreso. Ferguson ya habría planteado que para llevar adelante cualquier tipo de transformación o mejora es necesario partir de la falta de algo, de la escasez o de la desigualdad; para este escocés, la diferencia entre fortunas era una ventaja en tanto que daba lugar a la ambición y a la motivación para encontrar nuevas formas de producir riqueza (Cfr. Wences, 2007:282).

La relación de interés propio, sociabilidad, valoración de esfuerzo individual (que se hizo notar como efecto de la división del trabajo) y el provechoso corolario de toda esta correlación, queda expuesto; la estimación del talento individual y del aporte particular de cada persona deparan resultados positivos; prueba de ello es la sociedad civilizada: “Como miembro de una sociedad civilizada, el hombre puede perseguir sus fines individuales con mucho más éxito del que obtendría actuando como francotirador, porque la civilización nos facilita constantemente el aprovechamiento del conocimiento que individualmente no poseemos y porque cada individuo, al utilizar su particular conocimiento, ayuda a otros individuos desconocidos” (Hayek, 2014:50).

Comercio, progreso y libertad

Ya expuestas las ventajas de la división del trabajo, Smith explica que esta dinámica, en algún punto, se ve limitada por la extensión del mercado, es decir, que lo que un individuo puede ofrecer e intercambiar para su consumo halla un techo y es el momento en el que precisa ampliar su red para ofrecer sus excedentes y conseguir lo que necesita (Cfr. Smith, 2014:49). En esa situación, cuando ya ha satisfecho sus necesidades de consumo y busca espacios más grandes para ofrecer el producto de su trabajo, el individuo ha pasado a ser parte del comercio. “Cada hombre vive así gracias al intercambio, o se transforma en alguna medida en un comerciante, y la sociedad misma llega a ser una verdadera sociedad mercantil” (Smith, 2014:55).

Abogar por el comercio como una relación recíproca y bilateral encuentra apoyo en la tesis del provecho mutuo. Cuando dos individuos entablan una relación comercial, el beneficio de uno no implica el perjuicio sobre los demás. Siendo un intercambio llevado a cabo en el marco de un convenio, las ganancias son para ambas partes. En otras palabras, se trata de «un juego que no suma cero»; sencillamente el “beneficio derivado del intercambio es mutuo, pues éste

obviamente no se produciría si una de las partes no percibiera que saldrá beneficiada del intercambio” (Ayau, 2006:14). Precisamente, comprender el comercio como «un juego que no suma cero» ya se expresaba en las reseñas de Smith cuando, con evidencias, demostraba que las ganancias de una nación no significaban pérdidas para el otro sino a la inversa: “ambas naciones se pueden beneficiar del comercio entre ellas. Según su opinión, la idea de que el comercio es una contienda en la que una de las partes siempre sale perdiendo emana principalmente de «un prejuicio y una animadversión nacionalista» e infantil” (Rasmussen, 2018: 206). En similar tono que Smith, Hume también adelantaba fuertes críticas contra quienes despreciaban el comercio entendido como mera rivalidad:

Nada tan corriente entre estados que han hecho algún progreso en el comercio como mirar con recelo a sus vecinos, considerarlos rivales suyos y suponer que ninguno puede prosperar sino a expensas de los demás. Frente a opinión tan mezquina y torcida, me atrevo a afirmar que el aumento de la riqueza y el comercio de una nación no sólo no perjudica, sino que de ordinario fomenta los de sus vecinos, y que es difícil que un país pueda alcanzar grandes progresos si los que lo rodean se hallan hundidos en la ignorancia, la indolencia y la barbarie (Hume, 2005: 185).

La vitalidad que inyecta el comercio a la sociedad fue un tema abiertamente elogiado por los escoceses. “Commerce, which may be supposed to comprehend every lucrative art, is accordingly considered as the great object of nations, and the principal study of mankind (Ferguson, 2020). Ferguson, así como sus contemporáneos, se ubicaba en las antípodas de quienes encontraban en el comercio el origen de las disputas entre naciones o incluso el motivo de la guerra. Hume y Smith hubieran coincidido también con Hayek en la valoración del comercio como una verdadera construcción humana de lo que se ambiciona como paz mundial: “Desde el primer establecimiento del [intercambio] que servía intereses recíprocos pero no comunes, se inicia un proceso que lleva ya varios milenios y que ha permitido, al crear normas de conducta independientes de los propósitos de las partes interesadas, extender dichas normas a círculos cada vez más amplios de personas indeterminadas y que eventualmente podría hacer posible un orden mundial de paz universal” (Hayek, 1967:168).

Para los ilustrados escoceses, la actividad comercial entre naciones no era ajena a la dinámica que establecen las personas en un intercambio cualquiera: una relación en la que uno ofrece al otro lo que puede producir a cambio de lo que requiere. Sobre el punto Smith señala: “el comercio, que debería ser entre las naciones como entre los individuos, es decir: un lazo de unión y amistad, se ha vuelto un campo fértil para el desacuerdo y la animosidad” (Smith,2014:521). Esta es una tesis que vigoriza Steven Pinker, el psicólogo de la Universidad de Harvard, en su reflexión de la felicidad como un indicador clave del progreso en el marco de un mundo abierto al intercambio: “Nations are

happier when their people are in better health (holding income constant), and, as I mentioned, they are happier when citizens feel they are free to choose what to do with their lives” (Pinker,2018:271).

En sintonía con lo anterior, Hume apelaba a la naturaleza armónica que puede promover una relación comercial. “La naturaleza, al dar diferentes capacidades, climas y suelos a las diversas naciones, ha asegurado su trato y comercio mutuos mientras todas ellas se muestren industriales y civilizadas” (Hume, 2005:186). Es más, para el filósofo de Edimburgo el comercio -si está basado en el interés propio- además de fructífero, bien puede generar intercambios que promuevan la amistad y la buena voluntad. Como decía Benjamín Franklin (1706-1790), “ninguna nación se ha arruinado por causa del comercio”. En esa lógica, si así de provechosas pueden ser las relaciones comerciales entre personas, así de favorables pueden ser las relaciones comerciales entre países; las ventajas a escala son mayores en tanto que una nación puede ofrecer a otra su excedente de producción, pero al mismo tiempo motivarse a producir lo que otro país demande:

La gente llega a conocer así los placeres del lujo y los beneficios del comercio y, una vez más se ha despertado su sentido de lo delicado y su laboriosidad, ello les lleva a nuevas mejoras en todos los ramos del comercio tanto interior como exterior. Y ésta es quizá la principal ventaja que se deriva del comercio con extranjeros. Saca a la gente de su indolencia y, al facilitar a la parte más alegre y opulenta del país objetos del lujo con lo que jamás había soñado, suscita en ellos el deseo de un modo de vida más espléndido del que disfrutaran sus antecesores (Hume,2018:249).

Una vez más se destaca que el efecto del comercio a nivel internacional favorece, primordialmente, a los individuos quienes ofician de compradores y vendedores. De este modo, el progreso repercute en los participantes de una sociedad; quienes en la natural persecución de sus intereses se hacen parte de la dinámica de la economía nacional: “los individuos reciben el beneficios de estos bienes en la medida que agrandan sus sentidos y satisfacen sus apetitos. Y también sale ganando el Estado, ya que, por este medio, se crea una mayor reserva de trabajo” (Hume, 2018:249).

Otra de las virtudes del comercio para el desarrollo del individuo está en la capacidad que le confiere para aprovechar sus circunstancias, explotar sus talentos y saberlos conducir hacia la satisfacción de la demanda de sus pares en sociedad. El comercio facilita los niveles de autonomía y solvencia necesarios para lograr un proyecto de vida y, de algún modo, alcanzar la felicidad, entendiendo que “la felicidad consiste menos en la posesión de los objetos de nuestros deseos, que en los movimientos que realizamos para conseguirlos” (Ferguson, 2010: 92). El desafío de la competencia alimenta el uso de destrezas, facultades y experiencia, así como los incentivos para destacar en la sociedad.

Lo que empuja a los hombres al trabajo y a la práctica de las artes lucrativas es el interés. Asegurad al obrero el fruto de su trabajo, dadle perspectivas de independencia y de libertad, y el público habrá encontrado un hombre hábil para enriquecerse y un guardián atento en conservar lo que ha ganado (...) El comercio, cuando es estable, es la actividad en la que los hombres tienen menos posibilidades de equivocarse, gracias a su propia experiencia (Ferguson,2010:197).

Se introdujo el tema aseverando que el interés propio es el motor del progreso. Alrededor de esta proposición, las motivaciones individuales son esenciales para entablar relaciones comerciales. Sobre el punto, cabe resaltar que así se desarrolló la historia del comercio; siguiendo a Hayek, en su relato histórico sobre los orígenes y la evolución del comercio, fue el individuo como tal quien salió en búsqueda de lo nuevo; de lo que le fue necesario para avanzar más allá de lo que le podía ofrecer su comunidad. Fue la ambición personal lo que le permitió emanciparse. “El comercio no pudo basarse -insisto- en el conocimiento colectivo, sino exclusivamente en el individual: sólo la progresiva aceptación de la propiedad plural pudo propiciar su aparición” (Hayek, 2011:86).

El comercio es un tema que permite entramar coincidencias y recoger otros tópicos que conformaron al legado de los ilustrados escoceses y que dieron forma al pensamiento liberal. Se tiende a identificar a Smith como el más prominente defensor de este aspecto; sin embargo, sus argumentos hallan sustento en las reflexiones de Hume. Académicos que profundizaron en la estrecha relación entre estos pensadores dan fe de esta influencia, aseverando incluso que “Hume creía, con más fervor incluso que Smith, que el comercio traía intrínseca una cadena indisoluble de esfuerzo, conocimiento y humanismo” (Rasmussen, 2018: 169). En el siguiente párrafo de la *Riqueza de las naciones*, Smith plasma con contundencia este reconocimiento:

[...] El comercio y la industria establecieron gradualmente el orden y el buen gobierno y con ellos la libertad y la seguridad de los individuos; entre unos habitantes del campo que antes habían vivido en un estado de guerra permanente con sus vecinos y de dependencia servil con sus superiores. De todos sus efectos éste ha sido el menos destacado, pero es con diferencia el más importante. El único autor que lo ha subrayado, que yo sepa, es el Sr. Hume (Smith, 2014:521).

Habiendo destacado los aspectos más importantes referidos al progreso, y a manera de conclusión, conviene retomar la reflexión en términos generales. Pinker considera que ante la pregunta de “qué es el progreso”, que parece ser una interpelación un tanto compleja, la respuesta puede ser muy sencilla. Siguiendo la lógica del autor, progreso no es más que la paulatina sumatoria de todo lo que nos ha permitido mejorar nuestras vidas y llegar hasta acá; el progreso indiscutible significa avances que no hubieran sido posibles sin la guía

de principios y valores que heredó la Ilustración a la humanidad: la razón, la ciencia y la natural empatía entre los seres humanos. Pinker dedica toda su última obra a brindar evidencias sobre ello; por reseñar ejemplos representativos de estos avances: la expectativa mundial de vida pasó de 29 a 71 años entre 1760 y 2015, un logro producto de las innovaciones y descubrimientos científicos en medicina que permitieron la elaboración de vacunas y tratamientos para salvar vidas, o asimismo el hecho de que las grandes hambrunas, paulatinamente, están pasando a ser de los males de antaño; aunque sustancialmente hay que destacar la convivencia pacífica como una evolución enorme si consideramos los grandes conflictos bélicos que caracterizaron a la humanidad de los siglos pasados. Podemos concluir, entonces, que «The Enlightenment worked»; tal es la tesis y misión de Pinker; demostrar que “More than ever, the ideals of reason, science, humanism, and progress need a wholehearted defense” (Pinker,2018:4), porque de hecho el grueso de la humanidad ignora todavía todo lo que le debe a la Ilustración dieciochesca. Y a los efectos de la revisión histórica que propone esta tesis, las propuestas de la Ilustración escocesa han acompañado íntimamente esta tarea.

El ámbito social y el conflicto

Para reflexionar los planteamientos liberales que pueden hallarse en el ámbito social conviene recordar una de las principales motivaciones del pensamiento ilustrado: «la búsqueda de la felicidad». Un desafío que, de algún modo, para la época ponía a prueba la autonomía del individuo, en tanto que le exigía asumir la responsabilidad de sacar adelante su propio proyecto de vida al margen de los preceptos divinos. Esta fue una situación que exigió la reinención del individuo frente a las circunstancias: la adaptación, como un proceso de ajuste constante. Sobre el punto cabe apuntar que “la institución que sirve de base a los ilustrados escoceses para confeccionar el hilo conductor del discurso sobre el desarrollo de la sociedad es el modo de subsistencia...” (Wences, 2007:41). Quizás, entonces, se trate de un modo de enfrentar la vida; una manera muy acorde con la filosofía de los escoceses, tomando en cuenta que ellos fueron pioneros en demostrar la evolución de la sociedad como un ejercicio de adaptación y en demostrar el transcurrir histórico hasta llegar a la sociedad civil.

La premisa que sugiere Fawcett –la «aceptación del conflicto»–, como una de las ideas que distinguen a los liberales, puede entenderse como una estrategia de adaptación: asumir una actitud de apertura a una situación dificultosa, encontrando en ella una oportunidad. Adoptar esta predisposición requiere aceptar que si cada quien está persiguiendo su interés, la sociedad será siempre el escenario de intereses en pugna; reconocer esta realidad es y será ineludible para quien se proponga entender la sociedad desde el punto de vista liberal:

Liberalism 's first guiding idea -conflict- was less and ideal or principle than a way to picture society and way to expect from society. Lasting conflict of interests and beliefs was, to the liberal mind, inescapable. Social harmony was not achievable, and to pursue it was foolish. That picture was less stark than it looked, for harmony was not even desirable. Harmony stifled creativity and blocked initiative. Conflict, if tamed and turned to competition in a stable political order could bear fruit as argument, experiment, and exchange (Fawcett, 2014:10).

Quien mejor se identifica con esta lectura provechosa del conflicto entre los ilustrados escoceses es Adam Ferguson. Para este autor, a quien en tiempos recientes mayormente informados se le ha llegado a reconocer como el padre de la sociología moderna, el conflicto es tan propio de la naturaleza, que el humano “parece tener en su ser las semillas de la animosidad del conflicto mutuo” (Ferguson, 2010: 62). Desde esta perspectiva, considerando el conflicto como natural, lejos de evitarlo, lo óptimo sería sacarle la mayor utilidad posible en tanto que en su existencia se fundamentan las bases para la conformación de la sociedad civil.

Si el principio de animosidad es visto como una fuerza constructiva, entonces necesariamente algunas de las consecuencias de las imprevistas acciones de los hombres son positivas: fortalecen los lazos comunitarios, participan en la organización de las relaciones externas en el Estado, garantizan la libertad, coadyuvan a la formación y defensa de instituciones sociopolíticas, pero sobre todo, contribuyen notablemente a la estructuración de la sociedad civil (Wences, 2006: 154).

Para el historiador y cientista social de la Ilustración escocesa, el conflicto conduce las acciones de los hombres hacia consecuencias sociales positivas, tanto en una dimensión individual, como en una dimensión social” (Wences, 2006: 155). Así se sostiene que un corolario positivo directo sea la competencia, en tanto que si bien coloca a los individuos en oposición, también los emplaza a que sus intereses contribuyan a un objetivo mayor, que es el complemento y la armonía en sociedad.

La naturaleza de la sociabilidad. Importancia de la sociedad

Siguiendo con los aportes de Ferguson, cabe recordar que otra de sus tesis más relevantes pondera la idea de que la sociedad es innata a la naturaleza humana, siendo ésta la base de su defensa de la sociabilidad. Desde su análisis fielmente empirista y, por tanto, apegado a lo que revela la percepción sensorial, este pensador plantea que hay una pulsión hacia la sociabilidad, porque en todo momento estamos respondiendo a nuestra naturaleza humana. “En la raíz de la

constitución del hombre se encuentra una propiedad física que lo impulsa a conservarse a sí mismo, pero también a estar siempre dispuesto a formar parte de la sociedad y a intentar constantemente perfeccionar su propia conducta, así como la vida común” (Wences, 2006:111). A su vez, esta predisposición a la sociabilidad se conecta con la natural pulsión a la autoconservación, reflexión que da paso a que Ferguson refiera a la «ley de autoconservación» y la «ley de la sociedad», leyes que, según la explicación de Wences, son perfectamente complementarias, en tanto que pueden lograr contrapesos y equilibrios: “las leyes de la autoconservación y de la sociedad, cuando se interpretan correctamente, coinciden en todas sus tendencias y aplicaciones” (Wences, 2006:114).

El hombre es por naturaleza un miembro de la sociedad; por su seguridad y satisfacción debe preservar lo que él es por naturaleza; su perfección consiste en la excelencia o en la destreza de su habilidad o temperamento naturales o, en otras palabras, de su capacidad para convertirse en una parte inestimable del sistema al que pertenece. Para que la humanidad no sufra cambios, sea que el individuo busque preservarse a sí mismo, sea que quiera proteger a su comunidad, el hombre debe, independientemente de la intención, abrigar el amor a la humanidad como si fuese la parte más valiosa de su carácter (Wences, 2006: 114-115).

Para remarcar esta condición natural de la sociabilidad es oportuno recuperar una cita de Montesquieu evocada por Ferguson: «el hombre ha nacido en sociedad y allí permanece» y reseñar lo que el escocés resalta de las virtudes de vivir en sociedad y de la satisfacción que el acompañamiento proporciona a las personas.

Pero no la tendencia a vivir en grupo, ni la consideración de las ventajas que derivan de esta situación engloban la totalidad de los principios por los cuales los hombres se unen. Esos lazos son incluso de una estructura débil cuando se comparan con el ardor decidido con que un hombre se vincula con su amigo o con su tribu después de haber recorrido juntos, por algún tiempo, el camino de la fortuna. Los mutuos descubrimientos de generosidad, las hazañas compartidas estrechan todavía más los lazos de amistad que encienden en el hombre tal pasión que ni las consideraciones de interés personal ni el peligro puede apagar. (Ferguson, 2010: 59).

Se allanó la discusión de este ámbito haciendo referencia a la «búsqueda de la felicidad» como uno de móviles que inspiraría a la ilustración escocesa. Abonando a este propósito, Ferguson, en la cita precedente, enfatiza en la importancia del otro «de un compañero», en tanto que en la sociedad con otro, el gozo y el disfrute de cualquier logro es mayor, incluso superando el placer de la consecución de un reto personal. Smith escolta esta misma idea declarando que “por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en

su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de los otros, y que hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive nada de ella nada más que el placer de poder contemplarla" (Smith, 2014:49).

Tal era la importancia de los afectos y de la convivencia para Smith que encontraba en la sociedad y en la comunicación "los dos remedios más poderosos para restaurar la paz de la mente" (Smith, 2014: 72). Pero esta preocupación por la sociedad, dadas sus ventajas y sus alicientes, no era exclusiva de Smith o de Ferguson; se trataba de un asunto de la época en la cual los estudios de los escoceses se desarrollaron con mayor vigor y dedicación. "La reflexión antropológica era habitual en los pensadores del siglo XVIII, pero los literatos escoceses, al considerar que el hombre es naturalmente sociable, construyeron un discurso propio y distintivo sobre su actuación en sociedad y sobre la configuración institucional política y social. Así, la tesis de la sociabilidad humana adquiere un significado especial en el pensamiento ilustrado escocés" (Wences, 2007: 27).

Reid, por su parte, desarrolló una concepción de sociabilidad a partir de la natural propensión humana al «poder, la estimación y el conocimiento», tres deseos tan legítimos para el logro y realización personal, como tan útiles para la sociedad. El filósofo del sentido común, sugiere que a partir de estos deseos germinan en cada persona una serie de *afectos*, que pueden ser benevolentes o malevolentes, los cuales por su esencia natural delimitan las formas de socialización de unos con otros. Si bien los afectos benevolentes actúan por naturaleza, son a su vez regulados por los principios racionales de la acción, que son el interés y el deber, pero sobre todo éstos en particular son los que predisponen a los seres humanos a la sociabilidad, pues se arraigan en la benevolencia. Y así como estudiamos la importancia de esta virtud en la obra de sus contemporáneos escoceses, para Reid, la benevolencia: "Se puede decir con justicia que es medicinal para el alma, como para el cuerpo" (Hernández Prado, 2013/a:99).

Por otra parte, según Reid los afectos no sólo pueden ser benevolentes o referentes al amor paterno filial, la gratitud, la compasión, la amistad o el amor conyugal; también pueden ser malevolentes, como, por ejemplo, la rivalidad, el resentimiento o la envidia. De este modo el conflicto es inevitable entre los seres humanos y se le ha de remontar con un manejo adecuado de esos afectos, a través de los principios racionales de la acción humana, los cuales, según fue indicado ya, son el interés y el deber.

Sociedad civil e instituciones

Examinar los planteamientos liberales en el ámbito social exhorta a poner atención a la propuesta de formalización institucional que elaboraron los ilustrados escoceses. Se trata de un planteamiento sistematizado que explica

cómo, progresivamente, la humanidad fue completando etapas para dar cuenta de la evolución de la sociedad y del desarrollo social. Sobre este tema se hará puntual referencia al explicar la «teoría de los estadios», no sin antes destacar que “la idea de que las estructuras sociales se originan y desarrollan espontáneamente es, sin duda, una de las aportaciones más significativas de la teoría social escocesa” (Wences, 2006:3-4).

Al presentar a Ferguson, en el capítulo anterior, se sintetizaban -en términos generales- los componentes de la teoría de los estadios como los pasos que encaminan a la sociedad a su condición de sociedad civil; desde las etapas que hablaban en Smith de «caza, pastoreo, agricultura y sociedad comercial» o, de acuerdo con la concepción de Ferguson, de «salvajismo, barbarie y sociedad civilizada (o) civil», se explicaba cómo en la progresión de un estadio a otro, ciertas condiciones iban cambiando y siendo reemplazadas por otras. “Las sociedades, subraya Ferguson, tienden habitualmente a desarrollarse con el tiempo a través de diferentes estadios más o menos consecutivos, cada uno de los cuales presenta sus propias características distintivas” (Wences, 2006:142). Llegados a este punto, lo importante a resaltar es que la teoría de los estadios “propugnaba que los órdenes complejos y las instituciones sociales eran consecuencias no intencionadas de la acción” (Wences, 2006:3). Estamos hablando de la «ley de consecuencias no intencionadas de la acción»; quizás el aporte más significativo de los pensadores escoceses –y particularmente de Ferguson y Smith– al ámbito social, relacionado con los cimientos esenciales para lo que luego el liberalismo contemporáneo desarrollará como la teoría del orden espontáneo.

La explicación de la formalización institucional a partir de causas naturales y culturales, esbozada por Ferguson y los ilustrados escoceses, condujo a diseñar las primeras propuestas sistemáticas de la idea de sociedad como un sistema organizado y desarrollado mediante leyes y estadios. Para ello se sirvieron de la ley de consecuencias no intencionadas de la acción y se enfrentaron tanto a la concepción cartesiana de una razón humana independiente y de existencia anterior capaz de inventar las instituciones, como a la creencia de que la sociedad civil debe su existencia a un sabio legislador o a un contrato social (Wences, 2006:160).

Plantear que la configuración institucional es resultado de la propia evolución de la sociedad y no así de la planificación o veredicto de unos cuantos, implica una apreciación muy original con respecto al individuo: “un individuo que actúa persiguiendo metas de acuerdo con una escala de valores totalmente subjetiva, dotado de un conocimiento limitado e inmerso en un mundo incierto, cambiante y dinámico” (De la Nuez en prólogo de Hayek, 2010:15-16). Sobre el punto, se advierte que los escoceses pusieron sobre la mesa una apuesta desafiante: ellos sostuvieron y dieron crédito a la capacidad y el poder de construcción de la sociedad como la suma de “innumerables acciones humanas

hechas por personas que ignoraban las posibles consecuencias” de sus actos (Wences, 2006:146) y los de otros; un reto como tal, pues se debatían estas ideas en un contexto en el que la «razón» era la gran protagonista en la concepción del conocimiento y de la historia.

Esta «actitud antirracionalista en lo que respecta al acontecer histórico, que Adam Smith comparte con Hume, Ferguson y otros», les facilitó entender por vez primera la evolución de las instituciones, la moral, el lenguaje y la ley de acuerdo con un proceso acumulativo. Solamente dentro de este marco se ha desarrollado la razón humana y puede ésta operar con éxito. La argumentación se dirige en toda línea contra la concepción cartesiana de una razón humana independiente y anteriormente existente que ha inventado esas instituciones y con la idea de que la sociedad civil ha sido formada por algún primitivo y sabio legislador o un primitivo «contrato social». (Hayek, 2014: 86).

Así como la «aceptación del conflicto», es necesario remarcar la necesidad de instituciones que contengan y potencien al individuo: “Individual talent matters at every level of society, but even that needs an institutional framework to transform it into a positive force” (Acemoglu & Robinson, 2012:43). Y esta concepción de las instituciones como el resultado de consecuencias no intencionadas es el talante característico que el pensamiento de los ilustrados escoceses heredará al liberalismo: la originalidad en la apuesta por lo espontáneo; el reconocimiento del origen evolutivo de la sociedad y un fiel apego a una lectura histórica y de valoración empírica que será una marca registrada, reconocida por la comunidad académica.

Los ilustrados escoceses hicieron una valiosa y, en su época, original contribución a la teoría social con sus intentos por demostrar que las instituciones sociales altamente complejas no eran necesariamente el resultado de un designio intencional. Así lo confirma Hamowy cuando señala que «quizás la contribución sociológica más significativa hecha por aquel grupo de escritores que hoy día conocemos como los integrantes de la Ilustración escocesa es la noción de que los órdenes sociales se generan espontáneamente» (Wences, 2007:42-43).

Para cerrar este recuento del aporte de los ilustrados escoceses en el ámbito de lo social, como base de ciertos planteamientos liberales, vale la pena resaltar que esos pensadores se apartaron de la pretensión de hablar de “invenciones” y procuraron referir los resultados de las innovaciones como frutos del ejercicio de prueba y error de las acciones humanas anteriores. Optaron por recurrir al rescate de las prácticas sociales y de las experiencias dispersas, las cuales solo podían sumarse en el marco de un orden que se autogenerara; un orden de carácter espontáneo que permite a los individuos elegir y decidir en autonomía y libres de direcciones verticales. “Tales filósofos

no encontraron el origen de las instituciones en planificaciones o invenciones, sino en la sobrevivencia de lo que tiene éxito” (Hayek, 2014: 86).

El ámbito político y el poder

La complejidad del ámbito político exige dar repaso a la línea argumental de los ámbitos vistos hasta el momento. Se examinaron las bases morales, económicas y sociales que dan una estructura a toda sociedad; y en el marco de cada una se analizaron las orientaciones sugeridas por Fawcett: «respeto», «fe en el progreso» y «valoración del conflicto» como consignas a las que atiende el pensamiento liberal para dar fundamento a sus planteamientos.

The four guiding ideas may be seen as liberal answers to questions facing any political outlook. Is a conflict of interests and faiths in society inescapable? Is power implacable, and, is so, is nevertheless controllable? Are human society and human character static or dynamic? Are the moral limits on how those with more power may treat those with less? Those are by no means the only large questions to ask in politics. Without answers to them, though, political outlooks lack grip on the world they propose to work in (Fawcett, 2014:11)

Ante las preguntas recién expuestas, corresponde llevar la lectura a la reflexión política, teniendo en cuenta que desde esta perspectiva es posible apreciar, de manera más integral, la trascendencia de los planteamientos. Es oportuno subrayar que la visión política del pensamiento liberal permite revelar que su misión no se restringe a la justificación de postulados económicos, sino que, por sobre todo, se trata de una defensa de ciertos preceptos morales, de una firme protección de las instituciones y, por tanto, de un comprometido resguardo de la libertad individual. Tan relevante es el móvil político liberal que, escuchando a la historia como testigo, es factible señalar que tanto la estabilidad como la prosperidad económica, por lo general, dependen de la estabilidad política y la paz social que supone ésta. “It is the political process that determinates what economic institutions people live under, and it is the political institutions that determinate how this process works” (Acemoglu & Robinson, 2012:42).

Expuestas estas notas preliminares de lo político, toca hablar del poder. El poder puede manifestarse de distintas maneras, de allí que la «resistencia al poder», como lema de este último ámbito, cobre vigoroso significado. Podría adoptar la forma de las mayorías sobre el individuo, o del Estado sobre la sociedad, o de la religión sobre la gente... Sin embargo, en el terreno de los ilustrados escoceses, conviene partir por reconocer una concepción moral con respecto al poder y decir que una primera y firme disposición ante el poder es el respeto. Respeto entendido como la inapelable custodia de la libertad individual,

del proyecto de uno mismo, así como la consideración del otro, de sus libertades y de sus proyectos. “No es el poder en el sentido de una ampliación de nuestra capacidad lo que corrompe, sino la sujeción de otras voluntades humanas a la nuestra, la utilización de otros hombres contra su voluntad para alcanzar sus propios fines” (Hayek, 2014:180). De este modo, el respeto como postura entra en coherencia con cualquier intención de resistencia. “Resistance required the refusal of submission and the prevention of domination by any single interest, faith, or class” (Fawcett,2014:11).

Históricamente, el liberalismo ha sido un enérgico oponente crítico del poder. Norberto Bobbio (1909-2004), filósofo italiano y teórico del pensamiento político, resume de manera puntual esta condición originaria: “el Estado liberal nace de una continua y progresiva erosión del poder absoluto del rey y, en periodos históricos de crisis aguda, de una ruptura revolucionaria” (Bobbio, 2018:14). Sobre el mismo punto, Fawcett reafirma estas bases destacando, además, las tareas de un Estado liberal: “Liberal order ruled out absolute power. Politics, accordingly, had two main tasks. The first was to create institutions that prevented domination by any one power, section or interest. The second was to embed habits of bargain, persuasion, and compromise” (Fawcett, 2014:14). La convicción llevada a la práctica sugiere que resistir al poder es desconfiar y ponerle límites a ese mismo poder. De allí la importancia y la necesidad de reglas que justifican y dan origen a la existencia de un Estado liberal, el cual es ante todo un acuerdo “entre individuos en principio libres que convienen en establecer los vínculos estrictamente necesarios para una convivencia duradera y pacífica” (Bobbio, 2018:14). En esta misión, los ilustrados escoceses, a partir de la reflexión de la naturaleza humana y la experiencia acumulada, tuvieron la claridad de entender y plantear la necesidad de un gobierno limitado y una sociedad respetuosa de los acuerdos y de la propiedad privada como salvaguarda de las libertades individuales. Reid, por ejemplo, en concordancia con Locke y Montesquieu, consideraba la existencia del gobierno sobre todo para garantizar relaciones justas entre los seres humanos, así como para proteger en cada individuo el desarrollo de su libertad moral (Hernández Prado,2018). Y del mismo modo, sus contemporáneos y coterráneos fueron contundentes en esta mirada, determinando que el legado liberal sea integral y particularmente clave en lo político.

As to the limits that liberalism put on the kind of political order it might accept, resistance to power and respect for people were counterparts of a kind. They pulled together. Power may stop people doing what they choose or make them do what they would rather not do. The kind of power that matters first into politics is public power, of state over citizen, wealth over poverty, majorities over minorities. Public power takes a variety of forms. Power may come as hard, lawful coercion by the state. It may come more softly as overbearing economic pressure in the market or socially as constricting orthodoxy (Fawcett, 2014: 15).

Gobierno, propiedad, leyes y comercio

Al dar repaso a los aportes de Hume sobre política (en buena parte del segundo capítulo de este texto), se destacó que el filósofo de Edimburgo apreciaba la política como una materia que debiera ser tratada con la actitud con la que se aborda cualquier ciencia, es decir, sobre la base de los hechos y la experiencia, no debiendo ser abandonada a las conjeturas, las profecías o los supuestos ideales. Fiel a su empirismo y a su profundo entendimiento de la naturaleza humana, Hume partía de reconocer la naturaleza del interés propio y a su vez esta condición como el origen que propicia el conflicto constante en cualquier sociedad. Luego de este diagnóstico, resolvería que el gobierno es necesario. “El gobierno es, como la propia sociedad, un invento útil y a veces incluso imprescindible” (Hume, 2005:16).

Si entre las constantes en una sociedad están el conflicto y el poder, el gobierno puede entenderse como un método de equilibrio o bien como una herramienta de contrapesos para sobrellevar la dicotomía entre autoridad y libertad. De hecho, la raíz de la necesidad de un gobierno para la sociedad es la misma que la de la justicia: la paz. “Todos comprenden la necesidad de la justicia para mantener la paz y el orden, como comprenden necesarios a la paz y el orden para el mantenimiento de la sociedad” (Hume, 2005:47).

Asumiendo la tradición escocesa de pensamiento podemos decir que es parte de la naturaleza humana procurar vivir en armonía, simpatizar con «el otro» y hacer sociedad para mejorar las condiciones que permitan a cada persona alcanzar sus objetivos propios. En aras de estos propósitos, se propician consensos, se establecen tratos y, hasta cierto punto, se subordinan intereses y hasta se llega a ceder alguna cuota de libertad. Pero en esta predisposición positiva hacia las estructuras que promueven el orden, se deben, a su vez, tener claros los límites. “Todo gobierno ha de hacer necesariamente un gran sacrificio de la libertad; pero la autoridad que limita la libertad no puede nunca, ni quizá debe, en ninguna constitución, llegar a ser incontrolable” (Hume, 2005:50). Con esta claridad, Hume solventa la consigna sugerida por Fawcett, con respecto a la «resistencia al poder», precisamente como una garantía para preservar la libertad, misma línea que apoyará Ferguson señalando que “el establecimiento de un gobierno justo es, de todas las circunstancias que se dan en la sociedad civil, la más esencial para la libertad; cada persona es libre en la proporción en que el gobierno de su país es lo suficientemente limitado y prudente como para no abusar de ese poder”. (Ferguson en Sempértegui, 2010:119).

Estamos repasando ciertos planteamientos que pondera el liberalismo y que son parte de la herencia que legaron los ilustrados escoceses. Destaca allí la necesidad de la conformación de un gobierno, necesidad que conlleva un consentimiento de poder y acatamiento de parte de quienes serán gobernados. “El gobierno surge, pues, a partir de la voluntaria convención de los hombres y es evidente que la misma convención que instaura el gobierno tendrá que

determinar también las personas que van a gobernar...” (Hume, 1993:738). Es esta «limitación del poder coactivo de todos los gobiernos» la que distingue al liberalismo, el cual “se interesa por las funciones del gobierno y, en particular, por la limitación de sus poderes” (Hayek, 2010:91). Dicho esto cabe señalar que la aplicación coherente de los principios liberales puede conducir a la «democracia³», es más, puede contribuir a mantener este sistema y será posible hablar de «democracia liberal» en tanto que su esencia no se subordine al poder que puedan ejercer las mayorías en detrimento del individuo, siendo un principio liberal irrenunciable «la limitación de la coacción» en cualquier escenario. (Cfr. Hayek, 2010:91). Es esta la condición que da fundamento al constitucionalismo liberal, el cual defiende los derechos inalienables o naturales del individuo y que se expresa en la «separación de poderes: legislativo, ejecutivo y judicial», que puede entenderse como la manera constitucional de limitar al poder desde la concepción liberal. Consideración ya expuesta con claridad en los planteamientos de Hume:

El gobierno que por lo común recibe la denominación de libre es el que admite una división del poder entre varios miembros, cuya autoridad conjunta no es inferior a la de ningún monarca, y suele ser superior a ella, pero que en el curso habitual de la administración deben actuar ateniéndose a las leyes generales e iguales para todos y que son previamente conocidas por los todos los miembros y por todos los súbditos” (Hume, 2018:73).

De todos modos, la referencia al tema «división de poderes» indefectiblemente nos conduce a evocar a John Locke, a quien desde el primer capítulo presentamos como «padre del liberalismo»; Locke sentó las bases que argumentan la libertad política en tanto el gobierno sea limitado, allí el origen de la división de poderes para que en su armonía y contrapeso se limiten e impidan el abuso o la tiranía. Sobre este punto conviene guiarse, una vez más, con la obra de Hayek, quien resume la dinámica de estos poderes para el funcionamiento de un gobierno que pretenda cumplir su rol y la propia razón de su existencia: la protección de los derechos naturales del individuo o, en otras palabras, su libertad individual:

Tomando en su sentido originario, también el principio de la separación de poderes es una aplicación del mismo principio general, pero sólo si en la distinción entre los tres poderes -legislativo, ejecutivo y judicial- la «ley»se entiende, como sin duda alguna la entendían quienes fueron los primeros en

3 Si bien no es la intención de esta tesis ahondar en la concepción de democracia, sí es pertinente acompañarse de la distinción que hace Hayek como un apunte aclaratorio sobre el tema: “La diferencia entre estos dos ideales aparece más claramente si consideramos sus oponentes. A la democracia se opone al gobierno autoritario; al liberalismo se opone el totalitarismo (...) El liberalismo es una doctrina sobre lo que debiera ser la ley; la democracia, una doctrina sobre la manera de determinar lo que será la ley. El liberalismo considera conveniente que tan sólo sea ley aquello que acepta la mayoría; pero no cree en la necesaria bondad de todo lo por ella sancionado”. (Hayek, 2014: 141).

formular su principio, en el sentido restringido de normas generales de mera conducta. Mientras el cuerpo legislativo sólo podía aprobar leyes en este sentido restringido, los tribunales podían emanar y el ejecutivo aplicar medidas coactivas únicamente para asegurar la observancia de tales normas generales. Pero esto es sólo aplicable en la medida en que los poderes del cuerpo legislativo están limitados a la emanación de tales leyes en el sentido restringido del término (como, según John Locke, debería ser), mientras que ya no lo es si el cuerpo legislativo puede impartir al ejecutivo cualquier directriz que considere oportuna y, por otra parte, cualquiera acción del ejecutivo, autorizada de este modo, se considera legítima. Allí donde, como en todos los Estados modernos, el cuerpo legislativo se ha convertido en la suprema autoridad de gobierno, que dirige la acciones del ejecutivo en los distintos campos particulares, y donde la separación de poderes significa simplemente que el ejecutivo no puede hacer nada que no esté de este modo autorizado, no se garantiza de modo alguno que la libertad del individuo esté limitada únicamente por las leyes entendidas en el sentido restringido de la teoría liberal (Hayek, 2010:84).

A partir del legado de Locke la separación de poderes para evitar la concentración, el abuso y la tiranía, el liberalismo solventa su posición de rechazo al poder ilimitado. Posición que va de la mano con dos otros planteamientos fundamentales para la convivencia en armonía: la justicia y la propiedad privada.

Al reseñar, en el capítulo anterior, los planteamientos en materia política de Hume, se señaló que según él existen tres claves para garantizar su funcionamiento de una sociedad: estabilidad en la posesión de bienes, transferencia de la misma por consentimiento y cumplimiento de las promesas. De acuerdo con el filósofo, sobre la base del respeto y la estricta observación de estos tres pilares será posible salvaguardar la estabilidad política, la paz y la seguridad (Cfr. Hume, 1992:704). Con este señalamiento se está retomando la relevancia del papel del gobierno en esta materia; ya desde Locke el liberalismo es contundente en su defensa de la propiedad como primer amparo ante el poder: “El reconocimiento de la propiedad privada constituye evidentemente el primer paso en la delimitación de la esfera privada que nos protege contra la coacción” (Hayek, 2014:186).

Con igual deferencia, Hume, por supuesto más adelante, será muy claro en la necesidad de la justicia en una sociedad compuesta por individuos que persiguen su interés propio. “Hume coloca la justicia de lleno en el centro de las necesidades de la sociedad (...) Los intereses personales de la gente tienden a ser opuestos y la institución de la propiedad acrecienta la propia tendencia al conflicto” (Schneewind, 2009:445). El escocés, coherente con su conocimiento de la naturaleza humana, reconoce que por más que los individuos desean la justicia es natural cierta propensión a desviarse de sus dictámenes: “Esta debilidad es algo incurable de la naturaleza humana” (Hume, 2018:70). De allí la importancia de órganos que regulen la aplicación de justicia y ante los cuales la sociedad, para su propio beneficio, resigne cierto poder a través de la obediencia.

Tienen que nombrar a algunas personas, con el apelativo de magistrados, cuya especial función consista en adoptar decisiones equitativas, castigar a los transgresores, corregir el fraude y la violencia, y obligar a la gente, por reacia que sea, a tener en cuenta sus reales y permanentes intereses. En resumen: la obediencia constituye una nueva obligación, que debe imponerse en apoyo a la justicia, y los vínculos de la equidad deben ser corroborados por los de la lealtad” (Hume, 2018:71).

Resumiendo los párrafos precedentes, los planteamientos liberales aspiran a la concreción de una sociedad armoniosa, ceñida y respetuosa de las libertades individuales; intención no exenta de la aceptación del conflicto, de los intereses en pugna y de las diversas posibilidades de coacción, ante lo cual reconoce la necesidad de un gobierno que «en el marco de límites esclarecidos», respeto a la «propiedad privada» y mediante los «designios de la ley» pueda propiciar las condiciones adecuadas para la convivencia en sociedad.

A estos dos planteamientos, «propiedad privada» e «imperio de la ley», legados que con fidelidad defenderá el liberalismo en sus siguientes épocas, se debe agregar la reflexión sobre el «comercio» para el terreno político. Sin bien ya se hizo referencia al ejercicio del comercio como tal en el capítulo que explicó el ámbito económico, para este ámbito político, vuelve a cobrar peso en tanto que, de acuerdo con los planteamientos iniciales de los ilustrados escoceses, el funcionamiento de un buen gobierno se apoya en la relación triangular de la propiedad, las leyes y el comercio. “El comercio requiere estabilidad y seguridad porque se apoya en una serie de expectativas y creencias que sólo un gobierno de las leyes puede garantizar” (Wences, 2007:51). A partir de esta correspondencia es posible resolver que si el gobierno es necesario para la sociedad, a su vez, para el gobierno es necesario que se reconozcan las garantías al comercio y a la propiedad.

La valoración del comercio como elemento coadyuvante a un buen gobierno es anterior a los ilustrados escoceses; filósofos de la talla de Locke y Montesquieu también argumentaron en favor del comercio. Sin embargo, esta cohorte de pensadores puso de manifiesto y en voz alta las cualidades y disciplina de la sociedad comercial como la plataforma más propicia para la libertad y la seguridad. “El florecimiento de la sociedad comercial es uno de los excepcionales obsequios que los hombres del siglo XVIII se hicieron a sí mismos; su germinar traería beneficios económicos y políticos” (Wences, 2007:50). En el tema, se suele destacar a Smith como referente de esta clara ponderación del comercio como una de las instituciones fundamentales; no obstante, es el propio «padre de la economía» quien reconoció a Hume como el primero en destacar esta visión.

Hasta este punto se resuelve que gobierno, leyes, propiedad privada y comercio son los planteamientos que identifican al liberalismo en su propuesta política para preservar la seguridad, la paz y la libertad. Estas consideraciones reflejan la esencia del pensamiento de los ilustrados escoceses. Para Hume,

Smith y Ferguson, pioneros de la «ley de las consecuencias no intencionales», las instituciones sociales son complejas en tanto que son resultado del accionar humano, mas no de un cálculo racional. Se trae esto a colación porque para lograr el funcionamiento de una sociedad supeditada a las leyes, es necesario que los individuos confíen en el órgano al que delegan autoridad política para establecer el orden. De algún modo, se trata de una actitud hacia los órdenes jerárquicos; como señala Ferguson, “Los hombres que viven en paz se lo deben a su afecto y a su consideración mutua, o bien, a los frenos de las leyes” (Ferguson, 2010: 211). En la misma línea, Hume haría referencia a una suerte de «obligación política», la cual se basa en «intereses y necesidades» que dan lugar a la relación de mandato; así como el gobierno es necesario, así también lo es el acatamiento a su mandato. “Si se me pregunta la razón de la obediencia que hemos de prestar al gobierno, me apresuraré en contestar: porque de otro modo no podría subsistir la sociedad; y esta es una respuesta clara e inteligible para todos” (Hume, 2005: 146). Si bien se está expresando una clara reflexión sobre el papel de la autoridad, ésta de ningún modo va en detrimento de la libertad; en todo caso, lo que Hume plantea es un ejercicio constante de equilibrio: “En todos los gobiernos hay una lucha intestina perpetua, de manera abierta y secreta, entre la autoridad y la libertad, y ninguna de ellas puede llegar a prevalecer de manera absoluta. Con todo gobierno tiene que hacerse necesariamente un gran sacrificio de la libertad. Pero incluso la autoridad que limita la libertad no puede jamás, con ninguna constitución, llegar a ser total e incontrolable” (Hume, 2018:72).

Conclusiones

La investigación prueba que los planteamientos liberales se sostienen sobre robustos pilares históricos, que recogen los frutos de estudios y debates profundos que van desde la naturaleza humana y la concepción del conocimiento, hasta la evolución y funcionamiento de la sociedad en sus esquemas económicos y políticos. En el marco de esa valoración se encontró que el aporte escocés fue fundamental y que la originalidad de sus pensadores imprimió la huella de lo que se conoce como la tradición inglesa de la libertad y que quizás debiera reconocerse como la tradición escocesa de la libertad.

Los tres capítulos precedentes reseñaron el contexto histórico, los perfiles y las propuestas de los cuatro escoceses que hicieron parte de un proyecto intelectual integral; esto se expresa en que la investigación aborda a los autores en el marco de sus aportes dirigidos al tema, demostrando así que, en todo momento, se trata de una tesis de historia de las ideas y no de autores.

Por todo lo visto, se destaca que las propuestas que describen al liberalismo y lo mantienen sólido y vigente hallan su origen en un momento en la historia que le dio profunda importancia al estudio de las ciencias y del conocimiento, cuando se polemizaron las bases del debate entre el racionalismo y el empirismo, circunstancia no menos que paradigmática en la que debe resaltarse el mérito de la Ilustración Escocesa: haber logrado un entendimiento de la razón en conciliación con los sentimientos y la experiencia. Aquí la importancia de la reseña de lo que inspiró el siglo XVIII, cuando la Ilustración forjó la sociedad moderna sobre cimientos que hoy se ven validados a través de los principios liberales, que son respuestas a profundas preocupaciones morales, sociales, económicas y políticas en torno a su núcleo básico: el individuo, y su valor máximo: la libertad. Sobre esta base argumental se demostró que el liberalismo no es una corriente de pensamiento meramente racional, menos calculador; por el contrario, sus tesis devienen de discusiones que pretenden entender al individuo como un ser natural y vulnerable a sus sentimientos, pero que en el marco de sus facultades es capaz de usar la razón y acudir a sus experiencias y a sus capacidades para lograr el progreso y alcanzar la felicidad.

Se comprobó que los pensadores escoceses reivindican la noción de individuo elaborando sus tesis en torno a su preocupación por la moral, siendo claros en que las acciones morales (actuar, valorar y discernir) son atribuibles a las personas y no al colectivo. Esta conclusión halla sustento en el legado de Hume, quien fundamentó la moral como la ciencia del hombre demostrando que sólo el individuo posee dotes naturales para alimentar un sentimiento moral que lo faculta para distinguir lo correcto de lo incorrecto; y que le permite equilibrar sus afectos e intereses para su relación con los demás. De hecho, la idea de albergar un natural sentimiento moral recoge el afán de toda una tradición de

pensamiento que siguió la escuela escocesa poniendo en cuestión por qué «sentimos» y por qué nos «preocupamos» por los otros. A puntar esta inquietud moral es clave porque está enunciando que, en esencia y desde sus orígenes, el liberalismo entiende al hombre como un ser inclinado hacia la benevolencia, que en la armonización de su amor propio y su empatía hacia los demás encuentra su felicidad. Esta es una de las lecciones básicas de la filosofía moral escocesa, herencia que demuestra la génesis de los principios liberales.

Regresando al individuo y su valor central para el liberalismo, se concluye que *autonomía* y *autogobierno* son nociones que recuperan la herencia de Reid y de Hume porque es a partir de sus estudios que se identifica al individuo como sujeto capaz de percibir, actuar y relacionarse moralmente con los demás. Es en el legado de estos escoceses que se presenta a un individuo facultado para ejercer prudencia, justicia y responsabilidad para hacerse cargo de su comportamiento y de sus consecuencias, en el marco de una equilibrada relación de sus sentimientos y métodos racionales. Se refuerza este punto, haciendo referencia a la conciencia moral que se vio con Reid, cuando señala que los razonamientos que discriminan lo correcto de lo incorrecto necesariamente consultan al sentido común, capacidad mental exclusivamente humana que da lugar a la sensatez y a la juiciosidad, virtudes que permiten al individuo poner en ejercicio el respeto para consigo mismo y para con su entorno.

Se concluye también que Smith aporta un matiz en la consideración de la moral individual, en tanto que su propuesta advierte que la moral es un proceso en desarrollo constante, resultado de la conciliación del interés propio y los intereses de los demás. Esta acotación no debate la esencia moral expuesta por sus contemporáneos, por el contrario, la complementa, porque al remarcar la importancia de la consideración y armonía entre intereses está demostrando una intención altruista natural.

Se resuelve que un aspecto esencial a la reflexión moral del individuo desde la perspectiva liberal es la simpatía. Esto se advierte en la obra Reid y su referencia a los afectos benevolentes; en Hume, con su planteamiento de la simpatía como inherente a la naturaleza humana y también en Smith, quien finalmente tradujo esta noción como elemento de cohesión y reciprocidad. Esta conclusión es clave y valiosa para resaltar, porque despeja las frecuentes condenas respecto al interés propio y que, en consecuencia, equiparan al liberalismo como defensor del egoísmo. Al demostrar que la simpatía ensambla al individuo en sociedad se está evidenciando que, si bien las relaciones humanas giran alrededor de intereses, sobre todo buscan encontrar concordia y entendimiento.

De lo anterior, se concluye que el esquema moral que el liberalismo hereda de los escoceses armoniza interés propio y simpatía porque considera al individuo capaz de su autonomía y consciente de su entorno. Si el individuo naturalmente demuestra preocupación por el otro, tanto como por lo suyo, se explica la sociedad como un conjunto de individuos que se reconocen, se requieren y se aprecian. Esto es prueba de que el interés propio no sólo es

condición para la conformación de sociedad, sino remedio y motivación para el cuidado y preservación de cada uno de los que la componen.

Asimismo, del esquema moral de la Ilustración escocesa se desprende otro valor medular en los principios liberales: la noción de respeto, consideración primordial para cualquier tipo de relación entre individuos, requisito que hace posible la virtud de la tolerancia, una capacidad mayor y una aptitud aún más abierta para comprender lo diverso y hasta lo adverso.

Se concluye que el respeto nace de un reconocimiento natural de las características y diferencias propias del otro ser humano y se concreta en un proceso de adaptación constante, que acude a los sentimientos morales y al sentido común para lograr un accionar deferente como la mejor manera de ser correcto con el otro y consigo mismo. Esto se vio reforzado a través de Reid, quien estudió al individuo en correspondencia con sus capacidades humanas: percibir y reconocer la existencia del otro, facultades guía de su conciencia moral, que lo predisponen para respetar a los demás.

De la conclusión que refiere al respeto por el otro, como consigna del pensamiento liberal, deriva el respeto por las instituciones, por los acuerdos y por la justicia, principios que resguardan la libertad del individuo y que, de esta manera, revitalizan, una vez más, la herencia moral de la Ilustración escocesa.

Se concluye que los planteamientos liberales reafirman el valor de la sociedad en tanto que, en su apreciación del individuo como sujeto moral, enfatizan la relación de su interés propio y de su preocupación por los demás. Esta conclusión sigue la huella empirista de los escoceses al ponderar la sociedad como el mecanismo que el individuo desarrolló para preservarse y para alcanzar su felicidad. Sobre el punto, Ferguson fue contundente al aseverar que el individuo necesita y está preparado para vivir en sociedad; Reid, puntual en advertir que la tendencia a la sociabilidad responde a aspiraciones humanas que determinan que cada persona dé lo mejor de sí para su relación en sociedad. Así también, Hume y Smith destacaron la propensión de los individuos a acercarse y colaborar. Por lo tanto, el liberalismo permite entenderse como una tradición de pensamiento tanto social como individual.

Una constante en los planteamientos liberales, que recoge el carácter desafiante de la Ilustración en general, es asumir las dificultades como oportunidades para superar el *statu quo*. Los pensadores escoceses advirtieron que el individuo, a la par de su habilidad para ser social, también demuestra su natural apertura para hacer frente a lo distinto y a lo adverso; a superar lo que le implique reto, acudiendo a sus capacidades de ingenio, creatividad y competencia.

De lo anterior se concluye que el liberalismo encuentra un valor positivo en el conflicto, porque al colocar al individuo en una situación que lo predispone a darle solución da un primer paso hacia el progreso; un estadio hacia la mejora y hacia el avance que se asume dando crédito al libre accionar humano. Por tanto se trata de una posición que, replicando el pensamiento escocés, pondera al progreso como un proceso de orden espontáneo, no restringido por designios

impuestos, si no como resultado de la prueba y del error, de la acumulación de experiencias y comportamientos que están más cerca de la voluntad de los sentimientos que de la planificación de la razón. Se resuelve así que, desde el punto de vista liberal, el individuo no diseña el progreso, sino que lo descubre en el curso de resolver lo que le genera inquietud y curiosidad, explotando aquello que le permite superar sus conocimientos y seguir forjando su proceso de crecimiento acumulativo. Se remarca entonces que, de su herencia escocesa, los planteamientos liberales adoptan una noción de progreso cual consecuencia de acciones individuales y producto de los procesos evolutivos de la sociedad.

Los párrafos precedentes alrededor de progreso y sociedad permiten aterrizar otro de los planteamientos liberales por excelencia: el comercio, el proceso de intercambio que permite al individuo resolver sus necesidades en el marco de acuerdos que dan vida a la actividad económica. Se trata de una noción que recoge el análisis empírico de los ilustrados escoceses, que los colocó como los primeros precursores del libre mercado; de hecho, Hume y Smith fueron pioneros en destacar las ventajas del comercio para el individuo y para la sociedad, de lo que Ferguson ponderó que, en consecuencia de la actividad comercial, el individuo se ve interpelado a explotar sus talentos y entrar en competencia para, de esta manera, mejorar sus niveles de autonomía y solvencia, a fin de lograr su proyecto de vida.

Dicho lo anterior, se concluye que la defensa del comercio en los principios liberales se declara como herencia escocesa, en tanto que lleva consigo una apuesta por el progreso y un talante que refuerza el carácter autónomo del individuo como el director de su propio destino. Es a partir del legado escocés que el espíritu comercial se explica como la mejor manera de potenciar el interés propio y el talento individual para el beneficio de la sociedad. De allí que el liberalismo destaque el punto de encuentro entre intereses privados y ampare al comercio como una estrecha relación de reciprocidad. Una defensa histórica que demuestra cómo el comercio logró equilibrar las diferencias de origen (lo que se dice, «de cuna y fortuna») porque al igual que la acumulación de bienes, la expansión de las ciudades y la propiedad, las actividades comerciales permitieron el surgimiento de nuevas relaciones y nuevos esquemas para la creación de prosperidad.

Tras haber hilvanado los anteriores conceptos, toca ahora otro terreno clave: la política. Los escoceses hablaron de política desde una reflexión moral y sobre bases empíricas. En ese sentido, tras evidenciar que tanto la sociedad como el comercio son instituciones que surgen de relaciones que concilian intereses, ellos demostraron la necesidad de reglas, consensos y tratos que preserven la paz y el orden. Aquí radica la importancia de sus aportes en torno a la justicia, como valía máxima para lograr el entendimiento entre individuos.

De esta relevancia se concluye que la defensa liberal de la justicia como virtud y como elemento esencial para el funcionamiento de la sociedad, halla su origen moral en los planteamientos de Reid y de Hume. Del primero rescatando la idea de que cada ser humano posee un sentido para percibir y distinguir lo

justo de lo injusto; y del segundo, la noción de justicia como invención humana creada a partir de la necesidad de ser justos.

Lo anterior refuerza la presencia del pensamiento escocés en la base moral de la justicia y justifica la importancia del Imperio de la Ley que distingue al liberalismo. Porque en la argumentación de las leyes, como conjuntos de códigos y convenciones que permiten orientar aquello que pudiera deparar en conflictos, se está defendiendo la administración imparcial de la justicia como la mejor manera de resguardar la libertad de cada individuo.

Si así de trascendentales son la justicia y las normas jurídicas para regular la convivencia social, así de importantes son también el gobierno y la propiedad. Ambas instituciones sociales se originan a partir de la necesidad y resultan de un proceso gradual; y asimismo, son estructuras que se desarrollan sin la intervención de un designio deliberado para resguardar al individuo ante cualquier forma de poder o coacción. Por eso es notable escuchar a Hume conceptualizando el gobierno como una invención útil y hasta imprescindible, o a Reid explicando sus orígenes como respuesta a la necesidad de una estructura que proteja a los individuos.

Dicho lo anterior, se concluye que, con base en las reflexiones de los ilustrados escoceses, la esencia del liberalismo reivindica la existencia de un gobierno limitado cual método de equilibrio, herramienta de contrapesos y un ejercicio de voluntaria concesión de autoridad en aras de preservar la libertad. Aquí la base del constitucionalismo liberal que promueve la estricta separación de poderes para reconocer a un gobierno como verdaderamente libre. Porque poner límites al poder coactivo es la consigna liberal de todos los tiempos; en ese entendido, los límites se expresan en funciones y es en la génesis de estas funciones que cobran valor y actualidad.

Se concluye que leyes y propiedad privada son el resguardo de la libertad individual. Esta máxima liberal recoge la propuesta de Hume, para quien son tres pilares los que garantizan el funcionamiento de la sociedad: estabilidad en la posesión de bienes, transferencia de la misma por consentimiento y cumplimiento de las promesas; y se nutre siguiendo a Smith, para quien el Estado, en función de gobierno, sustancialmente debe brindar seguridad, administrar justicia y garantizar la propiedad privada. Se aprecia que en las tesis de estos dos pensadores se coloca a la propiedad privada en un papel medular, lo que el liberalismo defiende con firmeza porque en ésta se expresa la condición principal para ejercer la libertad individual. Al tratarse del primer espacio de protección contra la coacción, la propiedad privada, más que un derecho, es la facultad de hacer de uno lo que se ha ganado a través del trabajo y del esfuerzo. De ahí su valor moral y su estrecha relación con la virtud de la justicia.

Muy al principio de la investigación se expuso el liberalismo como un sistema de ideas y principios que por sobre todo defiende la libertad individual. En ese sentido, una primera parte expuso una relación secuencial en torno al individuo: que de su naturaleza humana, explica sus cualidades y virtudes; que de su propensión a la simpatía y a la benevolencia, evidencia su preocupación

por los demás; que de su sociabilidad, resulta la capacidad para hacer «sociedad»; y que de su predisposición a la colaboración, intercambio y reciprocidad de intereses, deviene su afán para el «comercio».

Una segunda relación mantiene al individuo como eje: que de la necesidad de paz, orden y reglas, expresa su la valoración de la «justicia»; que de esa misma necesidad de estructuras normativas y consensos, deriva la creación del «gobierno»; que de la razón de un gobierno que cumpla su función primordial en el marco de límites preestablecidos, reivindica la protección de la «propiedad» como primer gran amparo de la libertad individual.

El anterior párrafo exhibe que el legado de los ilustrados escoceses está presente en el tejido armónico de conceptos, así como en el riguroso acento en sus nociones originarias; es esta correlación la que le otorga cohesión y coherencia a los planteamientos liberales. Sin embargo, más allá de esta virtud en la que se apoya la solidez del liberalismo como tradición de pensamiento, es la profundidad de los valores y principios que defiende lo que demuestra su vigencia y vitalidad ante las preocupaciones de la sociedad en el presente.

Haber rastreado los aportes de Reid, Hume, Smith y Ferguson permitió constatar que sus inquietudes giraron alrededor de temas que no dejan de marcar pauta de lo que el liberalismo hoy asume como propuestas. Pero, para remarcar esa pauta, que esta investigación definió como huella, es muy útil retomar los enunciados «guía» que se tomaron de Fawcett para tener presente a lo que responde el pensamiento liberal: «respeto por las personas», «fe en el progreso», «aceptación del conflicto» y «resistencia al poder». Estos cuatro lemas contienen las ideas que los liberales de todos los tiempos coinciden de alguna manera en reivindicar; de allí que su autor las señalara como «puntos de referencia» y que este trabajo las empleara como «ámbitos» (moral, social, económico y político) en los cuales enmarcar las propuestas de los ilustrados escoceses.

Cuando se eleva la consigna del «respeto por las personas», se está acudiendo al ámbito moral de las ideas liberales, porque detrás de ésta se está reivindicando al individuo autónomo capaz de respetar a sus pares, tan consciente de su amor propio como cuidadoso de su entorno y de la complejidad que representa el otro. Esta reflexión apela a que existe una conciencia moral propia del individuo que lo motiva a comportarse de manera deferente, en respuesta a lo que considera correcto y en justa proporción a cómo quisiera ser correspondido. Juegan en este propósito las virtudes más notables: la justicia, la sensatez y la prudencia, mediando entre ellas la propensión a la simpatía y a la benevolencia. Quiere decir que el liberalismo asume a un individuo naturalmente apto para entablar relaciones respetuosas, y basa esta tesis en las propias facultades humanas y en una moralidad que combina sus sentimientos y su razonamiento. Corolario del respeto será la tolerancia, principio liberal expresado en toda época y en todo contexto. La honda raíz de estos valores despeja los prejuicios que quisieran etiquetar al liberalismo como mero egoísmo,

ya que en sus principios se demuestra la importancia del otro como de uno mismo.

En la consideración de sus pares, germina la «aceptación del conflicto»; siguiente idea guía que se desarrolló en el ámbito social explicando que, al aceptar la existencia del otro y sus intereses propios, el individuo está frente a una posible pugna y hasta discordia. El enfrentamiento entre intereses bien puede leerse como un primer conflicto propio de la naturaleza humana; de allí que en aras de encontrar solución, el individuo ponga en juego sus habilidades sociales para lograr sus propósitos en concordancia con los propósitos del otro. El conflicto no necesariamente se supera, pero al aceptarse se está dando paso a desarrollar nuevos esquemas para los acuerdos, tratos y consensos; y es la sociabilidad la que abre esta posibilidad.

El individuo necesita y está en condiciones de hacer sociedad; es la manera que ha encontrado para alcanzar su conservación, su realización personal y la mejor convivencia posible en comunidad; por tanto cualquier obstáculo no deja de ser una motivación y un desafío porque la apuesta final es su felicidad.

Declarar la «fe en el progreso» es una manera de decir que liberalismo cree en un individuo deseoso de superarse y capaz de salir adelante; que cualquier solución que pueda alcanzar siempre será susceptible de mejorarse. Se discuten estas ideas en el ámbito económico, al tratarse del escenario que incumbe a las actividades que se establecen alrededor del intercambio y satisfacción de necesidades. Porque, precisamente, el liberalismo acepta que el individuo a lo largo de su vida enfrentará una serie de dificultades que lo movilizarán a resolverlas. Aquí la esencia del comercio, actividad económica, que basada en la motivación y en la reciprocidad, puede generar relaciones de conveniencia.

Los planteamientos liberales encaran el progreso recuperando el principio de autonomía y el valor de la actitud proactiva respecto al conflicto, pero remarcan con énfasis que lo que pueda alcanzar el progreso solo será posible en condiciones de libertad; esto quiere decir, bajo ninguna predeterminación ajena al libre accionar. Esta es la premisa de fondo del progreso como un proceso de orden espontáneo, una tesis que el liberalismo defiende demostrando que la intervención deliberada nunca será más eficiente que la libre acción humana.

Para cerrar esta cuarteta de principios, se tiene «la resistencia al poder», el último lema y quizás el más importante, en tanto que refuerza todas las consignas del pensamiento liberal. Así como el conflicto, el poder será siempre inevitable; siendo un hecho que no podrá ser eliminado, la tarea es siempre limitarlo. Esta misión es parte de los planteamientos que incumben al perfil político del liberalismo, el cual, acudiendo a su herencia escocesa estará comprometido con sus principios morales y a su lectura de los hechos que le presente la realidad. Desde esta perspectiva, se justifica el origen del gobierno, como un mecanismo útil en tanto que sus funciones se restrinjan a lo necesario; es de este modo que los planteamientos liberales procuran ser estrictos en la división de poderes.

Finalmente, si se asume la libertad como ausencia de coacción de otro u otros, se entiende al poder como un oponente coactivo constante; sin embargo, lejos de que esta situación predisponga a la contienda, la motivación debe dirigirse a saber sobrellevar relaciones entabladas en el marco de consensos, tratos y cumplimiento de reglas. Sólo así se lograrán armonía, paz y condiciones propias para que cada quien empuje su proyecto de vida hacia la felicidad.

Bibliografía

- Acton, Harold B., *La moral del mercado*, Unión Editorial, Madrid, segunda edición. 2002.
 - Ensayos sobre la libertad y el poder, Unión Editorial, Madrid, 2011.
- Anderson, Matthew, *La Europa del siglo XVIII, 1713-1789*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- Antiseri, Dario, *Principios Liberales*, Colección Laissez faire, Union Editorial, Madrid, 2005.
- Ayer, A. J. (Alfred Jules), *Hume: a very short introduction*, New York, Oxford University Press, 2000.
- Baqués Quesada, Josep, “*La Ilustración Escocesa: ¿un depósito de intuiciones para el neoconservadurismo?*”, en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* Número 118. Octubre, 2002.
- Barona, Josep Luis; Moscoso, Javier; Pimentel, Juan Félix, *La Ilustración y las ciencias: para una historia de la objetividad*, Universidad de Valencia, 2003.
- Bello, Eduardo, *La aventura de la razón: el pensamiento ilustrado*, AKAL, 1997.
- Benegas Lynch (h), Alberto, *La tradición del orden social espontáneo: Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith*, *Revista Libertas XIII*: (Octubre 1990) Instituto Universitario ESEADE.
- Blanco, Maria, *Las tribus liberales: una deconstrucción de la mitología liberal*, Deusto, Barcelona, 2014.

- Bobbio, Norberto, *Liberalismo y Democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2018.
- Broadie, Alexander, *Reid in Context*, Cambridge Companions Online, Cambridge University Press, 2004.
 - *A history of Scottish philosophy*, Scotland, Edinburgh University Press, 2006.
- Butler, Eamon, *The Condensed Wealth of Nations and The Incredibly Condensed Theory of Moral Sentiments*, Adam Smith Research Trust, London, 2011.
- Carey, Daniel, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson: Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*, Cambridge University Press, 2016.
- Cassirer, Ernest, *La filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.
- Chisick, Harvey, *Historical Dictionary of the Enlightenment*, Scarecrow Press, Oxford, 2005.
- Coase, R.H, *Adam Smith's View of Man*, Selected Papers No. 50. School of Business The University of Chicago, 1976.
- Colin, Jonathan, *Adam Smith*, Serie Critical Lives, Reaktion Books Ltd, London, 2016.
- Damm Arnal, Arturo, *El concepto de juicio moral en la teoría de los sentimientos morales de Adam Smith*, Tesis de maestría. Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales. Escuela de Filosofía, Universidad Panamericana, México. 2012.
 - *Libertad, esencia y existencia, una aproximación al estudio de la libertad*, México, Editora de Revistas, Minos, 1988.

- Diaz, Furio, *Europa: de la ilustración a la revolución*, Alianza, Madrid, 1994.
- Descartes, René, *Obras Selectas*, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- Fawcett Edmund, *Liberalism, The Life of an Idea*, Princeton University Press, 2014.
- Ferguson Adam, *Ensayo sobre la Historia de la Sociedad Civil*, Edición de María Isabel Wences Simon, Akal, Madrid, 2010.
 - *An Essay on the History of Civil Society*, [1767] 5th ed. (London: T. Cadell, 1782). http://oll.libertyfund.org/titles/1428#Ferguson_1229_135 Consultado el 02/02/2020.
 - *History, Progress and Human Nature*, edited by Eugene Heath and Vincenzo Merolle, London: Pickering and Chatto. 2008.
- Fernández Manzano, Juan Antonio, *Manual de introducción al pensamiento político de David Hume*, E-Prints, UCM, Madrid, 2015.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2008.
- Florez, Miguel Cirilo, *La Filosofía en la Europa de la Ilustración*, Editorial Síntesis, Madrid, 1998.
- Florez, Miguel Cirilo, Descartes, René. Descartes. Estudio introductorio, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- Frost, Elsa Cecilia (comp.), *La educación y la Ilustración en Europa*, Secretaría de Educación Pública, México, El Caballito, 1986.
- Gallo, Ezequiel, *La tradición del orden social espontáneo: Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith*, Revista Libertas IV: (Mayo 1987) Instituto Universitario ESEADE.
- Gottlieb, Anthony, *The dream of Enlightenment*, Penguin Books, UK, 2016.

- Haakonssen, Knud (ed), *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Edited by University of Sussex, 2005.
 - *Thomas Reid on Practical Ethics*, Co-published with Edinburgh University Press, 2007.
 - “La estructura de la teoría política de Hume”, en *Anuario Filosófico* XL/2, 2009.

- Hannan, Daniel, *Inventing Freedom: How the English-Speaking Peoples Made the Modern World*, Broadside Books, New York, 2014.

- Harris, James A., Additions. *Major Works of Henry Home, Lord Kames, Corrections of the Author*, Indianapolis, Liberty Fund, 2007.

- Hayek, Friedrich A. von, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago University Press, 1967.
 - *Democracia, justicia y socialismo*, Unión Editorial, Madrid, 2005.
 - *Principios de un orden social liberal*, Unión Editorial, Madrid, 2010.
 - *La Fatal Arrogancia, los errores del socialismo*, Unión Editorial, Madrid, 2011.
 - *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 2014.

- Hazard, Paul, *La crisis de la conciencia europea*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
 - *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid, 1991.

- Herman, Arthur, *The Scottish Enlightenment: The Scot's Invention of the Modern World*, Fourth State, London, 2003.

- Hernández Prado, José, “Thomas Reid”, en Fernández Labastida, Francisco y Juan Andrés Mercado, (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/reid/Reid.html> 2009^a.
 - “Justicia y Propiedad según Thomas Reid”, en *Tópicos, Revista de Filosofía*, número 37, Universidad Panamericana, Ciudad de México,

- 2009b, pp. 47-76.
- *Breve introducción al pensamiento de Reid*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2013/a.
 - *Epistemología y sentido común*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2013/b.
 - *La realidad social humana. Diálogos imaginarios con base en John Rogers Searle y Thomas Reid*, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, México, 2014.
 - “Nuestro amigo el liberalismo”, en Villela Aranda, Fernando y José Hernández Prado, *Entendiendo el liberalismo. Cinco ensayos heterodoxos y urgentes*. Fundación Friedrich Naumann para la Libertad y Pergamino Editora, México, 2019, pp. 101-127.
 - “La especie que somos. Thomas Reid como precursor de la coevolución genocultural”, en Tópicos. Revista de filosofía, número 58, enero-junio de 2020, pp. 55-81.
- Herrera Ibáñez, Alejandro (compilador), *Antología del Renacimiento a la Ilustración: 98 textos de historia universal*, Dirección General de Publicaciones, UNAM, México, 1972.
 - Hill, Lisa, *The Passionate Society: The Social, Political and Moral Thought of Adam Ferguson*, Springer, Berlin and New York, 2006.
 - “A complicated vision: the good polity in Adam Ferguson’s Thought”, en Ferguson: *Philosophy, Politics and Society*, N. 8. Pickering & Chatto, London, 2009.
 - Hobbes, Thomas, *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica, México, 2018.
 - Home, Henry, Lord Kames, *Sketches of the history of man*, Indianapolis, Liberty Fund 2007.
 - Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1992.
 - *De los prejuicios morales y otros ensayos*, Estudio preliminar de José Manuel Panea Márquez, Tecnos, Madrid, 1998.
 - *Ensayos políticos*, Unión Editorial, Madrid, 2005.
 - *Investigación sobre los principios de la moral*, Editorial Alianza, 2014.
 - The Best of the OLL, No.70, David Hume, “Idea of a Perfect

- Commonwealth” (1777), 2016. (Indianapolis: Liberty Fund, 2016). 3/3/2018. <<http://oll.libertyfund.org/titles/2712>>.
- *Ensayos morales, políticos y literarios*, Editorial Trotta, Liberty Fund, Madrid, 2018.
 - The Best of the OLL No. 6: David Hume, “On Government” (1777) (Indianapolis: Liberty Fund, 2013). 3/3/2018. <<http://oll.libertyfund.org/titles/2472>>.
- Israel I. Jonathan, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-170*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
 - Jones, Peter (Editor and Introduction), *Elements of Criticism, Volume 1. Major Works of Henry Home, Henry, Lord Kames*, The Sixth Edition. Natural law and enlightenment classics, Knud Haakonssen (General Editor), Indianapolis, Liberty Fund, Inc., 2005.
 - Kramnick, Isaac, *The Portable Enlightenment Reader*, Penguin Classics, USA, 1996.
 - *La Ilustración escocesa*. Centro de Estudios Públicos. ARTÍCULO | Nº 30, 1988.
 - <https://www.cepchile.cl/gallo-ezequiel/cep/2016-03-03/183433.html>
 - Laski, H.J, *El Liberalismo Europeo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
 - Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005..
 - *A Letter concerning Toleration and Other Writings*, edited and with an Introduction by Mark Goldie (Indianapolis: Liberty Fund, 2010). 2/2/2020.<<https://oll.libertyfund.org/titles/2375>>.
 - *Second Treatise of Government*, Hackett Publishing Company, Cambridge, 2010.
 - López Sastre, Gerardo, *Cuándo saber ser escéptico*, España, Batiscafo, 2015.

- Mauri Álvarez, Margarita, *El conocimiento moral: Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, Brentano, Scheler, Santo Tomás*, Rialp, Madrid, 2005.
- Mautner, Thomas, *Francis Hutcheson, On Human Nature Reflections on our common systems of morality, On the social nature of man*, Edited by Cambridge University, 2004.
 - Investigación sobre los principios de la moral /prólogo, traducción y notas Alianza, Madrid. 2014.
- Mendonça, Marta, 2009 “Causalidad y libertad en David Hume”. p. 273-287, en Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria, nº 214. 2009, Enlace permanente: <http://hdl.handle.net/10171/35554> Aparece en las colecciones: Cuadernos de Anuario Filosófico 201-250.
- Michael J. Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Morris, William Edward and Brown, Charlotte R., "David Hume", en The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/hume/>](https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/hume/).
- Negro Pavón, Dalmacio, *La Filosofía Liberal de David Hume*, Revista de estudios políticos, ISSN 0048-7694, Nº 210, 1976, págs. 31-80, 1976. Enlace permanente: <http://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revistaselectronicas?IDR=3&IDN=587&IDA=9494>.
- Nichols, Ryan and Yaffe, Gideon, "Thomas Reid", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/reid/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/reid/).
- Ordieres, Alejandro, *La acción y el juicio moral en David Hume*, Instituto Tecnológico Autónomo de México, Fontamara, México, 2013.

- Pagden, Anthony, *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*, Península, Barcelona, 2002.
- Pinker, Steven, *Enlightenment now, the case for reason, science, humanism and progress*, Penguin Random House, New York, 2018.
- Ramussen, Denis, *El Infiel y el Profesor*, Arpa Editores, Barcelona, 2017.
- Reid, Thomas, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, MacMillian and Co. London, 1941
 - *La filosofía del sentido común*, Breve antología de textos. Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, México, 2003.
 - *On practical ethics: lectures and papers on natural religion self – government, natural jurisprudence and the law of nations*. Edited by Knud Haakonssen. Edinburgh University Press, 2007.
 - *Essays on the active powers of man*. Edited by Knud Haakonssen and James A. Harris. Edinburgh University Press, 2010.
 - *Ensayo sobre los Poderes Activos de la Mente Humana*, Madrid, Editorial Tecnos, 2014.
- Robinson N., Daniel, “The Scottish Enlightenment and the American Founding”, en *The Monist, Scottish Philosophy*, Philosophy Documentation Center, 2007.
- Rodríguez Braun, Carlos, *Grandes economistas, Adam Smith*, Colección: Economía Y Empresa. Pirámide, Madrid, 2006.
 - *Ilustración: Escocia vs. Francia*, 2013, El Cato.org: <https://www.elcato.org/ilustracion-escocia-vs-francia> (visitada en agosto, 2018).
- Rodríguez Guerra, Roberto, *La teoría política de Hume*, Argodei, San Cristóbal de la Laguna, 2016.
- Romerales, Enrique, *Del empirismo soberano al parlamento de las ideas, El Pensamiento británico hasta la Ilustración*, AKAL, Madrid, 1997.

- Rosales, Rodríguez, Aman “David Hume y las condiciones de la estabilidad política”, en Revista Tópicos, 2000.
 - “Ilustración y progreso en David Hume”, en Revista LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica Vol. 38: 117-141, 2005.
- Rudé, George, *Europa en el Siglo XVIII. La aristocracia y el desafío burgués*, Alianza Universidad, Madrid, 1982.
- Schneewind, J.B., *La invención de la autonomía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- Sempértegui, L., *La Importancia del Liberalismo Clásico para la supervivencia del Estado de Derecho*, Polémika, 2(4), 2010. <https://revistas.usfq.edu.ec/index.php/polemika/article/view/362>
- Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza Editorial, 2013.
 - *La Riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza Editorial, 2014.
- Stroud, Barry, *Hume*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Swingewood, Alan, *A short history of sociological thought*, New York, St. Martin's Press, 1984.
- Turco, Luigi, *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy Francis Hutcheson, Collected Works and Correspondence of Francis Hutcheson* (Edited and with an Introduction by) Liberty fund, Indianapolis, 2007.
- Vargas Llosa, Mario, *La llamada de la tribu*, Alfaguara, Perú, 2018.
- Wences Simón, María Isabel, *Teoría social y política de la Ilustración Escocesa*, Fontamara, México, 2006.

- Sociedad civil y virtud cívica en Adam Ferguson, Fontamara, México, 2007.
- Hombre y sociedad en la ilustración escocesa, Fontamara, México, 2009.
- Wences Simon, María Isabel (Autor), Hernández Prado, José (Coautor), Beltrán, Julio (Coautor), ¿Por qué leer a Ferguson hoy?, Instituto Federal Electoral, Fontamara, Instituto Tecnológico Autónomo de México, Escuela Libre de Derecho, México, 2010.

- West, E. G., *Adam Smith, El hombre y sus obras*, Unión Editorial, España, 1989.

- Zafirovski, Milan, *The Enlightenment and Its Effects on Modern Society*, Springer, Texas, 2011.