

SOBRE LA MANO INVISIBLE: VALORES, SENTIMIENTOS MORALES E INTERÉS EN LA INGLATERRA MODERNA

ÁLVARO ESPINA *

Universidad Complutense de Madrid

INTRODUCCIÓN.—1. LA FORMULACIÓN DE DAVID HUME: LA MORAL COMO SENTIMIENTO.—
2. ADAM SMITH: LA CONCILIACIÓN ENTRE EL ESPECTADOR IMAGINARIO Y EL EGOÍSMO.—
3. UN PRECEDENTE: LA EDUCACIÓN DE LOS SENTIMIENTOS EN LA REVOLUCIÓN PEDAGÓGICA DE
JOHN ÁMOS COMENIUS.—4. EL NUEVO PARADIGMA DEL INTERÉS.—5. OTRA VEZ HUME: LA
MORALIDAD DE LA DEUDA PÚBLICA Y LA PRÁCTICA BANCARIA.—6. ADAM SMITH Y EL SISTE-
MA BANCARIO.—7. UTILIDAD Y MORALIDAD EN ADAM SMITH.—8. LA MANO INVISIBLE Y LA
VIRTUD CLÁSICA.—A MODO DE CONCLUSIÓN. UNA TAREA PENDIENTE: LA SECULARIZACIÓN DE
LA EDUCACIÓN MORAL EN EL MUNDO LATINO.

INTRODUCCIÓN

Siguiendo la estela de Max Weber, Talcott Parsons definió la modernización económica como un proceso de racionalización de la acción social desplegado a lo largo de dos ejes: el de la racionalidad puramente formal, según el cuál la actividad económica se «orienta por el cálculo preciso y racional de las cantidades intercambiadas», y el de la racionalidad sustantiva o material, que consiste en «la capacidad del sistema social para asegurar un adecuado suministro de bienes y servicios a la población, de acuerdo con los requerimientos éticos del sistema de normas y valores».

El avance a lo largo de estos dos ejes se ha encontrado siempre lleno de tensiones porque la dinámica de uno y otro es contradictoria. Un cierto equili-

* En recuerdo de don Luis Díez del Corral, que orientó personalmente mi lectura de Hume.

brío entre ambos resulta imprescindible para la propia continuidad del proceso modernizador pero no está en modo alguno garantizado, porque una progresión desproporcionada de la racionalidad formal puede violar los mínimos de racionalidad sustantiva acordes con el sistema de valores y un déficit grave de racionalidad material puede acabar deteniendo el proceso de modernización, al bloquear las condiciones esenciales de la economía de mercado (1) —a través de la anarquía y el caos, de la revolución, o simplemente estableciendo normas incompatibles con el funcionamiento del mercado.

En última instancia, como señalara Jacob Viner, «la intervención extensiva del Gobierno sobre el mercado libre se ha producido principalmente como resultado de la insatisfacción social respecto a la distribución existente de la renta. Ningún pueblo defenderá con celo el mercado libre, a no ser que éste funcione con el mínimo de justicia distributiva que la colectividad considere tolerable» (2). Como es bien sabido, esta idea de justicia sería desarrollada por John Rawls en la década de los setenta.

Fue también Weber quien relacionó las aspiraciones al bienestar material que impulsan el proceso de modernización con los valores morales vigentes, al hablar de una racionalidad «axiológica», orientada hacia el cumplimiento de los mismos. Weber distinguió tres formas de legitimación de la autoridad: tradicional, racional-burocrática y carismática. La primera es la forma típicamente premoderna, en la que todavía no ha aparecido el individualismo y la autoridad es ostentada por quien encabeza el organismo social legitimado por una verdad «formulada» por los «guardianes de la tradición» (3). En cambio, entre las dos formas de legitimidad moderna existe un contraste radical: la legitimidad burocrática actúa desde fuera, mientras que la carismática lo hace desde dentro. En la terminología de Riesmann, la primera es propia de una sociedad exodirigida; la segunda, de sociedades endodirigidas. Esta última forma de legitimidad no proviene de ninguna fuente externa a la sociedad, sino que ciertos individuos son investidos por el grupo social con el carisma que les permite crear sistemas de creencias, morales, sociales o científicas, o proponer a los demás modelos de comportamiento individual que adquieren amplia aceptación.

(1) TALCOTT PARSONS: «Introduction» a Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, The Free Press, NY, 1964 (1.ª edición en inglés, 1947), págs. 35-7.

(2) Véase JACOB VINER: «The intellectual History of Laissez Faire», *Journal of Law and Economics*, vol. 3, octubre 1960 (págs. 45-69), pág. 68.

(3) Véase ANTHONY GIDDENS: «Vivir en una sociedad postradicional», en U. BECK, A. GIDDENS y S. LASH: *Modernización reflexiva, Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza Universidad [1994], Madrid, 1997, págs. 75-136.

Ciertamente, en la sociedad moderna estas creencias no se apoyan sólo en intuiciones, sino que se ven sometidas a los criterios de verdad, belleza o rectitud en cada ámbito de la acción —científica, artística, ética, etc. (4) Pero —una vez aceptada la separación kantiana absoluta entre hechos y valores— el problema de la modernidad estriba en discernir si tales valores pueden distanciarse lo suficiente de las influencias sociales como para escapar al relativismo, evitando al mismo tiempo caer en el nihilismo o en alguna clase de fundamentalismo filosófico.

El imperativo ético que emerge en el siglo XXI consiste en admitir la existencia de una facultad de percibir valores que no deba ser ella misma explicada socialmente, sino que sirva como referencia a la hora de enjuiciar la creatividad de la acción y permita derivar de ella implicaciones sociales independientes de la ideología (5). Por eso, al analizar la *Política como vocación*, Weber se preocupó muy mucho de establecer pesos y contrapesos entre la ética de los fines y convicciones y la ética de la responsabilidad —como habían hecho, antes que él, F. C. S. Schiller y los pragmatistas americanos—, no considerando suficiente a ninguna de ellas por separado para legitimar la acción: la ética de la convicción y de los fines, porque la capacidad de percepción de los valores es falible; la de la responsabilidad, porque la eficiencia resulta en muchas ocasiones inhumana. Que uno y otro constituyen riesgos graves y reales ha quedado demostrado de forma fehaciente a través de la tortuosa historia del siglo XX.

Philip Woods ha tratado de definir la *acción racional orientada por valores intuitivos*, que vendría a significar la reconciliación entre razón (o «sentido común») en su acepción vulgar, no en la del *Sensus Communis* latino, que apela a la colectividad) y sentimiento (o «corazón»), cuya oposición caracterizó, según Agnes Heller, el pensamiento cotidiano durante la primera fase de la modernización, o «era burguesa», como correlato de la escisión entre el «burgués» y el «ciudadano» (6). Esta primera modernización había sustituido, según Weber, la racionalidad del valor por la racionalidad del objetivo —aunque tal sustitución no llegase nunca a penetrar del todo en la vida social cotidiana— (7). Hirschman presenta el mismo problema como el intento fallido del

(4) Para un análisis de estos criterios en el caso de la ciencia, véase JAVIER ECHEVARRÍA: *Ciencia y valores*, Destino, Barcelona, 2002.

(5) PHILIP A. WOODS: «Values-intuitive rational action: the dynamic relationship of instrumental rationality and values insights as a form of social action», *The British Journal of Sociology*, vol. 52, núm. 4, diciembre 2001, págs. 687-706.

(6) Véase AGNES HELLER: *Teoría de los sentimientos*, Fontamara, Barcelona, 1980, págs. 267 y 279.

(7) *Ibid.*, pág. 268.

capitalismo de contrarrestar el efecto disolutorio de las pasiones individuales sobre los nexos sociales mediante los intereses —una vez redimidos estos últimos de la condena moral medieval y dignificados socialmente—, reivindicados y concebidos como «pasión compensatoria», al hacer entrar el cálculo del interés —y, por tanto, la repercusión social de la acción— en el control de las otras pasiones, algo que encontró su máxima expresión en la moral puritana. Sin embargo, la progresiva identificación del comportamiento dirigido hacia la prosecución de tales intereses con el comportamiento pura y simplemente racional —en el que la razón establece el interés individual— acabaría reconduciendo la dicotomía pasión/interés a la de pasión/razón (8).

Habermas propone articular el debate clásico —iniciado por Kant y Hegel, y antes por Platón y Aristóteles— acerca de la relación entre razón y sentimiento dando primacía a lo justo, entendido deontológicamente, evitando expulsar a la ética de la discusión racional (9). La propuesta de Wood señalaría un punto de encuentro entre la racionalidad instrumental y la racionalidad afectiva del propio Weber, con la peculiaridad de que la facultad generativa de esta última no quedaría anclada en impulsos enfocados exclusivamente hacia el *ego* de los individuos —o sea, hacia lo que es importante para cada uno— sino hacia lo que tiene importancia traspersonal, de acuerdo con la psicología del desarrollo emocional de Donaldson (10), que explica la formación de una sensibilidad avanzada hacia los valores y una capacidad de apreciar afectivamente lo que importa más allá de nosotros mismos, desbordando el marco de los fines autorreferenciales. Para Habermas, esta sensibilidad implica un compromiso del individuo con la colectividad y, por eso mismo, se encuentra sometida a la limitación última de toda posición ética, que es siempre contextual e implica la aceptación previa de lo que se considera colectivamente una forma de vida buena y satisfactoria, como pensaba Wittgenstein. Sin embargo, esto no sucede con los juicios morales, que, por definición, se pretenden universalistas y, en contrapartida, son mucho más estrechos. La pregunta que emerge inmediatamente es, ¿cuál es el origen de tales valores? ¿De dónde viene que la gente crea lo que cree? (11), o, más bien, ¿cómo se adquieren los sentimientos morales? En este trabajo estudio la respuesta que dieron a esta

(8) Véase ALBERT O. HIRSCHMAN: *The passions and the interests: Political arguments for capitalism before its triumph*, Princeton University Press, 1977 (v.e. en Península, 1999).

(9) Véase JURGEN HABERMAS: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.

(10) Véase M. DONALDSON: *Human Minds. An Exploration*, Londres, Pinguin Bocks, 1972 y Atherton, James S. (2004), *Teaching and Learning: Authority and learning* [on-line]: disponible en: <http://www.learningandteaching.info/learning/authority.htm> [7, Junio, 2005].

(11) Véase JACQUES COENEN-HUTHER: «Sens moral ou raisons fortes?», *L'Année Sociologique*, vol. 51, núm. 1 (233-254), 2001, pág. 247.

pregunta los moralistas escoceses, que sigue siendo probablemente la más sistemática de que se dispone.

1. LA FORMULACIÓN DE DAVID HUME: LA MORAL COMO SENTIMIENTO

El origen moderno de la pregunta se remonta, al menos, a la obra de David Hume, para quien la moral era más un sentimiento que una forma de conocimiento, y la belleza —tanto física como moral—, algo más propiamente sentido que percibido (12). Sin embargo, aunque el vicio y la virtud no puedan ser «descubiertos simplemente por la razón o la comparación de ideas —sino sólo mediante alguna impresión o sentimiento—» (13), algunas de ellas, como la justicia, «suscitan sentimiento de aprobación precisamente porque contribuyen a satisfacer las necesidades de la humanidad» (14), lo que implica asociar un sentimiento y una idea. Hume formulaba de este modo por primera vez la idea de justicia en términos funcionalistas (o utilitaristas, como se decía entonces, aunque dando a este término el sentido amplio que adquiriría más tarde en las obras de Bentham y, sobre todo, de John Stuart Mill) (15):

«La mayoría de las virtudes tiende hacia el bien de la sociedad y de quien las posee. No hay duda de que la principal fuente de distinción moral es la simpatía o compasión. Pero no hay otra razón para aprobar la justicia que su contribución al bien común, y éste nos resultaría indiferente de no interesarnos en él por simpatía o compasión. Lo mismo podemos presumir de las restantes virtudes, que son medios dirigidos hacia un fin, y cuyo valor como medios proviene del valor del fin. Pero la felicidad de los demás nos afecta sólo por simpatía —y la desdicha, por compasión—, principio al que hay que atribuir el sentimiento de aprobación que emana del examen de toda virtud útil para la sociedad o para quien la practica, virtudes que constituyen la parte más sustantiva de la moral. El sentimiento moral es un principio inherente al espíritu humano y uno de los más poderosos de cuantos entran en su composición. Es legítimo defender la causa de la virtud reduciendo el sentimiento moral a la condición de un instinto original de la mente humana, pero tal defensa carecería de la ventaja de que disponen quienes dan cuenta de ella apelando a una simpatía o compasión que comprende a toda la humanidad.»

(12) La afirmación proviene del penúltimo párrafo de *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Británica, Great Books, núm. 35, pág. 509.

(13) *A Treatise of Human Nature* (ed.: L. A. Selby-Bigge; 2.^a ed., Rev.: P. H. Nidditch), Oxford University Press, 1978, pág. 470.

(14) *Ibid.*, pág. 477.

(15) Véase su obra *El Utilitarismo*, Alianza, 1984.

«A partir de ahí, no sólo hay que aprobar la virtud, sino el sentimiento de la virtud; y no sólo ese sentimiento, sino los principios de los que se deriva. Aunque la justicia sea algo artificial, el sentimiento de su carácter moral es natural. Es la asociación de los hombres en un sistema de conducta lo que convierte a todo acto de justicia en algo beneficioso para la sociedad, y a partir de ahí, los aprobamos *naturalmente*: ¿piensa alguien que cualquier ventaja debida a la fortuna puede compensar la más mínima trasgresión de las virtudes *sociales*? La propia paz y satisfacción interior dependen por competo de la observancia de estas virtudes, y nadie será capaz de soportar su propia imagen si no ha contribuido al bien de la humanidad y de la sociedad» (16).

La formulación definitiva de la distinción entre razón y sentimientos morales la fijaría definitivamente Hume en 1751 —el mismo año que se le impedía suceder a Adam Smith en la cátedra de lógica de Edimburgo—:

«Es fácil determinar los principios generales de la moral y, especialmente, hasta qué punto la razón y el sentimiento entran en toda decisión de aprobación o censura. Se supone que el principal fundamento para aprobar moralmente cualquier cualidad o acción es su utilidad, de modo que detrás de toda decisión de este tipo debe encontrarse la razón, ya que sólo ella puede permitirse discernir las consecuencias beneficiosas de cualidades y acciones.»

«La utilidad no es más que la disposición hacia un fin; si éste nos fuera totalmente indiferente, igualmente lo serían los medios. Es imprescindible que un sentimiento otorgue preferencia a lo útil sobre lo pernicioso. Tal sentimiento no puede ser otro que la sensación de felicidad por el bien de la humanidad y de pesar por su desgracia: tales son los fines que tienden a favorecer la virtud y el vicio, respectivamente. De modo que la razón nos permite discernir respecto a las consecuencias de las acciones, y el humanitarismo nos hace distinguir en favor de las que son útiles y beneficiosas.»

«Así pues, nuestra hipótesis es sencilla: la moralidad está determinada por el sentimiento. La virtud se define como toda acción mental o cualidad que produce en el espectador el sentimiento de aprobación; el vicio es lo contrario. Las fronteras entre la razón y el gusto o sentimiento son fáciles de establecer. La primera aporta el conocimiento de la verdad y la falsedad; la segunda proporciona el sentimiento de belleza y deformidad, vicio y virtud. La primera descubre los objetos tal como realmente se presentan en la naturaleza, sin aumento ni disminución; la otra dispone de una facultad productiva y enaltece o mancha de color los objetos naturales, prestándoles su sentimiento interno, creándolos de nuevo, en cierta forma» (17).

(16) Traducción libre y sintética de las conclusiones del *A Treatise of Human Nature* (Libro III, *On Morals*, part III, section VI), *op. cit.*, págs. 618-21.

(17) «An Enquiry Concerning the Principles of Morals», Appendix I, en *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (reimpresión de la

Con ello, Hume inauguraba de manera casi imperceptible una tradición de pensamiento que habría de ser desarrollada hasta la saciedad por los románticos alemanes, según la cual la capacidad de percepción moral constituye una *facultad creativa* que, como las restantes facultades, puede desarrollarse ejercitándose en ella mediante la formación. Al mismo tiempo, el sentimiento moral constituye para Hume la base de la *cooperación*, en aras de aumentar el bienestar colectivo, mientras que la virtud de la justicia constituye la clave para el sostenimiento de toda la arquitectura social. La justicia es una *convención social*, basada en la percepción de que esta virtud conduce a un sistema de *acción colectiva* del que emana el bien común, a condición de que se lleve a cabo al unísono y en condiciones de *reciprocidad*, o sea, evitando la acción *free-rider* de los gorriones. Refiriéndose a la especie humana, esta convención puede considerarse *natural*:

«La felicidad o prosperidad de la humanidad que emana de la virtud social de la benevolencia puede compararse a una pared construida por muchas manos, que se eleva en proporción a la diligencia y cuidado de cada participante. La derivada de la virtud social de la justicia es como la construcción de una bóveda, en la que cada piedra individual caería al suelo si no estuviera sujeta toda ella por la asistencia mutua y la cooperación de las correspondientes partes. La justicia emana de las convenciones humanas, entendiéndose por convención el sentimiento del interés común percibido por cada persona en su interior —del mismo modo que lo percibe en el de sus compañeros— que conduce a unos y otros a desarrollar un plan general o sistema de acciones dirigido hacia la utilidad pública. De donde se deduce que, al abrazar tal virtud, cada persona ha de contemplar o tener *in mente* el conjunto del plan o sistema, y debe esperar el apoyo de sus compañeros a esa conducta o comportamiento.»

«De modo que dos hombres reman al unísono en un bote por la convención implícita en el interés común, sin necesidad de ninguna clase de promesa o contrato, del mismo modo que el oro y la plata sirven para medir los intercambios y que el lenguaje y las palabras se establecen por común acuerdo. El único motivo para participar en semejantes planes de conducta consiste en que resultan ventajosos para dos o más personas, siempre y cuando cada una de ellas lleve a cabo su tarea, *perdiendo toda ventaja si sólo una de ellas lo hace.*» [cursivas: AE].

«La palabra *natural* se usa habitualmente en tantos sentidos y tiene una significación tan imprecisa que no merece la pena discutir si la justicia es natural o no. Si la autoestima, la benevolencia, la razón y la previsión son naturales en el hombre, entonces el mismo epíteto puede aplicarse a la justicia, el

ed. de Selby-Bigge de 1777), 3.^a edición (P. H. Nidditch, ed.), Clarendon, 1975, págs. 285-295.

orden, la fidelidad, la propiedad o la sociedad. La inclinación y las necesidades del hombre le inducen a asociarse; su entendimiento y experiencia le dicen que tal asociación es imposible si cada uno se gobierna a sí mismo sin reglas y no respeta las posesiones de los demás. A partir de estas pasiones y reflexiones —observadas también en los demás— todo individuo de la especie humana ha experimentado el sentimiento de justicia en algún grado en todas las épocas. Todo lo que emana del ejercicio de las facultades intelectuales en un animal tan sagaz como el hombre puede ser considerado natural» (18).

2. ADAM SMITH: LA CONCILIACIÓN ENTRE EL ESPECTADOR IMAGINARIO Y EL EGOÍSMO

Con su demostrada capacidad para expresar de manera directa, sencilla e intuitiva asuntos sociales de gran complejidad, Adam Smith sintetizó ocho años más tarde estas ideas en su *Teoría de los sentimientos morales* utilizando el símil de un espectador imaginario e imparcial —la conciencia individual— que aconseja al individuo enfrentado a elecciones morales para que, en lugar de perseguir su interés egoísta, decida en razón de la simpatía —o compasión— hacia los demás. Porque, según Smith, la moral no puede fundamentarse en el egoísmo:

«Esta simpatía, o compasión, no puede, en ningún sentido, ser contemplada como un principio egoísta. Podría decirse que cuando yo me compadezco de tu dolor o indignación, en cierto sentido mi emoción se basa en mi egoísmo, porque se produce al ponerme yo en tu lugar y situación para poder percibir lo que yo mismo debería sentir en circunstancias similares. Pero aunque digamos con toda propiedad que la simpatía o la compasión surgen de un intercambio imaginario de situaciones con la persona principalmente afectada, no se supone que este cambio imaginario suceda realmente en mi propia persona y carácter, sino en el de la persona con quien simpatizo o de quien me compadezco.»

«Por eso, la pretensión de dar cuenta de la naturaleza humana deduciendo todos los sentimientos y afectos del egoísmo —pretensión que ha venido haciendo mucho ruido últimamente, pero que, en lo que yo sé, nunca nadie ha explicado abiertamente— proviene, desde mi punto de vista, de una confusión y una mala comprensión de lo que significa el sistema de simpatía y condolencia» (19).

(18) *Ibid.*, Appendix III, págs.

(19) *The Theory of Moral Sentiments*, Regnery Pub, 1999, vol. II, Part VII, Section III, Chapter I (175-9). Una versión electrónica (Edición de 1759) puede verse en: <http://www.adamsmith.org/smith/tms/tms-index.htm> [7-Junio-2005].

Unos años más tarde, en *La riqueza de las naciones* (1766), Smith salvaría la distancia entre egoísmo y simpatía, observando que, al canalizar la propensión natural del hombre hacia el intercambio a través del mercado, su propio interés le obliga a producir mercancías y proporcionar servicios para satisfacer las necesidades de los demás —siempre que éstos actúen en forma recíproca—, autoobligándose cada uno a considerar las necesidades ajenas como las suyas propias, de modo que la acción combinada de unos y otros reúne al mismo tiempo las características de la acción altruista y la egoísta, sin necesidad de que actúe el espectador imaginario. Smith se hacía eco de este modo de una corriente de pensamiento acerca del impacto del comercio sobre las costumbres y la política que provenía del siglo anterior.

Hirschman ha explorado la aparición de la idea según la cual el intercambio comercial «endulza» las costumbres y las hace más apacibles. En lo que se refiere a las conductas de los particulares, la idea aparece ya en los manuales para negociantes durante el último cuarto del siglo xvii. En 1748 Montesquieu la trasladó a los soberanos y a los Estados (20), sirviéndose para ello especialmente del análisis del imperio español:

«El comercio con las Indias asciende a cincuenta millones en mercancías, de los cuales sólo dos millones y medio provienen de España [...] España no puede realizar el comercio con las Indias por sí misma. No me corresponde a mí pronunciarme sobre la cuestión sobre si no resultaría más conveniente que lo dejase libre a los extranjeros. Solo diré que a ella misma le conviene poner los menores obstáculos posibles a este comercio. Cuando las mercancías que los distintos países llevan a la Indias se venden allí muy caras, las Indias entregan muchas mercancías propias —en su caso, el oro y la plata— a cambio de pocas mercancías extranjeras, y lo contrario ocurre cuando aquellas son baratas. Esto último haría que las naciones extranjeras se perjudicasen unas a otras para llevar siempre a las Indias mercancías baratas. Son éstos los principios que hay que examinar, sin separarlos de las restantes consideraciones: la seguridad de las Indias; la utilidad de una aduana única; los peligros de un gran cambio; los inconvenientes previsibles, que son generalmente menos peligrosos que los imprevisibles» (21).

Pero, como ha señalado Viner, todavía en el siglo xviii el objetivo perseguido por el Rey de España seguía siendo el acrecentamiento de su propio

(20) Véase *The Passions and The interests*, citado, págs. 79-85.

(21) Véase *De l'Esprit des lois*, 4.^a parte, libro XX: «Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec le commerce, considéré dans sa nature et ses distinctions», y libro XXI: «Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec le commerce, considéré dans les révolutions qu'il a eues dans le monde». La cita proviene de los capítulos XXII y XXIII con que concluye este último libro. Cito por la edición de Gallimard, París, 1995, 2 vols. Disponible en internet: [http://www.nqac.nquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/\[7-Junio-2005\]](http://www.nqac.nquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/[7-Junio-2005]).

poder, y, dadas las condiciones excepcionales de que disfrutaba, para tales propósitos importaba más la abundancia de especies metálicas —directamente controladas por el monarca— que la de riqueza en manos de sus súbditos, al menos en el plazo de tiempo contemplado para este tipo de decisiones, que fue siempre relativamente breve (22). Poco importa que el duque de Rohán —par de Francia y principal dirigente hugonote, nombrado caballero por la Reina Isabel, y protegido por Venecia y la Puerta otomana— hubiera demostrado la contradicción entre estos intereses a corto plazo y los intereses de la política exterior dinástica a largo plazo, razón por la que pensaba que las decisiones de los príncipes gobernadas por el interés serían presumiblemente «racionales», porque «el interés no engaña».

Lo que sucede es que por aquellas fechas esto reflejaba sólo parcialmente el comportamiento de su patrón, el cardenal Richelieu (23) —que utilizaba sus servicios en interés del Estado, pese al antagonismo religioso—, pero no el del rey de España y su valido, contra los que se enfrentaba por el dominio de la Valtelina, tratando de bloquear el paso de los tercios españoles desde Milán a Innsbruck para apoyar a los Habsburgo austriacos en su pugna con los príncipes protestantes durante la guerra de 30 años. La guerra se había desencadenado por la elección en 1619 de Federico, elector del Palatinado renano y casado con Isabel Estuardo, como rey de Bohemia, tras la declaración de la independencia de este reino —que duró poco más de un año—. Rohán no pudo aprovechar su victoria sobre los españoles en Marbegno en 1635 porque, al reafirmar la contradicción entre interés y pasión, Richelieu dejó de confiar en su mariscal hugonote, quien se lamentaba preguntándose: «¿por qué no ha de ser posible que un gobierno piense en dos cosas a la vez?» (24). Tras su muerte, la «Paz Perpetua», firmada en Milán en 1639, reconocería la victoria momentánea de los Austrias, y la Paz de Westfalia establecería después un cierto equilibrio en el sistema europeo de Estados.

(22) J. VINER: «Power versus plenty as objectives of foreign policies in the seventeenth and eighteenth centuries», *World Politics* I (1948), citado por Hirschman, *op. cit.* (pág. 60). He desarrollado este tema *in extenso* en «Oro, Plata y mercurio, nervios de la monarquía de España», *Revista de Historia Económica*, XIX, núm. 3, otoño-invierno, 2001, págs. 507-538.

(23) Citado por HIRSCHMAN, *op. cit.*, págs. 56-61. Para el nexo con Richelieu, véase Rohan, Henri, duc de, *Le Parfait Capitaine augmenté d'un traité de l'intérêt des princes et États de la Chrétienté*, Avec la preface à M. le Cardinal duc de Richelieu. Rouen, et se vend à Paris libraires associées, 1667. (El Tratado fue escrito en Fontainebleau en 1634 y publicado por primera vez en París en 1635.)

(24) La expresión se encuentra en sus Memorias, citadas por PEDRO MARRADES: *El camino del imperio. Notas para el estudio de la cuestión de la Valtelina*, Espasa Calpe, 1943, pág. 185.

3. UN PRECEDENTE: LA EDUCACIÓN DE LOS SENTIMIENTOS EN LA REVOLUCIÓN PEDAGÓGICA DE JOHN ÁMOS COMENIUS

Pero ni la devolución de Bohemia a los Habsburgo, ni el control del Palatinado por la Baviera católica —tras la muerte de Federico— sirvieron para sofocar la disidencia protestante de los checos, que prosperó al amparo de la revolución pedagógica de John Ámos Comenius, obispo y líder protestante de la iglesia de Moravia. Comenius era discípulo de John Alsted, autor de la primera gran *Encyclopaedia Scientiarum Omnium* (1630). Al subir al trono de Bohemia Fernando de Austria, en 1618, los papistas habían expulsado a los pastores protestantes. Para suplir esta ausencia, Comenius diseñó un sistema universal de enseñanza de la lectura y la escritura —inventado la cartilla y el libro de texto—, con el fin de que toda la población pudiera acceder individualmente a la lectura de la Biblia, pero en realidad fue mucho más allá, hasta el punto de ser generalmente considerado hoy como el fundador de la escuela y la tecnología educativa modernas, para las que tan importante es la educación de la razón y el espíritu como la de los sentimientos, las emociones, el aprendizaje a través de la práctica y el desarrollo de la facultad de comunicación con los demás. Bajo el título *La Reforma de la Escuela*, su obra fue traducida al inglés ya en 1639 por Samuel Hartlib —maestro de Robert Boyle— y ampliamente difundida tanto en Londres (25) como en Nueva Inglaterra.

La estancia de Comenius en Londres en 1641-42 sirvió para difundir una concepción integrada de la ciencia —mediante su «visión sincretista»— que sentó las bases del ideal con el que se fundaría enseguida la Royal Society (ó *Invisible College*), al mismo tiempo que Comenius recibía el ofrecimiento de presidir la Universidad de Harvard —ofrecimiento que rechazó, aceptando, sin embargo ayudar a reformar el sistema educativo sueco— para diseñar y difundir en América su doctrina «Pansofística», concebida como la construcción cuasi-arquitectónica del templo de Salomón, metáfora de la sabiduría, basada en la integración de tres libros o fuentes de verdad: el de la revelación, conocida a través de la Escritura, el de la naturaleza, conocida inductivamente a través de los sentidos, y el de la razón, conocida a través de la lógica (los tres libros de la *veritas* que aparecen en el escudo de Harvard). Su obra fue adoptada inmediatamente entre los textos básicos de los *curricula* de Harvard y Yale, de modo que la búsqueda de la verdad a través de una

(25) Véase MICHAL ROZBICKI: «Betwenn East-Cental Europe and Britain: Reformation and Science as Vehicles of Intellectual Communications in the Mid-Svteenth Century», *East European Quarterly*, v. XXX, núm. 4, enero 1997, págs. 401-416.

metadisciplina de la integración intelectual, con la finalidad de llevar una vida recta —la *Tecnología*, en el sentido que le daban los puritanos de la época—, se convirtió en el ideal fundacional de la enseñanza superior norteamericana, que incluyó un abierto componente pluralista y cosmopolita, de acuerdo con la tesis básica del texto de Comenius (*Pansophiae prodromus*), en el que se anuncia ya la *Ciencia Nueva* de Vico:

«Y, puesto que lo que buscamos es un Tesoro universal de sabiduría para el interés común y el beneficio de toda la humanidad, es justo que todas las naciones, sectas, edades e ingenios puedan contribuir a formarlo [...] No sería verosímil que sólo algunos hombres de una o dos épocas hubieran tenido el privilegio de ver todas las cosas y los demás ninguna [...] De modo que nadie debe ser condenado, especialmente en relación con aquellas materias en las que la luz de la naturaleza es la que nos guía» (26).

Sin embargo, con carácter general, durante el siglo XVII europeo el interés común se identificaba de forma patrimonialista con el del monarca y el interés dirigido hacia la riqueza y el bienestar material no se había diferenciado todavía del relacionado con la gloria, el poder y el honor —o, más bien, era un simple instrumento de éstos—, como había afirmado Carlos V un siglo antes (27) y evidenciaban todavía las *Máximas* de La Rochefoucauld en tiempos de la sublevación de La Fronde.

Fue la Revolución Inglesa, en aquellas mismas fechas, la que inició el desplazamiento del significado del concepto de interés desde el ámbito del Estado al de los diferentes grupos en pugna en su interior, para descender a finales de siglo a referirse a las aspiraciones estrictamente económicas de individuos y grupos (28). El interés económico fue interpretado enseguida en Inglaterra como algo «inocuo», en relación con el bienestar colectivo, frente a la «reputación» como motivo tradicional de los actos del monarca —relacionada con el principio de honor, que es lo que mueve a las monarquías, según Montesquieu—, de modo que se esperaba que los intereses económicos se sobrepusieran y dominaran a la pasión por la conquista, sirviendo de contrapeso y de «brida contra el despotismo», como escribió sir James Steuart en 1767 (29). En ese mismo año Adam Ferguson utilizó la misma idea como

(26) Citado en D. HILL SCOTT: «A Vision of *Veritas*: What Christian Scholarship Can Learn from the Puritan's 'Technology' of Integrating Truth», en *Knowledge, Reality, and Method*, Christian Scholarship Conference, October 1997, <http://www.leaderu.com/aip/docs/scott.html>. [7-Junio-2005].

(27) Véase A. ESPINA: «La resistencia a la Monarquía de España y el sistema europeo de Estados», *Sistema*, núm. 164, septiembre 2001, págs. 43-67.

(28) Citado por HIRSCHMAN, *op. cit.*, págs. 59.

(29) *Ibid.*, págs. 102 y 107.

leit motiv para edificar su sociedad civil. En términos sociológicos, Herbert Spencer partiría de ella un siglo más tarde para formular la teoría sobre el tránsito desde la «sociedad militar» hacia la «sociedad industrial», tipos ideales de organización en los que la cooperación social se articula mediante la coerción y la cooperación, respectivamente (30).

Como en tantas otras cosas el giro crucial en esta tradición lo dio Hume, al constatar la paulatina identificación de la idea de interés con la posesión de riqueza y amor a la ganancia en el ámbito privado, y su completa diferenciación respecto a la idea de «interés público». Para Hume, la sede del interés —como la de la moral— no se encuentra tampoco en la razón, sino en el sentimiento y la pasión: el «afecto interesado», que es sinónimo de avidez adquisitiva (31). Una pasión a la que el propio Hume había despojado de cualquier connotación peyorativa, por lo que ya no consideraba necesario enfrentar unas pasiones a otras de signo contrario para neutralizar sus efectos nocivos, calificando a la razón como «pasión apacible», lo que violaba su propia semántica, aunque ya hemos visto que con ello sólo quería decir que cuando nuestra voluntad se dirige hacia la consecución de un bien, estimulada por una idea, resultado de la razón, el impulso no proviene de ésta, sino de la pasión emocional que le confiere deseabilidad, aunque esta pasión no sea violenta, sino tranquila (32). De este modo, una vez se admitió que la pasión, como expresión del sentimiento, puede ser perfectamente moral, quedó libre el camino para que Helvecio hiciera del interés el fundamento del universo moral (33), y de éste la base para la política, cuya función es elaborar una legislación y proporcionar una educación dirigidas a eliminar los vicios y realzar «las virtudes, el poder y la felicidad de los pueblos».

4. EL NUEVO PARADIGMA DEL INTERÉS

Pero aún sin hacer de él una utilización tan funcionalista e instrumental, el interés —y la ambición que nos impulsa a alcanzarlo— pasó a convertirse en la clave de un nuevo paradigma que permitió interpretar la naturaleza humana en términos muy parecidos a las ciencias físicas, porque todos los ob-

(30) Véanse ADAM FERGUSON: *An Essay on the History of Civil Society*, 1767 (versión Española en Instituto de Estudios Políticos, 1974), y HERBERT SPENCER: *El Hombre contra el Estado* (1884) Editorial y librería Gongourt, Buenos Aires, 1980, págs. 75-6.

(31) Véase HIRSCHMAN: *op. cit.*, págs. 59-61.

(32) Véase JOSÉ LUIS TASSET: «Introducción» a David Hume, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Anthropos, 1990, pág. 17-19.

(33) En *De l'Esprit* (1758), citado por HIRSCHMAN, *op. cit.*, pág. 65.

servadores coincidieron en observar que la pasión por acumular bienes y riquezas resultaba prácticamente insaciable y constante, lo que convertía a la naturaleza humana en algo racionalmente predecible, frente a lo errático e imprevisible de los impulsos dirigidos hacia el poder, la conquista o el honor dinásticos (34). Así fue como la idea de «una naturaleza humana pasiva y sustancialmente inerte e inmutable» —según la crítica de Veblen— (35) se convirtió en el paradigma más fecundo de la modernidad que, de uno u otro modo, se encuentra detrás de teorías tan distintas como las de Adam Smith, David Ricardo, Karl Marx, John Stuart Mill, Thorstein Veblen, Carl Menger, Joseph A. Schumpeter, Max Weber, Georg Simmel, John Maynard Keynes, Talcott Parsons o Niklas Luhmann.

Unos aplicaron este paradigma a la naturaleza humana *tout court*; otros supusieron que correspondía a un tipo peculiar de la misma —el *homo economicus*—, localizaba tan sólo en ciertas épocas y sociedades. Un tercer grupo pensó que sólo correspondía al individuo burgués, que había nacido con la mercantilización de la vida social y estaba llamado a desaparecer cuando una nueva fase de la historia acabase con la alineación monetarista. Los sociólogos y los institucionalistas interpretaron que el interés económico —y la propiedad— encubría en realidad una pluralidad de impulsos y motivaciones, constituyendo la expresión simplificada de la búsqueda de identidad, reputación, libertad, autonomía y seguridad, individual u ontológica —o de estatus, lo que vuelve a relacionarlo con la aspiración al poder—, del afán de innovación, del impulso expresivo o de la necesidad de reconocimiento del ser humano, condiciones todas ellas necesarias para el progreso histórico. Stuart Mill recuperó la idea de la pasión compensatoria para oponer el interés material a la dominación personal que preveía en el socialismo (36). Keynes observó que aquel impulso —al que denominó *animal spirits*, situándolos en los empresarios— constituye un fenómeno recurrente pero enormemente irregular, que, cuando decae en intensidad, arrastra tras de sí la prosperidad material de las sociedades. Parsons lo situó en la base de un subsistema social —el adaptativo— capaz de intercambiar *inputs* y *outputs* con los restantes subsistemas. Finalmente, Luhmann cierra esta corta historia contemplándolo como el motor de un sistema autopoietico, cerrado sobre sí y autorreferenciado, incapaz de dialogar o intercambiar señales o funciones

(34) Para el nuevo paradigma y la predecibilidad, véase HIRSCHMAN, *op. cit.*, págs. 65-78.

(35) Véase THORSTEIN VEBLEN: «Why is Economics Not an Evolutionary Science», *The Quarterly Journal of Economics*, volume 12, 1898.

(36) Véase «Capítulos sobre el socialismo», en J. S. MILL, *Sobre la Libertad y otros Escritos*, Clásicos, MTSS, 1991, pág. 303.

con otros sistemas —igualmente autopoieticos— como el jurídico, el científico, el político o el moral, y sobre el que no cabe un conocimiento objetivo —un metadiscurso— porque quien podría hacerlo se encuentra ya dentro del propio sistema, cautivo de una teoría económica que se pretende teoría de la naturaleza y no de un constructo social (37).

De modo que la existencia de un mismo «paradigma» de partida, en el que el interés adquisitivo —una vez convertido en fin en sí mismo, con independencia de su materialización específica— aparece como característica regular e inagotable del ser humano, no implicó, ni mucho menos, interpretaciones monistas de la sociedad ni hizo llegar a conclusiones políticas similares. Antes, al contrario, el mismo fenómeno desempeñaría papeles muy distintos en cada teoría: mientras para unos constituye el mejor punto de partida en orden a garantizar una sociedad libre, no coactiva, justa y rica, para otros es el mayor signo de degradación espiritual, corrupción moral y de opresión de unos hombres sobre otros. Para unos es la argamasa del progreso; para otros, el factor desencadenante del fin de la sociedad que lo produce y el aglutinante constructivista de una sociedad alternativa.

Hirschman sitúa la aparición de los primeros gritos de alarma en los tiempos de Walpole, y especialmente a partir de la crisis bancaria de 1710 y la burbuja financiera de 1720 (*South Sea Bubble*), como respuesta a los escándalos que acompañaron al primer gran período de hegemonía *Whig*, que supuso la introducción de un conjunto de prácticas políticas clientelares y de mecanismos de financiación de la deuda pública abiertamente innovadores —heterodoxos, enormemente arriesgados y caldo de cultivo óptimo para el fraude— que fueron combatidos por los *Tories* absolutistas empleando masivamente los nuevos medios de comunicación (*The Craftsman*), denunciando la corrupción moral generalizada del nuevo partido dominante e incitando a la sublevación jacobita, tras acceder al trono en 1714 Jorge I de Hannover, hijo de Sofía del Palatinado, hija, a su vez, de Federico V de Bohemia y nieta de Jacobo I, con quien se revitalizaron los lazos establecido entre Inglaterra y Centroeuropa a lo largo del siglo anterior a través del movimiento Rosacruz (38). Las huellas de toda aquella campaña en la literatura *Tory* de la época son bien conocidas: John Gay hizo una parodia de Walpole en *La ópera de los mendigos*, sobre la corrupción de la virtud. El *Cuento de la Corte e Imperio de Japón*, de Jonathan Swift, es una alegoría de la Inglaterra de 1728 (39) —incluida la situación

(37) Véase NIKLAS LUHMANN: *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Paidós, Studio, 1997, págs. 25-6.

(38) Véase FRANCES A. YATES, *El Iluminismo Rosacruz* [1971], F.C.E. México, reimpression, 1999, y *La Filosofía Oculta en la Época Isabelina* [1979], F.C.E., Breviarios, México, 1992.

de la deuda pública— por mucho que el propio Swift hubiese participado activamente en la promoción de la burbuja de 1720.

5. OTRA VEZ HUME: LA MORALIDAD DE LA DEUDA PÚBLICA Y LA PRÁCTICA BANCARIA

Hume se inspiraría en la obra de Swift para afirmar en 1752 que si no se establecían límites estrictos a la creación de deuda pública se acabaría llegando «a un grado de despotismo no alcanzado nunca por ninguna monarquía oriental», porque:

«El público es un deudor al que nadie puede obligar a pagar. El único contrapeso de que disponen los acreedores frente a él es su propio interés en preservar el sistema de crédito, pero éste puede verse contrapesado por una emergencia extraordinaria o por una gran deuda, incluso suponiéndola irre recuperable. Por no decir que una necesidad imperiosa obliga a menudo a los Estados a adoptar medidas que, en términos estrictos, van contra su interés [...] En ese caso, miles pueden ser sacrificados para garantizar la seguridad de millones. Pero existe el peligro de que millones sean sacrificados para siempre a la seguridad temporal de miles» (40).

Hume trasladaba de esta forma su reflexión moral al mundo de la razón práctica y la utilidad. Pero éste es siempre un ejercicio complejo, porque, aunque la aprobación o desaprobación moral sean impulsos que emanan de la experiencia sensible y constituyan una forma de pasión, no se trata de una pasión directa —como el deseo o el miedo—, sino indirecta, asociada a una idea elaborada por la razón, única facultad capaz de apreciar las consecuencias útiles o nocivas de la acción (41). Es preciso mantener siempre bien separados el ámbito de la deseabilidad o rechazo moral de ciertos fines y resultados y el juicio acerca de la relación entre los medios o la acción que conduce a aquéllos, porque:

«En muchos casos, la decisión es dudosa y está sometida a evaluación y a grandes discusiones y controversias: surgen dudas y se enfrentan intereses opuestos, de modo que hay que otorgar preferencia a una de las dos partes, en estrecha

(39) Véase JEREMY BLACK: *Walpole in Power*, Sutton Publishing, 2001. Para las correspondencias entre la narración de Swift y la situación inglesa, véase *Gulliver's Travels and Japan*, en <http://www.jaffebros.com/lee/gulliver/moonlight/appendix.html>.

(40) Véase *On Public Credit*, págs. 5-6 en: <http://www.economis.mcmaster.ca/ngcm/3113/hume/pubcred>. [7-Junio-2005].

(41) DAVID HUME: *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, op. cit.

conurrencia y equilibrio respecto a su respectiva utilidad, dadas las distintas circunstancias de la sociedad, las diversas consecuencias de cada práctica y los diferentes intereses que pueden resultar beneficiados. Se requiere un juicio racional muy preciso para adoptar la decisión verdadera entre las intrincadas dudas que emergen de intereses opuestos y escasamente transparentes» (42).

Precisamente el mejor ejemplo práctico de esta dificultad lo ofrece la valoración moral de Hume sobre las políticas de deuda pública y monetaria y sobre las prácticas bancarias. Obviamente, tal valoración descansa sobre el análisis empírico y teórico acerca de la utilidad y la contribución al bienestar de cada una de estas instituciones económicas, que es la que debe orientar la regulación legal existente en cada momento y el comportamiento individual.

El problema de la moralidad de las prácticas bancarias no era nuevo. De hecho, tras la caída del imperio romano habían sido los Templarios quienes recuperaron la actividad de custodia de depósitos, transporte de moneda y préstamo en la Baja Edad Media, dada la confianza moral que inspiraban y su capacidad de ofrecer seguridad. La prohibición de la usura era común a las tres religiones del Libro, pero la judía no la extendía a los préstamos en favor de gentiles, lo que otorgó a esta nación una ventaja en la práctica de intermediación que añadió una causa adicional al antisemitismo tradicional, haciendo de ella objeto privilegiado de la animadversión popular y de la codicia de los notables. El tardío reconocimiento canónico de la legitimidad del préstamo con interés indujo a los cristianos a utilizar como pantalla permitida del mismo —además de la letra de cambio y, en muchos casos, en combinación con ella— el contrato a la vista regulado en el *Corpus iuris civilis*, suponiendo de manera ficticia que el depositario (en realidad, el prestatario) incumplía la obligación de devolución, por lo que devengaba intereses por mora a favor del depositante (en realidad, el prestamista).

De esta forma, para bordear la prohibición de la usura, se vistieron los préstamos de una apariencia de depósitos, con lo que se adulteraron las finalidades que tenían ambos tipos de contrato en el derecho romano, en donde el depositario estaba obligado a mantener permanentemente a disposición del depositante una cantidad equivalente a la depositada —a cambio de una modesta comisión— y sólo el de préstamo permitía al prestatario disponer de la cuantía hasta el momento del vencimiento. En puridad, pues, sólo las cantidades recibidas por el banco en préstamo —o en depósito a plazo— podían ser prestadas a su vez, a cambio de una remuneración por la intermediación. Pero, al estar prohibida esta última, la única forma legal de intermediación financiera exigía fingir que el préstamo era un depósito a la vista incumplido, lo que

(42) «An Enquiry Concerning the Principles of Morals», *op. cit.* pág. 285.

confundió ambas figuras, invirtió el papel de los agentes, y, al convertirse en práctica regular, hizo pasar por alto la obligación de mantener en reserva la totalidad del dinero verdaderamente depositado a la vista, con lo que apareció la banca con reserva fraccionaria, y con ella el riesgo de *bancarrota* y la necesidad pública de regulación para controlarla. Sin embargo, en períodos de crisis generalizada el contagio del pánico convirtió en ineficaz cualquier regulación, como sucedió a mediados del siglo XIV en Italia y Cataluña, en una crisis generalizada que destruyó la confianza en el crédito durante más de un siglo.

Los problemas de la práctica bancaria ocuparon a los moralistas de la escuela de Salamanca durante los siglos XVI y XVII, tratando de establecer reglas de conducta para los mercaderes y, sobre todo, para los reguladores —los ayuntamientos y el Rey—, que se convirtieron enseguida en los principales beneficiarios de la creación de dinero bancario, con el inevitable conflicto de intereses. Los primeros en hacerlo, como Saravia de la Calle en su *Instrucción de mercaderes* de 1544, negaron toda legitimidad al procedimiento, tanto por la infracción que suponía violar el compromiso de depósito, como por el efecto pernicioso del aumento de dinero en circulación sobre los precios. Martín de Azpilicueta y Tomás de Mercado —cuyas obras datan de 1556 y 1571— condenaron también por pecaminoso e ilegal el uso particular por los banqueros del dinero confiado a su depósito, aunque Mercado —y también Gresham— constató ya el hecho en Sevilla y empezó a abrir una vía de transigencia, contemplándolo como algo prácticamente inevitable —y también como un mal menor, en comparación con la necesaria violación de la drástica condena cristiana de la usura—, recomendando, eso sí, principios y reglas de prudencia para la práctica del negocio de banca, como las de mantener un coeficiente elevado de reserva y evitar entrar en negocios de riesgo.

Enseguida aparecerían teólogos más abiertos al cambio económico, como Domingo de Soto, por aquellas mismas fechas o Luis de Molina, a finales de siglo, que admitieron abiertamente la legitimidad del depósito a la vista remunerado y la utilización de los fondos depositados para el descuento de letras —siempre que se efectuase con prudencia— (43), lo que implicaba reconocer a la utilidad como principio de la regla moral y de la regulación. Lo que sucede es que, como vimos, el regulador de la época —el monarca, con su concepción patrimonialista del reino— todavía no era capaz de diferenciar la utilidad relacionada con sus propios intereses dinásticos —identificados con el honor— del interés público del reino, y éste se situaba en todo caso por encima de los intereses de grupos privados e individuos, de

(43) Véase J. HUERTA DE SOTO: *Dinero, Crédito Bancario y Ciclos Económicos*, Unión editorial, 1998, págs. 53-80.

cuyos recursos podía disponer a voluntad y sin oposición relevante. La flagrante contradicción entre aquellos y estos condujo a la bancarrota del monarca, que a lo largo del siglo xvii se contagiaria a todo el sistema financiero del mundo católico subordinado a los Austrias (44).

El relevo financiero lo tomó el Banco de Ámsterdam, creado en 1609, sobre la base de la vieja regulación romanista del depósito irregular (manteniendo una reserva en caja del 100 por 100), a cambio de una módica retribución. Ésta fue la condición para recuperar la confianza en el sistema financiero, minada por el imperio austracista. Hasta 1772 no admitiría este Banco la reserva fraccionaria, y hasta 1802 la utilizaría de forma muy prudente, lo que contribuyó poderosamente a la estabilidad de precios en la Europa moderna. A partir de la observación de las prácticas del Banco de Ámsterdam David Hume se manifestó contrario al papel moneda sin contrapartida metálica y a la creación de dinero por los bancos (45). En cambio, ya en 1767 Sir James Steuart no tenía «la menor duda de que tanto el crédito registrado en los libros del banco como el dinero disponible en efectivo en los depósitos que lo compensa pueden sufrir variaciones alternas según sea mayor o menor la demanda de dinero bancario». Steuart estaba convencido de que el secretismo con que se desarrollaban las operaciones del banco se debía a la contradicción entre el imperativo estatutario de reserva íntegra y su violación en la práctica de los negocios, similar a la observada por Tomás de Mercado dos siglos antes. Esto planteaba el conflicto moral entre un precepto legal y un compromiso contractual, que obligaban a hacer una cosa, y una práctica y un imperativo de utilidad que parecían aconsejar lo contrario.

6. ADAM SMITH Y EL SISTEMA BANCARIO

En *La riqueza de las naciones*, Adam Smith constató que el funcionamiento del sistema bancario holandés descansaba sobre el hecho de que toda la ciudad estaba convencida de que hasta el último billete emitido se encontraba respaldado por las reservas de oro y plata del Banco, al que la propia ciudad de Ámsterdam ofrecía su garantía —avalada por cuatro burgomaestres depositarios, cambiados anualmente— que visitaban periódicamente las cajas y juraban que sus existencias equivalían a los depósitos que figuraban

(44) Véase A. ESPINA: «Finanzas, deuda pública y confianza en el gobierno de España bajo los Austrias», *Hacienda Pública Española*, núm. 156, 1/2001.

(45) Véase «Of Money», en *Discursos políticos* (1752), v.e. Instituto de Estudios políticos, edición Tierno Galván, 1955.

en los libros. Esto bastaba para imprimir confianza porque, según Smith, «... en este sobrio y religioso país todavía no se pasan por alto los juramentos».

Sin embargo, en la década de los ochenta un banco tan prudente, una ciudad tan escrupulosa y una sociedad tan estricta cambiaron su conducta, comenzando a violar sus estatutos y a cometer perjurio, y todo ello para beneficiar con sus préstamos a la propia ciudad de Amsterdam, hasta el punto de que durante la 4.^a guerra angloholandesa los depósitos efectivos sólo ascendían a un 25 por 100 de lo que figuraba en los libros. Por causa de ello el público perdió confianza y dejó de depositar su dinero en el Banco, que terminaría por desaparecer en 1820 (46).

¿Qué había sucedido? ¿Habían perdido de golpe los responsables del banco sus escrúpulos morales y la corrupción se había apoderado de la ciudad? No. Inicialmente, el banco se había creado con el propósito de regular la mala calidad y la gran cantidad de dinero metálico en circulación, para evitar las fuertes fluctuaciones de precios y de los tipos de cambio, recibiendo depósitos en todo tipo de monedas y devolviendo el equivalente a su valor intrínseco en florines bajo la forma de certificados de depósito, cuyo uso se declaró obligatorio a partir de pagos de más de 600 florines (47). Con el tiempo, la función de proporcionar billetes con los que realizar las transacciones fue desplazando en importancia a la de depósito y regulación monetaria, y la observación de la práctica de los negocios fue indicando que, de hecho, en condiciones normales bastaba con mantener un coeficiente de reserva fraccionaria adecuado para hacer frente a todas las obligaciones.

Lo que sucede es que esta observación —consistente con la ética de la responsabilidad y la utilidad, y con los sentimientos morales de Hume, orientados por los resultados— no se había hecho pública y llevado al terreno de los compromisos formales, ni se había traducido en el correspondiente cambio de las instituciones y los contratos que regían la relación entre el público y el banco. En términos del sentimiento moral de los que así actuaban, el principio de la utilidad pública prevalecía, pero se perseguía de forma no transparente y violando compromisos y contratos explícitos, cuya salvaguardia es la base última de las relaciones interpersonales. La infracción abierta de la legalidad y la ausencia de mecanismos públicos explícitos de legitimación de la nueva conducta —siquiera fueran ficticios, como el que había permitido superar si-

(46) Véase J. HUERTA DE SOTO: *Dinero, Crédito Bancario y Ciclos...*, *op. cit.*, págs. 80-87.

(47) Véase WALTER BAGEHOT: *Lombard Street: A description of the money market*, cap. III, cap. III. Disponible en: <http://www.economis.mcmaster.ca/ugcm/3113/bagehot/lombard.html> (WILEY & SONS, 1999). [7-Junio-2005].

glos antes la prohibición tradicional de la usura— destruyeron el sutil tejido de confianza sin el que no caben relaciones sociales estables.

La cadena de transmisión de la innovación financiera desde Italia a Holanda y desde aquí a Suecia e Inglaterra —y más tarde a los Estados Unidos— se explica precisamente por la observación de las contradicciones entre la práctica y la arquitectura institucional, y por la corrección de esta última a la vista de la experiencia obtenida con las crisis y el fracaso de los predecesores y pioneros. La del Banco de Ámsterdam indicaba claramente que había que actuar con transparencia. El Banco de Estocolmo, fundado en 1656 ya empezó a funcionar con dos secciones: una de depósitos (con reserva íntegra) y otra de préstamos (con equilibrio entre los plazos de depósito y de préstamo). Pero los principios de separación y equilibrio se empezaron a violar enseguida, y para superar la crisis de confianza el Estado tuvo que hacerse cargo del Banco en 1668, convirtiéndolo en el primer Banco Central, que fue también el primero en realizar de manera sistemática y abierta la emisión de billetes o certificados por encima de los depósitos efectivos.

El Banco de Inglaterra, fundado en 1694 bajo el influjo directo de Holanda, ya ni siquiera se creó con aquellas garantías. Su finalidad primera fue ayudar a financiar los gastos públicos para la guerra contra Francia de un gobierno *Whig*, nacido de la revolución de 1688, que no contaba con el más mínimo crédito —como cualquier revolución, afirmaría Bagehot—. El gobierno del nuevo rey, Guillermo III, emitió 1,2 millones de libras al 8 por 100 en las acciones fundacionales del futuro banco, al que se le concedería el privilegio de ser el depositario de los fondos del Gobierno —otorgándole su crédito, lo que respaldaba su credibilidad—, y el monopolio de «hacer banca», esto es, de ser el único banco con carta de responsabilidad limitada y con capacidad de emisión de billetes («de tomar prestado, poseer y recibir depósitos de cualquier suma de dinero contra sus billetes pagaderos a la vista o transcurridos menos de seis meses desde la fecha del depósito»), como diría la Ley de 1742). Tal cúmulo de facultades explican que el resto de los bancos se agrupasen enseguida en torno al banco de Inglaterra y le otorgasen *de facto* la condición de banco de bancos, depositando en él sus reservas, considerándolo como el banco *Whig* por excelencia, ya que la restauración de los Estuardo había repudiado la deuda pública con que se constituyó su capital fundacional (48).

Pero el monopolio también dio lugar a abusos y el nombre del banco quedaría enseguida asociado a la idea de inflación por causa del escándalo de la Compañía de los Mares del Sur. Los *Whig* habían creado esta entidad instrumental para que se hiciese cargo de la deuda pública. Como forma de pago por

(48) Ibid.

las acciones de la compañía se admitieron títulos de deuda, concediendo el Banco préstamos pignoratícios sobre aquellas acciones. Como el privilegio de emisión no establecía límites y la guerra obligó a emitir deuda masivamente, la operación dio lugar a la primera gran burbuja financiera y a una escalada especulativa de la que los principales beneficiarios fueron los consejeros de la Compañía. Parte de los beneficios conseguidos se invirtieron en tierra, contagiándose la burbuja al mercado inmobiliario. En 1720 las cotizaciones de la Compañía se derrumbaron hasta la quinta parte de su valor máximo y las del Banco a la mitad. Algo similar había venido haciendo el escocés John Law en Francia, expandiendo el crédito de su banco desproporcionadamente en relación con los depósitos y especulando con las acciones de la Cía. del Misisipi. Aunque el banco pasó a pertenecer al Gobierno en 1718, la burbuja acabaría estallando casi al mismo tiempo que la de Londres, en lo que constituye la primera gran crisis financiera de la historia en la que se observó un claro efecto de contagio y crisis simultánea. El pinchazo sólo se corrigió tras la *Bubble Act*, de 1720, que limitó severamente las sociedades por acciones (línea de regulación que sería adoptada enseguida en EE.UU.). En 1722 el Banco adquirió el capital de la Compañía pagándolo con deuda pública consolidada al 5 por 100. Todo ello debió de pesar sobre Hume al redactar su *tract*. El Banco suspendería pagos en 1797, prohibiéndose a partir de entonces el abono en metálico de los depósitos, declarando sus billetes de curso legal para el pago de impuestos y satisfacción de deudas, limitando sus adelantos y préstamos al gobierno y estableciéndose un prestamista de última instancia (49).

Como colofón de esta larga historia, en *Lombard Street* Walter Bagehot llegaría a afirmar que el sistema de emisión de billetes es la mejor manera de introducir un sistema de banca de depósitos, lo que significa invertir el proceso histórico. Lo que sucede es que este sistema requiere estabilidad y resulta incompatible con invasiones y revoluciones, ya que tales acontecimientos producen pánicos en los que todo el mundo exige disponer de dinero en metálico, lo que destruye el sistema de emisión. Por eso Inglaterra y Escocia son los países que tienen sistemas de banca de emisión más extendidos.

7. UTILIDAD Y MORALIDAD EN ADAM SMITH

En realidad, las posiciones contrapuestas de Hume y Adam Smith en materia de moralidad de la práctica bancaria respondían a teorías monetarias

(49) Véase J. HUERTA DE SOTO: *Dinero, Crédito Bancario y Ciclos...*, op. cit., págs. 87-90.

enfrentadas, basadas en acopios de evidencia empírica acerca de la utilidad de estas prácticas muy diferentes. Éste es un ejemplo más de que la influencia de la razón sobre la consideración moral se produce de forma indirecta. Hume —como más tarde Ricardo— aceptaba la teoría cuantitativa de la moneda, según la cuál la cantidad de dinero en circulación es indiferente porque sólo determina el nivel de inflación, limitando su impacto sobre la actividad —y sobre los tipos de interés— al período en que se produce la elevación de precios, resultando neutral a partir de entonces. Por eso no confiaba en la bondad (la utilidad) de la creación de dinero a través del crédito bancario. En cambio, Smith consideraba razonable la movilización por parte de la banca de aquella parte del dinero «que de otra forma se hubiera visto obligada a mantener ociosa y al contado, para hacer frente a las demandas ocasionales de retirada de depósitos», con el único límite de un uso prudente de los mismos a fin de evitar la pérdida de confianza, que conduce siempre a la quiebra del banco afectado (50). En ambos casos, la consideración moral se realiza en vista de la utilidad de las correspondientes prácticas.

A este clima de preocupación moral no se sustrajo Adam Smith. La tradición elaborada por la historia de la economía política le considera como el primer hagiógrafo del interés privado, pero por mucho esfuerzo que se haya hecho en imputarle una posición monista, tal pretensión no resiste el análisis. No es en su obra donde se encuentra la simplificación de la sociedad al mundo unidimensional del *homo economicus* en que vivió el Robinson Crusoe de Daniel Defoe —él mismo, promotor de la burbuja de los mares del Sur—. Toda la obra de Smith está escrita en diálogo con la de Hume y constituye su complemento natural. Es más, puede contemplarse como su mejor aplicación. Porque en la medida en que el «afecto interesado» —perfectamente moral, por otra parte, siempre que el público no cometa abusos, como el de la deuda— se encarga de motivar la mayor parte de los comportamientos individuales, la consecución de los objetivos morales generales se ve facilitada, por causa precisamente del carácter universal de esta pasión.

No todas las necesidades ni objetivos sociales pueden satisfacerse por este procedimiento, pero en la medida en que es posible hacerlo, el bien común se alcanza más fácilmente, al no depender su consecución de la renuncia de cada individuo a perseguir sus propósitos individuales —o sea, de la fuerza de voluntad para el cumplimiento del deber, ejerciendo «coerción moral de su propia razón legisladora», que es como Kant definiría la virtud en 1797 (51).

El Adam Smith de 1766 era el mismo hombre que el de 1759: un pedagogo preocupado básicamente por cuestiones morales. Es más, los dos libros

(50) Ibid. págs. 479-483.

pueden considerarse como subdivisiones de un solo sujeto (52). Con su segunda obra conseguía reducir al mínimo imprescindible la obligación de adoptar decisiones imparciales, facilitando así la consecución de la armonía social, que es la tarea asignada a la conciencia moral individual. Pero ni Smith ni la generación utilitarista —la de Jeremy Bentham, David Ricardo y James Mill, que desarrollarían su doctrina y la de Hume, aplicándola a reformar la economía, la jurisprudencia y la política—, dejaron de considerar a los sentimientos morales como el fundamento de la fábrica social, haciendo el mayor énfasis en la necesidad de desarrollar la facultad creativa de la que hablaba Hume, lo que implica realizar un enorme esfuerzo, ya que, según Smith:

«La virtud amistosa de la humanidad requiere mucha más sensibilidad de la que posee la gente común. La tan elogiada virtud de la magnanimidad exige indudablemente un grado de autocontrol muy superior al que es capaz de ejercer el común de los mortales. Del mismo modo que la calidad de la capacidad intelectual no aparece de forma espontánea, tampoco la virtud constituye el estado natural de la moral. La virtud es excelencia; algo infrecuente, grande y hermoso; algo que se encuentra muy lejos de lo vulgar y ordinario» (53).

Pero de esta virtud depende precisamente la mano invisible que hace posible la armonía y el bienestar de la sociedad. Por fortuna, el funcionamiento adecuado de ésta no requiere que ese nivel de excelencia se de por igual en todos los individuos, pero resulta imprescindible que la practiquen, al menos, sus clases dirigentes (tanto económicas, como políticas y sociales):

«No ha lugar a que el terrateniente insensible y orgulloso contemple sus campos sin pensar en las necesidades de sus criados, quedándose y consumiendo toda la cosecha en su imaginación. El producto del suelo mantiene en todo momento el número de habitantes que puede soportar. El rico sólo toma del granero lo más precioso y agradable. Pero consume poco más que el pobre y, a pesar de todo su egoísmo y rapacidad natural, aunque solo persiga su propio interés [y] [...] satisfacer sus vanos e insaciables deseos, reparte con los pobres el producto de sus esfuerzos. *Una mano invisible* [cursiva A.E.] le dirige a hacer una distribución de los alimentos prácticamente igual a la que resultaría de haber estado la tierra dividida a partes iguales entre todos sus habitantes. De este modo, sin pretenderlo ni saberlo, hace avanzar el interés de la sociedad y produce los medios para la multiplicación de la especie.»

(51) Véase, *Metafísica de las costumbres*, pág. 405 (edición de la Academia de Berlín): traducción española de Adela Cortina, Tecnos, clásicos del Pensamiento, núm. 59, pág. 262.

(52) Para Henry Buckle, el libro constituye un antídoto contra quienes piensan que el mercado libre puede divorciarse de una sociedad moral. Véase su presentación de la edición citada, dentro de la colección «Conservative leadership series», Washington, D. C.

(53) *The Theory of Moral Sentiments*, cit., vol. I, Part I, Chapter V (23-27).

«El mismo principio y amor hacia el sistema, el mismo respeto a la belleza del orden, el arte y la innovación, sirven con frecuencia para impulsar las instituciones que contribuyen a promover el bienestar colectivo. Cuando los próceres se dedican a mejorar el orden público, su conducta no responde siempre a la pura simpatía hacia la felicidad de quienes se beneficiarán de aquella. Cuando los políticos deciden reparar caminos y carreteras, no están animados necesariamente por la simpatía hacia carreteros y transportistas. Cuando el Parlamento establece incentivos y estímulos para mejorar la fabricación del lino o de la lana, su conducta raramente está motivada por la simpatía hacia quienes consumen el paño, fino o barato, y mucho menos hacia el fabricante o el comerciante.»

«La perfección del orden público y la extensión del comercio y la industria son objetivos nobles y magníficos por sí mismos. La contemplación de ellos nos satisface, y estamos interesados en todo lo que contribuye a mejorarlos. Forman parte del gran sistema de gobierno, y las ruedas de la máquina política se mueven con más armonía y facilidad por medio de ellas. Nos agrada contribuir a la perfección de un sistema tan hermoso y magnífico, y no descansamos hasta eliminar todo obstáculo que pueda perturbar o estorbar la regularidad de sus movimientos. Sin embargo, las constituciones se valoran únicamente en función de su contribución a promover la felicidad de quienes viven bajo ellas. Ésa es su única utilidad y finalidad» (54).

8. LA MANO INVISIBLE Y LA VIRTUD CLÁSICA

Así pues, detrás de la mano invisible que garantiza la armonía del mercado se encuentran las mismas virtudes —recuperadas de la antigüedad clásica, como enseguida veremos— que hacen funcionar a la política. Lo que sucede es que —siguiendo el ejemplo de Maquiavelo— si la élite dirigente de la sociedad —la que elaboraba la ley y la jurisprudencia— practicaba estas virtudes, no resultaba imprescindible que lo hiciese todo el pueblo. La escasez de tales virtudes en el grado de excelencia necesario para construir un sistema social perfecto explica la satisfacción que encuentra Smith al observar que buena parte de las necesidades pueden autorregularse a través del mercado, sin apelar necesariamente al aprecio por las ventajas indivisibles que emanan del sistema social global. Esta no es una cuestión abstracta, sino práctica, y no es una tarea individual, sino colectiva e institucional, ya que Smith relaciona directamente el desarrollo moral de Gran Bretaña con su avance político, institucional, material y económico y los propone como ejemplo a imitar por otras naciones:

(54) *The Theory of Moral Sentiments*, cit., vol. I, Part IV, Chapter 1 (241-53).

«... sirve de poco hablarle a la gente en general de las ventajas de que disfruta un Estado bien gobernado e insistir en que así se dispone de mejores viviendas, mejor vestido y alimentación. Generalmente estas consideraciones no impresionan demasiado. Resulta más persuasivo describir cómo funciona en la práctica un gran sistema de políticas públicas que proporciona tales ventajas y explicar las conexiones e interrelaciones de sus diferentes partes, la dependencia mutua de unas y otras y su subordinación a la felicidad de la sociedad. Si se les enseña la forma de introducir este mismo sistema en su propio país, los obstáculos que se ponen a ello actualmente y la forma de removerlos, así como las distintas ruedas de que debe disponer la máquina del gobierno para moverse con mayor armonía y suavidad —sin fricciones entre ellas que retarden sus movimientos—, es difícil que alguien pueda oír tal discurso y no verse animado de algún modo por el espíritu público.»

«Al menos por un momento sentirá el deseo de remover tales obstáculos y de poner en marcha una máquina tan hermosa y ordenada. Nada contribuye más a promover el espíritu público que el estudio de la política, de los distintos sistemas de gobierno civil, sus ventajas y desventajas; el estudio de la constitución británica, su situación, su interés por las otras naciones, su comercio y su defensa; las desventajas a las que tiene que hacer frente, los peligros a los que se ve expuesta y la forma de remover los unos y defenderse de los otros. De entre todas ellas, la discusión política —practicada de manera justa y razonable— es la especulación más útil [...] Sirve al menos para animar las pasiones públicas de los hombres y les incita a buscar los medios de promover la felicidad de la sociedad» (55).

En la última parte de su obra, Smith, como Hume, descarga a la razón de la responsabilidad última sobre el principio de aprobación moral. Hobbes había tratado de apoyar la legitimidad del gobierno civil y de justificar la obediencia a la suprema magistratura —como fundamento último de la sociedad— mediante el sometimiento directo de la conciencia de los hombres a los poderes civiles, con el fin de evitar la dominación de los poderes eclesiásticos. Pero esto significaba poco menos que legitimar la sumisión y la dictadura. Sin distinción previa entre lo correcto y lo equivocado, el poder podía caer en la arbitrariedad. Y como la ley no podía ser el fundamento último de sí misma, se adujo que tal fundamento se encuentra en la razón, que aprueba o reprueba moralmente, del mismo modo que distingue entre verdad y error: la virtud y el vicio lo son porque se encuentran conformes o en desacuerdo con la razón —se afirmó—. Smith pensaba que en algunos aspectos esto es correcto, puesto que buena parte de las máximas morales las formamos a través de la experiencia y la inducción, y esta última es una operación propia de la razón. Pero

(55) Ibid.

no así la experiencia moral última, que constituye la base para tal ejercicio racional y que sólo puede percibirse a través del sentimiento:

«Si no derivásemos de la razón la mayor parte de nuestros juicios morales, resultaría extremadamente incierto y precario que dependiesen de algo tan variable como las emociones y los sentimientos inmediatos, frecuentemente alterados por la salud y el humor. Pero, aunque sea incuestionablemente la razón la fuente de las reglas generales de la moralidad —y de todos los juicios morales formados a partir de ellas—, sería igualmente absurdo e incomprensible suponer que las percepciones primeras de lo bueno y lo malo se derivan de la razón, incluso refiriéndonos a los casos particulares cuya experiencia nos sirve de base para inferir aquellas reglas. Estas percepciones últimas, como toda experiencia en la que se basan las reglas, no puede ser objeto de la razón, sino del sentimiento y la emoción inmediatos. Unas pautas de conducta producen agrado; otras desagrado. A partir de estas instancias formamos las reglas de la moralidad.»

«Lo que no puede la razón es hacer que un objeto sea agradable o desagradable a la mente por sí mismo. Puede demostrar que el objeto es un medio para conseguir algo agradable o desagradable, y por eso mismo lo será también el objeto. Pero si éste resulta agradable o desagradable por sí mismo, lo será en función del sentimiento o emoción inmediatos que nos produce. Es necesario que la virtud produzca agrado y el vicio desagrado. Son el sentimiento y la emoción quienes nos reconcilian con la primera y nos enajenan del segundo» (56).

Lo que nos permite percibir esa emoción es precisamente el sentido moral, equivalente a los sentidos externos, a través de los cuales apreciamos las cualidades de los cuerpos que nos rodean: el sonido el gusto, el olor, el color. De igual modo sucede con los afectos de la mente humana que, al entrar en contacto con aquella facultad nos aparecen teñidos en cierta manera de una cualidad amistosa u odiosa, virtuosa o viciosa, de bondad o maldad:

«Esta facultad, a la que Locke llamó reflexión, y de la que derivó las ideas simples acerca de las diferentes pasiones y emociones de la mente humana es, según el Dr. Hutcheson [predecesor de Smith en la cátedra de Lógica y continuador de la tarea de Shaftesbury], un sentido interno directo. La facultad por la que percibimos la belleza o la deformidad, la virtud o el vicio de las diferentes pasiones y emociones, es un reflejo, un sentido interno—... La palabra conciencia no denota inmediatamente ninguna facultad moral por la que aprobemos o desaprobemos. La conciencia presupone en realidad la existencia de aquella facultad y significa propiamente nuestro convencimiento de haber actuado de acuerdo o en sentido contrario a su dirección. Mientras que

(56) *Ibid.*, Part VII, Section III, Chapter II (179-84).

el amor, el odio, la alegría, la tristeza, la gratitud, el resentimiento —junto a tantas otras pasiones que se supone son el sujeto, asunto y materia de tal principio— han sobresalido hasta ser reconocidos por sus propios títulos, ¿no resulta sorprendente que el soberano de todas ellas se haya hecho oír tan poco hasta ahora como para no merecer siquiera un nombre distintivo? (57).

Esta «nueva» facultad o sentimiento moral la había redescubierto el tercer conde de Shaftesbury (1671-1713), leyendo al emperador romano Marco Aurelio. El que fuera al mismo tiempo empleador y discípulo de Locke fue quien reintrodujo el cultivo de las virtudes estoicas en la Inglaterra posrevolucionaria. Hasta poco antes, el dominio de los valores se había mantenido confinado al ámbito de la religión y confiado, en palabras de Giddens, al cuidado de los «guardianes de la tradición». Más tarde, la Ilustración establecería que la virtud proviene de la razón y es algo que se puede descubrir y aprender, lo que conectaba este pensamiento con la tradición histórica occidental, de carácter racionalista, que se remonta hasta Aristóteles (58).

La obra de Shaftesbury sólo adquirió plena difusión en toda Gran Bretaña a partir de su muerte en 1713. A través de ella la tradición humanista se transmitió a los moralistas escoceses. Su influencia resulta especialmente notable sobre Hume, pero se percibe también en Kant. Probablemente sin la confianza proporcionada por la teoría de los sentimientos morales uno y otro habrían tenido dificultad para abandonar la larga senda histórica que había conducido hasta la moral racionalista de los ilustrados. Porque, al quedar separada en las obras de uno y otro moral y razón (valor y verdad), y al quedar ubicada la capacidad de aprobación moral en una facultad directa de la mente —al modo de un sexto sentido—, la educación ya no era suficiente; no bastaba con desarrollar el ejercicio racional de la mente; la tarea del pedagogo y el propio ideal pedagógico tuvieron que ampliarse, como había señalado Comenius.

La reaparición de la vieja virtud suscitó la necesidad de ejercitarla y fortalecerla, como se hace con el resto de las facultades humanas. En términos de sociología de la religión, se produjo un salto desde las religiones occidentales —basadas en la salvación, a través de la palabra y la verdad— a las religiones orientales, fundadas en la imitación de la conducta de hombres considerados santos y ejemplares. Había que proponer a los jóvenes la imitación de un modelo de ejemplaridad y de virtud, que no podían derivarse simplemente de la razón o del interés egoísta individual, como habían pensado

(57) *Ibid.*, Part VII, Section III, Chapter III (184-93).

(58) Véase ISAIAH BERLIN: «Introduction», en *The Age of Enlightenment* (1956), Meridian, 1984. También, Amartya Sen, «Rationality and Social Choice», Presidential Address, 107 Asamblea anual de la AEA, *The American Economic Review*, 85, I, marzo.

Hobbes y Mandeville, sino que debían anclarse en una cultura de la comunidad, de la moral o del *Sensus Communis* de los estoicos.

Una cultura que emana de un sentido moral interno, como afirmaba Shaftesbury, por el que ciertas «verdades morales» nos resultan evidentes por sí mismas o, más bien, por el que ciertas acciones, afectos o pasiones aparecen como decentes, justas, elegantes, amistosas y admirables ante ese «ojo interior» que equivale al *conocimiento natural*, la *razón fundamental*, o el *sentido común* (59). Se trataba todavía de una facultad cognitiva, pero de un conocimiento muy especial, por cuanto, para bosquejar su teoría del *moral sense*:

«... lo que Shaftesbury tiene presente no es en realidad una dotación del derecho natural, conferida a todos los hombres, sino más bien una virtud social, una virtud más del corazón que de la cabeza» (60).

En esta tradición habrían de ser educadas las élites dirigentes en las *public schools* británicas hasta nuestros días, incorporando al ideario de los centros educativos de excelencia su criterio según el cual el *sensus communis* comportaba el «*love of the community or society, natural affection, humanity, obligingness*». Porque, en palabras de Gadamer:

«... cuando Shaftesbury concibe *wit y humour* se guía también por viejos conceptos romanos, que incluían en la *humanitas* un estilo de buen vivir, una actitud del hombre que entiende y hace bromas porque está seguro de la existencia de una profunda solidaridad con el otro [...]. Y, aunque en este punto *sensus communis* parezca casi una virtud del trato social, lo que de hecho implica sigue siendo una base moral e incluso metafísica» (61).

A MODO DE CONCLUSIÓN. UNA TAREA PENDIENTE: LA SECULARIZACIÓN DE LA EDUCACIÓN MORAL EN EL MUNDO LATINO

El paradigma de la mano invisible atribuido a Adam Smith resultó ser la clave de bóveda de la modernización económica. Una versión ideológicamente sesgada ha interpretado el paradigma como equivalente a que basta la acción interesada —o «racional»— individual para garantizar el progreso económico, haciendo innecesaria la preocupación por el interés colectivo y

(59) Véase L. JAFFRO: «Shaftesbury: sens moral et culture de la communauté», en A. CAILLÉ, C. LAZZERI et M. SENELLART (eds.): *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, Paris, La Découverte, 2001, pág. 414-419.

(60) Véase HANS-GEORG GADAMER: *Verdad y Método*, Ed. Sigeme, Salamanca, 2001, vol. I, pág. 55.

(61) Véase HANS-GEORG GADAMER: *op. cit.*, vol. I, págs. 54-5.

el comportamiento ético, olvidando que para el propio Smith éstos eran pre-requisitos que, por pertenecer al sentido común de su época, ni siquiera había necesidad de mencionarlos reiteradamente. Sin embargo, un estudio cuidadoso del contexto en que fue formulado indica que el paradigma de Smith llevaba implícito el comportamiento «virtuoso» —en el sentido maquiaveliano— de todos los responsables económicos y sociales. En cambio, el mercado se encargaba de que, por su propio interés, su cervecero le sirviera buena cerveza, lo que se extiende a todos aquellos que intercambian bienes y servicios en mercados simples, atomizados y muy competitivos.

Pero esto sólo podía darse por supuesto entonces en el mundo anglosajón, y en general, en los países en que predomina la religión protestante, que habían descentralizado previamente el sistema de creación e internalización de normas éticas. Éste experimentó, a su vez, un proceso continuado de diferenciación, hasta contagiarse prácticamente a todos los ámbitos de la vida social: empezando por la compulsión hacia la frugalidad y la secularización de la economía de la salvación en la ética calvinista —que proporcionó un cuerpo funcionalista de restricciones para la acción individual socialmente responsable, como señalara Max Weber—, pasando por la ética científica, estudiada por Robert K. Merton, y terminando por la ética en la empresa (62).

Sin embargo, en las sociedades latinas este proceso de secularización quedó truncado y la lucha por la autonomía entre moral y religión la perdió la moral. En el mundo católico no se produjo aquella transición porque no se diferenció la moral de la religión, y ésta contenía un conjunto de preceptos morales dogmáticos, escasamente relacionados con el contexto vital contemporáneo. Este es uno de los lastres que ha arrastrado históricamente el desarrollo económico y la modernización política y social en estas sociedades. Ya Maquiavelo había formulado la idea de que la identificación de política y religión, la oficialización del credo romano y la simplificación de la moral religiosa a un conjunto de prácticas rituales había convertido a los italianos en el pueblo más inmoral de la cristiandad.

En la Francia contemporánea, por su parte, la secularización del mundo ético significó sustituir el referente religioso por el de la comunidad. En la sociología de la religión de Durkheim el tótem religioso primitivo no era otra cosa que la sublimación de la idea de grupo social, de modo que el fortalecimiento del espectador imaginario venía asociado en este caso al «amor a la patria», tal como lo definiera Montesquieu. Ésa fue la tónica que presidió la creación de la escuela laica y la aparición de una ética laica compartida por toda la élite dirigente de la III República. Todavía hoy, el «Informe Thélot»

(62) Sobre esta última, véase *Ethics today online* sostenida por el Ethics Ressource Center, <http://www.ethics.org>. [7-Junio-2005]

utiliza la denominación *vivre ensemble dans notre République* para referirse a la enseñanza de valores éticos y cívicos (63) Pero quien mejor ha expresado la vigencia del nexa durkheimiano entre lo sagrado y la comunidad es Luc Ferry, ministro de educación francés que encargó el informe y descendiente de Jules Ferry —el fundador de la escuela laica a fines del siglo XIX—, al afirmar:

«Simplement, le sacré a changé de visage, de forme. Il n'est plus tant situé dans de grandes entités supérieures, dans un Dieu extérieur, dans la patrie, dans la révolution, que dans les autres êtres humains» (64).

Si el fuerte sentimiento de identificación con la colectividad hizo siempre que en el carácter francés la moral laica se confundiera con un cierto chauvinismo, en España la idea de una ética laica público-privada, representada históricamente por los krausistas, se identificó con el proyecto regeneracionista construido por las élites dirigentes de las generaciones de 1898, 1912 y 1927, bajo el lema de ir «hacia otra España» (65).

Pero el nivel de analfabetismo en la España del primer tercio del siglo XX no tenía parangón en Europa y la confrontación de la vida social real no se produjo entre élites intelectuales, sino que vino a ser una repetición de la vieja confrontación que ya fuera pintada por Goya en sus «desastres de la guerra». De igual modo, la reacción sólo fue equiparable a la de «los primeros años de la reacción absolutista de 1823», lo que condujo a la «liquidación del republicanismo histórico», a la recuperación del «espíritu del viejo carlismo», y a la implantación por decreto de la «sociología cristiana» —basada en la simple repetición de pautas tradicionales—, que borró de la cultura oficial todo sentimiento moral no anclado en el *servum pecus* (o la parábola del buen pastor) (66).

La aparición de la complejidad en la España contemporánea se había simplificado bajo la expresión horrenda de «las dos Españas» —que, admitiéndola, caricaturizaba la idea de pluralismo—. El franquismo definió su monismo bajo la expresión inequívoca de la «España una», afirmando su vocación de arrasar hasta la más mínima huella de pluralismo cívico y ético.

(63) *Pour la réussite de tous les élèves*: <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/044000483/0000.pdf>. [7-Junio-2005]. Hay que resaltar la composición interpartidaria y ampliamente representativa de la *Comisión del debate nacional sobre el futuro de la escuela* en Francia, que elaboró el informe.

(64) De «Un philosophe face au divin», *Nouvelles Clés* en <http://www.nouvelles-cles.com/Entretien/Ferry/Ferry.htm>. [7-Junio-2005].

(65) José Luis Abellán ha desplazado el concepto cien años hacia delante: «Hacia Otra España», *El País*, 7-10-2004. El teólogo Olegario Fernández de Cardenal se pregunta, por su parte, «Qué España?» y reclama para esa tarea un «consenso razonado», aduciendo que «Una democracia es fecunda cuando atiende también a esta lógica moral y no sólo a la lógica matemática», *El País*, 12-10-2004.

Un cuarto de siglo después de la transición democrática, ya recuperado el pluralismo, queda pendiente, sin embargo, hacer frente de modo natural al problema de la educación de los sentimientos morales en España.

Se trata de algo demasiado importante para dejarlo en manos del sermón dominical o de los creadores de la cultura escrita o audiovisual. Ésta es una función social clave que exige secularización y externalización, llevando la educación moral desde la familia a la escuela —complementando la una a la otra—, llámese ésta simplemente ética o educación para la convivencia. Habría que añadir en todo caso que ya no vale hablar de convivencia nacional, sino, también, entre civilizaciones, cuya pluralidad cosmopolita se hace hoy presente en la propia escuela. El juicio moral requiere entrenamiento y práctica. Hace falta invertir en investigación, en pedagogía ética, en programas, en planes, en estudios alternativos. Y, por supuesto, se trata de una disciplina que, como toda clase de entrenamiento, debe ser evaluada, porque, como dice el refrán empresarial americano «What You Measure Is What You Get» (67).

Y en lo que se refiere a los contenidos, la «pasión tranquila» de Hume es, de nuevo, el lugar de encuentro para el dilema de la experiencia ética, cuyo debate enfrenta actualmente también a los partidarios de la ética racional basada en principios y anclada en la justicia, que hace énfasis en la formación de juicios éticos —posición encabezada por Rawls y por el propio Habermas (o por Piaget, en psicología evolutiva)— contra los partidarios de concebir la ética como una capacidad que debe ser desarrollada, como cualquier otra, posición defendida por el pragmatismo y la fenomenología modernas (John Dewey; Merleau-Ponty). Para Hubert y Stuart Dreyfus ambas posiciones no son incompatibles, a condición de enfocar este aprendizaje sistemáticamente, porque «cada capacidad tiene su *telos* y en este caso el comportamiento ético es la finalidad del desarrollo de la pericia intuitiva». Se trata simplemente de dos momentos del mismo proceso: el del diseño y la fundamentación del modelo bajo criterios de justicia, decencia, etc., y el del aprendizaje (68).

(66) Véase JULIO CARO BAROJA: *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Libro de bolsillo Istmo, colección Fundamentos, Madrid, 1980, págs. 200 y ss.

(67) Para su aplicación a la pedagogía, véase JOHN H. HUMMEL and WILLIAM G. HUITT: «What You Measure Is What You Get» en: <http://chiron.valdosta.edu/whuitt/pappers/wymiwyg.html>. [7-Junio-2005].

(68) Véase DREYFUS, HUBERT L., and STUART E. DREYFUS. 1990. «What is Moral Maturity? A Phenomenological Account of the Development of Ethical Expertise», in *Universalism vs. Communitarianism*, David Rasmussen, ed., Boston: MIT Press, disponible en internet: http://ist-socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/rtf/Moral_Maturity_8_90.rtf [7-Junio-2005].