



**Universidad
Nacional
Villa María**

Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo A. Podestá"

Repositorio Institucional

Imaginación y acción humana en David Hume y Adam Smith

supuestos gnoseológico-antropológicos en la configuración de la
ciencia económica moderna

Año

2016

Autor

Carrión, Gonzalo

Director de tesis

Crespo, Ricardo F.

Este documento está disponible para su consulta y descarga en el portal on line de la Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo Alberto Podestá", en el Repositorio Institucional de la **Universidad Nacional de Villa María**.

CITA SUGERIDA

Carrión, G. (2016). *Imaginación y acción humana en David Hume y Adam Smith: supuestos gnoseológico-antropológicos en la configuración de la ciencia económica moderna* [Tesis doctoral, Universidad Católica de Santa Fe]. Repositorio Institucional de la Universidad Nacional Villa María.

http://biblio.unvm.edu.ar/opac_css/index.php?lvl=cmspage&pageid=9&id_notice=45277



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

*Imaginación y acción humana en David Hume y Adam Smith:
Supuestos gnoseológico-antropológicos en la configuración de la
ciencia económica moderna*

Edición corregida, revisada y actualizada

Gonzalo Carrión

Índice

	Pág.
<i>Abreviaturas</i>	5
<i>Introducción</i>	7
Capítulo 1: La imaginación en la Ilustración Escocesa	13
1. Imaginación, modernidad e <i>Ilustración Escocesa</i>	13
2. David Hume y Adam Smith en contexto: La cuestión de la imaginación	18
Capítulo 2: La imaginación en David Hume	32
1. Líneas interpretativas del pensamiento humeano	32
2. La importancia del “giro antropológico humeano” y la ciencia de la naturaleza humana como fundamento de todo saber: el método newtoniano y los alcances y límites del conocimiento humano	37
3. La imaginación y los elementos de la gnoseología humeana	41
4. Imaginación y asociación	46
5. Imaginación, asociación y pasiones	53
6. Imaginación, memoria y razón	61
7. La imaginación y el conocimiento inferencial: creencia y causalidad	68
8. Las ficciones de la imaginación	79
9. Conclusión	86
Capítulo 3: Imaginación, acción humana y conocimiento científico en David Hume	88
1. Simpatía e imaginación	88
1.1. <i>Simpatía e imaginación en la Investigación sobre el Conocimiento Humano</i> ..	95
2. Imaginación, simpatía y socialidad	97
2.1. <i>Simpatía y propiedad</i>	103
2.1.1. Imaginación y reglas de determinación de la propiedad	103
2.1.2. Riquezas, simpatía y relaciones sociales	108
3. Libertad, necesidad y la posibilidad de explicación científica de la acción humana	113
4. Simpatía, imaginación y moralidad	118
5. Hacia una ciencia de la acción económica	130
6. Conclusión	142

Capítulo 4: Imaginación en Adam Smith	145
1. Adam Smith como filósofo de la imaginación	145
2. La imaginación en <i>De los sentidos externos</i>	152
3. La imaginación y el conocimiento científico-filosófico en <i>Los principios que presiden y dirigen las investigaciones filosóficas</i>	160
3.1. <i>Sentimientos y conocimiento: las funciones receptiva y constructiva de la imaginación</i>	160
3.2. <i>La imaginación en la génesis de la indagación filosófica en Smith y de la religión en Hume</i>	168
4. Imaginación e historia de la astronomía	172
5. Imaginación, ciencia, arte y lenguaje	185
6. Imaginación y método en <i>The Theory of Morals Sentiments</i>	195
6.1. <i>Simpatía e historia de los sistemas morales</i>	198
7. Conclusión	215
Capítulo 5: Imaginación, moral y economía en Adam Smith	217
1. Simpatía, imaginación y <i>espectador imparcial</i>	217
1.1. <i>Efectos de las pasiones y límites de la imaginación simpatética</i>	226
2. Imaginación y organización social	231
2.1. <i>Imaginación, felicidad y sociedad</i>	234
3. El sistema de la <i>Riqueza de las Naciones</i>	241
3.1. <i>De la persuasión simpatética a la división del trabajo</i>	244
3.2. <i>De las ilusiones de la imaginación al problema del valor</i>	249
3.3. <i>De la simpatía de grupos a la teoría de la distribución</i>	259
i. <i>Asalariados</i>	260
ii. <i>Terratenientes</i>	262
iii. <i>Capitalistas</i>	263
iv. <i>Los colonos y las ventajas de la agricultura</i>	265
4. Orden natural y organización política: posibilidades y límites de la intervención estatal en economía	268
5. Armonía de intereses y la metáfora de la <i>Invisible Hand</i>	275
6. Carácter del legislador, persuasión y objetivos de la <i>Economía Política</i>	284
7. Conclusión	290
Conclusiones	293
Bibliografía	300

Abreviaturas

<i>Abs.</i>	<i>An Abstract of A Treatise on Human Nature</i>
<i>ALWAS</i>	<i>Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.</i>
<i>CFFL</i>	<i>Considerations Concerning the First Formation of Languages</i>
<i>Conduct</i>	<i>Of the Conduct of Understanding</i>
<i>Correspondence</i>	<i>The Correspondence of Adam Smith</i>
<i>DNR</i>	<i>Dialogues concerning Natural Religion</i>
<i>DP</i>	<i>A Dissertation on the Passions</i>
<i>ED</i>	<i>Early Draft of the Wealth of Nations</i>
<i>ECHU</i>	<i>Essay Concerning Human Understanding</i>
<i>EHU</i>	<i>An Enquiry Concerning Human Understanding</i>
<i>ENCPA</i>	<i>An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense</i>
<i>Enquiry</i>	<i>An Inquiry Concerning the Original of our Ideas of Virtue or Moral Good</i>
<i>EPS</i>	<i>Essays on Philosophical Subjects</i>
<i>EPM</i>	<i>An Enquiry Concerning the Principles of Morals</i>
<i>ES</i>	<i>Of the External Senses</i>
<i>ETSS</i>	<i>Essays and Treatises on Several Subjects</i>
<i>Fable</i>	<i>The Fable of the Bees: or Private Vices, Public Benefits</i>
<i>HA</i>	<i>History of Astronomy</i>
<i>HAP</i>	<i>History of the Ancient Physics</i>
<i>HALM</i>	<i>History of the Ancient Logics and Metaphysics</i>
<i>IA</i>	<i>Of the Nature of that Imitation which takes place in what are called The Imitative Arts</i>
<i>Introduction</i>	<i>A Short Introduction to Moral Philosophy</i>
<i>Letters</i>	<i>The Letters of David Hume</i>
<i>Life</i>	<i>My Own Life</i>
<i>LJ(A)</i>	<i>Lectures on Jurisprudence (1762-1763)</i>
<i>LJ(B)</i>	<i>Lectures on Jurisprudence (1766)</i>
<i>LRBL</i>	<i>Lectures on Rethoric and Belles Lettres</i>

<i>NHR</i>	<i>Natural History of Religion</i>
<i>Opticks</i>	<i>Opticks: or, A Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and Colours of Light</i>
<i>PI</i>	<i>The Pleasures of the Imagination</i>
<i>Principia</i>	<i>Philosophiae Naturalis Principia Mathematica / Mathematical Principles of Natural Philosophy</i>
<i>Synopsis</i>	<i>A Synopsis of Metaphysics Comprehending Ontology and Pneumatology</i>
<i>THN</i>	<i>A Treatise on Human Nature</i>
<i>TMS</i>	<i>The Theory of Moral Sentiments</i>
<i>WN</i>	<i>An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations</i>

Introducción

En un libro de 1890, bisagra dentro de la historia de la economía, Alfred Marshall establecía las condiciones que debían reunir los economistas. Decía:

El economista necesita poseer las tres grandes facultades intelectuales siguientes: percepción, imaginación y raciocinio, y, más que nada, la segunda, para que le ponga sobre la pista de aquellas causas de los acontecimientos visibles que son remotas o se hallan bajo la superficie, y de aquellos efectos resultantes de las causas visibles de carácter remoto o escasamente ostensible.¹

Y más adelante afirmaba: “El economista necesita imaginación, especialmente para desarrollar sus ideales; pero, más que nada, necesita precaución y reserva al objeto de que su defensa de los ideales no vaya mucho más allá de su comprensión del futuro.”²

Asimismo, al identificar las circunstancias que envuelven a la economía como disciplina científica, sostenía que “los estudios económicos exigen y desarrollan la facultad de la simpatía, especialmente de esa rara simpatía que pone a las personas en condiciones de colocarse en el lugar, no sólo de las de su clase, sino también de las demás clases”³.

Más allá de la conocida reticencia de Marshall a las “largas cadenas de razonamientos deductivos”⁴ en economía, poco se reflexiona actualmente sobre estos pasajes en los cursos sobre historia del pensamiento económico. Mucho menos en los de microeconomía, cuyos fundamentos contemporáneos se construyeron en gran medida sobre la obra marshalliana. Por su parte, el más célebre de los discípulos de Marshall, John Maynard Keynes, en las famosas “Notas finales sobre la filosofía social” que cierran su *Teoría General*, diferencia su propuesta de los “sistemas de los estados totalitarios” de la época diciendo:

Pero, por encima de todo, el individualismo es la mejor salvaguarda de la libertad personal si puede ser purgado de sus defectos y abusos, en el sentido de que, comparado con cualquier otro sistema, amplía considerablemente el campo en que puede manifestarse la facultad de elección personal. También es la mejor protección de la vida variada, que brota precisamente de este extendido campo de la facultad de elección, cuya pérdida es la mayor de las desgracias del Estado

¹ Marshall, Alfred: *Principles of Economics. An introductory volume*, Eighth Edition, Macmillan and Co., London, Aguilar, Madrid, [1890]1920, I, iv, §5, p. 43. La traducción corresponde a la edición castellana de Emilio de Figueroa (Aguilar, Madrid, 1957, p. 37). En otro significativo pasaje, dice: “Si cerramos los ojos a la realidad, podemos construir por medio de la imaginación un edificio de cristal puro que arrojará luz sobre algunos de los problemas reales. Esas excursiones del intelecto ofrecen a menudo inesperadas sorpresas: proporcionan un buen ejercicio mental y no pueden producir más que buenos resultados, mientras se comprenda con toda claridad su objeto.” (App. D, §2 p. 782/643).

² *Idem*, I, iv, §6, p. 46/39.

³ *Idem*, p. 45/39.

⁴ *Idem*, App. D, §1 p. 782/643.

homogéneo o totalitario; porque esta variedad preserva las tradiciones que encierran lo que de más seguro y venturoso escogieron las generaciones pasadas, colorea el presente con las diversificaciones de su fantasía y, siendo subordinada inseparable de la experiencia, así como de la tradición y la imaginación, es el instrumento más poderoso para mejorar el futuro.⁵

Igualmente dificultoso sería encontrar alguna referencia sobre la relación entre individualidad e imaginación en los cursos actuales de macroeconomía, cuyas raíces, empero, se reconocen habitualmente en la obra de Keynes.

Al indagar sobre la génesis de las ideas económicas en el contexto más general de la historia de la filosofía, sin embargo, puede encontrarse una constante en las reflexiones acerca de la noción de imaginación particularmente significativa dentro de la tradición intelectual británica. La identificación histórica y potencialidad prospectiva de esa invariante explican en gran medida las motivaciones subyacentes al presente trabajo.

Bien podría decirse que, en líneas generales, durante la formación de grado en economía se adquiere una comprensión bastante estrecha sobre la acción humana, tanto a nivel individual como social. El enfoque modelístico de la teoría económica convencional contemporánea, con elevados niveles de abstracción matemática y procesos de razonamientos basados en algún tipo de analítica de maximización condicionada, ciertamente tiende a especificar su objeto de estudio y tratar de lograr predicciones más o menos fundadas. Sin embargo, tantos los “costos” de esa especificación como las posibilidades de inferencias conductuales acertadas de la teoría económica predominante se han puesto en duda desde hace ya tiempo, hasta llegarse a hablar de una “crisis de paradigma”.

Desde los comienzos de mi carrera en economía fui bastante crítico hacia el enfoque convencional, y mis incipientes intereses en filosofía y en historia del pensamiento económico, fueron reforzando, desde diversas posiciones y a través de diferentes argumentos, dicha convicción⁶. Pero al mismo tiempo, este cúmulo de inquietudes me incentivó a pensar en la positividad y necesidad de las reflexiones en torno a la historia de las ideas, no sólo para entender cómo llegamos hasta donde estamos, sino también para iluminar el camino a transitar.

⁵ Keynes, John Maynard: *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, FCE, México, [1936] 2001, p. 312.

⁶ Por supuesto que haber experimentado en carne propia eventos históricos tan significativos como la crisis argentina del 2001 y la crisis económico-financiera internacional del 2008, sufriendo más o menos de cerca sus efectos y observando más o menos conscientemente las discusiones que generaron, son circunstancias que ayudan a contextualizar y entender mi actitud hacia la teoría y práctica económicas.

En este espíritu se gestó mi primera aproximación a la obra de Adam Smith en el marco del Trabajo Final de Grado de la licenciatura en economía. En esa oportunidad me propuse tratar de comprender más acabadamente las condiciones y características del pensar económico en los orígenes mismos de la economía como ciencia moderna según su manifestación en una de las obras paradigmáticas de la época: la *Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones*. Partiendo de la curiosidad por la apropiación smithiana del método científico newtoniano, la indagación me llevó a caer en la cuenta de la imposibilidad de entender la economía smithiana sin el marco general de su filosofía moral, por un lado, y de sus reflexiones gnoseológicas, por otro. Pero, paralelamente, dos cuestiones llamaron poderosamente mi atención. En primer lugar, la importancia crucial –a nivel teórico y práctico– dada por Smith a la facultad de la imaginación. Esto me parecía contrastar de manera notable con la figura de un pensador fuertemente racionalista como la que suele construirse a través de los manuales de historia del pensamiento económico y de introducción a la economía, así como también a partir de muchos intérpretes “economicistas” contemporáneos. En segundo lugar, la constatación del trasfondo filosófico en el que se enmarca la obra smithiana, particularmente signado por las profundas y poderosas ideas de su amigo David Hume.

Aunando esas dos cuestiones, y trasladando la preocupación desde una aproximación principalmente económica hacia una propiamente filosófica, la presente investigación se plantea como propósito central estudiar la influencia del pensamiento de Hume en la obra de Smith desde la perspectiva de la relevancia antropológico-gnoseológica de la imaginación.

A partir de la crítica del conocimiento comenzada por Hume en el *Tratado de la Naturaleza Humana*, la imaginación se transforma en una facultad antropológica fundamental al encontrarse, por así decirlo, ‘a mitad de camino’ entre los sentidos y la razón. Esto permite no sólo que la imaginación cumpla una importante función cognitiva, sino también práctica, al tener una especial capacidad para influir en –y ser influida por– las pasiones. Pero, a su vez, el espectro filosófico abarcado por la imaginación no puede ser entendido sin tener en cuenta las múltiples interrelaciones entre las esferas cognitiva y práctica. Partiendo de esta perspectiva “imaginativa”, se tratará de entender de manera correlativa el modo en que Hume da cuenta tanto de la acción humana como de las posibilidades y condiciones para lograr algún tipo de conocimiento científico al respecto.

A la luz de dicho análisis de la obra de Hume se tratarán los textos de Smith, intentando mostrar la continuidad en el desarrollo de las consecuencias filosóficas de la relación entre

imaginación y pasiones para la construcción de un particular abordaje epistémico-práctico de la acción humana, a nivel moral y económico, cristalizado en *La Teoría de los Sentimientos Morales* y la *Riqueza de las Naciones*, respectivamente.

De esta manera, la argumentación se desplegará en cinco capítulos. Primeramente, se delinearán algunos elementos fundamentales del contexto en el que pensaron, escribieron e interactuaron Hume y Smith, con tres objetivos primordiales. En primer lugar, presentar algunas características del modo de reflexión que identificó al movimiento intelectual conocido como *Ilustración Escocesa*, siendo Hume y Smith dos de sus principales referentes. En segundo lugar, y en continuidad con lo anterior, especificar algunas ideas de autores precedentes para comprender tanto el aporte de Hume y Smith en su revalorización de la imaginación, como la confluencia de enfoques desde los que éstos considerarán los rasgos, acciones y funciones de la facultad imaginativa. En tercer lugar, plantear el problema hermenéutico referido a la continuidad o ruptura de los desarrollos basados en la noción de imaginación en Smith respecto de los de Hume. Esto último obligará a presentar un estado de la cuestión puntual, que se completará posteriormente con algunas de las discusiones interpretativas más relevantes sobre cada autor en particular, a la vez que permitirá establecer una primera aproximación a los alcances de la defensa a una posición continuista.

En el capítulo 2 se expondrán las líneas interpretativas más significativas sobre la obra de David Hume en términos generales, hasta llegar a aquellas que más han destacado el papel de la imaginación en su filosofía. Se advertirá sobre la tendencia a tratar la cuestión a partir de los textos humeanos avocados al entendimiento (Libro I del *Tratado* y primera *Investigación*), al tiempo que se propondrá una interpretación que incorpore los vínculos bidireccionales entre imaginación y pasiones. Desde esta óptica se destacará la importancia del giro antropológico y la apropiación del método newtoniano como puntos de partida de las reflexiones humeanas ulteriores sobre la imaginación. En este contexto se irán describiendo las caracterizaciones de la imaginación mediante las descripciones del autor sobre sus capacidades, funciones y relaciones con otras facultades, subrayando las consecuencias de los mencionados vínculos con las pasiones en la configuración del conocimiento humano.

El cuadro anterior se completará en el capítulo 3. Allí la atención se centrará en evidenciar la faceta práctica de la imaginación, particularmente expresada mediante la noción de simpatía. En efecto, se tratará de mostrar que la comprensión humeana de la moralidad y de la socialidad humanas descansan en gran medida sobre la idea de un intercambio simpatético natural entre individuos, en un intento explicativo superador tanto de los sistemas del

racionalismo egoísta como de la benevolencia sentimental. A partir de este complejo andamiaje de interacciones entre las facetas epistémica y práctica de la imaginación, se analizarán los rasgos principales de los razonamientos económicos humeanos, tratando de señalar los alcances y límites que se sugieren para la construcción de una ciencia de la economía, como así también su condición político-práctica mediante los efectos persuasivos del lenguaje.

Desde el capítulo 4 el foco de interés pasará a la figura y obra de Adam Smith. Dada la conocida vinculación de Smith con la economía, en un primer momento se brindará un panorama sobre las diversas interpretaciones del pensar smithiano, desde la imagen de “padre de la economía” hasta su reivindicación como filósofo, en especial como filósofo moral, desde la segunda mitad del siglo XX. A partir de allí, se fundamentará la clave de lectura propuesta en esta investigación dirigiéndose a los *Ensayos Filosóficos*, donde se encuentran las ideas más relevantes para arribar a una caracterización smithiana de la función gnoseológico-epistémica de la imaginación y marcar una línea de continuidad con las reflexiones de Hume. En este sentido se insistirá también allí sobre el estrecho vínculo entre la imaginación y las pasiones en las reflexiones smithianas acerca del origen del conocimiento en general y en la comprensión de la dinámica de génesis-aceptación-crítica-sustitución de los sistemas científico-filosóficos, mediante el análisis del opúsculo conocido dedicado a la *Historia de la Astronomía* y sus reflejos en la *Teoría de los Sentimientos Morales*. Esto permitirá, a su vez, obtener una idea más acabada acerca de la amplitud de criterios epistémicos que Smith tendrá presente de cara a la composición de sus dos obras principales dirigidas al estudio de la acción humana.

En el capítulo 5, análogamente a lo efectuado para el caso de Hume, en un primer momento se estudiará el contenido de la moral smithiana, cuyo núcleo se encuentra asimismo en la noción de simpatía. Para ello se señalarán las bases imaginativo-pasionales tanto del intercambio simpatético como de la idea de “espectador imparcial” –en cuanto mecanismo clave para explicar el surgimiento de los juicios y normas morales– a la luz del problema de la parcialidad dentro de una ética de los sentimientos. Desde este punto de vista, se analizará el sistema moral smithiano como históricamente superador al intentar abarcar las consecuencias de un amplio abanico de motivaciones y efectos conductuales. Esto llevará a detenerse en las consideraciones smithianas sobre la conformación y condiciones de sostenimiento de la sociedad. Consideraciones que incluyen perspectivas más o menos abstractas sobre las acciones humanas, lo que, a su vez, derivará en la configuración de enfoques epistémicos correlativamente diversos. Precisamente teniendo en cuenta el

trasfondo epistémico, social e institucional marcados por los *Ensayos* y la *Teoría*, se interpretará la concepción económica smithiana, indicando la continuidad no sólo entre los trabajos del propio Smith, sino también entre el conjunto de su obra y la de Hume. Para fundamentar esta posición se contextualizará el discurso económico smithiano en su disputa con el sistema mercantilista y se vinculará su propuesta del “sistema de la libertad natural” con sus ideas acerca de las limitaciones de las capacidades humanas, tanto a nivel cognitivo como moral. A partir de aquí se aportarán también algunos elementos en las discusiones acerca de la ordenación social expresada por la célebre metáfora de la *Invisible Hand* y –en estrecha relación con esto– sobre la comprensión smithiana de la intervención estatal de acuerdo con la estructuración y objetivos de la *Economía Política*.

Mediante el conjunto de ideas expresadas en el presente trabajo se pretende, en última instancia, ahondar en el estudio de los vínculos intelectuales entre dos de los pensadores más descollantes e influyentes de la modernidad, al tiempo que mostrar la fecundidad de la reflexión filosófica en torno a la imaginación como clave hermenéutica para una lectura integral de la obra de los autores, teniendo en mente, asimismo, sus potencialidades para la filosofía de la economía contemporánea.

Capítulo 1: La imaginación en la Ilustración Escocesa

1. Imaginación, modernidad e *Ilustración Escocesa*

La imaginación ha sido objeto de indagación y problematización desde los orígenes mismos de la reflexión filosófica. Sea por su relación con el conocimiento, tanto a nivel sensible como intelectual, o por sus vínculos con las pasiones, sentimientos y emociones, y sus efectos en la acción humana y los juicios morales. Sea por su función en la creatividad artística y la apreciación estética, o en la construcción de teorías científicas, la capacidad imaginativa del ser humano ha fascinado a los pensadores a través de la historia.

Para ilustrar lo anterior, entre la extensísima bibliografía al respecto, puede mencionarse la compilación de trabajos realizada por Marcos y Días⁷ sobre la problemática de la *phantasia* en la antigüedad griega. Asimismo, Cocking⁸ propone un recorrido sobre la temática desde los griegos hasta el renacimiento, pasando por el medievo cristiano e islámico. En otro conjunto de artículos editado por Jáuregui⁹ se muestra la importancia de la reflexión sobre la imaginación en la modernidad, desde su nacimiento –con los aportes de Cusa, Descartes y Espinosa, pasando por Hume– hasta su apogeo –representado por la figura de Immanuel Kant–. Warnock¹⁰ mostró la relevancia de la capacidad imaginativa partiendo de las reflexiones de Hume y Kant, incluyendo los desarrollos de pensadores románticos como Schelling, Coleridge y Wordsworth, hasta llegar a su tratamiento en autores contemporáneos como Sartre y Wittgenstein. Más recientemente, las indagaciones filosóficas acerca de la imaginación parecen suscitar renovado interés a partir de sus múltiples relaciones con la psicología, las ciencias cognitivas y la moral, como se vislumbra en el trabajo de Morag¹¹ y particularmente en la publicación de *The Routledge handbook of philosophy of imagination*, editado por Kind¹².

⁷ Marcos, Graciela E. y Días, María Elena (eds.): *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009.

⁸ Cocking, J. M.: *Imagination: A Study in the History of Ideas*, Routledge, London, 1991.

⁹ Jáuregui, Claudia (ed.): *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010.

¹⁰ Warnock, Mary: *La imaginación*, FCE, México, 1981.

¹¹ Morag, Talia: *Emotion, imagination, and the limits of reason*, Routledge, NY, 2016.

¹² Kind, Any (ed.): *The Routledge handbook of philosophy of imagination*, Routledge, NY, 2016.

En la introducción de su libro, Jáuregui sintetiza con marcada expresividad algunos de los innumerables elementos que hacen de la imaginación un objeto de estudio tan significativo como atrapante:

Entre pensar y sentir; la capacidad de imaginar nos abre el camino hacia las más diversas posibilidades y nos instala en un mundo que desborda los límites de la percepción. Ella alimenta la creatividad de los artistas y la mirada de los visionarios. La imaginación anticipa lo que vendrá y retiene lo que ya ha ocurrido, confiriéndole a nuestra existencia una dimensión temporal que la libera de la estrechez del presente. Ella proporciona imágenes a las abstracciones matemáticas y también vuelve representable lo inefable y lo divino. La imaginación prefigura el objeto de nuestros deseos, moviliza las emociones y nos impulsa a actuar. Ella atraviesa las investigaciones del científico y la inspiración de los poetas.¹³

Dentro del vastísimo rango de acción y, correlativamente, espectro de comprensión filosófica de la imaginación es conveniente realizar una delimitación contextual, tanto temporo-espacial como intelectual, que permita bosquejar un marco de referencia ideológico (en el sentido original del término) antes de analizar los aportes específicos de David Hume y Adam Smith. Para esto, será de interés indicar algunas de las características diferenciales del modo de reflexión científico-filosófica desarrollado en el ambiente de la denominada *Ilustración Escocesa* para, a continuación, detenerse en algunos aportes –particularmente referidos a la concepción de la imaginación– de los pensadores que forjaron dicha corriente intelectual.

Según M. A. Stewart, el término *Scottish Enlightenment* se utiliza para caracterizar los cien años de esfuerzos intelectuales y culturales en el ámbito escocés desde aproximadamente la segunda década del siglo XVIII. Si bien muchas veces este término se asocia directamente con la filosofía, el autor se apresura en señalar que el movimiento ilustrado incluye otras disciplinas como la historia, el derecho e incluso la medicina, en diálogo y discusión permanente con la reflexión filosófica. De igual modo, los filósofos hicieron trabajos pioneros para el desarrollo de las ciencias sociales, las ciencias naturales y las artes. Por otra parte, de acuerdo con Stewart, tampoco debe vincularse el término ‘Ilustración Escocesa’ con la sola idea de innovación, sino que existieron también continuidades con tradiciones del siglo anterior, las que fueron a su vez revalorizadas mediante las nuevas ideas¹⁴.

¹³ Jáuregui, Claudia (ed.): *op. cit.*, p. 17.

¹⁴ Stewart, M. A.: “The Scottish Enlightenment” en Brown, Stuart (ed.): *British Philosophy and the Age of Enlightenment. Routledge History of Philosophy Volume V*, Routledge, London, 1996, p. 224.

Broadie, por su parte, en la introducción al *Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, advierte que si bien la propia existencia de un movimiento intelectual denominado con propiedad como *Ilustración Escocesa* ha sido criticada sobre la base del carácter marcadamente internacional de la Ilustración, es posible argumentar, empero, que “la Ilustración en Escocia fue distintivamente escocesa”¹⁵. De acuerdo con este autor, las particulares condiciones histórico-institucionales de la Escocia de los siglos XVII-XVIII informaron las experiencias y motivaron de tal manera a los pensadores de la época que no sólo señalaron las cuestiones de agenda sino también contribuyeron al desarrollo de un modo particular de enfocar dichas cuestiones. No obstante, aunque pueda aceptarse esta tesis, permanecen los inconvenientes al tratar de especificar los rasgos propios de la Ilustración Escocesa como movimiento intelectual particular.

Según señala Broadie, esta denominación fue acuñada por William Robert Scott en 1900 para designar el modo de filosofar típico de Francis Hutcheson y sus seguidores; y aunque el uso del término se extendió ampliamente, no existió un acuerdo generalizado acerca del alcance de su contenido. En particular, tres alternativas de lectura merecen atención. Éstas son denominadas por Broadie “económico política, científica e inclusiva”, según su orden de aparición como enfoques interpretativos¹⁶. La primera aproximación entendió a la Ilustración Escocesa como un “mecanismo social de progreso” estrictamente vinculado al desarrollo de la economía política como disciplina. Esta lectura fue iniciada por Hugh Trevor-Roper y continuada por John Robertson, quien, asimismo, considera que son tres las disciplinas centrales del movimiento, incluyendo a la filosofía moral y la historiografía junto a la economía política, pero advirtiendo la preeminencia de esta última. El segundo enfoque, aunque reconoce la relevancia del proceso de desarrollo económico, enfatiza la importancia de las ciencias (como la física, química, medicina y botánica) en la consecución del progreso por encima de las disciplinas antes enumeradas. La tercera posición busca rescatar los aportes de las dos anteriores centrando su análisis en la cultura de los ilustrados escoceses, denominados “literati”. Así, según Sher –principal exponente de este enfoque–, las ciencias naturales eran parte de la formación cultural de los pensadores de la época, no menos que las demás disciplinas, por tanto las investigaciones tenían un fuerte matiz integrativo¹⁷. El propio Broadie parece incluirse en esta última perspectiva al destacar la aproximación

¹⁵ Broadie, Alexander: “Introduction” en Broadie, Alexander (ed.): *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, UK, 2003, p. 2.

¹⁶ *Idem*, p. 3.

¹⁷ *Idem*, p. 4.

holística de los ilustrados escoceses ante diversos problemas intelectuales, lo que se pone de manifiesto en los múltiples aportes de estos pensadores desde las más diversas disciplinas¹⁸.

En un texto posterior, Broadie se dedica exclusivamente a la historia de la filosofía escocesa, afirmando que a estas alturas no tiene sentido preguntarse si existe algo así como una “filosofía escocesa”, puesto que se cuenta con una importante bibliografía que se ha ocupado de ella a lo largo de la historia¹⁹. No obstante, sigue siendo de interés indagar acerca de los rasgos distintivos de tal enfoque filosófico. A propósito, en este libro Broadie advierte sobre la reconocida existencia de una “escuela escocesa” en filosofía: la escuela del sentido común (*common sense*). Según Jouffroy, esta escuela puede caracterizarse mediante tres elementos: 1) los filósofos deben utilizar la observación para descubrir las leyes de las operaciones de la mente, de la misma manera que los científicos al estudiar las leyes que gobiernan el mundo material, 2) el conocimiento de la mente humana y sus leyes es necesario para la solución de muchos de los problemas de la filosofía, 3) la filosofía tiene que ser asimilada a las ciencias naturales, *i.e.*, la filosofía *es* una ciencia natural y comparte con las demás ciencias su método²⁰. Ahora bien, aunque ciertamente sería al menos controvertido reducir la filosofía escocesa a la escuela del sentido común, la anterior caracterización puede servir como un marco de referencia útil para entender algunas de las líneas centrales por las que se mueve el enfoque general del filosofar escocés particularmente en los siglos XVII y XVIII²¹.

Por su parte Harris, en una compilación sobre la filosofía británica del siglo XVIII, reconoce que ya desde esa época ha habido autores que identificaron un modo de filosofar propiamente escocés, diferenciándolo del inglés. Igualmente, advierte que en el siglo XIX esa diferenciación se mantuvo a la vez que se extendió a la filosofía alemana. Pero en el siglo XX la cuestión tomó además dimensiones políticas, al destacarse la recepción escocesa de los escritores franceses y minimizarse las influencias inglesas²². No obstante estos enfoques –e incluso aquellos que intentaron mostrar una especificidad del filosofar inglés–, la lectura de Harris favorece una visión que podría denominarse “integrista”, al abogar por la

¹⁸ *Idem*, p. 5.

¹⁹ Broadie, Alexander: *A History of Scottish Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, p. 3. Véase también su artículo “Scottish Philosophy in the 18th Century” en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, publicado originalmente en 2001 y revisado en 2013.

²⁰ Broadie, Alexander: *A History of Scottish Philosophy*, *op. cit.*, p. 4.

²¹ Aunque rechace la idea de englobar a toda la filosofía escocesa en una escuela particular, Broadie sostiene que existe, no obstante, una unidad en el modo de filosofar escocés signado por las características y circunstancias particulares a nivel institucional, religioso, jurídico, etc. *Idem*, p. 6.

²² Harris, James A.: “Introduction” en Harris, James A. (ed.): *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, Oxford University Press, UK, 2013, pp. 3-4.

legitimidad de pensar en términos de una “*British philosophy*” en el contexto del siglo XVIII²³. En efecto, según este autor, tendría poco sentido establecer una separación entre ideas y autores cuyas interrelaciones y mutas influencias sería difícil de negar. Para ilustrar esto toma justamente el ejemplo de Hume, quien en un conocido pasaje del *Treatise* reconoce a su propio proyecto filosófico dentro de una línea seguida por autores tan diversos como Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, Butler, etc²⁴.

Teniendo en cuenta estas discusiones sobre el contexto histórico-filosófico en el que Hume y Smith pensaron, actuaron y escribieron –discusiones que, como se ve, permanecen abiertas–, en los apartados siguientes se identificarán algunas de las principales influencias en estos autores. Ahora bien, al menos dos problemas podrían plantearse al respecto. Por un lado, hablar de “principales” introduce la pregunta acerca de los criterios de inclusión/exclusión. Sobre esto es necesario aclarar, en primer término, que “principales” de ninguna manera significa aquí “exclusivos”. Evidentemente la lista de autores que pueden haber influido en Hume y Smith sería muchísimo más extensa, e incluso podría pensarse que alguna pretensión de exhaustividad al respecto sería, al menos, cuestionable. En segundo término, entre los criterios de selección cabría mencionar, en primer lugar, la relevancia respecto de la temática central de este trabajo, esto es, la importancia asignada a la facultad imaginativa y sus vínculos con las pasiones. En segundo lugar, el reconocimiento explícito por parte de Hume y Smith de algún tipo de “dependencia intelectual” (sea positiva o negativa). En tercer lugar, los estudios y juicios de la crítica especializada.

El otro problema recae sobre el término “influencias”. Como bien señala Berry refiriéndose al caso de Adam Smith –pero pudiéndose extender al de Hume–, “imputar ‘influencias’ es una actividad peligrosa”²⁵ dado el carácter difuso del término y las dificultades para su demostración. Por esto, es preciso decir que mediante las reflexiones expuestas en los apartados siguientes, antes que tratar de argumentar sobre vínculos causales entre las ideas de los autores citados, se intentará visibilizar ciertos núcleos temáticos/problemáticos a partir de los cuales pueden haberse moldeado los enfoques

²³ *Idem*, p. 5.

²⁴ Una crítica actual sobre las dificultades histórico-filosóficas que plantea la utilización del término “Ilustración” para referirse al pensamiento filosófico del siglo XVIII, puede verse en Garrett, Aaron: “Introduction: The Eclecticism of Eighteenth-Century Philosophy” en Garrett, Aaron (ed.): *The Routledge companion to eighteenth century philosophy*, Routledge, NY, 2014, p. 3. Además, en el mismo volumen, para un ‘estado del arte’ acerca de las discusiones recientes en torno al pensamiento ilustrado, resulta de utilidad el estudio de Oz-Salzberger, Fania: “Enlightenment, National Enlightenments, and Translation” (pp. 31-61).

²⁵ Berry, Christopher: “Adam Smith and Early-Modern Thought” en Berry, Ch., Paganelli, M. P. y Smith, C. (eds.): *The Oxford Handbook of Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 98.

humano y smithiano en torno a las implicancias gnoseológicas y prácticas de la imaginación.

2. David Hume y Adam Smith en contexto: La cuestión de la imaginación

El primer biógrafo de Adam Smith, y destacado representante de la Ilustración Escocesa, Dugald Stewart (1753-1828), da cuenta de la relación entre aquél y el autor del *Treatise* de la siguiente manera:

En qué período exacto comenzó su relación con el Sr. David Hume es algo que no se deduce claramente de ninguna de mis informaciones; pero a partir de algunos papeles, ahora en posesión del sobrino del Sr. Hume –y que generosamente me ha permitido leer– su conocimiento se había convertido en amistad antes de 1752. Desde ambos lados fue una amistad fundada en la admiración por el genio, en el amor por la sencillez; y, lo que constituye una circunstancia interesante en la historia de estos hombres eminentes, en la determinación que ambos mostraron en dar testimonio de la misma para su posteridad. (ALWAS I.13/231)²⁶

Efectivamente, el primer registro de comunicación epistolar entre ambos corresponde a una carta enviada por Hume, fechada el 24 de septiembre de 1752 (*Correspondence* 12/8)²⁷. Entre esta misiva y la del 23 de agosto de 1776 (*Correspondence* 168/208), también escrita por Hume, dos días antes de su muerte, se sucedieron una gran cantidad de mensajes que atestiguan la profunda amistad que los unía²⁸. Para ilustrar esto, baste con señalar la conocida carta del 12 de abril de 1759, transcrita parcialmente en el escrito de Stewart, donde Hume, haciendo gala de su humor e ironía característicos, deja a Smith en suspenso tras varias

²⁶ Las referencias corresponden al número de sección y párrafo de la edición en inglés contenida en los *EPS* de la *Glasgow Edition*, seguidos número de página de la edición castellana de 1998.

²⁷ Las referencias incluyen la numeración epistolar seguida de la página en la *Glasgow Edition*.

²⁸ Entre los estudios biográficos sobre los autores pueden citarse: para Hume, su autobiografía titulada *My Own Life*, fechada el 18 de abril de 1776, publicada por el mismo Adam Smith e incluida en Greig, J. Y. T. (ed.): *The Letters of David Hume*, Vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1932, pp. 1-7. Además, Mossner, Ernest C.: *The Life of David Hume*, Clarendon Press, Oxford, 1980; y Phillipson, Nicholas: *David Hume: The Philosopher as Historian*, Penguin Books, London, 2011. Para Smith, el ya citado *Account of the Life and Writings of Adam Smith* de Stewart, publicado por primera vez en el tercer volumen de las *Transactions* de la Royal Society of Edinburgh en 1794 e incluida luego por Black y Hutton en los *Essays on Philosophical Subjects* en 1795. Dentro de la *Glasgow Edition* se encuentra en el tercer volumen, editado por W. P. D. Wightman, pp. 269-351. Además, Simpson Ross, Ian: *The Life of Adam Smith*, Oxford University Press, NY, 2010; y Phillipson, Nicholas: *Adam Smith: An Enlightened Life*, Yale University Press, USA, 2010. Por último, sobre la estrecha relación tanto personal como intelectual entre ambos pensadores véase: Rasmussen, Dennis: *The Infidel and the Professor. David Hume, Adam Smith and the Friendship that Shaped Modern Thought*, Princeton University Press, Princeton, 2017.

interrupciones para luego confirmarle la favorable recepción de la recientemente publicada *Teoría de los Sentimientos Morales* (*Correspondence* 31/33).

Además, como es bien sabido, ambos autores en repetidas oportunidades se encomendaron textos, como el caso del borrador de la *Riqueza de las Naciones* antes del famoso viaje de Smith a Francia, o los opúsculos que luego conformarían sus *Ensayos Filosóficos*, por una larga estancia en Londres. Asimismo, es conocida la reticencia de Smith sobre la publicación de los *Diálogos sobre la Religión Natural* –dado el hostil entorno religioso–, así como también su cuidado en la edición de la pequeña autobiografía de Hume²⁹. Podría decirse, recordando de la semblanza de Stewart, que aun siendo hombres de carácter muy distinto, su mutuo respeto y confianza se puso de manifiesto a lo largo sus vidas³⁰. Como se verá más adelante, aunque fiel a su estilo a veces parco, Smith no escatimó palabras de elogio hacia la figura de Hume, e incluso después de la muerte de su amigo se alzó en su defensa ante aquellos que lo atacaban por irreligioso y escéptico hasta llegar a la difamación debido a su supuesta vida disoluta.

Al final de una carta con fecha del 9 de noviembre de 1776 dirigida a William Strahan, editor de los dos autores, Smith se refiere a Hume en los siguientes términos: “En suma, yo siempre lo consideré, tanto en su vida como después de su muerte, como alguien que estuvo

²⁹ Mucho se ha discutido y especulado sobre los efectos del talante más osado y desafiante de Hume, en oposición al más dócil y se ha llegado a decir hasta acomodaticio de Smith. Esto podría ayudar a explicar, según algunos autores, el hecho de que Hume nunca haya llegado a una cátedra universitaria, a diferencia de Smith, quien primeramente fuera profesor de lógica en la Universidad de Glasgow para luego pasar a ser sucesor de Hutcheson en la cátedra de Filosofía Moral. Sobre esto puede verse: Méndez Baiges, Víctor: *El Filósofo y el mercader. Filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith*, FCE, México, 2004, p. 202.

³⁰ Hume se describe a sí mismo como “un hombre de disposición benigna, dueño de su temperamento, de personalidad abierta, sociable y alegre, capaz de encariñarse, poco susceptible de enemistad, y de una gran moderación en todas mis pasiones. Y ni siquiera mi amor a la fama literaria, mi pasión dominante, llegó jamás a amargarme el carácter, a pesar de mis frecuentes desengaños. Mi compañía no le resultó inaceptable ni al joven y despreocupado, ni al estudioso y literato. Y como encontré una particular satisfacción estando en compañía de mujeres recatadas y prudentes, no tengo razón para estar descontento con la acogida que me dispensaron. En una palabra, aunque la mayoría de los hombres de cierta eminencia han encontrado motivos para quejarse de calumnia, yo jamás fui herido, ni siquiera atacado, por sus funestos colmillos; y aunque abiertamente me expuse al furor de facciones tanto religiosas como civiles, éstas parecieron quedar desarmadas, en mi provecho, de su furia habitual. Mis amigos jamás tuvieron ocasión de vindicar alguna circunstancia de mi carácter y conducta. No es que los fanáticos, como bien podemos suponer, no se hubieran alegrado de poder inventar y propagar alguna historia para hacerme daño; pero jamás lograron encontrar ninguna que pensaran pudiera tener aspecto de probable. No puedo decir que no haya vanidad en hacer esta oración funeral de mí mismo, pero espero que no esté fuera de lugar; y es éste un asunto de hecho que puede ser fácilmente probado y comprobado.” (*Life* 7/9-10. La primera referencia corresponde a la paginación de la edición inglesa de Greig, mientras que la segunda a la paginación de la edición castellana de Tasset). Por su parte, Stewart describe a Smith en los siguientes términos: “Entre estos compañeros de sus primeros años el Sr. Smith llamó pronto la atención por su pasión por los libros y su extraordinaria memoria. La debilidad de su constitución física le impedía compartir con ellos sus diversiones más activas, pero era muy apreciado por ellos debido a su personalidad, cálida y en grado sumo amigable y generosa. Ya entonces se apreciaban en él los hábitos que lo marcarían toda la vida: el de hablar solo cuando estaba solo, y el de la *ausencia* cuando estaba en compañía de otros.” (*ALWAS* I.5/228).

tan próximo a la idea de un hombre perfectamente sabio y virtuoso, como quizá la naturaleza de la fragilidad humana sea capaz de permitir” (*Correspondence* 178/221)³¹.

En una curiosa parte de esa carta, Smith comenta que, estando al tanto de su complicada situación de salud, Hume había leído los *Diálogos sobre la Muerte* de Luciano, y que se sentía muy satisfecho porque al repasar todas las apremiantes excusas que las personas presentaban a Caronte para no entrar rápidamente en su bote (terminar una casa, asegurar el buen pasar de una hija, vengarse de un enemigo), ninguna encajaba con su situación. Pero entonces, dice Smith:

[Hume] se divertía *inventando* algunas excusas graciosas, que suponía presentaría a Caronte, e *imaginando* las muy gruñonas respuestas que, dado su carácter, éste le devolvería. ‘Después de mucha consideración’, expresó, ‘pensé que podría decirle, buen Caronte, estuve corrigiendo mis trabajos para una nueva edición. Permíteme un poco de tiempo, quiero ver cómo recibe el público las modificaciones.’ Pero Caronte hubiera respondido, ‘Cuando hayas visto su efecto, querrás hacer otras modificaciones. No habrá fin para tales excusas, entonces, honesto amigo, por favor, salta dentro del bote.’ Pero todavía podría decir, ‘Ten un poco de paciencia, buen Caronte, me estuve esforzando por abrir los ojos de la gente. Si vivo unos pocos años más, tendré la satisfacción de ver la ruina de algunos de los *sistemas de superstición* prevalecientes.’ Pero después de esto Caronte hubiera perdido toda moderación y decoro. ‘Tú, canalla holgazán, ¿eso no pasará ni en muchos cientos de años! *¿Fantaseas* con que te dejaré en arrendamiento por tanto tiempo? Métete en el bote ahora mismo, tonto canalla holgazán.’ (*Correspondence* 178/219. Lo destacado nos corresponde)

Este pasaje no sólo es una muestra del buen humor que Hume mantuvo hasta sus últimos días, sino que permite vislumbrar, entre líneas, la acción transversal y permanente de la imaginación para ambos autores. En efecto, como se irá viendo a lo largo de este trabajo, la capacidad de *inventar* respuestas y, particularmente, “ponerse en el lugar de otro”, incluso como en este caso, de un muerto, serán temáticas fundamentales dentro de las reflexiones tanto de Hume como de Smith. Pero además, el efecto retórico de este diálogo hipotético, termina en una crítica irónica a la pervivencia de ciertos sistemas de ideas, aunque sus debilidades hayan sido suficientemente puestas en evidencia desde la argumentación racional. Esto remite a los objetivos prácticos que ambos autores perseguían al escribir sus tratados, como se patentiza en sus críticas al racionalismo y al “sistema mercantil”³².

³¹ Las traducciones de esta compilación epistolar son nuestras. Un estudio sobre los vínculos entre ambos autores, tomando como punto de partida esta carta, puede encontrarse en Schliesser, Eric: “The Obituary of a Vain Philosopher: Adam Smith’s Reflections on Hume’s Life”, *Hume Studies*, Vol. XXVIX, N° 2, 2003, pp. 327-362.

³² Este último tema se abordará en los capítulos 3 y 5.

Antes de detenerse en algunos de los estudios que han destacado los vínculos intelectuales entre Hume y Smith en torno a la imaginación, conviene hacer un breve repaso sobre las aproximaciones más tradicionales –y algunas más actuales– en el tratamiento sus múltiples influencias.

Podría decirse que muchos críticos se enfocaron en el estudio de las relaciones entre estos autores a partir de una clave de lectura económica del pensamiento smithiano. Así, por ejemplo, en su texto de 1965, Taylor enfatiza la influencia de los *Discursos Políticos* humeanos en la defensa al libre mercado y el ataque al mercantilismo desarrollado luego por Smith³³. Para Taylor, el camino de la crítica seguido por Smith fue en gran medida adelantado por Hume, aunque contrapone la relativamente poco organizada argumentación de este último en comparación con la sistematicidad smithiana³⁴. Pero no sólo reconoce la precedencia de las ideas de Hume, sino que también lo considera como el “más agudo crítico” de Smith, lo que se manifiesta en un fructífero intercambio epistolar que, como se señaló, duró casi treinta años³⁵.

A medida que se fueron redescubriendo los aportes smithianos en filosofía moral y política, también variaron las lecturas sobre sus influencias. Este es el caso de Teichgraeber, quien, si bien mantiene la preocupación última por la economía de la *Riqueza de las Naciones*, y reconoce la posibilidad de concebir sus múltiples desarrollos como sistemas separados, al mismo tiempo advierte sobre la unidad del pensamiento smithiano desde la perspectiva amplia de la filosofía moral. Precisamente por esto, el autor realiza un análisis más profundo de la obras humeanas (y hutchesonianas) en tanto fuentes de la argumentación smithiana³⁶. A propósito, Teichgraeber estudia la idea humeana de justicia en sus aspectos de ruptura/continuidad con la visión antropológica de la tradición iusnaturalista, destacando las controversias desatadas con Hutcheson, en orden a ubicar a Hume en la historia intelectual del capitalismo³⁷.

Siendo el más reciente biógrafo tanto de Smith como de Hume, es importante escuchar la voz autorizada de Phillipson a la hora de entender los vínculos históricos e intelectuales entre

³³ Taylor, W. L.: *Francis Hutcheson and David Hume as Predecessors of Adam Smith*, Duke University Press, Durham, 1965, p. 35. Incluso más adelante sugiere que el *laissez-faire* sería el principal descubrimiento de Smith, *idem*, p. 43.

³⁴ *Idem*, p. 37.

³⁵ *Idem*, p. 51.

³⁶ Teichgraeber, Richard F.: *Free trade and moral philosophy. Rethinking the sources of Adam Smith's Wealth of Nations*, Duke, Durham, 1986.

³⁷ *Idem*, p. 80.

ambos pensadores. Precisamente en su artículo para el *Oxford Handbook to Adam Smith* pone especial atención en este tema.

Allí sostiene que casi con seguridad Smith tomó contacto por primera vez con el *Treatise* de Hume a comienzos de la década de 1740, durante su estancia en Oxford. Pero además señala que debe entenderse a Smith no sólo como un temprano lector sino también como un crítico de Hume, que captó rápidamente la importancia y potencia del llamado humeano hacia un nuevo basamento antropológico de las ciencias en torno al método experimental³⁸. Incluso llega a afirmar que la evidencia presente tanto de los textos publicados por el propio Smith como en los publicados por terceros³⁹, demuestra que “fue el único escocés que estaba listo y era capaz de llevar a cabo una ciencia del hombre humeana teológicamente saneada”⁴⁰.

La apropiación smithiana del enfoque antropológico humeano implicó el abordaje de cuestiones escasamente tratadas por Hume o susceptibles de mejoras argumentativas. Ejemplos de estos casos serían, según Phillipson, la teoría del lenguaje y la teoría de la justicia smithianas. En efecto, este autor recuerda que Hume reconocía la importancia fundamental del lenguaje en la conformación de las ideas y los sentimientos, pero no desarrolló una teoría para sustentar sus afirmaciones. Smith, en cambio, ya desde las lecciones sobre retórica construyó una teoría del lenguaje desde un enfoque histórico-conjetural, donde se intenta explicar la génesis y el progreso por etapas en el desarrollo lenguaje gracias a la necesidad comunicativa y la acción de la imaginación. Esta teoría fue trabajada y pulida por Smith hasta llegar a publicarse como un anexo a la *Teoría de los Sentimientos Morales*, a modo de fortalecimiento/corroboración de la teoría del intercambio simpatético⁴¹.

De análogo modo, según Phillipson, Smith comprendió que el desarrollo de la teoría de la justicia humeana significaba trabajar como historiador y filósofo a la vez, encarando la cuestión sobre la manera en que los gobiernos preservan la estabilidad política en períodos de cambio. Así, la jurisprudencia smithiana se construye en base a una teoría conjetural de

³⁸ Phillipson, N.: “Adam Smith: A Biographer’s Reflections”, *op. cit.*, p. 27.

³⁹ Recuérdese que sólo la *Teoría* y la *Riqueza*, en sus diversas ediciones, fueron publicadas por Smith, el resto de las obras más importantes que conforman el *corpus smithianum* nos llegan gracias a ediciones póstumas de sus ensayos y apuntes tomados por alumnos de sus clases. En los capítulos 4 y 5 se harán las aclaraciones correspondientes.

⁴⁰ *Idem*, p. 28. La traducción nos corresponde.

⁴¹ *Ibidem*. La noción de *historia conjetural* fue acuñada por Stewart precisamente para describir la manera de proceder de Smith en la *Disertación sobre el origen de las lenguas* (ALWAS II.48/252).

la propiedad que sería esencial para entender la sociedad, la política y el desarrollo económico, como es el caso de la teoría del lenguaje⁴².

Pero quizás el ejemplo más notorio de esta apropiación crítica de los principios humeanos por Smith se manifieste en la *Riqueza de las Naciones*, puesto que, de acuerdo con Phillipson, si bien Hume entendió que las necesidades de una sociedad de cazadores-recolectores diferirían de las de los comerciantes modernos, no construyó una teoría que comprendiera el desarrollo histórico de tales cambios a nivel nacional. A este tema Smith se dedicó primeramente en la última sección de las *Lecciones sobre Jurisprudencia*, que servirían de base para la obra de 1776⁴³.

Sobre estas consideraciones descansa la tesis de Phillipson según la cual Hume puso los cimientos de una nueva ciencia del hombre, pero no llegó a extenderla en un verdadero sistema⁴⁴. Precisamente, según este autor, el reconocimiento del valor del razonamiento sistemático sería una de las principales características de la filosofía smithiana⁴⁵, particularmente expresado en su inacabado proyecto enciclopédico en cuanto intento por extender aquellos principios filosófico-antropológicos a todas las ramas del saber. No obstante, es necesario advertir que por “razonamiento sistemático” no se está refiriendo al tipo de sistema filosófico de corte racionalista, con pretensiones de consistencia lógica irreprochable y verdad incontestable. Al contrario, Phillipson recuerda que tanto Smith como Hume compartían la idea según la cual todos los sistemas científicos no son sino “invenciones de la imaginación” cuya veracidad descansa, en última instancia en “el sentido de verdad del público”⁴⁶.

Otro gran conocedor de la filosofía británica como es Haakonssen, en su artículo introductorio a *The Cambridge Companion to Adam Smith*, señala los vínculos entre Hume y Smith en el contexto intelectual de la disputa entre concepciones estoicas y epicúreas resurgidas en los albores de la modernidad. En este sentido, entiende la conformación y desarrollo del pensamiento smithiano a partir de la influencia de Hutcheson, por una parte, como uno de los más importantes representantes anglófonos del estoicismo cristianizado, y de Hume, por la otra, como “el heredero más sofisticado de una tradición mixta epicúrea y

⁴² *Ibidem*. A propósito de la crítica de Smith a la teoría de la justicia humeana, es interesante la perspectiva de Pack y Schliesser, según la cual el fundamento de la crítica subyace en que Hume fue inconsistente al aplicar sus propios principios al tratar el tema, es decir, que la teoría humeana de la justicia es insuficientemente humeana. Pack, S y Schliesser, E.: “Smith’s Humean Criticism of Hume’s Account of the Origin of Justice”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 44, N° 1, 2006, pp. 47-63.

⁴³ Phillipson, N.: “Adam Smith: A Biographer’s Reflections”, *op. cit.*, pp. 28-29.

⁴⁴ *Idem*, p. 29.

⁴⁵ *Idem*, p. 25.

⁴⁶ *Idem*, pp. 34-35.

escéptica”⁴⁷. Destacando los aportes smithianos para superar este conflicto, Haakonssen apunta a la importancia que tanto para Hume como para Smith tuvo la filosofía moral en el marco de la conformación de una nueva ciencia de la naturaleza humana, es decir, una ciencia tendiente a explicar las formas de la acción humana –habitualmente calificadas como morales– mediante la observación empírica de las conductas generales de los individuos en sociedad⁴⁸. A partir de aquí se comprendería, en primer lugar, el enfoque alejado de la metafísica tradicional y centrado en la pregunta por la génesis de las normas morales y los mecanismos de aceptación/rechazo de las acciones y caracteres, y, en segundo lugar, el talante normativamente indirecto de la moral de la *Teoría de los Sentimientos Morales*.

Pero lo que más interesa destacar aquí es la afirmación de Haakonssen según la cual Hume propuso una teoría de la imaginación que fue desarrollada por Smith “como el núcleo de su propia teoría de la mente”⁴⁹. En este sentido, sostiene:

Para Hume y Smith, la imaginación es una facultad mental por medio de la cual la gente crea una esfera distintivamente humana en el mundo natural. Es la imaginación quien nos capacita para hacer conexiones entre los elementos percibidos tanto en el mundo físico como en el moral, oscilando desde relaciones binarias entre eventos particulares y cosas, hasta sistemas complejos como la economía nacional e internacional o la idea de cosmos o de humanidad como un todo. La actividad de la imaginación es una búsqueda espontánea por orden, coherencia y acuerdo en el mundo; su satisfacción conlleva su propio placer, mientras que su frustración porta “asombro y sorpresa” y, si es prolongado, ansiedad e intranquilidad.⁵⁰

Podría decirse, en línea con lo planteado anteriormente por Phillipson, que Haakonssen extiende la idea de un desarrollo de los principios humeanos por parte de Smith, incluyendo su teoría de la imaginación. Este desarrollo se concretaría en lo que este autor identifica como dos clases de imaginación: una referida a las personas (uno mismo y los otros) como agentes, a la que denomina imaginación práctica, y otra cuyos objetos son las cosas y eventos, la imaginación teórica. La primera se convertirá en la base de lo que Smith llamará “simpatía” y le permitirá explicar la “creación” del mundo moral, mientras que la segunda será el fundamento de todas las artes y ciencias gracias a la posibilidad de ordenar y sistematizar fenómenos.

⁴⁷ Haakonssen, Knud: “Introduction: The Coherence of Smith’s Thought” en Haakonssen, Knud (ed.): *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge University Press, NY, 2006, p. 1. La traducción es nuestra.

⁴⁸ *Idem*, p. 4.

⁴⁹ *Idem*, p. 9.

⁵⁰ *Idem*, p. 10.

Una vez reseñados los aportes interpretativos anteriores, útiles para bosquejar un marco de referencia acerca de las aproximaciones generales de los estudios de conjunto sobre Hume y Smith, conviene ahora enfocarse en algunos de los autores que más han insistido en el problema específico de la imaginación. Puntualmente, se pondrán en discusión las propuestas de Raphael, Schliesser y Griswold con un triple propósito. En primer lugar, especificar más acabadamente, junto con lo ya dicho y las referencias a los estudios sobre cada autor⁵¹, el estado de la cuestión. En segundo lugar, tomar posición de manera argumentada acerca del enfoque que guiará esta investigación. Por último, justificar la relevancia de tal empresa, no sólo desde la óptica de las relaciones Hume-Smith, sino también en cuanto reflexión filosófica sobre la facultad imaginativa en la historia de las ideas.

En un artículo de 1977 Raphael llama la atención sobre la repercusión filosófica de Hume en su época, afirmando que claramente sus escritos no pasaron desapercibidos para sus contemporáneos, a pesar de lo que a veces el mismo autor pareciera percibir y expresar⁵². Pero, aunque Hume fue considerado tempranamente como un pensador importante e influyente, hubo interpretaciones diversas sobre su filosofía. Así, sigue Raphael, Lord Kames, James Beattie y particularmente Thomas Reid, entendieron a Hume simplemente como un escéptico, destacando la *pars destruens* de su concepción acerca del conocimiento científico, por lo que su contribución filosófica positiva debía restringirse a la fundamentación sentimental de la moral y la comprensión de la justicia como virtud artificial. Sin embargo, estos autores no vieron ninguna conexión entre la ética y la epistemología humeanas⁵³. El objetivo de Raphael, en contraposición, era mostrar que si bien la mayoría de los contemporáneos de Hume no apreciaron suficientemente la *pars construens* de su epistemología, la excepción fue el caso de Adam Smith. En este sentido, la toma de conciencia sobre la relevancia de la acción de la imaginación sería el punto de contacto fundamental⁵⁴.

Dirigiéndose hacia la *Historia de la Astronomía*, incluida dentro de los *Ensayos Filosóficos* de Smith, Raphael enfatiza el carácter fuertemente humeano del texto, al entender la función imaginativa en el “llenado de espacios” entre fenómenos inconexos para la construcción de teorías científicas, como una extensión de la idea humeana sobre el trabajo

⁵¹ Véanse los primeros puntos de los Capítulos 2 y 4 para Hume y Smith, respectivamente.

⁵² Sobre el pesimismo de Hume en torno a la recepción de sus obras, véase: *Life* 2-5/4-7.

⁵³ Raphael, D. D.: “‘The true old Humean philosophy’ and its Influence on Adam Smith” en Morice, G. P. (ed.): *David Hume: Bicentenary Papers*, University of Texas Press, Austin, 1977, p. 23-24.

⁵⁴ *Idem*, p. 25.

de la imaginación en la creencia acerca de la existencia continua de las cosas materiales. De esta manera, mientras Hume destacaba el papel de la imaginación en la generación de nuestras creencias ordinarias sobre el mundo externo, Smith traslada este razonamiento para dar cuenta de la construcción del conocimiento filosófico-científico⁵⁵.

No obstante, entre el enfoque humeano –que cuestiona la creencia natural sobre las cosas externas– y la concepción smithiana –que pone en duda la veracidad de los sistemas científico-filosóficos– existiría una marcada diferencia. Modelada en vistas de su ataque al racionalismo, la argumentación humeana tiende, según Raphael, a exagerar la producción ficcional de la imaginación, tanto a nivel perceptual como en la construcción teórica. De esta manera, aunque Hume distinga entre productos imaginativos derivados de principios estables e irresistibles, como la creencia en las cosas externas, y productos de principios más débiles e irregulares, como las teorías filosóficas, iría demasiado lejos al caracterizar a ambos como “ficciones de la imaginación”. Por su parte, Smith, distante de la disputa contra el racionalismo, fue más cauto al restringir su enfoque a las teorías científico-filosóficas como “invenciones de la imaginación” más que como ficciones⁵⁶. Es decir que, aunque este autor no niega la influencia de Hume en Smith respecto al tratamiento de la imaginación, pone el acento en la diferencia entre ambas propuestas.

Podría decirse que este énfasis en los diferentes enfoques imaginativos de Hume y Smith es señalado también por Schliesser, desde un punto de vista defendido primeramente en su tesis doctoral y luego ampliado en varios artículos derivados de aquel trabajo⁵⁷. En dicha tesis, Schliesser se propone investigar las estrategias epistemológicas y metodológicas de Hume y Smith en torno a la constitución de la “ciencia del hombre” –célebremente anunciada en la introducción al *Treatise* humeano– mediadas por la apropiación que cada autor realiza de la concepción newtoniana de la ciencia. Así, la argumentación se dirigirá a mostrar la obra smithiana como “una extensión creativa y crítica” del programa humeano de fundamentación antropológica de las ciencias, y, a partir de allí, una fundamentación epistemológica de la filosofía natural⁵⁸. En este sentido, el autor trata de probar que Smith alcanzó una interpretación más sofisticada del pensamiento newtoniano que Hume, lo que le permitió desarrollar una concepción científica coherente, a la vez que flexible, sobre la base

⁵⁵ *Idem*, p. 28.

⁵⁶ *Idem*, pp. 34-35

⁵⁷ Schliesser, Eric: *Indispensable Hume: From Isaac Newton's Natural Philosophy to Adam Smith's "Science of Man"*, Dissertation submitted to the Faculty of the Division of the Humanities in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Department of Philosophy, University of Chicago, On-line, 2002.

⁵⁸ *Idem*, p. 2.

de su caracterización acerca de las capacidades cognitivas humanas. Hume, por su parte, habría restringido las condiciones para lograr un conocimiento científico a punto tal de imposibilitar su propia empresa de fundamentación antropológica de la ciencia.

Para mostrar esto, en un primer momento Schliesser trata de poner de manifiesto los sesgos interpretativos de Hume respecto de la epistemología newtoniana, a través de dos cuestiones tan relevantes como conocidas dentro de la filosofía humeana: la noción de causalidad y el así denominado “problema del matiz azul”. Sin entrar en los detalles argumentativos de Schliesser, sus ideas podrían sintetizarse de la siguiente manera. En cuanto a la primera cuestión, afirma que la noción de causalidad humeana se apoya en un paradigma causal de tipo mecanicista pre-newtoniano, es decir, de corte racionalista y, por tanto, alejado de una fundamentación experimental y observacional como la preconizada por Newton y requerida por su filosofía natural⁵⁹.

A partir de allí, se dirige a las implicancias del escepticismo humeano para el conocimiento científico. Recordando que para Hume todos los razonamientos sobre cuestiones de hechos son similares, advierte que en todos estos casos se aplicaría el mismo tipo de inferencia, dado que se mantendría una única estructura causal. Dicho de otra manera, para Hume “los hechos de la filosofía natural son continuos con, o una extensión de, los hechos de la vida ordinaria”⁶⁰, cosa que la epistemología newtoniana no estaría dispuesta a aceptar. Esto es importante porque para Schliesser muestra que el “escepticismo mitigado” humeano, manifestado en una noción de causalidad fuertemente vinculada con la actividad de la imaginación –como se verá en el capítulo siguiente– subestima las capacidades del entendimiento humano imposibilitando, nuevamente, una fundamentación antropológica de las ciencias⁶¹.

Por último, el autor utiliza el problema del matiz azul para mostrar que Hume trató el problema de la gradación de los colores asumiendo proposiciones *filosóficas* heredadas de Berkeley, no fundadas en la observación y experimentación. De esta manera, hizo caso omiso de las investigaciones *científicas* de Newton sobre la temática, desestimando, a su vez, una aproximación empírica a la cuestión.

En síntesis, podría decirse que el peso de la argumentación de Schliesser –de manera similar al caso de Raphael– se dirige a la dependencia negativa de Hume respecto de la filosofía racionalista, la que, en sus disputas por los excesos del razonamiento sistemático,

⁵⁹ *Idem*, pp. 18, 20.

⁶⁰ *Idem*, pp. 22-23. Las traducciones son nuestras.

⁶¹ *Idem*, p. 25.

conduce a un escepticismo que, si bien “mitigado”, resultaría inconsistente con la posibilidad de una fundamentación antropológica del conocimiento científico.

Ahora bien, al referirse a Adam Smith –y coincidiendo nuevamente con Raphael⁶²–, Schliesser comienza reconociendo que, contrariamente a mucha de la literatura reciente (e incluso para su propia sorpresa), “minimizará las tendencias escépticas” de la filosofía smithiana⁶³. Así, mientras la epistemología humeana es considerada por este autor como fuertemente normativa, a partir de su crítica escéptica a la inducción, la perspectiva smithiana, en cambio, es entendida desde su aproximación crítica hacia la práctica histórica de la ciencia, y, en este sentido, como un intento de superar los inconvenientes de la posición humeana⁶⁴. En efecto, para Schliesser el reconocimiento del elemento social en el desarrollo de la ciencia, particularmente expresado en la *Historia de la Astronomía*, permite a Smith escapar de “la camisa de fuerza escéptica en que se había convertido la teoría de las impresiones e ideas en las manos de Hume”⁶⁵. Concretamente, el mecanismo simpatético del *Impartial Spectator* smithiano posibilitaría lograr un sólido basamento para el conocimiento científico en cuanto instrumento tendiente a alcanzar la imparcialidad, tanto moral como epistémica, o, dicho de otra manera, a construir un puente entre la percepción individual y el conocimiento social. Ahora bien, dado que el ejercicio simpatético –que permite a los individuos juzgar desde la perspectiva del espectador imparcial– es producto de la imaginación, Schliesser afirma: “nuestra imaginación no es sólo la fuente de nuestra creatividad en la construcción de sistemas científicos sino también la fuente de nuestra potencial imparcialidad para su evaluación”⁶⁶. Desde este punto de vista, el autor sostiene que Smith se distanciaría de la tesis humeana sobre la uniformidad de los razonamientos sobre cuestiones de hecho, y, por tanto, sobre la existencia de una estructura causal única dentro de la experiencia humana⁶⁷. Por tanto, al “escepticismo moderado” de Hume, Schliesser contrapone la figura de Smith como un “realista modesto”⁶⁸, distanciado del tipo de explicación racional-mecanicista pre-newtoniana –cuya concepción sobre el conocimiento científico se asienta sobre su carácter intersubjetivo–, liberándose de las estrictas restricciones de la aproximación humeana. De esta manera, Smith no solamente

⁶² Cabe aclarar que en el texto que se viene comentando el artículo de Raphael no es citado ni aparece en la bibliografía.

⁶³ *Idem*, p. 48.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Idem*, p. 59.

⁶⁶ *Idem*, p. 64.

⁶⁷ *Idem*, pp. 93-94.

⁶⁸ *Idem*, pp. 5, 47.

lograría fundar antropológicamente el conocimiento científico sino también dar cuenta de las condiciones para su progreso en un proceso investigativo siempre abierto a nuevas respuestas⁶⁹.

Resumiendo, para Schliesser la estrategia argumentativa “(más) escéptica” de Hume sería menos coherente, tanto con el enfoque epistemológico newtoniano como con el proyecto de fundamentación antropológica de la ciencia, que la estrategia “(más) realista” de Smith.

Como se dijo, Schliesser ha vuelto sobre la relación entre Hume y Smith en torno a la discusión sobre el papel de la imaginación en al menos un par de escritos posteriores. En su (durísima) reseña al *Cambridge Companion to Adam Smith*, nota que varios de los autores compendiados destacan la función constructiva de la imaginación smithiana, tanto a nivel teórico como moral, reconociendo su deuda con Hume. Sin embargo, advierte, ninguno observó que Smith prácticamente no habla sobre los mecanismos causales mentales, los principios de asociación, tan importantes para Hume⁷⁰. Es decir que, ante los críticos que intentan acercar las posturas de Hume y Smith respecto de la imaginación, Schliesser –de modo similar a Raphael– insiste sobre sus diferencias, particularmente marcadas por sus posturas diversas en torno a la dicotomía entre escepticismo versus realismo.

Aunque las posiciones de Schliesser y Raphael cuentan con sólidos argumentos, cabría preguntarse, no obstante, si las diferencias entre el “escepticismo mitigado” de Hume y el “realismo modesto” de Smith son tan profundas como podría esperarse. A propósito debe señalarse que así como Schliesser llama la atención acerca de una fuerte tendencia escéptica de lectura contemporánea sobre la obra de Smith, tampoco han faltado especialistas que propusieran enfoques más realistas⁷¹. Pero lo que parece aún más importante es que la visión escéptica sobre Hume también ha sido contestada por muchos autores a lo largo de la historia, especialmente a partir de la década de los 80 con el surgimiento de los denominados *New Humeans*⁷², hecho que, al menos en uno de los textos citados, Schliesser reconoce, pero no discute críticamente⁷³. Por otra parte, conviene puntualizar que tanto Raphael como Schliesser construyen sus argumentos para referirse al escepticismo y la imaginación en

⁶⁹ *Idem*, p. 109.

⁷⁰ Schliesser, E.: “Review of Knud Haakonssen (Ed.) *The Cambridge Companion to Adam Smith*”, *Notre Dame Philosophical Reviews*, 8, On-line, 2007. Una advertencia similar dirige a los editores la *Glasgow Edition* en la nota 2 del artículo “Copernican Revolutions Revisited in Adam Smith by way of David Hume”, *Revista Empresa y Humanismo*, Vol XIII, n° 1/10, 2010, p. 214. Sobre este texto se volverá en el Capítulo 4. Sobre esto véase también Indavera Stieben, Leandro: “La sorpresa, el asombro y la mano invisible de Júpiter”, *Páginas de Filosofía*, Año XIV, N° 17, 2013, p. 69.

⁷¹ Referencias sobre diversas aproximaciones a la obra de Smith pueden encontrarse en el inicio del Capítulo 4 del presente trabajo.

⁷² Sobre las interpretaciones de Hume, véase el Capítulo 2 del presente trabajo.

⁷³ Schliesser, E.: “Copernican Revolutions Revisited in Adam Smith by way of David Hume”, *op. cit.*, p. 236.

Hume basándose casi exclusivamente en el Libro I del *Tratado* y en la primera *Investigación*, es decir, las partes de la obra humeana dedicadas al *entendimiento*. En el capítulo siguiente se argumentará sobre las dificultades interpretativas en el tratamiento de la imaginación al perder de vista su vínculo con las pasiones, es decir, sin considerar el Libro II del *Tratado* y la *Disertación sobre las Pasiones*.

En el exhaustivo trabajo de 1999 que Griswold dedicara a Adam Smith, muchas veces se destaca el papel de la imaginación en las múltiples aristas del pensar smithiano. Si bien el autor declara que su interés no consiste en establecer comparaciones sistemáticas con otros pensadores⁷⁴, aporta, sin embargo, algunas ideas interesantes respecto de la relación entre Hume y Smith; ideas que permiten responder a los desafíos planteados por Raphael y Schliesser, a la vez que ayudan a justificar el estudio emprendido en el presente trabajo.

Desde el inicio del libro, Griswold apunta a la importancia de la relación entre la imaginación y las pasiones para comprender las posiciones epistémica y moral smithianas, indicando igualmente el enfoque compartido con Hume al respecto⁷⁵. Específicamente, reconoce en la idea de *simpatía* el núcleo de la psicología moral smithiana y afirma que tal noción está construida sobre la base del análisis humeano, aunque como un desarrollo superador. En este sentido, entiende que Smith se muestra, a la vez, como un representante y un crítico de su época, puesto que, si bien es un defensor de la Ilustración y de la vida ordinaria, al mismo tiempo rechaza el confiado racionalismo al que este movimiento suele estar vinculado. De esta manera, interpreta a Smith como un escéptico “de un tipo filosóficamente sutil”, en tanto que “distingue el trabajo productivo de la imaginación en todos los aspectos de la vida humana”. Y continúa: “La filosofía y la ciencia mismas son, en su aproximación humeana, actividades sintetizadas y demiúrgicas de la imaginación”⁷⁶.

Para Griswold, por tanto, Smith toma y extiende la visión humeana sobre la imaginación enfatizando los efectos de sus relaciones con las pasiones. Refiriéndose al tratamiento smithiano de las “pasiones originadas en la imaginación” en la *Teoría*, pone el acento en algo que será sumamente importante para este trabajo, *i.e.*, que las emociones –mediadas por la imaginación– presentan una faceta cognitiva, estrechamente relacionada con la *creencia*, cuestión, como es bien sabido, fundamental tanto para Hume como para Smith⁷⁷.

⁷⁴ Griswold, Charles L. Jr.: *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge University Press, NY, 1999, p. 25. Incluso en la nota 37 en esa página, reconoce explícitamente la necesidad de una discusión omnicompreensiva sobre la relación entre Hume y Smith.

⁷⁵ *Idem*, pp. 15-16.

⁷⁶ *Idem*, pp. 23-24.

⁷⁷ *Idem*, p. 115.

De este modo, Griswold concuerda con Schliesser en que la postura smithiana, aunque tiende a marcar los límites de la razón humana, deja en pie la posibilidad de construir una filosofía positiva *dentro* de esos límites⁷⁸. Pero mientras Schliesser apunta al distanciamiento entre las obras de Smith y las de Hume, Griswold argumenta en favor de una continuidad:

Además, al menos en una interpretación plausible, el escepticismo de Hume está muy cerca al de Smith. Sería perfectamente natural para Smith haber leído a Hume como un “escéptico mitigado” y luego haber decidido llevar esa posición hasta su conclusión lógica. Sugiero que la obra de Smith *pone en acto* [enacts] el escepticismo y en ese sentido puede verse como una concreción del programa de Hume, continuando y desarrollándolo. Consistentemente con esa actualización, Smith abandona las discusiones de Hume sobre epistemología y metafísica y, por tanto, el esquema completo de las impresiones, ideas, y todo el resto.⁷⁹

En efecto, para Griswold la concepción misma de la imaginación smithiana debe entenderse desde esta interpretación de continuidad –que sería a la vez crítica y constructiva– respecto del pensamiento humeano⁸⁰.

Siguiendo esta línea argumental de Griswold, en los capítulos siguientes se destacarán los puntos de contacto entre las ideas de Hume y Smith sobre la caracterización y funciones de la imaginación, en relación con las pasiones, para echar luz acerca de su comprensión en torno a la posibilidad de un abordaje científico de la acción humana. A partir de este trabajo se pretende elaborar un marco de referencia gnoseológico-antropológico para alcanzar, *a posteriori*, una interpretación más acabada de los aportes de estos autores en la construcción de uno de los productos más originales de la modernidad como lo es la *Economía Política*.

⁷⁸ *Idem*, p. 164-165.

⁷⁹ *Idem*, p. 171.

⁸⁰ *Idem*, pp. 177-178.

Capítulo 2: La imaginación en David Hume

1. Líneas interpretativas del pensamiento humeano

La filosofía humeana ha sido estudiada e interpretada de muy diversas maneras a lo largo de la historia. Costa distingue tres grandes líneas interpretativas a las que considera unilaterales, aunque posiblemente integrables, dada la riqueza del pensamiento humeano⁸¹. Estas líneas serían: la *naturalista*, la *positivista* y la *fenomenista*. La primera, según esta autora, probablemente sea la más influyente en el siglo XX, ya que es una interpretación positiva y además porque muchos autores pueden convenir con el naturalismo a nivel psicológico, aunque lleguen a interpretaciones muy distintas sobre el pensamiento de Hume en su conjunto.

El autor que inaugura esta línea interpretativa es Norman Kemp Smith con un artículo de 1905 y luego su libro *The Philosophy of David Hume* de 1941. En estos escritos sostiene que para Hume “nuestra naturaleza es pasional antes de ser cognitiva, que nuestro conocimiento requiere sentimientos, como el de necesidad, sin los cuales la mente sólo podrá comparar ideas entre sí pero no alcanzaría el plano de los hechos”⁸². Pero, comenta Costa citando a Connon, cabe destacar que esta interpretación se opone a lo que hasta el momento había sido la interpretación tradicional de Hume, denominada “punto de vista de Oxford”, según la cual el principal interés del escocés sería epistemológico y, por tanto, se encontraría en la línea de los empiristas ingleses (Locke y Berkeley) desarrollando las consecuencias escépticas de esta filosofía. Más allá de estas discusiones, lo que interesa destacar aquí es que dentro de esta línea interpretativa, la tensión entre naturalismo y escepticismo adquiere un papel central y se halla en el núcleo de los autores que de una u otra manera la siguen. Entre ellos, además de Kemp Smith, Costa menciona a Stroud, Fogelin, Hendel, Norton y Dicker.

La interpretación positivista, por su parte, sería defendida de manera más explícita por Ayer, quien considera a Hume como un precursor de los positivistas lógicos. En este sentido, dice Costa, la idea humeana de que las nociones metafísicas, antes que falsas, carecen de significado, sería una coincidencia con los postulados positivistas puesto que compartiría precisamente el criterio empirista del significado. La apelación humeana a la experiencia

⁸¹ Costa, Margarita: *El empirismo coherente de Hume*, Trama editorial/Prometeo Libros, Buenos Aires, 2003, pp. 157 y ss.

⁸² Citado en *Idem*, pp. 158-159.

sería otro de los aspectos más relevantes para esta lectura. Junto a Ayer, Costa menciona dentro de esta línea interpretativa a: Weinberg, García Roca, María José Montes y Pears.

Por último, la interpretación fenomenista se apoya en la doctrina humeana de las percepciones, entendiendo que éstas y sus relaciones son los *únicos* objetos posibles para el conocimiento humano. Entre los autores aquí citados aparecen nuevamente Fogelin, Passmore y MacNabb.

Revisitando el debate sobre el pensamiento humeano, Pereira Gandarillas⁸³ llama la atención sobre las nuevas líneas interpretativas que se han desarrollado más cerca en el tiempo en torno a la cuestión de los supuestos metafísicos de la filosofía humeana. Las discusiones se relacionan con el dilema realismo/anti-realismo y, consecuentemente, van unidas a los alcances del escepticismo humeano. De esta manera, Pereira Gandarillas sostiene que “durante muchos años se aceptó dogmáticamente que Hume era un anti-realista declarado respecto a la existencia de entidades continuas y distintas al dominio de lo mental o acerca de la existencia de poderes causales”⁸⁴. De allí la interpretación escéptica negativa que Costa ligaba al punto de vista de Oxford. En este caso, el libro de Kemp Smith se considera un hito en la interpretación humeana, con su giro hacia el naturalismo. No obstante, Pereira Gandarillas recuerda que, como en el caso de la línea interpretativa negativa, la tesis naturalista positiva de Kemp Smith “también niega cualquier posibilidad de justificar racionalmente nuestras creencias inductivas o nuestra creencia en un mundo externo de objetos continuos y distintos”⁸⁵.

Autores recientes, más o menos influidos por Kemp Smith, se diferencian de este tipo de interpretación naturalista al dar valor epistémico a la creencia, como es el caso de Garrett⁸⁶. Análogamente, los llamados *New Humeans*⁸⁷ “piensan que para Hume la causalidad es más que mera regularidad, llegando incluso a afirmar que el filósofo escocés cree en la existencia de causas reales que están a la base de la regularidad observable, aunque su naturaleza nos sea inconcebible”⁸⁸. A esta posición se la ha denominado *realismo escéptico*. Entre los Nuevos humeanos se pueden nombrar a los pioneros, como Wright y Strawson, y a los

⁸³ Pereira Gandarillas, Francisco: *David Hume. Naturaleza, conocimiento y metafísica*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2009, pp. 239 y ss.

⁸⁴ *Idem*, p. 240.

⁸⁵ *Idem*, p. 241.

⁸⁶ Garrett, Don: *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Oxford University Press, UK, 1997.

⁸⁷ Expresión que acuñara Kenneth Winkler en 1991.

⁸⁸ Pereira Gandarillas, F.: *op. cit.*, p. 242.

autores cuya compilación de artículos se editó por Read y Richman bajo el título *The New Hume Debate*⁸⁹.

Dentro de estas líneas interpretativas generales, la importancia de la imaginación dentro del pensamiento humeano ha sido destacada muchas veces. En su libro de 1968 sobre la temática, Wilbanks menciona varios autores al respecto: Price, Hendel, Laing, Gore, Kemp Smith, Furlong y Taylor⁹⁰, y se detiene a analizar las interpretaciones de los últimos cuatro en particular. En un artículo de 1979, que en rigor es un comentario al libro de Wilbanks, Del Barco Collazos agrega a la lista anterior a Rabadé Romero, Flew y Wildon Carr⁹¹. Continuando en el tiempo, y sin ánimos de exhaustividad, entre los autores que más han destacado el papel de la imaginación en la filosofía de Hume podrían nombrarse a Streminger, Bernard, Costelloe y Grima⁹².

No obstante, así como en otros grandes problemas de la filosofía de Hume, no ha existido acuerdo entre los críticos acerca de cuestiones tales como la naturaleza de la imaginación, sus funciones, relaciones con otros principios antropológicos humeanos, y, en última instancia, sus alcances y límites dentro de la gnoseología y la moral del escocés. A propósito, cabe tomar como punto de referencia el caso de Wilbanks por la importancia de su enfoque en general, su visión crítica acerca de las interpretaciones previas, y porque todavía se lo considera como uno de los estudios más exhaustivo sobre la materia⁹³.

Dos son las tesis que Wilbanks defiende en su trabajo. En primer lugar, pretende mostrar que en Hume existe *una* teoría de la imaginación. En este sentido, su enfoque se opone a los intérpretes para los que la diversidad de sentidos en lo que el escocés habla de la imaginación no permite hallar una concepción unificada y, por tanto, una teoría de la imaginación sino más bien habría que hablar de varios tipos de imaginaciones⁹⁴. Wilbanks argumenta que es

⁸⁹ Los textos son: Wright, John P.: *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester University Press, Manchester, 1983; Strawson, Galen: *The Secret Connexion. Causation, Realism, and David Hume*, Clarendon Press, Oxford, 1989; Read, Rupert and Richman, Kenneth (eds.): *The New Hume Debate*, Routledge, London, 2000. Además de los textos y autores citados puede verse: Kail, P. J. E.: "Is Hume a Realist or an Anti-realist?" en Radcliffe, Elizabeth S. (ed.): *A Companion to Hume*, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, pp. 441-456, en defensa de una lectura realista de Hume, y Waxman, Wayne: *Hume's theory of consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 5 y ss., en contra de tal tipo de lecturas.

⁹⁰ Wilbanks, Jan: *Hume's Theory of Imagination*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1968, pp. 5-6.

⁹¹ Del Barco Collazos, José Luis: "Sobre la teoría de la imaginación en la filosofía de Hume", *Anuario Filosófico*, XII/1, 1979, nota 5, p. 132.

⁹² Streminger, Gerhard: "Hume's Theory of Imagination", *Hume Studies*, Vol. VI, N° 2, 1980, pp. 91-118; Bernard, Christopher: *The Role of the Imagination in Hume's Science of Man*, Thesis submitted to the University of St. Andrews for the degree of Doctor of Philosophy, 1989; Costelloe, Timothy M.: "Hume's phenomenology of imagination", *The Journal of Scottish Philosophy*, 5:1, 2007, pp. 31-45; Grima, Jean-Pierre: "L'imagination dans le Traité de la nature humaine", *Philosophique*, 12, 2009, pp. 47-78.

⁹³ Por ejemplo, Pereira Gandarillas, F.: *op. cit.*, nota 76, p. 146.

⁹⁴ Wilbanks, J., *op. cit.*, pp. 2, 71 y ss. Además Del Barco Collazos, J. L., *op. cit.*, p. 134.

posible hablar de *dos concepciones* de la imaginación en Hume: una *general*, según la cual la imaginación es la facultad de *formar, separar y unir* ideas, y una *especial*, que —estando más bien restringida al Libro I del *Tratado*— remite a la capacidad de *suponer* objetos o relaciones entre objetos. En segundo lugar, este autor sostiene que la teoría de la imaginación es relevante para comprender la filosofía del conocimiento de Hume y, desde este punto de vista, tal teoría puede tomarse como eje interpretativo de la gnoseología humeana.

El aporte de Wilbanks ha sido reconocido por los autores posteriores que, sin embargo, se han enfocado más bien en destacar aspectos particulares de la actividad imaginativa. Streminger, por ejemplo, habla de una imaginación *científica*, en tanto llena vacíos y crea puentes entre fenómenos, y de una imaginación *metafísica*, en cuanto supone la existencia de objetos (la cual se relaciona con la concepción especial de Wilbanks). Mientras que Costelloe destaca las capacidades creativas de la imaginación en términos de tipos de ficciones y grados de creencia que esta facultad puede generar.

Grima, por su parte, entiende que la imaginación en la filosofía de Hume pone de manifiesto una oposición a la teoría clásica de las facultades, puesto que la “plasticidad” con la que utiliza el término niega la posibilidad de distinciones precisas en cuanto a su actividad y funcionamiento, distinciones que son fundamentales para hablar de facultades en un sentido clásico. Así, sostiene, Hume incluye dentro de la imaginación hasta operaciones opuestas, pero no por descuido sino precisamente como consecuencia de entender al hombre como un “nudo de contradicciones”.

Importa señalar que en la lectura de Grima —como también en la de Bernard— aparece una crítica sustantiva a Wilbanks, crítica que, por otra parte, puede extenderse a varios otros autores que han trabajado el tema de la imaginación en Hume. Ésta se refiere a la tendencia a restringir su estudio al Libro I del *Tratado* (y, en todo caso, a la *Investigación sobre el Entendimiento Humano*)⁹⁵. Precisamente, el enfoque interpretativo seguido en el presente estudio, como se detallará más adelante, se hace eco de esta crítica y se preocupa por analizar el espectro filosófico cubierto por la imaginación integrando sus repercusiones tanto en la exposición de la filosofía humeana del conocimiento como en la de las pasiones⁹⁶.

Por último, cabe destacar que tal variedad de aproximaciones al estudio de la noción de imaginación en la filosofía de Hume se explica, por un lado, a partir de la diversidad de

⁹⁵ Grima, J. P.: *op. cit.*, §25.

⁹⁶ Aunque se explicita esta limitación en sus conclusiones, una crítica similar a la anterior cabría para el estudio de Mendoza Hurtado, Marcelo: “Imaginación y crítica empirista de la metafísica en la *Investigación sobre el entendimiento humano* de David Hume” en Jáuregui, Claudia (ed.): *op. cit.*, pp. 145-172.

perspectivas generales desde las que se ha interpretado el pensamiento humeano, cuyo desarrollo a grandes rasgos se ha esbozado anteriormente. Pero por otro lado, hay que reconocer que el mismo Hume es sumamente laxo –y hasta ambiguo– al dar cuenta de las características, funciones y campo de acción de la imaginación. En este sentido es sintomático leer en el artículo titulado “Hume on Memory and Imagination” del *Blackwell Companion* que Saul Traiger dirá menos sobre la imaginación que sobre la memoria debido al “muy amplio” (*very wide*) uso del término imaginación en los textos del filósofo escocés⁹⁷.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, en este capítulo se avanzará en el estudio de algunos de los rasgos distintivos que Hume asigna a la imaginación, sin pretender agotar las discusiones que los críticos han venido –y siguen– planteando sobre la cuestión, sino en orden al objetivo general del presente trabajo. Sin embargo, el carácter nodal de esta noción para la filosofía humeana obliga a tomar posición interpretativa sobre varios de sus aspectos fundamentales, lo cual delinearé, a su vez, el enfoque general del estudio. De esta manera, disputas tales como realismo/anti-realismo, naturalismo/escepticismo, o específicamente, una teoría de la imaginación/varios sentidos de la imaginación, facultad/no-facultad, etc., se tratarán en la medida en que ayuden a ilustrar los puntos en cuestión.

Como ya se ha sugerido, estudiar las principales caracterizaciones humeanas de la imaginación requiere considerar toda la obra del autor, pero tanto por el enfoque que aquí se propone, como por la importancia del tratamiento temático puntual, conviene comenzar por el *Tratado de la Naturaleza Humana* y la *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, donde, podría decirse, se encuentra el núcleo de la filosofía del autor. No obstante, cabe volver a llamar la atención sobre la tendencia que se ha observado en los estudios críticos de limitar el corpus de análisis al Libro I del *Tratado* –aquel que trata sobre el conocimiento–, dejando de lado el Libro II –donde se trata acerca de las pasiones–. Dado que los dos libros guardan una estrecha continuidad, particularmente para el tratamiento de la noción de imaginación, en este trabajo se intentará eliminar esa tendencia y mostrar, precisamente, que la relación entre la imaginación y las pasiones es uno de los principales rasgos destacados por Hume. A propósito conviene recordar la siguiente frase en la *Advertencia* a los Libros I y II del *Tratado*: “*Los problemas del entendimiento y las pasiones constituyen por sí mismos una cadena completa de razonamientos*”⁹⁸.

⁹⁷ Traiger, Saul: “Hume on Memory and Imagination” en Radcliffe, Elizabeth S. (ed.): *op. cit.*, p. 58.

⁹⁸ Dado que Hume retoma el tema del Libro II del *Tratado* en la *Disertación sobre las Pasiones*, siendo este texto una reelaboración del primero con muchos pasajes extraídos de manera textual, también se considerarán en este trabajo las referencias respectivas.

2. La importancia del “giro antropológico humeano” y la ciencia de la naturaleza humana como fundamento de todo saber: el método newtoniano y los alcances y límites del conocimiento humano

Podría decirse que en la Introducción al *Tratado de la Naturaleza Humana* Hume expone no sólo las intenciones, enfoque y plan de esta obra, sino también de toda su producción posterior. Tres elementos se destacan en este texto:

- 1) La descripción de la situación de la filosofía en su momento
- 2) La necesidad de re-fundación de la filosofía
- 3) El enfoque metodológico adoptado

Hume comienza el *Tratado* describiendo la situación de la filosofía en su época con trágica elocuencia:

Principios asumidos confiadamente, consecuencias defectuosamente deducidas de esos principios, falta de coherencia en las partes y de evidencia en el todo: esto es lo que se encuentra por doquier en los sistemas de los filósofos más eminentes; esto es, también, lo que parece haber arrastrado al descrédito a la filosofía misma. (*THN* 1/33/XVII)⁹⁹

En tales circunstancias, “[Se] multiplican las disputas, como si todo fuera incierto; y estas disputas se sostienen con el mayor ardor, como si todo fuera cierto”. Las discusiones, en fin, terminan siendo puramente retóricas (en el sentido despectivo del término). Esto ha contribuido, entiende Hume, al desprecio por la metafísica como saber. No obstante, el filósofo muestra cierto optimismo, puesto que esta no parece ser una situación definitiva. En efecto, ya desde el inicio de su obra da algunas pistas de lo que entenderá por su ‘escepticismo moderado’. Afirma:

Lo cierto es que sólo el escepticismo más radical, unido a una fuerte dosis de pereza, puede justificar esta aversión hacia la metafísica, pues si la verdad fuera en general alcanzable por la capacidad humana, ciertamente debería ser algo muy profundo y abstruso, de modo que esperar alcanzarla sin esfuerzo cuando los más grandes genios han fracasado, a pesar de supremos esfuerzos, es cosa que hay que considerar realmente como vana y presuntuosa. Yo no pretendo tal ventaja en la filosofía que voy a exponer; por el contrario, tendría por mala señal que se la encontrara obvia y fácil de entender. (*THN* 3/35/XVIII-XIX)

⁹⁹ Las referencias al *Treatise* corresponden a la numeración de la edición crítica inglesa de Norton y Norton (Oxford, 2011) seguidas por la paginación de la edición castellana de Duque (Tecnos, 1992), cuyas traducciones son las que se utilizan, y, por último, la paginación de la tradicional edición de Selby-Bigge (1888).

La filosofía no necesariamente tiene que quedar en la situación de atónita perplejidad que conllevaría la imposibilidad de avances en el conocimiento, cosa que Hume asocia a un *escepticismo radical*, a nivel *teórico*, y a la *pereza*, como *actitud práctica*. Contrariamente, reconoce que para poder avanzar se necesita esfuerzo, es decir, no propone una salida simplista sino una indagación profunda y comprometida, junto con un cambio de enfoque teórico.

Bien podría caracterizarse a la propuesta filosófica humeana como un *giro antropológico*. Dado que “todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que, aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta regresan finalmente a ella por una u otra vía” (*THN 4/35/XIX*), para comprender las posibilidades y límites del conocimiento, primero debe examinarse en detalle la estructura de quien conoce. Según la ciencia que se trate, el hombre puede o no ser su objeto de estudio, pero siempre será el sujeto que conoce, de manera que no se podrá establecer la frontera de sus posibilidades gnoseológicas hasta tanto no se haya estudiado a sí mismo¹⁰⁰. Hume destaca la importancia y novedad de su enfoque del siguiente modo:

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. (*THN 6/37/XX*)¹⁰¹

A partir de lo anterior, queda claro que el punto de partida del filosofar humeano será el hombre, y que sólo a partir de una correcta comprensión de los principios de la naturaleza humana se podrá fundamentar de manera segura el resto de las ciencias. Ahora bien, ¿de qué manera se estudiará la naturaleza humana? Aparece aquí la cuestión del método.

La afirmación de Hume es taxativa: “es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación.” (*THN 7/37/XX*). Asimismo, en el *Abstract* se describe la intención del autor del *Tratado* de la siguiente manera: “Se propone anatomizar la naturaleza humana mediante un procedimiento regular y promete no extraer ninguna conclusión excepto si se lo autoriza la experiencia”

¹⁰⁰ En la *Investigación* dirá: “El único método para liberar al saber de una vez por todas de estas abstrusas cuestiones es inquirir seriamente en la naturaleza del entendimiento humano y mostrar, a partir de un análisis exacto de sus poderes y de su capacidad, a partir de un análisis exacto de sus poderes y de su capacidad, que de ningún modo está dotado para tan remotas y abstrusas materias.” (I, 12).

¹⁰¹ En el *Abstract* (p. 119) se lee: “Por consiguiente, este *Tratado de la Naturaleza Humana* parece perseguir el logro de un sistema para las ciencias [a system of the sciences]. El autor ha finalizado lo que se refiere a la lógica y ha sentado las bases de las otras esferas con su investigación sobre las pasiones.”

(Abs. p. 117). De este modo, sostiene que la tarea consiste en “la aplicación de la filosofía experimental a los asuntos morales” y en esta perspectiva se reconoce –como se recordó en el capítulo anterior– en una línea de pensadores entre los que menciona a Bacon, Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson y Butler. En este sentido, Hume toma la sugerencia del mismo Newton, según la cual “[n]o sólo la filosofía natural se perfeccionará en todas sus partes siguiendo este método, sino que también la filosofía moral ensanchará sus fronteras” (*Opticks* 140/350).

Si bien los críticos concuerdan en que Newton ejerció una fuerte influencia en Hume, no existe acuerdo en cuanto al alcance de tal influencia, y esto tanto en problemáticas metafísicas de fondo como así también en la cuestión metodológica¹⁰². No obstante, los comentarios que Hume introduce ayudan a delimitar lo que metodológicamente entiende por “filosofía experimental”:

Me parece evidente que, al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones. Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas –y de las más simples–, es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica. (*THN* 8/39/XXI)

Descomponiendo este párrafo podemos enumerar los siguientes postulados:

- Imposibilidad de conocer la esencia de los cuerpos externos, y por analogía, de la mente
- Consecuente necesidad de enfocarse en las “capacidades y cualidades” de los objetos mediante la experimentación y observación
- Necesidad de generalizar los principios
- Aplicación del principio de parsimonia o economía
- Importancia de la simplicidad de las causas

¹⁰² Una interesante discusión al respecto puede encontrarse en el artículo de Schliesser, Eric: “Hume’s Newtonianism and Anti-Newtonianism” en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, on-line, 2008.

- Cláusula *hypotheses non fingo*¹⁰³

Dichos postulados tienen un correlato, aunque quizá no exacto, en los principios metodológicos expuestos por Newton en las *Regulae Philosophandi* y en el Escolio General de los *Principia*¹⁰⁴.

Ahora bien, aunque Hume considere imperiosa la necesidad de reforma de la filosofía moral, tomando el ejemplo de la filosofía natural, deja en claro que la imposibilidad de llegar a conocer las causas o principios últimos no ocurre en razón del objeto de estudio de la “ciencia del hombre”, sino más bien de las propias limitaciones de las capacidades cognoscitivas del ser humano. En cualquier ámbito del saber han de reconocerse las restricciones a las que está sujeto el conocimiento humano. En tal sentido, sostiene Hume, filósofos y artesanos no se encuentran en diferente situación ante sus tareas. Por diversos que se vean estos ámbitos convienen en que, para ser efectivos, deben fundarse en la experiencia. Y esto, una vez más, porque están hechos por y para los hombres¹⁰⁵.

Como se dijo, la “ciencia del hombre” que aquí se propone, así como la filosofía natural, debe basarse en la experimentación. No obstante, Hume reconoce que en la primera los “experimentos” no pueden concretarse de la misma manera que en la segunda (*THN* 10/41/XXII-XXIII). Por ello, el filósofo debe “partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos [a los experimentos] tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres.” (*THN* 10/41/XXIII). Este es un ejemplo de la manera ambigua en que el escocés utiliza los términos “experimentación” y “experimentos” referidos a la filosofía moral – muchas veces sinónimos de “observación”–, como varios autores han sugerido¹⁰⁶. Sin embargo, afirma Hume, teniendo en cuenta estos recaudos la filosofía moral podrá alcanzar el mismo grado de certeza que cualquier otra, siendo, a la vez, más útil a la humanidad¹⁰⁷. La investigación en filosofía moral, por tanto, no puede pretender llegar a grandes resultados mediante la deducción de teoremas a partir de axiomas apriorísticos, sino que, al igual que la física, debe apoyarse en la observación de las situaciones y condiciones existentes para avanzar tanto a nivel teórico como práctico.

¹⁰³ Pasajes donde se recurre a estos principios: *THN* 1.1.7.11/69/22, 1.2.5.20/116-117/60-61, 1.2.5.26/120/64, 1.2.5.26/121/Nota añadida por Hume en su Apéndice al Libro 3; pág. 638 S.-B., 1.3.14.27/251/168, 1.3.14.29/252/169.

¹⁰⁴ Véase el Cap. 1, apartado 2.1. del presente trabajo.

¹⁰⁵ Véase *THN* 10/40-41/XXII.

¹⁰⁶ Por ejemplo, la nota 134 de Duque en su edición del *Tratado* (p. 304).

¹⁰⁷ Cfr. *EHU* I, 15.

A partir de las anteriores especificaciones metodológicas, la primera tarea de la “ciencia del hombre” será establecer una “geografía mental, o delineación de las distintas partes y poderes de la mente”¹⁰⁸ para avanzar desde allí hacia aquello que al hombre le está permitido conocer. Esta tarea es emprendida por Hume en los Libros I y II del *Tratado de la Naturaleza Humana* y re-prendida en la *Investigación sobre el Conocimiento Humano*¹⁰⁹. Por este motivo serán los textos fundamentales a los que se remitirá continuamente el estudio acerca de la imaginación que aquí se pretende.

3. La imaginación y los elementos de la gnoseología humeana

Cimentar la ciencia de la naturaleza humana y esbozar el esquema de la geografía mental supone comenzar por definir cuáles son los elementos a partir de los que se construye el conocimiento humano. Dicho de otra manera: ¿qué es lo que conocemos cuando decimos que conocemos algo?

En la Sección I de la Primera Parte del Libro I del *Tratado* Hume se pregunta por el origen de las ideas y establece su célebre distinción entre *impresiones* e *ideas*. Todas las percepciones que los seres humanos podemos tener se dividen entre aquellas que se presentan con un mayor grado de “fuerza y vivacidad”, a las cuales denomina *impresiones*, y aquellas percepciones que se manifiestan como imágenes débiles de las impresiones, a las que llama *ideas*¹¹⁰. Dentro del primer grupo se encuentran “todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma”, mientras que en el segundo las percepciones menos intensas presentes “cuando pensamos y razonamos”¹¹¹.

Hume afirma que no es necesario ahondar en detalles ni explicaciones respecto de esta clasificación dado que la diferencia puede ser percibida por todos: es la diferencia entre “sentir y pensar”, por tanto continúa exponiendo otra de sus conocidas distinciones, que estará en directa relación con la anterior, y que divide a las percepciones en simples y

¹⁰⁸ EHU I, 13.

¹⁰⁹ Se juega aquí con el doble sentido del término *reprender* ya en la *Investigación* Hume retoma el tema del Libro I del *Tratado*, pero a la vez, en la *Advertencia*, reniega de su obra de juventud.

¹¹⁰ No obstante, en el Libro II agrega esta diferencia: “Las ideas no admiten nunca una total unión, sino que están dotadas de una especie de impenetrabilidad por la que se repelen mutuamente, siendo susceptibles de formar un compuesto por su yuxtaposición, pero no por su mezcla. En cambio, las impresiones y pasiones son susceptibles de unión completa, del mismo modo que los colores pueden mezclarse unos con otros tan perfectamente que cada uno de ellos puede perder su identidad, y contribuir únicamente a modificar la impresión uniforme que surge del conjunto.” (THN 2.2.6.1/500/366).

¹¹¹ THN 1.1.1.1/43/1. EHU II, 3.

complejas. En este caso, el criterio de clasificación corresponde a su posibilidad de “distinción o separabilidad”. Mientras que impresiones o ideas complejas pueden dividirse en partes, no ocurre lo mismo con las percepciones simples (*THN* 1.1.1.2/44/2).

Pasando al estudio de las relaciones entre percepciones, Hume primeramente llama la atención sobre la “gran semejanza” que existe entre impresiones e ideas, salvo por el grado de fuerza y vivacidad con las que se manifiestan. Tal es así que “[l]as unas parecen ser de algún modo reflejo de las otras, de modo que toda percepción de la mente es doble, y aparece a la vez como impresión e idea” (*THN* 1.1.1.3/45/2-3). No obstante, dicha correspondencia es inmediatamente restringida debido a la constatación de que no toda idea compleja tiene un correlato directo con una impresión compleja. Al ilustrar su razonamiento Hume comienza a develar las funciones que asigna a la imaginación mediante los ejemplos de la Nueva Jerusalén y París:

Puedo *imaginarme* una ciudad tal como la *Nueva Jerusalén*, con pavimentos de oro y muros de rubíes, aunque jamás haya visto tal cosa. Yo he visto *París*, pero ¿afirmaría que puedo formarme de esa ciudad una idea tal que representara perfectamente todas sus calles y edificios, en sus proporciones justas y reales? (*THN* 1.1.1.4/45/3 Lo destacado, salvo los nombres propios, es nuestro)

Esta ejemplificación muestra que mediante la imaginación es posible tener ideas complejas (la *Nueva Jerusalén*) que no estén basadas en impresiones complejas, y, mediante los sentidos, tener impresiones complejas (*París*) que “no están nunca exactamente copiadas por ideas” (*THN* 1.1.1.4/45/3).

Hume acepta la existencia de la semejanza entre impresiones e ideas *complejas*, aunque excluye su estricta correspondencia. Pero, ¿qué ocurre con las percepciones *simples*? En este caso, afirma, la correspondencia se cumple estrictamente¹¹². De esta manera, establece lo que será el primer principio fundamental de su ciencia de la naturaleza humana, que suele denominarse como “principio de la copia”: “*que todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente*”¹¹³.

¹¹² Véase: *THN* 1.1.1.5/46/3.

¹¹³ *THN* 1.1.1.7/47/4. Más adelante dice Hume: “No ha podido hacerse descubrimiento más feliz para resolver todas las disputas relativas a las ideas que el del principio antes mencionado, según el cual, las impresiones preceden siempre a las ideas, y toda idea con que está dotada la *imaginación* ha hecho primero su aparición en una correspondiente impresión. Todas estas percepciones últimas son tan claras y evidentes que no admiten discusión; en cambio, muchas de nuestras ideas son tan oscuras que es casi imposible –incluso para la mente, que es quien las forma– decir exactamente su naturaleza y composición.” (*THN* 1.2.3.1/82/33 Lo destacado es nuestro.) *Cfr.*: *EHU* II, 5.

Buscando constatar este principio, Hume no solamente encuentra mediante la experiencia y observación que existe una estrecha dependencia, una “conjunción constante”, entre percepciones simples, sino también que en su orden de aparición se da una prioridad de las impresiones ante las ideas. En este punto se adelantan algunos rasgos característicos de la causalidad humeana: las nociones de conjunción constante y de prioridad temporal entre impresiones e ideas implican que las unas son *causas* de las otras¹¹⁴.

Por último, cabe señalar que las ideas, dice Hume, son imágenes de las impresiones y, a su vez, es posible formar ideas que sean imágenes de otras ideas, completándose así el alcance del principio de la copia. Sin embargo, este principio tiene una excepción que ha dado pie a enorme cantidad de comentarios por parte de los especialistas, a punto tal que se lo conoce como el problema de la “falta del matiz azul” (*missing shade of blue*) y aquí resulta particularmente relevante porque es en este contexto donde Hume menciona por primera vez a la imaginación.

Supongamos que una persona que durante treinta años ha estado familiarizada con los colores y sus matices en general, menos con un matiz específico de azul. Si esta persona tiene expuesta ante sus ojos toda la gama del azul, salvo dicho matiz, “notará un hueco donde falta ese matiz” y “verá que hay una distancia mayor en ese lugar entre los colores contiguos que en cualquier otro” (*THN* 1.1.1.10/49/6). Ante esta situación Hume plantea lo siguiente: “Pregunto, ahora, si le es posible a ese hombre suplir por su propia *imaginación* esa deficiencia y darse a sí mismo la idea de ese matiz particular, aunque nunca le haya llegado por sus sentidos.” A lo que responde: “Creo que habrá pocos que no sean de la opinión de que puede hacer tal cosa; y ello puede servir como prueba de que no siempre se derivan las ideas simples de las impresiones correspondientes. Sin embargo, este ejemplo es tan particular y singular que apenas merece que lo tengamos en cuenta o que sólo por él alteremos nuestra máxima general”¹¹⁵.

Aunque Hume afirma que el problema del matiz azul no es demasiado importante como para apartarse del principio general de la copia, manifiesta una excepción fundamental para su propio sistema gnoseológico –como más de una vez ha sido señalado por los críticos–, puesto que pone en tensión por un lado el carácter representativo de las ideas y, por otro, la pasividad/actividad o receptividad/creatividad del ser humano en el conocimiento¹¹⁶. Pero además comienza a verse que estas tensiones se relacionan con la imaginación que, en este

¹¹⁴ Véase *THN* 1.1.1.8/47-48/5.

¹¹⁵ *THN* 1.1.1.10/49/6. Lo destacado es nuestro. *Cfr.*: *EHU* II, 8.

¹¹⁶ Véase: Pereira Gandarilla, F.: *op. cit.*, pp. 80-84.

caso, muestra una faceta operativa en cuanto puede *crear* una idea sin una impresión previa para llenar un espacio ante la captación de una distancia no proporcional entre impresiones¹¹⁷.

Junto con lo dicho anteriormente, muchas veces se ha llamado la atención acerca del *atomismo* gnoseológico humeano¹¹⁸ que queda expresado ya en su “primer principio de la ciencia de la naturaleza humana”, según el cual las ideas son copias de las impresiones y toda percepción compleja puede dividirse en percepciones simples, de manera tal que, en última instancia, una idea simple se corresponde con una impresión simple anterior. Esto significa que para captar el contenido significativo de las ideas/imágenes/copias debe rastrearse su origen hasta la impresión simple primera, sobre la que se basa. Como se verá, este principio será utilizado una y otra vez por Hume para “separar la paja del trigo” en filosofía y aplicar un análisis genético-empirista de muchas ideas complejas que han suscitado cantidad de discusiones a lo largo del tiempo y que, mediante dicho análisis, se mostrarán muchas veces carentes de significado, aunque no siempre de sentido¹¹⁹.

En la Sección II del Libro I Hume establece otra clasificación entre las percepciones: las impresiones pueden ser de *sensación* y de *reflexión*. Las primeras, debidas a la captación sensorial, surgen “ordinariamente en el alma a partir de causas desconocidas”. Las segundas, *i.e.* pasiones, deseos y emociones, son causadas “en gran medida” por las ideas. Al describir el proceso por el que se producen las impresiones de reflexión, Hume hace varias aclaraciones importantes en relación al principio de la copia en las que conviene detenerse.

Afirma:

[U]na impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. *De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea.* Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan. A su vez, *son copiadas por la memoria y la imaginación*, y se convierten en ideas; lo cual, por su parte, puede originar otras impresiones e ideas. (*THN* 1.1.2.1/51/7-8. Lo destacado es nuestro)

Hume insiste en que las ideas son copias de las impresiones, pero dado que la diferencia entre unas y otras, como antes había dicho, consiste en la “fuerza y vivacidad” con las que se manifiestan, las ideas pueden producir impresiones. En efecto, si bien los primeros

¹¹⁷ Se profundizará en la faceta *creativa* en el apartado dedicado a las ficciones de la imaginación.

¹¹⁸ Duque, Félix: “Estudio preliminar” al *Tratado*, pp. XX-XXIII; Pereira Gandarilla, F.: *op. cit.*, pp. 53-57.

¹¹⁹ *Cfr. Abstract*, pp. 123-125, *EHU* II, 9.

elementos que se presentan al hombre son las impresiones de sensación, a partir de las ideas que ellas generan se producen las impresiones de reflexión, las que, por su parte, pueden generar otras percepciones vía una nueva aplicación del principio de la copia.

Sostiene además que el estudio de las sensaciones corresponde más a anatomistas y filósofos de la naturaleza que a filósofos morales, por ello no entrará en este tema. Sin embargo, queda latente el problema filosófico fundamental acerca de las “causas desconocidas”¹²⁰ que producen las impresiones de sensación y, por tanto, sobre la naturaleza representacional de las percepciones, cuestión sobre la que se avanzará más adelante. Como su ámbito de interés pertenece a la filosofía moral, cuyos objetos de estudio más importantes son las impresiones de reflexión, y a su vez éstas son causadas por las ideas, Hume continuará analizando las ideas propiamente dichas.

Otro aspecto que resulta importante destacar de la cita anterior, es la afirmación según la cual las ideas son copiadas de las impresiones gracias a la *memoria* y la *imaginación*, introduciendo otra de las funciones claves asignadas a la imaginación: la de formar ideas a partir de impresiones.

Precisamente en la Sección III de esta Primera Parte del Libro I del *Tratado*, Hume se detiene a caracterizar las ideas producidas por la memoria y la imaginación. Siempre suponiendo la acción del principio de la copia, aclara ahora que una impresión puede reaparecer en la mente como idea de dos maneras diversas según, nuevamente, su grado de fuerza y vivacidad: con un grado intermedio entre la impresión presente y la idea o con un grado inferior, *i.e.*, como idea propiamente dicha. Afirma Hume, “La facultad por la que repetimos nuestras impresiones del primer modo es llamada MEMORIA; la otra, IMAGINACIÓN” (*THN* 1.1.3.1/52/8-9). Así, si bien ambas facultades pueden copiar impresiones presentes, la memoria obtiene copias más *vívidas* y *precisas*, es el caso de los *recuerdos*. En cambio, en la imaginación la percepción es “tenue y lánguida”¹²¹.

Pero existe otra diferencia fundamental entre estas dos clases de ideas. Mientras que las ideas-copia de la memoria respetan el orden y la forma de las impresiones originales, aquellas de la imaginación no presentan esta restricción. De aquí, concluye el autor, que “[l]a función primordial de la memoria no es preservar las ideas simples, sino su orden y posición” (*THN* 1.1.3.3/53/9)¹²². A la vez, esta diferenciación le sirve para poner de manifiesto lo que

¹²⁰ También *THN* 1.3.5.2/146/84.

¹²¹ Ver también *THN* 1.3.5.3/146-147/85. Es importante observar que la gradualidad de la distinción entre ideas de la memoria y la imaginación hace que cualquiera de ellas pueda transformarse en la otra, generando los mismos efectos en las pasiones.

¹²² En cuanto a la diferencia entre memoria e imaginación, véase el apartado 6.

será el segundo principio de la ciencia de la naturaleza humana: “la libertad de la imaginación para trastocar y alterar el orden de sus ideas”¹²³.

Este principio es clave en el sistema humeano porque remite a lo que podría denominarse como capacidad analítica de la imaginación, como contracara del mencionado atomismo gnoseológico. En efecto, si las impresiones son copiadas y forman ideas mediante la memoria y la imaginación, es esta última facultad la que permite captar las diferencias entre ideas, es decir, percibir los límites de una idea-imagen de la otra, y, por tanto, lograr concebirlas como separadas. En este sentido, la libertad de la imaginación cumple un papel central en la filosofía de Hume puesto que permite recortar las formas que se presentan unidas en las ideas complejas y así poder rastrear sus orígenes en impresiones simples, *i.e.*, diversas y separables. Por ello afirma: “Dondequiera que la imaginación perciba una diferencia entre ideas será capaz de producir fácilmente una separación entre ambas” (*THN* 1.1.3.4/54/10).

De lo dicho hasta aquí se observa que ya desde el inicio del *Tratado* Hume destaca algunas capacidades de la imaginación que resultan fundamentales para comprender el modo en que funciona el entendimiento humano, esto es, están en la base de la naturaleza humana y sus posibilidades gnoseológicas. La imaginación puede formar ideas a partir de impresiones y hasta crear ideas sin tener impresiones previas, como se sugirió con el problema del matiz azul, pero también puede distinguirlas y separarlas, a diferencia de la memoria. En el apartado siguiente se estudiará otra de las funciones principales de la imaginación: la capacidad de unir ideas.

4. Imaginación y asociación

La libertad de la imaginación no sólo se manifiesta en un sentido analítico o de separación de ideas, sino también en un sentido sintético o unitivo. En efecto, Hume sostiene que las ideas simples no sólo pueden ser separadas por la imaginación sino también “unidas de nuevo en la forma que a ésta le plazca” (*THN* 1.1.4.1/54/10). Ahora bien, inmediatamente

¹²³ *THN* 1.1.3.4/53/10. Destacado en el original. En la *Investigación* afirma: “Nada es más libre que la imaginación humana, que, aunque no puede exceder el depósito original de ideas suministradas por los sentidos externos e internos, tienen un ilimitado poder para mezclar, componer, separar y dividir estas ideas en todo tipo de ficción y visión. Puede inventarse un curso de eventos con toda apariencia de realidad, adscribirles un tiempo y un lugar, concebirlas como existentes, y adornarlos ella misma con toda circunstancia propia de cualquier hecho histórico que crea con mayor certeza.” (V, 10).

después de advertir esta capacidad de la imaginación, Hume se apura en aclarar que la libertad de unir ideas no es absolutamente ciega o caprichosa sino que está determinada, reglada o en sus palabras, “guiada por algunos principios universales que la hacen, en cierto modo, conforme consigo misma en todo tiempo y lugar”¹²⁴. Dado que las ideas simples se unen para formar ideas complejas con una regularidad notable, esto no puede deberse al mero azar¹²⁵, debe existir alguna “cualidad asociativa por la que una idea lleva naturalmente a otra” (*THN* 1.1.4.1/54/10). Pero ¿cómo compatibilizar la declarada “libertad de la imaginación” con un tipo de determinación como la que se está tratando de encontrar? La tensión aquí es evidente y se pone aún más de manifiesto en la respuesta humeana:

Este principio unificador de las ideas no debe ser considerado como una *conexión inseparable*, pues esto ha sido ya excluido de la imaginación; tampoco podemos concluir que sin ésta no podría unir la mente dos ideas, porque nada hay más libre que esa facultad; tenemos que mirarlo más bien como una *fuerza suave*, que normalmente prevalece y es causa, entre otras cosas, de que convengan tanto los lenguajes entre sí; la naturaleza ha indicado de algún modo a todo el mundo las ideas simples que son más aptas para unirse en una idea compleja. (*THN* 1.1.4.1/54-55/10-11 Lo destacado es nuestro)

Considérense algunos elementos de esta proposición. Por un lado, Hume admite que la unión de ideas que opera la imaginación se explica por la acción de una “fuerza suave”. Se excluye, de esta manera, una estricta determinación para dar cuenta de la formación de ideas complejas, manteniendo siempre como trasfondo la libertad de la imaginación¹²⁶. Por otro lado, salta a la vista la analogía respecto de la filosofía natural: el principio activo, unificador, sería como una *fuerza* que produce ciertos efectos. Pero además se apela a la naturaleza como garantía de universalidad (“ha indicado de algún modo a todo el mundo”) de un principio que se describe también como una capacidad *indicativa* respecto a la aptitud de las ideas para su posterior unificación¹²⁷.

¹²⁴ *THN* 1.1.4.1/54/10. *Cfr.*: *EHU* III, 1. Respecto a la universalidad y libertad de la imaginación: *THN* 1.3.7.3/159/95.

¹²⁵ Hume concibe el azar como “negación de una causa”, por tanto, su influencia para la asociación será contraria a la de la causalidad: *THN* 1.3.11.4/200/125, también 1.3.11.12/204/128-129 y *EHU* VI, 1.

¹²⁶ Esto es importante porque muchas veces se ha hablado de un mecanicismo detrás del asociacionismo humeano. El matiz introducido en esta afirmación debe llamar la atención sobre la posibilidad de efectiva de calificar como mecanicista esta postura. En todo caso, habría que aclarar en qué sentido se utilizaría este término. Véase también *THN* 1.3.6.13/156/92-93.

¹²⁷ En otro lugar Hume califica a “la transición debida a la costumbre que va de causas a efectos y de efectos a causas” y, podríamos suponer también a los principios de semejanza y contigüidad, como “permanentes, irresistibles y universales” (*THN* 1.4.4.1/322/225), y a continuación, desafía a la *filosofía moderna* por decir que erige sus proposiciones sobre “los principios consistentes, permanentes y sólidos de la imaginación.” (*THN* 1.4.4.2/323/226).

Esta “fuerza suave” por la que se produce la asociación de ideas se debe a tres cualidades o “relaciones naturales”, como Hume las llamará más adelante en el *Tratado: semejanza, contigüidad* en tiempo y espacio, y *causalidad*¹²⁸. Mediante estas relaciones, dice, la mente “es llevada” de una idea a otra, o ante la aparición de una idea “introducen de modo natural la otra”, extendiendo así la analogía con la fuerza y el desplazamiento espacial¹²⁹.

Una vez más, Hume apela a la evidencia respecto de la acción de estas cualidades en la asociación de ideas, por lo cual no cree necesario dar más pruebas al respecto, y sólo hace breves comentarios sobre cada una. Sin embargo, en dichos comentarios se revelan elementos importantes que serán explotados a lo largo de todo el *Tratado*.

Sobre la semejanza dice que es “por sí sola un vínculo suficiente de asociación para la fantasía”¹³⁰. En efecto, la semejanza será una de las relaciones más importante en cuanto a su alcance en la unificación de ideas, puesto que no solamente será considerada como una relación natural sino también como una relación filosófica¹³¹. Pero además será relevante por estar en la base de la asociación de *impresiones*, faceta del asociacionismo humeano menos conocida, como ha señalado Owen¹³².

Hablando de la contigüidad, Hume introduce a la costumbre como elemento correlativo a la unificación de ideas. Al recibir impresiones sensibles los sentidos perciben los objetos que se les presentan de manera regular, lo cual implica su contigüidad. Este vínculo continuo entre regularidad perceptiva y contigüidad de los objetos hace que la imaginación se *acostumbre* a concebir los objetos en determinado ordenamiento espacio-temporal, por lo que la *cercanía* entre objetos los conecta¹³³.

Con respecto a la causalidad, dado que es uno de los grandes temas de su filosofía, Hume advierte que más adelante la tratará en profundidad, no obstante aquí indica –de manera muy sugerente por cierto– que “no hay relación que produzca una conexión *más fuerte* en la fantasía y que haga que una idea recuerde *más rápidamente* a otra, que la relación de causa

¹²⁸ THN 1.1.4.1/55/11, EHU III, 2.

¹²⁹ Entre los muchos pasajes que en que aparece esta idea, pueden verse: THN 1.3.9.2/176/107 y EHU V, 14.

¹³⁰ Cabe señalar que Hume no establece una distinción estricta entre los términos *imaginación* y *fantasía*. Si bien puede notarse cierta tendencia a vincular el término *fantasía* con los “excesivos vuelos de la imaginación”, es decir, con una significación más cercana a las ilusiones y ficciones imaginativas, en muchos pasajes se utilizan como sinónimos.

¹³¹ Véase THN 1.1.5.3/59/14. Cfr.: EHU V, 16.

¹³² Owen, David: “Hume and the Mechanics of Mind: Impressions, Ideas, and Association” en Norton, D. F. y Taylor, J. (eds.): *The Cambridge Companion to David Hume. Second Edition*, Cambridge University Press, NY, 2009, p. 85. Este tema será tratado en el apartado siguiente.

¹³³ Sobre la menor influencia de estos dos principios en la imaginación, comparados con el de causalidad, dice Hume: “Pero aunque no quepa excluir absolutamente las relaciones de semejanza y contigüidad de este tipo de operación sobre la fantasía [se refiere a la persuasión de existencia real], puede observarse que, cuando se presentan solas, su influencia es muy débil e incierta.” (THN 1.3.9.6/178/109). Cfr.: EHU V, 17.

y efecto entre sus objetos”¹³⁴. Consciente de la peculiaridad de la causalidad en cuanto a su superior intensidad y facilidad asociativa respecto de las anteriores relaciones naturales, se comprende el tratamiento específico que Hume le dará y el lugar preferencial que este análisis ocupará en su pensamiento¹³⁵.

Volviendo a la caracterización de la determinación sufrida por la imaginación en la asociación, Hume sostiene que, a diferencia de la determinación fuerte a la que está sometida la memoria, la imaginación une ideas de manera más débil mediante las tres relaciones naturales. Es interesante recordar el modo en que Hume describe este proceso, recurriendo nuevamente a la analogía con la filosofía natural y la terminología newtoniana:

Hay aquí una especie de ATRACCIÓN, que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se revela en formas tan múltiples como variadas. Sus efectos son visibles por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a las cualidades *originarias* de la naturaleza humana –cualidades que yo no pretendo explicar–. Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar los inmoderados deseos de buscar las causas; de modo que, una vez haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, deberá contentarse con ello cuando advierta que llevar más lejos su examen lo conduciría a cavilaciones oscuras e inciertas. Mejor empleada estaría en ese caso su imaginación si examinara los efectos de los principios, en vez de las causas. (THN 1.1.4.6/57/12-13)

Pero además este pasaje importa porque revela los límites epistemológicos del enfoque humeano anunciados desde la introducción al *Tratado*: no se tratará de indagar acerca de las cualidades últimas de la realidad, sino de constatar sus efectos mediante la experimentación¹³⁶. Por ello continúa su examen a través de uno de los efectos más notables de la asociación de ideas como son las ideas complejas, que se dividen en *relaciones, modos y sustancias* (THN 1.1.4.7/57/13).

Según Hume, existen dos usos frecuentes para la palabra relación. Por un lado, puede denotar “la cualidad por la que se unen dos ideas en la imaginación, llevando naturalmente la una a la otra” (THN 1.1.5.1/58/13), en este sentido, como se dijo, los principios de asociación son denominados *relaciones naturales*. Por otro lado, puede extenderse el dominio del término para significar cualquier circunstancia, por arbitraria que parezca,

¹³⁴ THN 1.1.4.2/55/11. Lo destacado es nuestro. Véase EHU III, 8 y V, 20.

¹³⁵ La relación entre imaginación y causalidad será trabajada en un apartado posterior. Es relevante destacar que además de actuar separadamente, estos principios asociativos se potencian en la imaginación cuando actúan en conjunto, principio al que recurrirá Hume para explicar muchos fenómenos gnoseológicos y morales. Véase THN 1.3.9.5/178/108-109 y 1.4.2.55/312/217.

¹³⁶ Véase THN 1.2.5.20/116-117/60-61.

mediante la cual dos ideas puedan unirse en la fantasía y sean, así, susceptibles de *comparación*. En este caso Hume habla de *relaciones filosóficas*. Estas últimas son siete: semejanza, identidad, espacio y tiempo, cantidad o número, cualidad, contrariedad y causalidad. Nótese que en este grupo existen dos relaciones, la semejanza y la causalidad que también son relaciones naturales¹³⁷.

De lo anterior importa destacar que tanto en el sentido vulgar como en el filosófico del término *relación*, se hace referencia a una unión de ideas en la imaginación, pero en el segundo caso se introduce la noción de *comparación* entre ideas, operación que en Hume se vincula más estrechamente con la razón, como se verá más adelante.

Así como la idea compleja de relación se comprende a partir de los principios asociativos, lo mismo ocurre con las de sustancia y modo. En efecto, según Hume la idea de sustancia “no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar –a nosotros o a otros– esa colección” (*THN* 1.1.6.2/61/16). La característica particular de estas ideas complejas radica en que se *supone* que existe un algo en el que inhiere o al menos que “están estrecha e inseparablemente conectadas entre sí por relaciones de contigüidad y causalidad.” La crítica de Hume a la noción de sustancia, sea en su versión cartesiana o lockeana, es uno de los tópicos más famosos de su filosofía. No obstante, lo que en este caso se intenta señalar es que junto a la idea compleja de sustancia aparece la noción de *suposición* y que se vincula, como se verá más adelante, con la capacidad creativa de la imaginación.

Otro caso entre las ideas complejas, que Hume se encarga de criticar y retrotraer a su génesis como producto de la asociación, es el de las ideas abstractas o generales. Este resulta un caso interesante tanto por su repercusión en la configuración de la gnoseología humeana, como por ser un ejemplo en sí mismo de la utilización de los elementos filosóficos anteriormente descriptos.

En el último apartado de la Primera Parte del Libro I del *Tratado*, Hume sostiene que la afirmación de Berkeley según la cual las ideas generales son, en realidad, ideas particulares unidas a un término que da mayor extensión, es “uno de los mayores y más valiosos descubrimientos de los últimos años en la república de las letras”¹³⁸, por lo que dispone su aparato argumentativo para confirmarlo. Allende el análisis exhaustivo de la argumentación,

¹³⁷ Véase también *THN* 1.3.3.2/138/79.

¹³⁸ *THN* 1.1.7.1/62/17. Cfr.: *EHU* XII, 20, nota iv. Sobre este tema y las dificultades del planteo humeano puede verse García Varas, Ana: “Ideas e Imágenes: Un estudio de la teoría de las ideas abstractas en Hume”, *Revista de Filosofía*, Vol. 66, 2010, pp. 93-106.

y tratando siempre de buscar las descripciones y operaciones que Hume asocia a la imaginación, repárese en la siguiente parte de la explicación:

Esta aplicación de las ideas más allá de su naturaleza propia se debe a que reunimos todos los grados posibles de cantidad y cualidad de manera tan imperfecta como pueda servir a los fines de la vida [...]. Cuando hemos encontrado semejanza entre varios objetos –como nos ocurre frecuentemente– aplicamos el mismo nombre a todos ellos, con independencia de las diferencias que podamos observar en los grados de su cantidad y cualidad y en cualesquiera otras diferencias que puedan aparecer entre ellos. Después de haber adquirido una costumbre tal, la audición de ese nombre nos hace revivir la idea de uno de estos objetos, y lleva a la imaginación a concebirlo con todas sus circunstancias y proporciones peculiares. Pero como se supone que la misma palabra ha sido frecuentemente aplicada a otros individuos, que difieren en muchos aspectos de la idea presente a la mente, al no ser la palabra capaz de revivir la idea de todos esos individuos se limita a tocar al alma (si se me permite la expresión), haciendo así revivir la costumbre que habíamos adquirido al examinarlos. Estos individuos no están realmente y de hecho presentes a la mente, sino sólo en potencia; tampoco los representamos distintamente a todos en la imaginación, aunque estemos en disposición de examinar cualquiera de ellos cuando así lo necesitemos o nos lo propongamos en un determinado momento. La palabra despierta una idea individual, a la vez que una cierta costumbre, y tal costumbre produce cualquier otra idea individual que podamos tener ocasión de emplear. (THN 1.1.7.7/66-67/20-21)

Las ideas generales no son sino ideas particulares unidas a un término general. Ahora bien, este último es “un término que una conjunción debida a la costumbre guarda relación con muchas otras ideas particulares y las hace fácilmente presentes a la imaginación” (THN 1.1.7.10/68-69/22). La *generalidad* de una idea, entonces, se obtiene gracias a la capacidad de la imaginación de conectar ideas individuales semejantes que se hacen presente cuando son requeridas. Este resultado da a Hume ocasión para brindar la siguiente caracterización de la imaginación y su actividad:

Nada hay más admirable que la rapidez con que la *imaginación* sugiere sus ideas y las presenta en el instante mismo en que se habían hecho útiles o necesarias. La *fantasía* corre de un extremo a otro del universo al reunir las ideas que corresponden a cualquier asunto. Hasta podría pensarse que todo el mundo intelectual de las ideas está de golpe presente ante nosotros, y que no necesitamos sino recoger las que son más adecuadas para nuestros propósitos. Sin embargo, no es necesario que estén presentes sino justamente aquellas ideas que han sido actualizadas de esa manera por una *especie de facultad mágica del alma*, que, aun siendo siempre más perfecta en los más grandes genios –y a eso es precisamente a lo que llamamos *genio*– es con todo inexplicable para el

entendimiento humano, por grandes que sean sus esfuerzos (*THN* 1.1.7.15/70-71/24. Lo destacado es nuestro)

Dada la imposibilidad de la mente humana para representar la totalidad de las ideas individuales (en cantidad y cualidad) que son reunidas bajo una idea general, la imaginación, mediante los principios asociativos y la costumbre, conecta una cantidad limitada pero a la vez *útil* o *necesaria* de ideas simples para lograr los fines particulares del ser humano. Asimismo, no solamente se llama la atención aquí sobre el *producto* de la unión imaginativa, es decir, la idea general, sino también al *modo* en que se lo obtiene: se destacan la rapidez y la selectividad de esta capacidad manifestativa de la imaginación. Por esta manera de operar, la imaginación es descripta como una “especie de facultad mágica del alma” que también es denominada *genio*. Quedándose con esta descripción, una vez más Hume aplica la cláusula *hypotheses non fingo* para marca el límite hasta donde la comprensión de los principios de la propia naturaleza humana puede llegar.

A partir de esa reducción de las ideas generales a ideas particulares, Hume se ocupa de las nociones de espacio y tiempo: la idea abstracta de tiempo tal se deriva de la *sucesión* de percepciones, mientras que la de espacio se obtiene a partir de la disposición de los objetos visibles y tangibles. Todo esto, nuevamente, gracias a la capacidad unitiva de la imaginación¹³⁹.

El filósofo es consciente de la novedad que introduce al extender la aplicación del principio de asociación en su ciencia de la naturaleza humana. A propósito, al final del *Abstract*, escribe:

A través del conjunto de la obra se encuentran grandes pretensiones de haber realizado nuevos descubrimientos en filosofía; mas, si alguna cosa puede conceder al autor un título tan glorioso como el de *inventor*, es el uso que hace del principio de asociación de ideas, que recorre la mayor parte de su filosofía. Nuestra imaginación posee una gran autoridad sobre nuestras ideas, y no hay ideas que sean diferentes unas de otras, que no puedan ser separadas, unidas y compuestas con todas las variedades de la ficción. Pero, a pesar del imperio de la imaginación, existe un lazo o unión secreto entre ideas particulares que lleva a la mente a unir las con más frecuencia, y hace que la aparición de una anuncie la otra. De ahí [32] surge lo que llamamos *apropos* del discurso; de ahí la conexión de un escrito; de ahí ese enlace o cadena de pensamientos que un hombre mantiene de modo natural incluso en la más deshilvanada de las ensoñaciones. Estos principios de asociación se reducen a tres, a saber: *semejanza*, un retrato nos hace pensar naturalmente en el hombre que representa; *contigüidad*, cuando se menciona *San Dennis* se sigue naturalmente

¹³⁹ Véase *THN* 1.2.3.6/84/34-35.

la idea de París; *causalidad*, cuando pensamos en el hijo, somos propensos a dirigir nuestra atención hacia el padre. Será fácil considerar qué vastas consecuencias tendrán estos principios sobre la ciencia de la naturaleza humana, si tenemos en cuenta que en lo que respecta a la mente, estos son los únicos lazos que mantienen unidas las partes del universo, o nos conectan con cualquier persona u objeto exterior a nosotros mismos. Porque, como sólo mediante el pensamiento operan las cosas sobre nuestras pasiones, y como esos principios son los únicos enlaces de nuestros pensamientos, son realmente *para nosotros* el cemento del universo, y todas las operaciones de la mente deben en gran medida depender de ellos. (*Abs.* pp. 153-155. Destacado en el original)

En esta especie de gran síntesis de su filosofía, Hume pone de manifiesto una vez más la tensión entre la libertad de la imaginación para separar/unir ideas y crear todo tipo de ficciones, además de la determinación en la composición y tránsito entre ideas que generan los principios de semejanza, contigüidad y causalidad en la asociación. Si se observa la última parte de la cita, Hume resume los motivos de la importancia capital de las relaciones naturales. Dado que los únicos elementos presentes al hombre para conocer son las impresiones y las ideas, es gracias a su asociación que los seres humanos nos relacionamos con el mundo y con los demás. Pero esto no se limita a la concepción de los objetos externos y los otros, sino que, como se dijo, toda impresión o idea genera una fuerza que produce una respuesta hacia lo que manifiesta, es decir, produce una pasión y la consiguiente reacción del ser humano ante lo que se le aparece. De este modo, Hume parece estar diciendo que el vínculo entre imaginación, asociación y pasiones se encuentra en la base constitutiva del ser humano en tanto que le permite conocer –dentro de los estrechos límites señalados– y actuar en consecuencia. En tal sentido los principios de asociación son “para nosotros el cemento del universo”.

Precisamente para completar el estudio de la imaginación, en el siguiente apartado se indagará acerca de las relaciones entre la imaginación y las pasiones tomando como base el Libro II del *Tratado*.

5. Imaginación, asociación y pasiones

Como se dijo al comienzo del capítulo, difícilmente se pueda dar cuenta del espectro filosófico –incluso gnoseológico– abarcado por la imaginación si no se la vincula con las pasiones. Para ello es imprescindible leer en conjunto los dos primeros libros del *Tratado*. De acuerdo con esto, es preciso aclarar que no interesará aquí el estudio del objeto de cada

pasión *per se*, sino que se tratará de mostrar de qué manera Hume complementa la descripción de la imaginación mediante su relación con las pasiones.

Para comenzar este análisis conviene partir de la siguiente afirmación del filósofo: “Creo que puede establecerse con certeza, como máxima general, que no aparece ante los sentidos objeto alguno, ni se forma imagen en la fantasía, que no estén acompañados de alguna emoción o movimiento correspondiente por parte de los espíritus animales”¹⁴⁰. Con esta máxima Hume sintetiza una idea que está en la base de su filosofía, pero cuyas repercusiones últimas suelen perderse de vista en las interpretaciones de su pensamiento. Toda percepción, impresión (de los sentidos) o idea (imagen de la imaginación), al aparecer en el ser humano produce una afección correlativa, *i.e.*, un *movimiento*, que incluso en este pasaje describe recurriendo a la terminología fisiológica de la época mediante los espíritus animales. Pero lo que interesa destacar aquí, es que las percepciones no sólo poseen un carácter cognitivo sino también motivacional, de modo que conocimiento y emociones se co-implican por principio. Lo que queda aún más de manifiesto en la distinción gradual que Hume propone al inicio del *Tratado* entre impresiones e ideas, punto sobre el que se insistirá más adelante. Siendo esto así, se comprende más acabadamente por qué las caracterizaciones que se realicen de la imaginación basadas exclusivamente en el Libro I del *Tratado* y en la *Investigación* quedarán incompletas.

En la Primera Parte del Libro II del *Tratado*, Hume retoma la división entre impresiones de sensación y de reflexión denominándolas ahora originales y secundarias, respectivamente. De esta manera, llama la atención acerca de la prioridad en la aparición de las percepciones. En efecto, las impresiones originales (impresiones de los sentidos y placeres corporales) pueden denominarse así legítimamente puesto que ellas o sus ideas son *causas* de las impresiones secundarias (pasiones y otras emociones semejantes)¹⁴¹.

A su vez, las impresiones de reflexión pueden dividirse en *serenas* y *violentas*. Clasificación esta que, reconoce Hume, dista de ser exacta, por ello da ejemplos de cada una: el sentimiento de belleza o fealdad ante una acción u objeto sería un caso del primer tipo, mientras que el amor y el odio, la tristeza y la alegría, el orgullo y la humildad, pertenecería al segundo (*THN* 2.1.1.3/388/276). Ahora bien, no se debe pasar por alto el hecho de que, así como antes se había establecido que la distinción de grados de fuerza y vivacidad entre impresiones e ideas hacía que una pudiera convertirse en la otra y viceversa, el mismo

¹⁴⁰ *THN* 2.2.8.4/509/373. Véase también *THN* 2.2.8.6/511/374-375.

¹⁴¹ *THN* 2.1.1.2/387-388/275-276.

principio funciona en este caso: las impresiones serenas pueden convertirse en violentas y a la inversa¹⁴².

Pero además, las pasiones propiamente dichas pueden clasificarse en *directas* e *indirectas*, siendo las primeras “originadas inmediatamente por el bien o el mal, por dolor o placer” (THN 2.1.1.4/389/276). Entre estas Hume enumera: deseo, aversión, tristeza, alegría, esperanza, miedo, desesperación y confianza. Las pasiones indirectas, por su parte, se generan por los mismos principios que las directas a los que se añaden otras cualidades. En este caso se encuentran: el orgullo, la humildad, la ambición, la vanidad, el amor, el odio, la envidia, la piedad, la malicia, la generosidad y sus derivados.

Al analizar el orgullo y la humildad, y encontrar que existe gran cantidad de causas que excitan dichas pasiones, Hume se vale del principio de parsimonia para reducir las causas según su denominador común. Pero para hacer esto, afirma, “necesitaremos reflexionar sobre ciertas propiedades de la naturaleza humana que, a pesar de tener una poderosa influencia sobre cada operación del entendimiento y las pasiones, no son comúnmente puestas de relieve por los filósofos”¹⁴³, llamando la atención, una vez más, sobre la novedad de su enfoque. La primera de estas propiedades es la asociación de ideas:

[L]a mente es incapaz de fijarse constantemente sobre una idea por mucho tiempo y, por más esfuerzos que haga, nunca podrá conseguir tal constancia. Sin embargo, y por cambiantes que puedan ser nuestros pensamientos, estos cambios no se producen absolutamente sin regla ni medida. La regla por la que proceden consiste en pasar de un objeto a otro semejante, contiguo o producido por él. Cuando se presenta una idea a la imaginación, cualquier otra idea unida por estas relaciones sigue naturalmente a aquéllas y aparece con mayor facilidad gracias a esta mediación. (THN 2.1.4.2/398/283)¹⁴⁴

Se extiende entonces el ámbito de influencia de las relaciones naturales –vinculadas a la imaginación– a la explicación de la génesis de las pasiones, puesto que, como se sabe, las ideas son causas de éstas.

La novedad en este caso es introducida en la segunda propiedad, similar a la anterior, y denominada *asociación de impresiones*. Así como las ideas se conectan unas con otras, lo mismo ocurre con las impresiones. Dice Hume: “Cuando la mente es movida por una pasión, le es difícil limitarse a esa sola pasión, sin cambio ni modificación alguna. La naturaleza

¹⁴² “Constituye una notable propiedad de la naturaleza humana el que cualquier emoción acompañante de una pasión se convierta fácilmente en esta última, aunque sean de naturaleza originalmente distinta, y aun contraria.” (THN 2.3.4.2/567/419) También 2.3.5.2/571-572/423 y 2.3.6.1/573/424. Cfr.: DP VI, 1.

¹⁴³ THN 2.1.4.2/398/282-283, Cfr.: DP II, 3.

¹⁴⁴ Ver también, por ejemplo, THN 2.2.8.13/515/378. Cfr.: DP II, 3.

humana es demasiado inconstante para admitir tal regularidad: le es esencial la variabilidad” (*THN 2.1.4.3/399/283*). Admitir dicha regularidad implica admitir un principio unificador análogo al de las ideas. No obstante, Hume apunta una “importante diferencia”, ya que en el caso de la asociación de impresiones la conexión se da sólo por la semejanza y no por los otros dos principios¹⁴⁵. Pero además, afirma, estos dos principios asociativos actúan en conjunto favoreciendo la transición de pasiones entre sí cuando coinciden en su objeto. Extendiendo el análisis que realizara para el caso de la asociación de ideas, ahora dice:

En una palabra, la naturaleza ha proporcionado a ciertas impresiones e ideas una especie de atracción por la que, cuando una de ellas aparece, se presenta naturalmente su correlativa. Si estas dos atracciones o asociaciones de impresiones e ideas coinciden en el mismo objeto, se prestan ayuda mutua, con lo que la transición de las afecciones y la imaginación se produce con la mayor soltura y facilidad. (*THN 2.1.5.10/405-406/289*)

Ahora bien, aunque ambas asociaciones son necesarias en la generación de una pasión, Hume aclara que la asociación de ideas “actúa tan silenciosa e imperceptiblemente que apenas si nos damos cuenta de ella, y la descubrimos más por sus efectos que por un inmediato sentimiento o percepción” (*THN 2.1.9.4/425/305*). Es decir que el principio de asociación de ideas es condición necesaria, pero no suficiente, para dar cuenta del nacimiento de una pasión. En este sentido, la prioridad la tiene el principio de asociación de impresiones¹⁴⁶.

A partir de lo dicho anteriormente, puede verse la manera en que Hume basa su argumentación en la noción de gradualidad en la fuerza y vivacidad de las percepciones. En efecto, dada la superior fuerza de una impresión de reflexión, como lo es una pasión, difícilmente pueda ser producida por una mera idea (en el sentido de percepción más “tenue y lánguida”), por ello se necesita recurrir a otro principio que permita explicar el mayor nivel de vivacidad de la percepción que dará origen a la pasión, sin negar la cooperación y, por tanto, posibilidad *aditiva* y/o de *feedback* entre ambos principios, dado este “sistema de fuerzas”. Pero además, como se está hablando en términos de grados de fuerza y vivacidad es comprensible que, aunque excepcionalmente, siempre quepa la posibilidad de que una

¹⁴⁵ *THN 2.1.4.3/399/283*. Cfr.: *DP II*, 3.

¹⁴⁶ Hume hasta llega a afirmar que “[u]na transición fácil de ideas que, de suyo, no cause emoción, no podrá ser nunca, no ya necesaria, sino ni siquiera útil para las pasiones, a menos que facilite la transición entre algunas impresiones relacionadas.” (*THN 2.1.9.5/426/306*).

idea, relacionada de cierto modo con otras, pueda convertirse en una impresión y generar una pasión¹⁴⁷. Así, en un pasaje del Libro I, había afirmado:

Las impresiones son naturalmente las percepciones más vívidas de la mente, y esta cualidad es parcialmente transmitida a toda idea conectada por medio de la relación. La relación origina una suave transición de la impresión a la idea, y proporciona incluso una inclinación a esa transición. La mente cae con tanta facilidad de una percepción en otra que apenas si percibe el cambio y retiene en la segunda una parte considerable de la vivacidad de la primera. La mente es excitada por la impresión vivaz, y esta vivacidad es llevada a la idea relacionada sin que la transición suponga gran disminución de intensidad, dada la suavidad de la transición y la inclinación que muestra la imaginación. (THN 1.4.2.41/302/208)

Un caso particular que muestra el funcionamiento de este esquema explicativo humeano es el que podría denominarse ‘transitividad de percepciones’. Ya en el Libro I, se había establecido que dos objetos pueden estar conectados en la imaginación por las relaciones naturales o por un tercer objeto interpuesto que guarda con los anteriores alguna de estas relaciones. Esta cadena asociativa, dice Hume, puede llevarse lejos “aunque puede observarse que cada interposición debilita considerablemente la relación” (THN 1.1.4.3/55-56/11). En el Libro II, razona de la siguiente manera: “Para producir una *relación perfecta* entre dos objetos, no solamente es necesario que la imaginación sea llevada del uno al otro por la semejanza, contigüidad o causalidad entre ellos, sino también *que pase de nuevo del segundo al primero con la misma sencillez y facilidad*” (THN 2.2.4.10/488/355. Lo destacado es nuestro). Pero si existe un tercer objeto con el que el segundo tenga una fuerte conexión, esta nueva relación debilita el vínculo entre el primer y el segundo objeto. De esto se concluye que:

La fantasía es mudable e inconstante por naturaleza, y estima siempre que una transición, realizada con igual facilidad en los dos sentidos, implica que los objetos están más fuertemente conectados que cuando solamente en un sentido es fácil el paso entre ellos. El movimiento en ambos sentidos establece una especie de doble enlace, y conecta mutuamente y del modo más estrecho e íntimo los objetos. (THN 2.2.4.10/488/356)

Esto es relevante porque describe un modo en que la imaginación conecta de manera más estrecha dos ideas (la transición por principios asociativos en los dos sentidos, dada la conexión con una tercera idea), por tanto mantiene una mayor vivacidad perceptiva que la detiene en su ‘mutabilidad e inconstancia’, con la consecuente mayor posibilidad de generar

¹⁴⁷ Esto suele acarrear ambigüedades reales o aparentes en las explicaciones humeanas, muchas veces puestas de relieve por los críticos.

una pasión. De esta manera se ve que la vivacidad con la que se presenten dos objetos, y las impresiones que generan ante la imaginación, depende en gran medida de la relación de ideas establecida entre dos objetos¹⁴⁸.

A modo de síntesis, dice Hume:

En una palabra, ninguna idea puede afectar a otra por comparación o por las pasiones que producen separadamente, a menos que estén mutuamente enlazadas por alguna relación que pueda causar una transición fácil de ideas y, en consecuencia, de las emociones o impresiones que acompañen a aquéllas, y que pueda conservar una impresión en la transición de la imaginación al objeto de la otra. Este principio es muy interesante, pues es análogo al que ya hemos observado en relación con el *entendimiento* y las *pasiones*. (THN 2.2.8.20/517-518/380. Destacado en el original)

Esta cita es útil para comprender hasta qué punto en Hume sería contraproducente intentar separar conocimiento y afecciones: tanto las ideas como las pasiones son percepciones que se generan por causas similares y se vinculan de manera tal que sólo analizando sus relaciones se puede tener un bosquejo más acabado de la ciencia de la naturaleza humana. En este sentido, cabe recordar que no solamente se está hablando de la comprensión de los alcances y límites de las capacidades cognoscitivas del ser humano, sino también de sus motivos para la acción.

Los efectos de la gradación en la vivacidad de las percepciones también se manifiestan en la menor influencia que sobre la imaginación ejercen las ideas abstractas. Si bien, como se dijo, para Hume las ideas generales no son sino ideas particulares consideradas de un modo diferente, son asimismo menos definidas que las ideas particulares en cuanto tales, de manera tal que en la representación pueden cambiarse fácilmente por otras (THN 2.3.6.2/574/425).

Análogamente, un incremento en las distancias temporo-espaciales hace que los objetos más alejados tengan una menor influencia en la imaginación del sujeto, es decir, el objeto es concebido con menos fuerza y vivacidad por el sujeto¹⁴⁹. Y esto no solamente tiene consecuencias a nivel cognoscitivo, sino también a nivel práctico. Afirma Hume:

Debemos, pues, considerar aquí dos clases de objetos: los contiguos y los remotos; los primeros hacen más cercana una impresión en fuerza y vivacidad, gracias a su relación con nosotros; los segundos aparecen de un modo más débil e imperfecto en razón de la discontinuidad de nuestro modo de concebirlos. Este es su efecto sobre la imaginación. Si mi razonamiento es correcto, deberán tener

¹⁴⁸ THN 2.2.8.14/515/378.

¹⁴⁹ THN 2.3.7.1/577/427. Véase también 2.2.2.27/476/346: "...la regla que ya he establecido: *que la imaginación pasa con dificultad de lo contiguo a lo remoto*". Destacado en el original.

también un efecto proporcional sobre la voluntad y las pasiones. Los objetos contiguos tendrán una influencia muy superior a los distantes y remotos. De acuerdo con esto, vemos en la vida ordinaria que los hombres se interesan principalmente por objetos no muy apartados en espacio o tiempo, y disfrutan de lo presente, dejando lo lejano al cuidado del azar y la fortuna.¹⁵⁰

Por último, la relación entre la magnitud de los objetos y su influencia en la imaginación se explica de manera similar. Hume sostiene que por una cualidad de la naturaleza humana, la imaginación tiende a fijarse en lo “importante y digno de atención”, por tanto, ante la presencia de dos objetos, uno pequeño y otro grande, esta facultad se concentra en el segundo dejando de lado al primero¹⁵¹, de acuerdo con el siguiente postulado: “aquello que mejor se advierte, se presenta de suyo con mayor facilidad a la imaginación” (*THN* 2.2.2.20/472/342). De aquí se sigue también que a la imaginación le sea más fácil pasar de la percepción de un objeto remoto/pequeño a otro contiguo/grande que a la inversa. Dicho de otra manera, una menor distancia con –o una mayor magnitud de– el objeto, hacen que la imaginación lo conciba de modo más fuerte y vívido. Por tanto, ante la aparición de la idea de un objeto pequeño/remoto, la imaginación tenderá a pasar de esta idea a otra de un objeto más grande/cercano con el cuál dicha idea esté conectada, pero no ocurrirá lo mismo en sentido contrario.

No obstante lo anterior, debe tenerse en cuenta que aunque las tendencias de la imaginación –en la transición de percepciones– y las pasiones vayan en un mismo sentido, no tienen la misma fuerza y pueden entrar en contradicción:

Cuando llevamos nuestro pensamiento a un objeto grande y a otro pequeño, la imaginación encuentra mayor facilidad en pasar del pequeño al grande que en ir del grande al pequeño; en cambio, las afecciones encuentran mayor dificultad. Y como las afecciones constituyen un principio más poderoso que la imaginación, no es extraño que prevalezcan sobre ella e inclinen de su parte a la mente. (*THN* 2.2.2.24/474/344)

En tal contraposición de tendencias gana la mayor fuerza, y en este caso, una pasión violenta genera mayor influencia que la conexión imaginativa entre objetos distantes. Pero, si bien la pasión vence a la imaginación, dice Hume, suele hacerlo “acomodándose a las exigencias de la imaginación, y buscando otra cualidad que pueda contrarrestar el principio que originó la oposición” (*THN* 2.2.2.26/475/345). Así, “[s]i la imaginación encuentra dificultad en pasar de lo más grande a lo más pequeño, le es fácil en cambio pasar de lo remoto a lo contiguo,

¹⁵⁰ *THN* 2.3.7.3/578/428. No obstante, para Hume el distanciamiento temporal produce en la imaginación efectos mucho mayores que el espacial (*THN* 2.3.7.5/580/429).

¹⁵¹ *THN* 2.1.9.13/429/308. Cfr.: *DP* II, 8.

lo que lleva a equilibrar el asunto, y deja abierto el camino para pasar de una pasión a otra” (*THN* 2.2.2.26/476/346).

De todo lo anterior puede concluirse con Hume que la imaginación y las pasiones se vinculan de múltiples maneras mediante las relaciones naturales, de modo tal que, a través de la asociación de ideas e impresiones la imaginación puede producir pasiones o modificar su gradación. Similarmente, las pasiones actúan sobre la imaginación produciendo ciertas tendencias¹⁵² en el paso de una idea a otra y modificando la manera en que éstas se relacionan, lo que impacta de lleno en las posibilidades cognoscitivas del ser humano. Esta influencia bi-direccional entre imaginación y pasiones queda bien ilustrada en los pasajes que, a manera de síntesis, se consignan a continuación:

Esta transición fácil o difícil de la imaginación actúa sobre las pasiones facilitando o dificultando su transición, lo que constituye una clara prueba de que estas dos facultades: las pasiones y la imaginación, están mutuamente conectadas, así como que las relaciones de ideas tienen influencia sobre las afecciones. Aparte de los innumerables experimentos que prueban lo anterior, vemos también que, aun cuando se conserve la relación, si por alguna circunstancia particular su efecto habitual sobre la fantasía se ve obstaculizado –efecto consistente en producir una asociación o transición de ideas– entonces se ve obstaculizado de modo análogo su efecto habitual sobre las pasiones, consistente en hacernos pasar de una a otra.¹⁵³

Es notable que la imaginación y las afecciones mantengan una estrecha unión, y que nada que afecte a la primera pueda resultar completamente indiferente a las segundas. Allí donde nuestras ideas de bien o mal adquieran nueva vivacidad, las pasiones se harán más violentas y acompañarán a la imaginación en todas sus variaciones. [...] Es suficiente a mi propósito actual que tengamos múltiples ejemplos en favor de esta influencia de la imaginación sobre las pasiones.¹⁵⁴

Las influencias bi-direccionales entre imaginación y pasiones, mediante las cuales ambas pueden reforzar su accionar según los plexos de relaciones entre impresiones e ideas, y que pueden ser verificadas por gran cantidad de observaciones, según Hume, confirman a la vez tanto el esquema explicativo relativo al entendimiento como el de las pasiones, puesto que “ambos son análogos” (*THN* 2.1.11.8/442-443/319). En efecto, los mismos principios explicativos están en la base tanto del conocimiento como de la acción humana, por lo que

¹⁵² Tendencias que son reforzadas por la *costumbre*, como se verá más adelante.

¹⁵³ *THN* 2.2.2.16/469-470/340.

¹⁵⁴ *THN* 2.3.6.1/573/424. Cfr. *DP* IV, 7 y VI, 9.

deben estudiarse en sus múltiples implicaciones a fin de tener un cuadro completo de la ciencia del hombre que Hume pretende fundamentar.

6. Imaginación, memoria y razón

Las anteriores descripciones de la imaginación, y de las operaciones en las que se ve envuelta, servirán para intentar aclarar la diferenciación de facultades que Hume plantea. Sin embargo, como ya se ha hecho notar, no existe acuerdo entre los críticos sobre la posibilidad de adscribir características exclusivas a la imaginación en relación con otras facultades. Por otra parte, mientras algunos autores se refieren a la imaginación como una facultad sin mayores cuestionamientos, como es el caso de Wilbanks, otros hacen de la crítica a la noción tradicional de las facultades un punto fundamental del problema de la imaginación en Hume, como Grima. Traiger, en cambio, si bien reconoce problemas –como el de la relación entre la imaginación humeana y la noción de facultad– se limita a plantear la ambigüedad al respecto.

Difícilmente esas cuestiones sean susceptibles de alcanzar respuestas decisivas, dado que posiciones muy diversas pueden defenderse con una base textual relativamente sólida. Sin embargo, resulta relevante tener en cuenta los siguientes puntos. En primer lugar, Hume se refiere explícitamente y en numerosas oportunidades a la imaginación, la memoria, la razón, el intelecto e incluso las pasiones, como *facultades*. En segundo lugar, también es cierto que la especificidad entre tales facultades no está estrictamente delimitada. No obstante, como se ha visto ya en los apartados anteriores –y se puede constatar en casi todos los aspectos de su filosofía–, una de las características del enfoque de Hume parece ser el tornar borrosas las diferencias esenciales tajantes que tanto escolásticos como cartesianos defendían y que, desde esta perspectiva, a tantos errores los condujo. Teniendo en cuenta lo anterior, en tercer lugar, y eliminando la restricción de exhaustividad, sería empero posible encontrar algunos rasgos identificatorios de la imaginación como facultad –en el sentido humeano de ambos términos– en contraposición con otras facultades.

Algo se ha dicho ya respecto a la diferencia entre memoria e imaginación. Al tratar acerca de la naturaleza y características de impresiones e ideas, Hume había establecido que estas últimas percepciones eran copias de las primeras gracias a la acción de ambas facultades, pero diferían en el grado de fuerza y vivacidad con las que producían estas copias. Mientras que la imaginación generaba copias con el menor grado de fuerza y vivacidad –ideas

propiamente dichas— la memoria lo hacía en un nivel intermedio entre la impresión presente y la idea, por lo que sus productos se denominan *recuerdos* (THN 1.1.3.1/52/8-9). En esta Primera Parte del Libro I del *Tratado*, Hume parece poner como característica específica fundamental de la memoria la mantención del orden y posición de las ideas copiadas (THN 1.1.3.3/53/9). No obstante, en la Tercera Parte (Sección V), el énfasis está puesto exclusivamente en la mayor fuerza y vivacidad de la memoria respecto de la imaginación¹⁵⁵. Podría pensarse que —allende esta diferencia de énfasis en el aspecto diferenciador— son correlativas y que, al menos hasta cierto punto, esa mayor fuerza y vivacidad de la memoria se da precisamente por mantener el orden de las impresiones originales. Sea como fuere, lo que más interesa aquí es que mediante el mayor grado de vivacidad que poseen los recuerdos se produce el tipo de “unión inseparable”¹⁵⁶ entre ideas que, a su vez, permite una cooperación entre la memoria y la imaginación tanto en el proceso inferencial —comunicando tal grado de vivacidad a las ideas más débiles¹⁵⁷—, como así también en la constitución de lo que se denomina *realidad*¹⁵⁸.

En dos notas muy similares del *Tratado* Hume intenta aclarar su comprensión acerca de estas facultades incluyendo además a la razón y/o entendimiento. En la sección IX de la Parte III del Libro I, refiriéndose a los efectos de la educación y los prejuicios, dice:

Cuando opongo la imaginación a la memoria, me refiero a la facultad por la que formamos nuestras ideas más débiles. Cuando la opongo a la razón, me refiero a la misma facultad, sólo que excluyendo nuestros razonamientos demostrativos y probables. Y cuando no la opongo a ninguna de estas facultades, puede tomarse indiferentemente en el sentido más amplio o en el más restringido; o, al menos, el contexto explicará suficientemente su sentido. (THN 1.3.10.19/189/118 Nota)

Mientras que en la sección VII de la Parte II del Libro II, hablado sobre la compasión y la piedad, afirma:

Parar evitar toda ambigüedad, debo señalar que cuando opongo la imaginación a la memoria, entiendo en general por aquélla la facultad que presenta nuestras ideas más débiles. En todos los demás casos, y especialmente cuando la opongo al entendimiento, me refiero a esta misma facultad, de la imaginación, sólo que excluyendo nuestros razonamientos demostrativos y probables.¹⁵⁹

¹⁵⁵ THN 1.3.5.3/147/85.

¹⁵⁶ Véase THN 1.3.9.7/179-180/110.

¹⁵⁷ THN 2.3.6.5/576/426. También THN 1.3.1.1/128/69-70, 1.4.6.18/367/260-261.

¹⁵⁸ THN 1.3.9.3/177/107-108). Véase también THN 1.3.19/232-233/153-154, 1.4.2.40/301/207.

¹⁵⁹ THN 2.2.7.6/371/507 Nota. Como se aclara en la edición de Gredos (p. 355), esta nota es suprimida en la edición crítica de Norton, pero aparece tanto en las de Selby-Bigge y en la de Duque.

De lo anterior queda bastante claro que Hume hace hincapié en las diferencias de fuerza y vivacidad de las ideas presentadas para distinguir entre imaginación y memoria, recurriendo una vez más a un tipo de distinción gradual antes que taxativa.

Asimismo, parece usar una estrategia similar cuando distingue imaginación de razón o entendimiento (aunque tampoco queda claro si existe una diferencia ulterior entre estos dos términos)¹⁶⁰. En efecto, no marca una diferencia esencial entre estas dos facultades, sino más bien señala que está entendiendo por razón un caso específico de operación de la imaginación: el caso en el que se comparan ideas en los razonamientos demostrativos y probables. Ahora bien, aunque en esta oportunidad, a diferencia de la distinción con la memoria, no se menciona el grado de vivacidad y fuerza en la presentación de las ideas –y recordando que toda percepción conlleva algún grado de tales características– podría pensarse que la razón es tal en cuanto maneja ideas con el menor grado de vivacidad y fuerza posible, las que se relacionan precisamente con el tipo de razonamientos demostrativos y probables. Dicho de otra manera, más que por *unir* ideas mediante los principios de asociación, *i.e.* las relaciones *naturales*, la razón se caracteriza por *comparar* ideas gracias a las que se obtienen las relaciones *filosóficas*.

La noción de razón ligada a una comparación de ideas aparece muchas veces en la obra de Hume¹⁶¹, pero quizás ningún pasaje illustre mejor el punto que está tratando de mostrarse que la famosa doble definición de causa. Dice Hume:

Pueden darse dos definiciones de esta relación [de causalidad], y que se diferencian solamente por presentar aspectos diferentes del mismo objeto, haciendo que lo consideremos o como relación *filosófica* o como *natural*; esto es, como comparación entre dos ideas, o como asociación entre ellas. Podemos definir CAUSA como «objeto precedente y contiguo a otro, de modo que todos los objetos semejantes al primero estén situados en relaciones parecidas de precedencia y contigüidad con respecto a los objetos semejantes al último». Si esta definición se juzga defectuosa porque se realiza a partir de objetos que no tienen que ver con la causa, podemos poner esta otra definición en lugar de la anterior: «CAUSA es un objeto precedente y contiguo a otro, y unido de tal forma con él que la idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más viva del otro».¹⁶²

Sin entrar aquí en el problema de la causalidad en sí, interesa destacar que en este pasaje aparecen los elementos mencionados anteriormente. En efecto, *causa* como relación

¹⁶⁰ Esta ambigüedad en el uso queda reflejada, por ejemplo, en *THN* 1.3.8.13/172-173/104, 2.3.9.10/592/440 y *DP I*, 3. No obstante, es mayor la frecuencia en que *entendimiento* aparece como sinónimo de *razón*.

¹⁶¹ Por ejemplo: *THN* 1.3.2.2/132/73, 1.3.9.17/188/116, 1.3.11.2/199-200/124.

¹⁶² *THN* 1.3.14.31/253/170. *Cfr.*: *EHU* VII, 29.

filosófica remite a una comparación de ideas en la que no se tiene en cuenta la vivacidad o fuerza de las ideas. En cambio, como relación natural, la causalidad es una asociación que determina a la mente a pasar de una idea a la otra vía la fuerza y vivacidad de relación de percepciones. El primero, entonces, sería el punto de vista de la razón, mientras que el segundo, el de la imaginación. Esta distinción es sumamente importante en el pensamiento humeano dado que marcará los alcances y límites para el conocimiento y acción humanas tanto de la razón como de la imaginación. Así, Hume afirma que no puede estar en la razón el origen de la conjunción entre dos objetos sobre la que descansa el conocimiento inferencial (*THN* 1.3.6.12/155-156/92), y discutiendo acerca de la creencia dice: “[l]a razón no puede nunca convencernos de que la existencia de un objeto deba implicar la de otro; así, cuando vamos de la impresión del uno a la idea o creencia del otro, no somos determinados por la razón, sino por la costumbre o principio de asociación” (*THN* 1.3.7.6/161-162/97).

Estos ejemplos muestran que si bien la razón cumple un papel fundamental al comparar ideas –estableciendo las relaciones filosóficas– y en el conocimiento demostrativo¹⁶³, tiene fuertes límites a la hora de explicar tanto el modo en que el hombre piensa acerca de cuestiones de hecho como la manera en que se mueve en el mundo. Y esto, una vez más, porque la razón es tal en cuanto que conecta ideas escasamente vívidas y fuertes, vinculándolas mediante un lazo que tampoco coadyuva a incrementar dichas características¹⁶⁴.

Lo anterior se ve reflejando muy elocuentemente en el Libro II del *Tratado* cuando Hume se opone a la tradicional sentencia de la filosofía moral acerca de la primacía de la razón por sobre las pasiones (*THN* 2.3.3.1/558/413). Puesto que el entendimiento (en este caso claramente utilizado el término como sinónimo de razón) juzga por demostración o por probabilidad, *i.e.* “en cuanto que considera las relaciones abstractas de nuestras ideas, o aquellas otras relaciones de objetos de que sólo la experiencia nos proporciona información” (*THN* 2.3.3.2/559/413); ninguno de estos dos tipos de razonamientos, sostiene Hume, puede dar origen a una acción o volición. En el primer caso, precisamente porque el razonamiento demostrativo se ocupa de relacionar ideas abstractas, mientras que el llamado a la acción se refiere a cuestiones de hecho. En el segundo caso, en cambio, la imposibilidad se debe a que en el razonamiento por probabilidad la razón se ocupa de descubrir la conexión entre los objetos en tanto causas de determinadas emociones (como el desagrado o la satisfacción)

¹⁶³ Véase: *THN* 1.4.1.1/267/180.

¹⁶⁴ Más ejemplos de esto pueden encontrarse en: *THN* 1.3.9.17/187-188/116, 1.3.14.5/237/157, 1.3.14.31/254/170.

relativas a un sujeto, pero entonces, dice Hume, “es evidente que el impulso no surge de la razón, sino que es únicamente dirigido por ella” (THN 2.3.3.3/560/414). Luego, si la razón no puede generar un impulso hacia la acción, tampoco puede oponerse a un movimiento tal. De allí la conclusión lógica de los principios humeanos:

Dado que la sola razón no puede nunca producir una acción o dar origen a la volición, deduzco que esta misma facultad es tan incapaz de impedir la volición como de disputarle la preferencia a una pasión o emoción. Esta consecuencia es inevitable. Es imposible que la razón pueda tener este último efecto de impedir la volición sino dando un impulso en dirección contraria a nuestra pasión; y si tal impulso hubiera actuado solo, debería haber sido capaz de producir la volición. Nada puede oponerse al impulso de una pasión, o retardarlo, sino un impulso contrario, y si este impulso contrario surgiera de la razón, esta facultad debería tener una influencia originaria sobre la voluntad, y ser capaz de causar o de evitar cualquier acto volitivo.¹⁶⁵

Dicho a la manera del célebre y provocativo proverbio humeano: “La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”¹⁶⁶.

Nótese que, según lo dicho, la imposibilidad de oponer la razón a las pasiones no radica en una debilidad de la voluntad humana o algo semejante. Lo que Hume está tratando de hacer es describir la misma estructura de la naturaleza humana tal y como ésta puede ser conocida por el hombre mismo, y desde esta perspectiva, señala el autor –a sabiendas de la novedad de los resultados de su metodología–, tratar de oponer comparaciones de ideas “tenues y lánguidas” (razón) a impresiones vívidas y fuertes (pasiones) es un contrasentido.

Sin embargo, no debe olvidarse el trasfondo de diferenciación gradual que es posible hallar incluso tras las afirmaciones aparentemente más sólidas. En este sentido, Hume reinterpreta el problema comúnmente conocido como de la oposición razón-pasiones, por lo que correctamente considerado sería una oposición entre pasiones violentas-apacibles:

Entendemos comúnmente por *pasión* una violenta y sensible emoción de la mente, producida cuando se presenta un bien o un mal, o cualquier objeto que por la constitución original de nuestras facultades sea apropiado para excitar un apetito. Entendemos por *razón* las afecciones de tipo idéntico a lo anterior, pero de tal índole que actúan de un modo más apacible, sin causar desorden en el temperamento. Es esta calmada y regular operación lo que nos hace equivocarnos al respecto, llevándonos a considerar esas afecciones como conclusiones exclusivas de nuestras facultades intelectuales.¹⁶⁷

¹⁶⁵ THN 2.3.3.4/560/414-415. Cfr.: DP V, 1.

¹⁶⁶ THN 2.3.3.4/561/415.

¹⁶⁷ THN 2.3.8.13/589/437. Destacado en el original. Cfr.: DP V, 2.

Son las pasiones, violentas o calmas, las que mueven a la acción y las que, en última instancia pueden oponerse entre sí. La falta de fuerza y vivacidad de las pasiones apacibles llevan a confundirlas con el resultado de la actividad intelectual. Ahora bien, hay que tener en cuenta que el problema que Hume señala en este pasaje se refiere a la imposibilidad de las facultades intelectuales para producir *de manera exclusiva* el movimiento, lo que no quiere decir que no puedan *cooperar* en tal sentido. No obstante, dentro de estas “facultades intelectuales”, la razón sería la menos potente para ayudar a producir o intensificar un movimiento, de acuerdo con el tipo de percepciones con las que trabaja y su modo de relacionarlas. Aquí se vislumbra, por tanto, otra característica fundamental de la imaginación –a diferencia de la razón– que podría denominarse su papel *catalítico* respecto de las pasiones. En efecto, la imaginación es permeable a las pasiones ya que, antes que comparar, *asocia* ideas o impresiones logrando incrementar la fuerza y vivacidad de la concepción, lo que, a su vez, impactará en la tendencia a la acción favoreciéndola o, en casos excepcionales, creándola. De aquí que Hume afirme: “una pasión apacible puede transformarse en violenta, lo mismo por un cambio de carácter o de las circunstancias y situación del objeto, que por tomar fuerza de alguna pasión concomitante, por la costumbre, o bien por excitar la imaginación” (*THN* 2.3.8.13/589-590/438).

Para completar esta diferenciación entre razón e imaginación, conviene tener presente algunas de las discusiones de la última parte de Libro I del *Tratado*, donde se trata acerca del escepticismo y otros sistemas de filosofía. Aquí Hume lleva al extremo sus conclusiones sobre el conocimiento como probabilidad y las contradicciones a las que la sola razón conduce cuando es guiada exclusivamente por su propia actividad: la pérdida de toda creencia y evidencia, y la consecuente recaída en el escepticismo. La razón escéptica y dogmática son las dos caras de la misma moneda, de manera tal que, librada a su propia suerte, la razón parece volverse contra sí misma y llevar al hombre a la más absoluta incertidumbre e indolencia (*THN* 1.4.1.12/276/187).

Guiado solamente por la razón, el hombre ni siquiera podría atribuir existencia distinta y continua a objetos externos, ya que “la filosofía nos dice que toda cosa manifiesta a la mente no es sino una percepción, y que ésta es discontinua y dependiente de la mente” (*THN* 1.4.2.14/284/193). Pero la imaginación, gracias particularmente a su capacidad para asociar ideas y lograr incrementar el grado de fuerza y vivacidad de las mismas, trasciende esas limitaciones de la razón y permite al ser humano creer y moverse en un mundo de objetos externos e independientes. Existe, pues, una tensión entre estas dos facultades que no se resuelve de manera sencilla, lo cual queda reflejado, según Hume, en los sistemas filosóficos

que intentan satisfacer las dos inclinaciones y se convierten así en “monstruosos productos” de las mismas¹⁶⁸.

Ciertamente, decir que la imaginación permite creer en la existencia de objetos externos puede llevar a pensar que se debe ceder ante cualquiera de las “ilusiones de la fantasía” y caer en la más absoluta credulidad. En este sentido, advierte Hume, “[n]o hay nada más peligroso para la razón que los vuelos de la imaginación, ni existe tampoco nada que haya ocasionado más equivocaciones entre los filósofos”¹⁶⁹.

La contradicción llega al paroxismo cuando el autor confiesa:

[N]o cabe sino elegir entre una razón falsa, o ninguna razón en absoluto. Por lo que a mí respecta, no sé qué hacer en este caso. Tan sólo puedo limitarme a observar lo que se hace comúnmente: esto es, que nunca o muy raramente se piensa en esta dificultad, y que, aunque alguna vez se presente ante la mente, se olvida con rapidez sin dejar tras de sí sino una pequeña impresión. Las reflexiones extremadamente refinadas tienen poca o ninguna influencia sobre nosotros y, sin embargo, no establecemos, ni podemos establecer, como regla que no deban tener ninguna influencia, pues esto implica una manifiesta contradicción.¹⁷⁰

Nótese que al final de este pasaje, aparece una vez más el principio de gradación de las percepciones: los razonamientos, en cuanto comparación de ideas, tienen poca influencia en la acción humana, pero la tienen; y esto no puede dejarse totalmente de lado. Es decir, ni es posible –ni sería recomendable– dejar de lado lo que la razón nos presenta como verdadero o probable, no obstante, la cuestión es ¿cómo superar “esa melancolía y [...] este delirio filosófico” al que la razón, por sí misma, conduce? La respuesta de Hume es conocida: “la naturaleza misma se basta para este propósito, [...] bien relajando mi concentración mental o bien por medio de alguna distracción: *una impresión vivaz* de mis sentidos, por ejemplo, que me hace olvidar todas estas quimeras” (THN 1.4.7.9/377/269). Esta salida del laberinto gracias a la naturaleza está, pues, íntimamente ligada a la fuerza y vivacidad de las impresiones, tanto la debilidad de las ideas de la razón como la mayor fuerza de las de la imaginación –en una continua pero inevitable tensión– deben guiar al hombre en el conocimiento y en la acción. En este contexto cabe interpretar la siguiente afirmación de Hume:

[S]i somos filósofos, tendremos que serlo únicamente sobre la base de principios escépticos, y por la inclinación que sentimos a emplear nuestra vida de esa forma. Allí donde la razón sea vivaz y se combine con alguna inclinación, hay

¹⁶⁸ THN 1.4.2.52/309-311/215, 1.4.5.13/338/238.

¹⁶⁹ THN 1.4.7.6/375/267, Cfr.: EHU XI, 16.

¹⁷⁰ THN 1.4.7.7/376/268, Cfr.: EHU XII, 23.

que asentir a ella. Donde no lo sea, no puede tener fuerza alguna para actuar sobre nosotros.¹⁷¹

La idea de una ‘razón vivaz que se combine con alguna inclinación’ podría entenderse, por tanto, como una particular caracterización de la propia imaginación, en la que se combinan sus facetas: analítica (razón), sintética (vivaz) y catalítica (inclinación). Facetas estas que, como se ha visto, se vinculan estrechamente con los grados de fuerza y vivacidad de las percepciones tienen o llegan a alcanzar mediante las relaciones establecidas por la imaginación¹⁷².

A modo de síntesis, cabe cerrar este apartado con una imagen que ilustra muy acabadamente la comprensión humeana de la naturaleza humana, la metáfora de la mente como un instrumento musical de cuerdas antes que uno de viento:

Si examinamos ahora la mente humana, encontraremos que, por lo que respecta a las pasiones, su naturaleza no es la de un instrumento musical de viento, en donde, una vez recorridas todas las notas, cesa inmediatamente el sonido en cuanto se deja de soplar, sino que se asemeja más bien a un instrumento de cuerda, en el que, después de cada golpe de arco, las vibraciones siguen reteniendo algún sonido, que va desvaneciéndose gradual e imperceptiblemente. La imaginación es en extremo rápida y ágil, pero las pasiones son lentas y obstinadas. Por esta razón, cuando se presenta algún objeto que proporciona una variedad de aspectos a la primera y de emociones a las segundas, aunque la fantasía pueda cambiar con rapidez de puntos de vista, no producirá cada impulso una nota clara y distinta de pasión, sino que estarán siempre mezcladas y confundidas unas con otras.¹⁷³

7. La imaginación y el conocimiento inferencial: creencia y causalidad

En la tercera parte del Libro I del *Tratado* Hume introduce una distinción entre las relaciones filosóficas que dependen enteramente de las ideas puestas en comparación y las que pueden ser concebidas sin cambio en las ideas. Esta distinción será rebautizada en la *Investigación* (IV, 1) como aquella entre *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*. Las que conforman el primer grupo (semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones en cantidad y número), sostiene Hume, precisamente por basarse exclusivamente en el razonamiento

¹⁷¹ THN 1.4.7.11/379/270. Sobre la noción de “escepticismo mitigado” véase: EHU XII, 24-25.

¹⁷² A propósito, en un muy sugerente pasaje Hume afirma: “La memoria, los sentidos y el entendimiento están todos ellos, pues, fundados en la imaginación, o vivacidad de nuestras ideas.” (THN 1.4.7.3/373/265).

¹⁷³ THN 2.3.9.12/593/440-441; DP I, 3.

abstracto entre ideas, son objeto de conocimiento y certeza. Las otras (relaciones de tiempo y lugar, identidad y causalidad) dependen de la experiencia. Según esta clasificación, sólo el álgebra y la aritmética pueden ser consideradas como ciencias en las cuales “puede efectuarse una argumentación de cualquier grado de complejidad, conservando sin embargo una exactitud y certeza perfectas”¹⁷⁴. Para entender el tipo de conocimiento al que se puede llegar mediante las ciencias basadas en la experiencia, Hume introduce su famoso análisis de la causalidad, puesto que esta relación es “la única que puede ser llevada más allá de nuestros sentidos y que nos informa de existencias y objetos que no podemos ver o sentir”¹⁷⁵. Excede a las intenciones del presente trabajo realizar un estudio exhaustivo de la causalidad en Hume, por lo que este apartado se centrará en la acción de la imaginación en relación con dicha cuestión¹⁷⁶.

De acuerdo con el método planteado por Hume para entender la relación de causalidad, es necesario descomponerla hasta llegar a la impresión primaria de la que se deriva. Sin embargo, no es posible hallar tal impresión dentro de las cualidades de los objetos, por lo que la causalidad debe estar basada en algunas relaciones entre objetos (*THN* 1.3.2.6/134/75). De esta manera, Hume encuentra, en principio, que las relaciones de contigüidad y prioridad temporal de la causa con respecto al efecto son “elementos esenciales” de la causalidad. No obstante, siendo claramente insuficiente reducir la causalidad solamente a la contigüidad y sucesión, es necesario –e incluso más importante– que entre causa y efecto se establezca una *conexión necesaria*.

Pero además de esto, insistiendo en que la inferencia de un objeto a partir de la de otro se da sólo por experiencia, Hume encuentra que la relación de *conjunción constante* también está en la base de la causalidad, por lo cual, la memoria cumple un papel importante al retener la experiencia pasada y permitir recordar dicha conjunción entre objetos determinados. A propósito, se pregunta si esta transición de la impresión presente en la memoria o los sentidos a la idea de causa o efecto, mediada por el recuerdo de la conjunción constante, se produce gracias al entendimiento o la imaginación. Dicho de otra manera: “si es nuestra razón quien nos obliga a realizar la transición, o si ello se debe a una cierta asociación y relación de percepciones.” Y continúa: “Si fuera la razón, procedería entonces según el principio de que

¹⁷⁴ *THN* 1.3.1.5/129/71. Sobre el caso de la geometría véase además: *THN* 1.2.4.10 y ss., y *EHU* IV, 1.

¹⁷⁵ *THN* 1.3.2.3/133/74. Cfr.: *EHU* IV, 3.

¹⁷⁶ Sobre el problema de la causalidad en Hume puede verse: Bennet, Jonathan: *Locke, Berkeley, Hume: Temas centrales*, UNAM, México, [1971]1988, pp. 335-403; Rábade Romero, Sergio: “Las «Cuestiones de Hecho» (*Matters of Facts*) y su conocimiento” en *Obras. Vol. II. El Empirismo. David Hume*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 353-394.

casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido, pues la naturaleza sigue siempre uniformemente el mismo curso” (THN 1.3.6.4/152/88-89. Destacado en el original).

Ahora bien, de acuerdo con lo dicho anteriormente, no existe argumento *demonstrativo* posible para fundamentar dicha inferencia, ya que siempre se puede suponer –sin contradicción– que los casos de los que no se haya tenido experiencia sean distintos de los que sí se han experimentado¹⁷⁷. De aquí que los razonamientos sobre cuestiones de hecho sean *probables*: dependen, por un lado, de una impresión (sensorial o recuerdo), y por otro, de una relación de ideas que permite conectar la causa con el efecto. Pero, piensa Hume, como la probabilidad se funda en la *conjetura* de la semejanza entre objetos de la experiencia y los experimentados, es imposible que esta misma conjetura se deba a la probabilidad, ya que “[e]l mismo principio no puede ser a la vez causa y efecto de otro”¹⁷⁸. De aquí concluye que no puede ser la razón la causa de la conjetura de uniformidad¹⁷⁹, y afirma:

[C]uando la mente pasa de la idea o impresión de un objeto a la idea de otro, o creencia en él, no está determinada por la razón, sino por ciertos principios que asocian las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación. Si las ideas no tuvieran más unión en la fantasía que la que los objetos parecen tener en el entendimiento, jamás podríamos realizar una inferencia de las causas a los efectos ni basar nuestra creencia en ningún hecho. Por tanto, la inferencia depende exclusivamente de la unión de ideas. (THN 1.3.6.12/155-156/92)

Así, Hume admite que gracias a la imaginación y los principios de asociación tiene lugar el conocimiento inferencial fundado en la causalidad. Por ello aclara que si bien la causalidad puede ser considerada desde una doble perspectiva, esto es, como relación *filosófica* o *natural*, sólo en este último sentido permite comprender la realización de inferencias causales¹⁸⁰.

El pasaje citado anteriormente introduce en el problema de la causalidad el de la *creencia*¹⁸¹. Los razonamientos sobre cuestiones de hecho (basados en la causalidad) conllevan la creencia en la existencia de los objetos relacionados. Ahora bien, tanto la noción

¹⁷⁷ THN 1.3.7.3/159/95. Cfr.: EHU IV, 2.

¹⁷⁸ THN 1.3.6.7/153/90.

¹⁷⁹ “Suponemos que debe haber, pero nunca podremos probarlo, una semejanza entre los objetos experimentados y los que están más allá de nuestra experiencia actual.” (THN 1.3.6.11/155/91-92. Lo destacado es nuestro). Cfr.: EHU IV, 20.

¹⁸⁰ THN 1.3.7.16/157/94. Cfr.: EHU V, 5.

¹⁸¹ Un estudio exhaustivo sobre este tema, en tanto cuestión fundamental en la filosofía humeana, puede encontrarse en Mercado, Juan Andrés: *El sentimiento como racionalidad: La filosofía de la creencia en David Hume*, EUNSA, Pamplona, 2002. En relación con la imaginación véase particularmente el Cap. IV, pp. 211-270. Además el texto clásico de Antony Flew: *Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First Inquiry*, Routledge & Kegan Paul, NY, 1961.

de existencia como la de creencia, sostiene Hume, no son ideas diferentes y unidas a las de los objetos en cuestión, sino más bien *modos* en que dichos objetos son concebidos. En efecto, estas nociones no hacen variar el contenido de las ideas, sino que modifican la manera en que éstas son concebidas, y la única alteración que cumple con tales condiciones es la gradación de fuerza y vivacidad. A partir de aquí, concluye que “una opinión o creencia puede definirse con mayor exactitud como IDEA VIVAZ RELACIONADA O ASOCIADA CON UNA IMPRESIÓN PRESENTE”¹⁸². Pero cuando tiene que explicar en qué consiste este peculiar modo de concebir las ideas, reconoce que no puede apelar sino a un sentimiento: “Una idea a que se presta asentimiento se *siente* de un modo distinto a una idea ficticia, presentada por la sola fantasía”. Y continúa:

Es este diferente sentimiento el que me esfuerzo por explicar, denominándolo *fuerza, vivacidad, solidez, firmeza o consistencia* mayores. Esta variedad de términos, en apariencia tan poco filosófica, intenta únicamente expresar ese acto de la mente que hace que las realidades nos resulten más patentes que las ficciones, que les confiere un mayor peso ante el pensamiento y que les proporciona una mayor influencia sobre las pasiones y la imaginación. (THN 1.3.7.7/163/Párrafo correspondiente al Apéndice del libro III, 1740, p. 828)

Un mayor grado de fuerza y vivacidad en las percepciones inclina al hombre a creer en el objeto al cual éstas remiten, y, de la misma manera, en la relación de causalidad implicada en los razonamientos sobre cuestiones de hecho. En este sentido, el modo de presentarse las percepciones se convierte en el criterio de demarcación entre realidades y ficciones¹⁸³. Criterio –se verá– borroso, como la mayor parte de las diferenciaciones humeanas.

Asimismo, es importante tener en cuenta que uno de los rasgos fundamentales de la creencia es su influencia en las pasiones y en la imaginación. Inmediatamente después de las líneas citadas, Hume recuerda la particular característica de la libertad de la imaginación para manejar sus ideas, pero, aclara, “es imposible que esa facultad pueda por sí sola llegar en ningún caso al grado de creencia en algo, es evidente que esta creencia no consiste en la naturaleza y orden de nuestras ideas, sino en el modo de ser concebidas y sentidas por la mente” (THN 1.3.7.7/164). Nótese que aquí Hume niega la capacidad de la imaginación para –por así decirlo– “crear creencia” *per se*, y, por lo que dice a continuación, se está refiriendo en este caso a la capacidad de re-ordenar ideas que le había reconocido. Sin embargo, esto no quita que la imaginación coopere en la generación de la creencia y, por tanto, en la

¹⁸² THN 1.3.7.5/160-161/96. Véase también: THN 1.3.5.7/149/86 y 2.1.5.11/406/289-290.

¹⁸³ Más adelante, en este mismo párrafo dice: “Y en cuanto a la filosofía, no podemos ir más allá de afirmar que esta creencia es algo sentido por la mente y que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación”. Cfr.: EHU V, 11.

constitución del sistema de la realidad, como se ha sugerido en el apartado anterior. Precisamente, y en relación con la apelación a las pasiones, Hume termina este párrafo afirmando que la creencia no solamente actúa en el aspecto cognitivo de la naturaleza humana, brindando a las ideas “mayor fuerza e influencia, fijándolas en la mente”, sino también en su aspecto motivacional “convirtiéndolas en principios rectores de todas nuestras acciones”¹⁸⁴.

Al explicar las causas de la creencia, Hume sienta una máxima para la ciencia de la naturaleza humana: “*siempre que una impresión cualquiera llega a sernos presente no sólo lleva a la mente las ideas con las que está relacionada, sino que comunica también a estas últimas parte de su fuerza y vivacidad*” (THN 1.3.8.2/165/98). Este principio de comunicación de fuerza y vivacidad entre impresiones e ideas es utilizado muy frecuentemente por Hume, como se ha visto ya, y para comprender su funcionamiento incluso recurre a explicaciones de tipo psico-fisiológicas relativas al movimiento de los espíritus animales. No obstante, como prueba de su acción presenta una serie de “experimentos” de acuerdo con los cuales la comunicación de fuerza logra una “transición natural” de una impresión o idea a aquellas con las que está relacionada. Así, el retrato de un amigo ausente por *semejanza* aviva su idea y las ceremonias católicas mediante símbolos y objetos sensibles avivan la devoción pues permiten representar objetos abstractos y distantes¹⁸⁵. Semejanza y contigüidad logran este efecto de comunicación de fuerza de la misma manera que la causalidad.

Sin embargo, ahondando más en la cuestión, y considerándola como un “problema de la filosofía natural, determinable por la experiencia y la observación” (THN 1.3.8.8/170/101), Hume concluye que la *habitualidad* en la experiencia a partir de una impresión presente es el fundamento de la creencia. Dicho de otra manera, la *costumbre* generada por las experiencias repetidas genera la creencia¹⁸⁶.

Partiendo de la noción de creencia como *modo* más intenso (fuerte y vivaz) de concebir una idea, Hume extrae una de las conclusiones más impactante –y al parecer paradójica– de su ciencia del hombre:

De este modo, todo razonamiento probable no es otra cosa que una especie de sensación. No sólo en música y poesía debemos seguir nuestros gustos y sentimientos, sino también en filosofía. Si estoy convencido de un principio cualquiera, es solamente una idea lo que me afecta con más intensidad. Cuando

¹⁸⁴ THN 1.3.7.7/164. Cfr.: EHU V, 12.

¹⁸⁵ THN 1.3.8.4/167/100.

¹⁸⁶ Véase: THN 1.3.12.6/208-209/133 y EHU VI, 4.

prefiero un conjunto de argumentos a otro, mi decisión no depende más que de mi sentimiento de su mayor influencia. Los objetos no tienen entre sí conexión alguna que pueda descubrirse. Y sólo partiendo de la costumbre que actúa sobre la imaginación podemos efectuar una inferencia desde la manifestación del uno a la existencia del otro.¹⁸⁷

Este pasaje es una muestra cabal de la manera en que los límites de las categorías de la ciencia de la naturaleza humana se tornan difusos según el enfoque filosófico y metodológico humanos. Como se ha dicho anteriormente, no parece existir una diferenciación *esencial* entre percepciones, así como tampoco entre razón e imaginación, o entre pasiones débiles y violentas, sino más bien diferencias de *grado*. Esta gradualidad en los mismos elementos de la gnoseología humana se traslada al conocimiento propiamente dicho: entre conocimiento sobre cuestiones de hecho y sensaciones o sentimientos no hay diferencia estricta. De acuerdo con lo discutido en el apartado anterior, este pasaje sería la contracara de la afirmación sobre la razón esclava de las pasiones. En relación con la acción humana, son las pasiones –apacibles o violentas– las que mueven al ser humano, mientras que la razón –al operar con ideas tenues y débiles– lo máximo que puede hacer es guiar pero nunca oponerse a las pasiones en cuanto impresiones. En relación con el conocimiento, los razonamientos filosóficos por sí mismos conducen al escepticismo e inacción absolutos, por tanto, para salir de esta situación y poder vivir en el mundo de los hechos y la probabilidad, tales razonamientos deben estar unidos a una inclinación originada en una percepción más intensa y vivaz. En este sentido, la creencia tiene un papel fundamental para la vida del hombre, tanto en el aspecto gnoseológico como práctico.

Una vez más sale a la luz aquí la importancia de la función “catalizadora” de la imaginación. Hume había dicho que la creencia “surge inmediatamente, sin ninguna nueva operación de la razón y la imaginación” (*THN* 1.3.8.10/171/102), sólo se basa en la costumbre. No obstante, la creencia actúa en la imaginación posibilitando la inferencia. La fuerza y vivacidad de una percepción, *i.e.* aquello en que consiste la creencia, determina (en un sentido siempre débil de determinación) la transición de la imaginación de una percepción a otra. De esta manera, la creencia –vía la costumbre– produce un efecto en la imaginación análogo a los que generaban los principios asociativos¹⁸⁸, y gracias a este mecanismo se alcanza la persuasión de la uniformidad entre hechos experimentados y no experimentados como supuesto fundamental detrás de toda inferencia, sin necesidad de razonamiento

¹⁸⁷ *THN* 1.3.8.12/171-172/103. Ver también *THN* 1.4.1.8/272-273/183-184; *EHU* VII, 30; VIII, 5 y *ETSS*, ‘Of Tragedy’, p. 216.

¹⁸⁸ Precisamente porque en ellos está fundada, como Hume reconoce: *THN* 1.3.9.10/181/112.

reflexivo previo alguno¹⁸⁹. Es más, recordando lo dicho en el apartado anterior, la mera comparación de ideas no puede generar creencia, pero la costumbre puede llevar al hombre a comparar ideas de manera errónea, es decir, a razonar erróneamente (*THN* 1.3.9.17/188/116), ejemplo de lo cual se da en la educación¹⁹⁰, la formación de reglas generales y los prejuicios¹⁹¹.

En la Sección X de la Tercera Parte del Libro I del *Tratado* que se viene comentando, Hume se refiere a la influencia de la creencia y destaca la relación entre ésta y las pasiones. Allí parte del principio –al que ya se ha aludido– según el cual toda impresión e idea genera una afección relativa a lo buena o mala que se considere, aunque no necesariamente del mismo nivel. Esto es así porque, si el ser humano reaccionara de la misma manera ante cualquier impresión o idea de bien o mal presente o presunto, claramente no podría vivir. Por eso, dice Hume, la naturaleza ha optado por una “vía media”, “no dando a cada idea de bien o mal el poder de activar nuestra mente, pero tampoco excluyéndola por entero de esa influencia” (*THN* 1.3.10.3/191/119). Aquí puede constatarse la función práctica clave que cumple la creencia: puesto que su característica distintiva radica en avivar una idea hasta “el mismo nivel” que una impresión, influye de manera directa en las pasiones. A partir de allí se comprende la manera en que los razonamientos causales influyen en la acción humana (*THN* 1.3.10.3/192/120) y, por tanto, la relación entre imaginación y pasiones se convierte en el eje del análisis.

Según lo dicho hasta este punto, creencia y pasiones están íntimamente vinculadas respecto a la intensidad de la percepción, por tanto, no es extraño que en el sistema humeano ambas cooperen y se co-impliquen¹⁹². Hume explica este mecanismo de la siguiente manera:

Quando se presenta un objeto susceptible de causar una afección, da la alarma y suscita de inmediato un grado de la pasión correspondiente, sobre todo en personas naturalmente predispuestas a esa pasión. Esta emoción pasa mediante una transición fácil a la imaginación y, al difundirse por la idea del objeto afectante, nos lleva a formarnos esa idea con más fuerza y vivacidad y, por

¹⁸⁹ *THN* 1.3.8.13/172-173/104. Véase también: *THN* 1.3.12.22/216/139-140 y 1.3.12.9/210/134. No obstante, e insistiendo en la flexibilidad de las definiciones y principios humeanos, el escocés aclara que la reflexión puede generar la costumbre, luego, la creencia, aunque de un modo “indirecto y artificial” (*THN* 1.3.8.14/173/104), esto es, a partir de una sola experiencia, se infiere causalmente por analogía de ese caso con otros que se han experimentado (*THN* 1.3.8.14/174/105). De manera similar, también acepta que un razonamiento generado por una idea (no por una impresión) pueda producir creencia, con la condición de que sea una idea presente, *i.e.*, tenga una fuerza y vivacidad al modo de una impresión (*THN* 1.3.8.15/174-175/105-106).

¹⁹⁰ Es interesante la observación de Hume respecto de la educación y su escasa consideración por parte de los filósofos: *THN* 1.3.9.19/189/117.

¹⁹¹ Sobre esto véase *THN* 1.3.13.7/224/146 y ss.

¹⁹² Véase también *EHU* VI, 3.

consiguiente, a asentir a ella, de acuerdo con nuestra teoría anterior. La *admiración* y la *sorpresa* tienen el mismo efecto que las demás pasiones; y así, podemos observar que los charlatanes y arbitristas encuentran en el vulgo, a cuenta de sus exageradas pretensiones, más credulidad que si se mantuvieran dentro de los límites de la moderación. El *asombro* inicial que acompaña naturalmente a sus milagrosos relatos se extiende por toda el alma, y vivifica y aviva la idea de tal modo que acaba haciéndola semejante a las inferencias que sacamos de la experiencia.¹⁹³

La imaginación *media* entre la pasión generada por un objeto susceptible de producir un bien o un mal y comunica su intensidad a la idea de dicho objeto, lo que, a su vez, hace surgir la creencia en el objeto. Así se explica que las pasiones de la admiración, la sorpresa y el asombro¹⁹⁴ puedan generar mayor credulidad precisamente por incrementar la vivacidad de las ideas hasta hacerlas semejantes a las impresiones presentes¹⁹⁵.

De análogo modo al caso de las pasiones, entiende Hume, la creencia actúa en la imaginación. Dado que “toda idea fuerte y vivaz agrada a esa facultad” (*THN* 1.3.10.7/195/122), un discurso llega a ser más placentero para la imaginación cuando se le presta asentimiento, y esta creencia es correlativa a la veracidad y realidad del discurso (*THN* 1.3.10.5/193/121). No obstante, como se supone siempre la gradualidad en la intensidad de las percepciones, cabe la posibilidad de que los criterios de veracidad y realidad sean suplantados por otros para generar asentimiento y entretener a la imaginación, como el caso de las ficciones poéticas que pueden llevar a la credulidad.

De todo ello concluye Hume:

[P]odemos observar que existe una ayuda recíproca tanto entre el juicio y la fantasía como entre el juicio y la pasión, y que la creencia no sólo infunde vigor a la imaginación, sino que una imaginación vigorosa y fuerte es, de todas las capacidades naturales, la más adecuada para procurar creencia y autoridad. Nos resulta difícil negar asentimiento a lo que se nos pinta con todos los colores de la elocuencia; la vivacidad producida por la fantasía resulta en muchas ocasiones mayor que la debida a la costumbre y la experiencia. Somos arrebatados por la viva imaginación de nuestro autor o interlocutor, y hasta él mismo resulta víctima muchas veces de su propio genio y fogosidad.¹⁹⁶

¹⁹³ *THN* 1.3.10.4/192/120. Lo destacado es nuestro. Sobre las consecuencias de la sorpresa, el asombro y la admiración en relación con los milagros, véase: *EHU* X, 16; 30.

¹⁹⁴ Aplicando estas ideas a su propia exposición acerca de la noción de eficacia dice Hume: “Por lo común, toda cosa extraordinaria está acompañada por el asombro; y este asombro se convierte inmediatamente en el más alto grado de admiración o desprecio, según aprobemos o no el asunto.” (*THN* 1.3.14.24/249/166).

¹⁹⁵ Esta especie de *feedback* entre imaginación, creencia y pasiones, influenciado a la vez por la particularidad de las circunstancias, está muy bien ilustrado con el ejemplo de la persona encerrada en una jaula de hierro suspendida de una torre muy alta. Véase: *THN* 1.3.13.10/226-227/148.

¹⁹⁶ *THN* 1.3.10.8/195/122-123. Cfr.: *DP* VI, 9 y *ETSS*, ‘Of Eloquence’.

Nótese la importancia que para la ciencia de la naturaleza humana tienen las relaciones entre creencia, imaginación y pasiones: su interacción en la transferencia de intensidad entre percepciones determina, en última instancia, lo que el hombre experimente como realidad y su consecuente actuación. Por eso, a renglón seguido Hume advierte que una imaginación vivaz puede llevar a la locura¹⁹⁷.

Una vez estudiados los diferentes tipos de probabilidades y su influencia en la creencia y la imaginación, Hume concluye que todo razonamiento que no sea conocimiento en sentido estricto, *i.e.* comparación de ideas abstractas, “se deriva íntegramente de la fuerza y vivacidad de la percepción, y que estas cualidades constituyen en la mente lo que llamamos CREENCIA en la existencia de un objeto.” No obstante, como se ha dicho tantas veces, existe una gradación respecto a tal intensidad en la percepción. La memoria genera una mayor credibilidad, luego la relación de causa y efecto “especialmente cuando se ve por experiencia que la conjunción es perfectamente constante, así como cuando el objeto presente es exactamente semejante a otros de los que hemos tenido experiencia” (*THN* 1.3.13.19/232/154), y por debajo, a medida que se pierden estas cualidades, se encuentran muchos niveles de evidencia y asentimiento¹⁹⁸.

Hume había dicho que la noción de causalidad, además de implicar las ideas de contigüidad y sucesión necesitaba aquella de conexión necesaria, es decir, cuál es el fundamento por el que la mente humana se ve determinada a pasar de la idea de causa a la de efecto, o viceversa. Siguiendo el método genético, no es posible hallar una impresión original que produzca tal idea, por tanto la misma debe originarse en el modo en que se presentan las percepciones. Precisamente, sostiene Hume, así como el caso de la creencia, es la costumbre debida a la repetición frecuente de experiencias la que determina el tránsito de una percepción a otra y proporciona la idea de necesidad¹⁹⁹. De esta manera, advierte el autor, se enfrenta con uno de los problemas más importantes de la filosofía: la eficiencia causal.

Utilizando una vez más el principio atomista, Hume concluye que no puede ser la razón la que genere la idea de eficiencia. Y repasando las posiciones de Malebranche, Descartes y Berkeley sobre la cuestión, llega a afirmar que cuando se dice que un ser tiene el poder para provocar un efecto, y se piensa en una especie de energía de parte de cualquiera de las dos partes, hay un problema de significación al emplear las expresiones “de ese modo”, *i.e.* no

¹⁹⁷ *THN* 1.3.10/9/195-196/123.

¹⁹⁸ *THN* 1.3.13.19/232-233/153-154.

¹⁹⁹ *THN* 1.2.14.1/235/156. *Cfr.* *EHU* VII, 28.

se tienen ideas “claras y determinadas” acerca de lo que se está diciendo, lo cual, no obstante, no implica que no tengan ningún sentido.

En última instancia, dice Hume, este modo de concebir la unión entre causa y efecto se debe a la observación repetida de casos semejantes. Más precisamente, la idea de poder se basa en la relación natural de la *semejanza*:

La necesidad, pues, es el efecto de esta observación, y no consiste en otra cosa que en una impresión interna de la mente, o determinación para llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro. Si no lo vemos de esta forma no tendremos jamás la más remota noción de ella, ni seremos capaces de atribuirla ni a objetos externos o internos, ni al espíritu o al cuerpo, ni a causas o efectos.²⁰⁰

La conjunción entre observaciones repetidas, es decir, la costumbre, y el principio asociativo de la semejanza producen una inclinación de la mente a pasar de la idea de causa a la de efecto, y en esto consiste la idea de conexión necesaria, de lo cual se deduce que: “la necesidad es algo existente en la mente, no en los objetos”²⁰¹.

Allende la contundencia de la afirmación anterior, debe tenerse presente que Hume se está refiriendo a la noción de necesidad tal y como puede ser entendida por el hombre, dentro de los estrechos límites de sus capacidades, de ahí la advertencia sobre la búsqueda de claridad en las ideas en torno a la noción de eficiencia. Esto no implica, según parece —y como muchas veces se ha interpretado—, que Hume niegue al mismo momento la existencia de un fundamento metafísico de la eficiencia, sino más bien nuestra posibilidad de conocerlo. Por ello más adelante afirma:

De hecho, estoy dispuesto a admitir que puede haber cualidades en los objetos, sean materiales o inmateriales, de las que no sabemos absolutamente nada; y si queremos llamarlas *poder* o *eficiencia*, poco importará esto para la marcha del mundo. Pero si en vez de referirnos a esas cualidades desconocidas, hacemos que los términos de poder y eficacia signifiquen algo de lo que tenemos una idea clara, pero incompatible con los objetos a que la aplicamos, empiezan entonces a presentarse la oscuridad y el error, y nos vemos arrastrados por una falsa filosofía.²⁰²

²⁰⁰ THN 1.3.14.20/248/165. Cfr.: EHU VII, 21. Y sobre la cuestión de la eficiencia de las causas segundas véase además EHU VII, 25, Nota X.

²⁰¹ THN 1.3.14.22/248/165.

²⁰² THN 1.3.14.27/251/168. En favor de posición realista, a continuación, dice: “Y por lo que respecta a que pueda decirse que las operaciones de la naturaleza son independientes de nuestro pensamiento y razonamiento, he de señalar que yo también admito tal cosa, y que de acuerdo con ello, he dicho que los objetos tienen entre sí relaciones de contigüidad y sucesión; que puede observarse que objetos parecidos tienen relaciones parecidas y que todo esto es independiente y anterior a las operaciones del entendimiento. Pero si vamos más allá y atribuimos poder o conexión necesaria a esos objetos, nunca podremos observar tal cosa en los objetos mismos, sino que es de lo que sentimos internamente, al contemplarlos, de donde sacamos la idea de poder.” (THN 1.3.14.28/252/168-169). Cfr.: EHU VII, 3; 21.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, Hume introduce sus ya citadas definiciones de causa, como relación filosófica (comparación de ideas) y como relación natural (asociación de ideas), insistiendo en que la influencia ejercida por la conjunción constante presente en la causalidad, es decir, la inclinación a pasar de una idea a la otra –cuyos efectos se hacen sentir a nivel teórico y práctico– requiere de la acción de la costumbre en la determinación de la imaginación²⁰³.

A partir de esta reducción de las consideraciones sobre la causalidad según lo que el ser humano puede conocer, Hume deriva algunos corolarios mediante los cuales elimina muchas de las discusiones filosóficas de la época acerca de la eficiencia y la necesidad. Así, en la Sección XV sintetiza su pensamiento en las “reglas para juzgar acerca de causas y efectos”, cuya semejanza con las *Regulae Philosophandi* de Newton ha sido destacada muchas veces²⁰⁴.

Resulta interesante señalar que después de enumerar sus ocho reglas²⁰⁵, Hume afirma: “Esta es toda la LÓGICA que creo conveniente emplear en mis razonamientos; y hasta es posible que ni siquiera fuese muy necesaria, pues podría haber sido suplida por los principios naturales de nuestro entendimiento” (*THN* 1.3.15.11/260/175). El escocés no solamente se está oponiendo a todas las reglas de los razonamientos lógico-metafísicos clásicos y modernos, sino que parece abogar por la eficacia de los principios asociativos –en cuanto *naturales*– para establecer todo juicio; no porque estos puedan llevarnos siempre y de manera segura a la verdad, sino porque son las únicas reglas con las que el ser humano cuenta, en su limitada constitución gnoseológica, para moverse en la vida. Dicho de otra manera, Hume no está diciendo que estas reglas sean infalibles para establecer un conocimiento cierto, sino que son las que, después de un estudio “experimental” de la naturaleza humana, pueden establecerse como más adecuadas de acuerdo al tipo de conocimiento probable susceptible de ser alcanzado en cuestiones de hecho.

Para no caer en las infinitas disputas que conllevan los razonamientos abstractos y en el escepticismo más absoluto, pero al mismo tiempo evitar dejarse llevar por la credulidad, el ser humano debe hallar un equilibrio entre esta constante tensión; equilibrio correlativo a la ya citada unión entre “una razón vivaz y una inclinación”. Y como se ha visto, en este juego de vibraciones e intensidades, de fuerza y vivacidad de las percepciones, la imaginación

²⁰³ *THN* 1.3.14.31/254/170, también 1.3.16.8/264/178 y 2.3.1.16/549/405-406.

²⁰⁴ Así Felix Duque en su edición del *Tratado* afirma: “Diríamos que aquí se expone la «lógica» de la filosofía moral (filosofía de la imaginación, no de la razón analítica) como correlato de la lógica de la filosofía natural.” (Nota 110). Para un estudio detallado de esta comparación véase el artículo ya citado de Schliesser.

²⁰⁵ *THN* 1.3.15.3-10/258-259/173-174.

cumple una función destacada como facultad receptiva, mediadora y guía tanto en el conocimiento como en la acción²⁰⁶.

8. Las ficciones de la imaginación

Según lo visto en el apartado anterior, la imaginación cumple un papel esencial dentro de la filosofía humeana en lo que respecta al conocimiento inferencial y la génesis de la creencia. Recuérdese que el conocimiento inferencial es siempre probable puesto que trata sobre cuestiones de hecho, es decir que siempre cabe la posibilidad –sin caer en contradicción– de concebir situaciones opuestas²⁰⁷. Por ello debe basarse en la experiencia, que provee impresiones presentes (luego mantenidas por la memoria), asociaciones de ideas mediante la imaginación y la creencia en cuanto incremento de la intensidad de las ideas de la relación causal gracias a la costumbre.

En la descripción de este proceso Hume utiliza muchas veces su criterio de gradación de intensidad en las percepciones para diferenciar inferencias válidas, realidades, objetos, etc., de lo que suele denominar como “meras ficciones de la imaginación”. En este sentido, se destaca la faceta creativa de la imaginación, lo que, a su vez, plantea muchos interrogantes acerca de la función y los productos de esta facultad. En efecto ¿de qué manera se construyen las ficciones de la imaginación? ¿Tienen cierto valor epistémico? ¿De qué tipo? ¿Cómo afectan a la acción humana? ¿Son evitables o, en todo caso, es necesario evitarlas? Preguntas como éstas no son fáciles de responder. Prueba de ello es que no ha habido ni hay acuerdo entre los críticos. En este apartado se tocarán algunas de estas cuestiones, aunque, una vez más, sin intentar dar respuestas definitivas, sino más bien con la idea de completar la caracterización de la imaginación y comprender su papel en la filosofía de Hume.

El escocés se vale de la expresión “ficciones de la imaginación” en diversos y variados contextos, como por ejemplo en relación a la noción de sustancia –y como caso particular, la identidad personal–²⁰⁸, las de espacio y tiempo²⁰⁹, la idea de igualdad en geometría²¹⁰, etc. No obstante, por la profundidad en el tratamiento, las repercusiones en su filosofía y la

²⁰⁶ THN 1.4.1.11/275/186.

²⁰⁷ Véase: EHU IV, 18.

²⁰⁸ V. gr.: THN 1.1.6.2/61/16, 1.4.3.1/315/219 y ss., 1.4.6.6/359/254.

²⁰⁹ V. gr.: THN 1.2.3.3/82/33 y ss., 1.2.4.2/90/40, 1.4.2.29/292/200-201.

²¹⁰ V. gr.: THN 1.3.1.4/129/70-71 y ss.

pertinencia para este estudio, el problema de la noción de existencia merece una particular atención.

En la última sección de la segunda parte del Libro I del *Tratado*, Hume se ocupa de las ideas de existencia y existencia externa. Allí se pregunta si la noción de existencia se corresponde con una idea y, en tal caso, de acuerdo con su método, de qué impresión primaria deriva. No obstante, como lo concebido supone su existencia y la existencia no agrega nada más que la concepción de la idea, concluye que la existencia no puede ser una idea distinta de la idea del objeto en cuestión²¹¹.

De análogo modo, la noción de existencia externa no puede explicarse por una idea particular porque los objetos externos sólo son susceptibles de conocimiento en cuanto generan percepciones en el sujeto cognoscente, que son los únicos elementos a partir de los que se produce el conocimiento. En este contexto aparece una de las frases más sugerentes y polémicas del *Tratado*:

Dirijamos nuestra atención fuera de nosotros cuanto nos sea posible; llevemos nuestra imaginación a los cielos, o a los más extremos límites del universo: nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos *concebir* otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites. Este es el universo de la imaginación, y no tenemos más ideas que las allí presentes. (*THN* 1.2.6.8/125/67-68. Lo destacado es nuestro)

Hume parece estar cerrando las puertas a toda posibilidad de realismo y salida de la conciencia utilizando una formulación que raya en el idealismo berkeleyano²¹². Ahora bien, dos cuestiones resultan importantes de señalar. En primer lugar, que Hume se está refiriendo, una vez más, a lo que el ser humano es capaz de conocer dentro de *sus* límites, es decir, según sus capacidades cognoscitivas. En este sentido, es fundamental reparar en el uso del término *concebir*. Concebir equivale en Hume a tener una idea clara, por tanto, basada en una impresión, y en este sentido, como se ha dicho, el ser humano no conoce sino sus percepciones. Sin embargo, y como más de una vez se ha planteado, este es un problema distinto de aquel que se refiere a la existencia de objetos en cuanto independientes del sujeto cognoscente. Dicho de otra manera, Hume parece estar enfocando aquí el problema desde un punto de vista gnoseológico, no metafísico. En segundo lugar, interesa destacar la

²¹¹ *THN* 1.2.6.4/124/66-67. Véase, además, *THN* 1.3.7.2/158/94. Recuérdese que para Hume la división tripartita clásica de las operaciones del entendimiento en simple aprehensión, juicio y raciocinio pueden reducirse a la primera, es decir, a “formas particulares de concebir nuestros objetos” (*THN* 1.3.7.5/161-162/96-97 Nota).

²¹² Como nota Felix Duque, cabe señalar, sin embargo, que en esta sección Hume evita utilizar la fórmula *esse est percipi* (nota 60, p. 125).

descripción de la imaginación a la vez como *locus* donde las ideas –todas ellas– se encuentran y como *potencia* capaz de conectar hasta las ideas más lejanas. Es decir que en esta cita se encuentra, por un lado, la noción de imaginación como la facultad más *general* para la concepción de ideas y el conocimiento, y por otro lado, la tensión siempre presente entre las facetas *activa* y *pasiva* de la imaginación.

No obstante lo anterior, a continuación del texto citado Hume afirma:

A lo más que podemos llegar al *concebir* objetos externos, cuando se *suponen específicamente* distintos de nuestras percepciones, es a formarnos una *idea relativa* de ellos, sin pretender la comprensión de los objetos relacionados. Hablando en general, no suponemos que sean específicamente distintos, sino que sólo les atribuimos diferentes relaciones, conexiones y duraciones. (THN 1.2.6.9/126/68. Con excepción del término *específicamente*, lo destacado es nuestro)

Este pasaje ha dado mucho que hablar a los críticos dado que, como se dijo al inicio del capítulo, muchos de los argumentos de los *Nuevos Humeanos* lo toman como piedra de toque en su defensa por una interpretación realista escéptica del pensamiento de Hume. Y esto porque la puerta que parecía cerrarse en la cita anterior parece ahora dejarse entreabierta. En efecto, manteniendo la distinción anterior entre el problema gnoseológico y el metafísico, en este pasaje no solamente Hume parece dar lugar a una posición metafísica realista, sino incluso avanzar en tal sentido también en el plano gnoseológico.

Para comprender esto es necesario reparar en la distinción entre *concebir* y *suponer*. Como se dijo, el *concebir* es una actividad de la imaginación ligada a la copia y, en todo caso, relación de ideas. El *suponer*, en cambio, remitiría a la faceta *creativa* de la imaginación, esto es, a la posibilidad de crear ideas sin una impresión previa (ideas “no claras”, en el sentido de no derivables de una impresión original), y mediante la noción de “ideas relativas” se podría zanzar el puente entre objetos externos y percepciones internas²¹³.

Respecto a su posición metafísica, refiriéndose al escéptico acerca de la existencia de los cuerpos, dice Hume:

La naturaleza no le ha dejado a este respecto opción alguna, pensando sin duda que se trataba de un asunto demasiado importante para confiarlo a nuestros inseguros razonamientos y especulaciones. Podemos muy bien preguntarnos qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos, pero es inútil que nos preguntemos si hay o no cuerpos. Este es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos.²¹⁴

²¹³ THN 1.3.2.3/133/74. Cfr.: THN 1.3.14.36/256/172.

²¹⁴ THN 1.4.2.1/277/187. Véase también EHU V, 22 y XII, 12.

Y en otras varias oportunidades ha manifestado su convicción acerca de la independencia de los objetos externos²¹⁵. Pero no es ese el problema que más interesa a Hume. Su gran problema sobre los cuerpos está dado por hallar las causas que llevan al hombre a creer en su existencia independiente dada la imposibilidad de ir más allá de las percepciones subjetivas. De ahí que el escocés divida el problema en dos partes: por un lado, se plantea la pregunta por la atribución de *continuidad* a los objetos aún no presentes a los sentidos, y por otro, la cuestión de la *distinción* de existencia respecto de las percepciones (esto incluye las nociones de *externalidad e independencia*).

Establecido el punto de partida, Hume se pregunta si se llega a las nociones de continuidad y distinción a través de los sentidos, la razón o la imaginación. Allende el detalle de los argumentos sobre la imposibilidad de que los sentidos y la razón brinden tales nociones, interesa ahora revisar de qué manera la imaginación llega a ser la responsable. Dice Hume:

Dado que toda impresión es una existencia interna y efímera –y como tal se manifiesta– la noción de su existencia distinta y continua tendrá que deberse a la concurrencia de alguna de sus cualidades con las cualidades de la imaginación; y como esta noción no se extiende a todas ellas, deberá surgir de ciertas cualidades peculiares de algunas impresiones. (*THN* 1.4.2.15/284/194)

De esta manera, descubre que las notas características de los objetos a los que se atribuye existencia continua son su *constancia* y *coherencia*, es decir, se perciben de la misma manera en situaciones temporo-espaciales diversas o, a lo sumo, sufren alteraciones menores. Ahora bien, ¿cómo se llega a la noción de existencia continua a partir de la constancia y coherencia? Se supone la existencia continua de los objetos, sostiene Hume, “a fin de conectar sus apariencias pasadas con la presente, confiriéndoles esa unión que por experiencia he encontrado conveniente a su naturaleza y circunstancias particulares” (*THN* 1.4.2.20/288/197). Pero esta conexión de percepciones y relaciones no se obtiene a partir de la costumbre o del entendimiento por sí solos (como en el caso de los razonamientos causales), porque al partir de percepciones pasadas ellos no pueden ir más allá de la *repetición* de tales percepciones, y aquí se está tratando de entender de qué manera se llega a *suponer* una existencia continua, idea de la cual no se tiene una percepción original. Se debe recurrir entonces a otra facultad. Afirma Hume:

Al examinar el fundamento de las matemáticas, he señalado ya que la imaginación, una vez colocada en una cadena de pensamientos, es capaz de continuar la serie aun cuando no se acaben sus objetos, del mismo modo que

²¹⁵ V. gr.: *THN* 1.3.14.27/251/168, 1.3.14.28/252/168-169 y *EHU* V, 21.

una galera puesta en movimiento por los remos sigue su camino sin precisar de un nuevo impulso. Hice notar allí que la razón de ello se encuentra en que, luego de considerar varios criterios vagos de igualdad y de corregir unos con otros, pasamos a imaginarnos un criterio tan correcto y exacto de esa relación que ya no se ve sometido al menor error o variación. Es el mismo principio el que nos lleva fácilmente a aceptar la opinión favorable a la existencia continua de los cuerpos. *Los objetos muestran ya una cierta coherencia cuando se manifiestan a nuestros sentidos, pero esta coherencia es mucho mayor y uniforme si suponemos que los objetos tienen una existencia continua.* Y como la mente ha estado ya una vez dentro de una serie observada de uniformidad entre objetos, continúa naturalmente hasta llegar a hacer esta uniformidad tan completa como le es posible. La simple suposición de la existencia continua de los objetos basta para este propósito, y nos da una noción de regularidad mucho mayor que la que tenemos cuando no vamos más allá de nuestros sentidos.²¹⁶

Varias cuestiones para destacar de la cita anterior. En primer lugar, se describe el modo en que la imaginación interviene para lograr la noción de existencia continua, *i.e.* una especie de *inercia* en la transición de ideas que puede llevarla más allá de las percepciones conectadas en una *dirección*. En segundo lugar, Hume parece reconocer la existencia de un ordenamiento o estructuración de los objetos ante su primera aparición a los sentidos que, al menos en principio, suena bastante diverso a la idea de una mera colección de impresiones; ordenamiento que daría el primer impulso a la imaginación para luego suponer la continuidad en la existencia y reforzar aquel primer aparecerse de los objetos a los sentidos mediante su tendencia a la uniformidad. Por tanto, la suposición de existencia continua de los objetos parece necesitar de dos principios: por una parte, de una estructuración dada de las percepciones que conforman el objeto, y, por otra, la capacidad activa –creativa– de la imaginación tendiente a lograr una uniformidad de las percepciones que le permite trascender las ideas vinculadas en una estructura determinada y así suponer la existencia continua. Dicho por la negativa: una interrupción en la existencia de un objeto contradiría su identidad, aniquilando su impresión primera y considerando como primera la segunda impresión, lo cual sería contradictorio en sí (*THN* 1.4.2.24/290/199). Pero a la vez, incorporando el resto de su esquema de pensamiento, dice Hume, “Esta suposición, o idea de existencia continua, adquiere fuerza y vivacidad gracias al recuerdo de esas impresiones discontinuas, y de la inclinación, por ellas proporcionada, que nos lleva a suponer que son la misma cosa” (*THN* 1.4.2.24/291/199).

²¹⁶ *THN* 1.4.2.22/289/198. Lo destacado es nuestro. Respecto a la igualdad: *THN* 1.2.4.24/101-102/48.

Por tanto, para dar cuenta de la argumentación completa acerca de la suposición de existencia continua, Hume propone aclarar cuatro puntos:

- 1) El principio de identidad: la identidad está ligada al tiempo o duración, de manera tal que un objeto que se presenta sin alteraciones durante un tiempo se considera idéntico gracias a una *ficción de la imaginación*²¹⁷.
- 2) Es la semejanza de las percepciones la que lleva a atribuirles identidad: aquí aplica uno de los corolarios basados en los principios de asociación, según el cual “Nada es más apto para llevarnos a tomar erróneamente una idea por otra que una relación entre ellas que las asocie en la imaginación, haciendo así pasar fácilmente de la una a la otra” (*THN* 1.4.2.32/295/202). Y entre las relaciones naturales, sostiene Hume, ninguna es más apta para confundir una idea con otra que la semejanza²¹⁸. De esta manera, la imaginación pasa de una idea a la subsiguiente sin sobresaltos confundiendo sucesión con identidad.
- 3) La inclinación que brinda la *ilusión* de la unión de las percepciones mediante la existencia continua: así como la sucesión de percepciones semejantes logra una suave transición de la imaginación y, con ella, genera la noción de identidad, la discontinuidad en la aparición hace que las percepciones se conciban como parecidas –pero no idénticas–, por lo que “[l]a *perplejidad* que surge de esta *contradicción* produce una inclinación a unir estas apariciones discontinuas mediante la ficción de una existencia continua” (*THN* 1.4.2.36/298/205. Lo destacado es nuestro). Toda contradicción genera un desagrado, sostiene Hume, de manera tal que ante esta oposición entre identidad y discontinuidad la mente (la imaginación) se siente incómoda y tiende a salir de esa situación mediante la suposición de existencia continua²¹⁹.
- 4) La intensidad de concepción a partir de tal inclinación: *suponer* la existencia continua no es lo mismo que *creer* en ella y, sin embargo, es precisamente esto lo que ocurre con los objetos externos, ¿cómo? Al definir la creencia como la vivacidad de una idea por su relación con una impresión presente, mediante el principio de comunicación de intensidad entre percepciones, se explica que la impresión vivaz traslade su fuerza a la

²¹⁷ *THN* 1.4.2.30/293/201.

²¹⁸ Cabe señalar la manera en que opera aquí la economía mental en las explicaciones humeanas: *THN* 1.4.2.33/296/203.

²¹⁹ *THN* 1.4.2.37/298/205-206. Más adelante dice Hume: “La suposición de la existencia continua de los objetos, o percepciones sensibles no implica contradicción. Podemos, pues, disculpar fácilmente la inclinación que mostramos hacia esa suposición. Cuando la semejanza exacta de nuestras percepciones nos lleva a atribuirles identidad, podemos eliminar la aparente interrupción figurándonos un ser continuo que pueda *llenar los intervalos*, preservando así una identidad perfecta y completa en nuestras percepciones” (1.4.2.40/301/208. Lo destacado es nuestro). Esta noción de la imaginación que “llena intervalos” será muy importante en la gnoseología smithiana.

idea relativa muy eficazmente “dada la suavidad de la transmisión y la inclinación que muestra la imaginación”²²⁰.

Por ello Hume afirma que es la inclinación natural de la imaginación la que nos determina a atribuir una existencia continua a los objetos, aunque la razón pueda legítimamente argumentar en contrario (*THN* 1.4.2.44/304/210). Pero además cabe señalar que esta inclinación de la imaginación es tan fuerte que no solamente el vulgo es cautivo de sus ficciones, creyendo en la unidad y existencia continua de percepciones y objetos, sino que también los filósofos han sido vencidos por ella al postular la doble existencia de percepciones y objetos (*THN* 1.4.2.46/305/211 y ss.).

Esta tensión entre la inclinación natural de la imaginación y la reflexión racional es una constante en la naturaleza humana, según la ciencia humeana del hombre pone de manifiesto. Sin embargo, en este duelo de fuerzas parece haber siempre un principio vencedor:

Existe una gran diferencia entre las opiniones que elaboramos luego de una serena y profunda reflexión y las que adoptamos en virtud de una especie de instinto o impulso natural y a causa de la conveniencia y conformidad de estas opiniones con la mente. Y si estos dos tipos de opiniones llegan a enfrentarse, no resulta difícil prever cuál de ellos triunfará. Mientras que nuestra atención esté concentrada en el asunto, es posible que prevalezca el principio filosófico, fruto del estudio; pero en el momento en que dejamos libres nuestros pensamientos, vuelve a afirmarse nuestra naturaleza, que nos hace regresar a nuestra opinión primera. Es más: la naturaleza tiene a veces una influencia tal que puede detener el curso de nuestro pensamiento aun en medio de las más profundas reflexiones, evitando así que saquemos de una opinión filosófica todas sus consecuencias. Por eso, aunque podemos percibir con claridad la dependencia y discontinuidad de nuestras percepciones, cortamos nuestra investigación antes de tiempo, y gracias a esto nos libramos de rechazar la noción de una existencia independiente y continua. Esta opinión está tan profundamente enraizada en la imaginación que es imposible desarraigarla, y ello no lo conseguirá nunca ninguna forzada convicción metafísica de la dependencia de nuestras percepciones.²²¹

En este contexto se pone énfasis en la función sintética y creativa de la imaginación, mientras que la razón remite a la comparación de ideas. Siendo ambas facultades esenciales a la naturaleza humana, una contradicción tal entre sus conclusiones, en cuanto desagradable,

²²⁰ *THN* 1.4.2.41/302/208. Este proceso, a su vez, se ve reforzado por la memoria de percepciones semejantes. A propósito cabe recordar lo dicho acerca de la importancia de la memoria en la constitución del “sistema comprensivo” de las *realidades* (*THN* 1.3.9.3/177/107-108 y ss). No obstante, es interesante la observación de Hume acerca de la atribución de existencia continua a objetos nuevos, puesto que en estos casos el razonamiento por analogía cumple un papel esencial: *THN* 1.4.2.42/303/209.

²²¹ *THN* 1.4.2.51/309/214. *Cfr.*: *EHU* VIII, 34. Sobre la noción del razonamiento inferencial como instinto, véase: *EHU* IX, 6; XII, 7-8, 21.

debe ser superada. Por ello el sistema filosófico de la doble existencia, al que Hume se empeña en criticar, si bien absolutamente falso, es comprensible en su génesis puesto que intenta conciliar las dos partes ofreciendo a cada una aquello que más le agrada mediante una nueva *ficción*: percepciones discontinuas a la razón y existencia continua de los objetos a la imaginación²²².

9. Conclusión

En este capítulo se ha tratado de alcanzar un doble objetivo. Por un lado, resaltar la importancia de la facultad de la imaginación desde los fundamentos de la propuesta filosófica humeana, es decir, a partir de su “giro antropológico” como punto de partida de todo saber, los lineamientos metodológicos vinculados a la física experimental newtoniana y la consecuente demarcación de las posibilidades y límites gnoseológicos del ser humano. Por otro, brindar una aproximación a la caracterización de la imaginación según sus descripciones y funciones, priorizando su espectro de influencia dentro de la actividad cognoscitiva.

Se ha visto que la imaginación desempeña un papel clave en los procesos mentales de generación (sea por copia o por creación), distinción y unión de las ideas. En este sentido se distinguieron diversas capacidades de la imaginación: formativa, creativa, analítica y sintética, respectivamente. Dado el acusado atomismo del enfoque humeano, se destacó el vínculo entre dichas capacidades y los principios asociativos de ideas (e impresiones) en tanto elementos básicos y estructurantes de una gnoseología que pretende fundarse en la experiencia y la observación, de manera tal que los fenómenos mentales puedan ser descriptos y estudiados en términos de fuerzas con intensidad y efectos variables. Desde esta perspectiva, las percepciones humanas pierden “claridad y distinción”, las diferencias de grado difuminan las fronteras y con ellas muchas de las categorías de la filosofía de corte racionalista quedan expuestas a una revisión crítica radical: hasta la misma posibilidad de un conocimiento cierto es puesto en duda, con un tono marcadamente escéptico.

No obstante lo anterior, se trató de mostrar también que la preeminencia de la imaginación en la antropología y gnoseología humeanas no solamente posibilita una crítica a las posiciones racionalistas, *i.e.* la *pars destruens*, sino que a la vez permite avanzar hacia una

²²² THN 1.4.2.52/310-311/215.

fundamentación centrada en el elemento pasional de la naturaleza humana. Desde esta perspectiva, para comprender la *pars construens* de la filosofía humeana resulta clave lo que se ha denominado como capacidad *catalítica* de la imaginación, es decir, la permeabilidad que dicha facultad manifiesta respecto de las impresiones que mueven a la acción y su consecuente función comunicativa entre las esferas práctica y teórica del ser humano en constante retroalimentación.

En la superación de, por un lado, una posición ingenua (o filosóficamente falaz) respecto de lo que existe en el mundo y lo que de él se puede conocer, y por otro, un escepticismo absoluto, el arribo a un “escepticismo mitigado” como *vía media* parece ser posibilitado por la imaginación, precisamente en cuanto facultad *vinculante* –ella misma mediadora– de percepciones fuertes/débiles, pasiones/razonamientos, realidades/ficciones, praxis/teoría.

De acuerdo con este panorama re-fundacional gnoseológico-antropológico en torno a la facultad de la imaginación que se ha venido mostrando, el siguiente paso será estudiar las implicancias de este enfoque para la construcción de una ciencia de la acción humana y, *a posteriori*, de la acción humana económica.

Se ha mostrado ya que la imaginación se convierte en condición de posibilidad del conocimiento inferencial sobre cuestiones de hecho, al permitir la transición de la causa al efecto (o viceversa) y en la determinación del modo en que dicha conexión es percibida. Todo conocimiento científico estará sujeto, entonces, a las restricciones epistémicas impuestas por esta concepción de la causalidad. Teniendo esto en cuenta, el capítulo siguiente se ocupará, en principio, de destacar los efectos prácticos de la imaginación, es decir, su influencia en la acción humana individual y social para luego tratar de conectar ambos aspectos y poner de manifiesto las principales características de la ciencia económica humeana de acuerdo con sus fundamentos gnoseológico-epistemológicos y antropológico-prácticos.

Capítulo 3: Imaginación, acción humana y conocimiento científico en Hume

1. Simpatía e imaginación

Como se sugirió en el capítulo anterior, la noción de simpatía es clave en el pensamiento humeano porque está en la base de su comprensión de la génesis de las pasiones, de la acción humana y su cualificación moral, de la sociabilidad, y, en última instancia, de la posibilidad de elaborar una explicación científica del comportamiento humano. Pero además, esta noción es particularmente relevante para entender el modo en que la imaginación, mediante su vínculo con las pasiones, permite a Hume explicar las relaciones intersubjetivas.

Como advierten Millican y Duque²²³, Hume toma la noción de simpatía en un sentido etimológico, en cuanto comunicación de un estado de ánimo (*páthos*). Podría decirse que para Hume la simpatía es una aplicación particular de un principio general que se ha tratado en el capítulo anterior: el principio de la comunicación de intensidad de las percepciones. En efecto, Hume define en varias oportunidades la simpatía como la conversión de una idea en una impresión²²⁴ y describe el fenómeno de la siguiente manera:

Cuando se infunde por simpatía una cierta afección, al principio es reconocida solamente por sus efectos y signos externos, presentes en el gesto y la conversación, y que dan una idea de esa pasión. Esta idea se convierte entonces en una impresión, adquiriendo de este modo tal grado de fuerza y vivacidad que llega a convertirse en pasión, produciendo así una emoción idéntica a la de una afección original. (*THN* 2.1.11.3/440/317)

Asimismo, en el Libro III del *Tratado* recurre nuevamente a la analogía con la física del funcionamiento de los instrumentos de cuerda para explicar el proceso simpatético:

Las mentes de los hombres son similares en sentimientos y operaciones y no hay ninguna que sea movida por una afección de la que, en algún grado, estén libres las demás. Del mismo modo que cuando se pulsan por igual las cuerdas de un instrumento el movimiento de una se comunica a las restantes, así pasan fácilmente de una persona a otra las afecciones, originando los movimientos

²²³ *EHU* (ed. Millican), p. 211, nota 3.11; *THN*, p. 439, nota 42. Sobre los distintos sentidos en que Hume utiliza el término “simpatía” desde una perspectiva contemporánea acerca de la cuestión de la “empatía”, puede verse Agosta, Lou: “A Delicacy of Empathy: Hume’s Many Meanings of Sympathy”, *Psicología em Pesquisa*, 8(1), 3-15, 2014, pp. 3-15; y Collier, Mark: “Hume’s Theory of Moral Imagination”, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 27, N° 3, 2010, pp. 255-273.

²²⁴ Véase, v. gr.: *THN* 2.1.11.8/443-444/320, 2.2.9.13/524/385-386, 3.3.1.25/781/588-589, 3.3.2.2/785/592, 3.3.2.3/786-787/593, 3.3.2.5/788/595.

correspondientes en toda criatura humana. Cuando percibo los *efectos* de la pasión en la voz y el gesto de una persona, mi mente pasa de inmediato de estos efectos a sus causas, y se hace una idea tan vivaz de la pasión que al instante la convierte en esa misma pasión. De igual modo, cuando me doy cuenta de las *causas* de una emoción, mi mente pasa a los efectos que esas causas producen, con lo que se ve movida por una emoción similar. (THN 3.3.1.7/765/575-576)

En este proceso de transferencia emocional, Hume reconoce una vez más el paralelo entre el funcionamiento del sistema gnoseológico y del sistema pasional²²⁵, de modo tal que la imaginación volverá a ejercer aquí un papel fundamental. Precisamente afirma que la mencionada conversión entre percepciones se logra “por medio de la fuerza de la imaginación” (THN 2.3.6.8/576/427).

Es posible esquematizar la explicación humeana de la génesis de la simpatía de la siguiente manera:

1. La impresión que las personas tienen de sí mismas, gracias a la propia conciencia, está siempre presente, es decir, posee un alto grado de fuerza y vivacidad²²⁶.
2. De acuerdo al principio de comunicación de intensidad de las percepciones, todo objeto relacionado con la impresión presente del yo recibe un grado de fuerza y vivacidad similar.
3. Las relaciones entre la impresión presente del yo y los objetos relacionados consisten en los principios asociativos de semejanza, contigüidad y causalidad²²⁷.
4. Entre los seres humanos existe una gran semejanza, por lo cual de toda pasión en los demás es posible encontrar un paralelo en uno mismo.
5. Tal semejanza hace que participemos de los sentimientos de los demás²²⁸.

Hume reconoce que existen grados de semejanza entre personas que facilitan dicha transferencia de pasiones, generados por compartir un carácter similar, una nacionalidad o una lengua²²⁹. Pero además, la contigüidad entre personas incrementa la simpatía, como en

²²⁵ “[L]a simpatía corresponde punto por punto a las operaciones de nuestro entendimiento...” (THN 2.1.11.8/443-444/320).

²²⁶ “Cuando todas esas relaciones se aúnan, llevan la impresión de nuestra propia persona – o autoconciencia – a la idea de los sentimientos o pasiones de los demás hombres, y nos las hacen concebir del modo más vivo e intenso.” (THN 2.1.11.6/441/318).

²²⁷ “[L]as relaciones le son necesarias a la simpatía, pero no consideradas absolutamente en cuanto relaciones, sino por su influencia para convertir nuestras ideas de los sentimientos ajenos en estos mismos sentimientos, por medio de la asociación entre la idea de las personas que los tienen y nuestro propio yo.” (THN 2.1.11.16/446/322).

²²⁸ “Las pasiones son tan contagiosas que pasan de una persona a otra con la mayor facilidad, produciendo sentimientos similares en el ánimo de todos los hombres.” (THN 3.3.3.5/801/605).

²²⁹ “[L]os hombres aprueban naturalmente y sin reflexionar el carácter más parecido al suyo. [...] Es evidente que esto tiene que deberse a la *inmediata* simpatía que los hombres sienten hacia el carácter similar al suyo, dado que participan con más vehemencia en esos sentimientos y experimentan más intensamente el placer que

los casos del parentesco (que en el caso de la consanguinidad, Hume lo considera como una “especie de causalidad”), la amistad, la educación y la costumbre. No obstante dichas variaciones, el principio es el mismo: “Cuanto más intensa sea la relación entre un objeto y nosotros, tanto más fácilmente efectuará la imaginación esta transición, llevando a la idea relacionada la vivacidad de concepción con que nos formamos siempre la idea de nuestra propia persona” (*THN* 2.1.11.5/441/318).

Supuesta la diferencia de grado entre impresiones e ideas, la captación de una pasión en otra persona produce en mí, en primer lugar, la idea de dicha pasión. Pero como esa persona está de alguna manera relacionada conmigo se establece un vínculo entre la impresión de mi persona y las ideas de esas pasiones, es decir, siento “como si” *me* afectaran. De esta manera las ideas de las pasiones toman la fuerza de la impresión presente de mi persona, incrementan su intensidad y se convierten en esas mismas pasiones²³⁰. Aunando estos elementos, sostiene Hume:

La idea vivaz de un objeto se parece siempre a su impresión; nos es posible sentir malestar y dolor por la mera fuerza de la imaginación, y hasta hacer que una enfermedad tenga realmente lugar a fuerza de pensar con frecuencia en ella. [...] Nuestras afecciones dependen de nosotros mismos y de las operaciones internas de nuestra mente más que cualquier otra impresión, y por esta razón surgen más naturalmente de la imaginación y de toda idea vivaz que nos hagamos de esas afecciones. Esta es la naturaleza y la causa de la simpatía; y de esta forma es como participamos tan profundamente de las opiniones y pasiones de los demás cuando las descubrimos. (*THN* 2.1.11.7/442/319)²³¹

surge de ellos.” (*THN* 3.3.3.4/800/604). Asimismo, en *ETSS* se lee: “La mente humana es muy mimética, y no es posible que un grupo de personas conversen con frecuencia sin adquirir una cierta similitud en sus maneras, y sin comunicarse unos a otros sus vicios tanto como sus virtudes. La propensión a la compañía y la sociedad es fuerte en todas las criaturas racionales, y la misma disposición que produce en nosotros esta propensión hace que penetremos a fondo en los sentimientos de los otros, y que las mismas pasiones e inclinaciones, por así decirlo, discurran por contagio, por el mismo club o grupo de compañeros.” (‘National Characters’, p. 200).

²³⁰ “De hecho es evidente que, cuando simpatizamos con las pasiones y sentimientos de los demás, estos movimientos se manifiestan al comienzo en *nuestra* mente como meras ideas, y son concebidos como algo ajeno, igual que cuando concebimos cualquier otro hecho. Es también evidente que las ideas de las afecciones ajenas se transforman en las impresiones mismas que representan, y que las pasiones surgen en conformidad con las imágenes que de ellas nos formamos. Todo esto es objeto de la más sencilla experiencia, y no depende de hipótesis filosófica alguna.” (*THN* 2.1.11.8/442-443/319-320). Y en otro pasaje aclara: “Ninguna pasión ajena se descubre directamente a la mente: sólo percibimos sus causas o sus efectos. Por estas cosas es por lo que inferimos la pasión y son *ellas*, en consecuencia, las que dan origen a nuestra simpatía.” (*THN* 3.3.1.7/766/576). No obstante, Hume reconoce ciertos límites en la capacidad de la imaginación para “ponernos en el lugar de los otros”, así, en *EPM* dice: “Ninguna fuerza de la imaginación puede convertirnos en otra persona y hacernos imaginar que nosotros, siendo esa persona, recogemos los beneficios de esas valiosas cualidades que le pertenecen. O si lo hiciera, la imaginación más rápida no podría transportarnos inmediatamente de vuelta a nosotros mismos y hacernos amar y estimar a esa persona ya diferente a nosotros.” (VI, 3), véase también la nota correspondiente a este párrafo acerca de los grados de simpatía.

²³¹ Sin embargo, hay que insistir que este “descubrimiento pasional” es más intenso de lo que sería una mera aprehensión intelectual o comparación de ideas para que realmente pueda generar modificaciones en nuestra conducta. Al respecto, dice Hume: “La única forma en que los sentimientos ajenos pueden afectarnos es

El funcionamiento de este proceso simpatético conlleva varios supuestos que en ciertos casos ponen de manifiesto algunas tensiones en la filosofía humeana que hasta ahora no habían aparecido, o al menos no se dejaban notar lo suficiente.

En primer lugar, puede notarse que la simpatía implica la noción de *universalidad* de la naturaleza humana. Si bien sería difícil hablar del reconocimiento de una *esencia* humana en Hume, es preciso señalar que hace fuerte hincapié en la *semejanza* entre los individuos. Dicha semejanza es tan patente que al dar cuenta de ella el escocés recurre a la acción de la naturaleza: “es evidente que la naturaleza ha preservado una gran semejanza entre todas las distintas criaturas humanas, y que nos es imposible advertir en los demás una pasión o principio cuyo paralelo no encontremos en nosotros mismos” (*THN* 2.1.11.5/440/318)²³².

Ya se había planteado la cuestión acerca de la universalidad de los principios de la imaginación, pues ahora esta cuestión se conecta con la de las condiciones de posibilidad del intercambio pasional simpatético, lo que, a su vez, parece generar tensiones respecto al acusado atomismo esgrimido por Hume desde el principio del *Tratado*²³³.

Relacionado con lo anterior –y con la sola intención de mencionar el tema–, también se evidencia como problemática la solución brindada por Hume a la cuestión del *yo*²³⁴. En efecto, según se dijo en el capítulo anterior, el tratamiento que recibe la cuestión de la personalidad en el Libro I del *Tratado* es un caso particular del problema de la sustancia, por tanto, el *yo* no sería más que un “haz de impresiones”, según la conocida formula humeana. Sin embargo, la posibilidad del intercambio pasional por simpatía presupone la impresión presente del *yo*.

convirtiéndose [en] nuestras pasiones y oponiéndose a ellas, exactamente en cuyo caso actúan sobre nosotros incrementando hasta cierto punto, [...] nuestros propios sentimientos, del mismo modo que si se hubieran derivado originalmente de nuestro propio carácter y disposición. Mientras esos sentimientos estén ocultos en la mente de los demás, nunca podrán ejercer influjo sobre nosotros. Y aun si fueran conocidos, pero no pasaran de la imaginación o comprensión, esa facultad está tan acostumbrada a objetos de toda clase que una mera idea no sería capaz de afectarnos nunca en lo más mínimo por contraria que fuera a nuestros sentimientos e inclinaciones.” (*THN* 3.3.2.3/786-787/593).

²³² En *EPM* sostiene: “Hay un numeroso conjunto de pasiones y sentimientos de los que los seres racionales y pensantes son los únicos objetos apropiados por la constitución original de la naturaleza y aunque las mismas cualidades se transfieran a un ser insensible, inanimado, no suscitarán los mismos sentimientos.” (V, 1 Nota).

²³³ A propósito, en el Libro III de este texto afirma Hume: “se ha mostrado al tratar del entendimiento que no existe conexión de causa y efecto –tal como se ha supuesto que ésta era– que pueda descubrirse de otro modo que por la experiencia, y de la que podamos pretender tener la menor certeza por la simple contemplación de los objetos. Considerados en sí mismos, todos los seres del universo se manifiestan totalmente desligados e independientes unos de otros.” (*THN* 3.1.1.22/629/466).

²³⁴ Sobre este puede verse: McIntyre, Jane L.: “Hume and the Problem of Personal Identity” en Norton, D. y Taylor, J. (eds.): *op. cit.*, pp. 177-208; Ainslie, Donald C.: “Hume on Personal Identity” en Radcliffe, Elizabeth S. (ed.), *op. cit.*, pp. 140-156 y García de Oteyza, Mercedes, *La Identidad Personal en Hume*, UNAM, México, 1984.

Otra cuestión importante tiene que ver con la *finalidad*. En el Libro I del *Tratado* Hume había rechazado la diferenciación entre causalidad eficiente, final, formal, material y ejemplar, reduciéndolas a su ya citada concepción de causa eficiente. Sin embargo, en otro pasaje del mismo libro afirma:

Existe con todo otro artificio por el que inducir a la imaginación para que vaya un paso más allá; y este artificio consiste en establecer una referencia de las partes entre sí, combinándolas en orden a un *fin* o propósito *común*. [...] El fin común a que conspiran las partes sigue siendo el mismo bajo todas las modificaciones, y proporciona una transición fácil de la imaginación, de una a otra situación del cuerpo. (*THN* 1.4.6.11/361-362/257)

Y más adelante añade: “Pero esto es aun más notable cuando añadimos una *simpatía* de las partes en vista de su fin común, y suponemos que éstas guardan ente sí una relación recíproca de causa a efecto en todas sus acciones y operaciones.” (*THN* 1.4.6.12/362/257)

En el Libro II, al explicar los orígenes de la piedad y la malicia, afirma:

Para que una transición de pasiones tenga lugar, es necesaria una doble relación de impresiones e ideas, pues una sola relación no es suficiente para producir este efecto. Pero para poder entender toda la fuerza de esta doble relación, debemos tener en cuenta que no es la sola sensación presente, o momentáneo dolor o placer, lo que determina el carácter de una pasión, sino su inclinación o tendencia completa, del principio al fin. Una impresión puede estar relacionada con otra no solamente cuando sus sensaciones son semejantes, como hemos venido suponiendo en los casos anteriores, sino también cuando el impulso o dirección de ambas es similar y correlativo. (*THN* 2.2.9.2/519/381)

Al estar asociada con la búsqueda de la felicidad de los otros, la piedad se vincula con la benevolencia, de análogo modo como la malicia con la cólera, que es su contraria. Pero a su vez, la benevolencia se relaciona con el amor “mediante una cualidad natural y original”, así como la cólera lo está con el odio, por tanto la piedad y la malicia están vinculadas al amor y al odio, respectivamente.

Para entender lo anterior, Hume pone dos ejemplos: por un lado, dos personas que rivalizan por un trabajo, y por otro, dos socios en una empresa lucrativa. En el primer caso el odio aparece por la oposición entre los intereses de los rivales, mientras que en el segundo, surge el amor precisamente por lo contrario. Ahora bien, si solamente se considerara la doble relación entre impresiones e ideas en relación a la sensación presente, uno de los trabajadores sentiría dolor si al otro le va bien y placer si le va mal, pero mayor será placer en el segundo caso que el dolor en el primero. A la inversa en el caso de los socios, uno de ellos sentiría placer si al otro le va bien, pero dolor si le va mal, y en muchos casos será este último sentimiento el que predomine. No obstante estas situaciones, está claro que siempre el rival

será odiado y el socio amado. Para explicar esto Hume recurre a lo que denomina “principio de dirección análoga” (*THN* 2.2.9.9/522/384): la búsqueda del interés personal hace que una persona sienta placer (dolor) por el placer (dolor) de su socio, de manera análoga a lo que ocurre con la simpatía. Igualmente, una persona siente placer (dolor) por el dolor (placer) de su rival dada la persecución de su propio interés. De este modo, afirma Hume: “dado que una dirección análoga de afecciones procedente del interés puede dar lugar a benevolencia o cólera, no es extraño que la misma dirección análoga, derivada de la simpatía y la comparación, tenga el mismo efecto” (*THN* 2.2.9.9/522/384).

La transición de una pasión a otra puede darse por dos circunstancias: por una doble relación de impresiones e ideas, o por el principio de dirección análoga de las afecciones (*THN* 2.2.9.12/523/385). Pero además de identificar estas dos causas, Hume las relaciona de la siguiente manera: “cuando una simpatía con el dolor es débil, produce odio o desprecio en virtud de la primera causa, y [...] si es intensa, produce amor o afecto en virtud de la segunda” (*THN* 2.2.9.12/523-524/385).

Lo que interesa destacar en esta compleja descripción del mecanismo de asociación pasional, es que Hume introduce dos cuestiones, a su vez, estrechamente vinculadas: por un lado, la capacidad anticipatoria de la imaginación y su efecto en la simpatía, y por otro, la distinción entre tipos de simpatía.

En muchas oportunidades Hume reconoce la capacidad anticipatoria de la imaginación²³⁵, pero en el texto que se viene comentando este tema se vincula de manera particular con la simpatía. Aquí sostiene que la simpatía no necesariamente surge a partir de un caso presente, sino que también nos afecta la posible condición futura de los demás en cuanto somos capaces de anticiparla por “nuestra fuerza de imaginación” (*THN* 2.2.9.13/524/385). Sin embargo, esta capacidad de simpatizar por anticipación está limitada a la relación de la previsión con una impresión presente: “Ya supone un gran esfuerzo de imaginación el hacernos, de los sentimientos actuales de otros, ideas tan vivas que lleguemos a experimentar esos mismos sentimientos, pero resulta imposible que podamos extender esa simpatía hacia el futuro sin estar ayudados por alguna circunstancia actual que nos impresione vivamente” (*THN* 2.2.9.14/524/386). En efecto, la vivacidad de una impresión presente relativa a una persona se trasfiere a las ideas vinculadas a esa persona, dentro de las que se incluyen sus circunstancias “sean pasadas, presentes o futuras; posibles, probables o ciertas” (*THN*

²³⁵ *THN* 2.1.6.7/410/293, 2.1.10.8/436/314, 2.3.7.8/580/430 y ss.

2.2.9.14/525/386)²³⁶. Al presentar este razonamiento, Hume sostiene que si disminuyo la intensidad de la concepción presente cae también la intensidad de las ideas relacionadas, es decir, de las circunstancias de la persona. Y con esta disminución “destruyo mi previsión por lo que va a suceder, previsión que me era necesaria para interesarme verdaderamente por la suerte de otra persona” (*THN* 2.2.9.14/525/386).

De esta manera, puede decirse que existen en este caso dos tipos de simpatías: una vinculada a la impresión presente y otra a la previsión de las circunstancias futuras. Dicho de otro modo, existe una simpatía amplia (o doble), donde la fuerza de la impresión presente es tal que incluye también la simpatía por la anticipación imaginativa de circunstancias, y otra limitada, por una impresión presente menos vivaz y que, por tanto, excluye aquella por anticipación. Así se entienden los efectos generados por los dos principios de transición de pasiones:

Cuando se comunica una impresión intensa, proporciona una doble tendencia de pasiones, relacionadas con benevolencia y amor por una similaridad de dirección; y ello, por dolorosa que pudiese haber sido la impresión primera. Una impresión débil y dolorosa está relacionada con la cólera y el odio por la semejanza de sensaciones. La benevolencia surge pues de un grado intenso de infortunio, o de cualquier grado si simpatizamos fuertemente con el infortunado. El odio o desprecio, de un grado pequeño, o de cualquier otro si apenas simpatizamos con él. (*THN* 2.2.9.15/526/387)

De lo dicho hasta aquí puede afirmarse que la imaginación juega un papel central como condición de posibilidad de la simpatía no sólo por su permeabilidad y capacidad asociativa de percepciones presentes, sino también por su capacidad anticipatoria, lo que está en la base de esta clasificación humeana entre simpatía amplia y limitada.

Precisamente al finalizar la sección IX de la II Parte del Libro II del *Tratado*, Hume sostiene que la simpatía doble puede ayudar a generar el afecto que las personas sienten hacia aquellas con las que están más vinculadas. Dice:

La costumbre y la relación, familiar o amistosa, nos hacen participar profundamente de los sentimientos de otras personas, y sea cual sea la suerte que les acompañe, la tendremos presente gracias a la imaginación, actuando sobre nosotros como si originalmente se tratara de nuestra propia suerte. Nos alegramos de los placeres de esas personas, y nos entristecemos de sus desgracias, simplemente por la fuerza de la simpatía. (*THN* 2.2.10.20/528/389)

²³⁶ Sobre la prioridad de la consideración del futuro sobre el pasado en relación con la imaginación y la intensificación de las pasiones véase: *THN* 2.3.7.8/581/430-431 y ss.

De este modo, la simpatía fundada en la imaginación, permite explicar el surgimiento de las relaciones sociales, los tipos de vínculos que los hombres establecen entre ellos e incluso la calificación moral de las acciones, como se verá más adelante. Pero antes de detenerse a analizar la función de la simpatía en la socialidad humana, conviene dedicar unas líneas a lo dicho por Hume acerca de la simpatía en la *Enquiry*, puesto que ayudará a completar el panorama de la relación entre ésta y la imaginación desde el punto de vista gnoseológico.

1.1. *Simpatía e imaginación en la Investigación sobre el Conocimiento Humano*

A diferencia del Libro I del *THN*, donde la simpatía aparece sólo un par de veces, en la sección III de la *EHU* –al retomar el tema de la asociación de ideas– se incluyen unos párrafos muy interesantes sobre la relación entre simpatía e imaginación²³⁷.

Después de indicar que por ser racional el hombre constantemente persigue su felicidad y, por tanto, al actuar casi siempre tiene una intención en vistas a un objetivo, afirma que todo escrito literario debe tener un propósito al cual se ajusta su estructuración (*EHU* III, 5)²³⁸. En todo escrito debe existir un principio conector que relacione las ideas en la imaginación dándoles cierta unidad. Pero según las diversas intenciones del autor, el principio conector debe ser diverso. Así, en la *Metamorfosis* de Ovidio prima la unificación mediante la semejanza, mientras que un historiador estaría guiado fuertemente por la contigüidad en tiempo y espacio. No obstante, reconoce Hume, en cualquier narrativa el principio de causalidad es el más usual e importante. Sostiene que “el conocimiento de las causas no es sólo el más satisfactorio, ya que esta relación o conexión es la más fuerte de todas, sino también el más instructivo; puesto que sólo por este conocimiento nos es posible controlar los eventos y gobernar el futuro” (*EHU* III, 9).

Existe una mutua dependencia entre las acciones de los hombres de modo tal que, según el género literario dentro del cual se las pretenda narrar, se requerirá de una combinación diferente de principios conectivos, supuestos sus diversos ‘pesos específicos’, por así decirlo. Al ejemplificar esto con el caso de la poesía épica, Hume hace notar que, a diferencia de la narrativa histórica, la dimensión temporal de los acontecimientos no es tan dilatada y

²³⁷ Cabe destacar que estos párrafos aparecieron en todas las ediciones de la *EHU*, desde 1748 hasta 1772, menos en la última de 1777.

²³⁸ Quizás uno de los ejemplos más destacados dentro la obra humeana sobre la relación entre forma del texto e intención del autor sea la justificación de la estructura dialogal al inicio de los famosos *Diálogos sobre la Religión Natural* (*DNR* pp. 3-5).

las acciones de los personajes tienden hacia un punto culminante que atrapa la curiosidad del lector. Así, dice:

Este proceder del poeta épico depende de la particular situación de la *imaginación* y de las *pasiones* que estas obras presuponen. La imaginación del escritor como del lector, es más vívida y las pasiones más inflamadas que en la historia, la biografía o en cualquier tipo de narración que se confine estrictamente a la verdad y la realidad. (*EHU* III, 10. Destacado en el original)

Dado que es propio del género épico avivar la imaginación y las pasiones, afirma Hume, necesita “una unidad más estricta y cerrada en la ficción”. Recordando lo dicho en el capítulo anterior acerca de la distinción humeana entre realidad y ficción, no es difícil entender su explicación al respecto. En primer lugar, la poesía es como una “especie de pintura”, *i.e.*, es el género que por excelencia tiende a mostrar de manera más vívida los objetos que presenta al acercarlos al lector; por ello, dice Hume, gratifica la fantasía²³⁹. De esta manera, si un poeta épico quisiera abarcar un gran período de tiempo en su narración debería formar una cadena de ideas tan extensa que sería difícil de seguir para el lector, haciendo resentir la transición de vivacidad de las percepciones que se pretende. Importa notar que en este caso Hume asocia la vivacidad de la imaginación a las descripciones poéticas, mientras que la de las pasiones a la simpatía con los personajes (*EHU* III, 11)²⁴⁰.

En segundo lugar, Hume recurre al principio ya mencionado de la retroalimentación entre pasiones:

Es evidente que en una composición correcta todas las afecciones, excitadas por los diferentes eventos descritos y representados, se añaden recíprocamente fuerza; y que mientras los héroes entren todos en una escena común, y cada acción esté fuertemente conectada con el conjunto, el interés se mantendrá continuamente despierto y las pasiones fácilmente transitarán de una a otra cosa. La fuerte conexión de los eventos, dado que facilita el paso del pensamiento o de la imaginación de uno a otro, facilita también la transfusión de las pasiones, manteniendo las afecciones en el mismo cauce y en la misma dirección. (*EHU* III, 12)

Como ejemplo de este proceso utiliza las figuras de Adán y Eva: la simpatía e interés que el lector tiene para con Eva tiende a generar una simpatía similar por Adán, de manera que si el escritor introdujera otro personaje entre ellos dos, y sin ninguna relación entre ambos, produciría un corte en la transición tanto de ideas como de pasiones²⁴¹.

²³⁹ *Cfr.*: *EPM* V, 30 y VII 20, 26.

²⁴⁰ Confróntese con lo dicho por Hume sobre los efectos de la simpatía en la tragedia: *ETSS*, ‘Of Tragedy’, pp. 212 y ss.

²⁴¹ Lo mismo ocurre en el caso de la poesía dramática: “El interés del espectador no debe distraerse con una escena desconectada y separada del resto. Ello rompe el curso de las pasiones, e impide esa comunicación de

Ahora bien, al establecer que el principio de causalidad es el más importante en toda narrativa, Hume invita, una vez más, a difuminar las fronteras entre historia y poesía. Afirma:

Por consiguiente, como la diferencia entre la historia y la poesía épica estriba sólo en los grados de conexión que ligan los diversos eventos que componen su temática, será difícil, si no imposible, determinar exactamente mediante palabras los límites que separan una de la otra. Es más una cuestión de gusto que de razonamiento; y, quizá, frecuentemente puede descubrirse esta unidad en el asunto en el que, a primera vista, y bajo una consideración abstracta, menos esperaríamos encontrarla. (*EHU* III, 15)²⁴²

Si se tiene en cuenta lo dicho en el capítulo anterior acerca de las tensiones con las que Hume juega constantemente, es posible añadir a la lista este nuevo caso que, como se ve, es una consecuencia de aquella entre realidad y ficción. Pero más allá de esta conclusión aparentemente paradójica, Hume es consciente de su intención al presentar estas discusiones: mostrar algunos de los efectos de la asociación de ideas. En este sentido, afirma:

[M]uchas operaciones de la mente humana dependen de la conexión o asociación de ideas que aquí se ha explicado. Concretamente, la simpatía entre las pasiones y la imaginación parecerá quizá notable cuando observemos que las afecciones excitadas por un objeto pasan fácilmente a otro conectado con él, en tanto que fluyen con dificultad, o no fluyen en absoluto, entre objetos que no tenemos manera de conectar. (*EHU* III, 18)

Si se compara este pasaje con lo dicho en el *Tratado* e incluso en el *Abstract* acerca de la asociación de ideas, la novedad es que aquí aparece la simpatía como factor vinculante entre imaginación y pasiones.

2. Imaginación, simpatía y socialidad

Como se dijo, una de las premisas elementales detrás del funcionamiento del mecanismo de la simpatía se encuentra en la semejanza entre los seres humanos, lo que se patentiza al momento en que una persona reconoce la misma estructura imaginativo-sentimental en otra,

las diferentes emociones por la que una escena añade fuerza a otra y trasvasa la piedad y el terror que excita a cada sucesiva escena, hasta que el conjunto produce esa rapidez de movimiento que es peculiar del teatro.” (*EHU* III, 13)

²⁴² En *ETSS*, afirma: “Mas, por lo que hace a las ciencias y las artes liberales, la finura del gusto es, en alguna medida, lo mismo que la solidez del juicio, o depende al menos tanto de ésta que ambas resultan inseparables. Para juzgar correctamente una composición del genio, son tantos los puntos de vista que han de adoptarse, tantas las circunstancias que han de compararse, y tal el conocimiento de la naturaleza humana que se requiere, que nadie que no posea la más sólida capacidad de juicio podrá jamás hacer una crítica aceptable de tales realizaciones.” (‘Delicacy of Taste and Passion’, p. 45).

permitiéndose así el intercambio pasional²⁴³. Para dar a entender esto Hume emplea una metáfora que también será utilizada por Smith:

En general, podemos decir que las mentes de los hombres son espejos unas de otras, y esto no sólo porque cada una de ellas refleja las emociones de las demás, sino también porque la irradiación de las pasiones, sentimientos y opiniones puede ser en muchas ocasiones reverberada, e ir decayendo por grados imperceptibles. (*THN* 2.2.6.21/499/365)

La idea de “personas como espejos” unas de otras es interesante porque no solamente permite captar la noción de transmisión de pasiones propia de la simpatía, sino que también aclara sus limitaciones. En primer lugar, debe tenerse en cuenta que la noción de espejo remite a la de imagen y, de manera particular aquí, a la teoría de las ideas como copias/imágenes de las impresiones primarias, lo que, a su vez, implica el poder de la imaginación para “reflejar” tales imágenes. Pero además, en segundo lugar, se pone en juego de manera particular el principio según el cual toda percepción es acompañada por una afección correlativa. De manera particular porque la semejanza entre seres humanos hace que las afecciones sean más intensas que en el caso de relaciones entre personas y objetos, por ejemplo. En este sentido es preciso notar que no solamente las pasiones y sentimientos se reflejan sino también las opiniones²⁴⁴. En tercer lugar, cabe señalar el modo en que Hume utiliza la noción de intensidad de percepciones. Puesto que las percepciones son concebidas a la manera de *vibraciones*, las mismas pueden adquirir diversos grados de vivacidad según el modo en que se relacionen, pero siempre teniendo en cuenta que la distancia (temporal o espacial) produce una disminución en la influencia entre percepciones y, por tanto, una disminución en su intensidad²⁴⁵.

Esta metáfora del espejo ayuda a entender que la sociedad humeana se explica en gran medida por los lazos simpatéticos, pero a su vez, que estos vínculos pueden presentar muchas variaciones según las circunstancias que afecten la distancia entre las personas. Es decir que la sociedad estaría formada por individuos emisores/receptores de vibraciones perceptivas en especies de círculos concéntricos simpatéticos (téngase en cuenta aquí la distinción entre los tipos de simpatía mencionados anteriormente) de acuerdo con las distintas relaciones que establecidas con los demás²⁴⁶.

²⁴³ “Todo hombre nos es semejante, y por ello aventaja a cualquier otro objeto cuando actúa sobre nuestra imaginación” (*THN* 2.2.5.4/492/359).

²⁴⁴ Véase, v. gr.: *THN*, 3.3.2.2/785/592.

²⁴⁵ Piénsese, por ejemplo, en la galería de los espejos de Versailles: si bien las imágenes se multiplican en los espejos enfrentados, estas se van haciendo más pequeñas y, por tanto, menos perceptibles a medida que se incrementa la distancia en la perspectiva.

²⁴⁶ Sobre la idea de “círculos simpatéticos” véase, v. gr.: *THN* 3.3.3.2/798/602.

Entender al hombre como un animal simpatético permite comprender las características de la natural socialidad humana según la concepción humeana. En efecto, podría pensarse, afirma el escocés, que la naturaleza ha sido sumamente cruel con el ser humano, dada la enorme brecha entre las necesidades que tiene al llegar a este mundo y los escasos medios con que individualmente cuenta para afrontar tal situación²⁴⁷. Pero precisamente son los vínculos sociales los que no sólo suplen dichas carencias, sino que dan a los hombres el poder para dominar al resto de las criaturas, potenciando sus capacidades de un modo notable. Puntualmente, Hume reconoce tres factores decisivos entre los efectos de la socialidad:

- 1) El aumento de *poder* gracias a la conjunción de *fuerzas* de los individuos
- 2) El incremento de las *capacidades* gracias a la *división del trabajo*
- 3) El aumento de seguridad (o disminución del azar y la casualidad) debido al auxilio mutuo²⁴⁸

Teniendo esto en cuenta, importa reparar aquí en la argumentación humeana acerca del origen de la sociedad, considerando además la relevancia de la cuestión en la época. Hume afirma que, aunque expresados de esta manera los beneficios de la vida social para el hombre son muchos y muy importantes, y para constituir una sociedad los hombres deben caer en la cuenta de tales beneficios, sería difícil suponer que los seres humanos hubiesen podido alcanzar dicho conocimiento en ese estado que describe como “salvaje e inculto”. Aquí utiliza una vez más la metáfora de la distancia para explicar de qué manera se salva el obstáculo: la necesidad más distante y confusa está unida a una más cercana y obvia, cual es el apetito sexual, “que une a los hombres y preserva su unión hasta que, con el interés por la prole común, surge un nuevo vínculo”²⁴⁹. En efecto, la vida en familia lleva a los nuevos integrantes, mediante la costumbre y el hábito, a comprender los beneficios de la vida en sociedad moldeando sus disposiciones hacia la sociabilidad²⁵⁰.

Este punto es importante en el argumento humeano porque introduce un elemento fundamental para dar cuenta de la acción humana individual y social: el egoísmo. Hume no sólo reconoce en el hombre una tendencia natural a la socialidad, sino también una natural

²⁴⁷ Dice: “Sólo en el hombre es posible observar en forma extrema esta conjunción antinatural de necesidad y debilidad.” (THN 3.2.2.2/653/485). Sobre la necesidad de la sociedad para el hombre, véase también: EPM IV, 3 y 18.

²⁴⁸ THN 3.2.2.3/654/485.

²⁴⁹ THN 3.2.2.4/654/486. En ETSS afirma: “La naturaleza ha implantado en todas las criaturas vivas una atracción entre los sexos que, incluso entre los animales más feroces y rapaces, no se limita a la satisfacción del apetito corporal, sino que genera una amistad y mutua simpatía, que se prolonga durante todo el curso de su vida” (‘Rise and Progress’, p. 143).

²⁵⁰ Cfr.: ETSS, ‘Origin of Government’, p. 70.

predisposición a preocuparse por su propio interés más que por el del resto de las personas. Incluso podría decirse que gran parte de la filosofía moral humeana (incluyendo sus aristas sociales, políticas y económicas) se entiende precisamente a partir del intento de comprender la acción humana desde una combinación de las causas y efectos de estas dos motivaciones²⁵¹. En este sentido Hume parece querer corregir tanto la postura de la línea de pensamiento Hobbes-Mandeville, quienes exageran la posibilidad explicativa del principio egoísta, como así también la línea hutchesoniana, reconociendo la importancia del sentimiento moral, pero limitando el alcance de la benevolencia mediante la noción de simpatía. Como se irá viendo, en la búsqueda de esta especie de equilibrio explicativo el sistema moral humeano otorgará un papel fundamental a la imaginación.

Refiriéndose a las circunstancias externas que contribuyen a la manifestación del egoísmo, Hume sostiene que los hombres poseen tres tipos de bienes: la satisfacción interna de la mente, la buena disposición del cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas por el trabajo y la fortuna (*THN* 3.2.2.6/656/487). No obstante, de estas tres categorías sólo la última es susceptible de ser disputada por –o transferida a– los demás seres humanos ya que, además, “nunca se tiene una cantidad tal de bienes que satisfaga a cada uno de nuestros deseos y necesidades”. A partir de aquí Hume extrae una paradójica conclusión en torno al nacimiento de la sociedad: “de la misma manera que el fomento de estos bienes constituye la ventaja principal de la sociedad, así la *inestabilidad* de su posesión, junto con su *escasez*, constituyen el principal impedimento de ésta” (*THN* 3.2.2.7/656/488. Destacado en el original).

²⁵¹ Así, en el *Tratado* pueden encontrarse párrafos como el siguiente: “Como los hombres son naturalmente egoístas o poseen una generosidad limitada, no resulta fácil inducirles a realizar una acción en beneficio de personas extrañas, a menos que adviertan algún provecho mutuo que no tendrían esperanza de conseguir sino mediante dicha acción. [...] Por tanto, si tuviéramos que seguir el curso natural de nuestras pasiones e inclinaciones, pocos actos realizaríamos en beneficio de los demás de un modo desinteresado, pues somos naturalmente muy limitados en nuestro cariño y afecto. Y realizaríamos tan pocas acciones de este tipo, aparte de las hechas por interés porque no podemos depender de la gratitud del otro” (3.2.5.8/696-697/519); cuyo paralelo con una de las frases más citadas de la *Riqueza de las Naciones* es evidente. Pero también se hallan textos del siguiente tenor: “existen con todo otras peculiaridades en nuestro *temperamento natural* y en las *circunstancias externas* que resultan altamente inconvenientes, y aun contrarias, a esa unión que se estima necesaria. De entre las primeras puede decirse con justicia que la más considerable es el *egoísmo*. Soy consciente de que, hablando en general, se ha exagerado en demasía al explicar esta cualidad; las descripciones que ciertos filósofos gustan de hacerse de la humanidad, a este respecto, se hallan tan alejadas de la naturaleza como cualquier cuento de monstruos que podamos encontrar en fábulas y narraciones. 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” (*THN* 3.2.2.5/655/486-487); con una posición más similar a la desarrollada por Smith en la *Teoría de los Sentimientos Morales*. Cfr.: *EPM* III, 13 y *ETSS*, ‘Origin of Government’, p. 70.

Estas dos cualidades fundamentales de los bienes externos, posibilidad de transferencia (por violencia o acuerdo) y escasez en relación a deseos y necesidades humanos, hacen que su potencialidad de disfrute individual sea *inseguro* en relación con otros tipos de bienes. Esta situación mueve a los hombres a buscar un mecanismo para estabilizar dicha inconstancia y equipararlos a los otros bienes de la mente y el cuerpo. Según Hume esto se logra mediante una convención social, la de “conferir estabilidad a la posesión de estos bienes externos, dejando que cada uno disfrute pacíficamente de aquello que pudo conseguir gracias a su laboriosidad o suerte” (*THN* 3.2.2.9/658/489).

Esa convención, insiste Hume, no es más que un “sentimiento general de interés común” (*THN* 3.2.2.10/659/490) que los miembros de la sociedad se comunican entre sí y que les lleva a regular su conducta puesto que les permite comprender el beneficio mutuo que conlleva el respeto por la propiedad individual²⁵². Queda claro que Hume no está pensando en una especie de acuerdo general “a gran escala” cuya adhesión y fuerza regulativa provenga de una evaluación detallada de la utilidad social generada por el respeto a la propiedad privada ante los costos sociales del caso contrario²⁵³. En contraposición, recurre al núcleo pasional de los individuos y la búsqueda de su interés, que se replica en toda la sociedad, y que lleva lenta y progresivamente a la percepción del beneficio general gracias a la experiencia repetida de los inconvenientes generados en los casos contrarios al respeto por la propiedad privada. Y como ya se ha visto, la repetición de experiencias produce la costumbre, mediante la cual los individuos proyectan a futuro las vivencias presentes y, en este caso, esperan que la conducta social se regule en el tiempo según las restricciones implícitas a la noción de apropiación, dando origen a la noción de *justicia*.

Desde dicha perspectiva, Hume entiende que la idea de un *Estado de Naturaleza* presocial, en el cual los individuos no estarían guiados sino por su egoísmo no es más que una ficción filosófica. De análogo modo, la idea de una *Edad Dorada*, en la que los hombres sólo actúan en base a la benevolencia, no deja de ser una fábula poética. Pero aunque estas representaciones nunca podrían considerarse como estadios históricos reales de la humanidad, son útiles para explicar los principios a partir de los cuales se origina la sociedad²⁵⁴:

²⁵² “Yo me doy cuenta de que redundará en mi provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, *dado que* esa persona actuará de la misma manera [conmigo]. También el otro advierte que una regulación similar de su conducta le reportará un interés similar.” (*THN* 3.2.2.10/659/490).

²⁵³ Sobre la argumentación humeana en contra de la noción de contrato social, véase: *THN* 3.2.9.1/732/549-550 y ss.; *ETSS*, ‘Original Contract’, especialmente p. 412.

²⁵⁴ En cuando al *Estado de Naturaleza* dice Hume: “podemos concluir que a los hombres les es absolutamente imposible permanecer durante un período de tiempo considerable en esa salvaje condición presocial, sino que

Ya he señalado que la justicia debe su origen a las convenciones humanas, y que éstas se proponen como remedio de algunos inconvenientes debidos a la coincidencia de ciertas *cualidades* de la mente humana con la *situación* de objetos externos. Las cualidades de la mente son el *egoísmo* y la *generosidad limitada*, y la situación de los objetos consiste en su *facilidad de cambio*, unida a su *escasez* en comparación con las necesidades y deseos de los hombres. Y aunque los filósofos han desatinado en estas especulaciones, los poetas se han visto guiados de un modo más infalible por un cierto gusto o instinto común, que en la mayor parte de los razonamientos va más allá del arte y la filosofía que hasta ahora conocíamos. Los poetas se dieron cuenta fácilmente de que si cada hombre tuviera una amable consideración para con los demás, o si la naturaleza supliera todas nuestras necesidades o deseos, no podrían originarse ya los conflictos de intereses que supone la justicia ni serían ya necesarias todas esas limitaciones de propiedad y posesión que al presente usan los hombres. Elevad hasta un grado suficiente la benevolencia de los hombres o la bondad de la naturaleza y haréis que la justicia se convierta en algo inútil, supliendo su lugar mediante virtudes mucho más nobles y bienes más valiosos. El egoísmo de los hombres es excitado al comparar las pocas cosas que posee con las que necesita, y ha sido para restringir este egoísmo por lo que los hombres se vieron obligados a separarse de la comunidad y a distinguir entre los bienes de su propiedad y los de los demás. (*THN* 3.2.2.16/664-665/494-495)²⁵⁵

Resulta interesante destacar que Hume da decidida ventaja a los poetas antes que a los filósofos en cuanto a sus reflexiones sobre la sociedad humana, puesto que los poetas escriben en base a “un cierto gusto o instinto común” que los hace más agudos para dar cuenta de la realidad de la naturaleza humana individual y social.

Ahora bien, de acuerdo con lo dicho hasta aquí, conviene analizar más detenidamente la idea humeana de propiedad dada su importancia para explicar los vínculos sociales.

ya su primer estado y situación debe con justicia considerarse como social. Esto no impide, sin embargo, que si los filósofos así lo desean, puedan extender su razonamiento hasta un presunto *estado de naturaleza*, siempre que reconozcan que se trata de una ficción filosófica que ni tuvo ni podrá tener nunca realidad. Como la naturaleza humana se compone de dos partes principales y necesarias en todas las acciones: las afecciones y el entendimiento, es cierto que los ciegos movimientos de las primeras, faltos de la dirección del segundo, incapacitan a los hombres para la sociedad. Y es lícito que consideremos por separado los efectos resultantes de las operaciones separadas de estos dos componentes de la mente. La misma libertad que se permite a los filósofos naturales puede ser admitida también a los filósofos de la moral: los primeros suelen considerar muy frecuentemente un movimiento como compuesto de dos partes separadas entre sí, a pesar de que al mismo tiempo reconozcan que ese movimiento es en sí mismo simple e inseparable.” (*THN* 3.2.2.14/663/493) Por su parte la edad dorada es descrita de la siguiente manera: “Los únicos movimientos a que estaba acostumbrada la mente humana eran los del afecto cordial, la compasión y la simpatía. Hasta la distinción entre lo mío y lo tuyo había desaparecido en esa feliz raza de mortales, arrastrando con la distinción las nociones mismas de propiedad y obligación, justicia e injusticia.” (*THN* 3.2.2.15/664/494). *Cfr.:* *EPM* III, 15.

²⁵⁵ Respecto a los efectos de la escasez, en otro lugar dice: “La escasez, al igual que incrementa el precio de todas las cosas, debe proporcionar un valor adicional a estas nobles cualidades del espíritu humano [la elocuencia y el genio].” (*EPM* VIII, 7).

2.1. *Simpatía y propiedad*

Según la cita anterior, tanto el origen de la propiedad como su estabilidad están signados por el egoísmo humano. Si los seres humanos fuesen totalmente benevolentes o si los bienes externos existieran en tal cantidad en relación con los deseos y necesidades –los que actualmente la ciencia económica denomina *bienes no económicos*– no sería necesaria la distinción entre lo tuyo y lo mío, todo sería común²⁵⁶. De esta manera, el respeto por la propiedad privada surge de un artificio social y está en la base de la regulación moral de la conducta relativa a la idea de justicia²⁵⁷.

Hume define la propiedad como “*una relación tal entre una persona y un objeto, que permite a aquélla el libre uso y posesión de éste, sin violar las leyes de la justicia y equidad moral, mientras que se lo impide a cualquier otra persona*”²⁵⁸. Dos cuestiones podrían plantearse a partir de esta definición para establecer los vínculos entre propiedad e imaginación. Por un lado, el problema de la relación entre las personas y los objetos mediante la especificación de las reglas que determinan la propiedad, y, por otro, los efectos simpatéticos de la propiedad en las relaciones interpersonales.

2.1.1. Imaginación y reglas de determinación de la propiedad

Si bien la idea de propiedad remite al respeto por el uso de los bienes privados, esta regla general necesita ser particularizada para poder determinar efectivamente cuáles son los bienes que en concreto deben considerarse como propiedad de un individuo determinado. Hume reconoce que, en principio, podría pensarse en una distribución de bienes óptima de acuerdo a la conveniencia y el uso apropiado de los bienes para cada uno. No obstante, es claro que una regla tal sería demasiado débil e insegura para evitar los conflictos entre los hombres: los mismos bienes pueden ser apropiados y convenientes para muchas personas, con lo cual el criterio resulta insuficiente. La idea de justicia no puede incorporar entonces

²⁵⁶ *THN* 3.2.2.17/665-666/495; *EPM* III, 2-6.

²⁵⁷ Como es bien sabido, Hume se ocupa particularmente de argumentar en favor de la justicia como virtud artificial en los términos que se vienen describiendo.

²⁵⁸ *THN* 2.1.10.1/430/310; *DP* II, 9. En otro pasaje afirma: “Se supone que la propiedad de una persona es algo que está defendido contra el deseo de todos los demás hombres en todos los casos posibles.” (*THN* 3.2.1.16/650/483). En la *EPM* se encuentra la siguiente definición: “¿*Qué es la propiedad de un hombre?* Cualquier cosa cuyo uso es legal para él y solo para él.” (III, 35 Destacado en el original).

juicios particulares sobre la utilidad de los bienes para las personas porque esto no apuntaría a la estabilidad de las posesiones²⁵⁹.

En su argumentación, el filósofo analiza dos situaciones distintas: en un primer momento, se vale de una ficción similar a la del estado de naturaleza y se pregunta de qué manera los hombres se apropiarían de los bienes en los albores de la sociedad²⁶⁰. En este caso, afirma, la respuesta es fácil: cada individuo continuará utilizando lo que ya posea en ese momento de modo tal que “la posesión constante se una a la posesión inmediata” (*THN* 3.2.3.4/675/503), siendo efecto de la costumbre que los hombres prefieran y no deseen separarse de aquello que por largo tiempo les está presente y es utilizado en propio provecho²⁶¹. Esta sería, pues, la solución más natural.

²⁵⁹ En *EPM* argumenta partiendo desde el supuesto de una división de bienes según un criterio de igualdad “perfecta”, *i.e.*, todas las personas tienen la misma cantidad de bienes. Si bien en principio parece favorable a este tipo de igualitarismo, y lo defiende en términos contundentes: “Y hay que confesar también que donde quiera que nos apartemos de esta igualdad robamos al pobre más gratificación de la que añadimos al rico; y que, con frecuencia, la leve satisfacción de la frívola vanidad de un individuo cuesta más que el pan de muchas familias e incluso provincias” (III, 25); no obstante, concluye que no solamente sería impracticable sino también pernicioso para la sociedad. Impracticable porque, afirma: “Entregad posesiones iguales, y los hombres con diferentes grados de habilidad, dedicación y trabajo romperán inmediatamente esa igualdad.” Pernicioso porque: “La perfecta igualdad de posesiones, al destruir toda jerarquía, debilita extremadamente la autoridad del magistrado y debe reducir todo poder casi a un mismo nivel, al igual que sucede con la propiedad” (III, 26). Sin embargo, también se manifiesta en contra de una gran desproporción en la riqueza de los ciudadanos, por cuanto esto debilita al Estado. Así, en *ETSS*, ‘Of Commerce’, dice: “En la medida de lo posible, toda persona debería disfrutar del fruto de su trabajo, de una plena cobertura de todas sus necesidades y de muchas de las comodidades de la vida. Nadie puede dudar de que esta igualdad es la más apropiada a la naturaleza humana y de que disminuye la *felicidad* de los ricos en menor medida que aumenta la de los pobres.” (p. 250). Y en el *Tratado*: “Pero éste es exactamente el caso de nuestros deberes civiles u obediencia al magistrado, sin cuyo cumplimiento ningún gobierno podría subsistir ni mantenerse la paz y el orden en grandes sociedades, en donde existen tantas posesiones en unas manos y tantas necesidades, reales o imaginarias, en otras.” (3.2.8.6/726/544).

²⁶⁰ Sobre este recurso al supuesto de la “primera posesión” dice en *EPM*: “Muchos razonamientos de los abogados son de esta naturaleza analógica y dependen de muy débiles conexiones de la imaginación” (III,31) Por su parte, en una nota del *Tratado*, Hume se había referido ya acerca de los fundamentos imaginativos de las reglas de propiedad de la siguiente manera: “No hay problemas más difíciles en filosofía que aquellos en que, al presentarse varias causas para explicar un mismo fenómeno, hay que determinar cuál de ellas es la principal y predominante. Es raro que exista un argumento preciso que nos lleve a fijar nuestra elección, de modo que los hombres tienen que conformarse con la guía de una especie de gusto, o fantasía debida a la analogía y comparación con ejemplos similares. Así, en el caso presente existen sin duda motivos de interés público en la mayoría de las reglas determinantes de la propiedad, y, sin embargo, me sigue pareciendo que estas reglas están determinadas principalmente por la imaginación o por las más fútiles propiedades de nuestro pensamiento y concepción. Continuaré explicando estas causas, dejando a elección del lector que prefiera las derivadas de la utilidad pública o las derivadas de la imaginación.” (*THN* 3.2.3.4/676/504 Nota; véase también *EPM* III, 46 y Apéndice III, 10 Nota). *Cfr.*: *ETSS*, ‘Original Contract’, p. 418. No obstante la reconocida labilidad de los fundamentos de las reglas de propiedad, Hume no vacila en señalar los beneficios del respeto a la propiedad para el desarrollo de la sociedad: “¿puede desearse o concebirse un fundamento más fuerte para cualquier deber que constatar que la sociedad, o incluso la naturaleza humana, no podría subsistir sin su establecimiento y que siempre alcanzaremos un mayor grado de felicidad y perfección cuando más inviolable sea el respeto que se le rinda a ese deber?” (*EPM* III, 39).

²⁶¹ Nótese que aquí están operando los principios asociativos de contigüidad (temporal y espacial) y causalidad en relación a la costumbre.

En un segundo momento, Hume reconoce que esta regla de la inmediatez de las posesiones, aunque natural y útil en ese primer estadio, no podría sostenerse en un estadio más avanzado de la sociedad, puesto que invocando dicha regla sería impracticable la restitución y podrían cometerse las mayores injusticias (*THN* 3.2.3.5/677/505). Así, enumera en cuatro los modos más relevantes en la asignación de propiedad: ocupación, prescripción, accesión y sucesión.

Allende el análisis de cada uno de estos modos, lo que aquí interesa es notar el fundamento imaginativo que Hume les asigna. En tal sentido, comienza afirmando que, aunque los métodos para el establecimiento de la propiedad tienden al interés público, parecen estar “determinadas principalmente por la imaginación o por las más fútiles propiedades de nuestro pensamiento y concepción” (*THN* 3.2.3.4/676/504 nota), y continúa aplicando los principios asociativos para explicar las causas de la asignación de propiedad.

La idea de derecho del poseedor actual se sustenta en la propensión natural de la mente por la cual la imaginación unifica dos objetos que se nos aparecen frecuentemente relacionados mediante una nueva relación para completar tal unión. Esto no solamente se da según la conjunción espacial de objetos sino también temporal, de acuerdo al principio de contigüidad. Si a esto se suma además una relación de semejanza entre los objetos vinculados, la imaginación se satisface por la intensidad de la unión, como se ha visto en el capítulo anterior²⁶². Así, afirma Hume:

[E]l mismo amor por el orden y la uniformidad que nos lleva a disponer los libros en una biblioteca, o las sillas en una sala, es lo que contribuye a la formación de la sociedad y al bienestar de la humanidad, mediante la modificación de la regla general de la estabilidad de posesión. Y como la propiedad establece una relación entre una persona y un objeto, es natural que la encontremos ya en una relación precedente; y como la propiedad no es sino una posesión constante consolidada por las leyes de la sociedad, es natural que la unamos a la posesión actual, que constituye una relación semejante. Pues también esto tiene su influencia: si resulta natural juntar toda clase de relaciones,

²⁶² “Es una cualidad de la naturaleza humana que he indicado ya que, cuando dos objetos aparecen en estrecha relación mutua, la mente es capaz de atribuirles una relación adicional para completar su unión. Y esta propensión es tan intensa que a menudo nos hace caer en errores (tales como el de la conjunción de pensamiento y materia) con tal de que nos sirvan para esa consolidación. Muchas de nuestras impresiones son incapaces de recibir una posición espacial o local y, sin embargo, suponemos que están en conjunción local con las impresiones de la vista o el tacto, simplemente porque se encuentran en conjunción causal y han sido ya unidas en la imaginación. Dado, pues, que nos es posible imaginar una nueva relación, aunque sea absurda, con tal de completar una unión, fácilmente puede figurarse que, si existen relaciones dependientes de la mente, se unirán sin dificultad con alguna relación anterior y conectarán, mediante un nuevo enlace, los objetos que tenían ya una unión en la fantasía.” (*THN* 3.2.3.4/676/504 Nota).

más lo será el juntar las relaciones semejantes y, por ello, relacionadas entre sí.
(*THN* 3.2.3.4/677/504-505 Nota)

De análogo modo, la unión entre las ideas de propiedad y ocupación está dada por la intensidad de la relación de posesión primera respecto al individuo poseedor. Esta primera posesión, dice Hume llama más la atención del poseedor, que no desea ver interrumpido el vínculo con estos objetos. No obstante, una vez más reconoce que no nos es posible encontrar un criterio estricto para distinguir cuál sería en concreto la posesión primera, tanto en la calidad como en la cantidad de los bienes. La solución se deja a algún criterio más o menos impreciso elaborado por la imaginación²⁶³.

Cuando la distancia temporal torna difuso el criterio de posesión primera, aparece la prescripción o larga posesión. Ahora bien, siendo el tiempo un factor esencial para este modo de determinación de la propiedad, Hume aclara:

La posesión durante un largo período confiere derecho sobre un objeto. Pero como, aunque todo se produzca en el tiempo, es cierto que el tiempo mismo no produce nada real, se sigue que, al ser la propiedad algo producido por el tiempo, no es ninguna cosa real existente en los objetos, sino algo que ha sido originado por los sentimientos, que es lo único sobre lo que sabemos tiene influencia el tiempo. (*THN* 3.2.3.9/682-683/508-509)

En efecto, no es el tiempo en sí lo que genera el derecho a la propiedad, sino su efecto en los sentimientos, y como se ha dicho antes, esta perspectiva resalta las consecuencias de la costumbre en la imaginación.

Si se tiene en cuenta la relación de objetos poseídos y su tamaño, surge el criterio de accesión. Aquí Hume utiliza el principio según el cual la imaginación pasa de manera más fácil de objetos grandes a pequeños:

Cuando los objetos están conectados en la imaginación son susceptibles de ser situados al mismo nivel y comúnmente se les supone dotados de las mismas cualidades. Pasamos con facilidad de uno a otro sin hacer diferencia alguna en nuestros juicios sobre ellos, y especialmente cuando el último objeto es inferior al primero. (*THN* 3.2.3.10/683/509)²⁶⁴

Por último, el derecho de sucesión, *i.e.*, el traspaso de propiedad generalmente entre padres e hijos, si bien se basa en un supuesto consentimiento de la transferencia, Hume advierte que puede ser ayudado por la asociación de ideas propias de la relación de parentesco, que, como

²⁶³ “Por lo que a mí respeta, creo que la disputa no tiene solución posible, pues todo el problema depende de la fantasía, que en este caso no posee ningún criterio preciso y determinado para poder dar una sentencia.” (*THN* 3.2.3.6/681/506 Nota). A propósito, son interesantes las críticas que hace Hume a la idea de propiedad en base al propio trabajo: *THN* 3.2.3.6/678/505 Nota.

²⁶⁴ Además, afirma Hume: “Esta fuente de propiedad no puede ser explicada en ningún caso sino partiendo de la imaginación, y cabe afirmar que las causas no son aquí muy complicadas.” (*THN* 3.2.3.10/683/509 Nota).

se dijo al inicio de este capítulo, es descripta como una especie de causalidad (*THN* 2.1.11.6/441/318). En efecto, es natural para la imaginación pasar de la idea del padre fallecido a la del hijo y, por tanto, añadir en este pasaje el derecho sobre las propiedades del progenitor²⁶⁵.

Hasta aquí se han expuesto los modos de determinación de propiedad y, con ellos, las reglas de su estabilidad, que no remiten directamente al consentimiento en el traspaso de los bienes. No obstante, esto último es un elemento clave para el desarrollo de las sociedades puesto que “adecúa la propiedad a las personas”: tanto la tierra como las personas tienen diferentes capacidades y pueden mejorar aquellas con las que naturalmente están provistas si se especializan en la tarea para las que están mejor dotados (*THN* 3.2.4.1/690-691/514). Evidentemente, sostiene Hume, el intercambio de propiedades que se produce en el comercio se sustenta en la utilidad y el interés, pero lo que le interesa poner en evidencia es el fundamento por el cual la transferencia de propiedad en el comercio exige por lo general la entrega física del objeto en cuestión. En este sentido afirma:

Cuando tomamos la propiedad de un objeto como algo real, sin referencia alguna a la moralidad o sentimiento de la mente, vemos que se trata de una cualidad totalmente invisible y aun inconcebible; no podemos hacernos ninguna noción precisa, ni de su estabilidad ni de su traspaso. [...] Ahora bien, como no hay nada que confiera mayor vivacidad a una idea que una impresión presente y una relación entre esa impresión y la idea, es natural que busquemos desde este ángulo alguna falsa aclaración al respecto. Así, con el fin de ayudar a la imaginación a concebir la transferencia de propiedad, tomamos el objeto sensible y transferimos realmente su posesión a la persona a quien deseamos conferir la propiedad. (*THN* 3.2.4.2/691/515)

Es decir que la abstracción del concepto de propiedad necesita ser materializada en la entrega y posesión del objeto concreto para que, mediante los principios de asociación e intensidad de las percepciones, confieran la fuerza moral necesaria para la regulación de la conducta y consecuente respeto por esta regla de estabilidad. Tanto es así, insiste Hume, que en los casos en que la entrega real del bien no es posible, los hombres han inventado algún tipo de entrega simbólica para “satisfacer a la fantasía” (3.2.4.2/692/515)²⁶⁶.

²⁶⁵ “[E]l derecho de sucesión se debe en gran medida a la imaginación.” (*THN* 3.2.3.11/689/513 Nota). De manera similar es destacada la función de esta facultad en relación con la sucesión de autoridad en los gobiernos hereditarios: *THN* 3.2.11.19/753-754/566.

²⁶⁶ Pone aquí el caso de la entrega de las llaves de un granero como símbolo de la entrega del granero en sí. Este tipo de prácticas, agrega, es similar a los ritos católicos por los cuales se representan los “misterios inconcebibles de la *Religión Cristiana*” mediante objetos sensibles, gestos, etc. Como se vio en el capítulo anterior, esto implica una nueva aplicación de los principios asociativos de la imaginación vinculados con la distancia de los objetos relacionados.

De lo dicho hasta aquí sobre la propiedad, importa destacar que en su origen y determinación no sólo se encuentra un motivo de utilidad pública, sino también la acción de la imaginación (*THN* 3.2.6.8/710/531) en el establecimiento de reglas que, aunque generales, aseguren la estabilidad de las posesiones y regulen la conducta de los hombres evitando los excesos del egoísmo²⁶⁷.

2.1.2. Riquezas, simpatía y relaciones sociales

En cuanto al segundo punto que se había planteado, *i.e.*, los efectos de la relación entre propiedad e imaginación en torno a los vínculos simpatéticos entre los miembros de la sociedad, Hume sostiene que la propiedad es la relación más proclive a producir la pasión del orgullo en las personas y puede ser considerada además como una especie de causalidad, sea por tener en cuenta la libertad de acción que brinda al poseedor sobre el objeto, sea por los beneficios que obtiene del objeto²⁶⁸. Ahora bien, además señala que la relación de propiedad lleva inevitablemente a la idea del propietario, y como “una relación de ideas, unida a otra de impresiones, produce en todo momento una transición de afecciones” (*THN* 2.1.10.1/431/310), es decir, genera simpatía; el placer/dolor producidos vinculados a una persona por la propiedad de un objeto será origen de las pasiones de orgullo/humildad²⁶⁹, respectivamente.

Sin embargo, nota Hume, no solamente la propiedad en sí es causa del orgullo, sino que también lo es el *poder* de adquirir esta propiedad. De esta manera, afirma: “las riquezas tienen que ser consideradas como una especie de poder de adquisición de las cosas que se deseen, y sólo de esta forma ejercen influencia sobre las pasiones” (*THN* 2.1.10.3/432/311)²⁷⁰.

Si bien no interesa aquí analizar en profundidad el complejo problema acerca de la distinción entre poder y ejercicio de una acción, baste decir que en el contexto de la discusión sobre la propiedad Hume sostiene que la noción de poder está vinculada con la posibilidad

²⁶⁷ Véase: *THN* 3.2.6.9/712-713/532-533.

²⁶⁸ Por eso para Hume la propiedad está también en la base de la noción de reputación: *THN* 3.2.2.27/673/501. Cfr.: *ETSS*, ‘Refinement in the Arts’, p. 259.

²⁶⁹ “En una palabra, todos los objetos útiles, bellos o sorprendentes, o que estén relacionados con estas cualidades, pueden engendrar la pasión del orgullo, por medio de la propiedad. Todos ellos tienen en común que proporcionan placer, y no coinciden en ninguna otra cosa.” (*THN* 2.1.10.2/432/311).

²⁷⁰ En este sentido bonos, pagarés y el dinero mismo se consideran riqueza no por su valoración intrínseca sino por su relación con “las comodidades y placeres de la vida”.

o probabilidad de su ejercicio considerando la experiencia pasada. Pero como las pasiones “no se ven únicamente afectadas por sucesos seguros o infalibles, sino también, en inferior medida, por lo posible y contingente” (THN 2.1.10.7/435/313), se explica que no solamente el placer de los bienes efectivamente poseídos produzca orgullo, sino también la capacidad o probabilidad de adquirirlos. Nótese que en este caso también hay una gradación según la probabilidad de posesión vinculada a la capacidad anticipatoria de la imaginación. Dice Hume:

Podemos observar, además, que esta satisfacción va en aumento cuando un bien está tan cercano que depende de *uno mismo* el tomarlo o dejarlo, y que no existe ya impedimento físico ni motivo poderoso alguno que puedan evitar que disfrutemos de ese bien. Como todos los hombres desean el placer, nada puede ser más probable que el que éste se presente en cuanto no hay obstáculo externo que lo impida ni los hombres encuentren peligro en seguir sus inclinaciones. En estos casos, la imaginación anticipa fácilmente la satisfacción, y proporciona el mismo deleite que si los hombres estuvieran persuadidos de su existencia real y actual. (THN 2.1.10.8/435-436/314)

No obstante, el escocés no queda conforme con esta explicación y pone como caso en disputa el del avaro²⁷¹. Una persona que durante cuarenta años ha poseído riquezas, pero no las ha utilizado siente, sin embargo, placer por ellas. Pero, aunque en este caso la probabilidad del ejercicio sea muy baja, el avaro se *imagina* que en cualquier momento podría utilizar sus riquezas ya que no se le presenta ningún obstáculo para ello. En este caso, el avaro se ve afectado por una “falsa sensación de libertad que nos hace imaginar que podemos realizar cualquier cosa que no sea ni muy peligrosa ni destructiva” (THN 2.1.10.9/436/314). En efecto, Hume sostiene que existe una especie de sesgo, producido por una *ilusión de la fantasía*, cuando nos consideramos a nosotros mismos en la situación de la obtención de un placer que hace sentir su probabilidad de consecución como más segura e inmediata²⁷². Teniendo en cuenta lo anterior concluye:

La esencia misma de la riqueza consiste en su poder de procurar los placeres y comodidades de la vida. La esencia misma de este poder consiste en la probabilidad de su ejercicio, y en que nos lleva a anticipar mediante un razonamiento, sea *verdadero* o *falso*, la existencia real del placer. Esta anticipación del placer supone de suyo un placer considerable. Y como su causa

²⁷¹ Sobre el caso del avaro véase también: THN 2.2.5.7/493/360, y sobre la avaricia como pasión: ETSS, ‘Of Avarice’. En tanto que para la relación entre riqueza y vanidad, puede verse THN 2.3.7.9/431-432/310-311; DP II, 9.

²⁷² La existencia de sesgos en la toma de decisiones debido al mecanismo de la asociación de ideas ha sido explotada en la economía contemporánea especialmente por Daniel Kahneman, quien reconoce explícitamente en el *Tratado* de Hume un antecedente de suma importancia. Véase, v. gr., su texto: *Pensar rápido, pensar despacio*, Debate, Buenos Aires, 2012, pp. 75 y ss.

está en alguna posesión o propiedad de que disfrutamos –y por ello relacionada con nosotros – nos es posible contemplar ahora, desplegados ante nosotros de un modo más exacto y preciso, todos los elementos del sistema precedente. (THN 2.1.10.10/437/315)²⁷³

En la Sección V de la II Parte de Libro II del *Tratado*, Hume se ocupa del efecto de la riqueza y el poder en las relaciones sociales. En principio afirma que “[n]ada tiende más fuertemente a proporcionarnos aprecio por una persona que su poder y riqueza, o al contrario, desprecio, que su pobreza y miseria”²⁷⁴. Sin embargo, lo interesante en este punto es preguntarse por los principios que explican dicho aprecio/desprecio. Tres causas pueden argüirse para explicar este fenómeno: 1) los objetos que forman la riqueza son agradables y en cuanto tales producen placer en quien los contempla, 2) la esperanza de obtener alguna ventaja de la persona rica y participar, así, de sus riquezas, 3) el observador participa por simpatía de los placeres de la persona que posee las riquezas. Si bien Hume reconoce que todas estas explicaciones pueden ser válidas, quiere identificar cuál es la predominante.

Analizando el poder explicativo de la primera respuesta, recuerda que la semejanza hace que las personas tengan mayor influencia en la imaginación que cualquier objeto, y a continuación afirma:

Si consideramos además la naturaleza de esa facultad y el gran influjo que toda relación tiene sobre ella, nos convenceremos fácilmente de que, por muy agradables y vivas que puedan resultarnos las ideas de los vinos, la música o los plenteros jardines de que disfrutaban los ricos, la fantasía no se detendrá en estos objetos, sino que dirigirá su atención a lo relacionado con ellos, y muy particularmente a la persona que los posee. (THN 2.2.5.5/492/359)

Si esto es así y la imaginación trasciende la percepción de los objetos hasta llegar a la de su poseedor, concluye Hume, más que el placer por los objetos será la simpatía con la persona rica lo que genere el aprecio. En suma, la primera causa se reduce a la tercera (THN 2.2.5.8/494/360)²⁷⁵.

²⁷³ Cfr.: EPM VI, 33.

²⁷⁴ THN 2.2.5.1/490/357. Cfr.: EPM VI, 29 y ss.

²⁷⁵ “A esto hay que añadir que bastan el poder y las riquezas, aunque no sean empleados, para causar por sí solos un natural aprecio y respecto. En consecuencia, estas pasiones no surgen de la idea de ningún objeto bello o agradable. Es verdad que el dinero es como una especie de representación de tales objetos, pues proporciona el poder de obtenerlos, y que por esta razón puede juzgarse todavía adecuado para transmitir imágenes agradables que puedan dar lugar a la pasión; pero como esta posibilidad es muy remota, nos resulta más natural tomar un objeto contiguo, a saber, la satisfacción que este poder proporciona a la persona que lo posee. Aún nos convenceremos mejor de esto si consideramos que las riquezas representan los bienes de la vida solamente por medio de la voluntad de quien los emplea, y que por consiguiente llevan implícita en su misma naturaleza una idea de la persona, de modo que no pueden ser contempladas sin una especie de simpatía por las sensaciones y placeres de ésta.” (THN 2.2.5.6/492-493/359-360). Véase también: THN 3.3.5.5/815/616.

La segunda respuesta tampoco es muy acertada para Hume ya que, para sostener la esperanza de disfrutar de las riquezas de una persona debería suponerse la benevolencia y amistad respecto a dicha persona. Pero además el aprecio y respeto hacia el rico precede a cualquier disposición que puedan tener hacia nosotros e incluso se mantiene aunque dicha persona ejerza sus actividades a una distancia tal de nuestra propia persona que no le sería ni siquiera concebible sernos favorable. De aquí que sea la simpatía, mediada por la imaginación, el principio que predomina para explicar este fenómeno. Hume resume su razonamiento de la siguiente manera:

Las riquezas producen satisfacción a quien las posee, y esta satisfacción pasa al que las observa por medio de la imaginación, que produce una idea semejante en fuerza y vivacidad a la impresión original. Esta idea o impresión agradable está conectada con el amor, que es una pasión agradable y procede de un ser pensante y consciente, que es el objeto mismo del amor. Es de esta relación de impresiones, y de la identidad de ideas de donde surge la pasión, de acuerdo con mi hipótesis. (*THN* 2.2.5.14/496/362)²⁷⁶

Es decir que la conexión establecida por la imaginación entre la persona poseedora de los objetos y los objetos mismos –en cuanto generadores de placer y amor– intensifican el vínculo simpatético entre el rico y el observador.

Ahora bien, es interesante señalar que en este contexto Hume procede a enfatizar los efectos de la simpatía en todo el reino animal, pero de modo particular entre los hombres. En efecto, sostiene que en casi todas las creaturas existe un fuerte “deseo de compañía” que las lleva a agruparse sin que esto se realice en vistas a la obtención de algún beneficio particular. Entre estas creaturas, afirma, el ser humano posee el más “ardiente deseo de sociabilidad” y para ello tienen las mayores ventajas:

No podemos concebir deseo alguno que no tenga referencia a la sociedad. La soledad completa es posiblemente el mayor castigo que podamos sufrir. Todo placer languidece cuando no se disfruta en compañía, y todo dolor se hace más cruel e insoportable. El alma o principio vivificante de todas las pasiones es la simpatía; cualquier otra pasión por la que podamos ser movidos, sea el orgullo,

²⁷⁶ Retomando este tema en la penúltima sección de la última parte del Libro III del Tratado, afirma: “prefiero el *tercer* principio a los otros dos y atribuyo nuestro aprecio por el rico a una simpatía por el placer y las ventajas que esta persona obtiene en virtud de sus posesiones. En efecto, dado que tampoco los otros principios pueden actuar con la debida extensión ni explicar todos los fenómenos de esta clase sin recurrir a la simpatía, del tipo que sea, es mucho más natural que escojamos la simpatía inmediata y directa en vez de la remota e indirecta. Y a esto cabe añadir también que, si las riquezas o el poder son muy grandes, y hace que una persona sea de importancia y consideración en el mundo, el aprecio que acompaña a esas cosas puede ser asignado en parte a otra fuente distinta a las tres citadas, a saber: al interés que proporcionan a la mente por la perspectiva de las numerosas e importantes consecuencias que esas ventajas producirán. Sin embargo, para explicar la operación de este principio nos es necesario remitirnos también a la *simpatía* como hemos visto ya en la sección anterior.” (*THN* 3.3.5.5/816/616-617).

la ambición, la avaricia, la curiosidad, el deseo de venganza o el de placer, está animada por la simpatía y no tendría fuerza alguna si hiciéramos entera abstracción de los pensamientos y sentimientos de otras personas. Aunque todos los poderes y elementos de la naturaleza conspiran para servir y obedecer a un hombre; aunque el sol salga y se ponga según su voluntad, el mar y los ríos se agiten cuando él desee, y la tierra produzca espontáneamente todo cuanto le pueda ser provechoso o agradable, ese hombre seguirá siendo miserable hasta que se le proporcione al fin otra persona a quien hacer partícipe de su alegría, y de cuyo aprecio y amistad pueda disfrutar. (*THN* 2.2.5.15/496-497/363)

Al introducir la noción de socialidad natural en la discusión acerca de la relación entre los hombres y la riqueza, Hume retoma su ya mencionado rechazo a la postura egoísta-individualista de corte hobbesiana. El énfasis de la argumentación humenana en toda esta sección está puesto en mostrar los límites del principio del cálculo racional de beneficios para dar cuenta de la constitución y sostenimiento de la sociedad. En efecto, intenta mostrar que previo –tanto en términos temporales como de intensidad– al análisis de las ventajas que cada individuo pueda concebir de la sociedad como tal, y en este caso particular, de los vínculos entre personas mediada por las relaciones entre objetos, existe un principio desinteresado y constitutivo de la naturaleza humana que lleva a los individuos a preocuparse por los demás, como es la simpatía²⁷⁷. Si esto es así, es importante notar que con su argumentación Hume no solamente se está oponiendo a la interpretación mandevilleana acerca del egoísmo y las pasiones humanas, sino que además está criticando el basamento gnoseológico-antropológico de dicha postura: la socialidad humana no se explica, *solamente* por el cálculo egoísta, sino principalmente por la transferencia pasional desinteresada de la imaginación.

Ahora bien, esto no quiere decir que la búsqueda del interés personal no ejerza influencia en la sociedad, ni tampoco que la simpatía –tomada como principio benevolente– prime a todo nivel en las relaciones humanas. Bastaría una simple mirada alrededor para darse cuenta que no sería factible sostener ninguna de las dos hipótesis. Por eso, como se ha dicho, uno de los grandes temas de la moral humeana será, precisamente, de qué modo se relacionan estos principios y cuáles son sus efectos en la conducta humana individual y social. Puede pensarse entonces que el problema de la delimitación de las facultades intelectuales,

²⁷⁷ Más adelante Hume ejemplifica el funcionamiento del proceso simpatético suponiendo que el propietario de una vivienda nos muestra la utilidad del inmueble, sin embargo, agrega: “La observación de la conveniencia produce placer, pues la conveniencia es algo bello. ¿Pero de qué modo produce placer? La verdad es que nuestro propio interés no está implicado en ello en lo más mínimo; y como ésta es una belleza interesada y, por así decirlo, no puramente formal, tendrá que deleitarnos simplemente por comunicación y simpatía con el propietario del inmueble. Participamos de su interés mediante la fuerza de la imaginación, y sentimos la misma satisfacción que la que en esa persona producen naturalmente tales objetos.” (*THN* 2.2.5.16/498/364)

especialmente los vínculos entre razón e imaginación, que se trabajó en el capítulo anterior, se traslada aquí en sus consecuencias para la acción humana.

3. Libertad, necesidad y la posibilidad de explicación científica de la acción humana

En la Parte III del Libro II del *Tratado* y en la Sección VIII de la *Investigación* Hume se plantea el problema de la libertad. En la exposición del *THN* el tema se inserta al comienzo del tratamiento de las pasiones directas, como lo son el deseo y la aversión, la tristeza y la alegría, la esperanza y el miedo, en tanto que pasiones fundamentales para dar cuenta de la acción humana.

Define la voluntad de la siguiente manera: “*la impresión interna, sentida y consciente, que surge cuando producimos a sabiendas un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente*” (*THN* 2.3.1.2/541/399). No obstante, líneas atrás había dicho que la voluntad, si bien es un efecto inmediato producido por el dolor y el placer, no puede ser considerada como una pasión. Incluso en varias oportunidades es presentada y descrita como una facultad²⁷⁸, por tanto, en este punto la ambigüedad es manifiesta. Allende esta cuestión, importa reparar en el modo en que Hume plantea el problema de la oposición entre libertad y necesidad y la manera en que utiliza sus posiciones en torno a los principios del conocimiento para comprender un poco más el lugar de la imaginación en el origen de la acción humana –individual y social– y la posibilidad de ser explicada.

Hume comienza objetando la tradicional distinción entre las relaciones de: acciones del mundo físico y necesidad, por una parte, y acciones humanas y libertad, por otra. Para derribar esta dicotomía se vale de las discusiones establecidas sobre el problema de la causalidad y sobre la idea de conexión necesaria. Dado que la idea de necesidad está basada en las nociones de unión constante, uniforme y regular en la transición de una idea a otra, lo que posibilita una inferencia causal entre estas ideas²⁷⁹, habrá que demostrar que dicha necesidad se da tanto en el mundo físico como en el moral.

²⁷⁸ *THN* 2.3.9.13/436-437/315, 2.3.9.7/591/439.

²⁷⁹ “Hay aquí, pues, dos puntos que debemos considerar como esenciales para la necesidad: la *unión* constante y la *inferencia* de la mente; dondequiera que los descubramos deberemos reconocer que existe necesidad” (*THN* 2.3.1.4/543/400). En la *Investigación* afirma: “Nuestra idea, por consiguiente, de necesidad y causalidad surge por completo de la uniformidad que puede observarse en las operaciones de la naturaleza, en la que objetos similares están constantemente conjuntados entre sí, y la mente está determinada por la costumbre a inferir uno a parir de la aparición del otro. Estas dos circunstancias constituyen toda la necesidad que adscribimos a la materia. Más allá de la constante *conjunción* de objetos similares, y la consecuente *inferencia* del uno al otro, no tenemos noción ninguna de necesidad o conexión.” (*EHU* VIII, 5).

El argumento consta de dos pasos: por un lado, se debe probar que las acciones humanas poseen una unión constante con sus respectivos motivos, carácter y circunstancias; por otro, que dicha unión constante conduce a la realización de inferencias causales de la misma manera que ocurre con las acciones del mundo físico²⁸⁰.

Respecto al primer punto, Hume argumenta partiendo del postulado de la uniformidad de la naturaleza humana y sus principios naturales:

Podremos discernir la misma uniformidad y regularidad en la actuación de los principios naturales lo mismo si consideramos a los hombres según la diferencia de sexos o según la edad, gobierno, condición o modo de educación. Causas similares siguen produciendo efectos similares, igual que sucede en la mutua acción de los elementos y poderes de la naturaleza. (THN 2.3.1.5/544/401)²⁸¹

Y precisamente dentro de estos principios uniformes de la naturaleza destaca el de la socialidad. No solamente hay que admitir que existen principios necesarios para dar cuenta de la cohesión de la materia, sino también de la sociedad humana. En efecto, como se dijo, los hombres “buscan siempre la compañía de los demás” y es posible explicar el origen natural de esta disposición²⁸², como se vio al discutir el tema de la simpatía. Afirma:

Las diferentes posiciones sociales influyen en la estructura total de la vida, externa e interna, y estas diferentes condiciones surgen necesariamente, por hacerlo uniformemente, de los principios uniformes y necesarios de la naturaleza humana. Los hombres no pueden vivir sin sociedad, ni asociarse sin gobierno. El gobierno establece la diferencia en la propiedad, ordenando así las diferentes clases de hombres, lo que a su vez ocasiona la industria, el comercio, las manufacturas, el derecho, la guerra, las ligas y alianzas, los viajes, la navegación, las ciudades, los barcos, los puertos y todas las demás acciones y

²⁸⁰ Como puede verse, y el mismo Hume señala en la *Investigación*, estos dos momentos se corresponden con la doble perspectiva desde la que puede definirse la *causa*. Definiciones que aparecen tanto en este texto como en el *Tratado*.

²⁸¹ “Se concede universalmente que hay una gran uniformidad en las acciones de los hombres en todas las naciones y épocas, y que la naturaleza humana permanece idéntica en sus principios y operaciones. Los mismos motivos producen siempre las mismas acciones. Los mismos eventos se siguen de las mismas causas. La ambición, la avaricia, el narcisismo, la vanidad, la amistad, la generosidad, el espíritu cívico; estas pasiones, mezcladas en grados diversos y distribuidas entre la humanidad, han sido desde el principio del mundo, y todavía lo son, la fuente de todas las acciones y empresas que se han constatado en la humanidad. [...] La humanidad es tan idéntica en todo tiempo y lugar, que la historia no nos informa de nada nuevo o extraño en este respecto. Su principal utilidad es sólo descubrir los principios constantes y universales de la naturaleza humana, mostrando a los hombres en toda variedad de circunstancias y situaciones; suministrándonos los materiales a partir de los cuales podemos formar nuestras observaciones y familiarizarnos con las fuentes regulares de la acción y la conducta humana. Estos registros de guerras, intrigas, facciones y revoluciones, son otras tantas colecciones de experimentos con los que el político o el filósofo moral determina los principios de su ciencia, de la misma manera en que el físico o el filósofo natural se familiariza con la naturaleza de las plantas, los minerales y otros objetos externos mediante los experimentos que realiza con ellos.” (EHU VIII, 7). Véase también: EHU XI, 25, donde se compara la posibilidad de conocimiento de lo humano respecto de lo divino.

²⁸² THN 2.3.1.8/544/401-402.

objetos que producen una tal diversidad y, al mismo tiempo, mantienen una tal uniformidad en la vida humana. (*THN* 2.3.1.9/545/402)²⁸³

Es posible argumentar en favor de la necesidad en las acciones humanas puesto que existe una uniformidad constatable empíricamente en las tendencias fundamentales del ser humano, más allá de la multiplicidad de formas en que dichas tendencias se manifiestan²⁸⁴. Es más, advierte Hume, esta uniformidad es tan evidente que si escucháramos noticias de un país lejano donde reina la benevolencia y los hombres viven en perfectas relaciones de fraternidad, sabríamos por experiencia que se nos está mintiendo²⁸⁵. Y una descripción totalmente opuesta, también sería difícil de creer. Por eso sostiene –en una sentencia más que sugerente– que ni la sociedad de la *República* de Platón, ni la del *Leviatán* de Hobbes pueden ser consideradas como realmente existentes (*THN* 2.3.1.10/545/402)²⁸⁶.

Ante la posibilidad de una oposición a su argumento sobre la uniformidad de las acciones humanas, Hume responde, siguiendo sus propios lineamientos metodológicos²⁸⁷, que al razonar sobre estas acciones se debe proceder de la misma manera que con los objetos externos, de modo tal que:

Cuando dos fenómenos se hallan en constante e invariable conjunción mutua, adquieren una conexión tal en la imaginación que ésta pasa del uno al otro sin la menor duda ni vacilación. Pero por debajo de esto existen muchos grados inferiores de evidencia y probabilidad; tampoco refuta todo nuestro razonamiento un experimento aislado. La mente sopesa los experimentos en contra, y, deduce el inferior del superior, procede con el grado de seguridad o evidencia restante; y aunque haya el mismo número de experimentos en contra que a favor, no por ello hacemos desaparecer las nociones de causa y necesidad, sino que suponemos que esta oposición habitual se debe a la actuación de causas contrarias y ocultas, y concluimos que el azar o indiferencia está sólo en nuestro juicio, por nuestro imperfecto conocimiento, y no en las cosas mismas, que en

²⁸³ Sobre la relación entre gobierno y propiedad véase también: *ETSS*, ‘First Principles of Government’, pp. 66-67.

²⁸⁴ “Existe un curso general de la naturaleza en las acciones humanas, igual que lo hay en las operaciones del sol y del clima. Existen también caracteres peculiares a diferentes naciones y personas particulares, igual que existe un carácter común a la especie humana. El conocimiento de estos caracteres está basado en la observación de la uniformidad en las acciones que fluyen de ellos, y de esta uniformidad se forma la esencia misma de la necesidad.” (*THN* 2.3.1.10/545-546/402-403)

²⁸⁵ La importancia de la experiencia es destacada por Hume en la *Investigación*: “Las observaciones generales, atesoradas en el curso de la experiencia, nos dan la clave de la naturaleza humana, y nos enseñan a desenredar todas sus complejidades.” (VIII, 9).

²⁸⁶ “Si queremos refutar cualquier ficción histórica, no podemos hacer uso de argumento más convincente que el de probar que las acciones atribuidas a cualquier persona son directamente contrarias al curso de la naturaleza, y que ningún motivo humano, en tales circunstancias, podría haber inducido a una conducta semejante. [...] Tan presta y universalmente reconocemos una uniformidad en los motivos y en las acciones humanas como en las operaciones del cuerpo.” (*EHU* VIII, 8).

²⁸⁷ Recuérdense las reglas para razonar acerca de la causalidad mencionadas en el capítulo anterior.

todo momento son idénticamente necesarias, aunque no se manifiesten idénticamente constantes o ciertas. (*THN* 2.3.1.12/546-547/403-404)²⁸⁸

Este pasaje no sólo resulta interesante porque introduce explícitamente a la imaginación en la conjunción de ideas. Además deja claro que al defender la doctrina de la necesidad no se está pensando en un determinismo geométrico *more cartesiano*, sino más bien en un determinismo probabilístico, ya que, como se ha insistido en el capítulo anterior, sobre las cuestiones de hecho no existe conocimiento estricto, sino inferencias más o menos probables²⁸⁹. En este sentido puede comprenderse la siguiente afirmación: “Yo no atribuyo a la libertad esa ininteligible necesidad que se supone hay en la materia. Por el contrario, atribuyo a la materia esa ininteligible cualidad –se la llame necesidad o no– que hasta la ortodoxia más rigurosa reconoce o debe reconocer como perteneciente a la voluntad” (*THN* 2.3.2.4/555/410)²⁹⁰.

Por su parte en la *Investigación* pone explícitos reparos en torno a la noción de uniformidad, alejándose de un determinismo estricto tanto en el mundo físico como en el moral:

No debemos esperar, sin embargo, que esta uniformidad de las acciones humanas llegue a tal extremo como para que todos los hombres, en las mismas circunstancias, actúen siempre exactamente de la misma manera, sin que se conceda su parte a la diversidad de caracteres, de prejuicios, y opiniones. Una uniformidad semejante en todo respecto no se encuentra en ninguna parte de la naturaleza. (*EHU* VIII, 10)²⁹¹

Lo anterior conduce al segundo punto del argumento. Quienes defienden el “fantástico sistema de la libertad” apoyan su posición en la evidencia moral en cuanto diversa de la evidencia física. No obstante, dice Hume, la evidencia moral no es otra cosa que una inferencia acerca de las acciones humanas sobre la base de sus motivos, caracteres y

²⁸⁸ “Éste es, en cierta manera, el carácter constante de la naturaleza humana; aunque sea más aplicable de manera más particular a algunas personas que no tienen una regla fija de conducta y que continuamente se comportan de una manera caprichosa e inconstante. No obstante esta aparente irregularidad, los principios y motivos internos pueden operar de una manera uniforme, del mismo modo en que los vientos, la lluvia, las nubes y otras variaciones del clima se suponen gobernados por principios fijos, aunque no puedan descubrirse fácilmente por la sagacidad y la investigación humana.” (*EHU* VIII, 15).

²⁸⁹ “Más de la mitad de los razonamientos humanos contienen inferencias de una naturaleza similar, acompañadas de un grado mayor o menor de certeza proporcional a nuestra experiencia de la conducta usual de la humanidad en tales situaciones particulares.” (*EHU* VIII, 20)

²⁹⁰ *Cfr.*: *EHU* VIII, 27.

²⁹¹ Y más adelante sostiene: “Concedo que es posible encontrar algunas acciones que no parecen tener ninguna conexión regular con ningún motivo conocido y que son excepciones a todos los criterios de conducta que siempre se han establecido para el gobierno de los hombres. [...] No todas las causas vienen conjuntadas con sus efectos usuales con la misma uniformidad.” (*EHU* VIII, 12).

situaciones²⁹². Precisamente este tipo de razonamientos, insiste Hume, se da en todo momento y lugar, puesto que es absolutamente necesario en las relaciones humanas, y así como sería imposible vivir sin hacer inferencias causales sobre el mundo físico –como se dijo en el capítulo anterior–, tampoco sería posible sin extenderlas a las acciones humanas:

El mismo tipo de razonamiento es válido en política, guerra, comercio o economía, y de hecho está imbricado de tal modo en la vida humana, que no hay posibilidad de actuar o subsistir ni siquiera un instante sin recurrir a él. [...] En pocas palabras, como no hay nada que nos toque más de cerca que nuestras acciones y las de los demás, la mayoría de nuestros razonamientos se emplean en juicios referentes a ellas. Sostengo que todo el que razone de este modo tendrá que creer *ipso facto* que las acciones de la voluntad surgen de la necesidad, y que si niega tal cosa no sabe lo que dice. (THN 2.3.1.15/548/405)

Si esto es así, desde la perspectiva analítica que aquí interesa, se reafirma el papel central de la imaginación en la realización de las inferencias causales tanto en el mundo físico como en el moral²⁹³. Por tanto, puede decirse que, para dar cuenta del ámbito de influencia de la capacidad imaginativa en relación con la acción humana, debe considerarse su faceta práctica, en sus vínculos con el núcleo pasional de la naturaleza humana, así como también su faceta teórica, en la conexión de ideas que estarán en la base de las inferencias causales y que, a su vez, permitirán la construcción de teorías científicas explicativas de la acción humana. Y esto sin olvidar que las fronteras dicotómicas siempre son borrosas en el pensamiento humeano. En este sentido resulta sumamente ilustrativo el siguiente pasaje de la *Investigación*:

¿Cómo podría la *política* ser una ciencia si las leyes y las formas de gobierno no tuvieran una influencia uniforme sobre la sociedad? ¿Dónde estaría el fundamento de la *moral* si los particulares caracteres no tuvieran un cierto poder determinado para producir unos sentimientos concretos, y si estos sentimientos no influyeran de manera constante en las acciones? ¿Y con qué derecho podríamos hacer la *crítica* de cualquier poeta o literato si no pudiéramos calificar la conducta y los sentimientos de sus personajes como naturales o no en relación a determinados caracteres y circunstancias? Casi parece imposible, por consiguiente, acometer cualquier ciencia o cualquier acción de cualquier clase, sin admitir la doctrina de la necesidad y sin esta *inferencia* desde los

²⁹² “De este modo, cuando vemos ciertos caracteres y figuras descritos sobre el papel deducimos que la persona que los ha producido debía querer afirmar tales hechos” (THN 2.3.1.15/548/404-405).

²⁹³ “[A] juzgar las acciones de los hombres deberemos proceder basándonos en las mismas máximas que cuando razonamos sobre los objetos externos. Cuando dos fenómenos se hallan en constante e invariable conjunción mutua, adquieren una conexión tal en la imaginación que ésta pasa del uno al otro sin la menor duda ni vacilación.” (2.3.1.12/546/403). Y más adelante afirma: “Si se experimenta un mismo tipo de unión, ello tiene el mismo efecto sobre la mente, tanto si los objetos unidos son motivos, voliciones y acciones, como si son figuras y movimientos. Podemos cambiar el nombre a las cosas, pero su naturaleza y su operación sobre el entendimiento no cambiará jamás.” (THN 2.3.1.17/550/406-407).

motivos a las acciones voluntarias, desde los caracteres a la conducta. (*EHU* VIII, 18)²⁹⁴

4. Simpatía, imaginación y moralidad

Hume dedica el tercer libro del *Tratado*, así como la *Investigación sobre los Principios de la Moral*, para exponer su sistema moral, es decir, sus razonamientos acerca de la valoración de la conducta humana. Cabe advertir que, si bien para el enfoque del estudio que se viene desarrollando no corresponde un análisis de la moral humeana en sí, en este apartado se pondrán de manifiesto algunos de sus elementos en cuanto sistema epistémico de la acción humana, *i.e.*, como resultado de la aplicación de los principios de la “ciencia de la naturaleza humana” en la concreción de un esquema explicativo del obrar humano según su cualificación moral.

En su primer texto, sostiene que en el tratamiento de la moralidad espera confirmar sus explicaciones anteriores acerca del entendimiento y las pasiones, de modo tal que, basándose en su clasificación dual de los tipos de razonamientos, en primer lugar afirma que la moral no remite ni a meras relaciones de ideas (*THN* 3.1.1.24/630/466-467) ni a “ninguna *cuestión de hecho* que pueda ser descubierta por el entendimiento” (*THN* 3.1.1.26/632/468)²⁹⁵. Pero además, dado que la moralidad influye en la conducta humana y, como ya se ha dicho, las percepciones débiles no pueden suscitar las pasiones necesarias para una tal modificación²⁹⁶,

²⁹⁴ En *ETSS* dice: “Tan grande es la fuerza de las leyes, y de determinadas formas de gobierno, y tan poca es su dependencia del humor o el talante personales, que pueden a veces deducirse de ellas consecuencias casi tan generales como las que nos permiten sacar la ciencia matemática.” (‘Politics to a Science’, p. 53). Sobre los reparos acerca de la posibilidad de construir una ciencia política debido a la poca experiencia en los razonamientos respectivos y una particular referencia al descuido en el estudio del comercio, véase: *ETSS*, ‘Civil Liberty’, pp. 110 y ss.

²⁹⁵ “La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o la falsedad consiste a su vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones *reales* de ideas, o con la existencia y los hechos *reales*. Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desacuerdo es incapaz de ser verdadero o falso, y en ningún caso puede ser objeto de nuestra razón. Ahora bien, es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones son incapaces de tal acuerdo o desacuerdo, en cuanto que son hechos y realidades originales completos en sí mismos, sin implicar referencia alguna a otras pasiones, voliciones y acciones.” (*THN* 3.1.1.9/619/458).

²⁹⁶ “Por tanto, 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.” (*THN* 3.1.1.6/618/457) Y más adelante afirma: “Luego las distinciones morales no son producto de la razón. La razón es totalmente inactiva, por lo que nunca puede ser origen de un principio tan activo como lo es la conciencia o sentimiento de lo moral.” (*THN* 3.1.1.10/620/458).

la razón tendrá aquí también una acción indirecta: al dar a conocer un objeto y una relación de ideas que pueda causar una pasión²⁹⁷.

Teniendo esto en cuenta, podría decirse que el esfuerzo de la argumentación humeana será doble: por un lado, tratará de mostrar que, así como la filosofía natural de la época había llegado a la conclusión de la subjetividad de las cualidades secundarias, en filosofía moral la valoración no se basa en el objeto sino en el sujeto, poniendo de manifiesto otra de las aristas de su giro antropológico. Por otro lado, objetará el racionalismo moral señalando que la aprobación/desaprobación moral no se fundamenta en un juicio de la razón, sino en un sentimiento: “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” (*THN* 3.1.1.26/633/469)²⁹⁸. Lo que además implica la imposibilidad de construir una moral deductiva *more geométrico* como varias veces se había intentado en la historia²⁹⁹. De esta manera, así como en el capítulo anterior se vio que las categorías tradicionales de verdad/error, en su sentido clásico de adecuación del intelecto con la cosa, eran criticadas desde la perspectiva de la creencia y, por tanto, de la acción de las pasiones y la imaginación; ahora son las categorías de vicio/virtud las que sufren una revisión análoga.

Los sistemas morales que pretenden hallar justificación racionalmente objetiva a los juicios relativos a la regulación de la conducta resultan falaces, según Hume, puesto que no son capaces de encontrar ninguna relación nueva de ideas que permita pasar desde el ámbito de las cuestiones de hecho hacia el de la normatividad; crítica ésta que ha quedado inmortalizada en el así denominado “*is/ought passage*” y su posterior vinculación a la

²⁹⁷ “[L]a razón puede tener influencia sobre nuestra conducta únicamente de dos maneras: 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, de modo que nos proporcione los medios de ejercer una pasión.” (*THN* 3.1.1.12/620-621/459). Véase también: *THN* 3.1.1.16/624/462.

²⁹⁸ “Nunca podréis descubrirlo [al vicio] hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en vosotros mismos, no en el objeto.” (*THN* 3.1.1.26/632-633/468-469). En *ETSS* se lee: “Si podemos depender de algún principio que aprendamos de la filosofía es éste, que pienso puede ser considerado cierto e indudable: no hay nada en sí mismo valioso o despreciable, deseable u odioso, bello o deforme, sino que estos atributos nacen de la particular constitución y estructura del sentimiento y afectos humanos.” (‘The Sceptic’, p. 168, 171).

²⁹⁹ “Ha sido una opinión muy activamente propagada por ciertos filósofos la de que la moralidad es susceptible de demostración, y aunque nadie haya sido nunca capaz de dar un solo paso en estas demostraciones, sin embargo, se da por supuesto que esa ciencia puede ser llevada a la misma certeza que la geometría o el álgebra.” (*THN* 3.1.1.18/626/463). Sobre esta imposibilidad de deducción racional de la moral y la prioridad de la práctica véase además: *THN* 3.2.12.5/757/569 y ss; y *ETSS*, ‘The Sceptic’, pp. 174, 176. Por su parte, al inicio de la *EPM* Hume se plantea como objetivo estudiar en qué medida depende la moral de la razón y del sentimiento, pero allí mismo niega la posibilidad de una construcción científica por deducción a partir de un principio abstracto, inclinándose por el “método experimental” (I.10).

cuestión de la falacia naturalista³⁰⁰. No obstante, lo que aquí interesa destacar es la función de la imaginación en esta nueva manera de comprender la ciencia moral fundada no ya en la razón sino en el sentimiento. Para esto, conviene tener presente la siguiente conclusión humeana:

[D]ado que el vicio y la virtud no pueden ser descubiertos simplemente por la razón o comparación de ideas, sólo mediante alguna impresión o sentimiento que produzcan en nosotros podremos señalar la diferencia entre ambos. [...] La moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento sea por lo común tan débil y suave que nos inclinemos a confundirla con una idea, de acuerdo con nuestra costumbre de considerar a todas las cosas que tengan una estrecha semejanza entre sí como si fueran la misma cosa. (THN 3.1.2.1/635/470)

Aquí puede verse de qué manera entran a jugar en la moral humeana tres principios considerados anteriormente: en primer lugar, aquél según el cual toda percepción conlleva una emoción, en segundo lugar, el carácter gradual de las percepciones y, en tercer lugar, los efectos de la semejanza en cuanto relación natural. Mediante estos principios se comprende la causa de la habitual confusión entre razón y sentimiento en el ámbito moral, pero de acuerdo con lo visto en el capítulo anterior, la capacidad catalizadora de la imaginación resulta fundamental para explicar el modo en que las percepciones, con sus efectos teóricos y prácticos se conectan entre sí. Pues entonces bien podría decirse que la imaginación está en la base de la moral humeana considerada tanto a nivel *material*, i.e. en el origen de la acción moral en sí, como a nivel *formal* o de sistema explicativo.

Hume no se cansa de repetir que el fundamento de la moral consiste en que la conducta que resulta digna de aprobación o virtuosa está unida a una impresión agradable para quien la reconoce como tal, mientras que en el caso de la reprobación o vicio la impresión aneja es desagradable³⁰¹. De modo que es este mismo sentimiento de satisfacción/insatisfacción inmediato que surge de la contemplación de una conducta o carácter lo que mueve a la

³⁰⁰ En este pasaje Hume afirma: “de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón.” (THN 3.1.1.27/633-634/469-470).

³⁰¹ V. gr.: THN 3.1.2.2/635/470.

aprobación/reprobación moral³⁰². De estas afirmaciones pueden extraerse dos consecuencias particularmente interesantes.

En primer lugar, llamar la atención sobre el carácter especular-intersubjetivo de la moral humeana. Es en la contemplación de la conducta de los demás como se forman las nociones de aprobación/reprobación moral. Los otros, por tanto, funcionan a la vez como un *espejo* en el que reflejo mis acciones y actitudes, y puedo, *a posteriori*, guiar mi conducta a partir de las normas basadas en los sentimientos³⁰³. La imagen que soy capaz de formarme del otro, de sus motivos para actuar y sus circunstancias, serán fundamentales en el proceso simpatético que está supuesto en esta concepción de la moral³⁰⁴.

En segundo lugar, la delimitación del objeto de estudio de la moral: si la normatividad depende de los sentimientos, la pregunta clave en relación a lo que se denomine virtud o vicio se dirigirá a desentrañar los motivos por los cuales una acción o disposición genera agrado o desagrado:

De este modo nos vemos de nuevo en nuestra posición primera: la virtud se distingue por el placer, y el vicio, por el dolor, que cualquier acción, sentimiento o carácter nos proporciona con sólo verlo y contemplarlo. Esta conclusión resulta muy conveniente, pues hace que nos limitemos a la simple cuestión de *por qué una acción o sentimiento nos proporciona cierta satisfacción o desagrado cuando la examinamos o consideramos*, si deseamos mostrar el origen de su rectitud o depravación morales, sin que tengamos necesidad de buscar relaciones y cualidades incomprensibles que no existieron jamás en la naturaleza ni tampoco fueron concebidas en nuestra imaginación de un modo claro y distinto. (THN 3.1.2.11/642/475-476. Destacado en el original)³⁰⁵

³⁰² “Tener el sentimiento de la virtud no consiste sino en *sentir* una satisfacción determinada al contemplar un carácter. Es el *sentimiento* mismo lo que constituye nuestra alabanza o admiración.” (THN 3.1.2.3/636/471) Y más adelante afirma: “Sucede en este caso lo mismo que en nuestros juicios relativos a toda clase de gustos, sensaciones y belleza. Nuestra aprobación se halla implícita en el placer inmediato que nos proporcionan”. Véase también: EPM VIII, 15 y ETSS, ‘Delicacy of Taste and Passion’, p. 44; ‘Of Tragedy’, p. 214.

³⁰³ “[P]odemos observar que nuestras acciones no producen jamás juicio alguno –sea verdadero o falso– en nosotros, y que es solamente en los demás donde tienen influencia.” (THN 3.1.1.15/622/461).

³⁰⁴ “Es evidente que cuando alabamos una acción nos cuidamos solamente de los motivos que la produjeron, y consideramos esa acción como signo o indicación de ciertos principios de la mente y el carácter.” (THN 3.2.1.2/643/477) En otro pasaje afirma: “toda cualidad mental es denominada virtuosa cuando su mera contemplación causa placer, y que toda cualidad que ocasiona dolor es considerada viciosa. Estos sentimientos de placer y dolor pueden derivarse de cuatro fuentes distintas. En efecto, obtenemos placer de la contemplación de un carácter cuando éste es naturalmente apto para ser útil a otras personas o a quien lo posee, o cuando agrada a otras personas o a quien lo posee.” (THN 3.3.1.30/783-784/590-591). Cfr.: EPM VI, 22.

³⁰⁵ “En resumen, puede establecerse como máxima indudable *que ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, que sea distinto al sentimiento de la moralidad de la acción.*” (THN 3.2.1.7/645/479) En otro pasaje afirma: “Toda moralidad depende de nuestros sentimientos; cuando una acción o una cualidad de la mente nos agrada *de cierta manera* decimos que es virtuosa, y cuando su olvido o su omisión nos desagrada *de manera análoga* decimos que tenemos la obligación de realizarla.” (THN 3.2.5.4/693-694/517). Véase también: EHU VIII, 35 y ETSS, ‘Standard of Taste’, p. 220.

Lo anterior permite comprender más acabadamente la complejidad de la moral humeana, signada, de una parte, por su basamento antropológico y metodológico, y, de otra, por su diálogo con sistemas morales diversos. En efecto, al estar centrada en las pasiones y los sentimientos, Hume destaca el carácter realista de su moral, según su propio sentido de realidad discutido en el capítulo anterior. Al respecto declara: “Si algo nos afecta, en ningún caso concluimos que se trata de una quimera, y si nuestra pasión se aferra a un lado u otro de alguna cuestión, pensamos naturalmente que esta última se halla dentro de los límites de la comprensión humana, mientras que en otros casos de esta naturaleza abrigamos alguna duda sobre ello.” (*THN* 3.1.1.1/616/455-456).

Ahora bien, siendo las pasiones percepciones vivaces –y en cuanto tales mueven al asentimiento (creencia) y a la acción– por lo general son excitadas por percepciones particulares y más próximas al agente³⁰⁶. Esta problemática acerca de las limitaciones propias de la naturaleza humana, cuyas derivaciones sobre la cuestión del conocimiento cierto se mencionaron en el capítulo anterior, toman una nueva dimensión al momento de la comprensión de la acción humana y la moralidad. Por una parte, desde un punto de vista epistemológico, establecer las relaciones entre principios antropológicos en un esquema de causas y efectos que permita explicar la acción humana y su cualificación moral, tratando que estos principios sean lo menos numerosos y más determinables posible³⁰⁷. Por otra parte, desde el punto de vista de la acción humana en sí, comprender la influencia de normas abstractas y generales en la aprobación o rechazo de conductas, supuesto el carácter concreto y particular de los motores de la acción.

En cuanto al primer punto, se ha dicho ya que Hume limita la cuestión moral a la pregunta por la causa del placer/dolor que generan las acciones o sentimientos que se califican como virtuosos/viciosos, respectivamente. Aplicando el principio de parsimonia, afirma además que es absurdo pensar que dichos sentimientos de placer o dolor sean producidos en cada

³⁰⁶ “Si examinamos el curso ordinario de las acciones humanas, hallaremos que la mente no se refrena en base a reglas generales y universales, sino que su actuación está determinada en la mayoría de los casos por los motivos e inclinaciones del momento.” (*THN* 3.2.6.9/710/531). Asimismo, en *EPM* dice: “La virtud, situada a tal distancia, es como una estrella fija que, aunque al ojo de la razón pueda parecerle tan luminosa como el sol en su cenit, está tan infinitamente lejos que no afecta a los sentidos ni con luz ni con calor. Si aproximamos esta virtud por medio de nuestra familiaridad o conexión con las personas o incluso por una elocuente narración del caso, nuestros corazones se ven inmediatamente atrapados, nuestra simpatía avivada y nuestra fría aprobación convertida en los más cálidos sentimientos de amistad y consideración. Éstas parecen ser las consecuencias necesarias e infalibles de los principios generales de la naturaleza humana como se descubren en la vida diaria y en la práctica.” (V, 43). Véase también: *ETSS*, ‘Rise and Progress’, p. 138.

³⁰⁷ En *EPM* afirma: “Es enteramente agradable a las reglas de la filosofía, e incluso de la razón común, cuando se encuentra algún principio que tiene una gran fuerza y energía en un caso, adscribirle una energía igual en todos los casos semejantes. Ésta es de hecho la principal regla de la filosofía de Newton.” (III, 48).

paso por una “cualidad *original* y una constitución *primaria*”, lo que requeriría de un instinto natural para explicar cada deber moral que se nos presente. Pero,

[t]al modo de proceder no se aviene con las máximas que habitualmente rigen la actuación de la naturaleza, en donde unos pocos principios producen la inmensa variedad que observamos en el universo, y conducen todas las cosas del modo más sencillo y simple. Por tanto, es necesario reducir el número de esos impulsos primarios encontrando principios más generales que sean la base de todas nuestras nociones morales. (*THN* 3.1.2.6/639/473)³⁰⁸

Aquí aparece la importancia epistemológica del principio de simpatía para la moral humeana. Si bien Hume está de acuerdo con Hutcheson en que la moral depende más de los sentimientos que de los razonamientos, critica la insuficiencia de su sistema al no explicar la causa de tales sentimientos morales. La moral hutchesoniana, según Hume, no advierte la acción de la simpatía como generadora de los sentimientos de aprobación/desaprobación morales:

Quienes reducen el sentimiento moral a instintos originales de la mente humana pueden defender la causa de la virtud con autoridad suficiente, pero les falta la ventaja que poseen quienes dan razón de este sentimiento por una simpatía extensiva a toda la humanidad (*THN* 3.3.6.3/819/619)³⁰⁹.

La simpatía se convierte así en un principio que permite conectar las diferentes partes de un sistema moral y, en este sentido –dentro de los parámetros epistémicos humeanos– garantiza la veracidad del sistema³¹⁰.

De análogo modo, critica los sistemas que tratan de explicar las distinciones morales en base al egoísmo o, dicho de otra manera, a la búsqueda de la utilidad individual. También en este caso reconoce la importancia del principio egoísta para explicar el origen de muchas acciones humanas e incluso de virtudes artificiales, como queda claro en el caso de sus

³⁰⁸ Otra mención al principio de parsimonia en relación con la simpatía: *THN* 3.3.1.10/768/578.

³⁰⁹ Por otra parte, Hume también critica a la postura hutchesoniana por no considerar la importancia de la utilidad en la aprobación moral: “En este caso, como en el del ingenio y la elocuencia, tenemos que recurrir a un cierto sentido que actúa irreflexivamente y sin cuidarse de la tendencia de cualidades y caracteres. Algunos moralistas explican todos los sentimientos de virtud partiendo de este sentido, y esta hipótesis es muy plausible; solamente una cuidada investigación sobre una virtud en particular puede conceder preferencia a alguna otra hipótesis. Cuando vemos que casi todas las virtudes tienen tales tendencias particulares, y también que estas últimas bastan para producir en nosotros un fuerte sentimiento de aprobación, no podemos después de esto, dudar de que las cualidades reciben su aprobación en proporción al provecho que resulta de ellas.” (*THN* 3.3.4.11/810/612). Sobre las discusiones acerca de la influencia de Hutcheson sobre Hume véase: Moore, James: “Hume and Hutcheson” en *Hume and Hume’s Connexions*, Stewart, M. A. and Wright, J. P. (eds.), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1995, pp. 23-57.

³¹⁰ “En nuestras investigaciones filosóficas podemos felicitarnos cuando hallamos un mismo fenómeno diversificado por varias circunstancias, pues el hallazgo del rasgo común a todas ellas puede constituir la mejor garantía de la veracidad de la hipótesis con que lo hemos explicado.” (*THN* 3.3.1.25/780/588).

discusiones acerca del origen de la justicia³¹¹. Pero como una cosa es explicar el origen de una acción y otra explicar el origen de la aprobación o desaprobación moral de dicha acción, aquí es precisamente donde el principio egoísta resulta insuficiente. Esto es así porque, si bien es cierto que una virtud es útil, lo es en cuanto medio para un fin, siendo el fin de la virtud la felicidad de las personas³¹². Pero no nos vemos afectados por la felicidad de los demás, ni por la belleza de las cosas, debido al egoísmo, sino por la simpatía³¹³, luego es la simpatía la que está en la base tanto del sentimiento de aprobación estético como de la virtud moral:

La mayoría de la gente admitirá sin dificultad que las cualidades de la mente que son útiles resultan virtuosas precisamente en razón de su utilidad. [...] Ahora bien, una vez admitido esto, no queda más remedio que reconocer el poder de la simpatía. La virtud es considerada como medio para un fin. Los medios son valiosos sólo en tanto que el fin lo sea también. Pero la felicidad de las personas ajenas nos afecta únicamente por simpatía. Luego será a este principio al que tendremos que atribuir el sentimiento de aprobación, que surge del examen de toda virtud útil a la sociedad o a la persona poseedora de dicha virtud. (*THN* 3.3.6.2/818/618-619)³¹⁴

³¹¹ “La regla general va más allá de los casos particulares de que surgió, mientras que al mismo tiempo *simpatizamos* con los demás en los sentimientos que de nosotros tienen. De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esa virtud.” (*THN* 3.2.2.24/671/499-500 Destacado en el original). En *EPM* la argumentación es diversa y pone mayor peso en el principio de utilidad, véase: III, 47-48.

³¹² Véase *EPM* V, 17. En la nota introducida al final de este párrafo, Hume pone de manifiesto su enfoque metodológico en el estudio de la moral: “Es innecesario proseguir nuestra investigación hasta preguntar por qué tenemos un sentimiento de humanidad o de compañerismo hacia los demás. Es suficiente que lo que se experimenta sea un principio en la naturaleza humana. Debemos parar en algún lugar en nuestro examen de las causas, pues en todas las ciencias hay algunos principios generales más allá de los cuales no podemos esperar encontrar ningún principio aún más general. Ningún hombre es absolutamente indiferente a la felicidad y a la desgracia de los demás. La primera tiende, de forma natural, a causar placer; la segunda, dolor. Cada uno puede encontrar esto en él mismo. No es probable que estos principios puedan reducirse a principios más simples y universales, cualesquiera que sean las tentativas que pueden ser realizadas con ese propósito.”

³¹³ “Pero, aunque ese sistema sea erróneo [el de Mandeville], puede enseñarnos que las distinciones morales surgen en gran medida de la tendencia que muestran cualidades y caracteres para con los intereses de la sociedad, y que es nuestra preocupación por tal interés lo que nos lleva a censurar o aprobar a aquéllos. Ahora bien, no tenemos una preocupación tan amplia por la sociedad más que en virtud de la simpatía, y, por consiguiente, es este principio el que nos pone tan fuera de nosotros mismos que hace que el carácter de los demás nos produzca el mismo placer o desagrado que si mostrara una tendencia en favor o en contra de nuestro propio provecho.” (*THN* 3.3.1.11/769/579). Cfr.: *EPM* V, 16. En otro pasaje de esta obra menciona a Polibio como “uno de los escritores más serios, juiciosos y con mayor talante moral de la antigüedad”, quien “ha atribuido este egoísmo original a todos nuestros sentimientos de virtud”. Y aunque Hume destaca la solidez de su sistema, concluye: “no es éste asunto para ser decidido apelando a autoridades, y la voz de la naturaleza y de la experiencia parecen oponerse claramente a la teoría del egoísmo.” (V, 6). Véase también: *EPM* IX, 4-5 y especialmente el Apéndice II; y *ETSS*, ‘Dignity or Meanness’.

³¹⁴ En cuanto la relación entre el sentido estético, el moral y la simpatía dice Hume: “Ahora bien, como los medios adecuados a un fin sólo pueden resultar agradables cuando el fin lo sea también y como el bien de la sociedad –en donde no está comprometido nuestro propio interés ni el de nuestros amigos– nos place sólo por simpatía, se sigue que la simpatía constituye el origen del aprecio que experimentamos hacia todas las virtudes artificiales.”

Intentar reducir el origen de toda acción humana y su cualificación moral al principio egoísta es, para Hume, un error debido al “amor a la *simplicidad*” que suele predominar entre los filósofos al presentar sus razonamientos (*EPM*, Apéndice II, 6)³¹⁵. A propósito, en la conclusión del Libro III del *Tratado* Hume destaca las posibilidades explicativas de la simpatía como principio nuclear del sistema moral y, en tal sentido, superador respecto a los sistemas basados en el egoísmo y en el sentido moral:

Sabemos que la simpatía es un muy poderoso principio de la naturaleza humana. Sabemos también que tiene gran influencia sobre el sentimiento de belleza, lo mismo cuando contemplamos objetos externos que cuando juzgamos de asuntos morales. Vemos que tiene fuerza suficiente para proporcionarnos los más intensos sentimientos de aprobación cuando opera por sí solo, sin la intervención de ningún otro principio, como ocurre en los casos de la justicia, la obediencia civil, la castidad y la cortesía. Podemos observar que todas las circunstancias necesarias para su operación se encuentran en la mayoría de las virtudes, y que casi todas tienen tendencia al bien de la sociedad o al de la persona que la posee. Si ahora relacionamos todas estas circunstancias entre sí, no nos cabrá duda alguna de que la simpatía constituye la fuente principal de las distinciones morales, especialmente si advertimos que es imposible hacer una objeción a esta hipótesis en un caso sin extender la objeción a todos los demás. (*THN* 3.3.6.1/817-818/618)

En cuanto al segundo punto, el fundamento sentimentalista de la moral humeana plantea el problema de la *parcialidad*. Si las acciones humanas están originadas en las pasiones y éstas son excitadas por impresiones más intensas, de acuerdo con lo establecido tanto para el sistema gnoseológico como para el pasional, los objetos más contiguos y semejantes son los más apropiados para generar las pasiones. Trasladando esto al ámbito del intercambio simpatético, mediado por la imaginación, implica que los hombres están inevitablemente

Así, es manifiesto *que* la simpatía es un principio muy poderoso en la naturaleza humana, *que* tiene gran influencia en nuestro sentido de la belleza y *que* origina el sentimiento moral en todas las virtudes artificiales. Partiendo de estos puntos, cabe suponer 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.” (*THN* 3.3.1.10/767-768/577-578). Véase también: *EPM* V, 39 y Apéndice I, 13; *ETSS*, ‘Standard of Taste’.

³¹⁵ Más adelante afirma: “Pero la naturaleza del tema suministra la presunción más fuerte de que en el futuro no se inventará ningún sistema mejor para explicar el origen de la benevolencia desde los afectos egoístas, ni para reducir todas las diferentes emociones de la mente humana a una simplicidad perfecta. La situación no es la misma en esta clase de filosofía que en física. [...] Cuando un filósofo, en la explicación de su sistema, está obligado a recurrir a algunas reflexiones muy intrincadas y refinadas y a suponerlas esenciales para la producción de cualquier pasión o emoción, tenemos razones para estar extremadamente en guardia contra una hipótesis tan falaz. Los afectos no son susceptibles de ninguna impresión por medio de los refinamientos de la razón o de la imaginación; y se encuentra siempre que un ejercicio vigoroso de estas últimas facultades, a causa de la escasa capacidad de la mente humana, necesariamente destruye toda actividad en los primeros.” (*EPM*, Apéndice II, 7). Véase también: *ETSS*, ‘The Sceptic’, p. 166.

más dispuestos a simpatizar con aquellas personas con las que tienen un vínculo más estrecho en algún sentido y, por esto, estarán más dispuestas a aprobar su conducta como virtuosa, generándose un sesgo moral:

Al tratar de las pasiones se había señalado que los hombres se ven poderosamente guiados por la imaginación y que más se adaptan sus afecciones por el aspecto en que se les aparece un objeto que por el valor real e intrínseco de éste. Lo que incide sobre ello con una idea fuerte y vivaz prevalece comúnmente sobre lo que está más oscuro, de modo que este último objeto deberá tener un valor muy superior para ser capaz de compensar esa desventaja. Ahora bien, como todo lo que nos es contiguo en espacio o tiempo incide sobre nosotros con una idea vivaz, ocasiona el efecto correspondiente sobre la voluntad y las pasiones, operando por lo común con mayor intensidad que cualquier otro objeto más distante y oscuro. Aunque estemos plenamente convencidos de que este segundo objeto supera al primero, somos incapaces de regular nuestras acciones mediante este juicio, sino que nos plegamos a lo que solicitan nuestras pasiones, que abogan siempre en favor de lo que esté cercano y contiguo. (*THN 3.2.7.2/714-715/534-535*)³¹⁶

Este sesgo no solamente se da en términos espaciales sino también temporales, razón por la cual los beneficios presentes suelen ser preferidos/justificados ante beneficios futuros, aunque estos últimos puedan ser mucho mayores (*THN 3.2.7.3/715/535*)³¹⁷.

La influencia preeminente de lo concreto frente a lo abstracto, lo cercano frente a lo lejano, lo particular frente a lo general, según las características propias de la naturaleza humana descrita por Hume –algunas de cuyas aristas se vieron al tratar la cuestión de la imaginación en el conocimiento– instala ahora a nivel moral el problema de la parcialidad pues ¿cómo ir más allá del punto de vista parcial de todo humano para distinguir lo que verdaderamente puede llamarse vicio o virtud si el fundamento de la aprobación está dado por la simpatía?

Este problema será particularmente importante para el caso de la virtud de la justicia puesto que, como se dijo, esta virtud artificial nace del propio egoísmo humano, aunque recibe su carácter moral por la simpatía. Ahora bien, la justicia es beneficiosa para la

³¹⁶ En otro pasaje se lee: “Una vez que la experiencia nos ha proporcionado un conocimiento adecuado de los asuntos humanos y enseñado su relación con las pasiones, advertimos que la generosidad de los hombres es muy limitada, extendiéndose pocas veces más allá de los amigos y familia o, todo lo más, del país natal. Y, como ya conocemos bien la naturaleza humana, no esperamos de ella algo imposible, sino que, para juzgar de un determinado carácter moral, limitamos nuestra atención a ese estrecho círculo en que se mueve todo hombre. Cuando la tendencia natural de las pasiones de una persona hace a ésta servicial y útil, dentro de su esfera de adecuación, aprobamos su carácter y sentimos afecto hacia ella por simpatía con los sentimientos de quienes tienen una relación más estrecha con esa persona.” (*THN 3.3.3.2/798/602*). Véase también: *THN 3.2.2.8/657/488*.

³¹⁷ Véase también: *THN 3.2.12.5/760/571*; *3.2.8.8/718-719/538* y *EPM IV, 1; VI, 15*.

sociedad si se la considera desde el conjunto de las acciones humanas de dicha sociedad, de manera que algunas acciones (por ejemplo de restitución de propiedad) que desde una óptica particular pueden parecer injustas, resultan no obstante justificadas desde una perspectiva general³¹⁸. En este caso, el papel de la imaginación vuelve a ser destacado por Hume:

Es cierto que la imaginación se ve afectada con más intensidad por lo particular que por lo general y que los sentimientos son siempre más difícilmente excitados cuando sus objetos son en alguna medida vagos e indeterminados. Ahora bien, no es cada acto particular de justicia lo que resulta beneficioso para la sociedad, sino el esquema o sistema total. (THN 3.3.1.13/770/580)³¹⁹

Las naturales limitaciones humanas hacen que las personas en general sean incapaces para realizar razonamientos muy abstractos de la misma manera que el egoísmo limita su generosidad hacia los demás (THN 3.2.5.8/696-697/519). Así, la posibilidad de regulación de la conducta en base a la noción de interés público, logrado por el mencionado sistema total de la justicia, resulta difícil por ser “un motivo demasiado remoto y sublime” (THN 3.2.1.11/648/481). Esto muestra que no existe en el ser humano una pasión como el “amor a la humanidad” en general. Sin embargo, al mismo tiempo es evidente para Hume que la situación de felicidad o desgracia de los demás (incluso de cualquier creatura sensible) nunca nos es totalmente indiferente, pero esto, afirma, se debe a la simpatía³²⁰.

La variabilidad en la aprobación moral según la contigüidad es corregida, según Hume, por una convención por la cual nos situamos desde una perspectiva “*estable y general*” en los razonamientos morales (THN 3.3.1.15/772/582):

[E]n nuestras apreciaciones generales hacemos abstracción de esas variaciones y seguimos aplicando las expresiones que muestran nuestro agrado o desagrado de la misma manera que si permaneciéramos en un punto de vista fijo. La experiencia nos enseña bien pronto cómo corregir nuestros sentimientos o, por lo menos, nuestro lenguaje allí donde los sentimientos son más tenaces e inalterables. (THN 3.3.1.16/773/582)

³¹⁸ Véase, *v. gr.*, EPM, Apéndice III, 3. Sobre el vínculo entre justicia y gobierno, véase también: ETSS, ‘Origin of Government’, p. 71.

³¹⁹ “[C]uando una calidad o carácter tiende al bien de la humanidad, nos resulta agradable y, en consecuencia, lo aprobamos, dado que presenta una idea vivaz de placer que nos afecta por simpatía y que ya en sí misma constituye una especie de placer. Pero como esta simpatía está sujeta a muchas variaciones, podría pensarse que también nuestros sentimientos morales admiten todas esas variaciones. Las personas que nos son cercanas nos resultan más simpáticas que las lejanas; nuestros conocidos nos son más simpáticos que los extraños; nuestros compatriotas, más que los extranjeros. Y, sin embargo, a pesar de esta variación en nuestra simpatía damos una misma aprobación a las mismas cualidades morales en *China* y en *Inglaterra*.” (THN 3.3.1.14/771/580-581). *Cfr.*: EPM V, 7, 13-14, 31.

³²⁰ THN 3.2.1.12/648-649/481. *Cfr.*: EPM V, 39 y IX, 4, 7-9. De particular interés en este punto resulta el primer Apéndice I, ya que aquí se discute in extenso acerca de la relación entre razón y sentimiento en la aprobación moral y la regulación de la conducta en torno a la justicia.

Este tipo de corrección sentimental es análoga a las que continuamente se realizan sobre los sentidos y que aseguran la comunicación entre las personas yendo más allá de las apariencias inmediatas de las cosas³²¹. Puede verse aquí que el atomismo humeano genera una tensión entre los puntos de vista particular y general de las acciones, es decir, entre pasión y reflexión. La mayor vivacidad de las pasiones, comparada con la guía que es capaz de efectuar la razón, explica que en muchas ocasiones las personas no se conduzcan de acuerdo a los juicios según aquella situación imparcial. No obstante, el principio de simpatía ocupa como un punto medio entre la intensidad de las pasiones generadas por el egoísmo y aquellas de la reflexión racional, ayudando a posicionarse en la perspectiva imparcial (*THN* 3.3.1.18/775/583-584)³²². Como se verá, estas discusiones anticipan aquellas referidas al “espectador imparcial”, elemento clave de la moral de Adam Smith.

La importancia de la imaginación en el proceso simpatético de aprobación moral se ve más claramente aun en la argumentación humeana según la cual no solamente las acciones concretas son susceptibles de cualificación moral sino también los caracteres, *i.e.*, las tendencias de las personas a realizar acciones en favor de la sociedad³²³. En este caso aparece una vez más el paralelo entre el ámbito moral y el estético: para ser calificado como bello, un objeto debe producir placer, pero dicho placer no se deriva necesariamente de la eficacia con el que dicho objeto alcanza un fin determinado, es decir, de su utilidad. La sola

³²¹ Sobre la comparación entre la corrección de los sentidos y la moral, en otro pasaje afirma: “El único punto de vista desde el que nuestros sentimientos coinciden con los de los demás es el que se toma cuando advertimos que una pasión tiende al daño, o al provecho, de quienes tienen una inmediata relación o trato con la persona que posee tal pasión. Y, aunque ese provecho o daño estén muchas veces muy alejados de nosotros, en algunas ocasiones nos tocan, en cambio, muy de cerca, atrayendo entonces fuertemente nuestro interés por simpatía. En esos casos extendemos esta preocupación a los casos semejantes, y, si éstos nos son muy lejanos, nuestra simpatía será proporcionalmente más débil, y nuestro elogio o censura, más débiles e inseguros. Sucede aquí lo mismo que en nuestros juicios sobre cuerpos externos. Todos los objetos parecen hacerse más pequeños según se van alejando. Pero, aunque la apariencia sensible de los objetos sea el criterio original por el que juzgamos de ellos, no decimos, sin embargo, que realmente disminuyan con la distancia, sino que corregimos su apariencia mediante una reflexión, llegando así a hacernos juicios más estables y constantes sobre ellos. De modo análogo, aunque la simpatía tenga mucha menos influencia que la preocupación que sentimos por nosotros mismos, y la simpatía experimentada hacia personas extrañas sea mucho más débil que la sentida hacia quien nos toca muy de cerca, olvidamos con todo esas diferencias en nuestros juicios desapasionados acerca del carácter de los hombres.” (*THN* 3.3.3.2/798-799/602-603). Véase también: *EPM* V, 41-42 y la nota correspondiente a este último párrafo.

³²² Sobre esto resulta interesante la distinción que hace Hume sobre los efectos morales de la simpatía y la comparación, donde también interviene de manera notable la imaginación: *THN* 3.3.2.5/788-789/595 y ss. Véase asimismo: *EPM* IX, 6.

³²³ “Pero, ¿qué es lo que lo hace agradable? Esa persona es un extraño para mí; no estoy interesado en absoluto en ella ni le debo nada. Su felicidad no me concierne más de lo que pueda interesarme la felicidad de todo hombre y aun de todo animal. En una palabra, me afecta únicamente por simpatía. A este principio se debe que la manifestación de la felicidad y el bien de esa persona, sea en sus causas o en sus efectos, produzca siempre en mí una participación tan intensa en ello que experimento una viva emoción. La presencia de las cualidades que *tienden* a fomentar el bien de una persona ejerce un efecto agradable sobre mi imaginación, y hace que sienta afecto y aprecio por esa persona.” (*THN* 3.3.1.25781/588-589). Sobre este tema puede verse: Rivera Castro, Faviola: “Imaginación y artificio en la evaluación moral”, *Daímon*, N° 52, 2011, pp. 141-156.

disposición del objeto que proyecta la obtención de su finalidad es ya causa de cierto placer³²⁴. Teniendo esto en cuenta, dice Hume:

La imaginación tiene un grupo de pasiones de que dependen en gran medida nuestros sentimientos de belleza. Estas pasiones son movidas por grados de vivacidad y vigor inferiores a la *creencia* y, por tanto, independientes de la existencia real de sus objetos. Cuando un carácter es apropiado por todos conceptos para resultar provechoso a la sociedad, la imaginación pasa fácilmente de la causa al efecto sin preocuparse de que todavía falten algunas circunstancias necesarias para que la causa sea completa. Las *reglas generales* originan una especie de probabilidad que a veces influye sobre el juicio y siempre sobre la imaginación. (THN 3.3.1.20/776-777/585)³²⁵

Las capacidades anticipatoria y catalizadora de la imaginación juegan aquí un papel fundamental facilitando la transición entre las ideas de causa y efecto, y, por tanto, la intensidad de percepciones necesarias para la aprobación moral por simpatía³²⁶. En este contexto, la posición mediadora de la imaginación entre pasión y razón es puesta de manifiesto por Hume en la siguiente frase: “La imaginación se adhiere a la apreciación

³²⁴ En el Apéndice I de la *EPM*, el filósofo escocés es taxativo al referirse a la determinación sentimental de los fines de la acción humana: “Parece evidente que los fines últimos de las acciones humanas no pueden ser explicados en ningún caso mediante la *razón*, sino que por sí solos se vinculan por entero a los sentimientos y a los afectos de humanidad, sin ninguna dependencia de las facultades intelectuales.” (18) Y más adelante afirma: “Ahora bien, como la virtud tiene un fin y es deseable por sí misma, sin retribución o recompensa, meramente por la satisfacción inmediata que conlleva, se requiere que haya algún sentimiento al que afecte, algún gusto o sentimiento interno, o como se quiera llamarlo, que distinga el bien del mal moral y que abrace el uno y rechace el otro.” (20).

³²⁵ Hume es absolutamente consciente de la dualidad en la base de su concepción de los motivos de aprobación moral, entre simpatía y utilidad, y por tanto, de las posibles variaciones en la combinación de estos motivos: “En todas las épocas han aventurado los filósofos numerosos sistemas de moral. Sin embargo, si estos sistemas se examinan con rigor pueden reducirse a dos tipos, únicos que merecen nuestra atención. El bien y el mal morales son ciertamente discernibles por nuestros *sentimientos*, no por nuestra *razón*. Pero estos sentimientos pueden surgir, o por la mera especie o manifestación del carácter o las pasiones, o por la reflexión sobre su tendencia a la felicidad de la humanidad y los individuos. Mi opinión es que estas dos razones están entremezcladas en nuestras decisiones concernientes a la mayor parte de los casos de belleza externa. Sin embargo, opino también que las reflexiones sobre las tendencias de las acciones humanas tienen con mucho una influencia superior, determinando las líneas maestras de nuestro deber.” (THN 3.3.1.27/782/589-590). Y más adelante afirma: “una casa confortable y un carácter virtuoso no causan idéntico sentimiento de aprobación, aunque el origen de ese sentimiento sea el mismo: la simpatía e idea de la utilidad de dichas cosas. Existe algo realmente inexplicable en esta variación de nuestra afectividad; sin embargo, tenemos experiencia cierta de ello en todas nuestras pasiones y sentimientos.” (THN 3.3.6.6/817/617). Véase además: *EPM* V, 9, 15, 44-47. Sobre los límites escépticos del enfoque moral humeano conviene tener presente su propia declaración en: *EPM* IX, 13. *Cfr.*: *ETSS*, ‘Standard of Taste’, pp. 222-223.

³²⁶ Así, más adelante dice Hume: “Las *tendencias aparentes* de los objetos afectan la mente, y las emociones que producen en ella son parecidas a las debidas a las *consecuencias reales* de los objetos; el modo de experimentarlas es, en cambio, diferente.” (THN 3.3.1.23/778-779/586). Refiriéndose a la posibilidad de la religión para estabilizar la pasión, en *ETSS* dice: “un objeto abstracto e invisible como el que por sí sola nos manifiesta la religión *natural* no puede mover a la mente de forma prolongada, no ser de ninguna importancia en la vida. Para volver constante a la pasión debemos descubrir algún método para afectar a los sentidos y a la imaginación, y debemos abordar tanto alguna explicación *histórica* como *filosófica* de la divinidad.” (‘The Sceptic’, p. 172).

general de las cosas y distingue entre los sentimientos que éstas producen y los procedentes de nuestra particular situación del momento” (*THN* 3.3.1.23/779/587)³²⁷.

5. Hacia una ciencia de la acción económica

Partiendo de lo dicho hasta aquí es posible ahora enfocarse en los *Ensayos Morales, Políticos y Literarios* humeanos para tratar de caracterizar los fundamentos de sus concepciones acerca de la práctica y teoría económicas³²⁸.

En ‘Del auge y progreso de las artes y las ciencias’ Hume destaca la importancia y dificultad de distinguir, en las ciencias humanas, entre *casualidad* y *causalidad*; sin embargo, se arriesga a establecer una regla para lograrlo: “*lo que depende de unas pocas personas hay que atribuirlo en gran medida a la casualidad, o a causas secretas y desconocidas. Lo que procede de un gran número puede muchas veces explicarse por causas determinadas y conocidas*” (p. 128. Destacado en el original). Para comprender el fundamento de esta regla debe recurrirse al núcleo pasional de la estructura humana.

Como ya se ha dicho, las pasiones poseen dos características elementales en la antropología humeana: por un lado, dada su universalidad, permiten dar cuenta de la uniformidad entre los seres humanos (con los límites que oportunamente se señalaron). Por otro lado, la causalidad en la acción humana está directamente relacionada con las pasiones³²⁹. De esta manera, retomando el razonamiento del ensayo, si bien muchas personas pueden sustraerse a las relaciones de causalidad respecto de determinadas pasiones, “la común emoción se apoderará sin duda de la multitud, que será gobernada por ella en todos sus actos” (pp. 128-129).

La posibilidad de una ciencia de la acción humana, por tanto, se basa en la estructura pasional del hombre y de la causalidad respectiva. Ahora bien, supuesto el carácter gradual

³²⁷ Mientras que en *EPM* afirma: “La imaginación está influenciada por asociaciones de ideas, las cuales, aunque surgen en un primer momento del juicio, no se alteran fácilmente por cada excepción particular que percibamos.” (IV, 7). Véase además el párrafo final del Apéndice I de este texto, en el que se diferencian los ámbitos (“límites y tareas”) de la razón y del gusto para comprender la posición mediadora de la imaginación, según se viene planteando.

³²⁸ Sobre el pensamiento económico de Hume pueden consultarse los trabajos reunidos en: Wennerlind, Carl y Schabas, Margaret (eds.): *David Hume’s Political Economy*, Routledge, London, 2008. Además: Arkin, M.: “Reconsideración de los escritos de David Hume”, en *El pensamiento económico de Aristóteles a Marshall. Ensayos*, Spengler, J. y Allen, W (comps.), Tecnos, Madrid, 1971; y Costa, M., *op. cit.*, pp. 189-203.

³²⁹ Para el caso de la economía, de particular importancia es la relación de causalidad entre las pasiones y el trabajo: “Todas las cosas del mundo se compran con el trabajo y nuestras pasiones son las únicas causas del trabajo” (‘Of Commerce’, p. 247).

de las percepciones –incluidas las pasiones– y las restricciones gnoseológicas propias de la noción humeana de causalidad, se imponen fuertes límites en relación con el nivel de certeza que pueda lograr una ciencia tal y, por ende, con su capacidad predictiva. Así, discurriendo acerca de algunas costumbres no habituales en torno a las formas de gobierno observa que:

[E]n política, todas las máximas generales deberían establecerse con gran cautela, y que con frecuencia se descubren, en el mundo moral tanto como en el mundo físico, fenómenos irregulares y extraordinarios. Los primeros tal vez podemos explicarlos mejor, una vez que se han producido, a partir de resortes y principios de los que cada cual, dentro de sí o por observación, tiene la mayor seguridad y convicción. Pero suele ser por completo imposible para la humana prudencia, preverlos y predecirlos de antemano. (*ETSS*, ‘Remarkable Customs’, p. 331)

Sin embargo, una ciencia sobre el comercio, basada en los efectos de pasiones relativamente universales, podría llegar a un grado considerable de certeza comparado con otros tipos de indagaciones sobre la acción humana: “resulta más fácil explicar el auge y el progreso del comercio en un reino que el del conocimiento, y un Estado que se dedicara a estimular el uno tendría más asegurado el éxito que el que tratara de cultivar el otro. La avaricia, o el deseo de ganar, es una pasión universal, que actúa en todo tiempo, en todo lugar y en toda persona” (p. 129)³³⁰.

En este sentido, es sintomático que en la *EHU*, al discurrir acerca de la libertad y la necesidad en relación con la imposibilidad humana para sustraerse de realizar inferencias – tanto respecto al mundo físico cuanto al social–, se utilice como ejemplo el proceso económico de producción-intercambio:

La mutua dependencia de los hombres es tan grande en todas las sociedades que difícilmente cualquier acción humana puede ser totalmente independiente en sí misma o llevarse a cabo sin alguna referencia a las acciones de otros, necesarias para que aquella acción responda completamente a la intención del agente. El más pobre artesano, trabajando solo, confía al menos en la protección del magistrado para que le asegure el disfrute de los frutos de su trabajo. También espera que cuando lleve sus productos al mercado, y los ofrezca a un precio razonable, encuentre compradores, y que pueda, mediante el dinero que obtenga, inducir a otros a que le proporcionen las mercancías necesarias para su subsistencia. En la medida en que los hombres amplían sus tratos, y hace su interacción con otros más compleja, van abarcando en sus planes de vida una

³³⁰ “[S]igue teniendo importancia conocer el principio al que se debe cualquier fenómeno, y distinguir una causa de sus efectos concomitantes. Además de ser curiosa, la especulación puede con frecuencia resultar útil en la conducción de los asuntos públicos. Se concederá, al menos, que nada puede ser más útil que mejorar, mediante la práctica, el método de razonar sobre estos temas, que son los más importantes de todos, aunque suelen tratarse de la manera más imprecisa y descuidada.” (‘Of Interest’, p. 282).

mayor variedad de acciones voluntarias que esperan, en virtud de las motivaciones particulares de quienes las llevan a cabo, que cooperen con las suyas propias. En todas estas conclusiones toman sus medidas basándose en la experiencia pasada, lo mismo que en sus razonamientos sobre objetos externos; y creen firmemente que los hombres, tanto como los elementos, continuarán comportándose como siempre han encontrado que lo han hecho. Un manufacturero contará con el trabajo de sus subordinados para la ejecución de cualquier trabajo, tanto como con las herramientas que emplee, y se sorprendería por igual si sus expectativas al respecto se vieran defraudadas. En resumen, que esta inferencia experimental y este razonamiento sobre las acciones de los otros están tan presentes en la vida humana que ningún hombre, mientras esté despierto, dejará ni por un momento de emplearlos. (*EHU VIII, 17*)

Los razonamientos inferenciales económicos se sustentan, pues, en la uniformidad causal implícita en la estructura pasional que posibilita la acción humana.

A partir de lo anterior, cabe señalar ahora la relevancia que en este esquema gnoseológico tendrá el razonamiento por analogía en la construcción de una ciencia de la economía, y particularmente el vinculado con la naturaleza física. Si, como ya se ha visto, para Hume sólo existe un tipo de causalidad y la diferencia entre las nociones de libertad y necesidad es más bien lingüística (coincidiendo con sus ideas de causa), la similitud entre los esquemas explicativos físicos y morales habilita la utilización de la inferencia por analogía para extraer conclusiones plausibles, lo que, a su vez, aumentaría los niveles de certeza de ambos sistemas epistémicos, de acuerdo con las reglas metodológicas humeanas.

Sin dudas la analogía más importante vinculada con pensamiento económico humeano es la desarrollada en el ensayo ‘De la Balanza Comercial’. Allí, argumentando en contra de la suspicacia hacia el comercio exterior presente en los autores mercantilistas, expone una teoría del equilibrio entre países respecto de la cantidad de dinero en proporción a “las artes e industrias” de cada país en situación de mutuo intercambio. Estableciendo el paralelismo entre el ámbito moral y el natural, dice:

El agua, cuando está en comunicación, se mantiene siempre al mismo nivel. Preguntemos la razón de esto a los naturalistas y nos dirán que si se elevara en un lugar determinado, al no estar compensada la superior gravedad en esa parte, la haría bajar hasta encontrarse en equilibrio, y que la misma causa que rectifica la desigualdad cuando se produce la evitará permanentemente si no actúa una fuerza externa. (*ETSS, ‘Balance of Trade’, p. 288*)

De análogo modo, razona Hume, si entre países se cortan las vías de comunicación comercial (situación que podría darse por grandes distancias o la existencia de monopolios) puede producirse una fuerte desigualdad en la cantidad de dinero, pero en caso contrario, la

tendencia sería al equilibrio proporcional. Así, los temores de los mercantilistas acerca del resultado negativo de la balanza comercial debido al comercio internacional, serían infundados³³¹.

Al finalizar su argumentación insiste en el paralelismo entre el mundo físico y el moral afirmando: “No necesitamos recurrir a una atracción física para explicar que esto funciona así por necesidad. Hay una atracción moral, que surge de los intereses y las pasiones de los hombres y es igual de potente e infalible” (p. 289). Según lo dicho, la manifiesta referencia al sistema newtoniano de la gravitación adquiere una relevancia particular para la posibilidad de una ciencia económica en el esquema de pensamiento humeano, dada la doble operación de, por una parte, haber modificado la noción de causalidad, y, por otra, trasladar la eficiencia de la acción humana desde el ámbito de la voluntad y la libertad al de las pasiones – reconsiderando el problema de la necesidad– mediante lo cual se eliminan las diferencias esenciales entre ambos dominios. La diferenciación *de grado* entre los dominios de lo natural y lo moral refuerzan la relación de semejanza entre ellos al tiempo que amplifica la capacidad explicativa de la analogía presentada.

Estas reflexiones antropológicas y gnoseológicas acerca de la construcción de una ciencia de la economía deben complementarse con otras de carácter epistemológicas. En ‘Del Comercio’ Hume advierte sobre la diferencia entre los razonamientos acerca de asuntos determinados y generales en torno a la acción humana. En cuanto a los primeros, sostiene que cuando alguien “configure esquemas que atañen a la política, el comercio, la economía o cualquier negocio de la vida, debería esbozar sus argumentos sin demasiada finura, y no conectar cadenas de consecuencias demasiado largas” (p. 241). Los razonamientos sobre temas generales, si bien difíciles de ser objetos de especulaciones muy sutiles, deben procurar basarse en principios generales “justos y sólidos”, puesto que, aunque incluso en este caso existan casos particulares que contradigan tales principios, lo propio de un enfoque filosófico-científico es brindar explicaciones sobre la generalidad de los fenómenos. Refiriéndose a la política advierte Hume:

Puedo añadir que es también el principal cometido de los políticos, sobre todo en el gobierno interior del Estado, donde el bien público, que constituye, o debería constituir, su principal objetivo, depende de una concurrencia de múltiples causas, y no, como en la política exterior, de accidentes o casualidades, y de caprichos de unas cuantas personas. Esto marca en

³³¹ Cabe señalar que el mismo razonamiento vale para el comercio interior entre distintas regiones de un país. Así lo afirma en *ETSS*, ‘Balance of Trade’, p. 289, y en la página siguiente sostiene: “Lo que acontece en pequeñas parcelas de la humanidad tiene que tener lugar en ámbitos mayores”.

consecuencia la diferencia entre las deliberaciones *particulares* y los razonamientos *generales*, y hace que la sutileza y el refinamiento sean más adecuados para los últimos que para las primeras. (p. 242)

Para el logro de sus objetivos, será clave que los gobernantes entiendan los principios pasionales de la acción humana y sus efectos *a nivel general*, *i.e.* con las limitaciones señaladas. Pero como el fin último de la política no es sólo la comprensión de la acción humana, sino el “bien público”, los gobernantes deben ser conscientes, además, de sus restricciones para influir sobre las pasiones humanas y, por tanto, en los efectos de las acciones individuales. Dicho de otra manera, desde el punto de vista práctico, las pasiones muestran aquí otra de sus características: la resistencia a modificar sus tendencias³³². Este anclaje pasional de la política y la economía humanas le hacen escéptico sobre la posibilidad de cambios revolucionarios en las políticas de gobierno. Los políticos deberían conocer, respetar y, en todo caso, tratar de lograr modificaciones graduales sobre las pasiones humanas. Así, argumentando en contra de la tesis según la cual el poder de los estados antiguos era mayor por la ausencia del comercio y el lujo³³³, hace las siguientes observaciones:

Los soberanos tienen que aceptar a los seres humanos tal como los encuentran, y no pueden pretender introducir ningún cambio violento en sus principios y modos de pensar. Se requiere un largo curso del tiempo, con variados accidentes y circunstancias, para que se produzcan esas grandes revoluciones que tanto diversifican el rostro de los asuntos humanos. Y cuanto menos natural sea el conjunto de principios sobre el que se sustenta una sociedad determinada, tanto mayor será la dificultad con la que se encuentra un legislador para implantarlos y cultivarlos. Su mejor política será seguir la inclinación común de la humanidad y aplicarle todas las mejoras a las que sea susceptible. Pues bien, de acuerdo con el curso más común de las cosas, la industria, las artes y el comercio, aumentan el poder del soberano, así como la felicidad de los súbditos, y es violenta la

³³² Ya en el *Tratado* Hume había advertido sobre esta característica de las pasiones sus efectos en la moral. Así, por ejemplo, en el Libro III dice: “Cualquier artificio de los políticos puede ayudar a la naturaleza en la producción de los sentimientos que ésta nos sugiere, y en alguna ocasión puede incluso producir, por sí solo, aprobación o aprecio por una acción determinada. Pero es imposible que sea la sola causa de la distinción que realizamos entre vicio y virtud; si la naturaleza no nos ayudara en este respecto sería inútil que los políticos nos hablaran de lo *honroso* o *deshonroso*, de lo *digno* o de lo *cenurable*. Estas palabras nos serían totalmente ininteligibles y no uniríamos una idea a ellas más de lo que lo haríamos si pertenecieran a una lengua que nos fuera completamente desconocida. Lo más que los políticos pueden hacer es extender los sentimientos naturales más allá de sus límites originales; sin embargo, es la naturaleza la que debe seguir procurando los materiales, dándonos alguna noción de las distinciones morales.” (*THN* 3.2.2.25/671-672/500).

³³³ En *ETSS*, ‘Refinement in the Arts’, Hume señala que el término “lujo” puede tener un buen o un mal sentido. En el primer caso significa “gran refinamiento en la gratificación de los sentidos”, por tanto, no tiene que ser necesariamente reprochable, sino que esto depende de la “época, el país o la condición de la persona”. Sólo en grado excesivo el lujo puede llegar a ser pernicioso y reprochable; no obstante, supuesta la típica diferenciación gradual humeana “Los límites entre la virtud y el vicio no pueden fijarse aquí con más exactitud que en otros temas morales” (p. 253).

política que engrandece lo público a costa de la pobreza de los individuos (pp. 246-247)

Pero además de la oposición a las políticas revolucionarias, esta cita es importante porque advierte sobre la dificultad de gobernar una sociedad mediante principios “menos naturales”, lo que en este caso significa alejados de la naturaleza pasional de los individuos. En efecto, si bien podría plantearse *en abstracto* el caso de una nación formada por individuos totalmente guiados por el interés público, a la manera de un campamento castrense, de modo tal que las artes y el comercio pudieran desterrarse como adornos innecesarios en tal fortaleza militar, esto no dejaría de ser un supuesto imaginario (en el sentido peyorativo del término) que en caso de querer llevarse a la práctica mostraría un absoluto desconocimiento de la naturaleza humana y sus tendencias más profundas. Dado que las pasiones sobre las que se basa el comercio son nucleares para el ser humano, no puede y por tanto no debe intentarse desterrarlas en su totalidad, sino *redireccionarlas* en pos del mayor bien público posible:

Pero como estos principios resultan demasiado desinteresados y demasiado difíciles de sostener, se hace necesario gobernar a los hombres mediante otras pasiones, e inspirarles un espíritu de avaricia y laboriosidad, de arte y lujo. El campamento tiene que cargar en ese caso con un superfluo séquito, pero las provisiones llegan en mayor proporción. Se sigue manteniendo la armonía del conjunto y, al satisfacerse en mayor medida la inclinación natural de la mente, los individuos, tanto como el Estado, encuentran su punto de acuerdo en el cumplimiento de estas máximas. (pp. 248-249)³³⁴

Estos son los elementos fundamentales mediante los que Hume argumenta en favor de la coincidencia de fines entre “la grandeza del soberano y felicidad del Estado”, y el desarrollo del comercio y la industria³³⁵. Ahora bien, así como de manera natural en una primera instancia la búsqueda de placer implícita en el deseo de riquezas, la avaricia y la laboriosidad genera el comercio tanto interno como exterior, este comercio conecta individuos y sociedades diversas. Tal contacto implica el conocimiento de nuevos bienes y procesos

³³⁴ Otro ejemplo de desconocimiento sobre la influencia de estas pasiones en la política puede verse en *ETSS*, ‘Remarkable Customs’, p. 334. Allí afirma: “Establecer dos cuerpos legislativos distintos, cada uno de los cuales posee autoridad plena y absoluta en sí mismo, y no necesita la asistencia del otro para dar validez a sus actos, puede parecer de antemano totalmente impracticable, mientras los seres humanos actúen movidos por las pasiones de la ambición, la emulación y la avaricia, que hasta ahora han sido sus verdaderos principios máximos”.

³³⁵ El mismo “método de razonamiento”, afirma, puede utilizarse para argumentar en favor de las ventajas del comercio exterior: “En resumen: en un reino con grandes importaciones y exportaciones habrá mayor laboriosidad que en otro que se contenta con sus productos nativos, y ésta se empleará para artículos delicados y de lujo. El primero será por lo tanto más poderoso, a la vez que más rico y más feliz. Los individuos reciben el beneficio de estos bienes en la medida en que agrandan a sus sentidos y satisfacen sus apetitos. Y también sale ganando el Estado, ya que, por este medio, se crea una mayor reserva de trabajo, por encima de toda exigencia pública.” (p. 249).

productivos que ahora pueden convertirse en nuevos objetos de deseo, estableciéndose así una retroalimentación que, en la esfera económica, revela el papel clave que vuelve a jugar la simpatía y, por ende, la imaginación.

En ‘Del Dinero’ Hume supone un proceso de desarrollo de los Estados por etapas. Las primeras y “más incultas” se definen por ser aquellas “antes de que la imaginación haya confundido sus deseos con los de la naturaleza”. Allí, continúa, “la gente, contenta con el producto de sus campos, o con las rudas mejoras que puedan conseguir por sí mismos, tienen poca ocasión de practicar el intercambio, al menos con la mediación del dinero que, por convención, es la medida del intercambio” (p. 271)³³⁶.

Una vez producida la mencionada confusión de la imaginación y la práctica del intercambio, cabe retornar a la situación planteada en ‘Del Comercio’ y citar *in extenso* la descripción del proceso de retroalimentación indicado:

La gente llega a conocer así los *placeres* del lujo y los *beneficios* del comercio y, una vez que 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 de lujo con los que jamás había soñado, suscita en ellos el deseo de un modo de vida más espléndido del que disfrutaran sus antecesores. Y, al mismo tiempo, los pocos comerciantes que están en el secreto de las importaciones y las exportaciones, obtienen grandes beneficios y, al rivalizar en riqueza con la antigua nobleza, tientan a otros empresarios aventureros a convertirse en rivales suyos en el comercio. La imitación no tarda en difundir esas artes. Los fabricantes del país emulan a los extranjeros en sus mejoras, y trabajan los productos interiores hasta alcanzar el más alto grado de perfección del que son susceptibles. (pp. 249-250 Destacado en el original)³³⁷

³³⁶ Una descripción del paso entre estas etapas y el surgimiento e importancia de los comerciantes puede encontrarse en el siguiente pasaje de ‘Of Interest’: “Todo lo que es útil para la vida del hombre procede del suelo. Pero son pocas las cosas que surgen en el estado que se requiere para que tengan utilidad. Tiene en consecuencia que haber, además de los campesinos y los propietarios de la tierra, otra clase de hombres que reciban de los primeros las materias primas, las elaboren de la forma adecuada, y dediquen una parte a su propio uso y subsistencia. En la infancia de la sociedad, estos tratos entre artesanos y campesinos, y entre una clase de artesanos y otra, los establecen por lo común, de manera inmediata, las personas mismas que, al ser vecinos, conocen con facilidad los unos las necesidades de los otros y se prestan su asistencia mutua para satisfacerlas. Pero, cuando aumenta la laboriosidad humana, y se amplían las perspectivas de los hombres, se comprueba que las partes alejadas del Estado pueden ayudarse entre sí lo mismo que las partes contiguas, y que este intercambio de buenos oficios puede llevarse a la mayor extensión y complejidad. De ahí la aparición de los *comerciantes*, una de las clases de personas más útiles, que sirven de agentes entre esas partes del Estado que se desconocen entre sí e ignoran sus mutuas necesidades.” (p. 278).

³³⁷ Efectos similares ocurren en una nación, según Hume, ante un incremento en la cantidad de dinero en circulación: “encontramos que, en todos los reinos en los que el dinero comienza a fluir con mayor abundancia que antes, todo adquiere un nuevo rostro: el trabajo y la industria cobran vida; el fabricante se hace más diligente y diestro, e incluso el agricultor sigue al arado con mayor ligereza y atención.” (ETSS, ‘Of Money’, p. 267).

Lo dicho anteriormente acerca de la relación entre simpatía y riquezas puede trasladarse aquí y entender la imitación/emulación entre empresarios, a punto tal que en el ensayo titulado ‘Del refinamiento de las artes’ Hume afirma que “*laboriosidad, conocimiento y humanidad* van unidos formando una cadena indisoluble”, puesto que las artes refinadas favorecen la comunicación entre los hombres y, por tanto, la socialidad³³⁸. De esta manera, los efectos de las pasiones no solamente resultan propicios para el individuo sino también para el Estado: los beneficios privados son también beneficios públicos³³⁹.

No es casual entonces que al final de este ensayo Hume, análogamente a lo dicho en ‘Del Comercio’, efectúe una distinción entre cuestiones “filosóficas”, por una parte, y “políticas” por otra, en torno a la discusión sobre el lujo. Desde un punto de vista *filosófico*, *i.e.* abstracto, podría pensarse una “transformación tan milagrosa de la humanidad” que erradicara todos sus vicios y, en este sentido, toda tendencia al lujo como vicio. Pero desde una perspectiva *política* se debe aspirar “a conseguir lo posible”, *i.e.*, lo que efectivamente se puede alcanzar según la naturaleza humana real. De esta manera, quien ejerce una magistratura: “No puede remediar cada uno de los vicios poniendo en su lugar una virtud. Lo único que con frecuencia puede hacer es remediar un vicio a base de otro y, en tal caso, tendrá que preferir lo que resulte menos pernicioso para la sociedad” (*ETSS*, ‘Refinement in the Arts’, p. 262)³⁴⁰. En este caso, optar por el mal menor implicaría permitir las consecuencias del lujo por ser menos perjudiciales que las de la pereza y la ociosidad³⁴¹.

³³⁸ *ETSS*, ‘Refinement in the Arts’, p. 255. Antes había dicho: “Otra ventaja de la laboriosidad y de los refinamientos en las artes mecánicas es que suelen producir algunos refinamientos en las artes liberales, sin que las unas puedan llevarse a la perfección sin ir acompañadas, en alguna medida, de las otras. [...] El espíritu de la época afecta a todas las artes. Y las mentes, una vez que han despertado de su letargo y entrado en ebullición, vuelven su atención en todas direcciones y llevan mejoras a todas las artes y las ciencias.” (p. 255). Además, en ‘Jealousy of Trade’ sostiene: “cuando se mantiene una comunicación abierta entre las naciones, es imposible que la industria interior de cada una de ellas no experimente un aumento como consecuencia de la mejora de las otras. [...] Todas las mejoras que hemos experimentado desde entonces se deben a nuestra imitación de los extranjeros, y deberíamos considerar hasta ahora una feliz circunstancia que consiguieran previamente progresos en las artes y el ingenio.

Empezamos por importar el producto extranjero, con gran descontento por nuestra parte, al imaginar que merma nuestro dinero. Posteriormente importamos gradualmente el arte, con visible ventaja nuestra. Nos sigue molestando, sin embargo, que nuestros vecinos posean artes, industria y capacidad de inventar, y olvidamos que si no nos hubieran enseñado en primer lugar, actualmente seríamos bárbaros y que, si no siguieran enseñándonos todavía, las artes caerían en un estado de languidez y se perderían la emulación y la novedad que tanto contribuyen a su progreso.” (p. 301).

³³⁹ *ETSS*, ‘Refinement in the Arts’, p. 256. *Cfr.*: ‘Of Money’, p. 274.

³⁴⁰ Sobre la condición propia de los magistrados como personas también interesadas, pero cuyos intereses *inmediatos* (*i.e.* no escapan a la natural tendencia a lo contiguo, intrínseca a la naturaleza humana) coinciden con el cumplimiento y mantenimiento de la justicia, véase: *THN* 3.2.7.6/717/537 y ss.

³⁴¹ Al respecto dice: “Cuando reina la pereza, prevalece entre los individuos un modo de vida mezquino e inculto, sin sociedad, sin disfrute. Y, si en tales condiciones el soberano demanda el servicio de sus súbditos, la labor del Estado basta únicamente para suministrar a los trabajadores lo más necesario para la vida, y no puede aportar nada a quienes se emplean en el servicio público.” (*ETSS*, ‘Refinement in the Arts’, p. 263). Asimismo, en ‘De Interest’ afirma: “No hay mayor anhelo o demanda de la mente humana más constante e

Como se advierte fácilmente, estas observaciones humeanas no son más que una derivación o traducción política de sus principios de la acción individual. Así como las personas no pueden oponer la razón a las pasiones en su obrar –dada la diferencia de intensidad entre impresiones e ideas– y cuando en filosofía moral se afirma que las pasiones deben seguir a la razón, lo que en realidad se está queriendo decir es que las pasiones más violentas y perjudiciales dejan el paso a otras más calmas y benévolas en el curso de la conducta humana; de análogo modo, en política y economía no se debe pretender extirpar las pasiones egoístas, cosa que es imposible, sino reconducirlas para lograr el máximo beneficio posible para el individuo y la sociedad. A propósito, ya en el *Tratado* había afirmado:

Todo esto es efecto de los principios y pasiones naturales e inherentes a la naturaleza humana. Y como estas pasiones y principios son inalterables, cabe pensar que nuestra conducta, que depende de ellos, deberá serlo también, así que es inútil que moralistas y políticos se metan en nuestra vida o que intenten cambiar el curso habitual de nuestras acciones con vistas al interés público. Y, de hecho, si el éxito de sus intenciones dependiera de su éxito en corregir la ingratitud y el egoísmo de los hombres, jamás habrían hecho el menor progreso de no verse asistido por la omnipotencia, única cosa capaz de remodelar la mente humana y de cambiar su carácter en puntos tan fundamentales. Lo más que esas personas pueden pretender es dar una nueva dirección a esas pasiones naturales, enseñándonos que nos es posible satisfacer mejor nuestros apetitos de un modo oblicuo y artificial que siguiendo sus precipitados e impetuosos movimientos. (*THN* 3.2.5.9/698/521)

Como muchas veces se ha dicho en los textos acerca de la historia del pensamiento económico, Hume es un pensador difícil de clasificar, puesto que sus ideas se encuentran en la transición entre el predominio de las doctrinas mercantilistas y el surgimiento de la economía clásica³⁴². Si bien está fuera del alcance de este trabajo realizar un análisis

insaciable que la necesidad de ejercitarse y emplearse en algo, y este deseo parece ser el fundamento de la mayor parte de nuestras pasiones y actividades. Prívese a un hombre de toda actividad y ocupación seria, y correrá inquieto de una diversión a otra. El peso y la opresión que la ociosidad le hacen sentir son tan grandes que, con sus inmoderados excesos, se labrará la ruina. Désele un modo de emplear su mente o su cuerpo más inofensivo, y estará satisfecho y dejará de sentir la insaciable sed de placer. Mas, si el empleo que se le proporciona es lucrativo, sobre todo si el beneficio va unido a toda clase de ejercicio determinado de la laboriosidad, estará con tanta frecuencia pendiente de la ganancia que gradualmente se desarrollará, en él, una pasión por ella, y no conocerá mayor placer que el de comprobar a diario el aumento de su fortuna. Ésta es la razón por la que el comercio incrementa la frugalidad y por la que existe entre los comerciantes el mismo mayor número de miserables sobre el de pródigos que el que existe, en sentido contrario, entre los terratenientes.” (p. 279).

³⁴² Sobre el lugar de Hume en la historia de las doctrinas económicas puede verse: Schumpeter, Joseph A.: *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona, 1971, especialmente pp. 365-367, 383-384, 418-420; Blaug, Mark: *La teoría económica actual: Examen de sus grandes doctrinas*, Luis Miracle, Barcelona, 1968, pp. 37-45. Screpanti, E. y Zamagni, S.: *An Outline of the History of Economic Thought. Second Edition Revised and Expanded*, Oxford University Press, Oxford, 2005, pp. 63-64; Spiegel, Henry: *El desarrollo del pensamiento económico*, Omega, Barcelona, 1987, pp. 248-259; Fernández López, Manuel: *Historia del pensamiento*

detallado de las ideas económicas humeanas, importa poner de manifiesto los fundamentos antropológicos y epistemológicos desde los que el escocés construye sus argumentos, considerando todo lo dicho hasta aquí. En este sentido, resultan especialmente relevantes algunas de las críticas contra el mercantilismo.

Como ya se adelantó, una parte importante de esas críticas aparecen en el ensayo ‘De la Balanza Comercial’, y así como anteriormente se reparó en la utilización de la analogía con la física en la argumentación a favor del comercio entre países, ahora conviene señalar dos aspectos de la crítica humeana que van en línea con su idea primigenia de un giro antropológico en la ciencia: la noción de riqueza y los efectos de la pasión de la suspicacia.

Los autores mercantilistas eran conocidos por poner énfasis en la relación entre la riqueza de un Estado y la cantidad de dinero (metálico) en sus arcas, a punto tal que muchas veces fueron acusados de confundir ambos conceptos. Precisamente en varias oportunidades Hume parece querer separar estas nociones y vincular de manera más estrecha la riqueza de un Estado con el trabajo de los miembros de la nación. Así, por ejemplo, desarrollando las implicancias de la analogía de la balanza comercial, supone el caso en que un Estado acumula dinero impidiendo su circulación. En un primer momento, puede parecer una política viable para incrementar la cantidad de dinero y, en cierto sentido, la riqueza, tanto como se quiera. No obstante, afirma Hume:

En rigor parece haber en la naturaleza humana un invencible obstáculo a ese inmenso crecimiento de la riqueza. Un Estado débil con un tesoro enorme no tardaría en ser presa de sus vecinos, más pobres, pero más poderosos. Un gran Estado derrocharía sus riquezas en proyectos mal coordinados y probablemente destruiría con ellos lo que es más valioso: la industria, la moral y una parte importante de su pueblo. En ese caso, el flujo, elevado a gran altura, hace estallar los vasos que lo contienen y, al mezclarse con el elemento circundante, no tarda en caer el nivel que le es propio. (p. 295)

Entre los elementos que aparecen en este pasaje interesa señalar, en primer lugar, la advertencia acerca de un límite antropológico para un tal incremento “artificial” en la cantidad de dinero, y, en segundo lugar, la jerarquía establecida en torno a lo “valioso” para el Estado, donde deja en claro que en el orden de prioridad la cantidad de metálico se encuentra por debajo de la industria, la moral y las personas en sí mismas. De esta manera,

económico, A-Z Editora, Buenos Aires, 1998, pp. 125-142; Brue, S. y Grant, R.: *Historia del pensamiento económico*, séptima edición, Cengage Learning, México, 2009, pp. 54-59. Sobre el mercantilismo, la referencia clásica sigue siendo Heckscher, Eli: *La época mercantilista. Historia de la organización y las ideas económicas desde el final de la Edad Media hasta la sociedad liberal*, FCE, México, [1931]1983.

la riqueza de un Estado está vinculada con su poder, y el poder no descansa de la cantidad de dinero.

El concepto de riqueza, luego, debe ser reencausado para enfocarse más en su génesis, *i.e.* las capacidades de los hombres, que en sus productos materiales. Dicho de otra manera, desde la perspectiva de Hume los mercantilistas habrían caído en el error, tantas veces por él denunciado, de confundir causas y efectos.

Esta crítica a la noción mercantilista de riqueza se conecta, a su vez, con la argumentación humeana en favor de los beneficios del comercio internacional y en contra de la suspicacia hacia las naciones vecinas. En efecto, si la riqueza se define mejor por la acción de las personas que por los productos materiales por ellas producidos o por la cantidad de metálico que posibilitan las transacciones³⁴³, se fortalece la idea de la existencia de un beneficio mutuo en las transacciones comerciales, ya que mediante estos vínculos los hombres desarrollan su natural tendencia a la socialidad y comparten sus logros materiales, técnico-científicos y morales, lo que amplía sus miras, en principio restringidas a sus ámbitos más inmediatos. Es más, agrega Hume, desde este punto de vista es posible argumentar en contra de quienes piensan que es beneficioso tener por vecinas naciones incultas, puesto que de otra forma podrían poner en peligro al propio Estado. Es interesante notar que para explicar el fundamento de esta última postura el escocés recurre a una pasión, la de la *susplicacia*:

Nada es más habitual, entre Estados que han conseguido algunos progresos en el comercio, que contemplar con mirada suspicaz los progresos de sus vecinos, considerar rivales a todos los Estados que comercian y dar por supuesto que es imposible que ninguno de ellos florezca si no es a sus expensas. En contraposición a esta opinión estrecha y maligna, me atrevo a afirmar que el aumento de la riqueza y del comercio de una nación en vez de dañar la riqueza y el comercio de sus vecinos, suele fomentarlos, y que difícilmente puede un Estado llegar muy lejos con su comercio e industria cuando todos los Estados que lo rodean están sumidos en la ignorancia, en la pereza y en la barbarie. (*ETSS*, 'Jealousy of Trade' p. 300)

³⁴³ En *ETSS*, 'Of Money', dice: "El dinero, hablando con propiedad, no es uno de los objetos del comercio, sino tan sólo el instrumento sobre el que los hombres se han puesto de acuerdo para facilitar el intercambio de un producto por otro. No es una de las ruedas del trato comercial, sino el aceite que hace más suave y más fácil el movimiento de esas ruedas. Si consideramos a un reino por sí mismo, es evidente que la mayor o menor abundancia de dinero carece de importancia, ya que los precios de las mercancías están siempre en proporción con la abundancia de dinero [...] Únicamente el *Estado* saca alguna ventaja de la mayor abundancia de dinero, y ello sólo en relación con las guerras y en las negociaciones con otros Estados." (p. 264). Y al final de 'Balance of Trade' afirma: "En resumen: un gobierno tiene mucha razón en conservar su población y sus manufacturas. Su dinero puede confiarlo tranquilamente al curso de los asuntos humanos, sin temor ni suspicacia. O, si alguna vez presta atención a esta última circunstancia, deberá hacerlo únicamente en la medida en que afecte a la primera." (p. 299).

Es significativa la caracterización de esta postura mercantilista como “estrecha y maligna”, puesto que sugiere, a la vez, cortedad de miras desde un punto de vista intelectual y desviación en la conducta desde un punto de vista moral³⁴⁴. Podría decirse entonces que la suspicacia en el comercio es un efecto del egoísmo desenfrenado, cuyas consecuencias se plasman en un sistema teórico, el mercantilismo, y en decisiones de política económica, las restricciones al comercio. Como se verá más adelante, este tipo de argumentación encontrará fuerte eco en la *Riqueza de las Naciones* de Adam Smith. Sin embargo, todo lo contrario sucede para Hume. Las naciones más avanzadas favorecen el comercio y, con todo lo que esto implica, ayudan al desarrollo de la propia nación:

El aumento de la industria nacional pone los cimientos al comercio exterior. Cuando se producen y perfeccionan gran número de mercancías para el mercado interior, siempre habrá algunas que puedan exportarse ventajosamente. Pero, si nuestros vecinos carecen de arte y de cultura, no podrán adquirirlas, porque no tendrán nada que ofrecer a cambio. A este respecto los Estados están en la misma situación que los individuos. Difícilmente podrá ser laboriosa una persona cuyos conciudadanos son ociosos. La riqueza de los distintos miembros de una comunidad contribuye a mi propia riqueza, sea cual fuere la profesión que adopte. Esos otros miembros consumen el producto de mi laboriosidad, y me proporcionan a cambio el producto de la suya. (*ETSS*, ‘Jealousy of Trade’ p. 301)

La visión positiva de Hume hacia el comercio tanto interno como internacional se basa, pues, en sus concepciones morales y antropológicas, de acuerdo con las cuales, además de tendencias egoístas, existen también en la naturaleza humana tendencias benevolentes; y en este sentido, la comunicación entre los individuos mediante la simpatía resulta un elemento clave para comprender el desarrollo de la economía.

A partir de esta contextualización teórica, la defensa humeana hacia una relajación en las medidas intervencionistas de corte mercantilista toma un sentido más acabado, interpretándose desde la totalidad de su enfoque filosófico:

De estos principios podemos aprender qué juicios deberíamos formarnos de las innúmeras barreras, obstáculos e impuestos que todas las naciones de Europa, y ninguna más que Inglaterra, han impuesto al comercio, debido a un exagerado deseo de amasar dinero, que nunca se acumulará más allá de su nivel mientras circule, o a la infundada impresión de perder su moneda, que nunca descenderá

³⁴⁴ Más adelante agrega Hume: “No sólo en mi condición de hombre, sino también como súbdito británico, me atrevo en consecuencia a implorar que florezca el comercio de Alemania, España, Italia e incluso Francia. Estoy seguro al menos de que Gran Bretaña y todas esas naciones florecerían mejor si sus soberanos y ministros adoptaran unas posturas mutuas menos estrechas y más benevolentes.” (*ETSS*, ‘Jealousy of Trade’ p. 303). *Cfr.*: *ETSS*, ‘Balance of Trade’ pp. 290-291, donde se argumenta en el mismo sentido, pero desde el caso particular de las complicadas relaciones con Francia.

por debajo de ese nivel. Si hay algo que pueda dispersar nuestras riquezas serían esas impolíticas disposiciones. Pero este efecto desfavorable general proviene de quienes privan a los países vecinos de esa comunicación e intercambio libres que ha sido la intención del Autor del mundo al darles suelos, climas y talentos diferentes. (*ETSS*, 'Balance of Trade' p. 297)³⁴⁵

La diversidad entre las condiciones materiales y espirituales de las naciones puede –y mediante el recurso a la intención de la divinidad al final del párrafo citado podría decirse: *debe*– ser aprovechada por los hombres en la mejora de su condición, y aquí la emulación, asociada a la simpatía, vuelve a resultar un elemento explicativo fundamental en este proceso: “La emulación entre países rivales sirve, antes bien, para mantener viva la industria en todos ellos” (*ETSS*, 'Jealousy of Trade' p. 302).

6. Conclusión

Con el propósito de completar la caracterización y relevar las funciones de la imaginación en la filosofía humeana, este capítulo se centró en sus derivaciones prácticas, es decir, en la importancia de la actividad imaginativa para la acción humana, tanto a nivel individual como social.

Se trató de mostrar que la imaginación está en la base del proceso simpatético como condición de posibilidad del intercambio pasional entre individuos mediante la aplicación de principios descriptos y analizados en el capítulo anterior, destacándose entonces el paralelismo establecido por Hume entre el funcionamiento de los sistemas gnoseológico y prácticos.

El estudio de la noción de simpatía permitió señalar, a su vez, la importancia de la facultad imaginativa para las argumentaciones humeanas en torno a la génesis y desarrollo de las relaciones interpersonales y la sociedad. En efecto, los vínculos simpatéticos caracterizan la naturalidad de la socialidad humana, la cual, junto a las motivaciones egoístas, explican las condiciones de existencia y progreso de la sociedad. Al mismo tiempo se vio de qué manera la acción de la imaginación posibilita la idea de propiedad y, a través de ella, la mediación de las posesiones en los vínculos sociales en cuanto ocasiones para el surgimiento de

³⁴⁵ Asimismo, en 'Jealousy of Trade' sostiene: “La naturaleza, al dotar de diversos talentos, climas y suelos a las distintas naciones, ha asegurado su mutua relación y comercio, mientras sigan siendo laboriosas y civilizadas.” (p. 301).

pasiones susceptibles de intercambio simpatético y normativas reguladoras de la conducta, *i.e.*, de la moralidad.

Partiendo de estos elementos, y retomando la perspectiva gnoseológica del capítulo anterior, se intentaron establecer los lineamientos básicos de la aproximación científica de la acción humana en Hume, poniendo de relieve las consecuencias epistemológicas correspondientes a partir de los efectos del análisis causal en la crítica a la diferenciación entre necesidad física y libertad moral, y, por tanto, en las posibilidades y límites de dicha ciencia.

Esta posición fue ilustrada mediante el estudio humeano de la moral, donde pudo verse una vez más la importancia de la imaginación tanto en la construcción del enfoque explicativo de la moral, tratando de superar a la vez el reduccionismo egoísta-racionalista y el benevolente-sentimentalista, como en la descripción de la génesis de la acción humana en tanto moral, mediante la problemática de la parcialidad y su posibilidad de superación.

Por último, considerando la estructuración y características de una ciencia de la acción humana dentro del marco antropológico y epistemológico humeano, se dirigió la atención hacia los razonamientos económicos del autor. Allí trató de mostrarse que el giro antropológico propuesto en el punto de partida de la empresa humeana lleva a anclar las inferencias económicas en la estructura pasional del ser humano, y mediante las particularidades de su abordaje de la causalidad, se explotan las posibilidades del razonamiento analógico para la explicación de los fenómenos económicos, a la vez que se señalan los límites en las capacidades de intervención práctica. Este reposicionamiento frente a las causas y efectos de la acción humana –y sus posibilidades explicativas– se plasman en las críticas dirigidas a la economía mercantilista, centradas especialmente en la noción de riqueza y el análisis del intercambio comercial, las cuales deben comprenderse como instancias de intercambio pasional entre individuos naturalmente sociales a la vez que naturalmente autointeresados.

Como ha podido observarse a lo largo de estos dos capítulos, la imaginación cumple un papel principalísimo en todo el pensar humeano. Comenzando por su reconfiguración gnoseológico-antropológica, el campo de acción de la facultad imaginativa se pone de manifiesto en la configuración epistemológica del obrar humano, lo que hace imprescindible reconocer su carácter fundamental para el análisis económico realizado por Hume.

En los capítulos siguientes se tratará de mostrar de qué manera Adam Smith retoma este enfoque imaginativo presentado por Hume, lo desarrolla en sus diversos ámbitos de interés,

y, en última instancia, lo transforma en piedra de toque para sus argumentaciones acerca de la acción humana moral y económica.

Capítulo 4: La imaginación en Adam Smith

1. Adam Smith como filósofo de la imaginación

Como es bien sabido, a partir del siglo XIX la figura de Adam Smith se asoció casi exclusivamente al desarrollo de la economía política, en el proceso de conformación y especificación de esta nueva ciencia, gracias al éxito de la *Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones*. Esto produjo una serie de inconvenientes en el devenir de los estudios smithianos. En primer lugar, se generó una especie de monopolio interpretativo por parte de los economistas, centrado en la lectura de la obra de 1776 para la comprensión del sistema económico y sus consecuencias teóricas y prácticas. En segundo lugar, pero vinculado con lo anterior, ese tipo de aproximaciones al pensamiento smithiano ignoraba –o directamente rechazaba– la filosofía moral expuesta en la *Teoría de los Sentimientos Morales*, paradójicamente, obra anterior a la *Riqueza* y con cinco revisiones en vida del autor, gracias a la cual Smith adquirió renombre en el siglo XVIII. Pero la fuerza de la lectura economicista fue tal que incluso cuando se reconoció la importancia de la *Teoría*, se planteó el problema de una supuesta oposición entre las obras, por estar basada esta última en el principio de la simpatía (malentendido por muchos autores como “benevolencia”), mientras que la *Riqueza* estaría fundada en el principio del interés propio (igualmente tergiversado como “egoísmo”). Esto derivó en lo que, originalmente en el ámbito germano, se denominaría *Das Adam Smith Problem*.

Referirse a este problema es ineludible al dar cuenta de los diversos enfoques interpretativo desde los que se ha abordado la obra smithiana porque, si bien en su planteo tradicional o *folk* –recurriendo a una expresión de Cremaschi³⁴⁶– podría decirse que ha sido superado, a lo largo de la historia resurgió de distintas formas, poniendo en evidencia la multiplicidad de aristas en el pensar smithiano, no siempre sencillo de comprender de manera integral. Dicho de otra manera, si bien actualmente en general se niega la visión opositiva o rupturista entre las principales obras de Smith, se dan diversas respuestas acerca del modo en que éstas se relacionan, teniendo en cuenta, además, la propia evolución del pensamiento smithiano. Esto señalaría el paso de “Das Adam Smith Problem” hacia lo que

³⁴⁶ Cremaschi, Sergio: “La teodicea social de Adam Smith”, *Revista Empresa y Humanismo*, Vol. XIII, N° 1/10, 2010, pp. 335-339.

Young llamó “The new Adam Smith problem”. Y aunque no sea objeto específico de este trabajo detenerse puntualmente en dicha cuestión, será importante tenerla presente como trasfondo para comprender las diversas aproximaciones que históricamente se han realizado hacia la obra smithiana³⁴⁷.

Considerando lo anterior, y más allá de los trabajos historiográficos desde el ámbito de la historia del pensamiento económico³⁴⁸, a continuación se tratará de sintetizar brevemente el desarrollo de las líneas interpretativas más significativas del pensar smithiano de acuerdo con los objetivos de este trabajo.

En primer término, de manera similar al caso de Hume, a principios del siglo XX se destacó el enfoque empirista smithiano desde una lectura fuertemente positivista, teniendo siempre como objetivo último sus aportes económicos. Un ejemplo de esto se encuentra en el artículo, en dos partes, de Bittermann³⁴⁹, donde la influencia de Hume es utilizada como base argumental para intentar separar a Smith de la corriente de pensamiento iusnaturalista dentro de la *Ilustración Escocesa*. Sin embargo, el argumento de Bittermann no sólo resulta cuestionable desde la interpretación de la propia obra de Smith sino también desde su comprensión del empirismo humeano *more* positivista, cuyas implicancias ya se han señalado³⁵⁰.

En la década del 60, y desde el punto de vista de la metodología de la economía, la concepción positivista del empirismo smithiano fue dando paso a posturas más susceptibles a reconocer la amplitud de la comprensión económica de Smith, tanto desde una perspectiva metodológica como epistemológica, y filosófica en general. A partir de aquí el nombre de Smith fue cada vez más vinculado a algún tipo de eclecticismo metodológico. En esta línea puede considerarse, en primer término, el trabajo de Schumpeter³⁵¹, y más adelante, los de

³⁴⁷ Sobre la disputa germana que dio nombre propio al problema de Adam Smith, puede verse: Macfie, A. y Raphael, D.: “Introduction” en Macfie, A. y Raphael, D. (eds.): *The Theory of Moral Sentiments, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Vol. I, Liberty Fund, Indianapolis, 1984, pp. 20-25. La idea de un “nuevo problema” en Young, Jeffrey T.: *Economic as a Moral Science. The Political Economy of Adam Smith*, Edward Elgar, Cheltenham, 1997, pp. 25-26. Una revisión detallada de la cuestión a lo largo de la historia puede verse en: Montes, Leonidas: *Adam Smith in Context. A Critical Reassessment of Some Central Components of His Thought*, Palgrave Macmillan, Londres, 2004, pp. 15-56. Además, Göçmen, Doğan: *The Adam Smith Problem. Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and The Wealth of Nations*, Tauris Academic Studies, London, 2007.

³⁴⁸ Véanse las referencias en la nota 594 del capítulo 5 del presente trabajo.

³⁴⁹ Bittermann, H.: “Adam Smith’s Empiricism and the Natural Law: I”, *The Journal of Political Economy*, 48/4, 1940, pp. 487-520, y “Adam Smith’s Empiricism and the Natural Law: II”, *The Journal of Political Economy*, 48/5, 1940, pp. 703-734.

³⁵⁰ Como se discutió en el punto 3 del capítulo 1, la diversidad de enfoques interpretativos desde los que se ha abordado el pensamiento humeano tiene un paralelo en las respectivas aproximaciones a la obra smithiana, lo que, a su vez, modifica la comprensión de las relaciones e influencias entre ambos autores.

³⁵¹ “Es difícil de señalarlo, a causa de la extensión del campo de sus investigaciones. Tan pronto analiza, tan pronto reseña, según lo que exija el objetivo que persigue. Sin embargo, adorna su análisis con observaciones

Blaug³⁵², Freudenthal, Mirowski³⁵³; hasta miradas más actuales como las de Redman³⁵⁴ y Méndez Baiges³⁵⁵.

Paralelamente, en relación directa con el problema metodológico, fue adquiriendo notoriedad y peso específico, por la profundidad de sus consecuencias interpretativas, la discusión sobre la influencia de Newton en Smith. Es decir, la cuestión acerca de los alcances y límites de lo que podría llamarse el “newtonianismo smithiano”, tanto desde una perspectiva metodológico-epistemológica, como también metafísica y hasta teológica. Sobre

particulares, hechos de experiencia práctica y, en sus descripciones, se encuentran discusiones teóricas. He aquí porque ha sido tan fácil, para cada escuela metodológica, reclamarlo como uno de los suyos. Smith posee una universalidad de un valor incomparable, habida cuenta de los objetivos que perseguía, pero que perdió toda eficacia cuando se quiso examinar, de modo más profundo, los diversos grupos de problemas que había abordado. Ello explica, también, la oposición aparente, en realidad, de método, entre él y los economistas clásicos posteriores, oposición que se ha afirmado a menudo. El carácter sistemático y pedagógico de su obra excluye las investigaciones teóricas abstractas un poco largas, lo mismo que las investigaciones descriptivas de detalle. Smith se formó bajo influencias de naturaleza teórica y fue dominado por objetivos teóricos. Un conjunto de proposiciones teóricas forma el armazón de su obra y una gran parte de las descripciones que se encuentran en ella tiene por objeto aplicar, discutir, presentar ejemplos de esta teoría. Smith no deduce conclusiones más que de una pequeña parte de este material y una parte, aún menor, no figura más que debido a su exclusivo interés intrínseco.” Schumpeter, Joseph A.: *Síntesis de la evolución de la ciencia económica y sus métodos*, Oikos-Tau, Barcelona, 1967, p. 78.

³⁵² “[E]mpleó formas de razonamiento radicalmente diferentes en las distintas partes de su obra. Los libros I y II de *La riqueza de las naciones* utilizan con profusión el método de estática comparativa, asociado posteriormente con la obra de Ricardo, mientras que los libros III, IV y V de *La riqueza de las naciones*, así como la mayor parte de su *Teoría de los sentimientos morales*, constituyen ejemplos de utilización de la metodología característica de la llamada Escuela Histórica Escocesa.” Blaug, Mark: *La metodología de la economía o cómo explican los economistas*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 76. Más adelante afirma: “ambos libros [la *Teoría* y la *Riqueza*] pueden considerarse como intentos deliberados por parte de Smith de aplicar el método newtoniano, primero a la Ética y después a la Economía” p. 77. La primera edición de este texto es de 1980.

³⁵³ Freudenthal, Gideon: “Adam Smith’s Analytic-Synthetic Method and the ‘System of Natural Liberty’”, *History of European Ideas*, 2:2, 1981, p. 135-136; Mirowski, Philip: “Adam Smith, empiricism, and the rate of profit in eighteenth-century England” en Blaug, Mark (ed.): *Adam Smith (1723-1790) Volumen II*, Elgar, London, [1982]1991, pp. 1-21.

³⁵⁴ “If we consider judgments passed on Smith’s methodology by some of the great names in economics, we will find near unanimity on the view that Smith was an eclectic. [...] There is much that speaks for Smith’s advocacy of a pluralism of methods—in particular his way of extracting information by using every imaginable method and his understanding that different problems call for the use of different methods.” Redman, Deborah: *The Rise of Political Economy as a Science*, The MIT Press, London, 1997, p. 228.

³⁵⁵ “Se le ha descrito como inductivo, como deductivo, como mixto, como racionalista, como empirista, como analítico y como histórico e incluso como historicista.” Méndez Baiges, Víctor: *op. cit.*, p. 89.

esto podrían citarse los trabajos de Hetherington, Cremaschi³⁵⁶, Werhane³⁵⁷, Lázaro Cantero, Schliesser y Montes³⁵⁸.

No obstante lo anterior, como bien señala Carrasco³⁵⁹, es recién a partir de los 70 que, en el contexto del descubrimiento y publicación de las *Lectures on Jurisprudence*, junto a estos textos la *Teoría* vuelve a rescatarse y a ser estudiada seriamente entre los críticos, tanto por su valor filosófico en sí (fundamentalmente para la filosofía moral y política), como por la necesidad de articular visiones sinópticas del pensamiento smithiano. Dicho de otra manera, se hizo necesario comprender un *sistema* de pensamiento amplio y complejo, a partir del cual entender mejor incluso la propia economía smithiana.

Acerca de la importancia de la filosofía moral smithiana, pueden mencionarse los trabajos de Raphael (uno de los editores de la *TMS* en la *Glasgow Edition*), quien pone especial énfasis en la evolución histórica del pensamiento smithiano a través de las distintas ediciones de la obra³⁶⁰. Un esfuerzo por comprender la *Riqueza de las Naciones* dentro del marco general del pensamiento smithiano se refleja en el texto de Fleischacker³⁶¹. Mientras que, entre los economistas de renombre, quizás quien más haya llamado la atención –y siga aún haciéndolo– sobre la relevancia de la ética en general, y la smithiana en particular, para la

³⁵⁶ Hetherington, Norriss: “Isaac Newton's influence on Adam Smith's Natural laws in Economics”, *Journal of the History of Ideas*, 44:3, 1983, pp. 497-505; Cremaschi, Sergio: “Adam Smith: Skeptical Newtonianism, Disenchanted Republicanism, and the Birth of Social Science” en Dascal, M. y Gruengard, O. (eds.): *Knowledge and Politics: Case Studies in the Relationship between Epistemology and Political Philosophy*, Westview, Boulder, 1989

³⁵⁷ “It is evident that Smith was influenced by both Newton and Hume. But unfortunately there is little evidence in either the *TMS* or the *WN* that he was overly concerned about method. In the *WN* he supposedly adopts a Newtonian methodology, but one could scarcely say that he adopts a deterministic or mechanistic view of human nature, for in the *WN* he argues that individuals can be free [...] Thus Smith's interest in Newtonian methodology does not extend to raising questions about the limits of mechanical determinism.” Werhane, Patricia: *Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism*, Oxford University Press, NY, 1991, p. 48.

³⁵⁸ Lázaro Cantero, Raquel: *La sociedad comercial en Adam Smith. Método, moral, religión*, op. cit.; Schliesser, Eric: “Some Principles of Adam Smith's Newtonian Methods in the Wealth of Nations”, *Research in the History of Economic Thought and Methodology*, vol. 23A, 2003, pp. 35-77; Montes, Leonidas: “Sobre el newtonianismo y la teoría del equilibrio económico general de Adam Smith”, *Estudios Públicos*, N° 104, 2006, pp. 252-253; “Newtonianism and Adam Smith” en Berry, Ch., Paganelli, M. P. y Smith, C. (eds.): op. cit., pp. 36-53.

³⁵⁹ Carrasco, María A.: “Adam Smith como filósofo político y moral: un debate abierto”, *Revista Empresa y Humanismo*, Vol. XIII, N° 1/10, 2010, p. 10.

³⁶⁰ Raphael, D. D.: “Adam Smith and ‘the infection of David Hume's society’: New Light on an Old Controversy, Together with the Text of a Hitherto Unpublished Manuscript”, *Journal of the History of Ideas*, 30:2, 1969, pp. 225-248. Este artículo fue revisado y corregido para ser luego reimpresso como el Apéndice II de la *Glasgow Edition* de la *TMS*. Además, *The Impartial Spectator. Adam Smith's Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2007. Sobre la dificultad para clasificar la ética smithiana dentro de las categorías contemporáneas, véase, por ejemplo: Tasset Carmona, José Luis: “La ética de Adam Smith: hacia un utilitarismo de la simpatía”, *Thémata Revista de Filosofía*, N° 6, 1989, pp. 197-213.

³⁶¹ Fleischacker, Samuel: *On Adam Smith's Wealth of Nations*, *A Philosophical Companion*, Princeton University Press, Princeton, 2004.

economía como disciplina teórica y práctica, sea Amartya Sen³⁶². Por otra parte, entre los autores que se valen de las ideas jurídicas smithianas, particularmente expresadas en las *Lectures* (A y B), destacando la influencia de la tradición iusnaturalista como clave de lectura, cabe mencionar a Haakonssen y Young³⁶³.

Por otra parte, con el trasfondo de las tensiones en el campo de la filosofía en general, y de la epistemología en particular, en el escenario ‘post-empirismo lógico’ y de ascenso del neoliberalismo, se entabló una de las discusiones más candentes dentro de las diversas formas que adoptó el problema de Adam Smith: la cuestión del fundamento teológico/teleológico smithiano, condensado en la metáfora de la “*Invisible Hand*”, y sus consecuencias teóricas y prácticas para la comprensión del ordenamiento socioeconómico. Un ingente número de estudiosos se dedicó al problema, defendiendo las posiciones más diversas. Entre los artículos que exponen la interpretación de Smith por parte de la Escuela de Chicago, pueden citarse los de Stigler y Friedman³⁶⁴; mientras que el cambio de tendencia en el debate hacia cuestiones éticas, teleológicas, metafísicas y teológicas, puede verse en los artículos de Evensky, Oswald, Pack, Grampp, Kleer, Alvey, Minowitz, Smith, Indavera Stieben³⁶⁵.

³⁶² Sen, Amartya: “Adam Smith’s Prudence” en Lall, S. and Stewart, F. (eds.): *Theory and Reality in Development*, Macmillan, London, 1986; *Sobre ética y economía*, Alianza editorial, Madrid, [1987]1999, pp. 30-45; “The Contemporary Relevance of Adam Smith” en Berry, Ch., Paganelli, M. P. y Smith, C. (eds.): *op. cit.*, pp. 581-592.

³⁶³ Haakonssen, Knud: *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981; y *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, NY, 1996; Young, Jeffrey T.: “Natural Jurisprudence and the Theory of Value in Adam Smith”, *History of Political Economy*, 27:4, 1995, pp. 755-773; y *Economics as a Moral Science*, *op. cit.*

³⁶⁴ Stigler, George J.: “The Successes and Failures of Professor Smith”, *The Journal of Political Economy*, 84:6, 1976, pp. 1199-1213; Friedman, Milton: “Adam Smith’s Relevance for Today”, *Challenge*, 20:1, 1977, pp. 6-12

³⁶⁵ Evensky, Jerry: “Retrospective: Ethics and the Invisible Hand”, *The Journal of Economic Perspectives*, 7:2, 1993, pp. 197-205; Oswald, Donald: “Metaphysical Beliefs and the Foundations of Smithian Political Economy”, *History of Political Economy*, 27:3, 1995, pp. 449-476; Pack, Spencer J.: “Theological (and Hence Economic) Implications of Adam Smith’s “Principles which Lead and Direct Philosophical Enquiries””, *History of Political Economy*, 27:2, 1995, pp. 289-307; Grampp, William: “What Did Smith Mean by the Invisible Hand?”, *Journal of Political Economy*, 108:3, 2000, pp. 441-465; Kleer, Richard: “The Role of Teleology in Adam Smith’s Wealth of Nations”, *History of Economics Review*, 31, 2000, pp. 14-29; Alvey, James: “The Secret Natural Theological Foundation of Adam Smith’s Work”, *Journal of Markets & Morality*, 7:2, 2004, pp. 335-361; “The Theological Foundation of Adam Smith Work”, Department of Applied and International Economics, Discussion Paper N° 04.02, Massey University, 2004; Minowitz, Peter: “Adam Smith’s Invisible Hands”, *Econ Journal Watch*, 1:3, 2004, pp 381-412; Minowitz, Peter: “Adam Smith’s Invisible Hands”, *Econ Journal Watch*, 1:3, 2004, pp 381-412; Smith, Graig: *Adam Smith’s Political Philosophy. The invisible hand and spontaneous order*, Routledge, NY, 2006; Indavera Stieben, Leandro: “Errores en la estrategia argumentativa de la interpretación providencialista de la Mano Invisible de Adam Smith: El caso de la *Teoría de los Sentimientos Morales*”, *Discusiones Filosóficas*, Año 12, N° 19, 2011, pp. 239-256; y “La mano invisible y la defensa nacional”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N° 44, 2013. Este tema se discutirá en el capítulo 5 del presente trabajo.

Según lo visto hasta aquí, bien puede decirse que la figura de Smith no sólo como “economista”, sino también como filósofo (dentro de sus múltiples áreas de interés, entre las que pueden enumerarse: la moral, la política, el derecho, la estética, la retórica, la ciencia y su historia, etc.) ha sido redescubierta y revalorizada desde mediados del siglo XX, pero con un impulso particularmente intenso a comienzos del siglo XXI. Esto se evidencia a través de la publicación de la *Adam Smith Review* (cuyo primer volumen apareció en el año 2004) y las reuniones científicas y trabajos colectivos en el año 2009, alusivos a los 250 años de la aparición de la primera edición de la *Teoría de los Sentimientos Morales*³⁶⁶.

Ahora bien, resulta interesante señalar que entre la gran diversidad de enfoques interpretativos desde los que se ha abordado la obra smithiana, no son tantos aquellos que toman como clave de lectura a las obras reunidas en los *Ensayos Filosóficos*, y menos aún los que se centran en la cuestión de la imaginación (más allá de su vinculación con el principio de simpatía, explicitada en la *TMS*).

Podría decirse que la importancia de la imaginación en el pensamiento smithiano ha sido tratada, en principio, desde dos líneas investigativas. Por una parte, en relación con el elemento estético dentro de la obra smithiana. Este es el caso del trabajo de Harrison y, más recientemente, los de Brady y Labio³⁶⁷. Por otra parte, las discusiones en torno a las características de la filosofía de la ciencia smithiana. En esta línea puede mencionarse el trabajo pionero de Thomson y más adelante los de Skinner, en los que se compara la concepción smithiana de la ciencia y su evolución con las de Kuhn y Popper, hasta llegar a los planteos de Berry, quien incluso se pregunta sobre la posibilidad de hablar con propiedad de una “epistemología smithiana”³⁶⁸.

³⁶⁶ A propósito, cabe señalar el número monográfico dedicado al pensamiento smithiano de la *Revista Empresa y Humanismo* (Vol. XIII N° 1/10, 2010), editado por M. A. Carrasco y R. Lázaro Cantero; y el encuentro realizado en la Universidad de Glasgow, organizado por Ch. Berry, que diera origen luego a *The Oxford Handbook of Adam Smith*.

³⁶⁷ Harrison, John: “Imagination and Aesthetics in Adam Smith’s Epistemology and Moral Philosophy”, *Contributions to Political Economy*, 14, 1995, pp. 91-112; Brady, Emily: “Adam Smith’s ‘Sympathetic Imagination’ and the Aesthetic Appreciation of Environment”, *The Journal of Scottish Philosophy*, 9:1, 2011, pp. 95-109; Labio, Catherine: *Origins and the Enlightenment: Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2004, pp. 119-125; y “Adam Smith’s Aesthetics” en Berry, Ch., Paganelli, M. P. y Smith, C. (eds.): *op. cit.*, pp. 105-125.

³⁶⁸ Thomson, Herbert: “Adam Smith’s philosophy of science”, *Quarterly Journal of Economics*, 1965, 212-233; Skinner, Andrew: “Adam Smith: philosophy and science”, *Scottish Journal of Political Economy*, 29:3, 1972, pp. 307-319 y “Adam Smith: Science and the Role of the Imagination” en Todd, W.B. (ed.): *Hume and the Enlightenment: Essays presented to Ernest Campbell Mossner*, Edinburgh University Press, 1974. Estos artículos se fundieron luego en el capítulo titulado “Science and the Role of the Imagination” del libro *A System of Social Science. Papers Relating to Adam Smith*, Clarendon Press, London, 1979, pp. 14-41; Berry, Christopher: “Smith and Science”, Haakonssen, Knud (ed.): *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge University Press, NY, 2006, pp. 112-135.

No obstante, como se adelantó en el capítulo 1, probablemente uno de los comentaristas que más haya insistido en la importancia de facultad imaginativa para la comprensión no sólo del conocimiento (vulgar y científico), sino también para la acción humana, dentro del pensamiento smithiano, sea Charles Griswold³⁶⁹. En su artículo para el *Cambridge Companion to Adam Smith*, este autor reconoce la apropiación por parte de Smith del papel central de la imaginación destacado por Hume, señalando, tanto a nivel cognitivo como motivacional, su carácter narrativo además de representativo. Esto le permite identificar dos facetas claves de la imaginación smithiana. Por una parte, su función epistémica conectiva, mediante la creación de “puentes” entre fenómenos, conformando un ordenamiento satisfactorio. Por otra, la función moral en cuanto fundamento de la simpatía, lo que denomina “*sympathetic imagination*”³⁷⁰. Refiriéndose a este concepto, Griswold señala su flexibilidad y complejidad, puesto que el intercambio simpatético entre actor-espectador no es automático, sino que en él confluyen elementos intuitivos, comprensivos y deliberativos. Incluso llama la atención sobre la función proyectiva de la imaginación, gracias a la cual es posible simpatizar incluso con los muertos³⁷¹.

Pero la importancia fundamental de la imaginación, según este autor, consiste en posibilitar una toma de distancia respecto de aquello que más directamente afecta a los individuos en ambos niveles (cognitivo y práctico) para alcanzar una posición judicial imparcial, dentro de un esquema filosófico escéptico sobre la existencia de un ordenamiento de la realidad independiente de los hechos morales³⁷². En este sentido, Griswold reconoce la relevancia de la relación entre imaginación y pasiones para comprender —e incluso llegar a modificar— la conducta humana, ya que la imaginación puede ser educada y, de esa manera, dirigir las pasiones. Pero, como también se sugirió en el primer capítulo, esto supone que las emociones presentan un aspecto cognitivo³⁷³. Así, Griswold pone en evidencia la importancia de la idea de continuidad por gradación entre las percepciones en Smith, con la consecuente bidireccionalidad de la relación imaginación-pasiones, que, como se vio en los dos capítulos anteriores, resultaba clave para entender a Hume. A la luz de estas cuestiones es que, concluye el autor, deberían enfocarse muchos de los problemas que han suscitado

³⁶⁹ Griswold, Charles L. Jr: *op. cit.*; y también “Imagination: Morals, Science, and Arts” en Haakonssen, Knud (ed.): *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge University Press, NY, 2006, pp. 22-56.

³⁷⁰ Griswold, Ch.: “Imagination: Morals, Science, and Arts”, *op. cit.*, p. 25. Incluso llega a identificar cuatro tipos de “imaginación simpatética”, véase: *idem*, pp. 34-35. Además, en relación con el doble punto de vista desde el cual considerar la acción de la imaginación, más adelante dice: “Smith’s practice of theory and theory of practice are held together by this view of imagination as a seminal, creative force in life.” *Idem*, p. 50.

³⁷¹ *Idem*, pp. 29-30.

³⁷² *Idem*, p. 40.

³⁷³ *Idem*, pp. 41-42.

fuerte debates entre los críticos, particularmente el ya señalado acerca de la teleología y la mano invisible, pero también las discusiones sobre la postura smithiana acerca de la realidad del mundo externo y los alcances y límites del conocimiento humano³⁷⁴.

Teniendo en cuenta lo anterior, en el presente capítulo y el próximo se ahondará sobre las implicancias de la concepción smithiana de la imaginación, en sus vínculos con las pasiones, destacando los puntos de contactos con la perspectiva humeana analizada previamente. Mediante esta lectura se intentará brindar una alternativa hermenéutica válida para alcanzar una mayor comprensión de la obra smithiana a través de la influencia del giro antropológico humeano.

2. La imaginación en *De los sentidos externos*

El ensayo *De los sentidos externos* suele datarse entre los escritos tempranos de Smith y ha tenido diversas consideraciones de los críticos sobre su enfoque y relevancia³⁷⁵. No obstante, ya en este texto pueden rastrearse algunos elementos importantes acerca de la función de la imaginación en la gnoseología smithiana.

Smith dedica el ensayo al análisis de cada uno de los cinco sentidos por los que percibimos los objetos externos. Para ello, se vale de la conocida distinción entre cualidades primarias, aquellas que son inseparables de un cuerpo, y cualidades secundarias, o capacidades para producir diferentes sensaciones por medio de las cualidades primarias³⁷⁶. A través del tacto, el hombre percibe un objeto como exterior e independiente de él en cuanto

³⁷⁴ *Idem*, pp. 47-48, 53-54.

³⁷⁵ Así, por ejemplo, W. P. D. Wightman y John Reeder entienden que este es el ensayo que más se acerca a la definición moderna de un estudio filosófico, mientras que S. Fleischacker afirma que está dedicado a estudiar cómo operan nuestros sentidos más que a cuestiones estrictamente filosóficas. Véase: Wightman, W. P. D.: "Introduction Of the External Senses", *Essays on Philosophical Subjects, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Vol. III, Liberty Fund, Indianapolis, 1982, p. 133; Reeder, John: "Estudio Preliminar", en Smith, Adam: *Ensayos Filosóficos*, Pirámide, Madrid, 1998, p. 32; Fleischacker, Samuel: *op. cit.*, p. 27.

³⁷⁶ Los críticos han hecho notar también que resulta extraña la adhesión smithiana a la división de cualidades cuando ya el mismo Berkeley (aunque no en el texto aquí citado por Smith, sino en los *Principios del conocimiento humano*) había tenido la oportunidad de criticarla, y Hume volvió a hacerlo de manera cabal. Este hecho ha sido presentado como prueba acerca de la datación temprana del ensayo, aparentemente antes de que Smith tuviera contacto con el *Tratado* humeano. Así lo entiende Wightman, *ibidem*. Sin embargo, precisamente el estudio del lugar que ocupa la imaginación en este ensayo podría poner en cuestión dicha tesis, como se verá más adelante. Sobre la complejidad de la datación de este ensayo véase además Reeder, J., *op. cit.*, p. 33, quien remite al artículo de Brown, K.: "Dating Adam Smith's Essay "Of the external senses"", *Journal of the History of Ideas*, 53:2, 1992, pp. 333-337.

es captado al ejercer presión sobre una parte de su cuerpo³⁷⁷. Esta capacidad de resistencia, que llamamos solidez, hace que la cosa que la posea sea percibida como sustancia. De manera que “sólido y sustancial son dos palabras que en el lenguaje ordinario son consideradas total o casi totalmente sinónimas” (ES 136 §8/138). Ahora bien, solidez, afirma Smith, supone extensión y ésta, a su vez, divisibilidad, figura y movilidad, a punto tal que estas cualidades *primarias* “parecen integrar necesariamente la idea o concepción de una sustancia sólida. Son en realidad inseparables de esa idea o concepción, y no es posible concebir sin ellas la existencia de la sustancia sólida” (ES 137 §13/139-140)³⁷⁸.

A diferencia de la sensación de solidez, las de calor y frío (como tampoco las de gusto, olfato y sonido, afirma Smith³⁷⁹) no se refieren necesariamente a una sustancia sino sólo a la sensación producida en el órgano afectado, es decir que no permiten inferir la existencia de un objeto externo (ES 140 §20/142) ya que no puede decirse, propiamente hablando, que sean cualidades inherentes a la cosa. Sin embargo, la *experiencia* enseña que normalmente las sensaciones mencionadas remiten efectivamente a un objeto externo. De esta manera, afirma Smith:

Por la frecuencia y uniformidad de esta experiencia, por la costumbre y el hábito de pensamiento que esa frecuencia y uniformidad necesariamente ocasionan, la sensación interna y la causa externa de dicha sensación llegan a estar tan

³⁷⁷ Resulta interesante notar que Smith señala una diferencia respecto a la sensación táctil derivada de un objeto inerte de aquella debida al contacto con otro ser animado. Dice: “Cuando apoya su mano sobre el cuerpo de otra persona u otro animal, aunque sabe o puede saber que ellos sienten la presión de su mano tanto como él siente la de su cuerpo, sin embargo, como esta sensación es del todo exterior al él, con frecuencia no le presta atención alguna, y en ningún momento se preocupa por ella más que en la medida en que está obligado a hacerlo por la solidaridad que la naturaleza, con los más sabios propósitos, ha implantado en el hombre no sólo con respecto a las demás personas sino (aunque indudablemente en un grado mucho menor) hacia todos los animales. Al destinarlo a ser el animal director en este pequeño mundo, parece que su benévola intención fue inspirar en él algún grado de respeto incluso para los más inferiores y débiles de sus súbditos.” (ES 136 §7/138) Cabría disentir aquí con la traducción de Rodríguez Braun al utilizar la palabra “solidaridad” puesto que en el original se lee “fellow-feeling”, cual es uno de los sentidos del término “simpatía”. Término que, como se ha visto es sumamente importante dentro de la filosofía humeana y lo será también para Smith. En las referencias de las obras que componen los *EPS* se consiga la paginación de la inglesa y el número de párrafo, seguidos por la paginación de la traducción castellana.

³⁷⁸ En un *excursus* sobre los grados de dureza de los cuerpos y la noción de impenetrabilidad de la materia en relación con la cohesión y fuerza atractiva entre las partes, afirma: “Esta doctrina, tan antigua como Leucipo, Demócrito y Epicuro, fue relanzada durante el siglo pasado por Gassendi, y desde entonces ha sido adoptada por Newton y la mayoría de sus seguidores. Actualmente puede ser considerada con el sistema establecido, o el sistema más en boga y más respaldado por el grueso de los filósofos europeos. Aunque se le han opuesto bastantes argumentos paradójicos, derivados de esa especie de metafísica que confunde todas las cosas y no explica ninguna, parece en conjunto que es la más simple, la más clara y la más comprensible explicación proporcionada hasta hoy sobre los fenómenos de los que pretende dar cuenta” (ES 140 §18/142). Nótese que en la defensa del atomismo devenido newtoniano, contra esa “especie de metafísica” casi con seguridad en referencia a la escolástica, Smith destaca las características de simplicidad, claridad y comprensibilidad del sistema, elementos que serán importantes dentro de la epistemología de la *Historia de la Astronomía*, como se verá más adelante.

³⁷⁹ “No poseen ni podemos concebir que sean capaces de poseer ninguna de las cualidades que consideramos esenciales e inseparables de las sustancias exteriores sólidas e independientes.” (ES 144 §26/146).

estrechamente conectadas en nuestra concepción que en nuestra ordinaria y descuidada forma de pensar tendemos a considerarlas casi como si fueran una y la misma cosa, y por tanto a denotarlas con una y la misma palabra. (*ES* 141 §21/143)

Procediendo a la manera humeana, Smith en un primer momento aplica el razonamiento analítico para mostrar la separación entre las nociones de cualidades secundarias y objeto externo, en un segundo momento recurre a la experiencia para explicar la causa de las inferencias habituales aunque estrictamente injustificadas, en un tercer momento destaca las características de frecuencia y uniformidad de dicha experiencia para la generación de la costumbre y hábito del pensamiento como fundamento detrás del origen de la conexión entre las ideas de la sensación y la capacidad de excitarla, por último advierte que esta conexión produce, a su vez, una confusión en el lenguaje al atribuir a una sola palabra dos significados distintos³⁸⁰.

Antes de pasar al análisis del sentido de la vista, Smith insiste en la incapacidad de las cualidades secundarias para poseer las características de las primarias. No obstante, al mismo tiempo reconoce que las sensaciones del gusto, el olfato y el sonido son susceptibles de cierta composición y descomposición. Por tanto, en clave atomista, distingue entre sensaciones simples y compuestas. En efecto, un cocinero puede distinguir los ingredientes de una nueva salsa, un perfumero entre los elementos de una nueva fragancia y una persona con oído musical entre los sonidos individuales que conforman los acordes en un concierto. A propósito se pregunta Smith si estos tipos de sensaciones se aprenden a distinguir por naturaleza o experiencia, e inclinándose por la segunda opción dice: “Creo que es sólo por experiencia que aprendemos a observar las diferentes afinidades y semejanzas que la sensación compuesta guarda con las simples que la componen, y a analizar cómo las diversas causas que naturalmente excitan esas diferentes sensaciones simples entran en la composición de la causa que excita la compuesta” (*ES* 145 §32/139-147). Es interesante notar aquí que además de la primacía de la experiencia Smith recurre a la semejanza para dar cuenta de la composición de las sensaciones, así como Hume lo hiciera respecto de la asociación de ideas³⁸¹.

³⁸⁰ Cabe señalar también que, así como en el *Tratado* Hume criticaba a los filósofos por construir complicados sistemas sobre el conocimiento del mundo externo basados en opiniones vulgares, perdiendo incluso la simplicidad de estas opiniones; de análogo modo aquí Smith acusa a los filósofos por criticar los “juicios más obvios de los seres humanos”, cuando en realidad dichos juicios nunca estuvieron errados, sino influidos por la ambigüedad del lenguaje indicada.

³⁸¹ También se refiere a la semejanza en relación al intrincado problema de las causas intermedias entre el objeto causante de la sensación y la sensación, pero allí destaca los límites de la investigación, puesto que “ningún filósofo ha intentado –y probablemente nunca intentará– explicarnos cómo provocan esos fluidos [las

En cuanto al tratamiento del problema de los objetos de la vista y su relación con los del tacto, Smith reconoce explícitamente su deuda con la *Nueva Teoría de la Visión* de Berkeley (*ES* 148 §43/150). Afirma que los objetos de la vista son el color y sus modificaciones, análogas a las del tacto: extensión, figura, divisibilidad y movilidad. No obstante, tampoco estos objetos pueden sugerir la exterioridad e independencia de la sustancia como los del tacto, puesto que no tienen ninguna relación de semejanza con éstos: “Ni con la imaginación podemos concebir que un objeto del tacto se prolonga hasta ser un objeto de la vista, o un objeto de la vista hasta ser un objeto del tacto” (*ES* 150 §50/153). Pero, más allá de esta distinción, la correspondencia con que habitualmente relacionamos ambos objetos plantea el problema de su fundamentación³⁸².

Ahora bien, antes de referirse a dicho problema, Smith se ocupa de los efectos de la distancia respecto de los juicios correspondientes a objetos de la vista que representan objetos externos. Sostiene que se puede juzgar con precisión y exactitud la distancia de objetos cercanos precisamente porque se nos presentan a la vista con la mayor claridad, precisión y exactitud. Pero a medida que las distancias se incrementan, los juicios respecto a los objetos tangibles también se vuelven más inciertos. Esta cuestión es importante ya que, como se vio en el caso de Hume, también para Smith habrá una correspondencia entre distancia visual y juicio de los sentidos, por un lado, y distancia entre ideas y juicios de la mente, por otro; correspondencia cuyos efectos se verán tanto a nivel epistemológico en las conexiones imaginativas como a nivel moral en los vínculos simpatéticos³⁸³.

No obstante lo anterior, Smith afirma que los objetos de la visión no son sino “sombras o imágenes” que carecen de valor si no se relacionan con los objetos tangibles. Siendo que no nos importan tanto los objetos representantes (visibles) como los representados (tangibles), concluye: “en nuestra imaginación tendemos a adscribir a los primeros un grado de magnitud que no les corresponde en nada a ellos, sino en todo a los segundos” (*ES* 152 §54/155); y

supuestas causas intermedias] dichos movimientos, o cómo esos movimientos producen en el órgano o en el principio de la percepción que siente en el órgano, la sensación del gusto, o una sensación que no guarda la más mínima semejanza con ningún movimiento, sino que en sí misma parece incapaz de movimiento alguno.” (*ES* 146 §37/148-149).

³⁸² “Tales sombras y combinaciones sugieren que esos diversos objetos tangibles están a diferentes distancias, conforme a ciertas reglas de perspectiva, cuyo aprendizaje no es fácil determinar si proviene de algún instinto particular o de alguna aplicación de la razón o la experiencia, que se ha convertido en tan perfectamente habitual en nosotros que apenas nos damos cuenta de que la utilizamos.” (*ES* 150 §50/150).

³⁸³ Como es habitual en su concepción antropológica, Smith atribuye diferencias en las capacidades visuales de las personas más a sus diferentes costumbres debido a sus correspondientes ocupaciones, que a disposiciones físico-naturales diversas. Los intelectuales, por ejemplo, no suelen ver bien de lejos, mientras que los marineros todo lo contrario (*ES* 151 §52/154).

después de consignar varios experimentos ópticos en los que se adscriben magnitudes erróneas a ciertos objetos de la vista³⁸⁴, dice:

Mi juicio corrige mi visión y, en mi pensamiento, reduce el objeto visible, que representa el objeto grande tangible muy por encima de tales dimensiones. Como mi atención está generalmente ocupada por entero en los objetos tangibles y representados, y no en los visibles y representantes, mi descuidada fantasía confiere a estos últimos una proporción que no les corresponde en lo más mínimo, sino que pertenece por entero a los primeros. (ES 153 §55/156)

Pero la imaginación no solamente transfiere dimensiones sino también estabilidad, que asimismo corresponde, según Smith, a los objetos del tacto. Haciéndose eco del atomismo humeano afirma:

Hablando con precisión, no es el mismo objeto visible el que vemos a distancias diferentes, sino una sucesión de objetos visibles que –aunque se asemejan mutuamente, en especial los que se siguen de cerca– son en realidad diferentes y particulares. Como sabemos, empero que el objeto tangible que representan es siempre el mismo, les atribuimos a ellos también una identidad que sólo le corresponde a él (ES 155 §58/157)³⁸⁵

Una vez establecida la correspondencia entre objetos del tacto y de la vista, Smith recurre a la analogía berkeleyana para explicarla: los objetos de la vista resultan para nosotros una especie de lenguaje instituido por el “autor de la naturaleza” que representa e informa sobre la posición de los cuerpos, información ésta de “máxima importancia” para los hombres (ES 156 §60/159)³⁸⁶. No obstante, reconoce una limitación en esta analogía, puesto que, si bien entre las palabras y las cosas denotadas en el lenguaje no parece existir ninguna semejanza, entre los objetos de la vista y los del tacto “existe suficiente afinidad o correspondencia entre ellos para hacer que cada objeto visible sea más idóneo para representar un cierto objeto tangible en concreto antes que ningún otro objeto tangible” (ES 157 §61/159). Es por esto que el lenguaje instituido por la naturaleza posee una “idoneidad representativa” y una eficacia muy superior a la de cualquier lenguaje creado por el hombre (ES 158 §62/160).

Utilizando como caso ejemplar el relato de un cirujano que había operado a un joven enfermo de cataratas desde su nacimiento, Smith trata de probar la mencionada eficiencia del lenguaje de la naturaleza destacando la rapidez con la que el joven pudo comprender la relación entre objetos del tacto y de la vista. En poco tiempo había logrado entender no sólo

³⁸⁴ Como el caso en que una persona tapa su ojo con un dedo, situación que podría llevarla a afirmar que el dedo tiene la misma magnitud, *en cuanto objeto sensible*, que gran parte de la habitación que aún ve.

³⁸⁵ Cfr.: HALM 120-121 §2/127-128.

³⁸⁶ “El benévolo objetivo de la naturaleza al concedernos el sentido de la vista es evidentemente informarnos acerca de la posición y distancia de los objetos tangibles que nos rodean.” (ES 156 §60/158).

la representación de los objetos visibles sino incluso las sutilezas de la perspectiva en la pintura. Pero al tratar de explicar las causas de la primigenia confusión del joven entre estas dos representaciones, Smith afirma:

[N]o pudo haber sido así engañado por una imitación tan imperfecta si los grandes principios de la visión no hubiesen sido antes profundamente impresos en su mente, y si no hubiera estado, por asociación de ideas, o algún otro principio ignoto, firmemente resuelto a esperar ciertos objetos tangibles como consecuencia de los visibles que se le habían presentado. Este rápido progreso puede ser quizá explicado por esa preparación para la representación, que ya ha sido señalada, entre los objetos visibles y tangibles. Cabe decir que en este lenguaje de la naturaleza las analogías son más perfectas; las etimologías, las declinaciones y las conjugaciones, por así decirlo, son más regulares que las de ningún lenguaje humano. Hay menos reglas y las que hay no admiten excepciones. (ES 160-161 §68/163)

Es interesante notar la vacilación en este intento de explicación, donde Smith parece debatirse entre una postura “subjetivista” (asociación de ideas) y otra “objetivista” (preparación para la representación, *i.e.*, lenguaje instituido por el Autor de la Naturaleza) respecto de la relación entre los objetos. Pero lo que más importa señalar aquí es la introducción del principio de asociación de ideas como una explicación posible para este fenómeno.

De análogo modo, a continuación la oposición se plantea entre, por un lado, la costumbre generada por la observación y la experiencia³⁸⁷ y, por otro, una percepción instintiva de los vínculos entre objetos del tacto y de la vista. En defensa de esta última posición Smith compara al hombre con los animales en los primeros momentos de su vida, situación en la que es difícil recurrir a la costumbre para explicar la asociación respectiva. Sin embargo, sigue razonando de la siguiente manera:

Pero los jóvenes de la especie humana continúan por tanto tiempo en un estado de total dependencia, deben ser llevados durante tanto tiempo en brazos de sus madres o sus niñeras, que una percepción instintiva de esa clase puede parecer menos necesaria en su caso que en el de cualquier otra raza de animales. Antes de que puedan utilizarla, la observación y la experiencia, por el conocido principio de la asociación de ideas, han conectado suficientemente en sus

³⁸⁷ Al comienzo del ensayo Smith había sugerido ya la relación entre costumbre e imaginación para explicar ciertas concepciones. En el apartado correspondiente al sentido del tacto dice: “El que los cuerpos de tamaño pequeño o moderado son capaces de movimiento y reposo es algo de lo que tenemos continua experiencia. En cuanto a las grandes masas, quizá, se supone de acuerdo con los hábitos ordinarios de la imaginación que son más aptas para el reposo que para el movimiento. Pero si se aplica una fuerza suficiente no tenemos dificultad alguna en concebir que las mayores y más ponderosas masas pueden ser capaces de moverse.” (ES 137 §12/139). Más adelante se verá de qué manera Smith vuelve a esta explicación para dar cuenta de la génesis y sucesión de las teorías astronómicas.

jóvenes intelectos cada objeto visible con el objeto tangible correspondiente que representa. (*ES* 163 §74/165-166)

Así como en el caso de Hume la indefensión con que los hombres llegan a este mundo en comparación con el resto de los animales era suplida por la natural socialidad, en este caso Smith se vale del mismo principio para desestimar la existencia de un principio instintivo de conexión entre objetos de la vista y del tacto en los seres humanos. Por tanto, el principio de asociación de ideas ocupa un papel central para explicar el fenómeno. Es más, recurriendo al principio de parsimonia, afirma que “la naturaleza nunca confiere a ningún animal una facultad que no es necesaria o útil”, luego, no existiría tal instinto en el hombre. Sin embargo, matizando nuevamente su argumentación en línea humeana, al difuminar una diferenciación estricta entre el hombre y los animales, manifiesta: “estoy dispuesto a creer que incluso ellos [los niños] deben poseer una percepción instintiva de esta clase, aunque posiblemente en un grado muy inferior al del grueso de los otros animales” (*ES* 163 §74/166). De esta manera, continuando con la comparación entre el comportamiento de los niños y los animales, Smith señala el estrecho vínculo entre las tendencias generadas por los apetitos corporales y la concepción de su objeto: “todos los apetitos que se originan en un cierto estado del cuerpo parecen sugerir el medio de su propia satisfacción; e incluso mucho antes que la experiencia, alguna anticipación o preconcepción del placer que acompaña dicha satisfacción”, y a continuación agrega: “Existen otros apetitos en los que la imaginación más inexperimentada produce un efecto similar sobre los órganos que la naturaleza ha proporcionado para su satisfacción” (*ES* 165 §79/167). Dos elementos importantes aparecen aquí. Por un lado, la relación entre los aspectos cognitivos y pasionales, y por otro, la mediación de la facultad de la imaginación a través de su función anticipatoria que, como se vio, Hume ya había indicado. Pero además, cabe señalar que es a partir de esta descripción del funcionamiento de los sentidos externos, de las tendencias según el placer/displacer y de sus vínculos con la imaginación que Smith llega a la noción de existencia externa: “El deseo mismo de moverse supone una noción o preconcepción de exterioridad; y el deseo de desplazarse hacia el lado de la sensación agradable, y lejos de la desagradable, supone al menos una vaga noción de una cosa o lugar exterior que es la causa de esas respectivas sensaciones” (*ES* 167 §85/170). Para Smith, por tanto, la asociación entre los objetos de los distintos sentidos sugiere la existencia de sustancias corpóreas externas e independientes por una finalidad concreta: “la

preservación de nuestros propios cuerpos”, finalidad que se corresponde con una “intención de la naturaleza” (ES 167 §86/170)³⁸⁸.

Pese a la relativamente escasa atención que este ensayo ha suscitado en los críticos, puede afirmarse que en él aparecen varias ideas que marcan notables paralelos con el enfoque humeano y anticipan, a la vez, posteriores desarrollos del pensamiento smithiano. Entre tales ideas conviene rescatar:

1. El atomismo respecto del problema de las sensaciones: Smith descompone analíticamente la percepción de los objetos tratando de llegar hasta las impresiones primarias de cada sentido, lo que plantea la cuestión del fundamento del conocimiento de las cosas externas en cuanto objetos únicos y, a la vez, productores de varias sensaciones.
2. La función *sintética* de la imaginación mediante su capacidad asociativa. La imaginación se convierte en responsable de la síntesis entre diversas sensaciones que conforman un objeto. Pero reconociendo también la faceta creativa de la imaginación, advierte que puede generar ideas complejas sin correspondencia con la realidad. Esto, a su vez, suscita la necesidad de buscar una garantía para el acto primordialmente imaginativo de conocimiento exterior.
3. Tensión entre el recurso al instinto y la costumbre: para resolver el problema anterior Smith parece querer realizar una síntesis explicativa mediante, por una parte, la acción de la imaginación relativa a cierto movimiento instintivo ante las percepciones de las cualidades secundarias, y por otra, de un modo más humeano –por así decirlo–, indicando los efectos de la costumbre en la concepción de los objetos externos y la asociación de ideas/imágenes.
4. Función anticipatoria de la imaginación y primacía de la praxis: la cuestión del fundamento del conocimiento de los objetos externos se resuelve recurriendo a la benevolente intención del Autor de la naturaleza, quien dispuso el lenguaje natural de los sentidos procurando, en el orden práctico, la preservación de las creaturas, estableciendo una compatibilidad entre medios y fines de manera eficiente. Así, desde el punto de vista de la relación entre cognición y acción humanas, Smith al igual que Hume destaca la permeabilidad de la imaginación ante el efecto pasional de las impresiones y, con ello, su función anticipatoria respecto a los fines de la acción.

³⁸⁸ “Los tres sentidos de la vista, el oído y el olfato parecen habernos sido concedidos por la naturaleza para informarnos acerca de la posición efectiva no tanto de nuestros cuerpos como de aquellos cuerpos exteriores que, aunque estén lejos de nosotros, pueden tarde o temprano afectar esa posición efectiva, y eventualmente beneficiarnos o perjudicarnos.” (ES 168 §88/171).

3. La imaginación y el conocimiento científico-filosófico en *Los principios que presiden y dirigen las investigaciones filosóficas*

3.1. Sentimientos y conocimiento: las funciones receptiva y constructiva de la imaginación

Los ensayos que se reconocen habitualmente por los títulos de *Historia de la Astronomía*, *Historia de la Física* e *Historia de la Lógica y la Metafísica*, corresponden al “gran plan” smithiano de escribir una historia que “conectara las ciencias liberales y las artes elegantes”³⁸⁹. Pero debe quedar claro que el principal interés de Smith en estos escritos no reside en realizar una simple exposición de las diversas doctrinas surgidas en cada campo a través del tiempo. La intención principal del autor queda expuesta en la parte de los títulos que los tres ensayos comparten y que generalmente se omite en las referencias: *Los principios que presiden y dirigen las investigaciones filosóficas*. En efecto, Smith pretende poner de manifiesto aquellos principios explicativos del origen y desarrollo de toda indagación científica-filosófica.

El ensayo elaborado en base a la historia de la astronomía³⁹⁰, comienza distinguiendo y delimitando los significados de tres sentimientos: el *asombro* causado por lo nuevo y singular, la *sorpresa* ante lo inesperado y la *admiración* producida por lo grandioso o hermoso (*HA* 33 §1/43). Smith reconoce asimismo que estas definiciones no son universalmente compartidas, pero lo que más le interesa, en última instancia, es mostrar que la diversidad de fenómenos consignados genera en las personas sentimientos igualmente diferentes, los que, a su vez, cuando se refieren a un mismo objeto, “se sostienen y animan mutuamente” (*HA* 34 §6/44). De esta manera, en el párrafo final de la introducción al ensayo manifiesta su objetivo primordial: “considerar en profundidad la naturaleza y causas de cada uno de estos sentimientos, cuya influencia es mucho más amplia de lo que un análisis descuidado podría hacernos imaginar” (*HA* 34 §7/45).

Al iniciar su indagación por el análisis de la sorpresa, Smith parece valerse de un principio cuya importancia para Hume ya se ha señalado, y que podría separarse en dos proposiciones

³⁸⁹ Véase la “Advertencia de los editores” a los *Ensayos*, *idem*, p. 43. Sobre el posible contenido de este plan véase el “Estudio Preliminar” de Reeder, J.: *op. cit.*, p. 27.

³⁹⁰ De los tres ensayos, éste es el más extenso y completo, razón por la cual se tomará como base para este análisis.

correlativas: 1) toda idea de un objeto produce una pasión o emoción correspondiente, y 2) la intensidad de dicha pasión o emoción resulta directamente proporcional al grado de habitualidad de la mente en la concepción del objeto:

Cuando un objeto de cualquier tipo, que durante un tiempo ha sido esperado y previsto, se presenta, cualquiera sea la emoción que por naturaleza está orientado a provocar, la mente debe estar preparada para ella e incluso en alguna medida la debe haber concebido con antelación; como la idea del objeto ha estado durante tanto tiempo presente, debe haber estimulado con anterioridad algún grado de la misma emoción que suscitaría el propio objeto; en consecuencia, el cambio que su presencia produce llega a ser menos considerable, y la emoción o pasión a que da lugar se desliza hacia el corazón de forma gradual y sencilla, sin violencia, dolor o dificultad. (HA 34 I.1/45)

Es importante destacar en esta cita esa especie de pre-concepción del objeto, fundamentada en la habitualidad de su presencia, por dos motivos. En primer lugar porque, como se dijo, esto explica que “lo esperado” genere una emoción menos intensa, y en segundo lugar, porque introduce a la imaginación dentro del análisis. Al describir las consecuencias de la aparición de un objeto inesperado, con el consecuente incremento de la pasión aneja, Smith afirma que en ciertas ocasiones “se descoyunta tan completamente el marco de la imaginación que nunca más puede retornar a su tono y compostura de antes, sino que se precipita al delirio o la locura habitual; y casi siempre produce una pérdida momentánea de la razón o de la atención a las cosas que requiere nuestra posición o nuestro deber” (HA 34 I.2/45).

Lo propio de la sorpresa estriba en la reacción de la mente ante el modo de presentarse una emoción de manera repentina (HA 34 I.2/46). Es decir que existe una disposición habitual por la cual la imaginación prevé la aparición de determinados objetos. Cuando esta disposición se ve alterada por lo inesperado, la intensidad de la emoción generada constituye lo que se denomina sorpresa³⁹¹. Esta disposición es producida por la *costumbre* de percibir repetidamente en el tiempo tal disposición de fenómenos, de manera que la costumbre

³⁹¹ “La vivacidad de cualquier sensación, en resumen, y de cualquier sentimiento, parece ser mayor o menor en proporción al cambio producido por la impresión de cualquiera de ellos sobre la situación de la mente o el órgano; pero este cambio debe necesariamente ser mayor cuando los sentimientos y las sensaciones opuestas se contrastan o se suceden inmediatamente. Tanto los sentimientos como las sensaciones son entonces más animados, y esta superior vivacidad sólo deriva de que llegan a la mente o al órgano cuando se hallan en el estado menos adecuado para concebirlos.” (HA 37 I.8/48).

disminuye la dificultad en transitar de una idea a otra, similarmente a lo sostenido por Hume³⁹².

En la Sección II de este ensayo Smith se ocupa del sentimiento del asombro, y desde el comienzo pueden observarse muchas nociones coincidentes con desarrollos humeanos. En la primera línea se lee: “Es evidente que la mente se complace en observar las semejanzas que cabe descubrir entre objetos diferentes” (*HA* 37 II.1/49). Como se ha visto, tanto la semejanza como el placer que su descubrimiento causa en la mente son principios fundamentales dentro del mecanismo asociativo humeano. Por su parte, Smith toma este principio como punto de partida y, siguiendo un razonamiento alineado con la trayectoria indicada por Hume, afirma además que mediante la observación de tales semejanzas la mente “procede a disponer y metodizar todas sus ideas, reduciéndolas a sus clases y variedades correspondientes” (*HA* 38 II.1/49). A partir de aquí, y en tono fuertemente nominalista, Smith ensaya una explicación genética de los “términos abstractos y generales” –vía conexión de semejanzas– entre los que se encuentra la noción de sustancia³⁹³. Las divisiones de géneros y especies se explican en última instancia por la satisfacción experimentada al conectar cosas parecidas, y mediante dichas conexiones, agrega escépticamente Smith, “fantaseamos” con que logramos un conocimiento más acabado de las cosas, aunque en realidad esto no sea así. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando aparece un objeto al que no podemos asociar a algún otro por semejanza? En este caso sobreviene lo que Smith define estrictamente como asombro. Pero lo que más interesa aquí es detenerse en la descripción smithiana del proceso mental involucrado en este fenómeno:

La memoria, en todos sus depósitos, no puede recuperar ninguna imagen que se asemeje bastante a tan extraña aparición. Si por alguna de sus cualidades se parece y está conectada con una especie de la que tenemos conocimiento previo, por otras resulta separada y apartada de ella, y de todas las demás clasificaciones de las cosas que hayamos podido realizar hasta entonces. Se yergue sola y aislada en la imaginación, y rehúsa ser agrupada o confundida dentro de ningún conjunto posible de objetos. La imaginación y la memoria se esfuerzan sin éxito, y revisan en vano todas sus clases de ideas buscando una dentro de la que pueda ser ubicada. Van sin rumbo de pensamiento a pensamiento, y nosotros seguimos inciertos e indecisos sobre dónde situarla o qué pensar de ella. Esta fluctuación

³⁹² “[L]a costumbre y la repetición frecuente de cualquier objeto finalmente conforma e inclina la mente o el órgano hacia el talante y la disposición habitual que mejor los adecua para recibir su impresión sin experimentar ninguna alteración demasiado violenta.” (*HA* 37 I.10/48-49).

³⁹³ “Éste es el origen de todas las clasificaciones de objetos e ideas que en las universidades reciben los nombres de géneros y especies, y de los términos abstractos y generales que en todas las lenguas se utilizan para expresarlas.” (*HA* 38 II.1/49).

y vana recordación, y la emoción o movimiento del espíritu que excitan, constituye el sentimiento que con propiedad se llama *asombro*. (HA 39 II.3/50)

Lo primero a destacar de esta cita es la correlación entre los términos *imagen* e *idea*. En efecto, Smith parece aceptar la caracterización humeana de la idea *como* imagen y, en tal sentido, copia de una impresión previa. En segundo lugar, la descripción de la memoria, en principio, como “depósito” de dichas imágenes/ideas, según lo cual *recodar* es “recuperar imágenes”. En tercer lugar, la imaginación aparece también como *locus* de la imagen, pero no en cuanto recuerdo, sino como *presente*. Así, en cuarto lugar, se adscribe un carácter activo a ambas facultades: buscan establecer conexiones entre las ideas que les son propias (recuerdos e imágenes presentes). Por último, se señala la relación entre la imposibilidad de conexión de ideas y el sentimiento correlativo, el asombro.

Pero según Smith el asombro no solamente es causado por la falta de conexión entre objetos desde una perspectiva sincrónica, sino también por una sucesión inusual de objetos, es decir, también puede estar implicado desde una consideración diacrónica³⁹⁴. Una vez más, la descripción del proceso requiere particular atención:

Cuando dos objetos, por diferentes que sean, han sido a menudo observados consecutivamente, y siempre se presentan a los sentidos en ese orden, llegan a quedar tan ligados en la imaginación, que la idea de uno parece de por sí convocar y presentar la del otro. Si los objetos siguen sucediéndose uno al otro como antes, esta conexión o, como ha sido denominada, asociación de sus ideas, se vuelve cada vez más estrecha, y el hábito del pensamiento de pasar de la concepción de uno a la del otro se torna cada vez más afianzado y confirmado. Como sus ideas se mueven más rápidamente que los objetos externos, continuamente va delante de ellas, y por eso anticipa, antes de que ocurra, cualquier acontecimiento que tenga lugar en este curso ordinario de las cosas. Cuando los objetos se suceden en el mismo orden en que las ideas de la imaginación se han acostumbrado de ese modo a moverse, y en el cual, aunque no estén conducidas por la cadena de hechos que se presenta a los sentidos, han adquirido una tendencia a moverse por cuenta propia, tales objetos aparecen estrechamente conectados entre sí, y el pensamiento se desliza fácilmente entre ellos, sin esfuerzo y sin interrupción. Se corresponden con la senda natural del pensamiento; y así como las ideas que representan ese curso de las cosas parecen presentarse mutuamente, y cada pensamiento parece convocado por el precedente y convocar a su vez al subsiguiente, entonces, cuando los objetos mismos tienen lugar, cada último hecho, de la misma forma, parece presentado por el anterior y presentar el ulterior. No hay ruptura, ni parada, ni brecha, ni

³⁹⁴ “Cuando un objeto usual aparece después de otro al que no suele seguir, primero excita por ser inesperado el sentimiento que con propiedad se llama sorpresa, y luego, por la singularidad de la sucesión y orden de su aparición, el sentimiento que con propiedad se denomina asombro.” (HA 40 II.6/51).

intervalo. Las ideas provocadas por una ordenación tan coherente de las cosas parecen, por así decirlo, flotar a través de la mente de forma espontánea, sin obligarla a ejercitarse ni a realizar ningún esfuerzo para pasar de una a otra. (HA 40-41 II.7/52)

Aquí Smith explícitamente remite al principio asociativo para dar cuenta del pasaje entre ideas, pero además insiste en los efectos de la costumbre sobre la imaginación, específicamente sobre su función anticipatoria, a partir de lo cual explica esa especie de inercia entre ideas/objetos habitualmente conectados que reduce la dificultad en la transición. Una vez más, la noción de *naturalidad* está fuertemente vinculada con esta fluidez en el paso entre ideas³⁹⁵.

Pero ¿qué ocurre cuando el tránsito entre ideas se ve interrumpido por una incapacidad de conectar los fenómenos que se presentan? Dice Smith:

La imaginación ya no siente la facilidad usual del paso de un hecho que va antes al que va después. Se trata de una ordenación o ley de sucesión a la que no está acostumbrada, y a la que por ello encuentra difícil seguir o entender. La mente se detiene e interrumpe en el curso o movimiento natural conforme al cual estaba procediendo; los hechos se sitúan distantes; ella procura agruparlos pero ellos rechazan la unificación; ella siente, o imagina que siente, algo como una brecha o intervalo entre ellos. Titubea y, por así decirlo, aguarda en el margen de dicho intervalo; procura encontrar algo para rellenar la brecha, algo que, como un puente, pueda unir esos objetos distantes de forma tal que el pasaje del pensamiento entre ellos sea suave, natural y sencillo. El supuesto de una cadena de hechos intermedios, aunque invisibles, que se suceden unos a otros en un curso análogo a aquel en el cual la imaginación estaba habituada a moverse, y que enlaza dos apariencias desunidas, es el único medio por el que el pensamiento puede llenar el intervalo, es el único puente que, si cabe expresarlo así, puede suavizar el paso de un objeto al otro. (HA 41-42 II.8/53)

La brecha ante la aparición de ideas desconectadas es captada por la imaginación, lo que produce la emoción del asombro³⁹⁶. Pero la imaginación no solamente capta esa separación sino que lo desagradable de esta experiencia la mueve a construir algún tipo de vínculo entre tales ideas, de modo tal que la transición de una a otra sea más fácil y, por tanto, agradable. Es decir que la permeabilidad de la imaginación ante las pasiones es fundamental para entender la manera en que los hombres construyen las teorías científicas. Una vez más aquí se ve la relación entre Smith y Hume en el rechazo a una separación estricta entre

³⁹⁵ Es difícil no pensar en la metáfora de la foto y la película al leer la última parte de la cita.

³⁹⁶ “El obstáculo que se erige así ante el camino de la imaginación, la dificultad con que tropieza para pasar entre objetos tan desunidos, y la sensación de una suerte de brecha o intervalo entre ellos, constituye toda la esencia de esta emoción.” (HA 42 II.9/53-54).

conocimiento y emociones, razón y pasión, donde la imaginación aparece precisamente como facultad mediadora. En efecto, que la sensación de displacer generada por la captación de una brecha entre objetos mueve a la imaginación a “tender puentes” es uno de los tópicos centrales de la gnoseología smithiana, y al afirmar que en esta tendencia a “llenar los vacíos intermedios” la imaginación *supone* hechos que conectan objetos, es posible encontrar un paralelismo con la noción humeana de *suponer* discutida en los capítulos anteriores.

Las hipótesis científico-filosóficas cumplen entonces primordialmente una función conectiva que ayuda a disminuir el asombro³⁹⁷. En la descripción de este proceso conectivo Smith sostiene que existe una especie de inercia de la imaginación, moldeada por el hábito y la costumbre, en la transición entre ideas. Ahora bien, dada la correspondencia entre ideas e imágenes, se comprende que tampoco para Smith haya una distinción estricta entre razón e imaginación, sino que más bien la razón parece referirse a un tipo particular de conexiones entre ideas, característico de las ciencias, pero no esencialmente diverso de cualquier otro tipo de asociación de ideas. En este sentido afirma:

Así sucede que una aplicación demasiado severa al estudio a veces desemboca en la locura y el delirio, especialmente en personas de edad avanzada pero cuyas imaginaciones, al haber empezado tarde a ejercitarse, no han adquirido los hábitos que las predisponen para seguir con facilidad los razonamientos de las ciencias abstractas. Cualquier paso de una demostración, que para un practicante veterano resulta natural y sencillo, requiere de esas personas la más intensa aplicación intelectual. (HA 43 II.9/54)

Pero además, al insistir en los efectos de la costumbre en la conexión de objetos, Smith manifiesta la relatividad de la tendencia a la conexión y tipo de principio conectivo según la circunstancia particular de la persona o grupo de personas considerados, es decir, destaca el carácter situacional de las conexiones imaginativas brindadas por las hipótesis científicas. Así, hay sucesiones de fenómenos que a algunos individuos les resultan familiares y por tanto no sienten necesidad de suponer elemento conectivo alguno, mientras que a otros individuos se les aparecerán como totalmente inusuales y el asombro los llevará a tratar de vincularlos³⁹⁸. Precisamente la diferencia entre los filósofos, quienes “se han pasado toda la

³⁹⁷ Dice Smith: “incluso las vagas hipótesis de Descartes, y las aún más indeterminadas nociones de Aristóteles, han contribuido, con las que las han seguido a otorgar alguna coherencia a los fenómenos de la naturaleza, y a atenuar el asombro, aunque no hayan podido destruirlo. Si no han rellenado plenamente el intervalo entre los dos objetos separados, al menos les han conferido una suerte de débil nexo del que antes carecían.” (HA 43 II.9/54).

³⁹⁸ De esta manera, la idea de “lo natural”, análogamente a lo dicho por Hume, se refiere más bien a una sucesión habitual de fenómenos. Describiendo el caso del asombro que experimenta una persona al entrar por primera vez en el taller de un artesano y observar los procesos que allí se llevan a cabo, en contraposición a la situación del artesano mismo, dice Smith que este último: “No puede concebir que se precisen acontecimientos

vida estudiando los principios de conexión de la naturaleza”, y el resto de las personas radica en que, mediante dicha conducta habitual están “más entrenados” para captar brechas entre objetos que a otras personas les parecerían perfectamente conectados³⁹⁹.

Es a partir de estas consideraciones acerca de la constitución y procesos imaginativo-pasionales propios del ser humano que se comprende la definición smithiana de la filosofía como “la ciencia de los principios conectivos de la naturaleza”. Asimismo, caracteriza su finalidad y procedimiento de la siguiente manera:

La filosofía, al exponer las cadenas invisibles que conectan todos esos objetos dislocados, pretende traer el orden a este caos de apariencias discordes y chirriantes, apaciguar el tumulto en la imaginación y restaurar en ella, cuando revisa los grandes cambios del universo, el tono de tranquilidad y compostura que le es al tiempo más grato de por sí y más conforme a su naturaleza. La filosofía, en consecuencia, puede ser considerada como una de las artes que se dirigen a la imaginación, cuya teoría e historia caen por ello propiamente dentro del ámbito de nuestra investigación. (HA 45-46 II.12/57)

Interesa resaltar el enfoque *práctico* que Smith da a la filosofía: su importancia radica no tanto descubrir la verdad de las cosas, sino en tranquilizar a la imaginación construyendo teorías/puentes, mediante hipótesis/ladrillos que son, a su vez, supuestos/invisibles. Pero además esta concepción de la filosofía se alinea con la perspectiva humeana de difuminar las fronteras entre disciplinas, y en este sentido, la idea de la filosofía como *arte* dirigido a la imaginación adquiere un profundo sentido reformador en el contexto del giro antropológico propuesto por Hume. Precisamente este enfoque es el que posibilita a Smith proponer un recorrido a través de la historia de la astronomía considerando la efectividad práctica para el incremento del placer/tranquilidad de las teorías en cuanto hipótesis imaginativas-conectivas, de manera tal que la cuestión de la veracidad de la teoría queda relegada a un segundo plano:

Examinemos, entonces, los diferentes sistemas de la naturaleza que [...] han sido adoptados sucesivamente por las personas sabias e ingeniosas; y, sin considerar

conjuntivos [connecting events] para vincular esos fenómenos, que a su juicio se suceden mutuamente con toda naturalidad. Nos dice que está en su naturaleza el sucederse de tal modo, y por consiguiente siempre lo hacen así.” Y agrega: “El paso del intelecto de un objeto a otro se ha vuelto gracias a la costumbre tan fluido y sencillo que casi prescinde del supuesto de dicho proceso.” (HA 44-45 II.11/56).

³⁹⁹ Resulta interesante señalar que Smith utiliza aquí una analogía sugerida por Hume al tornar evanescente la delimitación entre juicios científicos y estéticos: “Por haber prestado una prolongada atención a todos los nexos que han podido presentarse a su observación, por haberlos comparado asiduamente uno con el otro, ha adquirido [el filósofo], igual que el músico, un oído más fino, por así decirlo, y una percepción más delicada con respecto a las cosas de esa naturaleza, Y así como para uno puede parecer disonante una música que no alcanza la armonía más perfecta, para el otro unos hechos parecen totalmente separados y desunidos cuando no llegan a la conexión más estricta y perfecta.” (HA 45 II.11/56-57) Smith es muy consciente de la importancia de la analogía para la ciencia, véanse al respecto sus afirmaciones al final de la sección que se viene comentando (HA 47 II.12/57).

su absurdo o verosimilitud, su acuerdo o incompatibilidad con la verdad y la realidad, estudiémoslo sólo desde el enfoque particular que corresponde a nuestro tema, y limitémonos a investigar el grado en que cada uno de ellos estaba preparado para aliviar la imaginación, para transformar el teatro del mundo en un espectáculo más coherente y por ello más magnífico de lo que podría haber parecido en otro caso. Según lo hayan conseguido o no, habrán sistemáticamente logrado reputación y reconocimiento para sus autores o no; y se verá que ésta es la clave que mejor puede conducirnos a través de todos los laberintos de la historia filosófica; al tiempo sirve para confirmar lo que ha sucedido antes y arrojar luz sobre lo que puede venir después; y podemos observar en general que no hay sistema, por mejor fundamentado que haya estado en otros aspectos, que haya podido cosechar un crédito amplio en el mundo si sus principios conectivos no resultaban familiares a toda la humanidad. (HA 46 II.12/57-58)

Este pasaje resulta clave para comprender tanto el objetivo del ensayo como la totalidad de la obra smithiana, y esto por varios motivos. En primer lugar, porque aquí el autor expresa la preeminencia de la acción de la imaginación por sobre la razón como factor explicativo de la construcción y sucesión de sistemas científico-filosóficos. En segundo lugar, porque señala las condiciones necesarias que estos sistemas deben cumplir para ser adoptados por la humanidad, cuales son, la unificación coherente de fenómenos y la familiaridad de los principios explicativos⁴⁰⁰. En tercer lugar, destaca el elemento subjetivo presente en dicha aceptación y, con marcado realismo, Smith viene a decir que el reemplazo de un sistema no se debe a un mero proceso lógico-racional, sino que ocurre en gran medida gracias a los efectos emocionales generados por un nuevo escenario de conexiones entre ideas. Por último, afirma que este enfoque no sólo será útil para analizar la historia de las ciencias sino también para prever las características de futuros sistemas, por tanto, podría concluirse que esta perspectiva –alineada con los principios gnoseológicos y epistemológicos humeanos– adquiere en Smith un carácter programático, esquema dentro del cual cabría incluir sus propias teorías morales y económicas.

⁴⁰⁰ También en la *Historia de la Física* Smith deja en claro la preeminencia de estas condiciones: “Así, para hacer que esta parte inferior del gran teatro de la naturaleza fuese un espectáculo coherente ante la imaginación, fue necesario suponer, primero, que todos los extraños objetos de los que se componía fueran derivados de unos pocos, con los que la imaginación estuviese sumamente familiarizada, y segundo, que todas sus cualidades, operaciones, y reglas de sucesión no fueran más que distintas diversificaciones de aquellas a las que estaba desde hace mucho tiempo habituada en dichos objetos primarios elementales.” (HAP 107 §2/114).

3.2. *La imaginación en la génesis de la indagación filosófica en Smith y de la religión en Hume*

Para mostrar el paralelismo entre el enfoque humeano y el smithiano en torno al nacimiento de los saberes y la correspondiente función de la imaginación, resulta sumamente ilustrativo comparar las afirmaciones de Smith sobre el origen de la filosofía presentes en la *Historia de la Astronomía* con aquellas de Hume respecto de la génesis de la religión según su *Historia Natural de la Religión*⁴⁰¹.

Como primer punto en común debe observarse que ambos autores apelan a un hipotético estadio social original a partir del cual intentan mostrar las condiciones necesarias para el surgimiento de la captación de una brecha entre objetos y la posterior tendencia a establecer una conexión. En la Sección III de su ensayo afirma Smith:

En las primeras etapas de la sociedad, antes del establecimiento de la ley, el orden y la seguridad, los seres humanos tienen una escasa curiosidad para descubrir las cadenas ocultas de hechos que enlazan las aparentemente desunidas apariencias de la naturaleza. Un salvaje, cuya subsistencia es precaria y cuya vida está expuesta cada día a los peligros más brutales, no tiene propensión alguna a entretenerse buscando aquello que si encontrado no parece servir a ningún otro propósito que el hacer en su imaginación que el teatro de la naturaleza sea un espectáculo más coherente. (HA 48 III.1/59)

En esta situación primitiva, donde, en palabras humeanas, los beneficios de la sociedad no se han manifestado aún, los seres humanos no pueden preocuparse por otra cosa que no sea su supervivencia. De este modo, el asombro ante los fenómenos astronómicos no puede originarse dada la *distancia* que esos objetos representan para necesidades tan inmediatas y acuciantes.

Por su parte, al referirse al origen de la religión, Hume apela a sus ideas acerca de la causalidad sosteniendo que la hipótesis sobre la existencia de la/s divinidad/es se genera por la necesidad de explicar ciertos fenómenos, es decir, de buscar sus causas. Pero de igual modo que la explicación filosófica en Smith, tampoco la explicación religiosa en Hume puede surgir en el estado primitivo de la sociedad:

Pero un animal bárbaro e indigente (como lo es el hombre en el comienzo mismo de la sociedad), apremiado por numerosos deseos y pasiones, no dispone de tiempo suficiente para admirar la regularidad de la naturaleza ni para hacer

⁴⁰¹ Recuérdese que para Hume la religión no es sino una especie de filosofía. Una comparación entre estos textos como base argumental para una interpretación de la concepción teológica smithiana puede verse en Pack, Spencer J.: *op. cit.*, pp. 289-307. También: Indavera Stieben, Leandro: “La sorpresa, el asombro y la mano invisible de Júpiter”, *op. cit.*, pp. 66-84.

investigaciones sobre la causa de esos objetos a los que desde su infancia se ha ido acostumbrando gradualmente. Por el contrario, cuanto más regular y uniforme, es decir, cuanto más perfecta se muestra la naturaleza, más familiarizado se encuentra con ella y menos inclinado a escrutarla y examinarla. (NHR I.6/43-45)

Ahora bien, el paralelo entre ambos pensadores se manifiesta aún más por cuanto que también Smith se refiere en la sección que se viene comentando al origen de la religión, y más precisamente del politeísmo. En el estado primitivo de la sociedad, antes del surgimiento del asombro contemplativo que dará origen a la filosofía, las pasiones mueven a los seres humanos a identificar los fenómenos naturales con causas inteligentes, aunque invisibles. Smith encuentra particularmente en el origen de la explicación politeísta las pasiones vinculadas al temor del hombre como ser indefenso ante una naturaleza indómita que puede atentar contra su sobrevivencia. Es decir que en el origen del politeísmo no hallamos una consideración racional acerca de la armonía del conjunto del universo (argumento del designio), sino que es el efecto –mucho más cercano y concreto– de una respuesta imaginativa ante un movimiento pasional relativo a lo más primitivo de la humanidad, *i.e.*, una respuesta ante el terror⁴⁰². Afirma Smith:

De ahí el origen del politeísmo, y de la superstición vulgar que adscribe todos los acontecimientos irregulares de la naturaleza al favor o desfavor de seres inteligentes aunque invisibles: dioses, demonios, brujas, genios, hadas. Cabe apuntar que en todas las religiones politeístas, entre los salvajes y también en los primeros estadios de la antigüedad pagana, son sólo los hechos irregulares de la naturaleza los que son atribuidos a la obra y poder de sus dioses. El fuego quema, el agua refresca, los cuerpos pesados y las sustancias livianas se elevan, por necesidad de su propia naturaleza; nunca se pensó que la mano invisible de Júpiter intervenía en tales asuntos. Pero truenos y relámpagos, tormentas y el brillo del sol, hechos más irregulares, eran adscritos a su agrado o su ira. El ser humano, el único poder deliberado que conocían, nunca actúa si no es para interrumpir o alterar el curso que los hechos naturales adoptarían si fueran

⁴⁰² “Pero todas nuestras pasiones, como observó el padre Malebranche, se justifican a sí mismas, esto es, nos sugieren opiniones que las justifican. Como tales apariencias lo aterrorizan, está por ello dispuesto a creer sobre ellas cualquier cosa que las vuelva aún más los objetos de su pánico. La noción que más puede acrecentar esta pasión es que proceden de unas causas inteligentes, aunque invisibles, de cuya venganza y descontento son signos o consecuencias; de ahí que es la que más tiende a creer. A ello lo predispone aún más la cobardía y pusilanimidad tan naturales en el hombre en su estado incivilizado; desprotegido de las leyes de la sociedad, expuesto, indefenso, percibe su debilidad en todas las ocasiones, y su fuerza y seguridad en ninguna.” (HA 48 III.1/59) Y luego agrega: “Para un salvaje, sin embargo, cuyas nociones son totalmente guiadas por la naturaleza y las pasiones indómitas, la prueba de que una cosa es el objeto apropiado de cualquier sentimiento es que lo excita. [...] Para él, entonces, cualquier objeto de la naturaleza que por su belleza o grandiosidad, su utilidad o perjuicio, sea lo suficientemente considerable como para llamar la atención, y cuyas operaciones no sean perfectamente regulares, supuestamente actúa dirigido por un poder invisible y deliberado.” (HA 49 III.2/60).

dejados a sí mismos. Naturalmente supusieron que esos otros seres inteligentes, imaginados pero no conocidos, actuaban de la misma forma, no se dedicaban a sostener el curso ordinario de las cosas que se desarrollaban por sí mismo, sino a detenerlo, frustrarlo y perpetuarlo. Y así, en los primeros tiempos del mundo, la superstición más rastrera y pusilánime ocupó el lugar de la filosofía. (HA 49-50 III.2/60-61)⁴⁰³

El politeísmo es entonces para Smith una teoría explicativa acerca de los fenómenos naturales, más que vistos, *sentidos* como extraordinarios. Teoría que, al estar vinculada a las pasiones más intensas en este estadio primitivo de la humanidad, precede a la filosofía. En términos muy similares, Hume niega la posibilidad de fundar el politeísmo en la razón o en la contemplación del universo como un todo, son las pasiones más elementales las que explican su origen y características:

Podemos, pues, concluir que, en todas las naciones que han abrazado el politeísmo, las primeras ideas religiosas surgieron no de la contemplación de las obras de la naturaleza, sino de un interés por los acontecimientos de la vida y de las incesantes esperanzas y miedos que actúan sobre la mente humana. (NHR II.4/49-51)

Y en el párrafo siguiente agrega:

Debe, ciertamente, admitirse que, con el fin de llevar la mira de los hombres más allá del presente curso de los acontecimientos e inducirles a inferir ese poder invisible e inteligente, deben ser afectados por alguna pasión que mueva su pensamiento y reflexión, por algún motivo que les impulse a ponerse a indagar. Pero ¿a qué pasión tendríamos que recurrir en este caso para explicar un efecto de tan poderosos resultados? Seguro que no a la curiosidad intelectual o al amor desinteresado por la verdad. Ese motivo es demasiado refinado para su tosca comprensión y conduciría a los hombres a investigar la estructura de la naturaleza, un tema demasiado extenso y amplio para sus estrechas capacidades. Por tanto no puede suponerse que sobre tales bárbaros actúen otras pasiones como no sean las afecciones corrientes en la vida humana: la ansiosa preocupación por la felicidad, el temor a la desdicha futura, el terror a la muerte, la sed de venganza, el apetito por la comida y otras cosas necesarias. (NHR II.5/51)

Cuando en la sociedad se establecen las leyes, y con ellas el orden y la seguridad, afirma Smith, se generan las condiciones para que los hombres puedan dejar de preocuparse exclusivamente por sus necesidades más inmediatas, dejando de lado sus debilidades y temores ante la naturaleza, y así comienzan a abandonar la hipótesis politeísta para preguntarse por los principios conectivos de los fenómenos en términos filosóficos (HA 50

⁴⁰³ Cfr.: HAP, 112-113 §9/119-120.

III.3/61). No obstante, Smith se preocupa por dejar en claro que en el origen de la filosofía están las pasiones más que la razón, por tanto la diferencia entre la hipótesis religiosa y la filosófica es más de grado que de naturaleza, es decir, de intensidad en el asombro según los distintos estadios sociales:

El asombro, por ende, y no una expectativa de obtener una ventaja por sus descubrimientos, es el primer principio que empuja a las personas al estudio de la filosofía, de la ciencia que pretende desvelar los nexos ocultos que unen las diversas apariencias de la naturaleza; y abordan dicho estudio por sí mismo, como un placer original o un bien en sí mismo, sin considerar su tendencia a procurarles los medios para alcanzar muchos otros placeres. (HA 50-51 III.3/60-61)

Pero al mismo tiempo Smith subraya el carácter no instrumental de la filosofía en su génesis. La búsqueda de principios conectivos de la naturaleza como un bien en sí mismo implica, como ya se dijo, una tendencia natural del ser humano, cuya imaginación se complace y tranquiliza al unificar los diversos fenómenos del “gran teatro de la naturaleza”. Precisamente en la Sección III de la *Historia Natural* Hume utiliza esta misma metáfora refiriéndose al origen del politeísmo, contraponiéndolo, a su vez, a la filosofía:

Estamos en este mundo como en un gran teatro donde se nos ocultan por completo los verdaderos principios y causas de cualquier acontecimiento y tampoco tenemos sabiduría suficiente para prever, o capacidad para evitar, esos males que continuamente nos amenazan. Estamos permanentemente suspendidos entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la abundancia y la carencia, que se distribuyen entre la especie humana debido a causas secretas y desconocidas, cuya operación es a menudo inesperada y siempre inexplicable. Estas *causas desconocidas* se convierten, pues, en objeto permanente de nuestra esperanza y temor; y mientras las pasiones se mantienen en perpetua alarma por la expectativa angustiada de los acontecimientos, la imaginación se dedica a su vez a formarse ideas de estos poderes de los que por completo dependemos. Si los hombres pudiesen anatomizar la naturaleza conforme a la filosofía, si no la más probable, al menos la más inteligible, encontrarían que esas causas no son sino la hechura particular y la estructura de las diminutas partes de sus propios cuerpos y de los objetos externos y que todos los acontecimientos por los que están tan interesados se producen por un mecanismo regular y constante. Pero esta filosofía sobrepasa la comprensión de la muchedumbre ignorante, que sólo puede concebir las *causas desconocidas* de una manera general y confusa, aunque su imaginación, dedicada permanentemente a este asunto, tiene que esforzarse para concebir una idea determinada y distinta de ellas. Cuanto más consideran esas causas en sí mismas y la incertidumbre sobre su forma de actuar, menor es la satisfacción que encuentran en sus investigaciones, y, aun sin querer, tendrían que haber finalmente abandonado tan arduo intento si no fuera

por la propensión existente en la naturaleza humana a llegar a un sistema, que es lo que les produce alguna satisfacción. (*NHR* III.1/53. Destacado en el original)⁴⁰⁴

También Hume remite a una propensión natural para explicar tanto el politeísmo como la filosofía en cuanto sistemas conectivos productores de placer para una imaginación inquieta ante los efectos pasionales desagradables de las brechas o intervalos entre causas y efectos. Esta comparación entre los enfoques histórico-genéticos de Hume y Smith respecto al origen de los sistemas explicativos humanos, permite observar su estrecho paralelismo fundado en el giro antropológico propuesto por Hume y aparentemente asumido por Smith. A partir de esta posición, las hipótesis explicativas son creadas por la imaginación para calmar su propia insatisfacción ante pasiones más o menos intensas que la movilizan a conectar los fenómenos inconexos y distantes, estableciendo relaciones causales mediante la suposición de cadenas de hechos intermedios.

Teniendo esto en cuenta, a continuación se verá la aplicación concreta de estos principios por parte de Smith en su exposición de la historia de la astronomía. Esto permitirá, por una parte, comprender los procesos de sucesión de las teorías científico-filosóficas y, por otra, delimitar los criterios epistemológicos que Smith utiliza para dar cuenta de tal sucesión y explicar la aceptación de una teoría en una situación particular.

4. Imaginación e historia de la astronomía

Smith comienza su exposición por el sistema de las esferas concéntricas según la *escuela italiana* (Aristóteles, Eudoxio y Calipo) mostrando el devenir de las teorías astronómicas como sucesivas superaciones ante confrontaciones empíricas. Los primeros sistemas, afirma, lograron calmar en algún grado el desasosiego de la imaginación al conectar por vez primera, mediante una hipótesis, fenómenos que parecían totalmente inconexos (*HA* 55-56 IV.4/65). Resulta interesante la manera en que Smith valora estas primeras teorías: destaca que

⁴⁰⁴ En el párrafo siguiente dice: “Existe en los humanos una tendencia universal a concebir todos los seres igual que ellos y a transferir a cualquier objeto aquellas cualidades con las que están familiarizados y de las que son íntimamente conscientes. Encontramos caras humanas en la Luna, ejércitos en las nubes; y, debido a una propensión natural, atribuimos malicia o buena voluntad a cualquier cosa que nos haga daño o nos agrade, a no ser que dicha propensión sea corregida por la experiencia y la reflexión.” (*NHR* III.2/53). Y luego, denominando a esta propensión como una “tendencia de la imaginación”, aclara aunque es más intensa en el vulgo, ni siquiera los filósofos están exentos de su acción, ya que “a menudo han atribuido a la materia inanimada el horror al vacío, simpatías, antipatías y otros sentimientos propios de la naturaleza humana.” (*NHR* III.2/55)

permitían realizar predicciones muy ajustadas e incluso llega a afirmar que, si los objetos celestes se redujeran al sol, la luna y las estrellas fijas, “esta vieja hipótesis habría resistido el análisis de todos los tiempos y habría llegado triunfante a las más remota posteridad” (HA 56 IV.4/66). Y a esto agrega: “Si ganó el crédito de la humanidad por su razonabilidad [*plausibility*], atrajo su asombro y admiración, sentimientos que afianzaron aún más su creencia, gracias a la novedad y la belleza de la visión de la naturaleza que presentó al pensamiento” (HA 56 IV.5/66)⁴⁰⁵.

En cuanto se incrementa el número de observaciones y aparecen nuevos fenómenos que el sistema no puede explicar la imaginación tiende, en primer lugar, a modificar el sistema al que está habituada para incorporar los nuevos fenómenos y volver así a su estado de tranquilidad. Tal fue el intento de Eudoxio, quien, ante la observación de fenómenos celestes que dentro del sistema anterior supondrían movimientos planetarios sumamente irregulares⁴⁰⁶, quiso subsanar estos problemas explicativos aumentando la cantidad de esferas hasta lograr que sus desplazamientos resultaran “constantes y ecuables”. Sin embargo, ante la observación de nuevos fenómenos inconexos, los astrónomos continuaron agregando esferas, como luego de Eudoxio hizo Calipo y después de éste, Aristóteles. Ahora bien, este modo de proceder, con el objeto de extender el poder explicativo de la teoría, implica aumentar en tal cantidad el número de principios que se pierde en simplicidad, corriendo el riesgo de volver el sistema tan complejo como el cúmulo de fenómenos que intentaba explicar. Esto anuncia el agotamiento de un sistema y predispone a la imaginación para abandonarlo y elaborar uno nuevo. Precisamente eso ocurrió, según Smith, con el pasaje entre el sistema de las esferas concéntricas al de las esferas excéntricas y los epiciclos perfeccionado por Ptolomeo⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ Sobre la importancia de la acción de los sentimientos en la construcción de explicaciones por analogía, dice Smith: “Parece que fue la belleza de este sistema lo que dio a Platón la idea de algo como una proporción armónica, que había que descubrir en las mociones y distancias de los cuerpos celestes; y lo que sugirió a los primeros pitagóricos la famosa fantasía de la música de las esferas: una idea alocada y romántica, pero que no deja de tener su correspondencia con la admiración que un sistema tan bello, recomendado además por las gracias de la novedad, tiende a inspirar.” (HA 57 IV.4/67).

⁴⁰⁶ Pero este supuesto de irregularidad, afirma Smith, “resulta contrario a todas las propensiones naturales del pensamiento, que acompaña con desenvoltura y encanto cualquier movimiento regular y ordenado, pero se siente siempre bloqueado e interrumpido si procura seguir uno tan inconexo e incierto” (HA 58 IV.7/67)

⁴⁰⁷ “Este sistema [de esferas concéntricas] se volvió, pues, tan intrincado y complejo como las propias apariencias que su invención pretendió convertir en uniformes y coherentes. La imaginación, por ende, obtuvo merced a una interpretación tan confusa de las cosas un escaso alivio del desconcierto en el que dichos fenómenos la había sumido.” (HA 58 IV.8/69). No obstante, Smith también sugiere que las hipótesis superadas en algún momento puedan ser retomadas en el futuro, y pone el ejemplo de Fracastoro, quien en el siglo XVI trató de retomar el sistema agregando aún más esferas concéntricas. Pero lo interesante, una vez más, radica en la razón por la cual según Smith este astrónomo procedió de tal modo: “conmovido con la elocuencia de Platón y Aristóteles, y con la regularidad y armonía de su sistema, perfectamente hermoso en sí mismo, pero cuya correspondencia con los fenómenos era inexacta, intentó resucitar esta antigua astronomía” (HA 59

En su descripción del sistema geocéntrico ptolemaico, el escocés señala que éste continuaba siendo demasiado intrincado ante la necesidad natural de reposo de la imaginación, pero a pesar de ello continuó en boga hasta que su complejidad y errores de predicción llevaron a su modificación⁴⁰⁸. En este sentido, Smith sostiene que las contribuciones de los astrónomos árabes y escolásticos pusieron en evidencia la necesidad de una revisión profunda del sistema ptolemaico, y afirma: “Una vez que el mundo se ha convencido de que un sistema establecido debe ser corregido, no es muy difícil convencerlo de que debería ser destruido” (HA 71 IV.27/79-80). Esto fue lo que motivó a Copérnico a cuestionar la necesidad de una perfecta regularidad de los movimientos de objetos “tan bellos y divinos”, para elaborar su sistema heliocéntrico con inclinación del eje terrestre⁴⁰⁹.

Este sistema cumplía con las condiciones necesarias para sustituir a los anteriores: economía de principios, mayor coherencia, e incluso superioridad estética. En efecto, dice Smith: “Esta nueva explicación de las cosas volvió a las apariencias de los cielos más cabalmente coherentes de lo que habían sido en cualquiera de los sistemas anteriores. Lo hizo, además, por medio de una maquinaria más sencilla e inteligible, y también más hermosa” (HA 74 IV.32/83)⁴¹⁰.

IV.7/69); es decir que su actitud responde más a las pasiones generadas por la persuasión que a la valoración estrictamente racional del sistema.

⁴⁰⁸ Refiriéndose a la hipótesis del “círculo igualador”, a partir de cuyo centro las velocidades de las esferas parecían regularizarse, dice Smith: “La invención de este círculo igualador demuestra, de forma más evidente que cualquier cosa, que el objetivo último de la filosofía es el reposo y la tranquilidad del pensamiento. Las mociones de los cuerpos celestes habían parecido inconstantes e irregulares, tanto en sus velocidades como en sus direcciones. Era, pues, algo que tendía a desconcertar y confundir la imaginación siempre que intentara analizarlos. La invención de las esferas excéntricas o epiciclos y de la rotación de los centros de las esferas excéntricas tendió a mitigar esta confusión, a conectar esas apariencias desunidas y a introducir armonía y orden en la concepción mental de los movimientos de dichos cuerpos.” (HA 61-62 IV.13/71) Y más adelante agrega: “Esos filósofos se transportaron en la imaginación hasta los centros de tales círculos imaginarios, y se complacieron estudiando desde allí todos esos movimientos fantásticos dispuestos conforme a esa armonía y orden que todas sus investigaciones habían tenido como objetivo el conferirles. Allí por fin disfrutaron de la tranquilidad y reposo que habían perseguido a través de los laberintos de tan intrincada hipótesis, y allí contemplaron la más hermosa y magnífica parte del gran teatro de la naturaleza, dispuesta y construida de manera tal que podían seguir con comodidad y deleite todas las evoluciones y cambios que en ella ocurrían.” (HA 62 IV.13/71-72). Sobre la importancia de la predictibilidad de la teoría para su aceptación entre astrónomos y matemáticos (aunque no entre los filósofos), véase: HA 64-65 IV.16/74.

⁴⁰⁹ Para una sugerente interpretación acerca del aporte de la astronomía copernicana para la comprensión de la economía smithiana, véase: Paganelli, M. P.: “We Are Not the Center of the Universe: The Role of Astronomy in the Moral Defense of Commerce in Adam Smith”, *History of Political Economy*, 49:3, 2017, pp. 451-468.

⁴¹⁰ En este sentido, Smith destaca el desafío que la hipótesis copernicana plantea a la división aristotélica entre el mundo supra y sublunar, *cualitativamente* distintos. Dice: “Los cinco planetas, que en todos los demás sistemas eran objetos de una especie propia, distintos de todas las cosas a las que la imaginación estaba habituada, con el supuesto de que giraban con la Tierra alrededor del Sol fueron naturalmente percibidos como objetos del mismo tipo que la Tierra: habitables, opacos e iluminados sólo por los rayos solares. Y así esta hipótesis, al clasificarlos en la misma especie de cosas junto a un objeto que nos resulta el más familiar de todos, eliminó el misterio y la certidumbre que la extrañeza y singularidad de su apariencia había provocado; de este modo cumplió mejor con el gran objetivo de la filosofía.” (HA 74-75 IV.32/83)

No obstante, el sistema copernicano no tuvo aceptación inmediata y esto se debió, según Smith, al acostumbramiento de la imaginación respecto de los sistemas anteriores y, por ende, de sus supuestos y nociones subyacentes. En efecto, la aceptación del sistema de Copérnico implicaba echar por tierra ideas con las que los hombres estaban totalmente habituados, sea por prejuicios naturales o por la educación (*HA 76 IV.35/84*), tales como la ya mencionada regularidad en los movimientos de los astros, según la hipótesis de la diferencia cualitativa entre sustancias sub y supra lunares sostenida desde Aristóteles, o la inmovilidad de la Tierra confirmada por la distinción entre movimientos naturales y violentos de origen igualmente peripatético⁴¹¹.

A pesar de la fuerza ejercida por la costumbre sobre la imaginación, el sistema copernicano logró imponerse. Para explicar este resultado conviene reparar en las circunstancias intervinientes según la descripción smithiana. Esto permite observar la integración de los elementos del sistema, su orden de prioridad, y particularmente el papel ejercido por la imaginación dentro de este proceso. Smith afirma:

No fueron sólo la belleza y sencillez de este sistema las que lo recomendaron a la imaginación; lo nuevo e inesperado del enfoque de la naturaleza que abrió ante la imaginación despertaron más admiración y sorpresa que la más extraña de las apariencias, para cuya transformación en algo natural y familiar había sido inventado, y estos sentimientos lo volvieron aún más apreciado. Porque aunque el fin de la filosofía es aquietar ese pasmo suscitado por las apariencias inusuales o dislocadas de la naturaleza, ella nunca triunfa tanto como cuando, para conectar unos pocos objetos, quizás insignificantes en sí mismos, crea, por así decirlo, otra constitución de las cosas, más natural, que la imaginación puede seguir con mayor facilidad, pero más nueva y más opuesta a las opiniones y expectativas comunes que ninguna de esas mismas apariencias. (*HA 75 IV.33/83-84*)

Además de las características de “belleza y sencillez” intrínsecas a la teoría, el elemento psicológico de admiración y sorpresa aportado por una nueva imagen de mundo imprime el impulso necesario para que la imaginación se aferre al sistema. Luego, la suma de los efectos de: 1) la economía de principios explicativos que reduce el esfuerzo de la imaginación para

⁴¹¹ “Hubo otras objeciones cuya superación les resultó más complicada, aunque se basaban en los mismos prejuicios naturales. La Tierra se había presentado siempre a los sentidos no sólo quieta sino inerte, poderosa e incluso aversa al movimiento. La imaginación se había acostumbrado a concebirla siempre así, y sufrió una gran violencia al verse obligada a seguirla y atenderla con la gran velocidad que le confirió el sistema de Copérnico. [...] Entonces ¿cómo podía la imaginación llegar a concebir un cuerpo tan ponderoso dotado naturalmente de una moción tan tremenda? La filosofía peripatética, la única conocida entonces en el mundo, confirmó aún más este prejuicio.” (*HA 77-78 IV.38/85-86*). Asimismo, Smith toma como ejemplo de la acción de los prejuicios al sistema de Tycho Brahe, puesto que intentaba conciliar a Ptolomeo con Copérnico manteniendo a la Tierra como centro inmóvil del universo, véase: *HA 82 IV.43/90*.

seguir las conexiones entre objetos, 2) la novedad de la teoría y 3) su contraposición respecto de las teorías anteriores, conducen a la adopción de un sistema científico-filosófico.

Sin embargo, para eliminar la objeción más fuerte planteada a Copérnico –que correspondía a la apelación empírica del sentido común contra su hipótesis acerca del desplazamiento de la Tierra– se debe esperar hasta los esfuerzos de Galileo para explicar y demostrar la composición del movimiento “tanto por la razón como por la experiencia”, de manera que mediante la acumulación de ejemplos lograra familiarizar a la imaginación con esa noción (HA 83 IV.44/91). Además, las observaciones galileanas sobre los movimientos de los satélites de Júpiter y su extrapolación para explicar el movimiento de la Luna contribuyeron a minar los prejuicios hacia la teoría heliocéntrica, en términos smithianos, esto “hacia menos contrario a la analogía de la naturaleza el que la Luna girase en torno a la Tierra y la acompañase en su trayectoria alrededor del Sol” (HA 83 IV.34/91)⁴¹².

El trabajo de Kepler⁴¹³, según Smith, ayudó a liberar a la imaginación de los prejuicios referidos a la circularidad de las órbitas planetarias y a la necesidad de movimientos constantes⁴¹⁴, proponiendo un sistema de órbitas elípticas y velocidades variables. Sin embargo, nuevamente se enfrentaron dos fuerzas que determinaron la futura aceptación del sistema. Dice:

La imaginación, cuando conoce la ley por la cual cualquier movimiento es acelerado o retardado, puede seguirlo y presenciarlo más fácilmente que cuando está desorientada y, por así decirlo, vaga en la incertidumbre con relación a la proporción que regula sus variaciones; el descubrimiento de esta analogía, por tanto, indudablemente hizo que el sistema de Kepler fuera más acorde con el gusto natural del ser humano; sin embargo, era una analogía de seguimiento y

⁴¹² Sobre la importancia de la “analogía de la naturaleza” dice además Smith: “Las montañas y mares que con ayuda del mismo instrumento [le telescopio] descubrió, o creyó haber descubierto, en la Luna, al hacer que ese planeta fuera en todos los aspectos similar a la Tierra, lograron que pareciera menos contrario a la analogía de la naturaleza el que así como la Luna rotaba en torno a la Tierra, la Tierra lo hiciese en torno al Sol” (HA 84 IV 47/92). Véase también: HA 84 IV 49/92.

⁴¹³ De este pensador comenta, sugerentemente, Smith, que desplegaba “una pasión por descubrir proporciones y semejanzas entre las diferentes partes de la naturaleza que, aunque común a todos los filósofos, llegó en él a ser excesiva. [...] Cualquiera fuese la ciencia que Kepler estudiaba, constantemente se complacía en hallar alguna analogía entre ella y el sistema del universo” (HA 84-85 IV 50/92-93).

⁴¹⁴ “Que las marchas de todos los cuerpos celestes eran perfectamente circulares había sido la noción fundamental sobre la que se edificaron todas las hipótesis astronómicas, salvo la irregular de los estoicos. Como el grado de su curvatura es en todas partes el mismo, un círculo es de todas las líneas curvas la más simple y más fácil de concebir. Como resultaba patente, entonces, que los cuerpos celestes no se desplazaban en línea recta, la imaginación indolente pensó que lo más fácil para seguir sus movimientos era suponer que rotaban en círculos perfectos. Por eso se decidió que el desplazamiento circular era el más perfecto de todos, y que unos objetos tan hermosos y divinos sólo podían merecer el movimiento más perfecto” (HA 85-86 IV 51/93-94). Y más adelante agrega: “un movimiento igual puede ser más fácilmente seguido que uno que continuamente acelera o se retrasa.” (HA 86 IV 52/94).

comprensión demasiado arduos como para que fuera totalmente acorde con el mismo. (HA 89 IV 56/96-97)⁴¹⁵

Aunque el sistema kepleriano fuera demasiado intrincado para el reposo inmediato de la imaginación, a través del establecimiento de una ley de aceleración de los astros había logrado satisfacer una tendencia intrínseca a la naturaleza humana: el “amor a la analogía”⁴¹⁶. Pero para que el sistema heliocéntrico fuera adoptado sin reservas, quedaba aún un obstáculo por salvar. ¿Cómo podría la imaginación acostumbrarse a la idea de que objetos tan gigantescos como los planetas se desplazan a velocidades tan enormes como se pretendía? Para acabar con este prejuicio de la imaginación, Kepler planteó como hipótesis la existencia de una virtud inmaterial emanada por el Sol gracias a la cual los planetas circundantes se mantenían en movimiento permanente. Sin embargo, dice Smith:

La imaginación carecía de control sobre esta virtud inmaterial y era incapaz de formarse una idea clara de en qué consistía. La imaginación detectaba una brecha o intervalo entre el movimiento constante y la supuesta inercia de los planetas, y tenía en este caso, como en todos los demás, una noción o aprehensión general en el sentido de que debía existir una cadena conectiva de objetos intermedios que vinculara estas cualidades desunidas. No podía por supuesto concebir en qué consistía dicha cadena, y la doctrina de Kepler no brindaba al respecto ayuda alguna. Esa doctrina, como casi todas las de la filosofía de moda en su época, concedió un nombre a esa cadena invisible, la

⁴¹⁵ Unos párrafos antes, había dicho Smith: “Es verdad también que de todas las líneas curvas, aparte del círculo, la elipse es la más simple y más fácil de concebir; y también lo es que además de todo esto, aunque Kepler tomó del movimiento de los planetas la más fácil de las proporciones, la de la igualdad, no los dejó desprovistos de alguna, sino que determinó la regla por la cual variaban continuamente sus velocidades; porque un genio tan apegado a las analogías, si eliminaba una, indudablemente la sustituiría por otra. A pesar de todo, a pesar de que su sistema está mejor avalado por observaciones que ningún sistema anterior, fue tal la adhesión a las mociones iguales y las órbitas circulares de los planetas que durante un tiempo los estudiosos no le concedieron atención, fue ignorado por los filósofos y ni siquiera muy considerado por los astrónomos.” (HA 87 IV 54/95). Por otra parte, comentando las dificultades para la aceptación de esta teoría, Smith advierte que ni Gassendi, ni Descartes incorporaron a sus explicaciones las modificaciones de Kepler puesto que estaban “enamorado de las órbitas circulares y los movimientos iguales”; y destaca también el trabajo de Boulliau, quien, siguiendo esos “prejuicios naturales” introdujo como supuesto otro círculo igualador que era “en extremo fantástico, carente de ninguna base salvo la frívola conexión entre un cono y una elipse, y sin ningún otro aval que no fuera la pasión natural por las órbitas circulares y los movimientos ecuatoriales.” (HA 87-88 IV 55/96).

⁴¹⁶ Concretamente Smith se refiere a dos analogías descubiertas por Kepler, una relativa a las órbitas elípticas de los planetas y otra a la proporción entre los espacios y tiempos recorridos (el cuadrado de los tiempos era aproximadamente igual al cubo de las distancias). No obstante, dada la complejidad las analogías, que implican un mayor esfuerzo de la imaginación para comprenderlas, no fue sino hasta las observaciones de Cassini, afirma el escocés, que las mismas fueron aceptadas. A propósito, cabe destacar una vez más la importancia dada por Smith a las analogías, a la vez que sus reparos al respecto, en este caso en referencia al contexto de justificación de una teoría: “La analogía de la naturaleza, por consiguiente, sólo podía ser totalmente preservada por el sistema de Copérnico, que por tal razón debía ser el verdadero. Este argumento es considerado por Voltaire y por el cardenal Polignac como una demostración irrefragable; incluso Maclaurin, que tenía más elementos de juicio, y hasta el mismo Newton lo mencionan como una de las principales evidencias en favor de la veracidad de dicha hipótesis. Y sin embargo, parecería que una analogía de este tipo, lejos de ser una demostración, no debería constituir más que la sombra de una probabilidad.” (HA 90-91 IV 58/98).

llamó una virtud inmaterial, pero no planteó ninguna idea definida sobre cuál era su naturaleza. (HA 91-92 IV 60/98-99).

La imposibilidad para determinar la naturaleza de dicha eficiencia y, por tanto, para cerrar la brecha percibida por la imaginación ante la ausencia de una idea clara, llevó a Descartes a postular su teoría del *plenum*, *i.e.*, de un universo lleno de materia en el que los planetas estarían flotando, como en un fluido (éter), y formando vórtices a través de sus movimientos, de manera tal que la cantidad de movimiento impresa por el Creador en el inicio del universo tendía a mantenerse inalterable. Mediante esta explicación el “ingenioso e imaginativo” filósofo francés logró apaciguar en algún grado a la imaginación puesto que encontró una analogía con el movimiento de fluidos fácil de seguir por la habitualidad y familiaridad de su concepción.

El sistema cartesiano tenía la ventaja de unificar una cantidad de fenómenos tan grande como ninguna otra hipótesis lo había hecho antes, puesto que se valía de los principios conectivos más claros y determinados⁴¹⁷. Asimismo, la superioridad y majestuosidad que su coherencia intrínseca le otorgaban, sirvió para evadir el problema de ciertas irregularidades observadas ya por Kepler. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, la insatisfacción hacia el cartesianismo fue creciendo y los científicos comenzaron a buscar otros principios explicativos. Aparece entonces en escena la figura de Isaac Newton.

Como se adelantó en el capítulo 1, Smith no escatima palabras de elogio hacia Newton, puesto que su sistema representa el paradigma explicativo a través del cual la imaginación encuentra pleno reposo y satisfacción⁴¹⁸. Al proponer el principio de gravedad como elemento nuclear de su sistema, Newton logró dar respuesta no sólo a las irregularidades en los movimientos planetarios observadas por Kepler sino a muchas otras, como los movimientos lunares⁴¹⁹ y los desplazamientos de los cometas. Precisamente en un comentario sobre este último punto dice Smith: “la ductilidad de este principio [de la

⁴¹⁷ HA 96 IV 65/103. Al final de este párrafo agrega Smith: “cuando el mundo contempló la coherencia plena y casi perfecta que la filosofía de Descartes confirió al sistema de Copérnico, la imaginación de la humanidad ya no pudo frenar el placer de compartir una explicación tan armoniosa de las cosas”. Cfr.: LER 244-245 §5/215-216.

⁴¹⁸ “El genio y la sagacidad superiores de Sir Isaac Newton, pues, lograron el más feliz y ahora podemos proclamar que el más grande y más admirable adelanto nunca conseguido en la filosofía cuando descubrió que podía integrar los movimientos de los planetas por un principio conectivo tan familiar que eliminó totalmente las dificultades que la imaginación había experimentado en su seguimiento hasta entonces.” (HA 98 IV 67/105).

⁴¹⁹ En cuanto a las dificultades de los demás sistemas para explicar los movimientos lunares, afirma Smith: “No tenían otro medio de conectar las apariencias que no fuera suponer que los movimientos que las producían eran en realidad perfectamente regulares y ecuables. La historia de la astronomía, así, incluye más teorías inventadas para conectar los movimientos de la Luna que para conectar los de todos los demás cuerpos celestes juntos. La teoría de la gravedad integraba del modo más preciso, mediante las diferentes operaciones del Sol y la Tierra, todas esas mociones irregulares” (HA 100 IV 69/107).

gravedad], que se aplicó tan felizmente a éstas, las más irregulares de todas las apariencias celestes [los cometas], y que ha introducido una coherencia tan completa en los movimientos de todos los cuerpos celestes, ha servido mucho para recomendarlo a las imaginaciones de la humanidad” (HA 103 IV 74/110). Y más adelante agrega:

Tal el sistema de Sir Isaac Newton, un sistema cuyas partes están más estrechamente conectadas que las de ninguna otra hipótesis filosófica. Si se admite este principio, la universalidad de la gravedad, y que disminuye como se incrementa el cuadrado de la distancia, todas las apariencias que une a través de él se siguen necesariamente. Su conexión no es meramente un vínculo general e indefinido, como el de la mayoría de los otros sistemas, en los que es indiferente esperar estas apariencias o algunas similares. En todas partes es el más preciso y concreto que imaginarse pueda, y determina el tiempo, el lugar, la cantidad, la duración de cada fenómeno individual, de forma tal que resultan ser exactamente lo que la observación indica. Tampoco son los principios unificadores que emplea algo que la imaginación pueda experimentar dificultad alguna en seguir. La gravedad de la materia es de todas sus cualidades la que nos resulta más familiar, después de su inercia. Nunca actuamos sobre ella sin tener ocasión de observar esta propiedad. Asimismo, la ley por la cual se supone que disminuye a medida que se aleja de su centro es la misma que tiene lugar en todas las demás cualidades que son propagadas en rayos desde un centro, en la luz, y en todas las demás cosas del mismo tipo. No sólo vemos que tiene lugar en todas esas cualidades sino que estamos por necesidad decididos a concebir que debe tener lugar por la naturaleza de las cosas. (HA 104 IV 76/111)⁴²⁰

Partiendo de estas consideraciones, conviene identificar las principales cualidades del sistema newtoniano señaladas por Smith, ya que permiten sintetizar sus criterios epistemológicos fundamentales y, por tanto, las características de una “buena” teoría científico-filosófica. Tales cualidades podrían resumirse de la siguiente manera:

- 1) Respeta, como ningún otro, el principio de parsimonia: un solo principio basta para conectar todos los movimientos planetarios,
- 2) El principio de gravedad es concreto y determinado, además de resultar sumamente familiar a los hombres,
- 3) Recibe una fuerte corroboración empírica,
- 4) Su poder explicativo incluye y supera al de los sistemas anteriores,
- 5) Continúa manteniendo una perfecta coherencia intrínseca.

Es claro el paralelismo entre este listado y las reglas humeanas para juzgar acerca de causas y efectos mencionadas en los capítulos anteriores. Pero lo interesante en este punto es que

⁴²⁰ La oposición que tuvo el sistema newtoniano en Francia se debe, pues, a la costumbre que impuso el sistema cartesiano.

dichas reglas son aplicadas para dar cuenta de la propia dinámica evolutiva de la ciencia, la cual, como quedó demostrado, desde la perspectiva smithiana (y también humeana) no puede comprenderse como un proceso/progreso lineal, exclusivamente determinado por la eficiencia racional de las teorías, sino que depende en gran medida de factores emocionales vinculados al funcionamiento de la imaginación. En este sentido cabe insistir en la idea de la gravedad como la hipótesis más *concreta y familiar*.

Como se dijo anteriormente, Hume llamó la atención varias veces sobre la mayor efectividad de los principios concretos y cercanos para suscitar una mayor intensidad en las pasiones de los individuos, con sus respectivas consecuencias, tanto a nivel gnoseológico como moral, dada la propia estructura de la naturaleza humana. En la *Historia Natural* retoma esta idea indicando la importancia de la propensión natural hacia los objetos sensibles incluso a la hora de plantear hipótesis explicativas religiosas:

Y, de este modo, por muy fuerte que sea la inclinación de los hombres a creer en un poder invisible e inteligente en la naturaleza, igualmente poderosa es su tendencia a fijar la atención en los objetos visibles y sensibles. Y con el fin de reconciliar esas inclinaciones opuestas, se ven llevados a unir el poder invisible con algún objeto visible. (NHR V.2/73)

Precisamente a partir de esta propensión explica Hume la génesis de las formas alegóricas del politeísmo, mediante la comparación y supuesta semejanza entre las acciones y dominios de los dioses o héroes respecto de los hombres⁴²¹.

En línea con esta postura, comentando la doctrina platónica de las ideas Smith afirma que: “Los seres humanos han tenido en todas las épocas una intensa propensión a concretar sus propias abstracciones” (HALM 125 §5/132), de modo tal que la *familiaridad* de los principios explicativos se vincula en primer término con las impresiones sensibles más habituales para la mente humana, que son las que más intensamente influyen sobre sus pasiones y, *a posteriori*, sirven de base para que la imaginación construya los “puentes”

⁴²¹ “Éstos son, por tanto, los principios generales del politeísmo, que tienen su fundamento en la naturaleza humana y dependen poco o nada del capricho o de la casualidad. Como las *causas* que proporcionan la felicidad o la desgracia son, en general, muy poco conocidas y muy inciertas, nuestra angustiosa preocupación se esfuerza por lograr una idea determinada de ellas; y no encuentra otro procedimiento mejor que representárselas como agentes inteligentes y dotados de voluntad, igual que nosotros, sólo que algo superiores en poder y sabiduría. La influencia limitada de esos agentes y su gran proximidad a la debilidad humana dan lugar a la variada distribución y división de su autoridad y de ese modo surgen las alegorías. Los mismos principios naturalmente convierten en dioses a los mortales superiores en poder, valor o entendimiento y originan la adoración de los héroes, juntamente con las narraciones de fábulas y la tradición mitológica en todas sus disparatadas e inexplicables formas. Y como una inteligencia invisible y espiritual es un objeto demasiado refinado para la comprensión del vulgo, los hombres espontáneamente le asocian cierta representación sensible, como las partes más llamativas de la naturaleza, o las estatuas, las imágenes y los cuadros en los que plasman a sus divinidades en una época más refinada.” (NHR V.10/77 Lo destacado es nuestro).

necesarios para conectar fenómenos inconexos mediante los “ladrillos” de la experiencia más cercana mediante metáforas y analogías. Así en la *Historia de la Física Antigua* dice:

Para introducir orden y coherencia en la concepción mental de este caos de apariencias disímiles y desunidas [de los objetos de la Tierra] fue necesario deducir todas sus cualidades, operaciones y leyes de sucesión a partir de las de algunas cosas concretas, con la que la mente estaba al corriente y familiarizada, y ante las cuales la imaginación podía deslizarse suave y fácilmente, y sin interrupción. [...] Así, para hacer que esta parte inferior del gran teatro de la naturaleza fuese un espectáculo coherente ante la imaginación, fue necesario suponer, primero, que todos los extraños objetos de los que se componía fueran derivados de unos pocos, con los que la imaginación estuviese sumamente familiarizada, y segundo, que todas sus cualidades, operaciones, y reglas de sucesión no fueran más que distintas diversificaciones de aquellas a las que estaba desde hace mucho tiempo habituada en dichos objetos primarios elementales. (*HAP* 107 §2/113-114)⁴²²

Pero además de esto importa señalar el carácter relativista que estos enfoques imponen a las hipótesis explicativas, lo que cuestiona también la idea de un progreso lineal ascendente en los saberes. Ya se ha hablado sobre el escepticismo moderado humeano y sus implicancias gnoseológicas, pero en la aplicación de estos elementos en la *Historia Natural* lo anterior se refleja de un modo particularmente interesante.

A partir de la Sección VI, Hume explica de qué manera la hipótesis teísta se origina a partir del politeísmo, y cómo una sociedad más ilustrada es susceptible de contemplar el universo como un todo, la armonía de las causas finales y, en última instancia, es persuadida de la existencia de un único Hacedor⁴²³. Sin embargo, en la Sección VIII aclara que se da cierto “flujo y reflujo” en la mente humana entre las hipótesis teísta y politeísta, y que “los hombres tienen una tendencia natural a elevarse de la idolatría al teísmo para luego, desde el teísmo, volver a hundirse en la idolatría.” (*NHR* VIII.1/91). Puesto que el común de las personas mira la realidad desde una perspectiva más “limitada y egoísta”, difícilmente se

⁴²² Y refiriéndose a los filósofos presocráticos y sus explicaciones basadas en los cuatro elementos agrega: “La familiaridad de la mente con esos cuerpos la disponían naturalmente a buscar alguna semejanza con ellos en cualquier otra cosa que se presentara ante su consideración. El descubrimiento de alguna semejanza de ese tipo unificaba el objeto nuevo dentro de una categoría de cosas con las que la imaginación estaba perfectamente al tanto. Y si cualquier analogía podía ser observada entre las operaciones y leyes de sucesión del compuesto y las de los objetos simples, el movimiento de la mente para seguir su evolución se volvía suave, natural y sencillo. Esta anticipación natural, asimismo, quedaba aún más confirmada por el análisis de las cosas superficial e impreciso que cabía esperar en la infancia de la ciencia, cuando la curiosidad de los seres humanos, aferrándose a una explicación de todas las cosas antes de lograr una satisfacción plena con cualquiera de ellas, se apresuraba a construir mentalmente el inmenso tejido del universo.” (*HAP* 107-108 §3/114).

⁴²³ Es interesante señalar que tanto para Hume como para Smith existe una correlación entre el progreso de la filosofía y la aceptación de la hipótesis teísta. *Cfr.*: *NHR* VI.2/81 ss.; y *HAP* 112-114 §9/120-121.

vea continuamente afectada por los efectos de una consideración tan abstracta como la que implica el punto de vista teísta del argumento del diseño. Afirma Hume:

Gradualmente, la activa imaginación de los hombres, incómoda en esta concepción abstracta de los objetos que incesantemente la ocupan, empieza a convertirlos en algo más particular, y los reviste de formas más adecuadas a su capacidad natural de comprensión. Se los representa como seres sensibles e inteligentes, como los humanos, que actúan movidos por el amor y el odio, y dúctiles antes las dádivas y las súplicas, ante las oraciones y los sacrificios. De ahí el origen de la religión y de ahí el origen de la idolatría o del politeísmo. (*NHR VIII.1/91*)

La hipótesis politeísta, a pesar de ser menos refinada que la teísta, por ser precisamente menos abstracta que ésta, nunca puede ser totalmente desechada para la humanidad, puesto que responde a las inclinaciones más profundas de propia naturaleza humana. De esta manera, la aceptación o rechazo de una u otra hipótesis religiosa no depende tanto de su estructura racional sino de su capacidad para satisfacer los movimientos de la imaginación y las pasiones.

Como se dijo, Smith propuso explícitamente recorrer la historia de la astronomía mostrando la adecuación de las teorías a las exigencias de la imaginación. Esto le permitió concebir a los sistemas explicativos como maquinarias imaginativas tendientes a devolver a la imaginación a su natural estado de tranquilidad y complacencia:

Los sistemas en muchos aspectos se asemejan a las máquinas. Una máquina es un sistema pequeño, creado para desarrollar y para conectar en la realidad los diferentes movimientos y efectos que el artesano necesita. Un sistema es una máquina imaginaria inventada para conectar en la mente los diversos movimientos y efectos que ya existen en la realidad. Las máquinas que son primero inventadas para efectuar cualquier marcha concreta son siempre las más complejas, y los artesanos posteriores generalmente descubren que con menos ruedas, con menos principios motrices que los empleados originalmente se pueden producir más fácilmente los mismos efectos. Análogamente, los primeros sistemas son siempre más complejos y por regla general se cree que es necesario una cadena o principio conectivo para enlazar todos los pares de fenómenos aparentemente desunidos; pero frecuentemente sucede que después se descubre que un solo gran principio conectivo es suficiente para ligar todos los fenómenos desacordes que tienen lugar en el conjunto de una especie de cosas. (*HA 66 IV.19/75*)

El caso más extraordinario de estas “máquinas imaginarias”, según las cualidades que se han enumerado, lo representa el sistema newtoniano. Ahora bien, aunque la solidez de este sistema no haya sido lograda anteriormente, esto tampoco implicaría una garantía plena

sobre la validez de tal teoría. De aquí la tensión smithiana al calificar el sistema newtoniano dentro de su propio enfoque epistemológico:

Ha de reconocerse que sus principios poseen un grado de firmeza y solidez que en vano buscaremos en cualquier otro sistema. Ni los más escépticos podrán evitar percibirlo. [...] E incluso nosotros, que hemos intentado representar todos los sistemas filosóficos como meras invenciones de la imaginación con objeto de conectar los fenómenos de la naturaleza que en otra circunstancia resultan desunidos y discordes, nos hemos visto seducidos a hacer uso del lenguaje que expresa los principios conectivos de este sistema, como si fueran realmente las cadenas reales que la naturaleza utiliza para vincular sus diversas operaciones. No podemos maravillarnos, entonces, de que haya ganado la aprobación general y completa de la humanidad, y que sea hoy considerado no como un intento de conectar en la imaginación el mayor de los descubrimientos jamás efectuado por el hombre, el descubrimiento de una inmensa cadena con las verdades más importantes y sublimes, todas estrechamente conectadas por un hecho capital, de cuya realidad tenemos experiencia cotidiana. (HA 105 IV 76/112)

En efecto, están claras las ventajas que el sistema newtoniano posee, sin embargo, desde la perspectiva de la imaginación no podría superarse el límite de considerarlo como un producto comparativamente más satisfactorio, al estar fundado en las propias capacidades (y debilidades) humanas⁴²⁴.

Pero además de considerar la hipótesis de la gravedad en cuanto tal, Smith también vincula el nombre de Newton a un particular método para presentar sistemas científico-filosóficos. En la Lección XXIV de las *Lectures on Rethoric and Belles Lettres*, en el contexto de su análisis acerca de las clases de elocuencia necesarias en los discursos demostrativos y deliberativos, Smith abre un paréntesis para referirse al discurso didáctico. Luego de contraponer las divisiones proporcionales en la arquitectura con las de los escritos científicos, y de aclarar que las largas cadenas de sutiles razonamientos en metafísica suelen comprometer la capacidad persuasiva de un argumento sólido y conclusivo, afirma:

Los escritos didácticos, aquellos que desarrollan la exposición de algún sistema, pueden comunicarse siguiendo dos métodos: primero, estableciendo un principio (o muy pocos) con el que se expliquen las diversas reglas o fenómenos, conectándolos según un orden natural; o, segundo, dejando claro en primer lugar que se van a explicar tales o cuales cosas, proponiendo para cada una un

⁴²⁴ Los efectos de este elemento escéptico en Smith le permiten también valorar las hipótesis explicativas antiguas, relativizando así también las ventajas de las modernas. Así, por ejemplo, discutiendo acerca de los antiguos físicos afirma: “No despreciemos a esos antiguos filósofos por haber supuesto que estos dos elementos [fuego y aire] tenían una levedad efectiva o una tendencia ascendente genuina. Recordemos que esta noción parece ser confirmada por las observaciones más obvias; que desconocían totalmente los hechos y experimentos que demostraron el peso del aire, y que sólo el azar, y no una superior sagacidad, presentaron a los modernos” (HAP 109 §5/116).

principio propio, que puede ser diferente o el mismo que el de las cosas anteriores [...] Lo mismo sucede con la filosofía natural o con cualquier otra ciencia del mismo tipo, donde podemos proceder como Aristóteles, es decir, repasando las diferentes partes según se nos presentan y proporcionando un principio, normalmente nuevo, para cada una, o como Sir Isaac Newton, estableciendo determinados principios, conocidos o comprobados al comienzo, y dando cuenta, a partir de ellos, de los diferentes fenómenos, que quedan así conectados en una misma cadena. Este último método, que podemos denominar newtoniano, es indudablemente el más filosófico de los dos, resultando en cualquier tipo de ciencia (moral, filosofía natural, etcétera) mucho más ingenioso y, por eso, atractivo que el otro. La contemplación de que todos los fenómenos que consideramos inexplicables son deducidos a partir de algún principio (usualmente bien conocido) y están conectados en una única cadena nos proporciona un placer muy superior al que sentimos ante el otro método, el deslavazado, donde cada cosa se explica por sí misma y sin ninguna conexión con las demás. (LRBL 145-146 ii.133-134/532-535)⁴²⁵

Aquí Smith contrapone dos métodos que identifica con la manera de proceder de Aristóteles y Newton, respectivamente. El primero se caracteriza por mantener inconexos los diversos fenómenos desde dos puntos de vista: considerándolos exclusivamente en el orden en el cual ellos suceden y dando un nuevo principio explicativo para cada fenómeno observado. El segundo, en cambio, parte de principios “conocidos o comprobados” a partir de los cuales se explican todos los fenómenos subsiguientes. Así, la nota distintiva del método que Smith denomina “newtoniano” radica en su capacidad para conectar los más diversos hechos a través de una sola cadena, *i.e.*, reunirlos en torno a algún o algunos pocos principios familiares. Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente sobre la finalidad de la filosofía, se comprende fácilmente la razón por la cual para Smith este último método es “el más filosófico e ingenioso”. Al hallar cierta unidad en el caos fenoménico mediante pocos principios familiares brinda placer a la mente o, en la terminología de la *Historia de la Astronomía*, tranquilidad a la imaginación.

Es importante notar que a renglón seguido Smith se refiere una vez más a Descartes, dándole crédito por haber sido el primero en utilizar este método. En efecto, aunque repite la crítica al sistema cartesiano como hipótesis explicativa, reconoce que no debe sorprender el hecho de que la filosofía de Descartes haya sido aceptada por todos los ilustrados de la Europa de esa época “pese a no contener, tal vez, ni una palabra de verdad para nosotros”

⁴²⁵ Se referencia la paginación de la Glasgow Edition, seguida del número de página de la edición castellana de López Lloret (KRR, 2021).

(LRBL 146 ii.134/535). Su mérito radica en haber introducido una nueva manera de elaborar sistemas filosóficos, muy superior a la aristotélica, de la cual Newton sería heredero⁴²⁶.

El hecho de introducir tales discusiones metodológicas en las lecciones sobre retórica nuevamente sugiere que el factor emocional cumple un papel fundamental en la concepción smithiana acerca del origen y desarrollo de la ciencia, en este caso vinculado al efecto persuasivo del sistema, que no solamente es un sistema lógico-racional, sino también didáctico-lingüístico.

5. Imaginación, ciencia, arte y lenguaje

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, tanto la reconocida permeabilidad de la imaginación respecto de las pasiones como su capacidad creativa resultan fundamentales en la comprensión smithiana acerca de la construcción y evolución de las teorías científico-filosóficas. A partir de esta argumentación se evidenciaron algunos paralelismos entre los enfoques humeanos y smithianos acerca de la función de la imaginación en el conocimiento. Continuando con esta comparación, conviene retomar una cuestión que aparece en la *Historia de la Astronomía* y cuyas consecuencias pueden completarse con lo dicho por Smith en otro de sus ensayos, cual es la relación entre los criterios estéticos y epistémicos o, puesto en otros términos, entre arte y ciencia.

Como se ha visto en el apartado anterior, la belleza de una teoría figuraba entre las condiciones de su aceptación. No obstante, en ninguno de los tres escritos sobre *Los principios que preside y dirigen las investigaciones filosóficas* se da una definición de belleza. Para encontrarla es necesario remitirse al ensayo titulado *De la naturaleza de la imitación que tiene lugar en las llamadas artes imitativas*.

En dicha obra el autor sostiene que suele denominarse belleza a cierta semejanza basada en la simetría de proporción dentro una disposición dada de cosas⁴²⁷. Sin embargo, esta definición vale para la calificación de los objetos tal como se dan en la naturaleza. Las obras de arte –en cuanto creaciones humanas– deben cumplir con otra característica para ser consideradas bellas, deben unificar mediante ese tipo de semejanza objetos que en la

⁴²⁶ Sobre este pasaje véase: Skinner, A.: *A System of Social Science*, op. cit., pp. 9-10.

⁴²⁷ “La semejanza puntual de las partes correspondientes del mismo objeto es con frecuencia apreciada como belleza, y su ausencia como fealdad; así sucede con las partes correspondientes del cuerpo humano, las alas opuestas del mismo edificio, los árboles opuestos del mismo paseo arbolado, los compartimientos correspondientes en la misma alfombra o el mismo jardín, las sillas o mesas ubicadas en las partes correspondientes de un mismo aposento, etc.” (IA 176 I.2/173).

naturaleza presentan grandes diferencias⁴²⁸. El mérito de las artes imitativas radica, pues, en su capacidad para conectar dos elementos *per se* diferentes (el representado y el representante) mediante un proceso determinado. Dice Smith:

El placer apropiado que derivamos de esas dos artes imitativas [la estatuaria y la pintura], lejos de ser el efecto del engaño, es totalmente incompatible con él. Dicho placer se basa por entero en nuestra maravilla al contemplar un objeto de una clase que representa tan bien a otro objeto de una clase muy diferente, y en nuestra admiración hacia el arte que tan felizmente supera la disparidad que la naturaleza ha establecido entre ellos. Las maravillas de la estatuaria y la pintura nos parecen fenómenos prodigiosos, que difieren de los fenómenos formidables de la naturaleza en que transportan con ellos, por así decirlo, su propia explicación, y demuestran, incluso a ojos vistas, la forma y manera en que han sido producidos. [...] La placentera admiración de la ignorancia viene acompañada de la aún más placentera satisfacción de la ciencia. El efecto nos maravilla y asombra; y nos gusta y satisface el verificar que podemos comprender en algún grado cómo se produce tan prodigioso efecto. (IA 185 I.16/182)⁴²⁹

Así como el fin de la investigación científico-filosófica consistía en devolver a la imaginación su estado de reposo natural –alterado por la sorpresa y el asombro– mediante un sistema que conectara fenómenos aparentemente inconexos, las artes imitativas consiguen su objetivo cuando generan en el hombre los sentimientos placenteros de admiración y asombro mediante la producción de una nueva relación de semejanza entre elementos dispares a través de procedimientos identificables⁴³⁰.

Ahora bien, si tanto las artes como la filosofía se dirigen a la imaginación, los criterios estéticos y epistémicos no pueden separarse estrictamente. En efecto, la captación de semejanzas y la construcción de puentes entre objetos diversos, tendientes a lograr una unidad sistemática entre fenómenos⁴³¹, están en la base tanto del origen de la ciencia como

⁴²⁸ “Pero la disparidad entre el objeto imitador y el imitado es el fundamento de la belleza de la imitación. Como un objeto no se parece naturalmente al otro, nos place que por el arte llegue a parecersele.” (IA 186 I.14/181)

⁴²⁹ Más adelante incluye entre las condiciones de las artes imitativas la velocidad con que permiten pasar el objeto imitador al imitado: “En las artes imitativas, aunque no es en absoluto necesario que el objeto imitador se parezca al imitado tan exactamente que se confunda con éste, es sin embargo necesario que ambos se asemejen al menos de modo que uno sugiera rápidamente al otro.” (IA 196 II.19/193).

⁴³⁰ *Cfr.*: TMS, IV.1/317 ss., donde Smith discute la postura racional-utilitarista de Hume y enfatiza el elemento pasional en la captación de lo bello. Véase además: Harrison, J.: *op. cit.*, pp. 102-105. En este artículo Harrison sostiene que la obra de Smith muestra las tensiones entre la estética neo-clásica, el ascenso del subjetivismo, el énfasis en el método científico y el utilitarismo.

⁴³¹ A propósito de la noción de sistema vinculada a la música y la danza, dice Smith: “Lo que los antiguos llamaban *rhythmus*, y nosotros ritmo o compás, es el principio conectivo de esas dos artes; la música consiste en una sucesión de sonidos de un cierto tipo, y el baile en una sucesión de una determinada clase de pasos, gestos y movimientos, regulados conforme al ritmo y el compás, y que forman por ello una suerte de conjunto o sistema, que en un arte se denomina canción o melodía y en el otro baile; el ritmo y compás del baile -se

del arte, puesto que ambas persiguen como fin último el placer de la imaginación. A propósito, es significativa la comparación que establece Smith entre un concierto musical y un sistema científico-filosófico:

Al contemplar esa inmensa multiplicidad de sonidos gratos y melodiosos, arreglados y recopilados, tanto en su coincidencia como en su sucesión, en un sistema tan completo y regular, la mente en realidad disfruta no sólo de un muy intenso placer sensual sino también de un elevado placer intelectual, no disímil del que deriva de la contemplación de un gran sistema en cualquier otra ciencia. (IA 205 II.31/202)⁴³²

Sin dudas este pasaje smithiano trae a la memoria la ya mencionada afirmación de Hume según la cual un razonamiento probable no es sino una especie de sensación y, por ende, deberíamos guiarnos por nuestros gustos y sentimientos tanto en música y poesía como en filosofía.

Asimismo, el elemento estético cumple una importante función en la explicación acerca del origen y evolución de los lenguajes, según la exposición de *Considerations Concerning the First Formation of Languages*⁴³³. En este otro ejemplo de aplicación del enfoque histórico-conjetural, Smith trata de explicar el modo en que se generaron las lenguas a partir de la creación de los diferentes tipos de palabras que las conforman, hasta llegar a hacer una crítica hacia las lenguas romances preposicionales en relación con las clásicas desinenciales.

corresponde siempre exactamente con el de la canción o melodía que lo acompaña y dirige.” (IA 187 II.2/184-185).

⁴³² Resulta interesante notar que en el contexto de discusión acerca de los efectos pasionales ejercidos por la música, Smith describe lo que ya en la *Historia de la Astronomía* había denominado “estado natural de la mente” como un una situación de equilibrio entre un estado jovial y otro de aflicción, es decir, como un estado de tranquilidad; que no se caracteriza solamente por el placer que genera sino también por un modo particular de transición entre ideas: “La serie de pensamiento e ideas que sin cesar atraviesa la mente no lo hace siempre con idéntico paso, por así decirlo, o con el mismo orden y conexión. Cuando estamos alegres y contentos su movimiento es activo y más animado, nuestros pensamientos se suceden con más rapidez, y los que se siguen inmediatamente unos a otros con frecuencia parecen tener una conexión débil, o estar vinculados más por su oposición que por su mutua semejanza. Como en esta retozona y juguetona disposición mental nos disgusta demorarnos demasiado en el mismo pensamiento, no nos preocupa el perseguir ideas parecidas, y la diversidad del contraste nos agrada más que la uniformidad de la similitud. La situación es bastante diferente cuando nos hallamos tristes y abatidos; entonces nos vemos con frecuencia acosados, por así decirlo, por un pensamiento que nos gustaría expulsar pero que constantemente nos hostiga, y que no admite seguidores, oyentes o compañeros sino sólo los de su propio género y complejión. Una lenta sucesión de nociones parecidas o estrechamente vinculadas es la característica de ese estado de ánimo; una rápida sucesión de ideas, frecuentemente opuestas y en general débilmente interconectadas, en cambio, es la característica del otro. Lo que cabría denominar el estado natural de la mente, el estado en que no estamos ni alborozados ni afligidos, el estado de sosiego, tranquilidad y compostura, constituye una suerte de punto medio entre esos dos extremos opuestos; nuestras ideas se suceden más lentamente y con una conexión más definida que en uno de ellos, y más velozmente y con una más amplia variedad que en el otro.” (IA 196-197 II.20/194)

⁴³³ El título completo del ensayo es: *Considerations Concerning the First Formation of Languages, and the Different Genius of Original and Compounded Languages* y se encuentra editado en el Vol. IV de la *Glasgow Edition of the works and correspondence of Adam Smith*, junto con las *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, Liberty Fund, Indianapolis, 1985.

Lo que aquí interesa destacar es que el hilo conductor del ensayo radica en la idea según la cual las palabras y conceptos más abstractos y generales, por tanto, más distantes para las capacidades intelectuales humanas, se forman a partir de objetos individuales, más concretos y cercanos, de la vida cotidiana. Al mismo tiempo, se trata de demostrar que la evolución en la articulación de los lenguajes se vincula estrechamente con el placer generado por cierta semejanza y uniformidad en la sonoridad de las palabras.

Smith comienza imaginando una situación en la que dos hombres primitivos, que no han tenido contacto con la sociedad, comienzan a comunicarse intentando primero expresar mutuamente sus deseos y profiriendo sonidos para designar determinados objetos. Supone que estos sonidos iniciales estarían relacionados con los objetos que les fueran más familiares y, por tanto, asociados en un primer momento a objetos individuales. Gradualmente, a medida que estos primitivos tuvieran oportunidad de observar otros objetos *similares* a aquellos a los que estaban acostumbrados, su memoria inevitablemente relacionaría los nuevos objetos con los ya conocidos de modo que, ante tal semejanza, el nombre aplicado al primer objeto pasaría *naturalmente* a designar también al segundo. Dice Smith:

Por lo tanto, cuando necesitaban mencionar o señalar cualquiera de los objetos nuevos el uno al otro, naturalmente pronunciaban el nombre del objeto anterior correspondiente, cuya idea no podía dejar de presentarse en ese instante a su memoria de la manera más intensa y vívida. Y así, aquellas palabras que originalmente eran nombres propios de individuos, se convertían imperceptiblemente en el nombre común de una multiplicidad (CFFL 204 §1/102)⁴³⁴

Nótese que en este pasaje Smith remite al modo humeano de entender las ideas de la memoria, al vincular su aparición con una mayor intensidad y vivacidad, pero además aparece una noción que será fundamental en toda la obra smithiana, cual es la de las consecuencias no planificadas de las acciones humanas. En efecto, a partir de la operación descrita se explica el paso de un nombre *propio* a uno *común* pero esto se da de manera *imperceptible* o, dicho de otra manera, naturalmente. Los hombres no buscan de modo intencional producir los términos universales sino que mediante el mecanismo asociativo de la semejanza se generan *de facto*. La transición entre un individuo y otro, dadas sus características similares, hacen que la mente los relacione mediante un término común sin la

⁴³⁴ Las referencias corresponden a la página y número de párrafo de la edición inglesa seguidas por la paginación de la versión castellana en la edición de Carrión, G. (Biblioteca Nueva, Madrid, 2017). Cabe señalar que en la Lección III de *LRBL*, básicamente un resumen de las *Considerations*, al explicar el origen primitivo de los lenguajes se refiere explícitamente al principio de asociación de ideas: *LRBL* 9 i.18/100.

captación de una brecha, lo que, según se ha visto, en lenguaje smithiano significa “de manera natural”. Por tanto, en línea con el enfoque nominalista ya señalado, el fundamento de los sustantivos universales, y su tradicional división en géneros y especies, para Smith está dado únicamente por la semejanza entre los individuos y la capacidad asociativa de la imaginación⁴³⁵.

Una vez organizados los objetos según dichos géneros y especies, para poder distinguir a un objeto particular de los demás fue necesario crear las palabras que denotan cualidad y relación, es decir, los adjetivos y las preposiciones. No obstante, siguiendo su particular enfoque explicativo, en estos casos Smith aclara que las palabras inventadas primeramente fueron aquellas que remiten a cualidades y relaciones en concreto, es decir, que términos como *verde* y *azul* precedieron a *verdor* y *azulado*, así como *sobre* y *bajo* precedieron a *superioridad* e *inferioridad*. Estos sustantivos requieren un grado tal de abstracción y generalización que difícilmente puedan haber sido creados en los albores del lenguaje humano (*CFFL* 206-207 §6-7/105)⁴³⁶.

Una vez establecida la tesis de la génesis tardía de adjetivos y preposiciones, Smith analiza las variaciones desinenciales de los sustantivos en las lenguas clásicas. El interés que le reporta esta particularidad lingüística radica en su caracterización como recurso para significar diferencias entre individuos evitando un alto nivel de abstracción. Al utilizar la variación de la última parte del término que denota al sustantivo en general, este recurso resulta para Smith más inmediato y natural en su invención, puesto que puede especificar un término general modificando el mismo término, lo que ocurre, por ejemplo, en las variaciones de género en latín⁴³⁷. Así, la variación desinencial es una expresión que manifiesta “una analogía mucho más exacta [...] con la idea o el objeto que denota” (*CFFL* 207 §8/107), al evitar agregar otro término abstracto al sustantivo original.

Pero como la gran diversidad entre los objetos no podía ser significada sólo mediante la variación desinencial sustantiva, los adjetivos tuvieron que ser creados por necesidad. Ahora

⁴³⁵ Smith incluso afirma que la figura de la antonomasia muestra “hasta qué punto está la humanidad está naturalmente dispuesta a dar a un objeto el nombre de otro que se le parezca mucho y, por ende, a denominar a una multitud mediante lo que originalmente pretendía denotar a un individuo.” (*CFFL* 204 §1/103).

⁴³⁶ *Cfr.*: *LRBL* 10 i.20-i.v.21/101-102. Tampoco los números fueron inventados para Smith en un primer momento, ya que: “El número, considerado en general, sin relación a ningún conjunto particular de objetos numerados, es una de las ideas más metafísicas y abstractas que la mente del hombre es capaz de formar y, en consecuencia, no es una idea que sobrevendría rápidamente a los primitivos mortales que recién estaban comenzando a formar una lengua.” (*CFFL* 214 §22/114) Y en el párrafo siguiente agrega: “Aunque la costumbre ha hecho familiares esas palabras para nosotros, expresan, quizás, las abstracciones más sutiles y refinadas que la mente de un hombre es capaz de formar”.

⁴³⁷ *Cfr.*: *LRBL* 11 i.v.24-i.v.25/104-105.

bien, lo importante a señalar en este punto es la explicitación del criterio por el cual se da esta evolución en el lenguaje. Afirma Smith:

Los hombres naturalmente les daban las mismas terminaciones que a los sustantivos a los que se le aplicaban primeramente, y a partir de ese *amor a la similitud de sonido, de ese deleite por la repetición de las mismas sílabas, que es el fundamento de la analogía en todas las lenguas*, tendían a variar la terminación del mismo adjetivo (CFFL 208 §10/108. Lo destacado es nuestro).

La semejanza, entonces, no sólo es relevante para explicar la formación de términos generales mediante la asociación de objetos individuales sino que además ayuda a entender las relaciones entre dichos términos según su expresión sonora. Es decir que las relaciones de semejanza no sólo son importantes a nivel de la *forma* sino también de la *materia* del lenguaje. Y esto precisamente porque Smith reconoce una especie de propensión natural hacia la semejanza, la cual se vincula con el placer por ella generado; de aquí las nociones de “amor y deleite por la similitud de sonido”. El gusto por la captación de semejanzas tanto a nivel de ideas/imágenes como a nivel sonoro explica, pues, el desarrollo de los lenguajes y, siendo ésta una característica propia de la naturaleza humana, para Smith explica también los paralelos entre todos los lenguajes. En este sentido, agrega:

Esta variación en la terminación del adjetivo de acuerdo con el género del sustantivo, que ocurre en todas las lenguas antiguas, parece haber sido introducida principalmente en virtud de cierta similitud de sonido, de cierta especie de rima, que es naturalmente tan agradable al oído humano (CFFL 208-209 §11/108)⁴³⁸

Continuando con su exposición Smith sostiene que las próximas palabras en ser inventadas, en orden creciente en el nivel de abstracción necesario para formarlas, fueron las preposiciones. En este caso la novedad es que, a diferencia de sustantivos y adjetivos, estas palabras expresan relaciones en sí mismas, por tanto, sus objetos no son captados por los sentidos. Esto las vuelve más distantes para las capacidades humanas, lo que se traduce en un mayor esfuerzo de abstracción, comparación y generalización para crearlas (CFFL 209-210 §12/109-110). Esto se condice, según Smith, con la tardía aparición de las preposiciones en relación, nuevamente, con los casos desinenciales de las lenguas clásicas, donde las nociones relacionales se manifestaban directamente como una variación de los sustantivos y adjetivos, economizando recursos abstractivos. Precisamente al describir el proceso de

⁴³⁸ Cfr.: LRBL 11 i.v.25/105. Incluyendo las variaciones numéricas dentro del mismo esquema explicativo, más adelante dice: “Al parecer, los primeros formadores de la lengua variaban la terminación del adjetivo de acuerdo con el caso y el número del sustantivo, por la misma razón que lo hacían variar según el género: el amor a la analogía y a cierta regularidad de sonido.” (CFFL 215 §25/116).

generalización de esta práctica de economía lingüística, Smith recurre una vez más a la noción de consecuencias no intencionadas:

[Esto] ocurrió sin ninguna intención o previsión por parte de aquellos que primeramente dieron el ejemplo, y que nunca pretendieron establecer una regla general. La regla general se establecería por sí misma de manera imperceptible, muy gradualmente, a causa de ese amor a la analogía y a la similitud de sonido, que es el fundamento más importante, de la mayor parte de las reglas de la gramática. (*CFFL* 211 §16/111)

Así, de la misma manera que Hume explicaba el surgimiento de las normas de justicia a partir de propensiones humanas pre-rationales, Smith ensaya una fundamentación genética de la gramática basada en el gusto por la semejanza de los sonidos.

Pasando desde el análisis de los casos desinenciales a las conjugaciones verbales, Smith encuentra el mismo tipo de complejidad en las lenguas clásicas, complejidad determinada por el mismo principio: “la dificultad de formar términos abstractos y generales en los comienzos de la lengua” (*CFFL* 215 §26/116). Desde esta perspectiva, supone que los primeros verbos en aparecer deben haber sido los impersonales, porque no requieren establecer una separación entre el sujeto y la acción, es decir, “expresan en una palabra un evento completo, que preservan en la expresión esa simplicidad y unidad perfectas, que siempre existe en el objeto y en la idea” (*CFFL* 215 §28/117). Es interesante notar que la separación entre sujeto y acción, que se manifiesta en la necesidad de utilizar dos palabras para expresar un único hecho, es considerado por Smith como algo “completamente artificial” y producto de “la imperfección del lenguaje”. Esto es así porque la captación de un hecho conlleva los atributos de simplicidad y unidad, pero en su expresión mediante verbos personales “el significado se funda en cierto análisis metafísico de las partes componentes de la idea” (*CFFL* 216 §28/117). El proceso de diferenciación conceptual en la expresión de un hecho, por tanto, no sólo es considerado posterior a la captación original, sino también imperfecto. De acuerdo con esto, el despliegue de la razón en el uso del lenguaje tiene dos efectos, por un lado permite un incremento de la capacidad expresiva al incorporar cada vez más determinaciones en los objetos y hechos concebidos, pero, por otro lado, a medida que aumenta su complejidad, pierde simplicidad y capacidad para dar cuenta de los fenómenos tal y como éstos se presentan en la realidad. Smith explica este proceso de la siguiente manera:

[E]n los comienzos de la lengua, parece que los hombres intentaban expresar cada evento particular por ellos percibido mediante una palabra particular que expresara de una vez la totalidad de ese evento. Pero como en ese caso el número

de palabras debe haber sido verdaderamente infinito, a causa de la variedad infinita de eventos, los hombres se encontraron en parte compelidos por la necesidad, y en parte conducidos por la naturaleza, a dividir cada evento en lo que puede denominarse sus elementos metafísicos, y a instituir las palabras, que no denotaban tanto los eventos sino los elementos de los que estaban compuestos. La expresión de cada evento particular se volvió de esta manera más intrincada y compleja, pero el sistema de la lengua como un todo se volvió más coherente, mejor conectado, más fácil de retener y comprender. (*CFFL* 218 §30/119-120)

Siguiendo esta línea argumental, Smith se refiere además a la invención de los pronombres personales, de los tiempos y modos verbales, y a la aparición de los verbos compuestos mediante la utilización de auxiliares. Todos estos fenómenos lingüísticos, junto a los ya descritos, están ligados en su génesis al mismo proceso de desarrollo desde lo cercano, concreto, simple y sintético, hacia lo más distante, abstracto, compuesto y analítico. Al reflexionar sobre tal proceso Smith llega a la enunciación de una regla que permite unificar los elementos que configuran el devenir de las lenguas: “En general, puede establecerse como máxima que cuanto más simple sea una lengua en su composición, más compleja debe ser en sus declinaciones y conjugaciones, y, por el contrario, cuanto más simple en sus declinaciones y sus conjugaciones, más compleja será en su composición” (*CFFL* 221-222 §36/125). Smith utiliza en este punto una vez más la analogía mecánica, comparando el desarrollo de las lenguas con el perfeccionamiento de las máquinas. En un primer momento éstas pueden resultar muy complejas y requieren de muchos elementos para concretar sus movimientos. Pero con el tiempo, los técnicos descubren diversos modos para economizar recursos logrando la misma cantidad de movimientos, de manera tal que la máquina se vuelve más simple en su conjunto (*CFFL* 223 §41/127).

No obstante, la analogía mecánica respecto de los lenguajes no es estricta desde la perspectiva smithiana, lo que se relaciona fuertemente con el criterio estético. Mientras que el proceso de economía y simplificación en las máquinas es siempre progresivo, pues tiende a perfeccionarlas, para Smith este mismo proceso resulta regresivo para muchos propósitos del lenguaje⁴³⁹, ante lo cual brinda tres argumentos.

En primer lugar, sostiene que esta simplificación vuelve a las lenguas más perifrásticas, ya que necesitan relativamente más palabras para expresar las mismas cosas. Este exceso en la incorporación de términos, según Smith, disminuye la elocuencia de las lenguas modernas en comparación con las clásicas, dado que “la belleza de una expresión depende en su

⁴³⁹ *Cfr.*: *LRBL* 13 i.v.34/111.

concisión” (CFFL 224 §43/128). En segundo lugar, pero estrictamente relacionado con lo anterior, afirma que la simplificación hace a los lenguajes menos agradables al oído, al perderse la variedad de las terminaciones propias de las lenguas desinenciales⁴⁴⁰. Por último, las lenguas preposicionales presentan menos posibilidades para ordenar los términos, particularmente en las composiciones poéticas, en vistas a lograr el mayor efecto estético según sus sonidos. A propósito, el ensayo finaliza de la siguiente manera:

No hace falta observar que esto debe haber facilitado en gran medida su versificación [de las composiciones de los antiguos]; y, en prosa, como cualquier clase de belleza depende de la disposición y construcción de los diversos miembros del período, deben haberla logrado mucho más fácilmente y mucha más perfección que aquellos cuya expresión está permanentemente confinada por el constreñimiento, la monotonía y la verbosidad de las lenguas modernas. (CFFL 226 §45/131)

De lo dicho hasta aquí conviene recapitular los puntos que articulan la argumentación smithiana y que se encuentran tanto en su exposición sobre el origen y desarrollo de las lenguas como así también de las ciencias, insistiendo asimismo en sus paralelismos con lo dicho por Hume.

- 1) Límites de las capacidades humanas: lo que se manifiesta en la tenencia a priorizar lo concreto, próximo/familiar y particular, *i.e.*, lo que más intensamente afecta la sensibilidad, frente a lo abstracto, distante/extraño y general. Esto supone además que el proceso evolutivo de las lenguas y las ciencias conlleva un notable esfuerzo para avanzar de lo concreto a lo abstracto. Esfuerzo que, en cuanto tal, resulta perturbador y desagradable, razón por la cual –como se vio en el apartado anterior– la imaginación tiende a buscar el placer y la tranquilidad que ni los sentidos ni la razón pueden alcanzar⁴⁴¹.
- 2) Principio de parsimonia: como pudo constatarse en muchas oportunidades, la idea de derivar la mayor cantidad de efectos a partir de la menor cantidad posible de causas o, en términos más smithianos, reunir la mayor cantidad de fenómenos mediante la menor cantidad de principios conectivos, también es fundamental a la hora de comprender el devenir de los sistemas epistémicos y lingüísticos. Esto es así en gran medida porque de este modo se alcanza la unidad y simplicidad relativas a las tendencias naturales

⁴⁴⁰ Cfr.: LRBL 21 i.v.49/133-134.

⁴⁴¹ Sobre las consecuencias de las limitaciones de las capacidades humanas, vistas desde las tensiones que plantean las interpretaciones filosóficas “optimista” y “pesimista” del pensamiento smithiano, véase Lázaro, Raquel: “Adam Smith: Anthropology and Moral Philosophy”, *Revista Empresa y Humanismo*, Vol. XIII, N° 1/10, 2010, p. 145-183.

indicadas en el punto anterior. Sin embargo, inmediatamente debe decirse que Smith advierte de varias maneras sobre los excesos en la aplicación de este principio, lo que, a su vez, reclama la complementación con otros criterios para declarar el desarrollo realmente progresivo de un sistema. Por ejemplo, en el caso de la astronomía, el sistema cartesiano logró economizar principios como ninguno hasta su época, pero no resistió al criterio de la contrastación empírica como lo hizo el newtoniano. De análogo modo, las lenguas romances ganan simplicidad en cierto sentido respecto de las clásicas pero lo pierden en otro, por ser más analíticas que sintéticas. En este caso, el criterio estético es utilizado como contrapeso en la evaluación del desarrollo de los sistemas lingüísticos modernos. Es decir que el principio de economía debe ser aplicado según las exigencias de una imaginación conectiva más que de una razón calculadora.

- 3) Elemento estético: otra de las características compartidas por los enfoques humeano y smithiano radica en su inclinación a flexibilizar las líneas divisorias estrictas, tanto a nivel ontológico, como gnoseológico y epistémico. Como se dijo, las consideraciones acerca de la belleza de las teorías científico-filosóficas y de las posibilidades compositivas de las lenguas por parte de Smith, se comprenden desde esa perspectiva. Ahora bien, como también se vio, la idea de belleza en ambos autores remite a una sensación placentera que, aunque vinculada a la captación de la simetría o utilidad de ciertos elementos, en sí misma no depende en su manifestación primera tanto de una comprensión racional cuanto de la actividad de la imaginación y su permeabilidad hacia percepciones de diversa intensidad. En este sentido, el recurso al criterio estético evidencia de manera particular la importancia de la función de la imaginación en el contexto del giro antropológico propuesto.
- 4) Consecuencias no intencionadas: este énfasis en la función de la imaginación y, con ello, en las limitaciones gnoseológicas y prácticas humanas, lleva a ambos autores a caracterizar los productos de las acciones humanas como efectos de causas inmediatas antes que mediatas, *i.e.*, relacionadas más estrechamente con la sensibilidad y el deseo que con la racionalidad y la voluntad. De manera correspondiente, la historia de los sistemas producidos por los hombres será la historia de un proceso gradual, natural, donde los cambios abruptos de tendencia (derivados de una reducción ilegítima de los principios, y por tanto, de los criterios considerados) no serán vistos como improbables, sino más bien como negativos para la progresividad del sistema en cuanto tal⁴⁴².

⁴⁴² Este esquema interpretativo se retomará al momento de analizar el celeberrimo pasaje de la “*Invisible Hand*” de la *Riqueza de las Naciones*.

Teniendo en cuenta estos elementos interpretativos, conviene ahora dirigirse a los textos centrales del *corpus* smithiano para indagar acerca de la función epistémica de la imaginación.

6. Imaginación y método en *The Theory of Moral Sentiments*

Dados los conocimientos de Smith acerca del arte de la retórica, es razonable suponer que desplegara toda su elocuencia al iniciar su más importante tratado⁴⁴³. Por ello conviene iniciar este apartado citando el primer párrafo de la *TMS*:

Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla. Tal es el caso de la lástima o compasión, la emoción que sentimos ante la desgracia ajena cuando la vemos o cuando nos la hacen concebir de forma muy vívida. El que sentimos pena por las penas de otros es una cuestión de hecho tan obvia que no requiere demostración alguna, porque este sentimiento, como todas las otras pasiones originales de la naturaleza humana, no se halla en absoluto circunscrito a las personas más virtuosas y humanitarias, aunque ellas quizás puedan experimentarlo con una sensibilidad más profunda. Pero no se halla desprovisto de él totalmente ni el mayor malhechor ni el más brutal violador de las leyes de la sociedad. (*TMS* I.i.1.1/49)⁴⁴⁴

Al menos tres cuestiones merecen destacarse en esta cita. En primer lugar, la contundente afirmación inicial, como constatación fáctica indubitable, de una inclinación natural por la cual los hombres se ven impelidos a preocuparse por la felicidad de los demás. Mediante esta proposición Smith toma distancia de la tradición del egoísmo moral –de gran influencia en la filosofía moral inglesa, como se dijo en el capítulo 1– representada particularmente por las obras de Thomas Hobbes y Bernard Mandeville. De esta manera se comprende una de las grandes motivaciones detrás de la composición de la *Teoría*: continuar la línea crítica

⁴⁴³ Recuérdese que éste fue el primer libro publicado por Smith (1759) y gracias al cual adquirió renombre en los círculos intelectuales de la época. Además de la primera edición, durante la vida del escocés se presentaron otras cinco. Una segunda edición revisada en 1761, tres con cambios menores: 1767, 1774, 1781, y la última aparecida poco antes de la muerte de su autor (1790) que contiene los cambios más importantes. Sobre la formación, evolución y recepción de la *Teoría de los Sentimientos Morales* puede consultarse la “Introduction” a la obra por D. D. Raphael y A. L. Macfie en la *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Vol. I, Liberty Fund, Indianapolis, 1984. Además, la exposición de los principios de la obra desde la óptica del biógrafo contemporáneo de Smith, D. Stewart: *ALWAS* /235-257.

⁴⁴⁴ Las referencias incluyen la notación correspondiente a la *Glasgow Edition* seguida por el número de página de la edición castellana.

hutchesoniana, pero también humeana, hacia la moral del egoísmo. En segundo lugar, la afirmación de que dicha preocupación por los demás no tiene un carácter instrumental o racionalmente calculado, sino que se deriva de la mera contemplación de la situación de los otros, y que tanto la causa como el efecto de dicha contemplación se vincula con las emociones más que con la razón. Esto marca otra de las características fundamentales del enfoque ético smithiano. Será un análisis de los sentimientos morales porque comprender el modo como éstos se generan y sus efectos en la acción humana permitirá, a su vez, explicar de mejor manera el surgimiento de las normas morales en la sociedad. Y al decir mejor se alude nuevamente a los intentos de los sistemas morales centrados tanto en el egoísmo como en la razón. En tercer lugar, la idea según la cual existen pasiones originales en la naturaleza humana y que, en cuanto tales, son compartidas por todos los seres humanos. Esto, en principio, según lo visto en los capítulos anteriores, remite a concepción humeana de la uniformidad de la naturaleza humana según un núcleo pasional universal⁴⁴⁵. Pero además señala el talante *medio* de la moral smithiana. En efecto, centrarse en los sentimientos morales implica no elaborar un sistema desde la perspectiva de los más sabios y virtuosos ni de los más ignorantes y viciosos sino del *común* de los hombres. Dicho de otra manera, de los hombres de carne y hueso que componen la sociedad tal y como puede observarse empíricamente, de allí la declarada intención descriptiva y explicativa, antes que prescriptiva, de la moral smithiana⁴⁴⁶.

Una vez establecidos estos elementos generales a partir de los cuales puede contextualizarse el enfoque de la *TMS*, Smith especifica las condiciones de posibilidad de la moralidad y, por tanto, del conocimiento moral. Precisamente aquí la imaginación comienza a adquirir protagonismo dentro de la ética smithiana. En el segundo párrafo de la *TMS* dice:

Como carecemos de la experiencia inmediata de lo que sienten las otras personas, no podemos hacernos ninguna idea de la manera en que se ven afectadas, salvo que pensemos cómo nos sentiríamos nosotros en su misma situación. Aunque quien esté en el potro sea nuestro propio hermano en la medida en que nosotros no nos hallemos en su misma condición nuestros sentidos jamás nos informarán de la medida de su sufrimiento. Ellos jamás nos

⁴⁴⁵ A propósito, más adelante dice Smith: “Cualquiera sea la pasión que un objeto promueve en la persona en cuestión, ante la concepción de la situación brota una emoción análoga en el pecho de todo espectador atento. [...] En toda pasión que el alma humana es susceptible de abrigar, las emociones del espectador siempre se corresponden con lo que, al colocarse en su mismo lugar, imagina que son los sentimientos que experimenta el protagonista.” (*TMS* I.i.1.4/51).

⁴⁴⁶ “Hay que subrayar también que la presente investigación no aborda una cuestión de derecho, por así decirlo, sino una cuestión de hecho. No examinamos aquí las circunstancias bajo las cuales un ser perfecto aprobaría el castigo de las acciones malas, sino bajo qué principios una criatura tan débil e imperfecta como el ser humano lo aprueba de hecho y en la práctica” (*TMS* II.i.5.10/166).

han llevado ni pueden llevarnos más allá de nuestra propia persona, y será sólo mediante la imaginación que podremos formar alguna concepción de lo que son sus sensaciones. Y dicha facultad sólo nos puede ayudar representándonos lo que serían nuestras propias sensaciones si nos halláramos en su lugar. Nuestra imaginación puede copiar las impresiones de nuestros sentidos, pero no de los suyos. La imaginación nos permite situarnos en su posición, concebir que padecemos los mismos tormentos, entrar por así decirlo en su cuerpo y llegar a ser en alguna medida una misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones, e incluso sentir algo parecido, aunque con una intensidad menor. [...] Así como el dolor o la angustia de cualquier tipo provocan una pena que puede ser enorme, el hacernos a la idea o imaginar que los padecemos suscita la misma emoción en algún grado, en proporción a la vivacidad o languidez de dicha concepción. (*TMS* I.i.1.2/49-50)

De acuerdo con esto, puede decirse que el enfoque atomista, tanto humeano como smithiano, se traslada ahora al problema del conocimiento de la experiencia sentimental. De modo análogo a la imposibilidad de fundar el conocimiento en los sentidos o en la razón presentada en el *Treatise*, también aquí la imaginación se convierte en la facultad que permitirá “de alguna manera” formar las ideas mediante las cuales los individuos puedan ponerse a sí mismos en la situación de los otros. En este pasaje aparecen algunas de las funciones de la imaginación que ya Hume le adscribía. En primer lugar, la imaginación puede copiar impresiones y, de esta manera, formar ideas a partir de las cuales concebir lo que el otro siente. Asimismo, aquí se ve que las percepciones son entendidas por Smith también a la manera humeana, es decir, diferentes sólo en relación a su vivacidad, razón por la cual la copia de las impresiones en el proceso descrito genera en el observador sensaciones menos intensas. En segundo lugar, y supuesta dicha gradualidad en las percepciones, puede decirse que Smith acepta también el principio humeano según el cual toda percepción implica una emoción correlativa. Por tanto, la permeabilidad respecto de las pasiones –la denominada capacidad *catalizadora*– de la imaginación es precisamente la que permite trasladar o convertir la vivacidad de las percepciones y generar pasiones correspondientes.

Así, de modo similar a Hume, Smith llama *simpatía* a “nuestra compañía [*fellow-feeling*] en el sentimiento ante cualquier pasión” (*TMS* I.i.1.5/52), y, según lo anterior, también aquí puede decirse que la acción de la imaginación es condición de posibilidad del proceso simpatético⁴⁴⁷. La simpatía será el principio explicativo clave de la teoría ética de Smith

⁴⁴⁷ En este sentido, incluso llega a afirmar Smith: “La simpatía, en consecuencia, no emerge tanto de la observación de la pasión como de la circunstancia que la promueve. A veces sentimos hacia otro ser humano una pasión de la que él mismo es completamente incapaz, porque cuando nos ponemos en su lugar esa pasión fluye en nuestro pecho merced a la imaginación, aunque no lo haga en el suyo merced a la realidad.” (*TMS* I.i.1.10/53).

dado que permitirá vincular más eficazmente los fenómenos morales relativos al mantenimiento de la sociedad⁴⁴⁸. Dos cuestiones importan señalar al respecto. Por un lado, que la centralidad del principio de simpatía en moral implica insistir en el carácter imaginativo de la ética smithiana. Por otro, que esta postura requiere aclarar lo que se entiende por vincular más *eficazmente* los fenómenos morales, es decir, justificar la superioridad de la simpatía como hipótesis explicativa de un sistema filosófico.

Tratar este último punto equivale a analizar el modo en que Smith incorpora sus razonamientos epistemológicos, explicitados particularmente en la *Historia de la Astronomía*, dentro de su teoría moral. De acuerdo con lo dicho allí sobre las características que hacen superior al sistema newtoniano es lógico suponer que en la *Teoría* se pretenda elaborar un sistema que conecte de modo coherente la mayor cantidad de fenómenos del mundo moral mediante la menor cantidad de principios evitando, a la vez, caer en un exceso de simplificación y sistematización de la conducta humana. Para comprobar esto conviene dirigirse a la última sección de esta obra, donde Smith estudia los sistemas éticos desarrollados hasta su época, tratando de mostrar las ventajas que representa el sistema de la simpatía.

6.1. *Simpatía e historia de los sistemas morales*

Al inicio de la Primera Sección de la Parte VII de la *TMS*, Smith afirma lo siguiente:

Si estudiamos las más famosas y notables teorías que han sido planteadas a propósito de la naturaleza y origen de nuestros sentimientos morales, comprobaremos que casi todas coinciden con alguna de las partes de la teoría que he intentado exponer aquí, y que si todo lo que ya se ha dicho es tomado en consideración, no tropezaríamos con dificultad alguna para explicar qué visión o aspecto de la naturaleza llevó a cada autor a edificar su doctrina particular. Como todos se fundan en ese sentido en principios naturales, todos son en alguna medida correctos, pero como muchos de ellos se derivan de una

⁴⁴⁸ Refiriéndose a la posibilidad de simpatizar con las personas muertas, afirma: “La idea de esa melancolía imperturbable e infinita que la fantasía atribuye naturalmente a su condición se manifiesta exclusivamente porque unimos el cambio que han experimentado y nuestra propia conciencia de dicho cambio; nos ponemos en su lugar y alojamos, por así decirlo, nuestras almas vivientes en sus cuerpos inanimados, y así concebimos lo que serían sus emociones en tal caso. Esta misma ilusión de la imaginación es lo que hace que la anticipación de nuestra propia muerte nos resulta algo tan horroroso [...] Y así surge uno de los principios más importantes de la naturaleza humana, el pavor a la muerte, el gran veneno de la felicidad humana pero el gran freno ante la injusticia humana, que aflige y mortifica al individuo pero resguarda y protege a la sociedad.” (*TMS* I.i.13/55-56).

perspectiva parcial e imperfecta de la naturaleza, muchos están en algunos aspectos equivocados. (*TMS* VII.i.1/459)

Cabe señalar aquí el tono conciliador con que el autor reconoce los aportes de los sistemas éticos anteriores al estar basados en algún principio natural. Pero al mismo tiempo apunta hacia la parcialidad o reduccionismo de tales sistemas, razón por la cual la hipótesis de la simpatía sería superadora. A partir de esta postura, que supone visitar la historia de la ética desde la perspectiva de los sentimientos morales, Smith clasificará los sistemas según sus respuestas a dos cuestiones: 1) qué entiendan por *virtud* o qué *carácter* sea considerado digno de estima y aprobación, y 2) qué facultad ponderen relevante para explicar el reconocimiento de la virtud o carácter virtuoso (*TMS* VII.i.2/459-460).

La primera cuestión será discutida en la Sección II, donde Smith distingue cuatro posibilidades según los sistemas pongan el acento en la *corrección* (Platón, Aristóteles y los estoicos, entre los antiguos; y Clarke, Woolaston y Shaftesbury entre los modernos), la *prudencia* (Epicuro), la *benevolencia* (Platónicos de Cambridge, Hutcheson) o *nieguen* la existencia de la virtud como opuesta al vicio (Mandeville).

En cuanto al primer grupo, el escocés dedica relativamente poco espacio al análisis de las virtudes cardinales según Platón y a la doctrina del “justo punto medio” aristotélico, pero se detiene bastante en los estoicos para ilustrar su propia postura⁴⁴⁹.

En un primer momento afirma que para Zenón todo animal, incluido el ser humano, está dotado por la naturaleza del principio del amor propio mediante el que busca la conservación de su ser y su continuo mejoramiento. De este modo, la corrección se corresponde con el acuerdo entre las elecciones humanas y las leyes que la Naturaleza ha prescrito. Pero existe un orden de prioridad entre estas prescripciones naturales:

Entre los objetos primarios que la naturaleza nos había recomendado como elegibles se contaba la prosperidad de nuestra familia, de nuestros parientes y amigos, de nuestro país, la humanidad y el universo en general. La naturaleza también nos había enseñado que así como la prosperidad de dos era preferible a la de uno, la de muchos o la de todos debía serlo infinitamente más. (*TMS* VII.ii.1.18/473)

Como esta perspectiva supone la acción de un Dios providente que aboga por la bondad y perfección del conjunto del universo, los estoicos entendían que las desgracias que cada uno pudiera sufrir debían comprenderse como un elemento necesario dentro de este equilibrio

⁴⁴⁹ Sobre la influencia en Smith del estoicismo en particular, y de los clásicos en general, la referencia fundamental es Vivenza, Gloria: *Adam Smith and the Classics. The Classical Heritage in the Adam Smith's Thought*, Oxford University Press, NY, 2003.

general y natural que tiende al máximo bien posible. Es decir que, para Smith, el sabio estoico debe actuar buscando mejorar la situación personal y de quienes están más cerca suyo *en la medida de sus posibilidades*, al tiempo que aceptar aquellos males inevitables en vistas a la perfección providente del conjunto de los seres. Describiendo esta particular postura del sabio estoico, dice Smith:

Se mira a sí mismo como imagina que lo mira el gran genio de la naturaleza humana y del mundo. Asume, si se me permite decirlo así, los sentimientos de dicho Ser divino, y se considera a sí mismo como un átomo, una partícula de un sistema inmenso e infinito, que tiene que ser y debe ser despreciada de acuerdo a la conveniencia del conjunto. (*TMS VII.ii.1.20/475-476*)

De ahí el carácter de indiferencia de la doctrina estoica respecto a los acontecimientos que al hombre se le presentan y a los resultados de su conducta. Su norma moral se vincula a la corrección de su acción respecto de las prerrogativas naturales antes que a los efectos de la misma. Dicho de otra manera, se preocupa más por lo que se *debe* hacer que por los *resultados* de la acción, en relación a los cuales confía en la providencia divina⁴⁵⁰. A tal punto esto es así para los estoicos que desde su perspectiva puede argumentarse incluso en favor del principio del suicidio, tema al que se le dedican varias páginas (*TMS VII.ii.1.20-33/480-489*). Sin embargo, discutiendo el problema, Smith dice que este principio no es más que “un refinamiento filosófico” ya que “[l]a naturaleza en su estado recto y saludable, nunca nos impele al suicidio” (*TMS VII.ii.1.34/489*)⁴⁵¹. De esta manera, concluye que las dos doctrinas que están en la base del estoicismo son, precisamente, el desprecio por la vida y la muerte y la total sumisión a la providencia divina (*TMS VII.ii.1.35/490*). Por tanto, afirma:

El sabio de los estoicos procuraba asumir la perspectiva del gran Superintendente del universo y ver las cosas como las veía ese Ser divino. Pero para el egregio Superintendente del universo todos los acontecimientos que el

⁴⁵⁰ “Todos sus afectos eran absorbidos y agotados en dos afectos principales: el del cumplimiento de su deber y el de la máxima felicidad de todos los seres racionales y sensibles. Para la satisfacción de esta última emoción se apoyaba con la confianza más ciega en la sabiduría y poder del gran Superintendente del universo. Su única inquietud pasaba por la satisfacción de la primera emoción, no por el hecho mismo sino por la corrección de sus esfuerzos.” (*VII.ii.1.21/477*) Y más adelante compara la concepción estoica de la vida con un juego: “Los estoicos creían que la vida humana era un juego de suma pericia, pero en el que había una dosis de azar o de lo que vulgarmente se entiende por ello. En los juegos de azar la apuesta es normalmente una minucia y todo el placer del juego estriba en jugar bien, respetando las reglas y con destreza. Si a pesar de toda su habilidad el buen jugador pierde por la influencia de la suerte, la pérdida debe ser causa más de diversión que de grave pesar.” (*VII.ii.1.24/479*).

⁴⁵¹ “La naturaleza, en su estado recto y saludable, nos compele a eludir el infortunio en todas las ocasiones, y muchas veces a defendernos contra él, aunque corramos el riesgo e incluso aunque estemos seguros de perecer en la defensa. Pero cuando no hemos sido capaces de defendernos ni hemos fallecido en el intento, no hay ningún principio natural, ninguna atención a la aprobación del supuesto espectador imparcial, al juicio del hombre dentro del pecho, que nos mande escapar destruyéndonos. Lo que nos puede empujar a esa decisión es sólo la conciencia de nuestra propia flaqueza, de nuestra incapacidad para aguantar la calamidad con valentía y entereza.” (*TMS VII.ii.1.34/490*).

curso de su providencia podía generar, los que a nuestro juicio eran los mayores y los menores [...] eran perfectamente idénticos, eran igualmente eslabones de la gran cadena que había predestinado desde toda la eternidad, eran igualmente los efectos de la misma sabiduría infalible, de la misma benevolencia universal e infinita. Para el sabio de los estoicos, análogamente, todos esos acontecimientos distintos eran perfectamente idénticos. Era cierto que en el curso de esos hechos se le había asignado un pequeño departamento, en donde él ejercía una reducida administración y dirección. Él procuraba actuar en ese departamento con la mayor propiedad posible y comportarse conforme a las reglas que según su entender le habían sido prescritas. Pero no tenía ninguna preocupación ansiosa o apasionada ni sobre el éxito ni sobre la frustración de sus más leales esfuerzos. (TMS VII.ii.1.39/492-493)⁴⁵²

El principal problema que Smith encuentra en la moral estoica radica en sus principios teóricos, que exigen adoptar la perspectiva del Autor de la Naturaleza antes que la de un ser humano. Desde este punto de vista, no habría diferencias entre una persona que no controla en absoluto sus pasiones “privadas, parciales y egoístas” con otra que no llega a controlarlas *en grado sumo*. Comparadas con la libertad e independencia, con la seguridad y felicidad de la perfecta conducta del sabio, aquellas dos personas actúan de manera igualmente errónea⁴⁵³.

A partir de aquí se entiende la crítica que Smith dirige al estoicismo: pretender que el hombre juzgue sus acciones y las de los demás desde la perspectiva de la Divinidad, no es lo que le corresponde. Dicho de otra manera, y en relación con lo expresado por Hume, tal punto de vista se encuentra a gran distancia de las posibilidades humanas. Por tal motivo es preciso tener presente que las pasiones que más afectan a los individuos son las propias y las de las personas más cercanas, y que en torno a ellas se establecen las normas morales. Es más, de manera similar a Hume, Smith afirma que ante el peligro siempre latente de la parcialidad, vinculada particularmente al dominio de las pasiones egoístas, los hombres cuentan con un *remedio natural*. Pero éste no consiste en adoptar la perspectiva universal de la divinidad, sino en “[l]a presencia real o incluso imaginaria del espectador imparcial, la autoridad del hombre dentro del pecho, está siempre a mano para intimidarlas y reducirlas

⁴⁵² Y más adelante insiste: “Así como para el magno Superintendente del universo, las mayores y menores muestras de su poder, la creación y liquidación del mundo, la formación y disolución de una burbuja, eran igualmente sencillas, igualmente admirables e igualmente los efectos de la misma sabiduría y benevolencia divinas, así para la persona sabia de los estoicos lo que cabría llamar la gran acción no requería más denuedo que la pequeña, era igualmente sencilla, procedía de exactamente los mismos principios y no era en ningún sentido más meritoria no digna de un grado mayor de aplauso y admiración.” (TMS VII.ii.1.39/493).

⁴⁵³ Cabe señalar, asimismo, que para Smith esta es una interpretación más bien extrema de los principios estoicos que asocia a la figura de Crisipo. No obstante, admite la existencia de una “moralidad práctica” estoica sensible a los matices graduales en cuanto a la perfección de la conducta (TMS VII.ii.1.42/495).

al tono y temperamento apropiados de moderación” (*TMS VII.ii.1.44/496*). La noción del *espectador imparcial* se transforma, así, en una especie de punto medio entre la perspectiva individual y la de la divinidad, *i.e.*, entre la total parcialidad y la total imparcialidad: una imparcialidad asequible para el ser humano en su condición habitual. En efecto, Smith no niega la existencia de la perspectiva universal, ni siquiera, podría pensarse, la posibilidad de juzgar desde ella, pero afirma que no es ese el designio humano dada su propia constitución antropológica imaginativo-pasional y simpatizadora:

La naturaleza no ha ordenado que esta sublime contemplación sea el gran oficio y ocupación de nuestras vidas. Sólo nos la señala como el consuelo de nuestras desdichas. La filosofía estoica sí la prescribe como el gran oficio y ocupación de nuestras vidas. Esta filosofía nos enseña a no interesarnos en ningún hecho aparte del buen orden de nuestras mentes, de la corrección de nuestras preferencias y rechazos, salvo en los relativos a un departamento sobre el que no ejercemos ni debemos ejercer ninguna administración ni dirección, el departamento del gran Superintendente del universo. Mediante la absoluta apatía que nos prescribe, al intentar no sólo moderar sino erradicar todas nuestras emociones privadas, parciales y egoístas, por exigir que no sintamos ante cualquier cosa que nos suceda o que suceda a nuestros amigos o a nuestro país ni siquiera las pasiones simpatizadoras y moderadas del espectador imparcial, nos impulsa a volvernos del todo indiferentes y despreocupados acerca del éxito o fracaso en cualquiera de las cosas que la naturaleza nos ha prescrito en tanto que actividad y ocupación apropiada para nuestras vidas. (*TMS VII.ii.1.46/496-497*)

En este contexto de crítica y oposición al estoicismo como sistema moral racionalista y, por ello, alejado de la conducta humana media, real y concreta, se encuentra uno de los pasajes más explícitos sobre el realismo de la causalidad natural en Smith y, al mismo tiempo, el reconocimiento de la posibilidad de modificación de la conducta por parte de la argumentación moral:

Cabe afirmar que los razonamientos de la filosofía, aunque pueden confundir y aturullar el entendimiento, jamás pueden quebrar la necesaria conexión que la naturaleza ha establecido entre causas y efectos. Las causas que naturalmente estimulan nuestros deseos y aversiones, nuestras esperanzas y temores, nuestras alegrías y pesares, sin duda y a despecho de todos los argumentos del estoicismo, producirán en cada individuo sus efectos correspondientes y necesarios, de acuerdo con el grado de su sensibilidad efectiva. Los juicios del hombre dentro del pecho, empero, pueden ser muy influidos por esos argumentos y el egregio recluso puede aprender con ellos a intimidar hasta reducir a una tranquilidad más o menos perfecta a todos nuestros afectos

privados, parciales y egoístas. El propósito principal de todos los sistemas morales es orientar los juicios de este recluso. (*TMS* VII.ii.1.47/497)⁴⁵⁴

Cabe pensar entonces que, así como Hume recurría a la naturaleza para salvaguardar al hombre de la perplejidad e inacción derivada del escepticismo al que conduce la sola argumentación racional, Smith hace lo propio para explicar los límites naturales de la influencia de los razonamientos estoicos. Pero además, como se vio que en el caso de Hume, el recurso a la naturaleza implica subordinar la razón a la imaginación y a su relación con las pasiones. De análogo modo, en el caso de Smith la garantía natural opera mediante la figura del espectador imparcial a través del proceso simpatético posibilitado, a su vez, por la imaginación. Es decir que los razonamientos de ambos autores, tanto a nivel teórico como práctico, confluyen en la crítica a las posibilidades de la razón como capacidad preeminente en el conocimiento y en la acción a partir de una reconfiguración antropológica.

Smith atribuye a Epicuro una moral basada en la *prudencia*. Comienza señalando que el fundamento de su sistema está constituido por la premisa según la cual “los únicos objetos naturales de deseo y aversión eran en última instancia el placer y el dolor corporales” (*TMS* VII.ii.2.2/500), de manera tal que la acción humana se explica por la persecución del placer y evasión del dolor físicos. Incluso la valoración de bienes inmateriales como el poder, el honor y la reputación se relacionan con aquel criterio, puesto que contribuyen con la seguridad o garantía de recibir o mantener ciertos placeres físicos. Ahora bien, cabe aclarar que aun cuando los placeres/dolores de la mente remitan a los del cuerpo, los primeros son mucho más intensos ya que el cuerpo sólo puede experimentar estas sensaciones de modo inmediato, en el tiempo presente. La mente, en cambio, puede recordar y anticipar placeres y dolores, *i.e.*, es afectada también por el pasado y el futuro, de manera que su capacidad perceptiva es mucho mayor que la del cuerpo. Por eso, afirma Smith:

El estado más perfecto de la naturaleza humana, la felicidad más completa que podía disfrutar una persona, consistía según Epicuro en la comodidad del cuerpo y la seguridad o tranquilidad de la mente. El alcanzar esta gran meta del deseo natural era el único objetivo de todas las virtudes, que a su juicio no eran deseables por sí mismas sino en razón de su tendencia a producir esa situación. (*TMS* VII.ii.2.6/503)

A diferencia de la doctrina estoica, para el epicureísmo la virtud presenta un carácter estrictamente instrumental y se justifica en cuanto tiende a alcanzar un objetivo específico: aumentar el placer físico y/o mental.

⁴⁵⁴ Véase también: *TMS* II.ii.3.5/184-185.

La crítica smithiana a este sistema estriba en la poca consideración de Epicuro hacia los sentimientos que las acciones virtuosas o viciosas generan en los demás, los que, sostiene, “son objeto de un deseo o aversión mucho más apasionados que todas sus otras consecuencias” (*TMS VII.ii.2.12/505*). Es decir que en el proceso simpatético de captación de acciones virtuosas/viciosas, éstas son valoradas por los observadores como algo valioso/condenable en sí mismo y no en relación a un resultado ulterior placentero/doloroso.

Pero a pesar de manifestar su desacuerdo con el epicureísmo, Smith explicita el principio de verosimilitud de este sistema: “Gracias al sabio plan del Autor de la naturaleza, la virtud es en todas las ocasiones normales, incluso en lo tocante a esta vida, auténtica sabiduría, y el medio más certero y pronto de obtener seguridad y provecho” (*TMS VII.ii.2.13/505*). Dicho de otra manera, la virtud sería el medio más útil para promover nuestros principales intereses en este mundo, el placer y la seguridad. Precisamente en esto yace la corrección que Epicuro destaca en la virtud.

En el contexto de la crítica a la doctrina epicúrea, Smith recurre nuevamente a criterios epistémicos para mostrar las limitaciones del sistema. En un párrafo por demás significativo afirma:

Al reducir todas las distintas virtudes a esta suerte de corrección, Epicuro se entregó a una propensión que es natural en todas las personas, pero que los filósofos específicamente tienden a cultivar con peculiar asiduidad, en tanto que herramienta principal para exhibir su ingenio: la propensión a explicarlo todo con el menor número posible de principios. Es evidente que él llevó esta propensión aún más allá, cuando remitió todos los objetos primarios del deseo y la aversión naturales a los placeres y dolores corporales. El gran patrono de la filosofía atomista, a quien tanto gustaba deducir todas las capacidades y cualidades de los cuerpos a partir de lo más obvio y familiar, la figura, movimiento y organización de las partes más pequeñas de la materia, experimentó sin duda una satisfacción similar cuando explicó del mismo modo todos los sentimientos y pasiones de la mente a partir de los más obvios y familiares. (*TMS VII.ii.2.14/507*)

Según esto, Epicuro incurre en un reduccionismo a nivel teórico, un exceso en la aplicación del principio de parsimonia. Sin embargo, aquí es necesario reparar en dos puntos. Por un lado, en línea con lo dicho en los *EPS*, Smith no niega la relevancia del criterio de economía en los sistemas teóricos, sino que advierte sobre la posibilidad de abusar del mismo. Por otro, dicha posibilidad se fundamenta, a su vez, en una propensión de la naturaleza humana señalada ya en la *Historia de la Astronomía*: el placer de la imaginación al conectar fenómenos mediante la menor cantidad de principios y de mayor familiaridad. Esta

aproximación epistemológica centrada en la acción de la imaginación permite a Smith, una vez más, criticar un sistema explicativo como el epicúreo ponderando su parte positiva, o verosímil, y denunciando su parte negativa, o reduccionista.

El sistema basado en la benevolencia, para Smith, hunde sus raíces en el platonismo tardío. Para estos filósofos el atributo fundamental de la divinidad era la benevolencia de modo tal que, si la virtud humana quería asemejarse a la divina, debía estar guiada por el mismo sublime propósito. Entre los representantes más destacados de esta doctrina menciona a los platónicos de Cambridge (Ralph Cudworth, Henry Moore, John Smith) pero de manera particular se enfoca en Francis Hutcheson.

Según Smith, Hutcheson pensaba que una acción pierde su carácter virtuoso cuando algún elemento egoísta es descubierto entre sus motivaciones. De esto concluyó, por un lado, que la virtud debía consistir exclusivamente en la benevolencia (*TMS VII.ii.3.6/511-512*), y por otro, que una acción sería proporcionalmente más virtuosa en tanto contribuyera a lograr la felicidad de un mayor número de personas, de manera tal que:

La perfección de la virtud consistía en dirigir todos nuestros actos hacia la promoción del mayor bien posible, en someter todos los afectos inferiores al anhelo de la felicidad general de la humanidad, en considerarse a sí mismo como uno de tantos, cuya prosperidad sólo cabría perseguir en la medida en que fuera compatible con o condujera a la felicidad del conjunto. (*TMS VII.ii.3.11/513*)

Importa señalar que desde este punto de vista las acciones motivadas por el amor propio quedan inhabilitadas para considerarse virtuosas, puesto que caben dos posibilidades: o están dirigidas en contra del bien común, caso en que son lisa y llanamente viciosas, o se dirigen sólo al bien particular, caso en que no son moralmente meritorias.

En la evaluación de este sistema, Smith indica como su principal defecto que no explica el origen de la aprobación hacia las virtudes que miran al interés personal, entre las que menciona a la prudencia, vigilancia, circunspección, templanza, constancia y entereza:

Las únicas cualidades a las que este sistema presta atención son las perspectivas y propósito de nuestros afectos, las consecuencias benéficas y perjudiciales que tienden a generar. Su propiedad e impropiedad, su adecuación e inadecuación con respecto a la causa que los excita, son completamente pasados por alto (*TMS VII.ii.3.15/514*).

La crítica smithiana apunta al reduccionismo del sistema de la benevolencia respecto de su valoración hacia las motivaciones autointeresadas. La estrategia argumentativa, por tanto, insiste en establecer diferencias graduales, antes que esenciales, entre las motivaciones y sus efectos. A propósito, dice Smith:

Es verdad que la existencia de un motivo egoísta a menudo parece empañar la belleza de las acciones que deben provenir de un afecto benevolente. Pero la causa de esto no es que el amor propio nunca pueda ser la motivación de un acto virtuoso, sino que el principio benevolente parece en este caso carecer de su debido grado de energía y de ser totalmente inadecuado para su objetivo. (*TMS VII.ii.3.16/514-515*)

Mediante esta observación puede verse de qué manera Smith flexibiliza los criterios hutchesonianos permitiendo a las motivaciones egoístas ser sujetos aptos para la aprobación moral y evitando la estricta oposición entre interés personal y benevolencia. Es más, afirma Smith, existen conductas como la negligencia o la falta de frugalidad, que no son universalmente rechazadas por falta de benevolencia, sino precisamente por el escaso cuidado hacia la consecución del interés personal.

A partir de aquí el autor concluye que, aunque la benevolencia, en cuanto búsqueda desinteresada del bienestar de la sociedad en su conjunto, sea claramente un *criterio* moral, no por ello deja de ser *un* criterio moral. Dicho de otra manera, las motivaciones benevolentes no pueden ser excluyentes a la hora de la evaluación moral de las acciones. Pero además de expresar esta advertencia, Smith agrega un argumento clave para fundamentar su crítica, dice:

La benevolencia puede ser quizá el único principio activo de la Deidad, y hay bastantes argumentos, no improbables, que tienden a persuadirnos de que es así. No es fácil concebir desde qué otro móvil puede actuar un Ser independiente y plenamente perfecto, que no necesita nada externo y cuya felicidad es completa en sí mismo. Pero sea lo que fuere en el caso de la Deidad, una criatura tan imperfecta como el hombre, el mantenimiento de cuya existencia requiere tantas cosas externas a él, tiene que actuar muchas veces a partir de numerosas otras motivaciones. La condición de la naturaleza humana sería particularmente hostil si los afectos que por la naturaleza misma de nuestro ser deben determinar frecuentemente nuestro comportamiento no pudiesen ser virtuosos en ninguna ocasión, ni merecer estima ni encomio por parte de nadie. (*TMS VII.ii.3.18/515-516*)

El estándar moral del sistema de la benevolencia es adecuado para la divinidad porque su naturaleza es perfecta, pero, para una criatura tan imperfecta como el ser humano, difícilmente cabría reclamar con propiedad una valoración según esos parámetros. Puede verse entonces que la reconfiguración antropológica propuesta por Hume y continuada por Smith vuelve a utilizarse como piedra de toque para la crítica de los sistemas morales, tanto a nivel epistémico como a nivel práctico. Así como el sistema estoico exige capacidades para concebir y juzgar moralmente desde la perspectiva de la totalidad del universo, el sistema de

Hutcheson exige motivaciones absolutamente desinteresadas o benevolentes. Ambos sistemas, por tanto, caen en reduccionismos porque pretenden juzgar las acciones humanas mediante parámetros gnoseológicos y motivacionales propios de un ser divino. Esto muestra que la complejidad de la naturaleza humana, dadas sus propias limitaciones, requiere a su vez una reestructuración de los estándares morales, más ajustados a lo propiamente humano, lo que en este caso significa considerar criterios diversos en número y en grados.

Aunque los anteriores sistemas morales merecen ser criticados y revisados por sus concepciones sesgadas acerca de la naturaleza de la virtud, según Smith han sido valiosos mostrar el carácter loable de la conducta virtuosa y, consecuentemente, lo reprochable del vicio. Pero al finalizar esta sección se detiene a considerar otro sistema que incluso niega la distinción real entre vicio y virtud y que, por tal motivo resulta sumamente perjudicial para la sociedad. Tal es para Smith el sistema de Mandeville, y su prosa no disimula la intención de confrontar con firmeza las ideas vertidas por el autor de la *Fábula de las Abejas*⁴⁵⁵. Pero incluso en este caso Smith intentará mostrar lo que de verosímil pueda hallarse.

El sistema de Mandeville niega la posibilidad de existencia de acciones desinteresadas afirmando que la supuesta persecución de la virtud moral, en realidad está motivada por el deseo de alabanza o, en términos mandevilleanos, por la vanidad: “todo espíritu cívico, toda preferencia por el interés público antes que el privado, es pura trampa y falsedad, y la virtud humana de la que tanto se alardea y que da lugar a tanta emulación entre las personas es meramente la prole que la adulación engendra en el orgullo” (*TMS VII.ii.4.7/521*).

Utilizando los argumentos ya esgrimidos para mostrar los límites del sistema de Hutcheson, Smith ahora ataca la posición de Mandeville, criticando la identificación que este autor establece entre: búsqueda del interés individual, vanidad y vicio. En efecto, para Smith no sólo es incorrecto tildar de viciosas a todas las acciones motivadas por el interés personal, sino que aún dentro de la búsqueda de aprobación por parte de los demás pueden distinguirse acciones tendientes a la virtud y, por tanto, no calificables como vanidosas⁴⁵⁶.

⁴⁵⁵ En efecto, a diferencia del tono amable y hasta compasivo con que se dirigía hacia los autores y sistemas anteriormente tratados, ahora afirma: “Aunque las ideas de este autor son en casi todos sus aspectos erróneas, hay algunas apariencias en la naturaleza humana que enfocadas de determinada manera parecen certificarlas a primera vista. Esas apariencias, descritas y exageradas por la vivaz y humorística –aunque bastante rústica– elocuencia del Dr. Mandeville, han transmitido a sus doctrinas un aire de certidumbre y verosimilitud muy susceptible de embaucar a los no diestros” (*TMS VII.ii.4.6/520*). Y al finalizar la evaluación de su sistema dice: “Tal es el sistema del Dr. Mandeville, que en su tiempo provocó tanto alboroto en el mundo, y que aunque quizá nunca generó más vicio del que habría habido sin él, como mínimo hizo que el vicio, que surgía de otras causas, apareciese con más desvergüenza, y proclamó la corrupción de sus motivaciones con una audacia disoluta que no se había conocido hasta entonces.” (*TMS VII.ii.4.13/528*).

⁴⁵⁶ “[E]l deseo de hacer lo que es honroso y noble, de convertirnos en objetos propios de la estima y la aprobación, no puede correctamente ser llamado vanidad. Incluso el apego a la fama y la reputación bien

Concretamente, Smith distingue tres pasiones que Mandeville confunde: el deseo de convertirnos en objetos propios de honor y estima, el deseo de adquirir honor y estima por merecer verdaderamente estos sentimientos, y el anhelo frívolo de ser alabados a toda costa (*TMS VII.ii.4.9/523*). Las dos primeras pasiones son dignas de aprobación, dice Smith, mientras que la tercera es absolutamente reprobable. Pero si esto es así, queda preguntarse por qué Mandeville confunde esas pasiones. El problema radica en que dichas pasiones apuntan al mismo objetivo, la búsqueda de estima y aprobación, aunque las dos primeras lo hagan de manera “justa, razonable y equitativa” en tanto que la última de manera “injusta, absurda y ridícula”.

Ahora bien, es importante notar que al explicar por qué dichas pasiones se confunden con facilidad, Smith recurre nuevamente a su bosquejo antropológico, suponiendo dos modelos de hombre y, consecuentemente, de acción. Un primer caso, en que una persona se preocupara por la aprobación de los demás *sólo en tanto consecuencia* de una acción buena en sí, y un segundo caso en que un individuo además de la buena acción *busca la aprobación en sí*. Dice:

El individuo que actúa pensando sólo en lo que está bien y es adecuado, considerando lo que es el objeto propio de la estima y la aprobación, aunque jamás le sean conferidos esos sentimientos, actúa a partir del impulso más sublime y deiforme que pueda concebir la naturaleza humana. En cambio, el individuo que aunque desea merecer aprobación está al mismo tiempo ansioso de obtenerla, aunque también es en conjunto laudable, sus motivaciones albergan una dosis mayor de fragilidad humana. (*TMS VII.ii.4.10/524*)

Una vez más puede verse aquí el intento smithiano por matizar y, en este sentido, establecer diferencias graduales entre los criterios de evaluación moral en vistas de las características de su objeto, la naturaleza humana, constitutivamente débil e imperfecta. Por esto el primer caso, si bien más encomiable, es, al mismo tiempo, menos frecuente y acorde con la humanidad. El uso del adjetivo “deiforme” es aquí muy significativo⁴⁵⁷.

A partir de esto puede decirse que el sistema mandevilleano es concebido por Smith como la contracara del hutchesoniano, puesto que ambos ponen el máximo estándar de benevolencia para valorar una acción como virtuosa. Pero como Mandeville niega a la humanidad la capacidad de actuación mediante motivaciones tan excelsas, termina por rechazar la categoría misma de virtud para los hombres. En efecto, según Smith:

fundadas, el deseo de adquirir estima a través de lo que realmente es estimable, no merece ese nombre.” (*TMS VII.ii.4.8/522*).

⁴⁵⁷ A propósito, más adelante agrega: “En contadas ocasiones sucede, empero, que la naturaleza humana arriba a ese nivel de entereza.” (*TMS VII.ii.4.10/525*).

El Dr. Mandeville no se limita a presentar la frívola motivación de la vanidad como la fuente de todas las acciones que normalmente se califican de virtuosas. Procura subrayar la imperfección de la virtud humana en muchos otros aspectos. Asegura que en todos ellos no alcanza esa completa abnegación que pretende, y en vez de una conquista de nuestras pasiones, normalmente no pasa de ser una indulgencia disfrazada de las mismas. (*TMS VII.ii.4.11/525*)

De allí concluye: “La gran falacia del libro del Dr. Mandeville estriba en que representa cualquier pasión como plenamente viciosa, en cualquier grado y cualquier sentido” (*TMS VII.ii.4.12/527*), a partir de lo cual era fácil –aunque falaz– derivar que los vicios privados fueran beneficios públicos.

Antes de finalizar la sección, Smith subraya que este sistema, aun siendo falaz, debe en algún punto haber “bordeado la verdad” para haber obtenido tanta atención y haber generado tantas reacciones. Pero lo más interesante aquí es la justificación esgrimida por el autor.

Comparando los sistemas de filosofía natural con los de filosofía moral, Smith sostiene que los primeros pueden parecer muy razonables y ser aceptados por una gran cantidad de personas sin tener un fundamento real o ser verdaderos, como –según él– ocurrió con la hipótesis cartesiana de los vórtices (*TMS VII.ii.4.14/528*). Esta posibilidad de aceptación de un sistema sin correlato real o verdadero se da porque la filosofía natural pretende explicar fenómenos muy distantes al propio ser humano, como es el movimiento de los planetas. Al contrario, dado que los sistemas de filosofía moral se enfocan en los motivos y aprobación de las acciones humanas, y esto a cada hombre le compete indudablemente de manera directa, difícilmente puedan las personas engañarse de manera absoluta. Un sistema moral engañoso, para ser generalmente aceptado, debe, sin embargo, conservar cierto grado de certeza:

Un autor que estudia la filosofía natural y aspira a encontrar las causas de los grandes fenómenos del universo, intenta explicar lo que ocurre en un país muy distante, sobre el cual puede contarnos lo que quiera, y siempre que su narración se mantenga dentro de los límites de lo verosímil no debe perder la esperanza de que le demos crédito. Pero cuando procura dar cuenta del origen de nuestros deseos y afectos, de nuestros sentimientos de aprobación y desaprobación, no sólo pretende describir la vida de nuestra propia parroquia sino la de nuestra propia casa. Aunque aquí también, como patronos indolentes que confían en un administrador que los defrauda, podemos ser embaucados, no habrá posibilidad de que nos cuente nada que no guarde una relación mínima con la verdad. Al menos algo de lo que nos diga deberá ser cierto y hasta lo que nos exagere deberá tener algún fundamento, porque en otro caso el fraude será detectado incluso por la descuidada inspección que estamos dispuestos a hacer. El autor que adscriba como causa de cualquier sentimiento natural algún principio que no

tiene conexión alguna con él, ni se parece a ningún otro principio que sí la tiene, resultará absurdo y ridículo hasta para el lector más imprudente e inexperto. (TMS VII.ii.4.14/529)

Dicho de otra manera, la distancia entre sujeto y objeto de estudio se convierte en criterio epistémico en cuanto capacidad de garantizar la veracidad de un sistema. Toda persona, por escasa formación que tenga, puede juzgar con cierta propiedad un sistema moral porque su naturaleza y experiencia moral cotidiana la habilitan. Ningún individuo es ajeno a los motivos y juicios morales. Como esto no ocurre en filosofía natural, y no todo hombre se ocupa y preocupa de hecho sobre cuestiones de física o astronomía, tampoco existen aquí garantías naturales respecto de la aceptación de un sistema explicativo. Por lo tanto, el problema de los límites gnoseológicos se traduce en la relación entre cercanía natural con los problemas/posibilidad de verdad, por un lado, y lejanía natural con los problemas/posibilidad de error, por otro.

Siguiendo con el análisis smithiano, en la Sección III los sistemas morales son clasificados según el principio de aprobación moral⁴⁵⁸. En este caso se enumeran tres posibilidades, sea que reconocimiento de la virtud recaiga en el amor propio (Hobbes, Pufendorf, Mandeville), la razón (Platónicos de Cambridge) o el sentimiento (Hutcheson, Hume).

En el análisis del primer caso, Smith comienza destacando que la tendencia hacia la sociabilidad no se fundamenta en el amor natural hacia los demás, sino en la utilidad que los otros representan para el bienestar y la seguridad individuales. La virtud es aprobada en cuanto promueve la sociedad, al contrario que el vicio. En tal sentido, afirma:

La sociedad humana, cuando la contemplamos desde una perspectiva abstracta y filosófica, parece una gran máquina, una inmensa máquina cuyos movimientos ordenados y armoniosos dan lugar a numerosas consecuencias agradables. Con cualquier otra maquinaria hermosa y noble que ha sido producida por el ingenio humano sucede que todo lo que tienda a hacer que sus movimientos sean más suaves y sencillos derivará de ese efecto una cierta belleza y todo lo que tienda a obstruirlos será por tal razón desagradable; del mismo modo, la virtud, que por así decirlo es el fino acabado de los engranajes sociales, necesariamente complace, mientras que el vicio, cual herrumbre vil que los hace chirriar y rechinar, es necesariamente ofensivo. Esta explicación, pues, del principio de la aprobación y la desaprobación, en la medida en que los deriva de una consideración del orden social, se entronca con el principio que

⁴⁵⁸ Cabe señalar que, si bien Smith considera este problema como el segundo en importancia después del estudio de la naturaleza de la virtud, no le adscribe, sin embargo, relevancia práctica alguna, sino más bien “un asunto de mera curiosidad filosófica” (TMS VII.iii.intro.3/534), a diferencia del primero.

confiere belleza a la utilidad y que analicé con anterioridad [parte IV, cap. 1]:
de allí provienen todos los rasgos de verosimilitud que este sistema ostenta.
(*TMS* VII.iii.1.2/536)

Smith sostiene que la fascinación derivada de las descripciones que bosquejan estos autores de los efectos de la virtud y el vicio para la sociedad hace que las personas los consideren principios de aprobación en sí. No obstante, una vez más insiste en que no es esta la perspectiva *original* desde la cual los hombres aprueban o desaprueban las acciones, precisamente porque es una “perspectiva abstracta y filosófica”. Pero además, al afirmar que el amor propio es la causa del bienestar social y, por tanto, único principio de aprobación moral, el principio que en realidad estaban describiendo era el de simpatía indirecta hacia la gratitud de quien recibe un beneficio y hacia el resentimiento de quien recibe un perjuicio⁴⁵⁹. Sin embargo, a esto replica directamente diciendo que “en ningún sentido cabe considerar la simpatía como un principio egoísta”, puesto que “aunque es correcto argumentar que la simpatía surge de un imaginario cambio de papeles con la persona principalmente afectada, no se supone que este cambio imaginario tiene lugar en mi propia persona y carácter sino en los de la persona con la cual yo simpatizo” (*TMS* VII.iii.1.4/537-538). De esta manera, para Smith, el sistema por el cual el principio de aprobación se reduce al amor propio no es más que “una confusa y falsa interpretación del sistema de la simpatía”.

En el contexto de la disputa con Hobbes acerca de los fundamentos de la moral y la legislación, Smith sitúa la génesis de la propuesta de los platónicos de Cambridge, quienes para evitar la conclusión según la cual los criterios morales dependen de los cambiantes dictados del poder político, argumentaron en favor de la primacía de la razón humana como principio de aprobación moral previo a –y fundante de– la adecuación legal.

Sin embargo, Smith afirma que esta doctrina, “que aunque cierta en algunos aspectos es algo precipitada en otros, fue más fácilmente aceptada en un tiempo en el que la ciencia abstracta de la naturaleza humana estaba apenas en su infancia, y antes de que los oficios y poderes de las diversas facultades de la mente humana hubiesen sido examinados y diferenciados con atención” (*TMS* VII.iii.2.5/541). En efecto, la razón puede ser considerada como principio de aprobación en tanto que las máximas generales de la moral se forman por inducción, operación correspondiente propiamente a dicha facultad (*TMS* VII.iii.2.6/541-542)⁴⁶⁰. Pero después de esta concesión, Smith apunta a la distinción entre lo general y lo

⁴⁵⁹ Se volverá sobre esto en el punto 1 del capítulo siguiente.

⁴⁶⁰ Una perspectiva sobre las diferencias entre Hume y Smith sobre las máximas generales puede verse en: Remow, Gabriela: “General Rules in the Moral Theories of Smith and Hume”, *The Journal of Scottish Philosophy*, 5:2, 2007, pp. 119-134.

particular, sentenciando que si bien las máximas generales –y aún los juicios basados en ellas– dependen de la razón, no así las nociones primigenias de lo bueno y lo malo, cuyos fundamentos deben buscarse en los sentimientos:

Pero [...] es totalmente absurdo e ininteligible suponer que las primeras percepciones del bien y del mal pueden ser derivadas de la razón, incluso en los casos particulares a partir de cuya experiencia se forman los criterios generales. Tales primeras percepciones, como todas las demás experiencias sobre las que se fundan las normas generales, no pueden ser objeto de la razón sino del sentimiento y emoción inmediatos. (*TMS VII.iii.2.7/542*)

Puede verse aquí una consecuencia de la crítica humeana a la inducción mediante el recurso al principio atomista: es necesario ir más allá de la noción general para indagar acerca de los elementos individuales sobre los que ella misma está construida y que, en última instancia, le dan entidad. En palabras smithianas:

La razón no puede hacer que un objeto concreto sea por sí mismo agradable o desagradable para la mente. La razón puede demostrar que ese objeto es el medio para obtener algún otro que resulta naturalmente placentero o antipático, y de este modo lograr que sea agradable o desagradable en aras de alguna otra cosa. Pero nada puede ser agradable o desagradable por sí mismo salvo que lo sea por el sentimiento y la emoción inmediatos. (*TMS VII.iii.2.7/542*)

De este modo Smith se opone con fuerza al racionalismo moral (tal y como se viene entendiendo) argumentando en favor de una especie de utilitarismo sentimental: “El placer y el dolor son los grandes objetos de deseo y aversión, pero ellos no son distinguidos por la razón sino por el sentimiento y la sensación inmediatos” (*TMS VII.iii.2.8/543*)⁴⁶¹.

Es significativo que antes de concluir el apartado referido a la razón Smith reconozca a Hutcheson el logro de haber establecido por primera vez, y con algún grado de precisión, la distinción entre los aspectos racionales y sentimentales envueltos en la moralidad, para luego, en el último apartado, criticar una vez más al sistema hutchesoniano.

Dos tipos de sistemas distingue Smith entre los que entienden al sentimiento como principio de aprobación: aquellos que postulan la existencia de un sentimiento particular en la discriminación de lo bueno y lo malo, generado por un sentido moral específico (*TMS VII.iii.3.2/544*), y los que prescinden de tal hipótesis, utilizando la simpatía como principio único y fundamental.

El primer grupo apunta, en realidad, exclusivamente al sistema de Hutcheson, el cual, habiendo negado las posibilidades explicativas últimas del amor propio y de la razón, supuso

⁴⁶¹ Véase: Tasset Carmona, José Luis: “La ética de Adam Smith: hacia un utilitarismo de la simpatía”, *Thémata Revista de Filosofía*, N° 6, 1989, pp. 197-213.

la existencia de un sentido moral cuyo funcionamiento sería similar al de los sentidos externos, en cuanto capaz de percibir la virtud o el vicio. No obstante, en tanto requería de una percepción previa de ciertos objetos por los denominados sentidos directos o antecedentes (la vista o el oído, por ejemplo), el sentido moral formaba parte de los sentidos indirectos o consecuentes, por lo que era concebido como un sentido interno reflejo (*TMS VII.iii.3.6/545-546*).

Aunque Smith reconoce el esfuerzo de Hutcheson por hacer corresponder su sistema según la “analogía de la naturaleza” (*TMS VII.iii.3.7/546*), postulando la existencia de otros tantos sentidos indirectos, como el de la belleza, niega la necesidad de sostener esta hipótesis, en una clara aplicación del principio de parsimonia newtoniano-humeano. En efecto, casi al finalizar la evaluación del sistema hutchesoniano afirma:

Cuando aprobamos una personalidad o un acto, los sentimientos que experimentamos se derivan según este sistema de cuatro fuentes, que en algunos aspectos difieren entre sí. Primero, simpatizamos con los motivos del agente; segundo, asumimos la gratitud de quienes han cosechado el beneficio de sus acciones; tercero, observamos que su conducta ha sido compatible con las reglas generales por las que suelen operar esas dos simpatías, y finalmente, cuando consideramos tales acciones como parte de un sistema de conducta que tiende a promover la felicidad del individuo o la de la sociedad, parecen derivar de esta utilidad una belleza no distinta de la que adscribimos a una máquina bien planeada. Tras deducir en cualquier caso concreto todo lo que quepa reconocer que procede de estos cuatro principios, me gustaría saber qué es lo que queda, y sin reservas permitiré que el resto sea atribuido a un sentido moral o a cualquier otra facultad especial, siempre que alguien defina con precisión qué cosa es ese sobrante. (*TMS VII.iii.3.16/552*)

Utilizando una retórica del desafío –muy utilizada por Hume como se ha visto–, Smith rechaza la existencia de un sentido moral proponiendo nuevamente al sistema de la simpatía como superador. En efecto, al referirse al segundo grupo de autores que hacen del sentimiento el principio de aprobación dice:

Piensan que la naturaleza opera aquí, como en todas las otras circunstancias, con la economía más rigurosa, y genera una multitud de consecuencias a partir de una sola y misma causa, y creen que la simpatía, potencia de la que siempre se ha sabido y con la que la mente está manifiestamente dotada, es suficiente para explicar todos los efectos atribuidos a esa facultad especial. (*TMS VII.iii.3.3/544-545*)

Dos sistemas explicativos entrarían en este grupo: el de Hume y el del propio Smith. Así, en el último párrafo de esta sección de la *Teoría*, el autor dedica unas breves líneas para

distinguir su enfoque del de Hume adscribiéndole la preeminencia explicativa al principio de la utilidad más que a una simpatía desinteresada.

Resumiendo lo visto en este apartado puede decirse que desde la perspectiva smithiana, sistemas éticos tan distintos como los de Platón, los estoicos, Hobbes, Mandeville y Hutcheson, por citar algunos, implican reduccionismos teóricos fundados, a su vez, en un error antropológico: sobredimensionar las capacidades de la razón humana, sea por considerarla principio explicativo único del obrar humano dentro de la teoría misma, sea por los excesos de simplificación en la construcción de la teoría.

Smith denuncia que, al establecer sus hipótesis explicativas, los filósofos tienden a abusarse de abstracciones simplificadoras por sucumbir a los excesos de una propensión natural, *i.e.*, conectar la mayor cantidad de fenómenos posibles el menor número de principios conectivos. Aplicando indiscriminadamente el principio de economía en la moral, los filósofos buscan explicar toda conducta a través de una única causa, sea cual fuere, perdiendo de vista la complejidad de la realidad humana, según sus condiciones y límites.

Dado que el puesto de principio articulador en muchas de las teorías morales conocidas ha sido ocupado históricamente por la razón, la *Teoría de los Sentimientos Morales* en su conjunto puede abordarse desde esta clave de lectura particular, es decir, como una crítica de las capacidades de la razón como principio explicativo de la moral. Pero, en un sentido más general, será una crítica hacia todo tipo de sistematización reduccionista, cualquiera sea el principio conectivo destacado. De aquí se comprende que la propuesta smithiana tenga como objetivo fundamental presentar un sistema donde las diversas hipótesis explicativas tomadas hasta entonces como exclusivas –la razón inclusive– se relacionen armónicamente a la luz de un nuevo principio articulador.

Ahora bien, una vez aceptada la reconfiguración antropológica propuesta por Hume, este nuevo principio articulador deberá buscarse en el núcleo imaginativo-pasional de la naturaleza humana. Precisamente una teoría de la génesis de la acción humana y sus posibilidades de evaluación moral basadas en los sentimientos y la simpatía supone un anclaje en la estructura imaginativo-pasional antropológica antes que en su carácter racional y volitivo.

7. Conclusión

A lo largo de este capítulo se intentó hacer un rastreo de los principales principios gnoseológicos presentes en la obra de Smith, señalando, a la vez, sus coincidencias con aquellos manifestados por Hume.

Partiendo del análisis de los *Ensayos Filosóficos* se mostró que desde las ideas acerca de la percepción sensible y la generación de los conceptos, hasta la elaboración de sistemas explicativos para dar cuenta de las realidades físicas, como la astronomía, o fenómenos propiamente humanos, como el lenguaje, la imaginación cumple una función principalísima para Smith.

De manera similar a Hume, Smith apela a la capacidad sintético-asociativa de la imaginación para explicar la unificación de objetos a partir de la atomicidad de las ideas brindadas por los sentidos externos. Asimismo, destaca las relaciones entre pasiones e imaginación, mediante la capacidad anticipatoria de la fantasía, y su importancia en la explicación de la acción humana, en correspondencia con la motivación práctica de la reflexión smithiana.

Esto último, a su vez, permite entender la insistencia del autor en el origen sentimental de los sistemas explicativos. Como se vio en el estudio de la *Historia de la Astronomía*, Smith niega una fundamentación racional-utilitaria, tanto en el surgimiento de los saberes como en su estructuración y criterios de validación. Con clara reminiscencia humeana, es la imaginación, gracias a su capacidad creativa, la que permite *suponer* o establecer hipótesis para conectar fenómenos, buscando alcanzar su propio estado natural de placentera tranquilidad frente a los desagradables efectos de la sorpresa, el asombro y la admiración derivados de una percepción caótica de los objetos. De aquí el marcado carácter práctico de la filosofía –y de los sistemas explicativos en general–, cuya distinción con las artes (las imitativas en especial) será de grado más que de naturaleza.

Por otra parte, se mostró que la capacidad catalizadora de la imaginación cumple una función importante en la descripción y explicación smithianas del proceso de creación, competencia y sustitución entre sistemas explicativos, lo que deriva el establecimiento de criterios epistémicos que determinarán los ulteriores desarrollos de Smith en filosofía moral y economía. En este análisis se puso en evidencia que la apropiación smithiana del método newtoniano está fuertemente mediada por su comprensión de la imaginación como capacidad cognitiva preeminente, en continuidad con el giro antropológico propuesto por Hume. Desde esta perspectiva, no sólo se apunta a marcar los límites del conocimiento

humano, sino también a identificar sus posibilidades. Posibilidades siempre ligadas a la plausibilidad, más que a un tipo de conocimiento apodíctico, y vinculadas con los efectos de las emociones a través de la cercanía y familiaridad de los principios explicativos, como así también al elemento estético presente en la apreciación de la unificación sistémica y en los efectos persuasivos del lenguaje.

A partir de allí, se trató de mostrar la confluencia de estos elementos gnoseológicos y epistémicos mediante una primera aproximación a la estructura de la *Teoría de los Sentimientos Morales*, en cuanto sistema explicativo smithiano. De este modo se vio que, al intentar ofrecer una alternativa teórica superadora, Smith sigue nuevamente a Hume, proponiendo un sistema centrado en el principio de simpatía.

Tal abordaje supone que la acción de la imaginación opera en un doble nivel. Por un lado, como basamento para la declarada amplitud de criterios epistémicos, que ahora posibilita la crítica al reduccionismo racionalista en la explicación de la acción humana individual y social. Por otro, en la constitución misma de la noción de simpatía como intercambio pasional imaginativo, principio mediante el cual se apunta a mejorar la calidad y potencia explicativa tanto de la razón (sea egoísta, sea altruista) como de los sentidos (*i.e.*, la propuesta de Hutcheson).

A partir de esta reconstrucción del pensamiento smithiano en torno al conocimiento y la explicación científico-filosófica, se ha intentado identificar una línea de continuidad con los desarrollos humeanos sobre (en los sentidos descriptivo y locativo de la preposición) la facultad imaginativa. En el capítulo siguiente se hará hincapié en las consecuencias prácticas de la simpatía para evidenciar el papel de la imaginación en la constitución y caracterización de los vínculos sociales, y, desde allí, esbozar una interpretación de la aproximación smithiana hacia la acción humana económica y su concepción de la *Economía Política* como ciencia.

Capítulo 5: Imaginación, moral y economía en Adam Smith

1. Simpatía, imaginación y espectador imparcial

Habiendo enmarcado en el capítulo anterior la propuesta moral smithiana en términos epistemológicos, conviene ahora detenerse en algunos de sus elementos y principios constitutivos para mostrar la continuidad en los alcances explicativos de las relaciones entre pasiones e imaginación.

Como se dijo, el núcleo de esta teoría moral se encuentra en la noción de *simpatía*, entendida como “nuestra compañía [*fellow-feeling*] en el sentimiento ante cualquier pasión” (*TMS* I.i.1.5/52)⁴⁶². Para comprender más acabadamente el alcance de este principio y su relación con la imaginación, de la misma manera que en el caso de Hume, también aquí es necesario llamar la atención sobre el carácter *especular*, o en términos de Griswold *teatral*, de la moral smithiana⁴⁶³. Según Smith, los juicios morales sólo pueden generarse en

⁴⁶² Cabe aclarar que simpatía no significa, en principio, aprobación moral sino sólo la posibilidad de representarse el espectador los sentimientos del agente. La instancia de aprobación es posterior y supone la simpatía. Véase al respecto la aclaración de Smith a una crítica del propio Hume (*TMS* I.iii.1.9/116). Sin embargo, también es necesario reconocer que Smith no siempre respeta esta diferencia terminológica y en varias oportunidades habla de la simpatía como sinónimo de aprobación, lo que ha llevado a los críticos a distinguir diversos significados. Así para Griswold: *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment, op. cit.*, p. 79, simpatía en un sentido estricto (original) hace referencia a un sentimiento de compasión, en cambio en un sentido amplio –el propiamente smithiano– es considerada más bien como el medio a través del cual los sentimientos son comunicados y recibidos. Quedándose con esta última acepción, Méndez Baiges afirma que la simpatía no funciona en la *Teoría* como principio de acción sino sólo como hábito de la imaginación, *op. cit.*, p. 141, sin embargo, más adelante sostiene: “Ahora bien, en *La teoría* Adam Smith denomina “simpatía” tanto a la operación mental de ponerse imaginariamente en la situación del otro, como a la operación de hacer una comparación entre lo que se ha percibido como la emoción del agente y la propia emoción simpatética del espectador. Y también denomina simpatía al resultado de esa comparación que arroja una coincidencia entre ambas emociones.” *Idem*, p. 147. Por su parte Werhane, enumera cinco modos en los que Smith utiliza el vocablo: 1. Como lástima o compasión, 2. Sinónimo de empatía, 3. Reconocimiento de las pasiones de otro, 4. Aprobación de esas pasiones, 5. Aprobación de esas pasiones como reacción apropiada ante una situación determinada: *Op. cit.*, pp. 32-33.

⁴⁶³ “[A]l entrar en sociedad, [el individuo] inmediatamente es provisto del espejo que le faltaba. Está desplegado en el semblante y actitud de las personas que lo rodean, que siempre señalan cuando comparte o rechazan sus sentimientos; allí es donde contempla por primera vez la propiedad o impropiedad de sus propias pasiones, la hermosura o fealdad de su mente. Si una persona desde su nacimiento fuera extraña para la sociedad los objetivos de sus pasiones, los cuerpos extraños que la complacieran o lastimaran, ocuparían toda su atención. Las propias pasiones, los deseos o aversiones, las alegrías o las penas que dichos objetivos promueven, aunque fueran las cosas más inmediatamente cercanas a ella, difícilmente podrían ser objeto de su raciocinio. La noción de las mismas nunca podría interesarle tanto como para despertar su deliberación más cuidadosa. El análisis de su felicidad no provocaría en ella más alegría, ni el de su dolor ningún nuevo dolor, aunque la consideración de las causas de tales pasiones podría frecuentemente estimularlos a ambos. Pero al entrar en sociedad, todas sus pasiones inmediatamente se convierten en causas de nuevas pasiones.” (*TMS* III.1.3/222-223). Véase: Griswold, Ch.: *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment, op. cit.*, pp. 63-70, 108. Es interesante notar que a continuación de este pasaje, Smith afirma que no sólo los juicios morales sino también los estéticos derivan de los vínculos sociales.

sociedad, mediante un proceso de interacción individual, puesto que requieren de la relación entre un agente que ejecute una acción y un espectador que observe dicha acción. Para que un acto individual sea moralmente aprobado o rechazado, debe haber sido observado y luego juzgado por otros individuos. Pero esta observación no se refiere a una mera contemplación visual o intelectual sino a la capacidad simpatética de los individuos espectadores para con el agente, es decir, a su capacidad de “ponerse en el lugar de éste” y, en cierto modo, compartir sus pasiones.

Desde esta perspectiva teatral, la aprobación moral remite a la consonancia entre las pasiones del agente y las emociones simpatizadoras del espectador, *i.e.*, en la mayor o menor posibilidad de identificación sentimental entre ambos en el proceso imaginativo de “ponerse en el lugar del otro”⁴⁶⁴. Por ello afirma Smith: “En consecuencia, aprobar las pasiones de otro como adecuadas a sus objetos es lo mismo que observar que nos identificamos completamente con ellas; y no aprobarlas es lo mismo que observar que no simpatizamos totalmente con ellas” (*TMS* I.i.3.1/61)⁴⁶⁵.

La comprensión de este sistema de intercambio emocional es fundamental para Smith porque, como Hume, supone que toda acción procede de un “sentimiento o afecto del corazón” (*TMS* I.i.3.5/64), de modo tal que el carácter moral de la acción dependerá del sentimiento que la genera y de los efectos emocionales que produce. De ahí que la propiedad de una acción deba analizarse desde un doble punto de vista: 1) según los motivos que originan las pasiones del agente y 2) según los fines que intenten alcanzar. Desde el primer aspecto nacen los criterios morales de corrección e incorrección, mientras que desde el segundo los de mérito y demérito.

Es interesante destacar que una vez establecido este doble criterio de análisis moral de las acciones humanas, Smith lanza una crítica a los filósofos contemporáneos por haber centrado sus estudios casi exclusivamente en el segundo aspecto, es decir, en los efectos de las pasiones. Al decir esto, no sólo está atacando un modo de reduccionismo –en continuidad con lo dicho en el capítulo anterior sobre los sistemas morales– sino que también está defendiendo su propio enfoque acerca del análisis moral: “Cuando juzgamos así cualquier

⁴⁶⁴ Smith admite que muchas veces la aprobación pareciera darse sin una correspondencia sentimental, no obstante, afirma que incluso en estos casos existe una coincidencia emotiva, aunque no en relación directa con el estado emocional *presente*, sino con la *experiencia* que el espectador tiene de la correspondencia habitual entre tales pasiones y sus objetivos (*TMS* I.i.3.3/62-63).

⁴⁶⁵ Nótese que también aquí existen matices, puesto que la identificación sentimental no sólo tiene en cuenta la *dirección* de la pasión, sino también su *proporcionalidad*, por ello dice más adelante: “la persona que en todas esas diferentes ocasiones no siente la emoción que siento yo, o no la siente en la misma proporción, no podrá evitar desaprobarme mis sentimientos debido a la discordancia de éstos con los suyos.” (*TMS* I.i.3.1/61-62 Lo destacado es nuestro).

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” (*TMS* I.i.3.9/64-55). Un sistema moral basado en la simpatía sería más comprensivo que uno estrictamente consecuencialista, y requiere el estudio del sistema de las pasiones humanas y sus intercambios. Pero, al mismo tiempo, señala uno de los problemas más importantes a sortear, análogamente al caso de Hume: el problema de la parcialidad⁴⁶⁶.

Si juzgar las causas de las acciones implica considerar sentimientos, sentada la máxima según la cual: “Cada facultad de un ser humano es la medida con la cual juzga la misma facultad en otro. [...] No tengo ni puedo tener otra forma de juzgarlos” (*TMS* I.i.3.10/65), la cuestión queda planteada de la siguiente manera: si en última instancia sólo puedo juzgar moralmente los sentimientos ajenos según los propios ¿cómo es posible lograr la objetividad en la evaluación moral? ¿Cómo ir más allá de la propia individualidad para lograr la imparcialidad en el juicio moral? Este problema obliga a Smith a explicitar las condiciones en que se da el cambio de lugar imaginario –sobre el que se basa la simpatía– y desarrollar algunas ideas sugeridas por Hume que derivarán en la noción de “espectador imparcial”.

En este proceso, primeramente, aclara que hay dos situaciones en que pueden juzgarse los sentimientos de otras personas respecto a su coincidencia o no con los propios: a) cuando los objetos que producen los sentimientos no tienen vínculos ni con nosotros ni con la otra persona, b) cuando tales objetos afectan particularmente a alguno de los dos (*TMS* I.i.4.1/66). En el primer caso, al tratarse de objetos tan distantes y/o abstractos para ambos individuos (a no ser por diferentes hábitos de vida o capacidades naturales) las afecciones son proporcionales: “Los contemplamos desde el mismo punto de vista y no hay lugar para la simpatía o para ese imaginario cambio de posiciones del que emerge la simpatía para producir con respecto a esos objetos la más perfecta armonía de sentimientos y emociones” (*TMS* I.i.4.2/67). Dicho de otra manera, ambas personas se encuentran a la misma distancia del objeto, lo que permite una ecuanimidad sentimental. Esto explica que el intercambio simpatético no ejerza demasiada importancia al tratar, por ejemplo, sobre razonamientos científicos abstractos⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ Para un estudio comparativo que enfatiza las diferencias entre los enfoques sentimentalistas morales de Hume y Smith en torno al problema del egoísmo, véase: Carrasco, M. A.: “Sentimentalismo escocés: Hume y Smith contra el egoísmo moral”, *Veritas*, N° 39, 2018, pp. 55-74.

⁴⁶⁷ Esto no quiere decir, sin embargo, que la simpatía no tenga cabida en ningún sentido en las ciencias más abstractas. Precisamente en el párrafo siguiente al citado Smith da cuenta de los efectos de la admiración entre personas discutiendo sobre tales objetos.

El segundo caso es mucho más complejo. Puesto que los objetos que generan las pasiones afectan concreta y particularmente a algunos de los individuos considerados, ya no comparten un mismo punto de vista y pierden aquella ecuanimidad emocional. Pero es precisamente en estos casos donde se vuelve más importante tratar de alcanzar cierta “armonía y correspondencia” sentimental entre agente y espectador, puesto que los desacuerdo en discusiones intelectuales o estéticas no afectan demasiado la convivencia, pero si un individuo no puede con-padecer-se ante la adversidad que otro sufre (y en una proporción similar), el vínculo entre individuos se rompería. En palabras de Smith: “Nos volveremos recíprocamente intolerables” (*TMS* I.i.4.5/69). Llevado hasta sus últimas consecuencias, esto significa que si no hubiera un mecanismo por el cual pudieran compartirse *de algún modo* los sentimientos individuales, la sociedad misma sería impensable⁴⁶⁸:

Para que pueda existir en todos los casos de ese tipo alguna correspondencia de sentimientos entre quien contempla y la persona principalmente concernida, el espectador debe ante todo procurar en todo lo que pueda ponerse en el lugar del otro, y asumir hasta las mínimas circunstancias de infelicidad que puedan afectar al paciente. Debe adoptar la posición completa de su compañero, hasta en sus incidencias más insignificantes, y esforzarse para que ese imaginario cambio de posiciones sobre el que se funda su simpatía sea lo más perfecto posible. (*TMS* I.i.4.6/69-70)

Pero la necesidad de esta correspondencia emocional entre los miembros de una sociedad revela otro inconveniente, relativo a las posibilidades y límites del intercambio imaginario subyacente al proceso simpatético, lo que se manifiesta en las diversas intensidades o grados en que pueden compartirse los sentimientos. Al respecto sostiene Smith:

[L]os seres humanos nunca conciben el grado de pasión que naturalmente anima a la persona principalmente interesada. Ese cambio imaginario de situación sobre el que se basa su simpatía es sólo momentáneo. La noción de su propia seguridad, de que ellos mismos en realidad no son los que sufren, constantemente está interfiriendo; y aunque no puede impedir que abriguen una pasión análoga a la que experimenta el que sufre, sí les impide concebir nada que se aproxime al mismo grado de violencia. La persona protagonista es consciente de ello pero al mismo tiempo ansía apasionadamente una simpatía más completa. [...] Pero sólo puede alcanzar esta meta si rebaja sus pasiones hasta el punto en que los espectadores pueden acompañarlo. (*TMS* I.i.4.7/70)

El intercambio imaginativo que posibilita la simpatía está naturalmente limitado por la conciencia de la propia situación de seguridad del espectador respecto del agente, por lo que

⁴⁶⁸ Se volverá sobre la cuestión del origen de la sociedad en el apartado siguiente.

el correlativo intercambio pasional no alcanza una equiparación estricta desde la perspectiva de la pasión sufrida por este último. No obstante, dado que los individuos buscan naturalmente la aprobación del resto, el agente exige mayor simpatía incluso a sabiendas de aquél límite. Entonces, afirma Smith, a la vez que el espectador se esfuerza por incrementar sus pasiones para simpatizar con el agente, éste se esfuerza por disminuir las suyas y facilitar la equiparación simpatética. De este modo se llega a una especie de equilibrio entre las fuerzas pasionales del agente y del espectador que, aunque siempre imperfecto, permite el desarrollo de la sociedad⁴⁶⁹.

Smith insiste en el carácter recíproco de la simpatía, puesto que no sólo es el espectador quien trata de asumir las circunstancias del agente, sino que este último intenta hacer lo mismo con el primero:

Para dar lugar a dicha concordancia, así como la naturaleza enseña a los espectadores a asumir las circunstancias de la persona protagonista, también instruye a esta última para que asuma las de los espectadores. [...] Así como la simpatía de ellos hace que contemplen esa realidad en alguna medida con sus ojos, así su simpatía hace que ella la observe en alguna medida con los ojos de ellos, especialmente cuando se halla en su presencia y actúa bajo su mirada: y como la pasión reflejada que así percibe es mucho más débil que la original, necesariamente abate la violencia de lo que sentía antes de llegar a su presencia, antes de que empezara a barruntar de qué manera les afectaría a ellos, y a evaluar su situación bajo esta luz franca e imparcial. (*TMS* I.i.4.8/71)

Dos cuestiones importantes aparecen en esta cita. Por una parte, la función clave de la *presencia* del otro dentro de una moral especular o teatral, como ya se señaló⁴⁷⁰. Por otra parte, aparece la idea de imparcialidad unida a la reciprocidad simpatética, que conducirá a la noción de espectador imparcial. Pero antes de reparar en esta figura, es preciso tener en cuenta otra situación sobre la que Smith llama la atención.

Como ejemplo de la simpatía que va desde el agente hacia el espectador, rescata la imagen de la una persona sufriendo algún mal que encuentra “cierto grado de tranquilidad y sosiego”

⁴⁶⁹ “[L]a conciencia secreta de que el cambio de situaciones del que surge el sentimiento de simpatía es simple imaginación no sólo lo atenúa en intensidad, sino que además en cierto sentido modifica su carácter y lo vuelve algo bastante diferente. Es evidente, sin embargo, que estos dos sentimientos pueden tener recíprocamente la correspondencia suficiente para la armonía de la sociedad. Nunca serán idénticos pero pueden ser concordantes, y no se necesita o requiere más que eso.” (*TMS* I.i.4.7/70-71)

⁴⁷⁰ Es interesante señalar que la adopción de este enfoque permite a Smith plantear un modelo alternativo de criterio moral al del cristianismo, oponiendo asimismo los dictados de la religión con los de la naturaleza: “En consecuencia, el sentir mucho por los demás y poco por nosotros mismos, el restringir nuestros impulsos egoístas y fomentar los benevolentes, constituye la perfección de la naturaleza humana; sólo así puede producirse entre los seres humanos esa armonía de sentimientos y pasiones que resume todo su donaire y corrección. Así como amar al prójimo como a nosotros mismos es la gran ley de la cristiandad, el gran precepto de la naturaleza es amarnos a nosotros mismos sólo como amamos a nuestro prójimo o, lo que es equivalente, como nuestro prójimo es capaz de amarnos.” (*TMS* I.i.5.5/74-75)

ante la presencia de un amigo. Ahora bien, este *cierto grado* está dado porque en el caso del vínculo amistoso el agente es consciente de la perspectiva desde la cual el espectador verá las circunstancias, y desde allí él mismo comenzará también a verlas. Pero cuando se presenta un conocido, naturalmente la simpatía que se espera lograr es menor, dado que no es posible conocer en detalle su perspectiva, de manera que el agente está dispuesto a compartir con el conocido sólo a grandes rasgos la situación de padecimiento, de acuerdo a lo que se supone estaría dispuesto a considerar. Necesariamente el agente debe sentir una mayor tranquilidad ante un conocido que ante un amigo. Algo similar sucede si se presenta un grupo de desconocidos: como la posible simpatía será menor, la serenidad pasional que mostrará el agente deberá ser mayor, tanto como para que los desconocidos puedan compartir sus sentimientos⁴⁷¹. Esta especie de regla de proporcionalidad inversa entre simpatía y tranquilidad muestra que la sociedad está formada por individuos que simpatizan –efectiva o potencialmente– entre ellos a distintos niveles según su distancia sentimental. Dicho de otra manera, vuelve a aparecer aquí la idea de “círculos de simpatía” en la base de la estructura social, que se había destacado en Hume, y que, en este caso, permite explicar cierta uniformidad en el comportamiento de sus miembros:

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. Los hombres de retiro y pensamiento, que se sientan en su casa y cavilan sobre la congoja o el encono, aunque puedan tener a menudo más benignidad, más generosidad y un sentido más fino del honor, sin embargo rara vez poseen esa uniformidad de temperamento que es tan común entre los hombres de mundo. (*TMS* I.i.4.10/72)⁴⁷²

La relación recíproca agente-espectador se convierte en condición de posibilidad de la aprobación/rechazo según la concordancia de sentimientos, de modo que la presencia, mirada y disposición del otro –los vínculos sociales– resultan necesarios para que un individuo llegue, primero, a juzgar moralmente y, posteriormente, pueda hacerlo de manera

⁴⁷¹ Dice Smith: “No se trata de que finjamos: si realmente tenemos control de nosotros mismos, la presencia de un simple conocido nos procurará algún sosiego, más que la de un amigo, y la de un grupo de extraños más que la de un conocido.” (*TMS* I.i.4.9/72). En otro pasaje dice: “El hombre dentro del pecho, el espectador abstracto e ideal de nuestros sentimientos y conducta, exige a menudo ser despertado y preparado para su trabajo por la presencia del espectador real, y siempre es del espectador del que cabe prever la simpatía e indulgencia menores del que probablemente aprendamos la lección más cabal de autocontrol.” (*TMS* III.3.38/275).

⁴⁷² Sobre la idea de “círculos de simpatía” en Smith, véase Forman-Barzilai, Fonna: *Adam Smith and the Circles of Sympathy. Cosmopolitanism and Moral Theory*, Cambridge University Press, NY, 2010.

imparcial. En este sentido, es importante señalar que para Smith las reglas morales vigentes en una sociedad se forman a partir de los juicios morales particulares a partir de la experiencia y la inducción⁴⁷³, y gracias a dichas máximas generales se posibilita la autoevaluación moral⁴⁷⁴, es decir, la capacidad para mirarse a uno mismo desde la óptica de una tercera persona, emitiendo juicios hacia las acciones personales más o menos de acuerdo con aquellas reglas morales y las circunstancias determinadas. En terminología smithiana, juzgar y juzgarse de este modo significa adoptar la perspectiva del “espectador imparcial”:

[A]probamos o desaprobamos nuestra propia conducta si sentimos que, al ponernos en el lugar de otra persona y contemplarla, por así decirlo con sus ojos y desde su perspectiva, podemos o no podemos asumir totalmente y simpatizar con los sentimientos y móviles que la influyeron. Nunca podemos escudriñar nuestros propios sentimientos y motivaciones, jamás podemos abrir juicio alguno sobre ellos, salvo que nos desplazemos, por decirlo así, fuera de nuestro propio punto de vista y procuremos enfocarlos desde una cierta distancia. Sólo podemos hacer esto intentando observarlos a través de los ojos de otra gente o como es probable que otros los contemplen. Por consiguiente, cualquier juicio que podamos formarnos sobre ellos siempre establecerá una secreta referencia a lo que es el juicio de los demás o a lo que bajo ciertas condiciones podría ser, o lo que nos imaginamos que debería ser. Tratamos de examinar nuestra conducta tal como concebimos que lo haría cualquier espectador recto e imparcial. Si al ponernos en su lugar podemos asumir cabalmente todas las pasiones y motivaciones que la determinaron, la aprobamos por simpatía con la aprobación de este juez presuntamente equitativo. En caso contrario, caemos bajo su desaprobación y la condenamos. (*TMS III.1.2/221-222*)

Como es bien sabido, la figura del espectador imparcial ocupa un lugar central en la moral smithiana ya que, al adoptar su perspectiva, las personas encausan su obrar según los

⁴⁷³ “Nuestra continua observación de la conducta ajena nos conduce insensiblemente a formarnos unas reglas generales sobre lo que es justo y apropiado hacer o dejar de hacer.” (*TMS III.4.7/282-283*). Y más adelante: “Así se forman las reglas generales de la moral. Se basan en última instancia en la experiencia de lo que en casos particulares aprueban o desaprueban nuestras facultades morales, nuestro sentido natural del mérito y la corrección. No aprobamos ni condenamos inicialmente los actos concretos porque tras el examen correspondiente resulten compatibles o incompatibles con una determinada regla general. Por el contrario, la regla general se forma cuando descubrimos por experiencia que todas las acciones de una cierta clase o caracterizadas por determinadas circunstancias son aprobadas o reprobadas.” (*TMS III.4.8/283-284*). Véase también (*TMS VII.iii.2.6/541*).

⁴⁷⁴ “Cuando abordo el examen de mi propia conducta, cuando pretendo dictar una sentencia sobre ella, y aprobarla o condenarla, es evidente que en todos esos casos yo me desdoble en dos personas, por así decirlo; y el yo que examina y juzga representa una personalidad diferente del otro yo, el sujeto cuya conducta es examinada y enjuiciada. El primero es el espectador, cuyos sentimientos con relación a mi conducta procuro asumir al ponerme en su lugar y pensar en cómo la evaluaría yo desde ese particular punto de vista. El segundo es el agente, la persona que con propiedad designo como yo mismo, y sobre cuyo proceder trato de formarme una opinión como si fuese un espectador. El primero es el juez; el segundo, la persona juzgada. Pero que el juez y el procesado sean en todo iguales es tan imposible como que la causa fuese en todo igual al efecto.” (*TMS III.1.6/224-225*). Véase también: *TMS III.3.1/250*.

patrones de la corrección y del mérito⁴⁷⁵. Aunque los individuos tienden a preocuparse mucho más por aquello que les afecta directamente –aunque esto sea ínfimo comparado con los padecimientos del resto de la humanidad– esta exacerbación del egoísmo entra en conflicto con pasiones aún más poderosas: el deseo de aprobación y la aversión a la reprobación de los pares⁴⁷⁶. De aquí se deriva una conclusión importante. El espectador imparcial impide dar rienda suelta a las pasiones egoístas porque las confronta con lo único que puede enfrentarse a las pasiones, según Hume había ya concluido: otras pasiones⁴⁷⁷.

Más allá de las discusiones acerca de esta noción en sí, y de su relevancia para comprender el sistema moral smithiano, lo que aquí más interesa es establecer sus vínculos con la acción de la imaginación. Desde este enfoque cabe señalar el paralelismo existente entre la función de la imaginación en el intercambio simpatético y la adopción de la posición del espectador imparcial, con lo dicho en el capítulo anterior respecto al conocimiento de los objetos externos. A propósito, en el apartado 3 de la III Parte de la *Teoría*, dice Smith:

Así como ante los ojos del cuerpo los objetos parecen grandes o pequeños no tanto debido a sus dimensiones reales sino a su cercanía o lejanía, otro tanto ocurre con lo que puede denominarse el ojo natural de la mente, y remediamos los defectos de ambos órganos de modo bastante similar. Un paisaje inmenso de llanuras, bosques y distantes montañas apenas ocupa la superficie de una ventanita junto a la cual escribo, y semeja desproporcionadamente más reducido que la habitación en la que me encuentro. La única forma en que puedo establecer una comparación adecuada entre esos vastos objetos y las cosas menudas que me rodean es trasportarme, al menos en la imaginación, a un lugar distinto desde el que pueda contemplarlos a ambos a distancias virtualmente

⁴⁷⁵ Sobre la simpatía relativa al mérito, dice Smith: “Pero ellos [la gratitud y el resentimiento], igual que todas las otras pasiones de la naturaleza humana, parecen apropiados y son aprobados cuando el corazón de todo espectador imparcial simpatiza enteramente con ellos, cuando cada circunstancia indiferente los asume por completo y los acompaña” (*TMS* II.i.2.2/152). No obstante, a diferencia del análisis de la corrección, el caso del mérito es más complejo puesto que está compuesto por: “una simpatía directa con los sentimientos del agente y una simpatía indirecta con la gratitud de quienes reciben el beneficio de sus acciones.” (*TMS* II.i.5.2/161).

⁴⁷⁶ “Por naturaleza los hechos que afectan inmediatamente ese pequeño departamento sobre el que ejercemos un poco de administración y dirección, que nos afectan inmediatamente a nosotros mismos, a nuestros amigos, nuestro país, son los hechos que más nos interesan y que fundamentalmente animan nuestros deseos y aversiones, esperanzas y temores, alegrías y pesares. Si esas pasiones se vuelven demasiado vehementes, algo a lo que son muy propensas, la naturaleza ha suministrado un adecuado remedio y correctivo. La presencia real o incluso imaginaria del espectador imparcial, la autoridad del hombre dentro del pecho, está siempre a mano para intimidarlas y reducir las al tono y temperamento apropiados de moderación.” (*TMS* VII.ii.1.44/496). Véase también: *TMS* III.3.4/252.

⁴⁷⁷ Véase: *TMS* II.ii.2.1/177-179. Además: “No es el apagado poder del humanitarismo, no es el tenue destello de la benevolencia que la naturaleza ha encendido en el corazón humano lo que es así capaz de contrarrestar los impulsos más poderosos del amor propio. Lo que se ejercita en tales ocasiones es un poder más fuerte, una motivación más enérgica. Es la razón, el principio, la conciencia, el habitante del pecho, el hombre interior, el ilustre juez y árbitro de nuestra conducta. [...] Sólo por él conocemos nuestra verdadera pequeñez y la de lo que nos rodea, y las confusiones naturales del amor propio sólo pueden ser corregidas por la mirada de este espectador imparcial.” (*TMS* III.3.4/253).

idénticas y así poder formarme una opinión sobre sus proposiciones genuinas. El hábito y la experiencia me han enseñado a hacerlo de forma tan sencilla y pronta que apenas me doy cuenta de que lo hago; y una persona debe estar en cierta medida familiarizada con la filosofía de la visión antes de que pueda convencerse cabalmente de lo diminutos que parecían esos objetos lejanos si la imaginación, a partir del conocimiento de sus magnitudes reales, no los expandiera y dilatara.

Del mismo modo, [...] [a]ntes de poder formular una comparación apropiada entre estos intereses opuestos [los nuestros y los de los otros] debemos cambiar de lugar. Debemos enfocarlos no desde nuestra posición ni desde la de otra persona, no con nuestros ojos ni con los suyos, sino desde la posición y con los ojos de un tercero, que no mantenga conexión particular con ninguno de nosotros y que nos juzgue con imparcialidad. Aquí también el hábito y la experiencia nos han adiestrado para hacer esto de forma tan sencilla y pronta que apenas nos damos cuenta de que lo hacemos. (*TMS* III.3.2-3/250-251)

Así como en *Of External Senses* Smith decía que gracias a la imaginación llegamos a la captación de un objeto unificado y adquirimos plena conciencia de su realidad mediante las pasiones que generan, ahora esta facultad nos permite “salirnos de nosotros mismos”, ver la situación del agente desde sus propios ojos y vernos incluso a nosotros mismos desde “fuera”. Es decir que es la imaginación nos posibilita adoptar una tercera posición, que dista tanto de la de un espectador parcial como de la del agente, y que corresponde a la de un espectador imparcial, en tanto juzga las pasiones de los individuos ubicados en ambos extremos de la relación, de acuerdo con las reglas morales vigentes en la sociedad. Por lo tanto, es principalmente gracias a la imaginación, y no a la razón ni a los sentidos, como podemos llegar a *juzgar* imparcialmente tanto la propiedad de las pasiones –ajenas y propias– como de las acciones que tienen a producir, y a *obrar* en consecuencia.

Smith afirma que existen tres posiciones desde las que pueden juzgarse las acciones humanas. La más cercana e inmediata (*TMS* III.2.32/245), la del espectador real de la acción, que al estar fundada “exclusivamente en el deseo del elogio de hecho y en la aversión al reproche de hecho” no necesariamente implica imparcialidad. La más alejada y perfecta, la del espectador omnisciente y Juez del mundo, en cuya perspectiva sólo se puede confiar (*TMS* III.2.33/246-247). Por último, la posición del espectador imparcial, por así decirlo, a mitad de camino entre aquellas dos:

Pero aunque el hombre ha sido de esta manera convertido en juez inmediato de la humanidad, lo es sólo en la primera instancia, y sus sentencias pueden ser apeladas a un tribunal mucho más alto, el tribunal de sus propias conciencias, el del supuesto espectador imparcial y bien informado, el del hombre dentro del pecho, el alto juez y árbitro de su conducta. [...] La jurisdicción del hombre

interior se funda exclusivamente en el deseo de ser loable y en la aversión a ser reprobable, en el deseo de poseer las cualidades y realizar las acciones que apreciamos y admiramos en otras personas, y en el pavor a poseer las cualidades y realizar las acciones que odiamos y despreciamos en otras personas. (TMS III.2.32/244-245)

Nótese que la condición de imparcialidad propia de esta perspectiva de juicio está dada, como antes se dijo, por su equidistancia de la relación agente-espectador que ahora se especifica por el carácter de “mejor informado”, en el sentido que no solamente se juzga por la aprobación o rechazo *actual* (como el espectador real), sino también *potencial*. Es decir que la imaginación no sólo resulta fundamental en la ética smithiana para explicar el proceso simpatético de intercambio sentimental por su función catalizadora, sino que también permite alcanzar el juicio moral imparcial posible para el ser humano mediante su función anticipatoria en la formación de la conciencia, de manera similar a lo que ocurría con Hume⁴⁷⁸.

1.1. Efectos de las pasiones y límites de la imaginación simpatética

Para comprender mejor la propuesta smithiana en el contexto de su comparación con los sistemas morales previos, es necesario considerar dos cuestiones íntimamente relacionadas con los fundamentos imaginativos de la moral, cuales son: el criterio dual de calificación moral y las limitaciones temporo-espaciales del acto simpatético.

De acuerdo con lo ya apuntado, una correcta evaluación moral requiere como condición necesaria el intercambio imaginario de situaciones entre espectador y agente, y como condición suficiente, la adopción de la perspectiva del espectador imparcial que juzga de manera ecuánime según las reglas morales vigentes en la sociedad. Dado que esas normas se forman por inducción y su fundamento último radica en la estructura pasional de la naturaleza humana, conllevan un importante elemento individual-parcial aunque sin perder de vista el aspecto universal-imparcial de toda regla. Smith condensa el esfuerzo por integrar ambos puntos de vista estableciendo un criterio dual de calificación moral. Al hablar de la

⁴⁷⁸ Importantes desarrollos contemporáneos sobre la base de la noción de *espectador imparcial* pueden verse en Sen, Amartya: *La idea de justicia*, Taurus, Buenos Aires, 2011. Para una comprensión introductoria de las profundas huellas smithianas en el pensamiento de Sen, puede remitirse a Carrión, Gonzalo: “Ética, desarrollo e historia de las ideas: Aportes para un estudio de la influencia de Adam Smith en el pensamiento de Amartya Sen”, en *Aportes a cuestiones filosófico-históricas, políticas y éticas. Segunda parte*, Wiersma, G., Carrión, G. [et al.], Universidad Nacional de Villa María, Villa María, 2016, pp. 115-132.

diferencia entre verdadera virtud y mera corrección, en situaciones donde la debilidad humana hace que cierta corrección en el control de pasiones puede considerarse como un acto efectivamente virtuoso, matiza tal distinción diciendo:

En casos de este tipo, cuando evaluamos el grado de reproche o aplauso que nos parece que corresponde a cualquier acción, solemos recurrir a dos baremos distintos. El primero es la idea de una corrección y una perfección absolutas, que en situaciones difíciles no ha sido ni puede ser alcanzada jamás por la conducta humana, y en comparación con la cual las acciones de todas las personas deben siempre parecer reprobables e imperfectas. El segundo es la idea de ese grado de proximidad o lejanía de la perfección absoluta que el comportamiento de la mayor parte de las personas alcanza normalmente. Todo lo que vaya más allá de ese grado, por más apartado que esté de la perfección completa, merece el aplauso, y todo lo que no llegue hasta ese grado merece el reproche.⁴⁷⁹

E inmediatamente agrega: “De la misma manera juzgamos la producción de todas las artes que apuntan a la imaginación” (*TMS* I.i.5.9-10/76-77).

Según lo visto en el capítulo anterior, la filosofía es una de esas “artes que apuntan a la imaginación” en tanto que su misión primordial consistía en hacer retornar a la facultad imaginativa a su natural estado de tranquilidad mediante a la creación de hipótesis explicativas para unificar y simplificar la complejidad de la realidad fenoménica. Sin embargo, allí también se sugirió que difícilmente pudiera alcanzarse un estado de tranquilidad permanente, puesto que siempre aparecían fenómenos nuevos y discordantes con las teorías vigentes. Esto revelaba, por un lado, la debilidad del conocimiento humano, pero por otro, introducía la idea de progreso científico según los parámetros allí enumerados.

De acuerdo con la cita anterior, Smith mantiene su tono de moderado escepticismo al evaluar las posibilidades de los hombres para actuar correctamente, aunque en este caso, parece ser ligeramente más optimista que con los resultados de las hipótesis de filosofía natural, dadas las diversas distancias de los objetos de estudio, según se advirtió en el capítulo anterior⁴⁸⁰. En efecto, está dispuesto a aceptar que los hombres pueden actuar de acuerdo con el ideal de perfección moral, salvo en ocasiones de extrema complejidad. Sin embargo, ese estándar parece ser muy elevado para el común de los mortales, razón por la cual existe otra perspectiva de evaluación. Una perspectiva que nos sitúa a mayor distancia

⁴⁷⁹ Lo mismo ocurre con la autoevaluación: “Al calcular nuestros propios méritos, al juzgar nuestro carácter y comportamiento, los comparamos con dos patrones dispares. Uno es la idea de la exacta propiedad y perfección, en la medida en que cada uno de nosotros sea capaz de percibir esta noción. El otro es el nivel de aproximación a esta idea que es comúnmente alcanzado en el mundo y que de hecho ha sido alcanzado por el grueso de nuestros amigos y compañeros, y rivales y competidores.” (*TMS* VI.iii.23/428).

⁴⁸⁰ Véase apartado 6.1.

de la *idea* de perfección absoluta pero más cerca de las acciones realizadas de *hecho* por la mayoría de los individuos, y nos obliga a compararlas primero entre sí y luego según su tendencia al ideal. Mediante el análisis de este criterio dual Smith ajusta los parámetros de evaluación moral en línea con sus principios antropológicos.

Según aquella posición, muy pocos individuos pueden ser llamados con propiedad *virtuosos*, epíteto que significativamente aparece en la *Teoría* casi siempre unido al de *sabios*. Los sabios-virtuosos son aquellos que dirigen sus acciones de acuerdo con la idea de perfección moral y las consideran no sólo con relación a su interés particular sino especialmente en pos del bien de la sociedad, el Estado y, en última instancia, de toda la creación⁴⁸¹. Bien podría pensarse que éste sería el *ideal* de vida smithiano, ya que el sabio-virtuoso logra el máximo estado de tranquilidad y felicidad al que el ser humano puede aspirar en esta vida⁴⁸².

Sin embargo, la gran mayoría de la sociedad, *de hecho*, se rige preferentemente por el otro parámetro, es decir, por la comparación intersubjetiva de pasiones. Esta circunstancia merece una doble consideración. Por una parte, señala Smith, al utilizar la comparación de situaciones como criterio moral los individuos se ven inducidos a poner su empeño en alcanzar las circunstancias que creen favorables para obtener la aprobación de los demás. Y como la mayoría de las personas cree lograr eso mediante una mejor posición socio-económica, se convierten en admiradores y adoradores de la riqueza y la grandeza, siendo

⁴⁸¹ “La persona sabia y virtuosa dirige su atención principalmente al primer patrón: la idea de la exacta propiedad y perfección. En cada ser humano late una noción de este tipo, formada gradualmente a partir de sus observaciones del carácter y proceder tanto de él mismo como de otros. Es la obra lenta, gradual y progresiva del gran semidiós dentro del pecho, el ilustre juez y árbitro de la conducta. [...] Él ha estudiado esta idea más que otras personas, la entiende más claramente, se ha formado una imagen de ella mucho más acertada y está más profundamente enamorado de su belleza exquisita y divina. Procura en todo lo que puede asimilar su propio carácter a ese arquetipo de perfección.” (*TMS* VI.iii.25/429). En otro lugar afirma: “El individuo sabio y virtuoso está siempre dispuesto a que su propio interés particular sea sacrificado al interés general de su estamento o grupo. También está dispuesto en todo momento a que el interés de ese estamento o grupo sea sacrificado al interés mayor del estado, del que es una parte subordinada. Debe por tanto estar igualmente dispuesto a que todos estos intereses inferiores sean sacrificados al mayor interés del universo, al interés de la gran sociedad de todos los seres sensibles e inteligentes, de los que el mismo Dios es inmediato administrador y director. Si está en él profundamente arraigada la sistemática y cabal convicción de que este Ser benevolente y omnisciente no admite en su sistema de gobierno ningún mal parcial que no sea necesario para el bien universal, debe ponderar todos los infortunios que pueden sobrevenirle a él, a sus amigos, su grupo o su país, en tanto que necesarios para la prosperidad del universo, y por consiguiente como algo a lo que no sólo debe someterse con resignación sino algo que él mismo, de haber sido consciente de todas las conexiones e interdependencia de las cosas, debió sincera y devotamente haber deseado.” (*TMS* VI.ii.3.3/410). Sobre la imagen del sabio, véase además: *TMS* III.2.8/231 y III.3.25/265.

⁴⁸² “La persona más perfectamente virtuosa, la persona que naturalmente más amamos y reverenciamos, es la que une al más absoluto control de sus sentimientos primarios y egoístas la más profunda sensibilidad con relación a los sentimientos de los demás, tanto a los primarios como a los simpatizadores. La persona que a todas las virtudes delicadas, afables y gentiles une todas las que son eminentes, majestuosas y respetables, debe indudablemente ser el objetivo idóneo y natural de nuestro mayor aprecio y admiración.” (*TMS* III.3.25/273). Se volverá sobre este tema en el apartado siguiente.

ésta, paradójicamente, la mayor causa de corrupción moral (*TMS* I.iii.3.1/136). Pero, por otra parte, difícilmente podría quitarse todo mérito a los actos llevados a cabo de acuerdo con este criterio. Por tanto, Smith concluye que, si bien la *mayoría* de los individuos nunca alcanzarán el ideal de la virtud, esto no significa que sus acciones estén totalmente viciadas. Dicho de otra manera, continuando con su crítica a los sistemas morales de tipo mandevilliano o hutchesoniano, Smith difumina las rígidas fronteras entre los ideales de la especulación abstracta y la realidad concreta de los actos y juicios morales efectuados por el individuo promedio. De este modo, el sistema moral de la simpatía, mediante la figura del espectador imparcial, se muestra más flexible a la hora de explicar qué acciones son consideradas virtuosas/correctas o viciosas/incorrectas *de facto* en la sociedad⁴⁸³.

Reconocer que las acciones humanas deben evaluarse teniendo en cuenta dicho criterio dual significa, en última instancia, reconocer que los sistemas morales anteriores no comprenden cabalmente la propia estructura de la naturaleza humana, lo que revela otra de las facetas de la aceptación del giro antropológico humeano por parte de Smith. Como se viene mostrando, para ambos autores el hombre es ante todo un ser pasional e imaginativo, motivo por el cual resultaría inadecuado juzgar sus acciones a partir de un ideal racional, en cuanto tal, abstracto y lejano. Esto se pone particularmente de relieve en las consideraciones smithianas acerca de las limitaciones naturales del hombre desde el punto de vista de la acción moral.

Como se dijo, Smith deja en claro que no corresponde a la mayoría de los hombres la calificación de virtuosos. Asimismo, tampoco les corresponde tratar de buscar el bien para el conjunto de la humanidad, puesto que no han sido dotados por la naturaleza con los medios adecuados para conseguirlo. Ambas imposibilidades radican en la incapacidad para considerar la totalidad de variables incluidas en el plano universal del “bien de la humanidad”. Pero lo que aquí importa destacar es el modo en que tal incapacidad estriba en las características inherentes a la imaginación como facultad cognitiva humana fundamental y en su incidencia moral.

Según lo dicho, la simpatía posibilita todo juicio moral y se produce gracias al intercambio imaginario de circunstancias. Sin embargo, no debe pasarse por alto la siguiente afirmación de Smith: “Aunque los hombres tienen simpatía natural, sienten muy poco hacia

⁴⁸³ Cabría preguntarse, asimismo, hasta qué punto desde este enfoque Smith está legitimando muchos de los patrones morales de una situación social e histórica concreta. En relación con el criterio dual de evaluación moral y la doble perspectiva de análisis que Smith utiliza tanto en la *Teoría* como en la *Riqueza* puede verse Evensky, Jerry: “The two voices of Adam Smith: moral philosopher and social critic” en Blaug, Mark (ed.): *Adam Smith (1723-1790) Vol. II*, Elgar, London, [1987] 1991, pp. 197-218.

alguien con quien no mantienen una conexión especial en comparación con lo que sienten hacia sí mismos” (*TMS* II.ii.3.4/183). Esto se relaciona con la existencia de “círculos de simpatía”, lo que desde el punto de vista de la imaginación significa que el intercambio imaginario tiene un radio de acción limitado por la distancia en tiempo y espacio. Conviene destacar algunas consecuencias importantes de este principio.

Cuando Smith se ocupa de las pasiones antisociales, como el odio y la animadversión, las analiza también desde un doble enfoque. Por un lado, desde una perspectiva sentimental inmediata, dichos sentimientos son reprobables y deben ser reprimidos. Pero por otro lado, desde una perspectiva racional mediata, no dejan de ser útiles para el establecimiento de la justicia y la equidad en la sociedad⁴⁸⁴. Ahora bien, el aspecto utilitario de estas pasiones aparece sólo si se consideran sus *efectos remotos*, puesto que los *efectos inmediatos* se corresponden directamente con el agravio recibido por la persona afectada. A propósito Smith afirma: “lo que hace que los objetos sean agradables o no para la imaginación son sus efectos inmediatos, no los remotos.” Y más adelante agrega: “la imaginación o bien no se toma el tiempo de investigar las consecuencias remotas o las contempla a una distancia demasiado grande como para ser muy afectada por ellas” (*TMS* I.ii.3.4/96)⁴⁸⁵.

Esto resulta fundamental porque si ciertos efectos de las pasiones no llegan a impactar en la imaginación –siguiendo la línea argumentativa que viene de Hume– significa que las respectivas percepciones no tendrán la suficiente fuerza y vivacidad para transformarse en motivos de acción. A partir de aquí puede derivarse una de las máximas más importantes para comprender la filosofía social smithiana. Aceptado el alcance limitado de la imaginación simpatética, los individuos deben ocuparse primordialmente de sí mismos y del círculo de individuos sobre el que naturalmente se extiende su simpatía:

Como decían los estoicos, cada hombre debe cuidar primero y principalmente de sí mismo, y cada hombre está en este sentido mejor y más adecuadamente preparado para cuidar de sí mismo que ninguna otra persona. Cada hombre

⁴⁸⁴ *TMS* I.ii.3.1/94 y ss. Cabe señalar además que dentro del esquema de las pasiones humanas, tanto las pasiones antisociales como las sociales y las egoístas tienen, para Smith, su origen en la imaginación. Véase *TMS* I.ii.2/89-93.

⁴⁸⁵ En este sentido, criticando la perspectiva estoica, dice: “Los antiguos estoicos pensaban que como el mundo estaba gobernado por la imperiosa providencia de un Dios sabio, poderoso y bueno, cada acontecimiento singular debía ser considerado como una parte necesaria del plan del universo, que tendía a promover el orden y la felicidad general del conjunto: que los vicios y locuras de la especie humana, por tanto, constituían una parte tan necesaria de este plan como su sabiduría y su virtud; y merced a aquel arte eterno que extrae el bien del mal tenderán igualmente en favor de la prosperidad y perfección del gran sistema de la naturaleza. *Pero ninguna teoría de este tipo, por más profundamente enraizada que esté en la mente, puede disminuir nuestro natural aborrecimiento del vicio, cuyos efectos inmediatos son tan destructivos y cuyas consecuencias remotas se hallan demasiado lejos como para ser rastreadas por la imaginación.*” (*TMS* I.ii.3.4/97-98. Lo destacado es nuestro).

siente sus propios placeres y dolores más intensamente que los de otras personas. En el primer caso se trata de las sensaciones originales; en el segundo, de las imágenes reflejas o simpatizadoras de esas sensaciones. Puede decirse que el primer caso es la sustancia y el segundo la sombra. (*TMS* VI.ii.1.1/385)⁴⁸⁶

Dicho de otra manera, al poseer una capacidad imaginativa naturalmente limitada en su acción simpatizante, tanto temporal como espacialmente, los individuos se relacionan entre sí según los grados en los que las pasiones pueden reflejarse.

2. Imaginación y organización social

Supuesto el carácter netamente social de la moral smithiana resulta lógico que, como Hume, se detuviera en el problema del origen y estructuración de la sociedad. Y también en este caso mantiene su enfoque epistémico general, tratando de formular una teoría más consistente que las propuestas hasta el momento mediante de una equilibrada síntesis entre constatación empírica y abstracción teórica.

Consecuente con su oposición a los sistemas del egoísmo moral, Smith coincide con Hume en su rechazo a una concepción de tipo contractualista para explicar el origen de la sociedad⁴⁸⁷. Sin embargo, tampoco la posición humeana le parece totalmente satisfactoria. A propósito, dice:

Así como la sociedad no puede conservarse si las leyes de la justicia no son tolerablemente respetadas, [...] se ha pensado que la consideración de esta necesidad fue la base sobre la cual hemos aprobado la aplicación de las leyes de la justicia mediante el castigo de quienes la violan [David Hume]. Se ha dicho que el hombre siente un aprecio natural por la sociedad y desea que la unión del género humano sea preservada porque es ella misma un bien y aunque él no obtenga beneficio alguno. El estado ordenado y floreciente de la sociedad le resulta grato y disfruta contemplándolo. El desorden y la confusión, en cambio, son objetos de su aversión y lamenta todo lo que tienda a generarlos. Es consciente también de que su propio interés está conectado con la prosperidad de la sociedad y que su felicidad, quizá la preservación de su existencia, depende de la preservación de aquélla. (*TMS* II.ii.3.6/185)

⁴⁸⁶ Y más adelante: “Por naturaleza los hechos que afectan inmediatamente ese pequeño departamento sobre el que ejercemos un poco de administración y dirección, que nos afectan inmediatamente a nosotros mismos, a nuestros amigos, nuestro país, son los hechos que más nos interesan y que fundamentalmente animan nuestros deseos y aversiones, esperanzas y temores, alegrías y pesares.” Sobre la influencia estoica en la filosofía moral smithiana véase: Raphael, D. y Macfie, A., *op. cit.*, pp. 5-10.

⁴⁸⁷ *TMS* VII.iii.1.2/536. Las críticas más fuertes al contractualismo de Hobbes y Locke se encuentran en: *LJ*(A) v.114-119/361-363 y (B) 15-18/16-18.

En ambos casos la crítica se dirige especialmente al insuficiente poder explicativo de los principios elegidos, antes que a rechazarlos como totalmente irrelevantes. En efecto, esta crítica se sustenta en el carácter secundario y derivado de la reflexión racional. Para comprender cabalmente el origen de la sociedad debe buscarse en lo más profundo del ser humano, pero, como es sabido, para Smith esto significa rastrear sus huellas hasta el núcleo pasional de la naturaleza humana y su comunicación mediante la imaginación simpatética:

La naturaleza, cuando formó al ser humano para la sociedad, lo dotó con un deseo original de complacer a sus semejantes y una aversión original a ofenderlos. Le enseñó a sentir placer ante su consideración favorable y dolor ante su consideración desfavorable. Hizo que su aprobación le fuera sumamente halagadora y grata por sí misma, y su desaprobación muy humillante y ofensiva.

Pero este deseo de la aprobación y este rechazo a la desaprobación de sus semejantes no habría bastado para preparar al ser humano para la sociedad a la que estaba destinado. Por consiguiente, la naturaleza no sólo lo dotó con un deseo de ser aprobado, sino con un deseo de ser lo que debería ser aprobado o de ser lo que él mismo aprueba en otros seres humanos. (*TMS* III.2.6/230)

Esto no quiere decir, por supuesto, que Smith niegue la existencia de acciones egoístas y utilitarias, antes bien, está advirtiendo que los filósofos han abusado de tales principios de acción al considerarlos factores exclusivos para explicar el origen de la sociedad. Aquí puede verse una vez más la importancia de la distinción entre efectos remotos e inmediatos de las pasiones a la hora de mantener tanto el anclaje empírico como la potencia explicativa del sistema smithiano.

Desde la óptica smithiana, tanto las acciones motivadas por el egoísmo como las realizadas en pos de cierta utilidad se corresponden mayormente con los efectos remotos de las pasiones, es decir, con consideraciones que sobrepasan el radio de acción de la simpatía. Pero como los hombres no actúan movidos exclusivamente por un cálculo racional de intereses, la explicación última de los vínculos sociales debe descansar en los efectos inmediatos de las pasiones o, dicho de otra manera, en el placer o displacer que produce la acción catalizadora de la imaginación simpatética en la relación agente-espectador.

Ahora bien, si afirmáramos que la sociedad nace y se sostiene únicamente gracias a los efectos de la simpatía se incurriría igualmente en un exceso de simplificación, lo que conllevaría esbozar un retrato ilusoriamente optimista de las relaciones sociales. Smith describe este estado social de la siguiente manera:

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. Todos sus integrantes están unidos por los gratos lazos del amor y el afecto, y son por así decirlo impulsados hacia un centro común de buenos oficios mutuos. (*TMS* II.ii.3.1/182)

Para completar el cuadro deben incluirse las restricciones impuestas por el carácter local y gradual del acto simpatético de la imaginación, lo que significa representar los efectos secundarios de las pasiones, es decir, los motivos racionales del interés propio y la utilidad:

Pero, [...] 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 consensuada. (*TMS* II.ii.3.2/182)

La enumeración de motivaciones pasionales que cimientan los vínculos sociales requiere asimismo de un conjunto de virtudes garantes de la corrección y propiedad de las acciones respectivas. Dado que estos vínculos se sustentan en la relación agente-espectador, como se dijo anteriormente, Smith distinguía dos situaciones: por un lado, el esfuerzo realizado por el espectador para compartir los sentimientos del agente, y por otro, el empeño del agente por disminuir sus sentimientos hasta el punto en que puedan ser compartidos por el espectador. A partir de la primera circunstancia surgen las virtudes “tiernas, gentiles y afables”, entre las cuales se cuenta la benevolencia. De la segunda, en cambio, dependen las virtudes “eminentes, solemnes y respetables”, la justicia entre ellas (*TMS* I.i.5.1/73)⁴⁸⁸.

Teniendo en cuenta la clasificación anterior se comprenden las diferencias que Smith atribuye a los efectos de las virtudes de la beneficencia y de la justicia en cuanto rectoras de las relaciones sociales. Dado que la primera tiene por naturaleza un ámbito limitado al círculo de personas cercanas a un individuo, nunca puede ser ejercida por imposición externa. La coerción a través de las normas de la justicia, en cambio, está legitimada por ser más necesaria para el sostenimiento de la sociedad en su conjunto:

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

⁴⁸⁸ Más adelante Smith compara explícitamente sus ideas con la vida virtuosa según el cristianismo: “En consecuencia, el sentir mucho por los demás y poco por nosotros mismos, el restringir nuestros impulsos egoístas y fomentar los benevolentes, constituye la perfección de la naturaleza humana; sólo así puede producirse entre los seres humanos esa armonía de sentimientos y pasiones que resume todo su donaire y corrección. Así como amar al prójimo como a nosotros mismos es la gran ley de la cristiandad, el gran precepto de la naturaleza es amarnos a nosotros mismos sólo como amamos a nuestro prójimo o, lo que es equivalente, como nuestro prójimo es capaz de amarnos.” (*TMS* I.i.5.5/75).

situación más confortable: pero si prevalece la injusticia, su destrucción será completa.

Así, aunque la naturaleza exhorta a las personas a obrar benéficamente, por la placentera conciencia de la recompensa merecida, no ha juzgado necesario vigilar y forzar esa práctica mediante el terror del escarmiento merecido en caso de su omisión. Es el adorno que embellece el edificio, no la base que lo sostiene, y por ello bastaba con recomendarlo y no era en absoluto indispensable imponerlo. La justicia, en cambio, es el pilar fundamental en el que se apoya todo el edificio. Si desaparece entonces el inmenso tejido de la sociedad humana, esa red cuya construcción y sostenimiento parece haber sido en este mundo, por así decirlo, la preocupación especial y cariñosa de la naturaleza, en un momento será pulverizada en átomos. Para garantizar la observancia de la justicia, en consecuencia, la naturaleza ha implantado en el corazón humano esa conciencia del desmerecimiento, esos terrores del castigo merecido que acompañan a su quebrantamiento, como las principales salvaguardias de la asociación de los seres humanos, para proteger al débil, sujetar al violento y sancionar al culpable. (*TMS* II.ii.3.3-4/183)⁴⁸⁹

Nótese que, a diferencia de la benevolencia, la virtud de la justicia posee en Smith un sentido primordialmente negativo, por lo que sus reglas resultan más claras, rígidas y estrictas que las de las otras virtudes⁴⁹⁰.

2.1. *Imaginación, felicidad y sociedad*

Para completar el cuadro de las motivaciones humanas y sus efectos en la conformación social es necesario detenerse en un tercer grupo de pasiones que se caracteriza, por un lado, por su origen imaginativo y, por otro, por diferir tanto de las pasiones sociales como de las antisociales. Smith las denomina pasiones egoístas, puesto que mediante su eficacia los hombres son incitados a la consecución de su felicidad individual⁴⁹¹. Ahora bien, lo que más

⁴⁸⁹ Véase también: *TMS* II.ii.1.5/173.

⁴⁹⁰ “La mera justicia es en la mayoría de los casos una virtud negativa y sólo nos impide lesionar a nuestro prójimo. El hombre que sólo se abstiene de violar la persona, la propiedad o la reputación de sus vecinos, tiene ciertamente muy poco mérito efectivo. Satisface, no obstante, todas las reglas de lo que se llama propiamente justicia” (*TMS* II.ii.1.9/176). Smith equipara la exactitud de las normas de la justicia con las reglas de la gramática. Las normas de las demás virtudes, en cambio, debieran compararse con aquellas orientadas a embellecer la redacción por ser “flexibles, vagas e indeterminadas” (*TMS* III.6.11/309).

⁴⁹¹ Sobre las pasiones egoístas como “punto medio” entre las sociales y las antisociales según la evaluación simpatética, dice Smith: “El pesar y el gozo, cuando son concebidos a partir de nuestra propia fortuna particular mala o buena, constituyen ese tercer grupo de pasiones. Incluso cuando son excesivos, nunca resultan tan repelentes como el rencor, porque no puede haber nunca una simpatía opuesta que nos interese en contra de ellos; y cuando se ajustan perfectamente a sus objetivos, nunca resultan tan placenteros como el humanitarismo imparcial y la justa benevolencia, porque nunca puede haber una simpatía doble que nos interese en su favor.

interesa aquí es que el análisis de las pasiones egoístas obliga a plantear la cuestión de la función de la imaginación en la comprensión de la felicidad para un individuo que es, a la vez, social y simpatético por naturaleza. Esto implica distinguir dos aspectos del problema e indagar, por una parte, acerca de la concepción smithiana de la felicidad en sí y, por otra, estudiar las condiciones del proceso simpatético que permitirán efectuar los juicios morales sobre la causas y efectos de la búsqueda de la felicidad individual como factor motivacional.

En cuanto a la primera cuestión, cabe recordar que en los *Ensayos Filosóficos* Smith había dado algunos indicios sobre las condiciones mentales relativas a la noción de felicidad. Allí sostenía que el nacimiento de la filosofía se debía a la necesidad de devolver a la imaginación a su natural estado de *tranquilidad y sosiego*. En la *Teoría* retoma este tópico conectándolo directamente con la felicidad:

La felicidad consiste en la tranquilidad y el gozo. Sin sosiego no puede haber disfrute, y cuando la calma es absoluta, cualquier cosa es capaz de entretener. Mas en cada situación permanente, en la que no hay expectativas de cambio, la mente de toda persona retorna en un plazo largo o corto a su estado natural y habitual de quietud. (*TMS* III.3.30/268)

No obstante, en este texto la tranquilidad y sosiego no se limitan al paso fluido e ininterrumpido entre ideas, si no que se introduce el factor social de acuerdo con la teoría del origen de la sociedad ya esbozada.

Como ser naturalmente social y simpatético, la propia felicidad de hombre dependerá inevitablemente –y en gran medida– del tipo de vínculo que establezca con los demás. Según se dijo en el capítulo anterior, precisamente este tema constituye el punto de partida de la *TMS*. Pero Smith no solamente afirma que a los individuos nos importa la felicidad de los demás, sino que un aspecto de la propia felicidad consiste en ser considerados por los demás y tener conciencia de ello (*TMS* I.ii.5.1/106). Esto significa, en un primer momento, el mero hecho de ser tenido en cuenta por las otras personas y, posteriormente, la búsqueda de la emoción derivada de la aprobación de sus acciones y motivos: “¿Qué mayor felicidad hay que la de ser amado y saber que lo merecemos? ¿Qué mayor desgracia que la de ser odiado y saber que lo merecemos?” (*TMS* III.1.7/225). Ahora bien, si esto es así, ¿Cómo puede lograrse esta consideración, estima y/o amor de los demás? En esta búsqueda de la felicidad individual, sostiene Smith, las pasiones egoístas deben encausarse según las reglas de la virtud respectiva, en este caso, la prudencia:

Existe asimismo una diferencia entre el pesar y el gozo: estamos generalmente más dispuestos simpatizar con pequeñas alegrías y grandes pesadumbres.” (*TMS* I.ii.5.1/105).

El cuidado de la salud, la fortuna, la posición y la reputación del individuo, objetivos de los que se supone que depende fundamentalmente su comodidad y felicidad en esta vida, es considerado el cometido propio de la virtud comúnmente denominada prudencia.

Ya ha sido observado [parte I, sec. III, cap. 1] que cuando caemos de una situación mejor a una peor sufrimos más de lo que nunca disfrutamos al pasar de una peor a otra mejor. La seguridad, por consiguiente, es el primer y principal objetivo de la prudencia. (*TMS VI.i.5-6/372*)⁴⁹²

Es importante observar en esta cita la relación entre felicidad y seguridad. Smith señala que la felicidad no sólo se relaciona con el estado presente o actual del individuo, sino también con su estado futuro o potencial. Dicho de otra manera, el estado de felicidad no sólo consiste en sentimientos placenteros presentes, sino también en la tranquilidad y reposo de la imaginación al no prever el advenimiento de ninguna situación dolorosa. En ese sentido, la felicidad resulta equivalente a la noción de *seguridad* trasladada a los aspectos que hacen a la vida humana, y se ve claramente que la función anticipatoria de la imaginación cumple un papel fundamental para la felicidad.

A partir de lo anterior podría preguntarse: ¿cuáles son esos aspectos de la vida humana en los que se busca seguridad? Según se dijo más arriba, para Smith uno de esos aspectos se vincula directamente con el conocimiento y los sistemas explicativos mediante el establecimiento de conexiones imaginativas entre ideas. Pero además, a nivel intersubjetivo, la seguridad se traslada a la estima que los individuos pueden recibir de los demás. Dicho de otra manera, puesto que la simpatía producida por la imaginación permite la comunicación de pasiones entre los individuos y, a partir de ella, la grata emoción surgida de la aprobación de motivos y conductas, la simpatía misma se constituye en un mecanismo garante del equilibrio pasional mediante el cual la imaginación puede alcanzar su estado natural de tranquilidad.

Ahora bien, es importante notar que en el esquema smithiano el estado de felicidad, antes de presentarse como un ideal a alcanzar, parece corresponder a la situación comúnmente experimentada por toda persona:

¿Qué puede añadirse a la felicidad de una persona que goza de buena salud, no afronta deudas y tiene la conciencia tranquila? [...] Pero tal situación bien puede

⁴⁹² Cabe destacar que Smith considera otro significado de la prudencia que denomina “superior”, ya que excede los límites de la búsqueda de felicidad individual. Dice: “Esta prudencia superior, cuando llega al máximo nivel de perfección, necesariamente supone el arte, el talento o el hábito o disposición a obrar con la más completa corrección en cada circunstancia y contexto posibles. Supone necesariamente la mayor perfección de todas las demás virtudes intelectuales y morales. Es la mejor cabeza unida al mejor corazón. Es la sabiduría más perfecta combinada con la virtud más cabal. Se aproxima mucho a la personalidad del sabio académico o peripatético, así como la de la prudencia inferior se acerca a la del sabio epicúreo.” (*TMS VI.1.15/377*).

calificarse como el estado natural y ordinario de los seres humanos. A pesar de la miseria y depravación del mundo actual, con justicia lamentadas, tal es realmente el contexto de la mayor parte de las personas. (*TMS I.iii.1.5/115*)

Si esto es así, cabría preguntarse ¿acaso Smith sostiene que la mayoría de los individuos permanecen naturalmente en un estado de plena felicidad durante toda su vida? Y si la respuesta fuera negativa, supuesta la naturalidad de dicho estado, ¿qué circunstancias podrían evitarlo? Evidentemente, el marcado realismo smithiano no permitiría dar respuesta afirmativa a la primera cuestión, lo que pone de manifiesto otra de las aristas de la teoría social smithiana vinculada con la segunda cuestión y, a la vez, con sus planteos económicos.

Según se ha dicho, los hombres desean por naturaleza la atención y aprobación de la mayor cantidad posible de individuos. Asimismo, se constató que para Smith el intercambio pasional simpatético sólo puede lograrse dentro de un radio limitado. Sin embargo, puede ocurrir que, en un exceso pasional, los individuos intenten transgredir ese límite natural en la búsqueda de la atención de los demás. Esto conduce a una situación paradójica, ya que la mayoría de las personas imaginan que los medios más poderosos para convertirse en personajes estimados por el resto son las riquezas, el poder y los honores, pero al dedicar gran parte de sus esfuerzos en alcanzar estos bienes, sostiene Smith, logran un efecto contrario al que pretendían, obteniendo menor felicidad por abandonar el original estado de sosiego de la imaginación. Esta situación se transforma, así, en caldo de cultivo de vicios como la avaricia, la ambición, la vanidad y en la admiración hacia los ricos y poderosos:

En la imaginación de los hombres la situación que los hace objeto del mayor acceso a la simpatía y la atención generales es de una importancia enorme. Así se explica que la posición, ese magno objetivo que divide a las esposas de los concejales, es el fin de la mitad de los esfuerzos humanos y es la causa de todo el tumulto y el desorden, toda la rapiña y la injusticia que la avaricia y la ambición han introducido en este mundo. (*TMS I.iii.2.8/132-133*)

Y en otro pasaje se lee:

La gran fuente tanto de la desgracia como de los desórdenes de la vida humana brota de la sobrevaloración de la diferencia que media entre una situación permanente y otra. La avaricia exagera la brecha entre la pobreza y la riqueza; la ambición, entre una posición privada y una pública; la vanagloria, entre el anonimato y una amplia reputación. La persona bajo el influjo de cualquiera de esas extravagantes pasiones no sólo es desdichada en su situación actual sino que frecuentemente está dispuesta a alterar la paz de la sociedad para lograr lo que tan tontamente admira. Una inspección apenas superficial, sin embargo, le demostraría que en todas las circunstancias normales de la vida humana una mente bien dispuesta puede estar igualmente tranquila, jovial y satisfecha. Algunas de estas situaciones son sin duda preferibles a otras, pero ninguna de

ellas merece ser perseguida con ese ardor apasionado que nos arrastra a quebrantar las reglas de la prudencia o de la justicia, o a corromper la paz futura de nuestras mentes, por la vergüenza del recuerdo de nuestro desatino o por el remordimiento ante el horror de nuestra justicia. (*TMS* III.3.31/269)⁴⁹³

Al menos dos cuestiones merecen destacarse en estos textos de Smith, debido a su estrecha relación con lo dicho por Hume. En primer lugar, el hecho de que para ambos autores la persecución de bienes exteriores –en terminología humeana– no solamente se fundamenta en una motivación hedonista centrada en el disfrute individual de los bienes en sí, sino que está basada mayormente en la propia naturaleza social y simpatética del ser humano mediante la búsqueda de la estima de los demás. En segundo lugar, y en estricta relación con lo anterior, la importancia de la función de la imaginación en dicho proceso. En efecto, esta es una de las situaciones en la cual la imaginación de los individuos en situaciones diversas conecta tan fuertemente dos tipos de ideas, de por sí separadas, que llegan a con-fundirlas por completo. Por un lado, la idea de felicidad, y por otro, la idea sobre la vida del rico y poderoso. De esta manera, el común de las personas llega a imaginar que la *causa* exclusiva de la felicidad de esos personajes consiste en poseer una gran cantidad de bienes y mantener una elevada posición social, desconociendo lo que sería verdaderamente esencial a la noción de felicidad: la tranquilidad, el sosiego y la seguridad⁴⁹⁴.

Pero además de lo anterior, que sea la imaginación, y no la razón, quien establezca el nexo entre riquezas y felicidad es un factor clave en el enfoque antropológico Hume-Smith, puesto que explica, en primer lugar, la *naturalidad* de la asociación entre esas ideas y, en

⁴⁹³ Nuevamente aparece una analogía con la teoría de la visión: para realizar una correcta evaluación de los objetos debemos transportarnos con la imaginación hasta adoptar la “tercera posición” del espectador imparcial. En relación con este tema, cabe señalar además que al referirse a la diferencia entre bienes comunes y suntuarios Smith hace una muy interesante observación mediante la cual conecta su concepción antropológica con su teoría del valor: “Puede que su comodidad sea igualmente grande [la de los bienes comunes] pero no es tan llamativa y no asumimos de tan buena gana la satisfacción de la persona que los posee. Por tal razón son sujetos de vanidad menos razonables que la magnificencia de la riqueza y el poder: en ello estriba la única ventaja de estos últimos. Complacen de modo más efectivo el apego a la distinción que es tan natural en el ser humano.” (*TMS* IV.1.8/321). Se volverá sobre este tema al hablar sobre la economía smithiana.

⁴⁹⁴ Resumiendo lo dicho hasta aquí acerca de la felicidad en términos smithianos, podría decirse que la misma consiste en cierto estado de reposo de la imaginación en el cual no se ve amenazada por ninguna necesidad. Dicho de otro modo, un estado en que la imaginación no necesita efectuar movimiento alguno para eliminar elementos perturbadores en las conexiones habituales de ideas (aspecto teórico), no percibe brechas en el intercambio simpatético (aspecto práctico), ni siente incertidumbre sobre la posesión de sus bienes (aspecto material). En este sentido cabe recordar que En la sección III de la Primera Parte de la *Teoría* Smith enumera ciertas circunstancias que el pueblo romano disfrutaba cuando la familia del Rey de Macedonia fue llevada a Roma por el conquistador Paulo Emilio, circunstancias que, en opinión de Smith “parecen envidiables”. Ellas son: “abundancia, sosiego, ocio y seguridad” (*TMS* I.iii.2.6/131). Otras circunstancias igualmente envidiables para la imaginación resultan las de reyes y enamorados (*TMS* I.ii.2.2/91). A propósito, dice: “Esas dos situaciones son la clave de nuestro interés por el teatro, porque a pesar de todo lo que la razón y la experiencia enseñan en sentido contrario, los prejuicios de la imaginación adjudican a esos dos estados una felicidad superior a la de cualquier otro.” (*TMS* I.iii.2.2/125).

segundo lugar, su *eficacia motivacional* para la mayoría de las personas en vista a la obtención de riquezas. Consecuentemente, de dicha circunstancia se desprende la ineficacia práctica de cualquier argumento teórico-abstracto para demostrar el resultado negativo de la ecuación entre el costo de la persecución de riquezas (disminución de tranquilidad) y la ganancia representada por la utilidad de los bienes. A propósito, dice Smith:

Nuestra imaginación, que en el dolor y el pesar parece limitarse y encerrarse en nuestras propias personas, en el sosiego y la prosperidad se expande y abarca todo lo que nos rodea. Entonces nos deleitamos con la belleza de las comodidades que reinan en los palacios y la economía de los poderosos, y admiramos cómo cada cosa está adaptada para promover su comodidad, impedir que necesiten nada, complacer sus deseos y divertir y festejar sus caprichos más frívolos. Si consideramos la satisfacción auténtica que todas estas cosas pueden proporcionar, por sí mismas e independientemente del orden dispuesto para producirla, siempre nos parecerá en sumo grado desdeñable e insignificante. Pero rara vez la enfocamos desde esta perspectiva abstracta y filosófica. La confundimos naturalmente en nuestra imaginación con el orden, el movimiento regular y armonioso del sistema, la maquinaria o economía a través de la cual se produce. Los placeres de la riqueza y los honores considerados desde este punto de vista mixto llaman la atención como algo excelso, bello y noble, cuya consecución bien vale todo el esfuerzo y desvelo que estamos tan dispuestos a dedicarles. (*TMS IV.1.9/323*)⁴⁹⁵

De esta manera se explica que el deseo de “mejorar la propia condición” sea uno de los principales resortes de la acción. El mismo se asienta en las pasiones más intensas de la naturaleza humana, aquellas relativas a la sociabilidad y a la felicidad individual:

Y entonces ¿de dónde emerge esa emulación que fluye por todos los rangos personales y qué ventajas pretendemos a través de ese gran objetivo de la vida humana que denominamos el mejorar nuestra propia condición? Todos los beneficios que podemos plantearnos derivar de él son el ser observados, atendidos, considerados con simpatía, complacencia y aprobación. Lo que nos interesa es la vanidad, no el sosiego o el placer. Pero la vanidad siempre se funda en la creencia de que somos objeto de atención y aprobación. (*TMS I.iii.2.1/123*)⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ En el párrafo anterior, de modo muy sugerente, Smith analiza el poder y las riquezas desde el punto de vista de un espectador en situación de enfermedad o vejez, y dice: “El poder y la riqueza aparecen entonces como son en realidad: unas máquinas enormes y laboriosas preparadas para producir unas insignificantes conveniencias para el cuerpo, cuyos engranajes son frágiles y delicados, que deben mantenerse en orden con el cuidado más ansioso, y que, a pesar de toda nuestra solicitud, pueden en cualquier momento estallar en mil pedazos y sepultar entre sus ruinas a su infortunado poseedor. Son inmensas estructuras cuya edificación absorbe el trabajo de toda una vida, fue permanentemente amenazan con aplastar a la persona que las habita, y que mientras se mantienen en pie, aunque pueden ahorrarle algunos pequeños inconvenientes, no son capaces de protegerla de las severas inclemencias del tiempo.” (*TMS IV.1.8/322*).

⁴⁹⁶ Y más adelante dice: “Las grandes metas del propio interés, cuya pérdida o adquisición modifica bastante el rango de la persona, son los objetivos de la pasión apropiadamente denominada ambición, una pasión que

Pero si la confusión de la imaginación de la que parece depender el deseo de mejorar la propia condición es causada por la acción conjunta de las pasiones sociales y egoístas, con el afán de evitar un reduccionismo teórico, debe recurrirse tanto al criterio dual de calificación moral como a la consideración de los efectos remotos de las pasiones. Y esto, a su vez, implica evaluar tanto las consecuencias negativas como positivas que se pudieran generar, completando así el cuadro analítico de tal sentimiento moral dentro de la estructura social.

De acuerdo con lo anterior, para Smith la disposición a admirar a ricos y poderosos (y, por consiguiente, a despreciar a los pobres) manifiesta su utilidad a la hora de lograr dos importantes condiciones para la dinámica del desarrollo de la sociedad:

1. Mantener la distinción de rangos, *i.e.*, el orden social⁴⁹⁷,
2. Sostener el progreso económico mediante el aumento de la riqueza.

Ambas condiciones se encuentran íntimamente relacionadas y están en la base de las temáticas abordadas por Smith con posterioridad a la publicación de la *Teoría*: la naturaleza y causa del ordenamiento jurídico, por un lado, y de la riqueza de las naciones, por el otro. Así, en las *Lecciones sobre Jurisprudencia* sostiene que el origen del ordenamiento jurídico-político se debe a la necesidad de protección de la propiedad de los ricos frente a los pobres. Dicho de otra manera, en el origen de la justicia legal se encuentra una injusticia previa, cual es la inequitativa distribución de la propiedad⁴⁹⁸. Dada la relevancia de la segunda cuestión para el presente trabajo, conviene enfocarse a partir de aquí en las derivaciones del tratamiento de la relación entre la imaginación y las pasiones dentro del análisis económico de la *Riqueza de las Naciones*.

cuando se mantiene dentro de las fronteras de la prudencia y la justicia es siempre admirada en el mundo, y a veces incluso ostenta una cierta grandeza irregular que deslumbra la imaginación cuando traspasa los límites de ambas virtudes, y resulta no sólo injusta sino extravagante.” (*TMS* III.6.7/306).

⁴⁹⁷ Véase: *TMS* I.iii.3.1-2/136, VI.ii.1.20/395. Mediante un razonamiento análogo, Smith afirma que gracias a una “ilusión de la imaginación” podemos simpatizar con los muertos anticipando nuestro propio deceso, lo que genera el temor a la muerte como castigo y, por tanto, refrena la tendencia a la injusticia. Así, el temor a la muerte “aflige y mortifica al individuo pero resguarda y protege a la sociedad” (*TMS* I.i.1.13/56).

⁴⁹⁸ Este punto será retomado en el apartado 4.

3. El sistema de la *Riqueza de las Naciones*⁴⁹⁹

La perspectiva de análisis aquí propuesta ha permitido destacar la importancia de la facultad imaginativa, en su estrecha relación con las pasiones, como fundamento para la construcción de una teoría moral más flexible y comprensiva que las precedentes (según los propios criterios epistemológicos smithianos). En este sentido, haber puesto a la capacidad simpatética de la imaginación como núcleo de la *Teoría* permitió a Smith cimentar su sistema moral en los más profundos principios de la naturaleza humana y dar cuenta tanto de la existencia de acciones desinteresadas como de la legitimidad y corrección moral de ciertas acciones interesadas.

De análogo modo, en la *Riqueza de las Naciones* se encontrará otro sistema teórico, pero ahora para explicar el funcionamiento de economía. Esto significa, por una parte, considerar lo dicho en la *Teoría* en cuanto que las acciones económicas son un tipo particular de acciones humanas, indisociables del esquema moral y social allí esbozado. Pero, por otra

⁴⁹⁹ Sobre la economía smithiana pueden consultarse los siguientes textos. Acerca del contexto social, económico e intelectual en que nace la economía clásica con una breve exposición del pensamiento smithiano y su influencia para el resto del “elenco” de economistas clásicos, véase: O’Brien, Denis P.: *Los Economistas Clásicos*, Alianza, Madrid, 1989, pp. 17-65. Entre de las historias del pensamiento económico pueden consultarse: Como introducción a la economía smithiana: Ferguson, John: *Historia de la Economía*, FCE, México, 2002, pp. 59-76. También interesante como texto introductorio: Fernández López, Manuel: *op. cit.*, pp. 195-216, puesto que incluye una “visita guiada” por la *Riqueza* y compila algunos párrafos de la obra smithiana. Una referencia obligada entre los manuales es: Roll, Eric: *Historia de las doctrinas económicas*, FCE, México, 2008, pp. 128-160. Asimismo, no puede dejar de consultarse la gran obra de Schumpeter: *Historia del análisis económico*. Este autor se dedica especialmente a Smith en pp. 223-236, pero, como él mismo afirma, a lo largo de toda la obra se encuentran importantes referencias sobre la figura de Smith. En *La teoría económica en retrospectiva* de Blaug, se realiza una exposición de la economía smithiana utilizando el instrumental analítico de la economía contemporánea. Por su parte, en Spiegel, H.: *op. cit.*, pp. 267-308, enfatiza el intento de Smith por convertirse en el Newton de la filosofía moral y la economía. Para comprender muchas de las contradicciones lógicas implícitas en las teorías económicas smithianas, es de gran ayuda Napoleoni, Claudio: *Fisiocracia, Smith, Ricardo, Marx*, Oikos-Tau, Barcelona, 1981, pp. 31-66. En Rothbard, Murray: *Historia del pensamiento económico*, Vol. I, Unión Editorial, Madrid, 1999, pp. 475-518, se encuentra una fuerte crítica desde la corriente austriaca, no sólo hacia la teoría económica de la *Riqueza*, sino también hacia la figura de Smith como supuesto “padre de la economía”. Una importante compilación de textos sobre la obra de Smith por algunos de los economistas más destacados del siglo XX puede encontrarse en Fry, Michael (ed.): *Adam Smith's Legacy. His place in the development of modern economics*, Routledge, London, 1992. Dentro de la literatura más reciente cabe mencionar a Ekelund, R. y Hébert, R.: *Historia de la teoría económica y de su método*, McGraw-Hill, Madrid, 1992, pp. 105-133. En este caso se destaca el esfuerzo por analizar la *Riqueza de las Naciones* desde categorías de la economía contemporánea (macroeconomía, fundamentos microeconómicos, teoría del crecimiento). Además: Landreth, H. y Colander, D.: *Historia del pensamiento económico*, McGraw-Hill, Madrid, 2006, pp. 75-106; Brue, S. y Grant, R.: *op. cit.*, pp. 61-83; y Screpanti, E. y Zamagni, S.: *op. cit.*, pp. 65-82. Además de esos textos, sobre la teoría del valor, cabría mencionar: Dobb, Maurice: *Teorías del valor y de la distribución desde Adam Smith. Ideología y teoría económica*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 53-78. Una revalorización del aporte smithiano a la ciencia económica, en oposición a las críticas de Schumpeter, puede verse en Olivera, Julio H. G.: “El teorema de Adam Smith” en Orayen, Raúl (comp.): *Ensayos actuales sobre Adam Smith y David Hume*, Editorial del Instituto Torcuato Di Tella, Buenos Aires, 1978, pp. 9-20. Por último, para una aproximación filosófica a la economía smithiana véase Letizia, Francisco: *Fundamentación filosófica de las doctrinas económicas*, Vol. II, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1987, pp. 123-176.

parte, la especificidad de causas y efectos relativos a la acción económica requiere, así como se hizo con sistema de la moral, preguntarse sobre el principio alrededor del cual gravitará un sistema de la economía *superador*.

Según se dijo en el capítulo anterior, al tratar este problema muchos críticos entendieron que el *self-interest*, el interés personal, ocupaba en la *Riqueza* el lugar que la simpatía en la *Teoría*. A partir de allí concluyeron que ambas obras se oponían radicalmente, dando origen al *Das Adam Smith Problem*⁵⁰⁰. En la actualidad una amplia mayoría entre los especialistas sostiene que el *Adam Smith Problem* ha sido superado. En la introducción a la *TMS*, por ejemplo, Macfie y Raphael sostienen que es un “pseudo-problema basado en la ignorancia y en la incomprensión”⁵⁰¹. Griswold, por su parte, afirma que “el “Adam Smith problem” depende de un malentendido sobre los términos “simpatía” e “interés personal,” según el cual el primero se interpretó como “benevolencia” y el segundo como “egoísmo””⁵⁰².

Sin embargo, como también se adelantó, Young advirtió que si bien la *compatibilidad* entre las obras smithianas ya ha sido suficientemente comprobada, cabía plantearse una pregunta mucho más interesante sobre el *modo* como éstas se articulan, cuestión a la que denominó: “The new Adam Smith problem”⁵⁰³.

Teniendo en cuenta este trasfondo, en los apartados siguientes se tratará de mostrar las implicancias de la preeminencia imaginativo-pasional en la antropología smithiana para la comprensión del sistema económico persiguiendo un doble objetivo. Por una parte, mostrar la continuidad de la propuesta smithiana con la concepción humeana acerca de la naturaleza humana. Por otra, utilizar esta clave de lectura como marco interpretativo para un análisis integral de los textos smithianos.

Pero antes de adentrarse en las extensas y complejas páginas de la *Riqueza*, es conveniente tener presente tres cuestiones. En primer lugar, no debe perderse de vista la diferencia de alcance entre *pasiones* e *intereses*, como se puso de manifiesto en la *Teoría*. Esta distinción es fundamental puesto que señala los límites de las tendencias originadas en lo más íntimo de la naturaleza humana y que se conectan, por ello, más directamente con el enfoque de la

⁵⁰⁰ Sobre este tema véanse las referencias consignadas en la nota 444 del capítulo anterior. En el siglo XX, uno de los economistas que más ha insistido en la incompatibilidad entre las obras smithianas, ha sido Viner. Para este autor, Smith introdujo en cada texto distintas nociones de “orden natural” que serían, en último término, irreconciliables. Viner, Jacob: “Adam Smith y el “Laissez Faire”” en *El Pensamiento Económico de Aristóteles a Marshall. Ensayos*, Spengler, J. y Allen, W. (dir.), Tecnos, Madrid, 1971, pp. 320-343.

⁵⁰¹ Macfie, A. y Raphael, D., *op. cit.*, p. 20.

⁵⁰² Griswold, Ch.: *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, *op. cit.*, p. 260. Similares consideraciones en Young, J.: *Economic as a Moral Science*, *op. cit.*, p. 24. Véase además: Werhane, P., *op. cit.*, pp. 7-14 y Fleischacker, S., *op. cit.*, pp. 48-55.

⁵⁰³ Young, J.: *Economic as a Moral Science*, *op. cit.*, pp. 25-26.

simpatía imaginativa. Desde esta perspectiva, las acciones principalmente motivadas por un interés calculado serán siempre más sospechosas de contrariar el bienestar del individuo y la sociedad en su conjunto.

En segundo lugar, y en directa relación con lo anterior, debe considerarse lo que se podría denominar como la “doble perspectiva de los grados de abstracción” según el objeto de estudio de la *Riqueza de las Naciones*. Muchos críticos han sostenido que una de las diferencias más notorias entre las dos obras de Smith radica en el mayor nivel de abstracción requerido por el objeto de estudio de la *Teoría* que, en última instancia, sería la naturaleza humana⁵⁰⁴. Sin embargo, en términos del propio Smith, podría pensarse que la *Riqueza* resulta una obra más abstracta que la *Teoría*. En efecto, desde el punto de vista de su objeto de estudio, una investigación sobre “la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones” se constituye como un estudio inevitablemente más *distante* –y en este sentido, *abstracto*–, desde la comprensión del accionar habitual de los hombres, que una indagación acerca de los sentimientos morales⁵⁰⁵. De esta manera, tanto la constatación de los límites del conocimiento humano como la distinción entre los alcances de la imaginación y los de la razón jugarán un papel fundamental. No es casual, a propósito, que Smith advierta al lector en varios pasajes sobre el carácter eminentemente *especulativo* de la *Riqueza*⁵⁰⁶.

Por último, es importante tener en cuenta que así como la *Teoría* se presentaba como una exposición *positiva* de un sistema moral, pero al mismo tiempo mantenía una faceta *prescriptiva-moralizante*, de análogo modo la *Riqueza* no sólo debe considerarse como un conjunto de postulados teóricos sin consecuencias prácticas. Como se tratará de mostrar, en el marco de flexibilización de fronteras entre teoría y praxis, propiciada por el enfoque smithiano, puede comprenderse cabalmente que uno de los objetivos centrales de la *Riqueza* consista en la búsqueda de un efecto persuasivo, dirigido a las autoridades políticas,

⁵⁰⁴ Quizás uno de los ejemplos más notables sea el trabajo de Viner ya citado. En uno de sus párrafos dice: “En su obra anterior [la *Teoría*], Smith fue un filósofo puramente especulativo, razonando a partir de ideas enmascaradas como verdades evidentes. En la *Riqueza de las Naciones*, Smith hizo uso de una rica cosecha de datos acumulada mediante la observación personal en su país y en el extranjero [...] Todavía conservaba, es verdad, su gusto por generalizaciones resonantes de rango heroico. Pero la fuerza de Smith está en otras direcciones que la del pensamiento exactamente lógico, e hizo gala de una gran tolerancia para una considerable medida de incongruencia. Cuando surge un conflicto grave entre su generalización y sus datos, Smith abandona su generalización.” Viner, J.: *op. cit.*, pp. 332-333. Méndez Baiges, aunque cuidadoso en su descripción del método smithiano, cae en una posición no muy distante de la de Viner. Véase, v. gr.: Méndez Baiges, V., *op. cit.*, p. 205.

⁵⁰⁵ Se volverá sobre este punto en el apartado 6. de este capítulo.

⁵⁰⁶ Véase, v. gr.: WN V.iii.68/831. Griswold hace hincapié en este punto: “That the term “nature” occurs in the title of *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* is perhaps indicative, then, of the removed “speculative” standpoint on human life that political economy often assumes.” *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, *op. cit.*, p. 319.

mediante las críticas al sistema mercantil. Esto, una vez más, en línea con la retórica de los *Ensayos* de Hume.

3.1. De la persuasión simpatética a la división del trabajo

En la introducción de *WN*, Smith define la riqueza nacional como la proporción entre el producto anual y la cantidad de personas que lo consumen. Esta proporción depende especialmente de una circunstancia: “la aptitud, destreza y sensatez con que generalmente se ejercita el trabajo” (*WN* Intr.3/3)⁵⁰⁷. Los niveles de “aptitud, destreza y sensatez” del trabajo dependen, a su vez, del desarrollo que tenga en la nación la división del trabajo⁵⁰⁸. De aquí que las condiciones, causas y consecuencias de la división del trabajo se conviertan en algunas de las temáticas más importantes de la obra.

El principal efecto positivo que genera la división del trabajo consiste en el aumento de la productividad, ilustrado mediante el famosísimo ejemplo de la fábrica de alfileres⁵⁰⁹. Según Smith, tres son las causas que producen tal incremento:

1. La mayor destreza que cada obrero adquiere al dedicarse a una única tarea,
2. El ahorro de tiempo por no tener que cambiar de ocupación,
3. El incentivo para la invención de maquinarias que faciliten los trabajos (*WN* I.i.5-8/10-12)⁵¹⁰.

Smith describe las consecuencias positivas de la división del trabajo para la sociedad de la siguiente manera:

La gran multiplicación de producciones en todas las artes, originadas en la división del trabajo, da lugar, en una sociedad bien gobernada, a esa opulencia universal que se derrama hasta las clases inferiores del pueblo. Todo obrero dispone de una cantidad mayor de su propia obra, en exceso de sus necesidades, y como cualesquiera otro artesano, se halla en la misma situación, se encuentra en condiciones de cambiar una gran cantidad de sus propios bienes por una gran cantidad de los creados por otros; o lo que es lo mismo, por el precio de una gran cantidad de los suyos. El uno provee al otro de lo que necesita, y

⁵⁰⁷ Reconoce también que depende de “la proporción entre el número de los empleados en una labor útil y aquellos que no lo están”, pero esta relación le parece mucho menos importante que la anterior.

⁵⁰⁸ “El progreso más importante en las facultades productivas del trabajo, y gran parte de la aptitud, destreza y sensatez con que éste se aplica o dirige, por doquier, parecen ser consecuencia de la división del trabajo.” (*WN* I.i.1/7).

⁵⁰⁹ *WN* I.i.3/8-9. Este ejemplo ya había sido utilizado en *LJ(A)* vi.29-30/388-389, *LJ(B)* 213-214/136-137 y *ED* 564-565.

⁵¹⁰ Véase también: *LJ(A)* vi.38-43/392-394 y *LJ(B)* 216-218/138-140.

recíprocamente, con lo cual se difunde una general abundancia en todos los rangos de la sociedad. (WN I.i.10/14)

De este párrafo se desprenden varias ideas. En primer lugar, nótese que Smith explicita una de las condiciones para el surgimiento y desarrollo de la división del trabajo: el buen gobierno de la sociedad. Al leer la *Riqueza* resulta difícil no sorprenderse ante la postura fuertemente crítica del autor hacia la gran mayoría de los gobiernos, gobernantes y disposiciones políticas concretas no sólo de su época sino también en mirada retrospectiva. En este sentido, como se sugirió, la obra smithiana excede los límites de la exposición teórica para convertirse en un texto de instrucción política y económica para los dirigentes de la sociedad. Más adelante se ahondará en la visión política de Smith, no obstante, por ahora baste con señalar que la noción de “buen gobierno” implica, en primer término, la defensa de la justicia legal y el respeto por la libertad individual. Esto significa que el surgimiento histórico de la división del trabajo no está directamente vinculado a una medida o planificación gubernamental específica. Las causas últimas deben buscarse en un ámbito menos permeable a las debilidades de la razón y los intereses humanos.

Pero además de la condición política, se menciona una condición económica: debe existir previamente cierta acumulación de capital⁵¹¹. Este dato sirve para identificar el momento histórico en el cual Smith sitúa el surgimiento de la división del trabajo. En efecto, según las etapas histórico-conjeturales smithianas, para que la acumulación de capital pueda ocurrir, los derechos de propiedad deben estar asegurados. Esta situación se alcanza con el establecimiento del gobierno en cuanto legislador y garante del cumplimiento de las leyes, a partir de la sociedad pastoril, pero con pleno desarrollo en la sociedad comercial.

Sin embargo, las condiciones mencionadas son necesarias, pero no suficientes, para explicar el surgimiento de la división del trabajo. En consonancia con el tipo de argumentación basada en la reconfiguración antropológica humeana que se viene constatando, un elemento de tanta importancia para el bienestar del hombre debe tener su fundamento último en algún principio intrínseco a la naturaleza humana. Smith dedica el segundo capítulo del Libro I de la *Riqueza* a este problema.

Allí se apresura a señalar que no corresponde a la sabiduría humana ser causa eficiente de la división del trabajo, ya que los individuos no pueden prever los efectos positivos derivados de su acción⁵¹². Por tanto, la respuesta es la siguiente: “[e]s la consecuencia

⁵¹¹ “Así como la acumulación del capital, según el orden natural de las cosas, debe preceder a la división del trabajo, de la misma manera, la subdivisión de éste, sólo puede progresar en la medida en que el capital haya ido acumulándose previamente.” (WN II.3/251).

⁵¹² Esta misma idea se encuentra ya en *LJ(A)* vi.44/395; vi.54/399 y *LJ(B)* 218-219/140.

gradual, necesaria, aunque lenta, de una cierta propensión de la naturaleza humana que no aspira a una utilidad tan grande: la propensión a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra” (*WN* I.ii.1/16).

Como se dijo, la solución smithiana resulta absolutamente coherente con sus concepciones epistemológicas y antropológicas. En este sentido, lo primero que debe subrayarse sobre tan conocido pasaje es la vivacidad con que Smith expresa los límites de la razón humana. Tanto a nivel epistémico como moral sería un error pensar que el único y/o más poderoso motivo de acción para los hombres se halla en la consecución de su interés mediante un cálculo utilitario. Y si esto es así a nivel individual, mucha menor eficacia debería atribuirse a una motivación derivada de la consideración de una mayor utilidad para el conjunto de la sociedad, como se argumentó acerca de la benevolencia en *TMS*. Por tanto, la causa de la división del trabajo no puede ser un razonamiento abstracto/lejano, sino que debe ubicarse entre los principios que conforman el núcleo imaginativo-pasional de la naturaleza humana. Precisamente esto es lo que hace al postular la existencia de una propensión natural a permutar, cambiar y negociar.

Ahora bien, inmediatamente después de explicitar el origen de la división del trabajo, Smith aclara que no se ocupará en este texto del problema relativo al estatuto de dicha propensión a trocar, es decir, si se trata propiamente de un principio innato del ser humano o, más bien, un efecto de sus facultades discursivas (*WN* I.ii.2/16)⁵¹³. La respuesta a este interrogante debe buscarse en otra parte, en las *Lecturas sobre Jurisprudencia*. Allí dice:

Si investigáramos sobre el principio de la mente humana sobre el que se basa esta disposición al cambio, sería claramente la inclinación natural, que cada uno tiene, a persuadir. La oferta de un chelín, que para nosotros parece que tiene un sentido tan claro y simple, es ofrecer un argumento, en realidad, para persuadir a alguien de hacer tal o cual cosa porque le interesa. Los hombres siempre se esfuerzan en persuadir a los otros de que sean de su opinión, incluso cuando el asunto no les afecta. (*LJ(A)* vi.56/400)⁵¹⁴

⁵¹³ De hecho, allí se inclina por la segunda opinión.

⁵¹⁴ Y a renglón seguido afirma: “Estás incómodo cuando alguien difiere de ti e intentas persuadirlo para que sea de tu opinión; o, si no lo haces, es por un cierto grado de autodominio, y para esto se educa a cada uno a lo largo de su vida. De este modo, adquieren una cierta destreza y habilidad en dirigir sus asuntos o, en otras palabras, en la dirección de los hombres; y ésta es totalmente la práctica de todos los hombres en los asuntos más ordinarios.” Asimismo, en la *Riqueza* dice: “El orgullo del hombre le hace desear el dominio [love to domineer], y nada le mortifica tanto como no poder mandar, y verse obligado a condescender persuadiendo a sus inferiores. Por esta razón, allí donde las leyes lo permiten y la naturaleza de la obra no lo repugna, se prefiere generalmente el servicio del esclavo al del hombre libre.” (*WN* III.ii.10/348). Véase además: *LJ(A)* iii-114/223; iii-130/229-230.

En este pasaje la disposición a trocar se entiende como un efecto de una propensión anterior, la inclinación a persuadir. De esta manera, todo intercambio comercial estaría guiado, en última instancia, por un deseo natural de hacer que los demás acepten el punto de vista personal. Pero esta no es la primera vez que en la obra smithiana se encuentra una consecuencia socialmente relevante derivada del deseo de persuasión. En efecto, según se vio en los apartados anteriores, uno de los más fuertes impulsos inherentes a la naturaleza humana es el deseo de ser considerado por los demás, de obtener la aprobación de los otros miembros de la sociedad. Para lograr tal objetivo, se dijo además, la mayoría de los individuos dedica gran parte de sus esfuerzos en aumentar sus riquezas, al conectar y confundir las nociones de “posesión de bienes” y “felicidad”, a través de una “ilusión de la imaginación”. Teniendo en cuenta estas ideas, cabe recordar aquí un párrafo particularmente importante de la *Teoría*:

El deseo de ser creídos, el deseo de persuadir, de encabezar y dirigir a otras personas, parece ser uno de nuestros deseos naturales más intensos. Acaso sea el instinto sobre el que se funda la facultad del habla, la facultad característica de la naturaleza humana. Ningún otro animal la posee y no podemos encontrar en ningún animal el deseo de encabezar y dirigir la opinión y conducta de sus semejantes. La gran ambición, el anhelo de la verdadera superioridad, de encabezar y dirigir, parece totalmente particular del ser humano, y el habla es el principal instrumento de la ambición, de la verdadera superioridad, el instrumento para encauzar y dirigir los juicios y la conducta de los demás. (*TMS* VII.iv.25/570)⁵¹⁵

Según esto, detrás de los grandes beneficios que la división del trabajo reporta para el país, actúan móviles naturales de la conducta humana. Pero, como también se observó anteriormente, las tendencias naturales pueden producir efectos negativos si se las deja aflorar fuera de todo control, sea por una conducta propiamente virtuosa o por mera corrección.

Smith se percató de los problemas vinculados al desarrollo de la sociedad comercial basada en la persuasión, la dependencia y el sometimiento⁵¹⁶. Esto conduce a otro de los

⁵¹⁵ En relación con esto dice Griswold: “Smith often writes as though sympathy between persons is an ongoing process of adjustment, a continuous search for equilibrium. The consensus (or “mutual sympathy”) reached at any point between two or more persons could be characterized from a Smithean standpoint as a fiction or story with this or that history of accommodations and claims to understanding, claims that come to be trustworthy only after standing up to repeated challenge in various contexts. It is a process with analogies in the economic sphere, not only with respect to the search for equilibrium in supply and demand (as expressed by price), but also more generally with respect to the important rhetorical dimension of selling and buying”, “Imagination: Morals, Science, and Arts”, *op. cit.*, p. 35.

⁵¹⁶ Sobre esto puede verse Carrion, G.: “Estudio introductorio” en Smith, Adam: *Escritos preliminares de La riqueza de las naciones y Consideraciones sobre la primera formación de las lenguas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2017, pp. 11-70 y los recientes trabajos de Montes, L.: “Adam Smith’s foundational idea of

temas que ha suscitado fuertes discusiones entre los especialistas, *i.e.*, la aparente contradicción entre, por un lado, los grandes elogios hacia la división del trabajo en el Libro I de *WN* y, por otro, su no menos vigorosa crítica en el Libro V.

Para entender los alcances de la crítica smithiana debe tenerse en cuenta, en primer término, que la misma se dirige a un estado social avanzado en la división del trabajo. Esto significa, por un lado, que las ocupaciones de cada proceso productivo se han separado hasta el máximo de sus posibilidades, de modo tal que cada trabajador debe realizar muy pocas tareas. Por otro lado, en una sociedad comercial opulenta, las ciudades imponen su dominio por sobre el campo, las manufacturas por sobre la agricultura, y la cantidad de obreros supera ampliamente a la cantidad de labriegos y artesanos; así como la cantidad de pobres supera ampliamente la cantidad de ricos. Es decir que la gran mayoría de la sociedad se encuentra en la situación de los obreros. Teniendo esto en mente, los puntos centrales de la crítica pueden sinterizarse de la siguiente manera:

1. Quienes pasan su vida realizando unas pocas y monótonas acciones no tienen ocasión para ejercitar su intelecto o incentivar su creatividad para solucionar los problemas que se le puedan presentar, con lo cual “se hace todo lo estúpido e ignorante que puede ser una criatura humana” (*WN* V.i.f.50/687).
2. La pérdida de sus hábitos intelectuales los incapacita para emitir juicios morales correctos.
3. También los inhabilita para discernir sobre los intereses de la nación y para defenderla en la guerra.

En resumen, en una sociedad comercial avanzada el obrero “adquiere, pues, la destreza en su oficio peculiar, a expensas de sus virtudes intelectuales, sociales y marciales” (*WN* V.i.f.50/688).

Ahora bien, dado que la propensión a intercambiar es natural, pero no así su exceso, la pérdida de las virtudes en la sociedad comercial implica reconocer la existencia de un grupo social cuyo *modus operandi* se ha convertido en modelo para el resto y, en este sentido, ha devenido regente principal de los destinos de la nación. La crítica se dirige, en última instancia, a la influencia socio-política de la exacerbada ambición de los capitalistas⁵¹⁷.

sympathetic persuasion”, *Cambridge Journal of Economics*, 43, 2019, pp. 1-15; y Trincado, E.: *The Birth of Economic Rhetoric. Communication, Arts and Economic Stimulus in David Hume and Adam Smith*, Palgrave Macmillan, Switzerland, 2019.

⁵¹⁷ En los apartados siguientes se volverá sobre las críticas de Smith hacia la conducta de los capitalistas, tanto en el ámbito social y económico, como en el político.

No obstante, también aquí debe existir una doble perspectiva de análisis. Así como las ilusiones de la imaginación llevaban al progreso económico de la sociedad, al tiempo que hacían inalcanzable la verdadera felicidad individual, a nivel nacional, la ambición de los grupos sociales más poderosos produce tanto efectos positivos como negativos. Por un lado, el producto anual se incrementa con el tiempo, por otro, la nación se vuelve más débil por la pérdida de las virtudes de la mayor parte de su población. Como se verá más adelante, para evitar dicha situación Smith justifica la intervención del Estado y, con ello, queda planteada la discusión sobre las condiciones éticas, sociales y políticas del crecimiento económico.

3.2. *De las ilusiones de la imaginación al problema del valor*

Así como anteriormente se reparó en la intención smithiana de elaborar un sistema moral superador respecto a los precedentes, podría constatarse una actitud similar en la construcción del sistema económico. Y si en el primer caso el principal enemigo a vencer era el sistema del egoísmo racionalista, en el segundo caso los ataques más directos se dirigirán –como en Hume– hacia las doctrinas mercantilistas. Para mostrar el paralelismo entre ambas críticas, convendrá analizar primeramente el concepto smithiano de riqueza en *WN*.

Para Smith un individuo es más o menos rico según pueda “gozar de las cosas necesarias, convenientes y gratas de la vida” (*WN* I.v.1/31)⁵¹⁸. De análogo modo, el nivel de riqueza de una nación corresponderá a la proporción entre los individuos consumidores y la cantidad de bienes existentes para satisfacer la demanda (*WN* Intr.2/3)⁵¹⁹. Ahora bien, la cantidad de “cosas necesarias, convenientes y gratas para la vida” existentes en una nación, en contraposición al sistema mercantil, depende del trabajo anual de esa nación (*WN* Intr.1/3). De acuerdo con lo anterior, podría decirse que el primer error económico sobre el que se asientan todas las políticas mercantilistas consiste en su particular concepción de la riqueza nacional. En efecto, según la interpretación de Smith –que sigue de cerca a la de Hume–, los autores mercantilistas equiparan el término riqueza con la cantidad de dinero metálico existente en las arcas del Estado:

⁵¹⁸ Está claro que para Smith el fin de la economía es el consumo y no la producción. Así, *v. gr.*: “Conservar y aumentar el acervo que sirve para el consumo inmediato es el exclusivo objeto de los capitales” (*WN* II.i.26/256).

⁵¹⁹ Otra comparación entre la riqueza del individuo y la nación en: *WN* I.ix.11/91.

Que la riqueza consiste en dinero, o en oro y plata, es una idea popular, derivada de las dos distintas funciones del dinero, como instrumento de comercio y como medida de valor. [...] Enriquecerse consiste en adquirir dinero; la riqueza y el dinero se tienen, en el lenguaje vulgar, como términos sinónimos.

Y a continuación agrega:

Un país se supone que es generalmente rico, de la misma manera que una persona, cuando abunda en dinero, y el atesorar oro y plata se considera el camino más corto y seguro de enriquecerse. (WN IV.i.1-2/378)

A partir de esta idea equivocada de riqueza, razona Smith, los mercantilistas justifican todo tipo de medidas gubernamentales cuyo fin inmediato sea aumentar la cantidad de oro y plata, pero que, analizadas desde una perspectiva más amplia, resultan contraproducentes para la nación en su conjunto.

Ahora bien, esta concepción de la riqueza indica, a su vez, que los mercantilistas habrían partido de una igualmente errónea teoría del valor, punto neurálgico de toda teoría económica. Smith, como Hume, percibió claramente que para eliminar los prejuicios del sistema mercantil –y mostrar los beneficios de lo que denominará el “sistema de la libertad natural”– debía primeramente poner en jaque la conexión habitualmente establecida entre las ideas de valor y dinero. Esto obliga a detenerse en algunos puntos de particular interés para este trabajo relativos a la compleja cuestión de la teoría smithiana del valor.

Como es bien sabido, Smith reconoce que el término *valor* tiene dos acepciones económicamente relevantes. En primer lugar puede referirse a la utilidad que reportan determinados bienes para el hombre, es lo que se denomina *valor de uso*. Pero, desde un punto de vista alternativo, se dice que un objeto tiene determinado valor según la cantidad de otros bienes que pueden obtenerse gracias a él mediante el intercambio. En este caso se hace referencia al *valor relativo* o *de cambio* (WN I.iv.13/30). Ahora bien, como el objetivo explícito del enfoque smithiano consiste en “examinar cuáles son las reglas que observan generalmente los hombres en la permuta de unos bienes por otros, o cuando los cambian en moneda” (WN I.iv.12/29), su preocupación se enfocará en la segunda acepción del término. Así, al final del capítulo IV del Libro Primero de la *Riqueza de las Naciones* se plantean las cuestiones a resolver en los capítulos siguientes:

1. El problema de la medida del valor de cambio o el precio real de los bienes,
2. Identificar las partes componentes de dicho precio,
3. Explicar las causas de las diferencias entre precios naturales y precios de mercado.

Y después de explicitar estos tres objetivos, Smith cierra el apartado con una advertencia que no debe pasarse por alto:

Me propongo explicar, con la claridad y precisión posibles estas tres cuestiones en los tres capítulos siguientes, en los cuales someteré a dura prueba la paciencia y la atención del lector: la paciencia, para examinar y revisar detalles que a veces nos pueden parecer innecesariamente prolijos; la atención, para comprender lo que, aun después de tanta explicación como seamos capaces de dar, pudiera parecer innecesariamente tedioso. Pero correré el riesgo de ser prolijo para tener la seguridad de ser claro. Aun a pesar de hacer el máximo esfuerzo para conseguirlo, quedarán todavía algunos puntos oscuros, sin aclarar, debido a la naturaleza en extremo abstracta del tema. (*WN* I.iv.18/30)

Al decir que el análisis de la noción de valor de cambio requerirá un mayor grado de abstracción, Smith sugiere una segunda lectura acerca de la doble definición del valor. Por un lado, la existencia de una perspectiva *inmediata y concreta* vinculada con la satisfacción de las necesidades humanas. Por otro, una perspectiva más *lejana y abstracta* de la relatividad del cambio. Supuesto el carácter especulativo de la *Riqueza* es lógico que el interés de Smith recaiga sobre el segundo enfoque. Sin embargo, de esto no se debe inferir que la cuestión del valor de uso, *i.e.* la utilidad de los bienes, haya quedado totalmente relegada en el pensamiento smithiano. Para aclarar este punto conviene detenerse por un momento en sus ideas acerca de los determinantes del valor de los metales preciosos.

Para Smith la demanda de oro y plata depende de la *utilidad, belleza y escasez* de estos metales. Asimismo, sostiene que:

Para la mayor parte de los ricos, el mayor placer de la riqueza consiste en hacer ostentación de la misma, y ese placer nunca es tan completo como cuando se exterioriza en esos signos inconfundibles de una opulencia que sólo ellos poseen. [...] Precisamente estas cualidades de utilidad, rareza y hermosura constituyen el origen fundamental del elevado precio de estos metales, o lo que es lo mismo, de la gran cantidad de otras mercancías que se pueden obtener a cambio de ellos. (*WN* I.xi.c.31/167)

Cabe destacar el paralelismo entre este párrafo y aquél de la *Teoría* donde se establecía la diferencia entre bienes comunes y suntuarios:

Puede que su comodidad sea igualmente grande [la de los bienes comunes] pero no es tan llamativa y no asumimos de tan buena gana la satisfacción de la persona que los posee. Por tal razón son sujetos de vanidad menos razonables que la magnificencia de la riqueza y el poder: en ello estriba la única ventaja de estos últimos. Complacen de modo más efectivo el apego a la distinción que es tan natural en el ser humano. (*TMS* IV.1.8/321)

Estos pasajes permiten tender un puente entre, por un lado, lo que podría llamarse el *aspecto subjetivo* de la teoría del valor smithiana y, por otro, las ilusiones de la imaginación en la consecución de la felicidad; ilusiones que, según se dijo anteriormente, servían para explicar

la motivación humana hacia la persecución de riquezas. En efecto, poseer una mayor cantidad de bienes para satisfacer diversas necesidades es el medio por el cual la mayor parte de las personas cree poder granjearse más fácilmente la estima de los demás. Aquí estarían actuando dos tendencias inherentes a la naturaleza humana: una de las más importantes, como es la búsqueda de la aprobación, y la otra señalada como “apego a la distinción”. El deseo exacerbado de distinción social se convierte, por tanto, en el fundamento del alto valor de los bienes suntuarios y, por ende, de sus elevados precios. De aquí se desprenden dos consideraciones que merecen atención.

En primer lugar, lo anterior sugiere que existe un desarrollo del aspecto subjetivo de la teoría del valor en el pensamiento smithiano⁵²⁰, pero que no debe buscarse en la *Riqueza de las Naciones* sino en la *Teoría de los Sentimientos Morales*. Esto sería absolutamente consistente dentro de esta interpretación de las relaciones entre las obras de Smith puesto que la cuestión del *valor de uso* requiere de un análisis *menos abstracto* –en el sentido de *más cercano a* los principios de la naturaleza humana– que aquel que se pretende llevar a cabo en la *Riqueza* referido al valor de cambio. Además, nótese que por estar relacionados directamente con la noción smithiana de felicidad, los elementos simpatéticos implícitos en la noción de valor de uso no sólo consideran el aspecto subjetivo sino también –y más importante aún dentro de la cosmovisión smithiana– el aspecto intersubjetivo. De aquí que la teoría smithiana del valor se encuentre estrechamente conectada con su teoría moral y, en última instancia, con la función de la imaginación⁵²¹.

En segundo lugar, apoyando a su vez la conclusión anterior, considérese que la doble perspectiva desde la cual Smith analizaba los efectos de las ilusiones de la imaginación en la búsqueda de la felicidad individual se encuentra nuevamente en la reflexión sobre el consumo de bienes suntuarios. Por un lado, este tipo de consumo resulta condenable⁵²² porque deriva de un exceso en las tendencias naturales. Pero, por otro lado, siendo esas

⁵²⁰ Contrariamente a lo habitualmente sostenido en las presentaciones generales de los manuales de historia del pensamiento económico.

⁵²¹ Una sugerente interpretación de la teoría del valor smithiana a la luz de las ideas de propiedad y simpatía, puede encontrarse en Young, J.: “Natural Jurisprudence and the Theory of Value in Adam Smith”, *op. cit.*

⁵²² Véase: *WN* II.ii.33/266-267. Más adelante dice: “En un país donde florece el comercio y abunda todo género de costosos artículos de lujo, lo mismo el Soberano que todos los grandes propietarios de sus dominios gastan naturalmente una gran parte de sus ingresos en procurarse aquellos objetos suntuarios. [...] Rindiéndose a un análogo *apetito de ostentación*, aunque a nivel más modesto que los monarcas, sus nobles apartan a los servidores a quienes antes mantenían, emancipan a sus colonos y gradualmente llegan a ser tan insignificantes como la mayor parte de la rica burguesía de sus dominios” (*WN* V.iii.3/806 Lo destacado es nuestro). Además: “En el primitivo estado social que precede a la expansión del comercio y a los adelantos de las manufacturas, y en que se desconocen todos aquellos costosos artículos de lujo que sólo las mencionadas actividades son capaces de procurar, quien posee un ingreso cuantioso no puede gastarlo de otra suerte ni disfrutarlo de otra manera sino manteniendo toda la gente que sea posible sustentar con el mismo” (*WN* V.iii.1/805).

tendencias *naturales*, el consumo suntuario debe presentar algún efecto positivo, si no desde una perspectiva individual al menos a nivel social. Este último punto de vista es el que Smith destaca, *v. gr.*, en su narración sobre la caída del feudalismo europeo y los grandes beneficios consecuentes para la totalidad de la sociedad a partir del gasto excesivo de las clases superiores⁵²³.

Retomando ahora la discusión sobre el valor relativo o de cambio, primeramente, debe recordarse que desde esta perspectiva la relación entre el valor de un bien y su capacidad para satisfacer necesidades se tendrá en cuenta sólo *indirectamente*. Lo que aquí interesa es explicar las relaciones de *proporcionalidad* en el intercambio de los bienes, es decir, qué elementos *objetivos* hacen que una unidad del bien X equivalga en el mercado a dos unidades del bien Y⁵²⁴. En términos humeanos esto podría interpretarse como una diferencia de enfoques entre los tipos de relaciones de ideas *naturales* y *filosóficas*⁵²⁵.

El problema radica en encontrar una unidad de medida que justifique la relación de proporcionalidad del intercambio. Pero considerando lo dicho hasta aquí sobre el pensamiento smithiano se podrá encontrar un paralelismo en el tratamiento de este problema con otras dos cuestiones ya discutidas. En efecto, al discurrir sobre el conocimiento de las cosas externas se preguntaba acerca de la posibilidad de llegar a una idea unificada de un objeto, dada la multiplicidad de percepciones simples de los sentidos. La solución smithiana, en consonancia con la humeana, remitía a la eficacia de la acción conjunta de la imaginación y las pasiones. Asimismo, para hallar imparcialidad en el juicio moral sobre el grado de corrección de una acción determinada, los individuos debían ubicarse en una tercera posición, distante tanto del agente como del espectador, es decir, adoptar el punto de vista del espectador imparcial mediante un acto de la imaginación. Como puede verse, las tensiones entre subjetividad y objetividad, parcialidad e imparcialidad, vuelven a encontrarse en la teoría del valor. Y si en los casos anteriores el dilema se resolvió mediante el recurso a

⁵²³ Véase: *WN* III.iv.9/369 y ss. Cabe citar aquí el siguiente fragmento: “Una de las revoluciones más importantes hacia la prosperidad económica de los pueblos se llevó a cabo por dos clases de gentes, a quienes jamás se les ocurrió la idea ni el meditado fin de prestar semejante servicio a sus coterráneos. La satisfacción de la vanidad más pueril fue el único motivo que guió la conducta de los grandes propietarios, en tanto que los mercaderes y artistas obraron con miras a su propio interés, consecuencia de aquella máxima y de aquel mezquino principio de sacar un penique de donde se puede. Ninguno de ellos fue capaz de prever ni pudo imaginar la gran revolución que fueron obrando insensiblemente la estulticia de los unos y la laboriosidad de los otros” (*WN* III.iv.17/372). Como se verá, este es uno de los muchos ejemplos smithianos de los efectos de las consecuencias inintencionadas en economía.

⁵²⁴ En relación con la distinción analítica entre valor en uso y valor en cambio Smith recurre a lo que luego se conocería como la “paradoja del agua y los diamantes”, *i.e.*, la constatación de que bienes con un alto valor de uso suelen tener escaso valor de cambio y viceversa. Véase: *WN* I.iv.13/30. *Cfr.*: *LJ*(A) vi.8/379-340 y *LJ*(B) 206/132.

⁵²⁵ Véase: Cap. 2, apartado 4, de este trabajo.

la invariabilidad de la estructura antropológica imaginativo-pasional, es razonable suponer que Smith recurra aquí a la misma estrategia.

Para sostener este argumento, en primer término, debe recordarse que la consistencia y aceptabilidad de un sistema teórico o hipótesis explicativa descansa, en gran medida, en la invariabilidad y familiaridad de su principio nuclear. Esto, trasladado al sistema del valor-precio de las mercancías, significa que la unidad de medida del valor de cambio habrá de buscarse en la propia naturaleza humana, *i.e.*, en el propio trabajo humano:

[U]na mercadería que varíe continuamente en su propio valor, nunca podrá ser medida exacta del valor de otros artículos. Iguales cantidades de trabajo, en todos tiempos y lugares, tienen, según se dice, el mismo valor para el trabajador. Presuponiendo un grado normal de salud, de fuerza y de temperamento, de aptitud y destreza, ha de sacrificar siempre la misma proporción de comodidad, de libertad y de felicidad. (WN I.v.7/33).

Utilizando su característico enfoque histórico-conjetural Smith argumenta que la única regla existente en el estado primitivo de la sociedad para el comercio de objetos distintos es “la proporción entre las distintas clases de trabajo que se necesitan para adquirirlos” (WN I.vi.1/47)⁵²⁶. A partir de estas consideraciones, Smith establece su conocida distinción entre precios *reales* y *nominales*:

En toda época y circunstancia es caro lo que resulta difícil de adquirir o cuesta mucho trabajo obtener, y barato lo que se adquiere con más facilidad y menos trabajo. Por consiguiente el trabajo, al no cambiar nunca de valor, es el único y definitivo patrón efectivo, por el cual se comparan y estiman los valores de todos los bienes, cualesquiera que sean las circunstancias de lugar y de tiempo. El trabajo es su precio real, y la moneda es, únicamente, el precio nominal. (WN I.v.7/34)⁵²⁷

Allende la infinidad de interpretaciones que la teoría del valor smithiana ha generado a lo largo del tiempo, aquí importa destacar el enfoque epistémico y antropológico sobre el que está construida. Según lo dicho, la *Riqueza* es una obra de carácter especulativo y la cuestión del valor de cambio (y de los precios reales de las mercancías) resulta en extremo abstracta. Smith reconoce que: “[l]a mayor parte de las gentes entienden mejor qué quiere decir una

⁵²⁶ Antes había dicho: “Parece, pues, evidente, que el trabajo es la medida universal y más exacta del valor, la única regla que nos permite comparar los valores de las diferentes mercancías en distintos tiempos y lugares” (WN I.v.17/37). Y en otro pasaje afirma: “No debemos olvidar que es el trabajo, y no una mercancía particular o una serie de ellas, la medida real del valor, lo mismo de la plata que de cualesquiera otros artículos” (WN I.xi.e.26/180).

⁵²⁷ Más adelante dice: “La distinción entre el precio real y el nominal del trabajo y de las mercancías no es materia de mera especulación, sino de mucha importancia y utilidad práctica. El mismo precio real representa siempre el mismo valor; pero el mismo precio nominal puede tener valores distintos, en atención a las variaciones en el valor del oro y de la plata” (WN I.v.10/34). Asimismo en otro pasaje sostiene: “No debemos olvidar que el trabajo es el precio que, en última instancia, se paga por todas las cosas” (WN I.xi.e.34/182).

cantidad de una mercancía determinada que una cantidad de trabajo. Aquélla es un objeto tangible, y ésta una noción abstracta, que aun siendo bastante inteligible, no es tan natural y obvia” (WN I.v.5/32-33). Dado que el problema requiere de una solución sumamente alejada de las nociones más inmediatas para la mayoría de las personas, no obstante, Smith escoge como medida para su sistema aquel principio que le parece más próximo a la naturaleza humana: su propia actividad. Ésta es una de las ventajas fundamentales del trabajo como unidad de medida del valor de los bienes.

Ahora bien, es necesario advertir que en algunos pasajes de la *Riqueza* Smith da a entender que el trabajo humano no es sólo la *medida*, sino también la *fuentes* del valor. Por ejemplo, en el capítulo X del Libro I dice: “La propiedad más sagrada e inviolable es la del propio trabajo, porque es la fuente originaria de todas las demás” (WN I.x.c.12/118). Esto conduce a una de las más difíciles discusiones sobre la teoría smithiana del valor: ¿es o no una teoría del valor-trabajo? Sin ánimo de realizar un examen exhaustivo de un problema que excede los límites del presente trabajo –y aceptando además la ambigüedad del propio autor al respecto–, podría decirse que Smith parece aceptar una teoría del valor-trabajo sólo para explicar la situación del estado primitivo de la sociedad⁵²⁸. Una vez que aparecen la propiedad privada de las tierras y la acumulación del capital, en cambio, el valor de los bienes, es decir, su precio real, no solamente debe considerar el trabajo incorporado sino también el pago por la utilización de los otros dos factores: la renta de la tierra y el beneficio del capital. De este modo la teoría del valor-trabajo original se convertiría en una teoría de los costos de producción. No obstante, los problemas continúan existiendo, ya que Smith sostiene, por una parte, la preeminencia del trabajo como medida del valor incluso de la renta y del beneficio, y, por otra parte, en algunos pasajes dichas retribuciones parecen ser deducciones del valor del trabajo incorporado⁵²⁹. Así, en un estadio avanzado de la sociedad, el análisis del precio real de las mercancías implica diferenciar las proporciones inherentes de salarios, renta y beneficios. A partir de este razonamiento se introduce otra conflictiva clasificación, la que distingue entre *precios de mercado* y *precios naturales*.

Según Smith, en toda sociedad existen tasas promedio de salarios, renta y beneficios que se regulan naturalmente “en parte, por las circunstancias generales de la sociedad, su riqueza

⁵²⁸ “En ese estado de cosas el producto íntegro del trabajo pertenece al trabajador, y la cantidad de trabajo comúnmente empleado en adquirir o producir una mercancía es la única circunstancia que puede regular la cantidad de trabajo ajeno que con ella se puede adquirir, permutar o disponer.” (WN I.vi.4/47).

⁵²⁹ Como es sabido, a partir de esta última interpretación se sigue la doctrina del valor-trabajo de David Ricardo que luego conformaría la base teórica de la plusvalía marxista. Sobre este tema véase, v. gr.: Dobb, M., *op. cit.*, p. 61.

o pobreza, su condición estacionaria, adelantada o decadente; y en parte, por la naturaleza peculiar de cada empleo” (WN I.vii.1/54): Estas son las tasas *naturales* de cada factor productivo. De modo que, cuando el precio de una mercancía determinada alcanza para cubrir las proporciones correspondientes a cada una de las tasas naturales de los factores utilizados en su proceso de producción y distribución, y no se halla por debajo ni se excede de ese nivel, se dice que la mercancía ha sido vendida a su precio natural (WN I.vii.4/54).

Muchos especialistas han criticado el razonamiento smithiano sobre los precios naturales por incurrir en una falacia por circularidad, es decir, se pretenden explicar precios a través de otros precios. En este sentido, debe reconocerse que Smith parece no haber podido escapar del laberinto. No obstante, interesa aquí destacar las implicancias teóricas de la noción de precios naturales. En primer lugar, tal noción induce a explicitar las condiciones en las cuales puede decirse que una mercancía se comercializa a su precio natural:

1. Será el precio más bajo al que el comerciante pueda razonablemente vender la mercancía,
2. considerando un período de tiempo largo,
3. con perfecta libertad para comerciar y cambiar de negociación (WN I.vii.6/55).

Con estas puntualizaciones se anticipan casi todas las condiciones que los economistas modernos asignarán al estado ideal de *competencia perfecta* en el mercado. Ahora bien, Smith tiene clara conciencia de que en las transacciones habituales dichas condiciones no se cumplen, por lo que el precio pagado por las mercancías corrientemente dista de su precio natural. El precio que en un tiempo y espacio determinado tiene una mercancía es su *precio de mercado* (WN I.vii.8/55), y a diferencia del natural, varía en proporción a la demanda efectiva del bien en cuestión. Se establece así una dinámica de tendencia del precio de mercado hacia el precio natural asegurada por la libre concurrencia entre oferentes y demandantes.

De esta manera, queda planteada una de las ideas económicas más influyentes a lo largo de la historia: los intereses individuales contrapuestos de oferentes y demandantes en un mercado competitivo hacen que oferta y demanda se ajusten *automáticamente*, de modo tal que el resultado de la interacción sea *el más conveniente* para ambos (WN I.vii.12/56)⁵³⁰. Los precios naturales, por tanto, se comparan con el centro de gravedad hacia el cual tienden los precios de mercado para hallar su estado de reposo, que es el estado óptimo en el sistema económico:

⁵³⁰ Más adelante afirma: “De este modo, el conjunto de actividades desarrolladas anualmente para situar cualquier mercancía en el mercado, se ajusta en forma natural a la demanda efectiva” (WN I.vii.16/57).

El precio natural viene a ser, por esto, el precio central, alrededor del cual gravitan continuamente los precios de todas las mercancías. Contingencias diversas pueden a veces mantenerlos suspendidos, durante cierto tiempo, por encima o por debajo de aquél; pero, cualesquiera que sean los obstáculos que les impiden alcanzar su centro de reposo y permanencia, continuamente gravitan hacia él. (WN I.vii.15/56-57)

Luego de haber puesto en el centro de la discusión otra noción de valor, Smith elabora una poderosa síntesis teórica sobre el sistema de precios, cuyo núcleo radica en la noción de precios naturales y en las tasas naturales de cada uno de los factores productivos involucrados. Es por eso que los últimos tres capítulos del Libro I de la *Riqueza* están dedicados a investigar las causas de formación de los precios en el mercado de factores. En el apartado siguiente se considerarán las implicancias de la división smithiana de la sociedad en clases o grupos según su participación en el proceso económico, las características definitorias de cada grupo y su relación con el progreso de la nación en su conjunto. Pero antes, conviene señalar otro de los puntos conflictivos sobre la teoría del valor smithiano.

Al momento de afirmar la aptitud del trabajo como medida del valor de cambio, Smith es consciente de la dificultad inherente a la pretensión de comparar distintos tipos de trabajo. En efecto, el tiempo dedicado en distintas tareas no es el único elemento a tener en cuenta, deben considerarse también los diversos “grados de fatiga y de ingenio” que los trabajos requieren, factores para los cuales no es fácil encontrar unidades de medida (WN I.v.4/32)⁵³¹. Sin embargo, dice Smith, existe una mercancía que puede aproximarse bastante bien a la cantidad de trabajo por su particular relación con el trabajador. Menciona en particular el trigo, pero, en general, se está refiriendo a los alimentos producidos por la agricultura (WN I.v.15/36)⁵³².

El precio de los alimentos representa de manera correcta el precio del trabajo porque son bienes necesarios para la subsistencia del trabajador, de manera tal que ésta se transforma en un límite natural-objetivo para los movimientos del sistema de precios (WN I.viii.14-15/66). Este límite indica que, en el largo plazo, ciertas cantidades de alimentos significarán *siempre* iguales proporciones de trabajo (WN I.v.17/37-38)⁵³³, lo que conduce a otro de los tópicos centrales de la *Riqueza de las Naciones*, que aunque no siempre se ha destacado debidamente

⁵³¹ Véase también: WN I.vi.2-3/47; I.viii.34/76.

⁵³² En otro pasaje afirma: “La naturaleza de las cosas ha dotado al trigo de cierto valor real que no se altera solamente con el cambio de su precio pecuniario” (WN IV.v.a.23/457).

⁵³³ Cabe aclarar que se habla de *largo plazo* porque más adelante Smith afirma: “En un mismo tiempo y lugar, el precio real y el nominal de todas las mercancías guardan entre sí exactamente la misma proporción. [...] Por consiguiente, en tales circunstancias el dinero es la medida exacta del valor de cambio real de todas las mercancías.” (WN I.v.19/38).

desde la economía, resulta filosóficamente relevante: la preeminencia valorativa hacia la actividad agrícola y la vida del trabajador de la tierra.

Si bien al comienzo de la obra –y bajo el supuesto del trabajo como patrón objetivo del valor– Smith había equiparado el término *riqueza* con *cantidades de trabajo*, en las páginas sucesivas puede verse una creciente inclinación a destacar el valor de los productos de la tierra hasta llegar a modificar su primer concepto de riqueza. En este sentido resulta relevante, una vez más, la contraposición entre las nociones de bienes de primera necesidad y bienes suntuarios.

Smith sostiene que mediante mejoras en la tierra se incrementa la producción de alimentos generándose un excedente por sobre las necesidades de consumo. Este excedente es la causa de la demanda de bienes suntuarios tales como los metales preciosos, a partir de lo cual concluye: “[I]os productos alimenticios no solamente constituyen la parte principal de las riquezas del mundo, sino que su abundancia otorga a la mayor parte de los otros géneros de riqueza la principal porción de su valor” (*WN I.xi.c.36/169*)⁵³⁴. Desde esta perspectiva, los alimentos se convierten en fuente de valor de los demás bienes, incluso de los metales preciosos. Ahora bien, si se continúa con el análisis, se verá que para Smith el valor de los alimentos depende, a su vez, del trabajo humano, por una parte, y de las “espontáneas producciones de la tierra”, por la otra (*WN II.iii.3/300*)⁵³⁵. Generalizando lo dicho anteriormente, puede concluirse que, si bien el trabajo humano es la causa más importante del valor de un bien, no es la única; debe considerarse también la producción natural de la tierra. Por tanto, ahora la riqueza de un país puede re-definirse como “el producto anual de su tierra y de su trabajo” (*WN II.iii.25/308*).

Es fácil notar la influencia fisiócrata en la nueva definición de la noción de riqueza, pero más interesa indicar de qué manera funciona en este caso la actitud smithiana hacia las teorías rivales. Para ver en acto el doble movimiento de conservación y superación de los postulados de los economistas franceses debe repararse en la clasificación smithiana del trabajo en productivo e improductivo.

Recuérdese que para los fisiócratas la única fuente real de valor se encuentra en el producto de la tierra, por ende, pensaban que la única actividad humana verdaderamente

⁵³⁴ A partir de aquí se entiende la siguiente afirmación: “Si el cultivo y la mejora de todas las tierras del país es, sin duda, el mayor de todos los beneficios colectivos, el alza en el precio de todos estos productos primarios de la tierra, en lugar de considerarse como una calamidad pública, deberá ser más bien apreciada como el precursor e índice de las máximas ventajas para la comunidad” (*WN I.xi.l.12/219*).

⁵³⁵ En otro lugar dice: “Por ventaja o ganancia se ha de entender, en todo caso, no el aumento de la cantidad de oro y de plata, sino el valor anual de la tierra y del trabajo del país, o el aumento del ingreso de sus habitantes en el curso del año.” (*WN IV.iii.c.3/432*).

productiva era la del labriego. Smith, por su parte, reconoce el error por defecto de los fisiócratas, no obstante, piensa que los *economistas* no estaban equivocados por completo. Esto se manifiesta en dos proposiciones smithianas: en primer lugar, es cierto que existen trabajos improductivos, pero en la *Riqueza* esta denominación corresponde a aquellas profesiones que no contribuyen a generar un producto durable, convertible en capital⁵³⁶. En segundo lugar, los capitales empleados en diferentes actividades económicas ponen en movimiento distintas cantidades de trabajo, lo cual equivale a decir que producen diferentes grados de valor. Así, dice Smith, en iguales circunstancias, el capital empleado en la actividad agrícola es el que crea la mayor cantidad de valor, seguida por la actividad manufacturera y por último el comercio (*WN* II.v.12-19/328-330). Esta concesión a la teoría fisiócrata muestra, por un lado, la particular importancia de la relación trabajo-tierra dentro del pensamiento smithiano y, por otro, su característico empeño por evitar todo tipo de reduccionismo teórico.

Teniendo esto en cuenta, conviene ahora detenerse en la caracterización de la sociedad desde el enfoque de la *Riqueza*, es decir, según la estratificación propuesta por la teoría smithiana de la distribución.

3.3. De la simpatía de grupos a la teoría de la distribución

Como se dijo anteriormente, la teoría smithiana de la distribución estratifica la sociedad en tres grupos: asalariados, terratenientes y capitalistas⁵³⁷. Dado que las retribuciones a los factores de la producción se regulan por causas diversas, los intereses de cada grupo social apuntarán a objetivos también diversos. De acuerdo con el análisis smithiano, esa pluralidad de intereses define las características de los grupos como tales y sus relaciones con el resto de la sociedad.

⁵³⁶ Refiriéndose al trabajo productivo, dice Smith: “Viene a ser como si en aquella mercancía se incorporase o almacenase una cierta cantidad de trabajo, que se puede emplear, si es necesario, en otra ocasión” (*WN* II.iii.1/299). Y más adelante: “El trabajo de algunas de las clases más respetables de la sociedad, al igual de lo que ocurre con los servidores domésticos, no produce valor alguno, y no se concreta o realiza en un objeto permanente, o mercancía vendible, que dure después de realizado el trabajo, ni da origen a valor que permitiera conseguir más tarde igual cantidad de trabajo.” (*WN* II.iii.2/300).

⁵³⁷ “Todo el producto anual de la tierra y del trabajo de una nación, o lo que es lo mismo, el precio conjunto de este producto anual, se divide de un modo natural, como ya se ha dicho, en tres partes: la renta de la tierra, los salarios del trabajo y los beneficios del capital, constituyendo, por tanto, la renta de tres clases de la sociedad: de la que vive de rentas, de la que vive de salarios y de la que vive de beneficios. Éstas son las tres grandes clases originarias y principales de toda sociedad civilizada, y de sus ingresos deriva, en última instancia cualquier otra subalterna.” (*WN* I.xi.p.7/239).

Eso significa que la división entre clases u órdenes sociales no sólo apunta a una simple clasificación analítico-funcional, sino que reconoce los efectos de las relaciones sociales según los círculos simpatéticos en la conformación misma de los grupos. Sobre esto dice Smith en la *Teoría*:

Cada estado independiente se divide en muchas clases y grupos diferentes, cada uno de los cuales tiene sus poderes, privilegios e inmunidades particulares. Cada individuo está naturalmente más vinculado a su propia clase o grupo que a ningún otro. Su propio interés, su propia vanidad, el interés y la vanidad de numerosos amigos y compañeros, están normalmente conectados con ese grupo. Ambiciona ampliar sus privilegios e inmunidades. Está celoso por defenderlos contra las usurpaciones de cualquier otra clase de la sociedad. (*TMS* VI.ii.2.7/402-403)

A partir de aquí se ve que Smith no entiende la conformación de un Estado como mera suma de individuos aislados, sino que entre los individuos y el Estado en su totalidad el entramado social se constituye mediante grupos sociales, formados por distintos motivos y con diferentes características. Y lo que será fundamental para el análisis posterior, la pertenencia de los individuos a determinados grupos condicionará su acción según una perspectiva doble, *ad intra* y *ad extra* grupo.

De acuerdo con esto, a continuación se presentarán algunas de las características elementales de cada grupo social sobre los que se asienta la teoría de la distribución destacando particularmente sus motivaciones prácticas en relación con la perspectiva general del bienestar de la nación y sus incentivos para la participación política.

i. Asalariados

Como se vio al tratar el problema del valor, Smith sostiene que en la etapa primitiva de la sociedad el trabajo es la única medida y fuente del valor de cambio. Más allá de la incorporación de la teoría del costo de producción a causa de la evolución de la sociedad, cabe indicar que el mensaje de la importancia del trabajo como generador de valor no se pierde a lo largo de la *Riqueza de las Naciones*. Esto se demuestra al analizar el modo en que Smith conecta los intereses de los trabajadores con el bienestar de la sociedad⁵³⁸.

⁵³⁸ “El interés de la segunda clase, la que vive de salarios, se halla tan íntimamente ligado como el de la primera [los terratenientes], con el interés general de la sociedad. [...] Sin embargo, aunque el interés del obrero se halla tan íntimamente ligado con el de la sociedad, es incapaz de comprender ese interés, o de relacionarlo con el propio. Su condición no le deja tiempo suficiente para procurarse la información necesaria, y su educación y sus hábitos son tales, por lo general, que le inhabilitan para juzgarla aun después de conocida. Por lo tanto, en los negocios públicos su opinión es muy poco atendida y apenas considerada, como no sea en aquellas ocasiones particulares en que sus reclamaciones se hallan apoyadas, estimuladas o promovidas por los patronos, más con miras a sus particulares intereses que a los de sus patrocinados.” (*WN* I.xi.p.9/239-240).

En el capítulo VIII del Libro I de la *Riqueza*, se identifican las variables que determinan los niveles salariales, ellas son: “la demanda de trabajo y el precio de las cosas necesarias y útiles para la vida” (WN I.viii.52/83). Ahora bien, oferentes y demandantes en el mercado laboral tienen intereses contrapuestos, razón por la cual tienden a hacer concertaciones para influir sobre el precio del trabajo. Pero en esa puja los obreros están en desventaja por varios factores. En primer lugar, al ser una clase numerosa, les resulta difícil llegar a acuerdos. En segundo lugar, las leyes impiden las asociaciones de trabajadores, pero no las de capitalistas. En tercer lugar, si bien capitalistas y trabajadores se necesitan mutuamente, la urgencia de estos últimos siempre es mayor que la de los primeros (WN I.viii.11-12/65). Además, habría que agregar los ya mencionados efectos negativos de la división del trabajo sobre las virtudes intelectuales de los obreros como impedimento para el reconocimiento de sus propios intereses y los de la sociedad.

Smith tiene clara conciencia del escaso poder de los trabajadores para elevar los salarios mucho más allá del nivel de subsistencia y reproducción. Sin embargo, también reconoce que la demanda laboral depende del incremento del ingreso y del capital de la nación, es decir, de la riqueza nacional (WN I.viii.21/68). De allí deduce que el bienestar de la clase trabajadora derivado de una sostenida demanda laboral por parte de los capitalistas resulta un eficaz indicador del bienestar de la sociedad:

La abundante recompensa del trabajo, así como es el efecto necesario, es también el síntoma natural de la riqueza nacional en aumento. El escaso sustento del pobre trabajador, en cambio, es el síntoma natural de que las cosas se hallan en una situación estacionaria, y su condición paupérrima, un índice del peor de los retrocesos (WN I.viii.27/72)⁵³⁹

En este punto los argumentos smithianos se dirigen contra los capitalistas en orden a modificar sus opiniones habituales sobre la retribución al trabajo. En efecto, los propietarios del capital forman acuerdos para mantener el nivel de salarios al mínimo posible, pero Smith intenta mostrarles que las malas condiciones en los contratos laborales, a la larga, terminan

⁵³⁹ Más adelante afirma: “Esta mejora en las condiciones de las clases inferiores del pueblo ¿debe considerarse ventajosa o perjudicial para la sociedad? La respuesta a primera vista parece muy sencilla. Los criados, los trabajadores y los operarios de todas las categorías constituyen la mayoría en toda la sociedad política de importancia. En consecuencia, no puede ser perjudicial para el todo social lo que aprovecha a la mayor parte de sus componentes. Ninguna sociedad puede ser floreciente y feliz si la mayor parte de sus miembros son pobres y miserables. Es, por añadidura, equitativo que quienes alimentan, visten y albergan al pueblo entero participen de tal modo en el producto de su propia labor que ellos también se encuentren razonablemente alimentados, vestidos y alojados.” (WN I.viii.36/76-77). Dos cosas deben notarse en este pasaje, por un lado, el tinte utilitarista de la retórica smithiana, y, por otro, su apego a la teoría del valor-trabajo.

afectando sus propios intereses⁵⁴⁰. Esto se pone de manifiesto especialmente en un pasaje del último Libro de la *Riqueza* donde rechaza los impuestos a los salarios y a los bienes de consumo más importantes para la clase trabajadora: “Si las clases superiores y medias del pueblo tuviesen conciencia de sus intereses, se opondrían siempre al establecimiento de impuestos sobre los artículos de primera necesidad y de gravámenes directos sobre los salarios del trabajo” (*WN V.ii.k.9/772*).

ii. *Terratenientes*

Al igual que la clase trabajadora, los intereses de los terratenientes se relacionan de manera directa con el interés de la sociedad (*WN I.xi.p.8/239*). Sin embargo, tampoco los terratenientes, según Smith, poseen cabal conocimiento de sus propios intereses:

[P]orque de las tres clases citadas es la única que percibe su renta sin que le cueste trabajo ni desvelos, sino de una manera, en cierto modo, espontánea, independientemente de cualquier plan o proyecto propio para adquirirla. Esta indolencia, que es el efecto natural de una situación tan segura y holgada, no sólo los convierte las más de las veces en ignorantes, sino que les resta capacidad para la mediación necesaria, con el objeto de precaver y comprender los efectos de cualquier reglamentación por parte del gobierno.” (*WN I.xi.p.8/239*).

Smith entiende que la clase terrateniente ha perdido poder político en la sociedad comercial, sin embargo, la explicación de este hecho requiere ir más allá de la consideración histórica hasta un análisis de las características esenciales de la clase propiamente dicha. En efecto, cuando los señores de la tierra dominaban el gobierno utilizaban el sistema legal para promulgar disposiciones supuestamente acordes a sus intereses, como las leyes de labranza y las de arrendamiento. Pero, dice Smith, la “injusticia y la codicia ocultan siempre la realidad y no dejaron prever hasta qué punto tales regulaciones impedían las mejoras, y perjudicaban, a la larga, el interés efectivo de los mismos dueños de la tierra” (*WN*

⁵⁴⁰ “La recompensa liberal del trabajo fomenta la propagación de la clase baja y, con ella, la laboriosidad del pueblo. Los salarios del trabajo son un estimulante de la actividad productiva, la cual, como cualquier otra actividad humana, mejora proporcionalmente al estímulo que recibe. Una manutención abundantemente aumenta la fortaleza corporal del trabajador, y la agradable confianza de mejorar su condición, así como la de acabar sus días en plenitud y desahogo, le animan a movilizar todos sus esfuerzos.” (*WN I.viii.44/79*). Y más adelante afirma: “Un excesivo trabajo espiritual y corporal, durante varios días consecutivos, va seguido naturalmente en la mayor parte de los hombres de un deseo de evidente descanso, anhelo casi irresistible, salvo cuando la fuerza o una necesidad urgente lo cohiben. La naturaleza reclama que tal situación se alivie mediante el descanso unas veces, y otras, la diversión y las distracciones. La falta de esta condescendencia suele traer consecuencias peligrosísimas, y en ocasiones tan fatales, que tarde o temprano hace su aparición la enfermedad peculiar del oficio. Si los patronos diesen oídos a los dictados de la razón y de la humanidad tratarían de moderar más que de animar la diligencia de muchos de sus obreros. Nos parece ser una cosa evidente en toda especie de labor que el hombre que trabaja con la debida moderación, a fin de hacerlo con constancia, no sólo conserva más tiempo su salud, sino que, en el curso del año, hace más labor que el que con exceso se dedica a ella.” (*WN I.viii.44/80*).

III.ii.16/352). Lo mismo ocurrió con el establecimiento de los derechos de importación y exportación de trigo. Y a propósito de la presión ejercida sobre el gobierno para la implementación de trabas al libre comercio, Smith afirma que dicha conducta antes de provenir originalmente de los terratenientes es una *imitación* de la conducta de manufactureros y comerciantes (WN IV.v.a.23-24/456-458).

Los hacendados y los colonos, sostiene, “son las personas menos imbuidas del maldito espíritu de monopolio” (WN IV.ii.21/407), y esto no sólo por su natural dispersión, sino también por el modo en que perciben sus ingresos y la especial relación entre los productos de la tierra y el bienestar de la nación. El objetivo principal del terrateniente siempre ha sido mantener su situación cómoda y despreocupada, asegurada sin mayores esfuerzos, por la renta. La facilidad con que obtienen sus ingresos explica, tanto su aversión al riesgo y falta de espíritu emprendedor, como su tendencia al consumo suntuario antes que a la acumulación de capital⁵⁴¹.

Las condiciones mencionadas llevan a concluir que el grupo social formado por los dueños de la tierra no posee la capacidad para vislumbrar sus propios intereses y, por ende, mucho menos llegar a captar la estrecha relación entre éstos y los intereses del conjunto de la sociedad. Acostumbrados a realizar pocos esfuerzos para obtener sus ingresos, los terratenientes son desplazados fácilmente por los capitalistas en el gobierno de la nación.

iii. Capitalistas

Por último, es necesario consignar las características de la clase formada por las personas que viven del beneficio del capital (comerciantes y manufactureros). En primer lugar, y a diferencia de los dos casos anteriores, Smith pone en duda la relación entre el interés del grupo y el de la sociedad. Dado que la tasa de beneficios tiende a disminuir con la opulencia económica de la nación, los capitalistas tienen fuertes incentivos para actuar en contra del bienestar general⁵⁴². En tal sentido, dice Smith, “Los intereses de quienes trafican en ciertos

⁵⁴¹ “[L]a riqueza adquirida por los habitantes de las ciudades se iba invirtiendo regularmente en la compra de cuantas tierras se ponían en venta, la mayor parte de las cuales es muy probable que se hallara incultas. [...] El comerciante está acostumbrado a emplear su dinero en proyectos rentables, mientras que el hidalgo lo gasta casi siempre [...] Estos hábitos tan distintos influyen sobre su disposición y temperamento en toda clase de negocios. El comerciante es siempre un proyectista arriesgado, y el hacendado resulta tímido, por lo general. Al primero no le asusta invertir un gran capital en la mejora de sus tierras, siempre que conciba la esperanza de realzar su valor en proporción al gasto. El segundo, si tiene algún capital, cosa que no suele ocurrir, rara vez se atreve a correr la ventura en una colocación de esta especie.” (WN III.iv.3/365-366).

⁵⁴² Véase: WN I.xi.p.10/240. Antes había dicho: “Los comerciantes están dispuestos a proclamar la decadencia del comercio tan pronto como disminuye el beneficio; pero esa disminución es el efecto natural de la prosperidad del comercio o de que se emplean en él más capitales que antes” (WN I.ix.10/89). Además: “Nuestros comerciantes y fabricantes se quejan generalmente de los malos efectos de los salarios altos, porque

ramos del comercio o de las manufacturas, en algunos respectos, no sólo son diferentes, sino por completo opuestos al bien público” (WN I.xi.p.10/241). Repárese en el matiz introducido en esta afirmación. La clase capitalista tiene dos intereses: por un lado, la ampliación del mercado y, por otro, la restricción de la competencia. El primero coincide “por regla general” con el interés público. El problema se plantea con el segundo interés. La restricción de la competencia *nunca* puede ir de la mano con el bienestar de la sociedad “y sólo sirve para que los comerciantes, al elevar sus beneficios por encima del nivel natural, impongan, en beneficio propio, una contribución absurda sobre el resto de los ciudadanos” (WN I.xi.p.10/241). De allí que a lo largo de la *Riqueza de la Naciones* Smith señale la *disposición al monopolio* como una de las características fundamentales de esta clase⁵⁴³.

La actividad económica mediante la cual el capitalista obtiene su ingreso, a diferencia del caso de los terratenientes, les obliga a ejercitar continuamente su razón en hacer planes y proyectos comerciales⁵⁴⁴. Pero el ejercicio de la razón capitalista se encuentra tan apegado a sus intereses de grupo que, aun cuando sus acciones respondan “a la mejor buena fe”, el interés público quedará la mayor de las veces subordinado al primero (WN I.xi.p.10/240). Esta es, para Smith, la mayor diferencia entre terratenientes y capitalistas en cuanto al manejo de su poder económico y la influencia en la esfera política. Los capitalistas tienen clara conciencia de sus intereses de grupo y actúan siempre para lograr sus objetivos de clase. Tanto es así que comerciantes y manufactureros llegan incluso a convencer a los dueños de la tierra para apoyar medidas gubernamentales contrarias a sus propios intereses⁵⁴⁵.

A partir de lo anterior se comprenden las repetidas advertencias smithianas sobre el peligro que conlleva un gobierno en manos de los capitalistas para la prosperidad de una nación. Las políticas ejercidas por ese gobierno resultarían casi siempre contrarias al interés

suben el precio y perjudican la venta de sus mercancías, tanto en el interior como en el extranjero. Pero nada dicen sobre las malas consecuencias de los beneficios altos. Guardan un silencio profundo por lo que respecta a los efectos perniciosos de sus propios beneficios, y sólo se quejan de los ajenos.” (WN I.ix.24/96).

⁵⁴³ Como se mencionó anteriormente, ayuda a la posibilidad de concertación el hecho de que los capitalistas sean pocos en número. Véase: WN I.viii.12/65.

⁵⁴⁴ “El orden, la sobriedad y la diligencia a que está acostumbrados los comerciantes, por razón natural de su profesión, les hace también mucho más aptos para manejar con ganancia y probabilidades de éxito cualquier proyecto de mejoras en el campo.” (WN III.iv.3/366).

⁵⁴⁵ Véase: WN I.xi.p.10/240. Asimismo, antes había dicho: “La superioridad de las actividades económicas urbanas sobre las rústicas, en la mayor parte de Europa no hay que atribuir las exclusivamente a los gremios y a sus reglamentos, sino que más bien descansa en regulaciones de otro género. Los elevados aranceles que gravan las manufacturas extranjeras y todas las mercancías importadas por comerciantes de otros países, concurren al mismo fin. [...] El encarecimiento de los precios [...] lo soportan en definitiva, y con carácter general, los propietarios, los colonos y los trabajadores del campo, quienes rara vez se han opuesto al establecimiento de tales monopolios. Carecen de la inclinación y de la agudeza que reclaman esas combinaciones, y los comerciantes y manufactureros, con sus protestas y razonamientos capciosos, les convencen fácilmente de que el interés privado de una parte de la sociedad coincide con el general de toda ella.” (WN I.x.c.25/124).

general mediante la restricción de la competencia, lo que conlleva una disminución en la producción, el comercio y el consumo. En resumen, sentencia Smith, “No existen dos caracteres más incompatibles que el de Soberano y el de comerciante” (WN V.ii.a.7/721)⁵⁴⁶.

Por último, cabe destacar un argumento relativo a los peligros que trae consigo el dominio de la clase capitalista. Como se dijo, una de las características esenciales que Smith atribuye a este grupo consiste en su disposición al monopolio. Ahora bien, el excesivo incremento de los beneficios que ocasiona un monopolio “destruye aquella parsimonia que en otras circunstancias es una de las características del comerciante” (WN IV.vii.c.61/545). De acuerdo a lo visto en torno a la *Teoría*, la prudencia es la virtud que debe guiar la persecución del interés individual, pero las grandes riquezas y el lujo exorbitado socavan las bases de la correcta racionalidad comercial. Más importante aún, siendo los capitalistas “conductores de la industria nacional”, su conducta se convierte en ejemplo para sus empleados, *i.e.*, la clase trabajadora: “Si el patrono es recatado y sobrio, los operarios que emplea, naturalmente lo serán también; pero si el dueño es gastador y pródigo, el criado, que norma su conducta por el modelo del amo, no podrá menos de seguir el ejemplo de él” (WN IV.vii.c.61/545). La primacía de los intereses de la clase capitalista, por tanto, implica serias consecuencias éticas para el conjunto social que, a su vez, impactan negativamente en la esfera económica.

iv. Los colonos y las ventajas de la agricultura

Se han hecho ya algunas referencias al peso diferencial que tienen las actividades relacionadas con la agricultura en el pensamiento smithiano. En este sentido, es importante notar la manera en que Smith insiste en este punto al exaltar las virtudes de los pequeños productores agrícolas.

En primer lugar, recuérdese que no todos los trabajos generan igual cantidad de valor. Así, dentro del esquema social que se viene presentando, el trabajo del labrador resulta ser el más productivo (WN IV.ix.30/602). Por esta razón, aunque la condición de labrador sea tenida por inferior a la de comerciantes, artesanos y grandes propietarios, es la que más contribuye a la riqueza de la nación⁵⁴⁷. Esto podría hacer pensar que labradores y colonos están predispuestos, al igual que los obreros, a la explotación por parte de las clases

⁵⁴⁶ Además: “Los comerciantes conocen perfectamente de qué manera el comercio les enriquece, pues ése es su oficio, pero no forma parte de su profesión saber en qué forma enriquece a la nación. Jamás fue objeto de su consideración semejante propósito, y no lo tuvieron presente sino cuando sus propios intereses les hacían recurrir a la nación, para proponer alguna reforma a las normas reguladoras del comercio exterior. Entonces les era forzoso decir algo sobre los efectos beneficiosos de esa clase de comercio y de cómo se obstaculizaban sus efectos ventajosos por la acción de aquellas leyes que se hallaban en vigor.” (WN IV.i.10/382).

⁵⁴⁷ Véase: WN III.ii.20/353-354.

superiores y a las consecuencias negativas de la división del trabajo. Sin embargo, justamente en estos aspectos Smith enfatiza las ventajas de la vida de los trabajadores de la tierra. Por una parte, puesto que las actividades agrícolas no admiten una división del trabajo a la misma escala de la industria manufacturera (*WN* I.i.4/9)⁵⁴⁸, el agricultor ejercita habitualmente su inteligencia en muchas actividades evitando caer preso de la monotonía del trabajo fabril (*WN* I.x.c.24/124). Por otra parte, y en contraposición al caso del artesano, el labrador no depende de clientes para conseguir el sustento para sí mismo y su familia, antes bien, él “se considera, y es en realidad, un señor independiente del mundo entero” (*WN* III.i.5/342). Estas dos condiciones permiten el desarrollo de las virtudes éticas que los agricultores no solamente practican sino que, incluso, han transmitido al resto de las sociedades coloniales en las que han tenido oportunidad de asentarse⁵⁴⁹.

En segundo lugar, y a diferencia de los grandes señores de la tierra,

[u]n individuo de esta clase, que conoce palmo a palmo cualquier porción de su pequeña propiedad, y que la contempla con aquel cariño que naturalmente inspira la tierra, sobre todo cuando se trata de la pequeña propiedad, no sólo se deleita en su cultivo y ornato, sino que es, por lo regular, el más activo, inteligente y próspero de cuantos se dedican a realizar mejoras en el suelo. (*WN* III.iv.19/373)⁵⁵⁰

Estas tres últimas cualidades confieren a los labradores condiciones éticas y económicas muy superiores a los terratenientes, quienes no están acostumbrados a esforzarse para conseguir su sustento ni a ejercer la frugalidad.

Por último, cabe señalar que cuando Smith se refiere a la inteligencia del colono no está aludiendo a la razón capitalista, siempre dispuesta a las concertaciones y la consecución de los intereses particulares del grupo. Por el contrario, terratenientes y labradores serían las personas menos permeables a las tendencias monopólicas, ya que

⁵⁴⁸ En las *Lectures* dice: “La agricultura, sin embargo, no admite esta separación de empleos en el mismo grado que las manufacturas de lana o lino, o las herrerías.” (*LJ(A)* vi-30/389).

⁵⁴⁹ “Una colonia de cualquier nación civilizada, que se establece en un vasto país, o en un territorio apenas habitado, y cuyos naturales ceden con facilidad su lugar a los nuevos pobladores, adelanta con más rapidez por la senda de la riqueza que cualquier otra sociedad.

Aquellos colonos llevan consigo unos conocimientos en la agricultura y en las demás artes, superiores a los que pueden adquirirse por pura práctica, en el transcurso de muchos años, entre gentes bárbaras y salvajes. Tienen, además el hábito de la subordinación, ideas justas de lo que es un gobierno organizado según el sistema que prevalece en su patria, y de la legislación que lo sustenta, así como de lo que es una normal administración de justicia, y naturalmente instituyen desde un principio un sistema parecido en semejantes colonias. Pero entre las naciones bárbaras e incultas los progresos que hagan las leyes y el gobierno bien ordenado han de ser necesariamente mucho más lentos que los que el progreso natural de las artes, tras de establecer una ley y un gobierno para su debida protección.” (*WN* IV.vii.b.1-2/503).

⁵⁵⁰ Este es uno de los argumentos principales por los cuales Smith rechaza las leyes de primogenitura: no permiten el reparto de las grandes extensiones de tierra obstaculizando “la multiplicación de los pequeños propietarios”.

se muestran generalmente más bien dispuestos a promover que a restringir el cultivo y adelanto de los campos y propiedades vecinas. No tienen secretos de producción, como es el caso en la mayor parte de los fabricantes. Antes bien, se inclinan siempre a comunicar a los otros labradores cualquier descubrimiento que consideran ventajoso. (WN IV.ii.21/407)

El grupo social formado por los pequeños productores agrícolas parece reunir las virtudes de cada una de las otras clases sin exhibir, no obstante, sus vicios. Es posible presentar el cuadro de manera esquemática apuntando las siguientes notas distintivas:

1. *Máxima productividad*: puesto que unen su trabajo manual a las facultades naturales de la tierra para obtener un producto que les pertenece íntegramente.
2. *Ejercicio de las virtudes intelectuales y morales*: por el límite natural de la agricultura en la división del trabajo y el necesario esfuerzo para la consecución del ingreso.
3. *Disposición a favor del interés público*: preocupándose en su trabajo no se inclinan por el espíritu monopólico sino, por el contrario, generan vínculos cordiales entre sus pares y el resto de la sociedad.

Smith no sólo parece sugerir que estos son los mejores individuos para la sociedad, sino también que llegan a ser los más felices. En efecto, el estrecho vínculo que los une a la tierra y el ejercicio constante de las virtudes intelectuales y morales les permitiría disfrutar, más que cualquier otro, de “la tranquilidad de ánimo que ofrece la campiña”. Al haber depositado todo su esfuerzo en las mejoras de la tierra, el pequeño propietario “posee todas aquellas seguridades de que es capaz la naturaleza de las cosas humanas” (WN III.i.3/341), a diferencia del desasosegado comerciante cuyos negocios son siempre más riesgosos. Sumado a lo anterior, dice Smith:

[L]a independencia que realmente confiere [la vida rural], son alicientes que más o menos atraen a todos, y como el cultivo de los campos fue, en el orden natural, el destino primitivo del hombre, en cualquier época y estado de su existencia se mantiene cierta predilección por ese primitivo empleo (WN IV.ii.21/407).

Aquí puede verse una forma particular de presentar el tradicional argumento de la relación entre felicidad humana y orden natural, con fuertes resonancias en el ámbito económico-político. A continuación se analizarán algunas ideas smithianas sobre la naturaleza y facultades del Estado en relación con la noción subyacente de ordenamiento natural.

4. Orden natural y organización política: posibilidades y límites de la intervención estatal en economía

Como es bien sabido, una de las cuestiones que atraviesa la *Riqueza de las Naciones* es la visión crítica hacia las intervenciones gubernamentales en economía. Por lo general, y citando un famoso pasaje de esta obra, se reconoce que Smith limita los actos del Estado a tres acciones: la defensa externa, el reaseguro de la justicia interna, y la creación y sostenimiento de obras públicas⁵⁵¹. Sin embargo, también se sabe que dichas afirmaciones han sido frecuentemente utilizadas como argumento de autoridad en apoyo de posiciones muy distantes de la de Smith⁵⁵². Para tratar de comprender mejor el alcance de la visión smithiana acerca de la intervención estatal en economía, conviene primeramente detenerse en algunas de sus ideas en torno al origen, constitución y finalidad del Estado.

En las *Lecturas sobre Jurisprudencia* Smith se refiere al problema del origen del Estado recurriendo al método histórico-conjetural. Allí sostiene que el gobierno sólo pudo surgir en la sociedad pastoril porque recién en dicha etapa la propiedad privada estuvo lo suficientemente extendida como para establecerse la diferencia entre ricos y pobres. A propósito cabe destacar que para Smith, análogamente al caso de Hume, la propiedad no se funda en un cálculo de la razón sino en la acción moral de la imaginación mediante la figura del espectador imparcial. En efecto, la propiedad sobre algo se instituye, en primera instancia, por el reconocimiento del espectador imparcial a la legitimidad del derecho sobre la cosa, sea por el tiempo y esfuerzo que el individuo ha dedicado en conseguir tal objeto, o por su relación de contigüidad con el mismo⁵⁵³.

⁵⁵¹ El pasaje en cuestión es el siguiente: “Según el sistema de la libertad natural, el Soberano únicamente tiene tres deberes que cumplir, los tres muy importantes, pero claros e inteligibles al intelecto humano: el primero, defender a la sociedad contra la violencia e invasión de otras sociedades independientes; el segundo, proteger en lo posible a cada uno de los miembros de la sociedad de la violencia y de la opresión de que pudiera ser víctima por parte de otros individuos de esa misma sociedad, estableciendo una recta administración de justicia; y el tercero, la de erigir y mantener ciertas obras y establecimientos públicos cuya erección y sostenimiento no pueden interesar a un individuo o a un pequeño número de ellos, porque las utilidades no compensan los gastos que pudiera haber hecho una persona o un grupo de éstas, aun cuando sean frecuentemente muy remuneradoras para el gran cuerpo social.” (WN IV.ix.51/612-613).

⁵⁵² Además de las referencias consignadas al comienzo del capítulo 4 (notas 462 y 463), una interesante discusión sobre la utilización de la figura de Smith en el discurso neoliberal pueden encontrarse en Méndez Baiges, V., *op. cit.*, pp. 15-36. Asimismo véase: Samuel, W. y Medema, S.: “Freeing Smith from the “Free Market”: On the Misperception of Adam Smith on the Economic Role of Government”, *History of Political Economy*, 37:2, 2005, pp. 219-226; y Evensky, J.: ““Chicago Smith” versus “Kirkaldy Smith””, *History of Political Economy*, 37:2, 2005, pp. 197-203.

⁵⁵³ Sobre esto véase, v.gr.: LJ(A) i.42/51; i.51/54. No obstante, al hablar de la propiedad privada, el discurso de Smith presenta matices fuertemente rousseauianos. Así, por ejemplo, en las *Lectures* caracteriza a la propiedad como “la gran fuente de toda disputa” (LJ(A) iv.22/245).

Ahora bien, la diferenciación entre ricos y pobres que ocasiona la propiedad privada implica para Smith un mayor nivel de dependencia entre quienes tienen propiedades y quienes no, puesto que los pobres sólo pueden obtener un ingreso por contraprestación de un servicio a los ricos⁵⁵⁴. Tal estratificación de la sociedad acarrearía fuertes disputas y luchas intestinas si no fuera por la acción del gobierno, cuyo objetivo primigenio fue la protección de la propiedad privada, y, por ello, la protección de los intereses de los ricos: “El gobierno civil, en cuanto instituido para asegurar la propiedad, se estableció realmente para defender al rico del pobre, o a quienes tienen alguna propiedad contra los que no tienen ninguna” (*WN V.i.b.12/633*)⁵⁵⁵. El surgimiento del Estado, por tanto, no se debe a la decisión desinteresada de una sabiduría supranatural sino al contrario, depende de la acción interesada de un grupo social. En este sentido, cabría considerar al Estado como un “remedio imperfecto” ante la ausencia de sabiduría y virtud entre la mayor parte de la humanidad⁵⁵⁶. Pero corresponde aquí hacer algunas aclaraciones.

⁵⁵⁴ “La era de los pastores es aquella en la que primeramente comienza el gobierno en sentido propio. Y también es en este tiempo cuando los hombres se convierten en dependientes de los otros en un grado considerable. La apropiación de rebaños y manadas hace que la subsistencia mediante la caza sea muy incierta y precaria. Los animales que están más adaptados para el uso del hombre, como los bueyes, ovejas, caballos, camellos, etc., que también son los más numerosos, no son ya comunes, sino propiedad de ciertos individuos. Surgen, entonces, las distinciones de ricos y pobres. Quienes no tienen posesiones de manadas y rebaños no pueden encontrar otro modo de sustentarse que el de obtenerlo de los ricos. Por lo tanto, como sustentan y mantienen a los más pobres con las grandes posesiones que tienen de manadas y rebaños, los ricos requieren su servicio y dependencia. Y, de este modo, todo hombre poderoso llega a tener, dependiendo y atendiendo, un número considerable de los más pobres. Y, en este período de la sociedad, la desigualdad de fortuna hace que sea mayor que en cualquier otro la diferencia de poder e influencia del rico sobre el pobre. Porque, cuando el lujo y el afeminamiento se han asentado en un país, uno puede gastar de muy distintos modos una fortuna muy grande sin que ni una sola persona llegue a ser dependiente de él [...] Sin embargo, en los primeros tiempos, cuando no se conocen las artes y manufacturas, y apenas existen lujos en la humanidad, el hombre rico no tiene modo de gastar la renta de su patrimonio sino dándola a otros, y éstos se convierten en dependientes de él de este modo.” (*LJ(A) iv.7-9/239-240*). Y más adelante: “Una vez que se ha acordado que una vaca o una oveja pertenezcan a una cierta persona, no sólo cuando realmente esté en su posesión, sino aún cuando pueda haber estado extraviada, es absolutamente necesario que la mano del gobierno esté continuamente levantada y la comunidad imponga su poder para preservar la propiedad de los individuos” (*LJ(A) iv.21/245*).

⁵⁵⁵ Más duro y explícito había sido en las *Lectures*: “Pero ya que algunos tienen, del modo que mencioné antes, una gran riqueza y otros nada, es necesario que el brazo de la autoridad esté constantemente levantado, y que se hagan leyes o regulaciones permanentes que puedan asegurar la propiedad de los ricos de las incursiones de los pobres, quienes, de otro modo, la violarían continuamente, y establezca en qué consiste la infracción de esta propiedad y qué casos estarán sujetos a castigo. Las leyes y el gobierno se pueden considerar, en éste como en cualquier otro caso, como un arreglo de los ricos para oprimir a los pobres y preservar en su favor la desigualdad de bienes que, de otro modo, sería pronto destruida por los ataques de los pobres, quienes pronto reducirían, si no fueran estorbados por el gobierno, a los otros a la igualdad con ellos mismos por la fuerza bruta. El gobierno y las leyes impiden que los pobres adquieran jamás la riqueza por la violencia que, de otro modo, ejercerían sobre los ricos; les dicen que deben, o continuar pobres, o adquirir la riqueza del mismo modo que ellos hicieron.” (*LJ(A) iv.22-23/245-246*).

⁵⁵⁶ “¿Qué institución de gobierno tendería más a fomentar la felicidad de la humanidad que el predominio generalizado de la sabiduría y la virtud? Cualquier gobierno no es más que un remedio imperfecto ante la deficiencia de ambas.” (*TMS IV.2.1/328*).

Como se dijo anteriormente, Smith es plenamente consciente de la conformación social en torno a grupos/clases con características e intereses diversos en relación con el Estado en su totalidad. Desde esta perspectiva, se ponen de manifiesto las limitaciones del Estado en cuanto institución formada y guiada por grupos de individuos aunados por intereses particulares, es decir, *parciales y potencialmente conflictivos*⁵⁵⁷. Esta concepción le permite, además, desmitificar la figura del Leviatán político (derivado de un contrato social) y poner el acento en los sesgos inherentes a las acciones gubernamentales. En otras palabras, Smith está diciendo que en el Estado se reflejan las limitaciones humanas por ser él mismo una institución humana, formada no sólo por individuos sino también por grupos. Por ende, y en coherencia con el talante general de la obra smithiana, sería utópico pensar que al dirigir las políticas públicas un gobierno persiga siempre, *de facto*, el interés general de la sociedad. Las políticas están guiadas, en su mayoría, por intereses de clase. De esta manera, las discusiones acerca de la parcialidad en términos morales que preocupó tanto a Hume como a Smith, se traslada aquí al ámbito de las acciones de gobierno, particularmente dirigidas a la economía.

Pero como también se dijo en referencia a la acción individual, no toda motivación, por el mero hecho de ser auto-interesada, es al mismo tiempo *necesaria y totalmente* reprochable, y en este sentido contraria al bienestar general, sino que existen *grados* de aproximación al interés público. Por tanto, el análisis de la posibilidad de intervención estatal y de la efectividad de las políticas debe hacerse desde una perspectiva más amplia⁵⁵⁸. Para establecer los criterios de evaluación es preciso establecer cuáles son los deberes primordiales del Estado, particularmente los relacionados con la economía.

En la *Teoría*, Smith había enunciado los objetivos principales que la persona encargada del gobierno debe cumplir. Allí afirma:

Al magistrado civil se le confía el poder no sólo de conservar el orden público mediante la restricción de la injusticia sino de promover la prosperidad de la comunidad, al establecer una adecuada disciplina y combatir el vicio y la incorrección; puede por ello dictar reglas que no sólo prohíben el agravio

⁵⁵⁷ Al respecto, afirma Smith: “La estabilidad de cada constitución depende de la capacidad de cada clase o grupo para mantener sus propios poderes, privilegios e inmunidades contra la usurpación de cualquier otro.” (TMS VI.ii.2.9/403).

⁵⁵⁸ “Todos esos grupos y clases distintas dependen del estado a que deben su seguridad y protección. [...] Será con frecuencia arduo, empero, convencerlo de que la prosperidad y preservación del estado exigen una reducción de los poderes, privilegios e inmunidades de su grupo particular. Esta parcialidad, aunque puede a veces ser injusta, no será por ello inútil. Sirve para frenar el espíritu de innovación. Tiende a mantener cualquiera sea el equilibrio establecido entre los diversos grupos y clases en que se divide la sociedad, y aunque a veces parece obstruir algunos cambios administrativos que pueden estar de moda y ser populares en un momento dado, en realidad contribuye a la estabilidad y permanencia de todo el sistema.” (TMS VI.ii.2.10/403).

recíproco entre conciudadanos, sino que en cierto grado demandan buenos oficios recíprocos. Cuando el soberano ordena lo que es meramente indiferente y que antes de sus instrucciones bien podía omitirse sin culpa alguna, desobedecerle se vuelve no sólo reprochable sino punible. Entonces, cuando ordena aquello que antes de sus mandatos no podía eludirse sin el mayor reproche, ciertamente la desobediencia se vuelve mucho más punible. (*TMS* II.ii.1.8/175)

Es importante notar que, si bien el objetivo de mantener la justicia ocupa el primer puesto entre las obligaciones del magistrado (en línea con el sentido negativo del término justicia), también está facultado para exigir, hasta cierto punto, “buenos oficios recíprocos” entre los ciudadanos. Smith parece sugerir que el Estado puede reclamar el cumplimiento de acciones positivas, *i.e.* benevolentes, entre los miembros de la sociedad. Pero esto estaría en oposición con lo dicho anteriormente sobre la imposibilidad de recurrir a la coacción para lograr acciones benevolentes. Para entender la posición smithiana debe repararse nuevamente en su visión gradual y matizada.

Ciertamente, el gobierno debe asegurar la justicia en la nación, pero ¿cómo lograría este objetivo sin promover, de algún modo, el desarrollo *armónico* de las pasiones –sociales, antisociales y egoístas–? Es decir, ¿cómo podría asegurarse el orden social sin cultivar *de alguna manera* las virtudes entre los ciudadanos? Smith es consciente de las dificultades que se le presentan al magistrado para lograr un equilibrio entre intervención política y libertad individual, por ello el párrafo anterior continúa de la siguiente manera:

De todos los deberes de un legislador, es éste quizá el que exige la máxima delicadeza y reserva para ser ejecutado con propiedad e inteligencia. Dejarlo totalmente de lado expone a la comunidad a brutales desórdenes y horribles atrocidades; y excederse en él es destructivo para toda libertad, seguridad y justicia. (*TMS* II.ii.1.8/175)⁵⁵⁹

Esta tensión esencial reconocida en la *Teoría* se hará sentir también en la *Riqueza* al tratar los deberes del Estado en economía⁵⁶⁰. En efecto, siempre que en esta obra Smith ataca

⁵⁵⁹ En relación con este tema, es interesante notar la diferencia que Smith remarca entre el simple ciudadano y el buen ciudadano: “El amor a nuestro país comprende normalmente dos principios distintos: primero, un cierto respeto y reverencia hacia la constitución o forma de gobierno establecida; y segundo, un ferviente deseo de hacer, en la medida de nuestras posibilidades, que la condición de nuestros conciudadanos sea *segura, respetable y feliz*.” (*TMS* VI.ii.2.11/403-404. Lo destacado es nuestro).

⁵⁶⁰ Rothbard pone en tela de juicio la visión habitual de Smith como un “campeón del *laissez-faire*” (Roll, E.: *op. cit.*, p. 137). Para sostener su tesis enumera las formas de intervención estatal que aceptaba:

- i. Leyes de navegación y de educación,
- ii. Regulación de billetes bancarios,
- iii. Obras públicas,
- iv. Acuñación de la moneda,
- v. Correos,
- vi. Construcción obligatoria de muros de contención de incendios,

acciones gubernamentales concretas, los motivos últimos de las críticas se repiten. En primer lugar, los estadistas no pueden juzgar mejor la situación de cada individuo que el individuo mismo, por tanto, no deben intentar tomar decisiones contrarias a la libertad personal en relación con el obrar del individuo en su contexto⁵⁶¹. En segundo lugar, así como los gobernantes no son omniscientes, difícilmente sean absolutamente imparciales. De esta manera podría pensarse que, según el interés particular-grupal del estadista esté menor o mayormente conectado con el interés público, sus decisiones serán menos o más acertadas desde la perspectiva del conjunto de la sociedad.

Es evidente que esta lectura smithiana está fuertemente influida por un contexto socio-histórico particular. Percibía que la clase capitalista ganaba cada vez más espacios de influencia en el control del Estado, a punto tal que incluso presentaba un sistema teórico-político como verdadero y bueno cuando, en realidad, era contrario al interés público⁵⁶². Recuérdese que, si la nota distintiva de esta clase social es su “espíritu monopólico”, tal tendencia, a nivel político, se traduce en medidas restrictivas de la libertad natural de las otras clases, dado el escenario conflictivo de los intereses grupales. Esto sirve para dimensionar mejor la profundidad de la ya citada frase smithiana acerca de la oposición de caracteres entre comerciantes y gobernantes⁵⁶³.

-
- vii. Registro obligatorio de hipotecas,
 - viii. Algunas restricciones a la exportación de cereal,
 - ix. Proscripción de la práctica de pagar a los empleados en especie,

Además, dice este autor, “Smith defiende también una lista especialmente larga de impuestos, cada uno de los cuales interfiere en el mercado libre.” Rothbard, M.: *op. cit.*, p. 512. Sobre la noción smithiana de Estado véase también: O’Brien, D.: *op. cit.*, p. 58.

⁵⁶¹ “Cuál sea la especie de actividad doméstica en que pueda invertir su capital, y cuyo producto sea probablemente de más valor, es un asunto que juzgará mejor el individuo interesado en cada caso particular, que no el legislador o el hombre de Estado. El gobernante que intentase dirigir a los particulares respecto de la forma de emplear sus respectivos capitales, tomaría a su cargo una empresa imposible, y se arrogaría una autoridad que no puede confiarse prudentemente ni a una sola persona, ni a un senado o consejo, y nunca sería más peligroso ese empeño que en manos de una persona lo suficientemente presuntuosa e insensata como para considerarse capaz de realizar tal cometido.” (WN IV.ii.10/402). Y a continuación: “Conceder monopolios, en el mercado doméstico a cualquier especie de industria en particular es, en cierto modo, como indicar a las personas particulares la manera como deben invertir sus capitales, y en la mayor parte de los casos, ello se traduce en una medida inocua o en una regulación perjudicial.” (WN IV.ii.11/402). En otro pasaje se encuentra la siguiente afirmación: “Pero la ley debe conferir a todos los individuos el cuidado de sus propios intereses, porque dada su situación particular no hay ningún juez que pueda mejor discriminarlos.” (WN IV.v.b.16/470).

⁵⁶² Sobre esta cuestión, véase el apartado 6 del presente capítulo.

⁵⁶³ Para ilustrar mejor la apreciación smithiana sobre las presiones de capitalistas sobre el gobierno basta con leer el siguiente pasaje: “Este monopolio ha incrementado de tal forma el número de los obreros fabriles que, a la manera de un ejército poderoso, han llegado a ser una amenaza para el gobierno y, en muchas ocasiones, hasta intimidaron al legislador. Cualquier miembro del Parlamento que presente una proposición encaminada a favorecer ese monopolio, puede estar seguro de que no sólo adquirirá la reputación de perito en cuestiones comerciales, sino una gran popularidad e influencia entre aquellas clases que se distinguen por su número y su riqueza. Pero, si se opone, le sucederá todo lo contrario, y mucho más si tiene autoridad suficiente para sacar adelante sus recomendaciones, porque entonces ni la probidad más acreditada, ni la más alta jerarquía, ni los mayores servicios prestados al público, permitirán ponerle a cubierto de los tratos más infames, de las murmuraciones más injuriosas, de los insultos personales y, a veces, de un peligro real e inminente con que

Las limitaciones intrínsecas de las políticas gubernamentales explican que la preocupación principal del Estado deba estar en asegurar las condiciones para que las acciones libres de los actores económicos lleven *naturalmente* al progreso económico. Pero debe tenerse siempre en cuenta que estas condiciones incluyen no sólo la protección en torno a la justicia legal sino también el desarrollo de un *minimum* ético en que justicia y benevolencia sean virtudes puestas en práctica cotidianamente por oferentes y demandantes en el mercado⁵⁶⁴. En efecto, así como el Estado no puede reemplazar a los individuos en la optimización de sus decisiones económicas, tampoco puede estar presente en cada transacción para asegurar el cumplimiento de las normas de justicia y benevolencia. Este *minimum* ético está garantizado por las propias exigencias de la vida en sociedad, como antes se dijo. Pero como la aprobación simpatética grupal puede desviarse de la consideración del interés público, el Estado puede y debe intervenir para corregir dichas tendencias. De allí la importancia que Smith da a la educación como preocupación central del gobierno en orden a evitar todo tipo de supersticiones facciosas que conducirían a la disgregación social⁵⁶⁵.

suele amenazarle la insolencia furiosa de los monopolistas, frustrados en sus propósitos.” (WN IV.ii.43/416). Véase también: WN IV.iii.c.9/436-437. El tratamiento de esta cuestión en la obra de Smith lleva a Méndez Baigues hacia una sugerente conclusión: “Luego parece que hay que afirmar que la ciencia smithiana del legislador acaba haciendo una propuesta muy poco esperable en el filósofo de la sociedad comercial, y sorprendentemente platonizante: la de aconsejar al aristócrata que niegue un papel político al mercader.” Méndez Baigues, V., *op. cit.*, p. 376.

⁵⁶⁴ “Proscritos enteramente todos los sistemas de preferencia o de restricciones, no queda sino el sencillo y obvio de la libertad natural que se establece espontáneamente y por sus propios méritos. Todo hombre, con tal que no viole las leyes de la justicia, debe quedar en perfecta libertad para perseguir su propio interés como le plazca, dirigiendo su actividad e invirtiendo sus capitales en concurrencia con cualquier otro individuo o categoría de personas. El Soberano se verá liberado completamente de un deber, cuya prosecución forzosamente habrá de acarrearle numerosas desilusiones, y cuyo cumplimiento acertado no puede garantizar la sabiduría humana ni asegurar ningún orden de conocimiento, y es, a saber, la obligación de supervisar la actividad privada, dirigiéndola hacia las ocupaciones más ventajosas a la sociedad.” (WN IV.ix.51/612). Pero, a su vez, más adelante dice: “No pueden florecer largo tiempo el comercio y las manufacturas en un Estado que no disponga de una ordenada Administración de justicia; donde el pueblo no se sienta seguro en la posesión de su propiedad; en que no se sostenga y proteja, por obra de la ley, la buena fe de los contratos, y en que no se dé por sentado que la autoridad del Gobierno se esfuerza en promover el pago de los débitos por quienes se encuentran en condiciones de satisfacer sus deudas. En una palabra, el comercio y las manufacturas sólo pueden florecer en un Estado en que exista cierto grado de confianza en la justicia del Gobierno.” (WN V.iii.7/808).

⁵⁶⁵ La importante misión cultural del Estado ha sido correctamente subrayada por Campbell y Skinner en su introducción a la *Riqueza de la Glasgow Edition* (p. 40). Mediante una extensa cita de la *Historia de Inglaterra* de Hume, Smith se refiere directamente al deber estatal de control sobre la expansión de una religión (WN V.i.g.3-6/694-696): dadas las consecuencias negativas que puede traer para la nación la propagación de una creencia que tienda a “pervertir la verdad, infundiendo en ella una dosis de superstición, de insensatez y mixtificación”, el Estado debe intervenir para que las mismas instituciones religiosas lleguen a ser de utilidad al interés general de la nación. Así, Smith aboga por la existencia de una gran cantidad de pequeñas sectas, donde ninguna tenga suficiente poder para influir en el gobierno: “Se puede formular como una máxima evidente, en el supuesto de que todas las demás cosas no varíen, que cuanto más rica sea la Iglesia más pobres serán el Soberano y el pueblo; y en todo caso, menor la capacidad del Estado para defenderse” (WN V.i.g.41/715). Es claro el paralelismo entre el discurso económico a favor de la competencia (contra el sistema mercantil) y el discurso político contra el poder monopólico de la Iglesia. Sobre este tema véase: Ekelund, R., Hébert, R. y Tollison, R.: “Adam Smith on Religion and Market Structure”, *History of Political Economy*,

Por último, es importante señalar que, si el Estado está obligado a respetar la libertad de los individuos en la persecución de sus intereses económicos lícitos, estará obligado igualmente a respetar el curso natural de las actividades económicas a nivel social. Esto significa que, paralelamente al desarrollo natural de la sociedad en etapas, existe una *vía natural* en la que la economía tiende al progreso.

Para Smith es natural que la primera actividad en consolidarse en toda sociedad sea la agricultura, seguida de la manufactura, para dar paso luego al comercio⁵⁶⁶. Sin embargo, advierte, este orden ha sido subvertido por los Estados europeos al haber puesto sus mayores esfuerzos en el incremento del comercio y en perjuicio de la agricultura, guiados por los intereses de una clase y un sistema económico falaz⁵⁶⁷.

En esa crítica pueden constatarse dos tópicos básicos del pensamiento económico smithiano, con claras resonancias humeanas. En primer lugar, el carácter natural del progreso económico unido al despliegue igualmente natural de las etapas de la sociedad, la extensión de los derechos de propiedad y las áreas de colocación del capital. Naturalmente todos estos elementos comienzan desde lo más próximo al individuo, *i.e.*, de lo más cercano a sus pasiones e imaginación, para luego trasladarse a sus intereses y cálculo racional. En segundo lugar, la defensa de la actividad agrícola y del pequeño propietario de la tierra en contraposición al comerciante de espíritu monopólico:

La principal atención del Soberano no debe ser otra sino la de fomentar, por todos los medios posibles a su alcance, la actividad del propietario y del colono, concediéndoles la libertad necesaria para que puedan propiciar sus intereses por el camino que mejor les plazca y de acuerdo con su propio juicio, otorgándoles a los dos la seguridad más perfecta, para que puedan gozar los frutos completos de su industria, y procurando a sus productos el mercado más extenso que sea posible, todo ello como resultado de tener bien establecidas comunicaciones fáciles y seguras, por tierra y por agua, a través de todas las regiones de sus

37:4, 2005. Además, Smith justifica explícitamente la intervención estatal para asegurar la instrucción del pueblo y el cultivo de su espíritu marcial (WN V.i.f.60/692).

⁵⁶⁶ “Siguiendo, pues, el curso natural de las cosas, la mayor parte del capital de toda sociedad adelantada se invierte, primero, en la agricultura, después en las manufacturas y, por último, en el comercio exterior. Este orden de cosas es tan regular que no creemos exista sociedad alguna poseedora de un cierto territorio en que no se haya manifestado en cierto grado.” (WN III.i.8/343).

⁵⁶⁷ “Pero aun cuando en toda sociedad este orden natural de cosas se ha verificado en cierto grado, lo hemos visto también completamente invertido en todos los modernos Estados de Europa. [...] Los usos y las costumbres implantados en esos territorios por la naturaleza misma de sus primitivos gobiernos, y que perduraron después de que la gobernación experimentó grandes cambios, les forzaron a observar este orden retrógrado, contrario a la naturaleza de las cosas.” (WN III.i.9/343). Una crítica sobre esta argumentación smithiana puede encontrarse en Bowles, Paul: “Adam Smith and the “Natural Progress of Opulence”” en Blaug, Mark (ed.): *Adam Smith (1723-1790) Vol. I*, Elgar, London, [1986] 1991, pp. 181-190.

dominios, y sin olvidar la libertad más amplia en lo que concierne a la exportación de sus productos. (WN V.ii.c.18/734)⁵⁶⁸

De esta manera, el discurso smithiano en favor de la libertad de comercio, la competencia y la mínima intervención estatal debe leerse considerando el trasfondo ético-antropológico que lo sustenta. Es cierto que para Smith el esfuerzo individual por mejorar la condición “es capaz, por regla general, de sostener la propensión natural de las cosas hacia su adelanto, a pesar de los gastos excesivos del Gobierno y de los errores de la administración” (WN II.iii.31/310)⁵⁶⁹. Pero para alcanzar tal objetivo, aquel esfuerzo debe ser guiado con “sobriedad y buena conducta”, *i.e.*, no debe perder de vista el criterio de corrección, a nivel moral, y de equilibrio de intereses, a nivel social. La intervención estatal será deseable, por tanto, como reaseguro de aquel mínimo moral y este balance de poderes gracias a los cuales el desarrollo de la sociedad se encauza en su curso natural.

5. Armonía de intereses y la metáfora de la *Invisible Hand*

Lo dicho hasta aquí acerca de la organización socio-económica y los alcances y límites de la intervención estatal, conduce a una de las cuestiones históricamente más debatidas en torno al pensamiento smithiano: el sentido de la metáfora de la “Mano Invisible”.

Quedando fuera de los objetivos del presente trabajo la enumeración y crítica de las diversas interpretaciones que esta noción ha tenido a lo largo del tiempo, baste señalar que el abanico se despliega incluyendo imágenes de Smith como un rígido mecanicista, o el más conspicuo de los teólogos calvinistas, hasta aquellas que lo muestran como un retórico ateo convencido que utiliza el símil de manera irónica para destacar las consecuencias negativas ocasionadas por las fuerzas del mercado liberadas a su propia suerte⁵⁷⁰.

⁵⁶⁸ Antes había dicho: “En definitiva, cualquier sistema que pretenda atraer con estímulos extraordinarios hacia cierta especie particular de actividad económica una porción más importante del capital de una sociedad que la parte de la que, de una manera natural, gravitaría hacia ella, o, con extraordinarias restricciones, desplazar violentamente de cierto género de actividad económica particular una porción del capital que, de no proceder así, se emplearía en la misma, es en realidad subversivo o ruinoso para su principal propósito. Retarda, en lugar de acelerar, los progresos de la sociedad hacia la grandeza y riqueza verdaderas disminuyendo, en lugar de aumentar, el valor real del producto anual de la tierra y del trabajo.” (WN IV.ix.50/612). Un argumento similar es utilizado para criticar la implementación de controles de precio en el mercado de granos, véase: WN IV.v.b.7/467; IV.v.b.39/480.

⁵⁶⁹ El pasaje continúa con una sugerente comparación naturalista: “al igual que el desconocido principio vital restituye casi siempre la salud y vigor, no sólo a pesar de las enfermedades, sino de las equivocadas prescripciones de los doctores.”

⁵⁷⁰ Para ilustrar estas posiciones antagónicas *Cfr.*: Espoz Le-Fort, Renato: *De cómo el hombre limitó la razón y perdió la libertad*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2003, Cap. 10: “La Revolución Moral Escocesa: La Santificación de los Mercaderes Privados”, pp. 139-160; y Rothschild, Emma: *Economic Sentiments. Adam*

En continuidad con el enfoque general de este trabajo, en este apartado se intentará mostrar que las implicancias –a varios niveles– del giro antropológico humeano-smithiano, centrado en la estructura imaginativo-pasional de la naturaleza humana, se constituyen en un marco de referencia fundamental para la comprensión de esta metáfora. Para comprobar esto, antes de detenerse en la “mano invisible” en particular, es importante reparar en la concepción smithiana de la metáfora en general.

En las *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, Smith se refiere explícitamente a las figuras retóricas como la alegoría y la metáfora. Si bien en un primer momento advierte sobre los inconvenientes que una utilización excesiva de dichas figuras puede ocasionar para la claridad de la expresión (*LRBL* 8 i.13-14/93), lo que más interesa, sin embargo, es la definición que aquí consta.

Para Smith la metáfora o *traslatio*, como era denominada por los retóricos antiguos, consiste en la alteración en el significado de una palabra, bien por un significado con el que la palabra guarda cierta semejanza o analogía, bien por alguno con el que no guarda semejanza, pero mantiene cierta conexión (*LRBL* 28-29 i.63-64/154-156). Partiendo de esta definición introduce una singular clasificación. Como en toda metáfora debe existir una relación entre dos objetos, y nuestros objetos son de dos tipos, corporales o intelectuales –según sean percibidos por los sentidos o por la mente–, las metáforas pueden ser de cuatro clases:

1. Cuando una idea correspondiente a un objeto corporal se aplica a un objeto intelectual.
2. Cuando la idea de un objeto intelectual se aplica a otro corporal.
3. Cuando la idea de un objeto corpóreo se aplica a otro objeto corpóreo.
4. Cuando la idea de un objeto intelectual se aplica a otro objeto intelectual (*LRBL* 29 i.64-65/157).

Ahora bien, al considerar a la metáfora dentro del esquema gnoseológico-epistemológico smithiano puede afirmarse que, gracias a su propiedad traslaticia derivada de la captación de semejanzas o analogías mediante la imaginación, este tropo cumple un papel clave en el proceso cognoscitivo. Esto sin dejar de lado su función estética de ornamentación del lenguaje sino, al menos en un sentido, precisamente gracias a ella. Por un lado, teniendo en cuenta que el conocimiento (común y científico) está constituido básicamente por conexiones de ideas construidas por la imaginación, la representación metafórica ayudaría a

Smith, Condorcet and the Enlightenment, Harvard University Press, Cambridge, 2001, Cap. 5: “The Bloody and Invisible Hand”, pp. 116-156.

generar y ampliar dichas relaciones mediante el intercambio de significados de ideas diversas, pero, de alguna manera, relacionadas. Además, según la clasificación arriba consignada, la metaforización permitiría conocer objetos intelectuales, más abstractos, *i.e.*, lejanos para el hombre, mediante la traslación de significados de objetos concretos y asequibles⁵⁷¹.

No obstante, cabe señalar que no toda metáfora resultaría cognoscitivamente relevante puesto que, dice Smith, este tropo puede utilizarse indebidamente. Incluso propone un criterio para identificar el correcto empleo de la metaforización, dice:

Ahora bien, es evidente que ninguna de estas metáforas puede tener belleza alguna a menos que, por una parte, se componga de manera que proporcione una fuerza expresiva adecuada al objeto que se desea describir y, por otra, lo hagan de la manera más sorprendente e interesante. Si no es así, producirán algo ampuloso o burlesco. (*LRBL* 29 i.65-66/158)

La característica de “adaptación” de una metáfora para ser considerada bella, remite a la idea de proporcionalidad, intrínseca al concepto de belleza artística, como se ha visto, y se comprende mejor cuando se analizan los ejemplos citados por Smith. Nathaniel Lee, Homero y Thompson, dice, han empleado mal las metáforas toda vez que mediante ellas relacionaron dos objetos extremadamente diversos. Así, por ejemplo, el primero comparó inadecuadamente la fuerza de un ciclón con la furia de Alejandro. Puesto que aquélla es tanto mayor que ésta, se vuelven estrictamente incomparables. Virgilio y Milton, en cambio, ejemplifican para Smith el uso correcto de las metáforas. Este último compara justamente el chirriar de las puertas del infierno con el trueno. Esta metáfora, observa Smith, no hubiera sido tan buena si hubiese comparado al trueno con el sonido de las puertas de una ciudad, y menos aún si lo hubiera hecho con el de una casa cualquiera (*LRBL* 30 i.v.66-67/159-160).

Si la belleza de una metáfora está determinada, en última instancia, por la sorpresa e interés que genere según la proporcionalidad de los objetos puestos en relación por la imaginación, se está repitiendo aquí el esquema explicativo que ya se ha visto utilizar a Smith para el conocimiento de los objetos externos, la génesis y desarrollo de las teorías científico-filosóficas y las artes imitativas. El criterio de propiedad de una metáfora se resuelve acudiendo al núcleo imaginativo-pasional de la naturaleza humana.

⁵⁷¹ Para un estudio más detallado del uso de metáforas en la obra smithiana en relación con la problemática del ‘estilo’ científico, véase el excelente artículo de Cremaschi, Sergio: “Metaphors in the *Wealth of Nations*” en Boehm, S., Gehrke, C., Kurz, H. y Sturn, R. (eds.): *Is There Progress in Economics? Knowledge, Truth and the History of Economic Thought*, Elgar, Cheltenham, 2002, pp. 89-114. Además: Alvey, James: “Mechanical Analogies in Adam Smith”, Discussion Paper N° 99.12, Massey University, 1999.

Teniendo en cuenta lo anterior, repárese ahora en la metáfora de la *Invisible Hand*. Primeramente, debe recordarse que Smith utiliza esta figura explícitamente en tres ocasiones: una vez en la *Riqueza de las Naciones*, otra en la *Teoría de los Sentimientos Morales* y en la *Historia de la Astronomía* se refiere a la “mano invisible de Júpiter”.

Como ya se dijo, en *HA* Smith explica el surgimiento del politeísmo argumentando que en su origen se encuentra la “superstición vulgar” por la cual los hombres primitivos adscriben a cada fenómeno natural inusual –que excita sorpresa y asombro– cierta causa inteligente, aunque invisible. A continuación, aclara que sólo los hechos *irregulares* son percibidos de tal manera. Con respecto a los acontecimientos regulares este hombre “nunca pensó que la mano invisible de Júpiter intervenía en tales asuntos” (*HA* 49-50 III.2/60-61). Si bien esta primera referencia a la *Invisible Hand* no toca directamente la esfera económica, señala, sin embargo, un punto importante, cual es la diferencia entre la eficiencia física y la volitiva. En efecto, a renglón seguido dice Smith: “El ser humano, el único poder deliberado que conocían [los hombres primitivos], nunca actúa si no es para interrumpir o alterar el curso que los hechos naturales adoptarían si fueran dejados a sí mismos”. Es decir que, a diferencia de la sucesión de fenómenos naturales, la intervención humana es en alto grado impredecible. La imaginación no puede conectar fácilmente un fenómeno con otro, lo que genera asombro y sorpresa. Pero siguiendo esta línea argumentativa, igualmente podría afirmarse que si la acción humana cumpliera con las ya conocidas condiciones imaginativas para calificar un fenómeno como *natural*, la diferencia entre acción humana y acción física sería de grado, no de naturaleza.

Así presentada, esta discusión seguiría las conclusiones de Hume en su tratamiento del problema del libre albedrío. Como oportunamente se puntualizó, la noción humeana de causalidad (en su doble significación) permitía evitar el enfrentamiento entre las ideas de libertad y necesidad, reduciendo la cuestión a la mayor o menor facilidad con que la imaginación puede conectar fenómenos relativos⁵⁷². En este contexto, la alusión smithiana a la mano invisible puede ser interpretada como un intento por indicar las condiciones en las que los individuos se aproximan, de hecho, al designio de la naturaleza dada su peculiar constitución antropológica⁵⁷³. Pero para apoyar esta lectura, conviene avanzar con la exposición de los pasajes donde la metáfora remite directamente al ordenamiento económico.

⁵⁷² Véase Cap. 3, apartado 3.

⁵⁷³ En tal sentido, el término “natural” estaría directamente relacionado con el “reposo y la tranquilidad de la imaginación”, como se vio en el capítulo anterior.

En *TMS* afirma Smith:

Los ricos sólo seleccionan del conjunto lo que es más precioso y agradable. Ellos consumen apenas más que los pobres, y a pesar de su natural egoísmo y avaricia, aunque sólo buscan su propia conveniencia, aunque el único fin que se proponen es la satisfacción de sus propios vanos e insaciables deseos, dividen con los pobres el fruto de todas sus propiedades. Una *mano invisible* los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes, y así *sin pretenderlo, sin saberlo*, promueven el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie. *Cuando la providencia distribuyó la tierra entre unos pocos patronos señoriles, ni olvidó ni abandonó a los que parecían haber quedado excluidos del reparto.* También éstos disfrutan de una parte de todo lo que produce. En lo que constituye la *genuina felicidad de la vida humana* no están en ningún sentido por debajo de quienes parecerían ser tan superiores a ellos. En el desahogo del cuerpo y la paz del espíritu todos los diversos rangos de la vida se hallan casi al mismo nivel, y el pordiosero que toma el sol a un costado del camino atesora la seguridad que los reyes luchan por conseguir. (*TMS* IV.1.10/324-325. Lo destacado es nuestro)

El primer punto a subrayar en este párrafo es que la mano invisible, providencial, actúa en pos del bienestar de la sociedad a través del *consumo* de los ricos. Como antes se dijo, el consumo es para Smith el fin natural de la economía, no así la producción (en oposición al mercantilismo). Por tanto, si se considera la perspectiva del fin *inmediato* de la economía, existe un límite también natural para cada individuo en cuanto a lo que puede consumir. Así, los bienes de los ricos que no se consumen funcionan como motor para el desarrollo de la circulación económica. Dicho de otra manera, desde una perspectiva *inmediata*, el excedente se transforma *directamente* en inversión mediante la cual los ricos proveen a los pobres de sus ingresos. La distribución del producto lograda es tan próxima a la máxima equidad que no parece ser casual. La semejanza de tal efecto con una decisión volitivo-racional hace pensar que una mano invisible divina ha actuado de algún modo con la intención de alcanzarla. Pero bien podría preguntarse ¿por qué aludir a una mano invisible? Smith se apresura a aclarar que la distribución de la riqueza resulta como una consecuencia no intencionada de parte de los individuos, pues ellos persiguen únicamente la satisfacción de sus propios deseos. Esta afirmación esconde, al parecer, el *quid* de la cuestión: los individuos están naturalmente imposibilitados para alcanzar una distribución equitativa *de manera intencional*, pues tal cosa requeriría de un conocimiento y una capacidad de acción que exceden con mucho sus facultades, como se ha venido mostrado. Luego, es el Autor de la Naturaleza a través de su *mano invisible* quien dirige a los individuos hacia el interés general

por el hecho de haberlos equipado con un conjunto de pasiones e intereses *naturales*⁵⁷⁴, en el sentido de más próximos/intensos y guiados por la virtudes respectivas.

En segundo lugar, lo anteriormente dicho se ve confirmado por la alusión a la felicidad individual. En efecto, es notable que la caracterización smithiana de la distribución alcanzada por la mano invisible incorpore la idea de “genuina felicidad”, porque, como se ha visto, la noción de felicidad se vincula más con la tranquilidad y seguridad de la imaginación que con la posesión de gran cantidad de bienes materiales. En este sentido, el esquema distributivo smithiano aseguraría la verdadera felicidad para la mayor cantidad de la población porque supone que las acciones individuales están motivadas por pasiones e intereses egoístas, aunque limitados por las virtudes garantes de la vida en sociedad, en primer lugar la justicia y en segundo lugar la prudencia. Esto indica que al analizar las referencias a la *Invisible Hand* no debe olvidarse, como sostiene Young, el trasfondo institucional que posibilita la armonización de intereses individuales⁵⁷⁵.

Por último, en *WN* se encuentra uno de los pasajes más citado en la historia de la economía:

Ahora bien, como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener la industria doméstica, y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta que cada uno de ellos colabora de una manera necesaria en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste como en muchos otros casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios. No son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquellos que presumen de servir sólo el interés público. (*WN* IV.ii.9/402)

⁵⁷⁴ “Así es como el interés particular y las pasiones predisponen a los ciudadanos de una nación a emplear su capital en aquellos ramos que generalmente son más ventajosos a la sociedad. Pero si, llevados por esta preferencia espontánea, invirtieran en estos empleos más capital del conveniente, la baja del beneficio en dicho ramo, y su alza en otras inversiones, reajustaría muy pronto esa distribución defectuosa. Sin necesidad de ley ni de estatuto, el interés mismo de los particulares y sus pasiones les lleva a distribuir el capital de la sociedad entre los diferentes empleos, de la manera más conforme a los intereses colectivos. Los reglamentos y estatutos del sistema mercantil desordenan, en mayor o menor grado, esta ventajosa y natural distribución del capital.” (*WN* IV.vii.c.88-89/560).

⁵⁷⁵ Véase: Young, J.: *Economic as a Moral Science*, op. cit., p. 175.

Una vez más aparece el tópico de las consecuencias no intencionadas⁵⁷⁶, pero ahora interesa subrayar el hecho sobre el que recae la acción de la mano invisible. En este caso, Smith se está refiriendo a la natural predilección de los individuos hacia la industria nacional a causa de la *seguridad* que proporciona la inversión más próxima, en contraposición al riesgo del comercio exterior. Es importante comprender lo mentado por Smith al referirse en este caso a la persecución de los intereses individuales. Al escoger el lugar y modo de colocación del capital, el individuo tiene en cuenta dos factores, la *maximización* de la ganancia y la *seguridad* de la inversión, ligada esta última a la proximidad local del proyecto⁵⁷⁷.

Recordando lo dicho más arriba sobre la prudencia como virtud relativa a las pasiones egoístas, quedará claro que cuando Smith introduce la figura de la *Invisible Hand* en la *Riqueza* no pretende hacer un panegírico a la rapacidad egoísta de individuos auto-interesados. Antes bien, está diciendo que la preocupación personal regida por la prudencia (tal como él la entiende) lleva a los individuos a cooperar con el bienestar general sin pretenderlo. En este sentido, la prudencia está íntimamente relacionada con la tranquilidad de la imaginación y la felicidad.

Desde el punto de vista que se viene presentando puede interpretarse, asimismo, el significado de la frase según la cual: “No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés [*to their own interest*]” (WN I.ii.2/17)⁵⁷⁸. Como se dijo, la benevolencia se basa en los lazos que crea la simpatía entre individuos que se encuentran, en algún sentido, más próximos. Y como la capacidad simpatética de la imaginación tiene un rango de acción determinado, la benevolencia de un individuo no puede tener el mismo alcance para todas las personas que viven en su mismo país. Partiendo de este principio, no sólo es lícito sino necesario concluir que las relaciones comerciales entre individuos situados en grupos sociales diferentes no deban aludir a la benevolencia de los otros, sino a sus intereses personales para obtener ellos mismos una ganancia. Por tanto, nuevamente cabe destacar que Smith no se está refiriendo

⁵⁷⁶ Otros ejemplos sobre constataciones smithianas de efectos no-intencionados dentro de la *Riqueza de las Naciones*: II.v.37/337, III.iv.17/372, IV.i.10/382, IV.ii.4/400, IV.v.b.3/464-465, IV.vii.c.88/560, V.i.g.25/706.

⁵⁷⁷ Antes había dicho: “En primer lugar, todo individuo procura emplear su capital lo más cerca que pueda de su lugar de residencia” (WN IV.ii.5/400).

⁵⁷⁸ El párrafo continúa de la siguiente manera: “No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo [*self-love*]; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas. Sólo el mendigo depende principalmente de la benevolencia de sus conciudadanos; pero no en absoluto. Es cierto que la caridad de gentes bien dispuestas le suministra la subsistencia completa; pero, aunque esta condición altruista le procure todo lo necesario, la caridad no satisface sus deseos en la medida en que la necesidad se presenta: la mayor parte de sus necesidades eventuales se remedian de la misma manera que las de otras personas, por trato, cambio o compra.”

aquí a una clase de egoísmo racionalista desencarnado, sino que su trasfondo se corresponde con los límites naturales de la benevolencia según su concepción antropológica.

Por otra parte, si se aplican las nociones expuestas hasta aquí a la esfera del progreso económico puede concluirse con Smith en llamar *natural* al proceso de crecimiento a partir de lo más próximo al individuo hasta lo más alejado a él, es decir, desde la agricultura hasta el comercio exterior. Así se ve de qué manera vincula la preeminencia de la actividad agrícola, con el despliegue de la mano invisible⁵⁷⁹. En efecto, al trasladar las afirmaciones anteriores desde el ámbito individual al ámbito social del mercado se comprende la relación *natural* entre el interés social y el desarrollo del mercado local, en un primer momento, para luego extenderse hacia fronteras más lejanas: “El mercado doméstico se convierte, por decirlo así, en el centro en torno al cual giran continuamente los capitales de los habitantes de cualquier país, así como el centro hacia donde naturalmente gravitan, [de] no mediar causa extrínseca que los desplace a otros destinos más lejanos” (WN IV.ii.6/401)⁵⁸⁰.

Ahora bien, como se ha sugerido, aunque este sea el orden natural del progreso de las naciones, es necesario advertir que puede ser desviado de su curso por políticas económicas erróneas como, según Smith, ha ocurrido con las intervenciones de los comerciantes europeos, guiados por intereses de clases hipostasiados en el sistema mercantil.

Según lo dicho anteriormente, el principal error mercantilista ha sido suponer una estructura antropológica que exagera las posibilidades de la razón humana, exaltando el interés egoísta y el espíritu de sistema. Desde esta perspectiva, el sistema de la libertad natural y la operación de la *Invisible Hand* surgen como una paradójica respuesta a las pretensiones racionalistas. Paradójica porque si bien el sistema propuesto por Smith es descrito como “sencillo y obvio”, respetaría sin embargo la complejidad de las relaciones humanas intersubjetivas e intergrupales. En cambio, el sistema mercantilista peca por reduccionista, al simplificar en exceso la comprensión de la acción humana eliminando su elemento esencial de indeterminación, dada las propias capacidades cognitivas humanas.

Si lo anterior es correcto, abogar por la guía de la mano invisible significaría, primeramente, aceptar una antropología en la que las acciones naturales se relacionan

⁵⁷⁹ Incluso llega a decir: “No obstante, todo capital que una nación adquiere por el comercio y las manufacturas es de una posesión precaria e incierta, mientras no quede una porción del mismo vinculada en el cultivo y en las mejoras de las tierras.” (WN III.iv.24/376).

⁵⁸⁰ Y agrega: “En el caso, pues, de que las ganancias sean iguales, o casi las mismas, cada uno de los individuos pertenecientes a una nación se inclinará naturalmente a emplear sus capitales del modo más adecuado para fomentar la industria doméstica, proporcionando ingresos y oportunidades de ocupación al mayor número de sus connacionales.” (WN IV.ii.6/401). Nótese el matiz introducido por Smith con el que deja ver la relevancia del criterio de *seguridad* por sobre un criterio estrictamente racional.

directamente con el primado de la imaginación y las pasiones⁵⁸¹. En segundo lugar, declararí­a la imperfección intrínseca a todo conocimiento relativo al obrar humano, haciéndose eco del escepticismo moderado humeano. Pero además de esto, la alusión a la mano invisible conllevaría un sentido prescriptivo, tanto negativo como positivo. Las políticas estatales no deben intervenir con la benevolente dirección de la mano invisible, *i.e.*, con el desarrollo de las tendencias naturales con las que hemos sido equipados por el Autor de la naturaleza⁵⁸². Pero debe asegurarse que dichas tendencias se mantengan en cauces igualmente naturales, es decir, en el rango de acción que corresponde a cada individuo o grupo social⁵⁸³.

De lo anterior puede concluirse que la idea de la acción de la mano invisible difícilmente pueda interpretarse como una armonización automática de intereses individuales auto-interesados. Dicho de otra manera, los intereses armonizarán guiados por la *Invisible Hand* siempre y cuando sean contenidos por las normas morales de la simpatía y, en última instancia, cuando se relacionen más directamente con el contexto particular de cada individuo (y grupo), con lo más próximo a su núcleo imaginativo-pasional⁵⁸⁴. En coincidencia con el enfoque gnoseológico-antropológico de Hume y Smith, la noción de armonización de intereses debería ser caracterizada por su flexibilidad y gradualidad, lo que

⁵⁸¹ Dice Smith en la *Teoría*: “El curso natural de las cosas no puede ser totalmente controlado por los impotentes afanes del hombre: la corriente es demasiado rápida y demasiado poderosa como para que pueda interrumpirla, y aunque las reglas que la dirigen fueron estipuladas con los mejores y más sabios propósitos, a veces generan efectos que escandalizan todos sus sentimientos naturales. El que un grupo numeroso de personas prevalezca sobre uno reducido, el que quienes acometen una empresa con previsión y toda la preparación necesaria prevalezcan sobre quienes se les oponen sin haberlo hecho así, y el que cada fin deba ser alcanzado sólo por los medios que la naturaleza ha establecido para lograrlo, parece una regla no sólo necesaria e inevitable en sí misma sino incluso útil y adecuada para suscitar la laboriosidad y la consideración de la especie humana.” (*TMS* III.5.10/298-299).

⁵⁸² Por otra parte, con su particular realismo, Smith no puede dejar de notar –como antes lo había hecho Hume– que los individuos se ven más impelidos a actuar según objetivos más cercanos a ellos mismos que a los grandes y lejanos fines de la política: “los grandes objetivos, por sí solos, cuando no están sostenidos por la necesidad de una dedicación a ellos, rara vez son suficientes para motivar esfuerzos extraordinarios.” (*WN* V.i.f.4/672).

⁵⁸³ En efecto, dice Smith: “El monopolio hace que sean menos abundantes de lo que serían, de no existir, todas las fuentes originarias de renta: los salarios del trabajo, la renta de la tierra y los beneficios del capital. Al fomentar el interés de cierta clase de personas, perjudica los intereses de todos los demás habitantes del país y de todos los ciudadanos de otras naciones.” (*WN* IV.vii.c.60/545).

⁵⁸⁴ Esta perspectiva resulta compatible con la posición de Young: “When seen in the light of the penultimate paragraph of Book IV we see that a legal framework which ensures commutative justice provides the necessary institutional underpinning for this type of invisible hand mechanism to function properly”. *Economic as a Moral Science, op. cit.*, p. 168. Asimismo, este autor reconoce el problema del límite del conocimiento humano sistemático: “What the invisible hand argument does indicate is that the individual does not have to possess system knowledge in the economic arena to have his actions produce public benefits.” *Idem*, p. 174. Aunque con diferencias sobre el trasfondo humeano de la perspectiva smithiana en economía, las interpretaciones aquí vertidas en general coinciden también con Garrido, al señalar la importancia de la facultad imaginativa en la crítica smithiana de la concepción antropológica egoísta-racionalista tanto a nivel práctico como teórico: Garrido, José de la Cruz: “El papel de la imaginación en la refutación de Adam Smith a la tesis de *homo economicus*”, *Ideas y valores*, Vol. LXIV, N° 159, 2015, pp. 169-194.

permitiría entender, a su vez, el acento pragmático de las propuestas smithianas en sus discusiones acerca de la relación Estado-mercado. En el apartado siguiente se ampliarán los comentarios sobre este punto.

6. Carácter del legislador, persuasión y objetivos de la *Economía Política*

Según Redman, aun cuando los pensadores inscriptos en la tradición de la Ilustración Escocesa expresaran con ímpetu su confianza en la posibilidad –y hasta necesidad– de aplicar el método de la filosofía natural newtoniana en moral, en la práctica, sin embargo, veían notables diferencias entre hechos físicos y sociales. Por ello debieron introducir modificaciones en el método para su eficaz utilización en el nuevo ámbito. De esta manera, continúa Redman, Smith exigía a los filósofos morales un mayor nivel de realismo teórico que a los filósofos naturales⁵⁸⁵.

La necesidad de un mayor nivel de realismo en moral se fundamentaría en un hecho del sentido común: los hombres, a diferencia de las cosas, actúan de manera libre y voluntaria. Sin embargo, después de la crítica humeana a las nociones de libre albedrío y necesidad física, quedó claro que no puede haber entre ambas más que una diferencia de grado. A partir de aquí, Hume concluyó que en ninguno de los dos campos del saber sería posible alcanzar un conocimiento necesario. Como se dijo, Smith parece valerse de los razonamientos humeanos, estableciendo otra distinción aparte de la indicada por Redman. Si bien en moral los filósofos tendrían un mayor nivel de certeza que los físicos⁵⁸⁶, a su vez, existe una diferenciación gradual entre los niveles de certeza asequibles en moral y en economía política. Así, en la misma medida en que las explicaciones derivadas de un sistema de economía política se extienden sobre relaciones individuales y grupales sucesivamente crecientes hasta llegar a la totalidad de la nación, sus conclusiones se vuelven cada vez más inciertas. Por tanto, los resultados de las políticas económicas aplicadas en base a tal sistema serán menos controlables.

Como se sugirió, la apertura de las teorizaciones smithianas se pone de manifiesto una vez más en sus ideas en torno a la intervención político-práctica. Para comprender mejor su posición, en primer lugar, conviene dirigirse a la confrontación propuesta en la *Teoría de los Sentimientos Morales* entre las figuras del hombre doctrinario, por una parte, y la del buen

⁵⁸⁵ Redman, D.: *op. cit.*, p. 229.

⁵⁸⁶ Véase: *TMS* VII.ii.4.14/529, citado en Cap. 4, apartado 6.1., del presente trabajo.

legislador, por otra. Los políticos pueden adoptar, según Smith, dos actitudes con respecto al gobierno de la sociedad como conjunto de individuos y grupos con intereses no siempre coincidentes. El hombre doctrinario,

se da ínfulas de muy sabio y está casi siempre tan fascinado con la supuesta belleza de su proyecto político ideal que no soporta la más mínima desviación de ninguna parte del mismo. Pretende aplicarlo por completo y en toda su extensión, sin atender ni a los poderosos intereses ni a los fuertes prejuicios que puedan oponérsele. Se imagina que puede organizar a los diferentes miembros de una gran sociedad con la misma desenvoltura con que dispone las piezas en un tablero de ajedrez. No percibe que las piezas del ajedrez carecen de ningún otro principio motriz salvo el que les imprime la mano, y que en el vasto tablero de la sociedad humana cada pieza posee un principio motriz propio, totalmente independiente del que la legislación arbitrariamente elija imponerle. (*TMS* VI.ii.2.17/407)

Este llamado de atención hacia las excesivas pretensiones de los políticos deriva directamente de sus presupuestos sobre las limitaciones cognoscitivas humanas y, por tanto, de su metodología aplicada al estudio del hombre en sociedad. Cada individuo tiene un principio eficiente intrínseco con el que ha sido dotado por el Autor de la Naturaleza, de manera tal que solamente él conoce aquello que le conviene en cada situación, *i.e.*, los medios para alcanzar su bienestar y el de la sociedad. La comparación de los individuos con las piezas de ajedrez permite a Smith advertir al legislador sobre los peligros que para la sociedad puede acarrear su vanidad y sobreestimación de un sistema ideal que, como tal, pierda de vista el componente irreductible de indeterminación en la conducta humana.

En contraposición con el proceder del hombre doctrinario, la actitud de un legislador prudente puede resumirse de la siguiente manera:

La persona cuyo espíritu cívico es incitado exclusivamente por la humanidad y la benevolencia respetará los poderes y privilegios establecidos incluso de los individuos y más aún de los principales grupos y clases en los que se divide el estado. Aunque considere que algunos de ellos son en cierto grado abusivos, se contentará con moderar lo que muchas veces no podrá aniquilar sin gran violencia. Cuando no pueda vencer los enraizados prejuicios del pueblo a través de la razón y la persuasión, no intentará someterlo mediante la fuerza sino que observará religiosamente lo que Cicerón llamó con justicia la divina máxima de Platón: no emplear más violencia contra el país de la que se emplea contra los padres. Adaptará lo mejor que pueda sus planes públicos a los hábitos y prejuicios establecidos de la gente y arreglará en la medida de sus posibilidades los problemas que puedan derivarse de la falta de esas reglamentaciones a las que el pueblo es reacio a someterse. Cuando no puede instituir el bien, no desdeñará mejorar el mal; pero como Solón, cuando no pueda imponer el mejor

sistema legal, procurará establecer el mejor que el pueblo sea capaz de tolerar.
(TMS VI.ii.2.16/406)⁵⁸⁷

Además de la oposición entre las actitudes de ambas tipologías de gobernadores, este último pasaje muestra otra idea consonante con lo dicho por Hume acerca de la posibilidad de intervención estatal y la persuasión. En efecto, como se vio, una de las características de las pasiones humanas para Hume era su resistencia a cambiar de tendencia, lo que derivaba en su descrédito hacia políticas revolucionarias y su apoyo a medidas persuasivas de redireccionamiento pasional⁵⁸⁸. Análogamente, Smith desaconseja aquí la adopción de políticas indeseables para la población, al tiempo que privilegia la *persuasión* por sobre la *fuerza* como medio de aplicación de la intervención gubernamental. En este sentido cabe recordar la importancia que tiene la retórica para Smith, no sólo como disciplina relativa uso del lenguaje, sino fundamentalmente como herramienta para la modificación de caracteres. La utilización de una metáfora como la de la “mano invisible” sin dudas debe interpretarse también considerando este trasfondo político-práctico del lenguaje⁵⁸⁹.

En la *Riqueza de las Naciones*, las dos posiciones dirigentes son ilustradas por las acciones de gobierno de Colbert en Francia y por las disposiciones aplicadas en Gran Bretaña por el Estatuto del año XIII. Con respecto al primero dice Smith:

Este ministro, por desgracia, había adoptado todos los prejuicios del sistema mercantil, sistema que, por su naturaleza, es restrictivo y reglamentarista, características gratas al genio de un hombre laborioso, acostumbrado a organizar los distintos departamentos de la Administración pública y a establecer las normas y controles necesarios para ordenar a cada uno en su propia esfera. Intentó regular la industria y el comercio de un país tan vasto como el suyo, sujetándolo al mismo modelo que los departamentos de las oficinas públicas, y en lugar de permitir que cada uno siguiese la orientación de su interés particular de una manera autónoma, dentro de una norma de igualdad, de libertad y de

⁵⁸⁷ Resulta muy interesante observar que en esta necesidad de adecuación del sistema político a la ciudadanía Smith incluya, también en la *Riqueza*, los prejuicios del pueblo. Es decir que un buen legislador tiene que conocer los prejuicios del pueblo y, aun sabiendo el carácter falaz de tales concepciones, tomarlas como información necesaria en la elaboración de sus políticas (véase, v. gr.: WN IV.v.b.40/480). Esto enfatiza la preocupación de Smith por la circunstancialidad de cada sistema de economía política, que se manifestaría en la necesaria *circumspección* en los gobernantes.

⁵⁸⁸ Véase: Cap. 3, apartado 5.

⁵⁸⁹ Respecto a esta cuestión, es importante destacar el paralelismo no sólo entre las visiones de Hume y Smith, sino también entre éstas y las ideas de Giambattista Vico. En efecto, es posible comprobar que los tres autores parten de críticas a sistemas filosóficos de corte racionalista/reduccionistas, en sus antropologías enfatizan el papel de facultades cognitivas diversas de la razón y directamente vinculadas con las pasiones (la *imaginación* en Hume y Smith, el *ingenio* en Vico); y, consecuentemente, advierten acerca de la función práctica del lenguaje retórico-persuasivo para el desarrollo histórico de la sociedad. Sobre las relaciones entre las obras de estos autores puede verse: Robertson, John: *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge University Press, NY, 2005; y Carrión, Gonzalo: “Conocimiento, lenguaje persuasivo y sociedad en Giambattista Vico y Adam Smith”, *Cuadernos sobre Vico*, Núm. 27, 2013, pp. 99-112.

justicia, se empeñó en conceder privilegios extraordinarios a ciertos ramos económicos, imponiendo a otros restricciones enormes. (*WN IV.ix.3/591*)⁵⁹⁰

En contraste, al referirse al Estatuto del año XIII, afirma:

En dicho aspecto [la prohibición a la exportación de trigo según un precio máximo] parece que esta ley es inferior a la antigua. Pero, en todas sus imperfecciones, podemos decir de ella lo que se decía de las leyes de Solón, que aunque en sí no fuesen las mejores posibles, sí eran las más convenientes con arreglo a los intereses, prejuicios y condición de los tiempos, preparando, por lo menos, el camino para lograr algo mejor. (*WN IV.v.b.53/483*)

Esto puede interpretarse como un rechazo hacia una actitud reduccionista análoga a las que se constataron anteriormente en torno a los sistemas filosófico-científicos astronómicos y morales. En el ámbito de la economía, como se ha señalado en varias oportunidades, las críticas se dirigen en su mayor parte al sistema mercantil, el cual ha sido construido e impuesto por aquella clase económica cuyo “espíritu monopólico” conspira en contra del interés público. En efecto, según Smith, la clase capitalista es responsable de haber inventado un sistema engañoso, cuyo único fin es la consecución de intereses particulares⁵⁹¹. Esto se manifiesta particularmente en dos premisas falaces que el mercantilismo ha sentado, no obstante, como verdades evidentes. Por un lado, sostiene que la naturaleza del comercio internacional entre naciones ricas y poderosas es inherentemente conflictiva. Precisamente por esto, dice Smith, “[a]quello mismo que hubiera debido servir para estrechar la amistad, sólo ha servido para inflamar la envidia y el odio nacionales” (*WN IV.iii.c.13/439*)⁵⁹². Por otro lado –como se había advertido–, para el mercantilismo la finalidad de la industria y el comercio es la producción, no el consumo. Por tanto, dentro del sistema mercantil los intereses de los consumidores siempre son relegados ante los de los productores y comerciantes (*WN IV.viii.49/588-589*).

⁵⁹⁰ Al referirse a la política proteccionista de Colbert, Smith había afirmado antes: “se dejó seducir en este punto por las sofisticas razones de los comerciante y fabricantes, que siempre procuran asegurarse una situación de monopolio en las relaciones con sus compatriotas. Pero es ya opinión general entre los hombres más inteligentes de Francia que las medidas dictadas en este sentido no produjeron ningún beneficio a la nación.” (*WN IV.ii.38/412*).

⁵⁹¹ “Es precisamente la industria que redunde en beneficio del rico y del poderoso la que fomenta principalmente el sistema mercantil; aquella que favorece a los pobres y a los indigentes se olvida por lo general, cuando no se la oprime.” (*WN IV.viii.4/573*).

⁵⁹² Además: “No es necesario que llamemos la atención de hasta qué punto dichos reglamentos son contrarios a esa libertad del ciudadano, de que tanto alardeamos, y que, en este caso, se sacrifica a los pequeños intereses de nuestros comerciantes y manufactureros.

El laudable motivo de todas estas reglamentaciones es hacer progresar nuestras manufacturas, no por medio de su perfeccionamiento, sino abatiendo a nuestros vecinos, y terminando en lo posible con la incómoda competencia de rivales tan odiosos como desagradables.” (*WN IV.viii.47-48/588*).

De esta manera Smith pone en evidencia la estrecha relación existente entre dos actitudes que, en cuanto tales, son formadoras de caracteres de grupo y motivos para la acción: el “espíritu monopolístico” y “espíritu de sistema”. Relacionando estos conceptos con las ideas vertidas anteriormente puede decirse que, en ámbitos diferentes, ambas actitudes abusan del principio de economía, volviéndose parciales y reduccionistas:

No puede dudarse que el espíritu de monopolio inventó y aun propagó semejante doctrina, pero quienes la enseñaron no fueron tan insensatos como los que la creyeron. En todo país ha sido, es y será, el interés de todo el cuerpo social comprar los artículos necesarios de quienes los vendan más barato. La proposición es tan evidente que parecería ridículo tomarse el trabajo de probarla, ni se hubiese puesto jamás en tela de juicio si la interesada “sofistería” de manufactureros y comerciantes no hubiese confundido con tal argucia el sentido común de todo el género humano. Sus intereses, considerados desde este punto de vista, son contrarios a los de la inmensa masa del pueblo. (WN IV.iii.c.10/437)

Asimismo, al vincular las perspectivas smithianas en cuanto al conocimiento, la ética y la política, es posible distinguir tres actitudes que corren en paralelo: reduccionismo epistémico, egoísmo moral y espíritu monopolístico. Como se ha tratado de mostrar, Smith encuentra –y denuncia– muchas interacciones entre estos tres aspectos relativos al comportamiento humano, de manera tal que su obra en conjunto puede entenderse como una crítica integral a cada uno de estos vicios que, al presentarse en diferentes momentos del continuo de la conducta humana, se potencian mutuamente⁵⁹³.

Para comprender mejor la interconexión entre las múltiples aristas del método smithiano es necesario ubicar a la economía en relación con el objetivo primordial que Smith le prescribiera. Para esto, antes de ir a la *Riqueza*, conviene analizar un pasaje de la *Teoría*:

Los logros que la política pretende, el desarrollo del comercio y la industria, son objetivos nobles y magníficos. Contemplarlos nos complace y nos interesa todo lo que pueda tender a fomentarlos. Forman parte del gran sistema del gobierno, y los engranajes de la maquinaria política parecen moverse con más armonía y comodidad gracias a ellos. Nos gusta observar la perfección de un sistema tan egregio y bello, y estamos molestos hasta que no removemos cualquier obstáculo que pueda mínimamente perturbar o estorbar la regularidad de su funcionamiento. Todas las formas de gobierno son valoradas exclusivamente en la medida en que tienden a promover la felicidad de quienes bajo ellas viven. Tal su único sentido y finalidad. Pero merced a un cierto espíritu metódico, un cierto aprecio por el arte y el ingenio, a veces parece que valoramos más los

⁵⁹³ Muy probablemente esta característica fundamental de la obra smithiana haya sido una de las principales causas de su multiplicidad de interpretaciones, usos y abusos.

medios que el fin, y estamos prestos a promover la felicidad de nuestros semejantes más por perfeccionar y mejorar un determinado sistema hermoso y ordenado que por ningún sentido inmediato o sensación de lo que ellos puedan sufrir o gozar. (*TMS* IV.1.11/325-326)

Tres ideas importa extraer de aquí. En primer lugar, debe notarse la relación establecida entre el desarrollo económico y la política. El primero resulta ser *uno* de los objetivos del “gran sistema de gobierno”, por tanto, queda claro que no existe separación entre política y economía sino subordinación de ésta a aquella. En segundo lugar, Smith expresa de manera elocuente el criterio por el cual deben juzgarse los sistemas políticos: la promoción de la felicidad de los habitantes de la nación. En tal sentido, se pone de manifiesto la preeminencia del aspecto práctico de la economía. Por último, Smith advierte sobre el error que se produce cuando el criterio de evaluación práctico del sistema político queda subordinado a la constatación de coherencia intrínseca del sistema.

En la *Riqueza de las Naciones*, retoma lo dicho en la *Teoría* expresando de manera aún más vívida la relación de subordinación de la economía a la política:

La economía política, considerada como uno de los ramos de la ciencia del legislador o del estadista, se propone dos objetivos distintos: el primero, suministrar al pueblo un abundante ingreso o subsistencia, o, hablando con más propiedad, habilitar a sus individuos y ponerles en condiciones de lograr por sí mismos ambas cosas; el segundo, proveer al Estado o República de rentas suficientes para los servicios públicos. Procura realizar, pues, ambos fines, o sea enriquecer al soberano y al pueblo. (*WN* IV.intr.1/377)⁵⁹⁴

Interpretando lo anterior a la luz de lo dicho por Smith en torno a los criterios de evaluación de un sistema filosófico-científico podría decirse que la aplicación del principio de economía, la búsqueda de una mayor conectividad de los principios explicativos y de mayor coherencia entre los fenómenos, deben supeditarse en economía política al aumento de la felicidad de los individuos. Ahora bien, en línea con los supuestos antropológicos smithianos (incluyendo su noción de felicidad), incrementar el bienestar del pueblo significaría asegurar las condiciones para que las motivaciones de los individuos los conduzcan a la mejor situación posible. Como se vio anteriormente, esto implica la creencia de Smith en un progreso económico natural a partir de la producción agrícola pasando por la manufactura

⁵⁹⁴ Nótese que al confirmar tal relación de subordinación, Smith se inscribe en la tradición filosófica que hunde sus raíces hasta la *Política* de Aristóteles. Esto resulta importante a la hora de calificarlo como “padre de la ciencia económica” puesto que, si por ello se pretende alegar una separación de la economía como ciencia de la política y de la moral, se estaría malinterpretando el pensamiento smithiano. En efecto, según lo dicho, el fin de la economía política sigue siendo para Smith, como lo era para el Estagirita, netamente práctico. Sobre los orígenes de la separación entre economía positiva y normativa véase Crespo, Ricardo: “El Renacimiento de la ‘Economía Política’”, *Philosophica*, 21, 1998, pp. 183-184.

hasta el comercio interno y externo, en correspondencia con el despliegue igualmente natural de las facultades humanas⁵⁹⁵.

7. Conclusión

En este capítulo se intentó, por una parte, ampliar los alcances de la defensa del enfoque interpretativo continuista de la relación Hume-Smith mostrando las consecuencias de la re-fundación antropológica centrada en el núcleo imaginativo-pasional de la naturaleza humana. Por otra parte, completar el marco de referencia desde el cual lograr una comprensión más acabada de los desarrollos smithianos en *Economía Política*.

En cuanto al primer aspecto, y suponiendo la estructuración gnoseológico-epistemológica smithiana analizada en el capítulo anterior, al inicio se consideró la base imaginativa del contenido de la moral de la *Teoría de los Sentimientos Morales* a través de las nociones de *simpatía* y *espectador imparcial*. Se vio que tanto desde el punto de vista de la génesis de la acción humana como en el carácter social-especular de la moralidad y la problematización de la parcialidad de los juicios morales, los razonamientos de Smith muestran una apropiación crítica y constructiva respecto de los planteos humeanos, en un contexto de discusión con los sistemas morales de la benevolencia y el egoísmo.

Criticando tanto la teoría del *moral sense* hutchesoniana como el racionalismo autointeresado mandevilleano, Smith se alinea con el sentimentalismo moral humeano, ampliando la fundamentación simpatético-imaginativa e intersubjetiva de la moral. Esto expresa, a su vez, la interpretación smithiana de la aplicación de la metodología “newtoniana” en el estudio de la acción humana, en la conformación de un sistema explicativo que pretende basarse en la experiencia concreta de los individuos en sus interacciones morales. De esta manera, la propuesta superadora de la teoría moral smithiana reconoce tanto la acción del autointerés –que no necesariamente implicaría un cálculo

⁵⁹⁵ “El capital que se emplea en el comercio interior de cualquier país dará regularmente más estímulo y sustento al trabajo productivo de la nación, aumentando también el valor del producto anual de la nación, mucho más que otro igual empleado en el comercio extranjero con artículos para el consumo doméstico, y el capital empleado en este último traerá en ambos respectos más ventajas que otro de igual cuantía empleado en el comercio de tránsito. Las riquezas y el poderío de una nación, en cuanto ese poderío depende de las riquezas, siempre habrán de guardar proporción con su producto anual, fondo del cual proceden en definitiva todos los impuestos. Ahora bien, el principal objetivo de la Economía política de cualquier país consiste en aumentar la riqueza y el poderío de sus dominios, por lo cual no debe darse preferencia alguna, ni más fomento, al comercio exterior con artículos de consumo doméstico, que el tráfico absolutamente interno, ni preferir el tránsito a ninguno de los otros dos. No debe forzarse, ni facilitar siquiera que entren en estos dos sistemas de comercio mayor porción de capitales que los que de una manera espontánea fluirían por sus canales naturales.” (*WN* II.v.31/335-336).

racional egoísta y vicioso— como los vínculos benevolentes de una simpatía local y gradualmente limitada en círculos concéntricos. A partir de aquí se comprenden dos cuestiones importantes. Por una parte, la reinterpretación smithiana de la virtud moral y, con ello, el aspecto normativo de la teoría. Por otra, la concepción smithiana sobre el origen, constitución y condiciones de sostenimiento de la sociedad, según la consideración de los efectos inmediatos y remotos de las pasiones mediados por la función catalizadora de la imaginación implícita en la noción de *espectador imparcial*.

Desde este marco general de abordaje smithiano sobre las motivaciones y consecuencias de la acción humana individual y social, se propuso el enfoque antropológico imaginativo-pasional como clave de lectura para brindar algunos aportes ante el desafío del *new Adam Smith problem*, es decir, de la relación entre la moral de la *Teoría* y la economía de la *Riqueza*. Esta aproximación a la economía smithiana permitió mostrar sus paralelismos con el resto de la obra del autor como así también con las ideas de Hume.

En primer término, se analizó la estructuración de la *Riqueza* a partir de los principios epistémicos smithianos, destacando la relación entre el reconocido carácter abstracto de la obra y los límites de las capacidades humanas a nivel teórico y práctico. A partir de aquí se trató de evidenciar el hilo conductor que permite entender tanto el énfasis puesto por Smith en la motivación autorinteresada en economía, como la complejidad de su visión (positiva y normativa) sobre la relación Estado-mercado en el trasfondo de confrontación con el sistema mercantil. En este sentido, se vio que la crítica a las nociones mercantilistas de riqueza y valor puede interpretarse como otra de las manifestaciones de la empresa de refundación epistémica humeano-smithiana. El énfasis puesto en la productividad del trabajo humano como generador de riqueza y la interpretación *dual* (objetiva y subjetiva) de la teoría del valor, se muestran como emergentes del giro antropológico propuesto por ambos autores.

Pero esta concepción preeminentemente imaginativo-pasional de la naturaleza humana, obliga a traspasar las fronteras de un análisis individualista para incluir las consecuencias de la natural socialidad humana, cuyos efectos se manifiestan tanto en la conformación de *grupos* o *clases* sociales como en la constitución y desarrollo de la *nación* en su totalidad. En efecto, la identificación y descripción smithiana de clases sociales, y el análisis de las relaciones entre sus intereses y los de la nación, ponen de manifiesto la complejidad de la comprensión smithiana de la acción humana económica y de la *Economía* como ciencia *Política* teórico-práctica.

Desde esta doble consideración —teórica y práctica—, la metáfora de la *Invisible Hand* puede ser entendida como expresión de un ordenamiento social de consecuencias no

intencionadas dentro del amplio espectro de acciones individuales y grupales que evidencian, a su vez, una compleja trama de motivaciones más o menos simpatéticas y/o egoístas, y de instituciones jurídicas y normas morales construidas sobre la sedimentación de juicios morales igualmente limitados y situacionales. Pero en la acusada gradualidad que diferencia lo individual de lo social, y lo epistémico de lo práctico, la *Invisible Hand* es también un recurso retórico diseñado con un doble propósito. Por una parte, desenmascarar el andamiaje teórico y político mercantilista derivado del espíritu sistemático- monopólico propio de la clase capitalista. Por otra, y en contraposición a lo anterior, sintetizar y presentar el “sistema de la libertad natural” como propuesta alternativa para la comprensión del desarrollo socio-económico nacional en el curso de la historia, y para la elaboración de políticas económicas consistentes con las restricciones cognitivas y morales intrínsecas a la acción humana.

Conclusiones

Los principales resultados de esta investigación pueden sintetizarse de la siguiente manera:

I. Novedad de la revalorización filosófica de la imaginación en Hume y Smith.

Mediante el estudio del contexto intelectual de la Ilustración Escocesa que se llevó a cabo en el primer capítulo pudo observarse una notable confluencia de reflexiones vinculadas con la facultad imaginativa. Esto pone de manifiesto una tensión original en las consideraciones sobre la actividad de la imaginación, tanto por su influencia en el conocimiento como en la acción humanas.

La crítica empirista al racionalismo escolástico y cartesiano, con sus implicancias teológico-metafísicas y gnoseológico-epistémicas, condujo a una reafirmación de la potencialidad cognitiva de los datos sensoriales, hecho que se vincula directamente con los avances de la física newtoniana. Esto, a su vez, derivó en múltiples intentos de extensión en la aplicación del “método newtoniano” –condensado en el primado de la observación y experimentación–, las reglas de inferencia resumidas en las *Regulae*, y en la sospecha hacia las hipótesis sin correlato empírico.

Entre las derivaciones empiristas en el tratamiento de la naturaleza humana, se observó que la aproximación lockeana hacia la comprensión del intelecto reconoció una fuerte influencia tanto de la imaginación como del principio asociativo. Sin embargo, el énfasis estaba puesto en sus efectos negativos para el conocimiento de la verdad, ligado éste a la acción de la razón. Allende lo anterior, más importante fue notar que esta perspectiva marcadamente peyorativa hacia la imaginación puso en evidencia su característica de facultad *media* entre los sentidos y la razón, por una parte, y entre los sentidos y las pasiones, por otra.

Por la vía de las discusiones morales puede decirse que la disputa Mandeville-Hutcheson fue caldo de cultivo para muchas de las ideas trabajadas luego por Hume y Smith, pero relativamente poco se ha reparado sobre su impacto en la revalorización de la imaginación. La visión pesimista mandevilleana de la naturaleza humana puso en tela de juicio la posibilidad real del obrar virtuoso, supuesto el origen pasional e intrínsecamente egoísta de la acción humana. La consiguiente crítica a los alcances prácticos de la razón dio pie, por un lado, a una fundamentación de la moral a través del principio de la pasión compensadora, y por otro, al reconocimiento de la potencialidad de la imaginación en la reorientación pasional para dar cuenta del sostenimiento de la sociedad.

Si bien la crítica hutchesoniana hacia la comprensión mandevilleana de la moral y la socialidad presenta un acusado sustrato teológico-metafísico coincide, no obstante, con la fundamentación sensorio-sentimental de la acción humana. Pero en este caso, la misma decanta en una captación inmediata, pre-racional y desinteresada de la cualidad moral de una acción o carácter. Esta argumentación tiende a resaltar los efectos imaginativos desde dos puntos de vista. Por un lado, al reconocer la influencia pasional mediante el principio de asociación de ideas. Por otro, a través de la estructuración estética de la argumentación, cuyo origen y modelo surgen a la luz de la pregunta por la aprehensión de la belleza.

Como se vio, la vía estética de aproximación a la imaginación había sido ya abierta por Addison. Este autor no sólo aportó una visión positiva sobre la facultad imaginativa, al constituir la como cimiento de su concepción acerca de la belleza, sino que además propuso una caracterización de la imaginación y de sus efectos. Mediante esta reflexión excedió el ámbito estético, adelantando desarrollos humeanos y smithianos sobre las facetas epistémicas y morales de la imaginación, como su importancia en la construcción de sistemas teóricos mediante los efectos persuasivos del lenguaje y su función en el intercambio simpatético de sentimientos.

En resumen, a través de este bosquejo contextual pudo observarse que la revalorización humeano-smithiana de la imaginación debe entenderse desde un trasfondo de problemáticas gnoseológico-epistemológicas, morales y estéticas que coincidieron en el reclamo por una reconfiguración antropológica general.

II. Importancia del giro antropológico humeano para la comprensión de la preeminencia de la imaginación en y por sus relaciones con las pasiones.

Al hacer un recorrido por las principales líneas interpretativas del pensamiento humeano, se mostró que la cuestión de la imaginación generalmente ha sido abordada desde el Libro I del *Tratado* y la primera *Investigación*, es decir, a partir del problema del entendimiento. Sin embargo, dado el complejo trasfondo vislumbrado en el capítulo 1, se propuso enfocar la temática desde una lectura integral de la problemática entendimiento-pasiones, *i.e.*, incluyendo en el análisis el segundo libro del *Tratado* y la *Disertación*.

Tratando de identificar la caracterización humeana de la imaginación, se vio que dentro de un esquema empírico-atomista de la percepción, esta facultad cumple funciones centrales en la captación, copia y creación de ideas, así como también en los procesos de análisis y síntesis. Este último punto es de vital importancia porque permite, *v. gr.*, explicar la generación de ideas complejas –como la de substancia– mediante la particular capacidad

unitiva de la imaginación. Capacidad que, a su vez, debe entenderse a partir de la tensión entre la esencial libertad de la imaginación y el mecanismo de los principios asociativos.

Pero considerando paralelamente que entre las percepciones no existe sino una diferencia de grado, y que a toda percepción corresponde una emoción (igualmente diversa en escala continua de intensidad), quedó claro que la dimensión cognitiva de la imaginación no puede separarse estrictamente de su dimensión práctica, puesto que también las pasiones influyen en ambas direcciones. Dicho de otra manera, se vio que desde esta bi-direccionalidad y co-implicación entre el sistema del entendimiento y el de las pasiones deben enfocarse tanto las problemáticas gnoseológicas como las prácticas vinculadas con la imaginación. En este sentido, lo que se denominó como capacidad *catalítica* de la imaginación cobró un lugar destacado para entender las implicancias imaginativas del problema de la creencia, la causalidad y las ficciones. De análogo modo, reparar en los efectos de esta capacidad de la imaginación fue fundamental para brindar una interpretación consistente a la cuestión de los alcances y límites del escepticismo humeano, por un lado, y a la de los criterios epistémicos plausibles para un abordaje humeano de la acción humana, por otro.

III. Características de la acción humana y posibilidad de una ciencia económica en Hume. Las capacidades catalítica y proyectiva de la imaginación mostraron sus efectos prácticos más potentes a través de las ideas de Hume sobre el surgimiento de la moral y la naturaleza social del ser humano, ambas cuestiones vinculadas con la noción de simpatía. El intercambio imaginativo que posibilita el contagio emocional con el otro, se presenta ya en Hume como una alternativa a las explicaciones de tipo egoísta-racionalista de corte mandevilleano y a la aproximación hutchesoniana de la benevolencia del sentido moral. En cuanto sistema alternativo trata de dar cuenta de un espectro más completo de motivaciones de la acción humana y, por tanto, de sus efectos. Pero a la vez, intenta mantener el sustrato sentimental de la acción y juicio moral sin caer en la fundamentación teológico-metafísica, razón por la cual los vínculos intersubjetivos mediados por la imaginación simpatética ocupan el horizonte desde el cual entender el surgimiento fáctico de las normas morales y las características de las relaciones sociales. De aquí que el problema de la parcialidad de los sentimientos y juicios se transforme en una de las problemáticas centrales a resolver, con la consiguiente primera aproximación a la ficción imaginativa del espectador imparcial.

Teniendo en cuenta lo anterior, se argumentó que la posibilidad de una ciencia de la economía en Hume está sujeta a la consideración de las limitaciones cognitivas naturales respecto de un saber sobre cuestiones de hecho (particularmente puestas en evidencia en el

tratamiento de la tensión entre los conceptos de libertad y necesidad), así como también a la finalidad práctica de dicha ciencia. Desde esta perspectiva, por una parte se subrayó la significación económica de la constatación humeana sobre la incapacidad del cálculo racional interesado para dar cuenta tanto del origen de la propiedad privada como de la búsqueda de riquezas. Por otra parte se señalaron las consecuencias del giro antropológico-imaginativo –vía principios de asociación– para la re-conceptualización de la riqueza en el contexto de la discusión con el mercantilismo.

Poner el peso explicativo de la acción económica en el núcleo imaginativo-pasional de la naturaleza humana no sólo implica entender al propio trabajo como fundamento real del valor y la riqueza, sino también reconocer las restricciones para lograr un redireccionamiento pasional entre las condiciones de aplicación de las políticas económicas. En relación con estas dos temáticas, se mostró además la conciencia humeana sobre las consecuencias retóricas de las creaciones lingüísticas que, en última instancia, representan las teorías. Tanto para romper la habitual asociación entre dinero y riqueza como para limitar los efectos negativos de la suspicacia del comercio internacional, el sistema explicativo alternativo se vale de metáforas y analogías, por su valor cognitivo y por sus efectos persuasivos sobre la acción humana.

IV. Relevancia gnoseológico-epistémica de la imaginación en Smith.

Habiendo destacado la reconsideración de la obra smithiana desde la segunda parte del siglo XX, en este trabajo se propuso una lectura integral de su pensamiento desde la cuestión de la imaginación. Partiendo del análisis de los *Ensayos Filosóficos*, se mostraron los múltiples puntos de contacto con las reflexiones humeanas en torno a la caracterización y funciones de la facultad imaginativa. Así, desde el punto de vista gnoseológico se vio que gracias a la imaginación las sensaciones particulares logran fundirse y con-fundirse en la noción de un único objeto (sustancia). Igualmente se insistió en la intervención de los principios asociativos y de las pasiones, por cuanto la finalidad de la síntesis imaginativa está estrictamente vinculada con la acción del hombre en el mundo y su reacción ante lo placentero y doloroso, con anterioridad al cálculo y la deliberación racional.

De análogo modo, en la explicación smithiana sobre el origen de los conceptos y el conocimiento filosófico-científico, se constató un movimiento desde lo cercano-sensible-particular hacia a lo lejano-abstracto-general. En este proceso, la génesis del pensamiento está dada por la percepción sensible, una afección sentimental (como el asombro, la sorpresa y la admiración) y la mediación de la imaginación como facultad constructora de vínculos,

sea por relaciones género-especie, como en los conceptos, sea mediante hipótesis, en los sistemas explicativos.

De este modo, si bien Smith no se detiene en la crítica al racionalismo, como ocurre en la *pars destruens* de la filosofía humeana, se hace eco del giro antropológico imaginativo-pasional al insistir en la acción secundaria, derivada y sobredimensionada de la razón y del conocimiento racional *more cartesiano*. Desde el punto de vista cognitivo, esto se puso de manifiesto a partir de tres vías: la explicación smithiana sobre el devenir del conocimiento científico ilustrado por la historia de la astronomía, la utilización del enfoque histórico-conjetural para dar cuenta del origen y evolución del lenguaje, y la crítica a los sistemas morales previos junto a la propuesta superadora del sistema de la simpatía.

Pero lo más interesante fue verificar la adopción de criterios epistémicos inspirados en Newton, aunque indudablemente influidos por los desarrollos de Hume. En línea con la idea de una fundamentación antropológica de tipo humeana, las teorías científico-filosóficas para Smith se construyen primordialmente por y para la imaginación, tratando de satisfacer los principios de contrastación empírica, predictibilidad y parsimonia, pero también los de belleza estética y familiaridad (cercanía) de los principios explicativos. Así, puede decirse que la *pars construens* de la filosofía humeana del conocimiento encuentra un desarrollo ulterior mediante su apropiación en la epistemología “imaginativa” smithiana.

V. Faceta práctica de la imaginación y las bases imaginativas de la *Economía Política* como ciencia según Smith.

Al igual que Hume, Smith construye su teoría moral sobre los sentimientos y el principio de simpatía gracias al intercambio pasional imaginativo, diferenciando su empresa de diversos sistemas reduccionistas. También en este sentido Smith parece utilizar el pensamiento humeano como plataforma mediante una crítica positiva y una consiguiente especificación de las consecuencias de una antropología imaginativo-pasional. Desde esta perspectiva, la aceptación de criterios múltiples en la evaluación moral según los motivos y las consecuencias de las acciones, la consideración de los efectos inmediatos y remotos de las pasiones, y la función positiva y normativa de la ficción del espectador imparcial, pueden leerse como una sistematización smithiana en base a los criterios epistémicos y prácticos sugeridos por Hume.

Análogamente, la concepción smithiana sobre la génesis y sostenimiento de la sociedad se entiende a partir del carácter localmente graduado, tanto en distancia como en intensidad, de la imaginación simpatética, traducido en la idea –con antecedentes en Hume– de “círculos

de simpatía”. En efecto, tratando de compatibilizar la noción de socialidad natural con el motivo autointeresado de la acción, Smith apela a la idea de múltiples enfoques analíticos para comprender tanto las acciones benevolentes, en un rango de acción limitado, como las acciones interesadas –regladas por la justicia– que priman entre individuos distantes. Por tanto, se sugirió que desde este complejo trasfondo de relaciones sociales mediadas por la imaginación, tanto en sus múltiples motivaciones como en sus diversos enfoques evaluativos, debe enmarcarse el estudio de la riqueza de las naciones, es decir, de la *Economía Política*.

Si bien puede pensarse, como de hecho ocurrió muchas veces en la historia, que la *Riqueza de las Naciones* es una obra construida *exclusivamente* sobre el principio del egoísmo, aquí se trató de mostrar que esto no solamente contradice la comprensión smithiana de la acción humana y la sociedad, sino que tampoco estaría avalado por sus criterios epistémicos. En efecto, supuesto el carácter abstracto de la obra por su perspectiva *nacional*, al estudiar nociones elementales como las de riqueza, valor y división del trabajo, no sólo se encontraron motivaciones diversas al interés individual, sino que se mostró su fundamento imaginativo-pasional.

Asimismo, se subrayó la amplitud del enfoque socio-económico smithiano al incorporar la gradualidad de las relaciones sociales mediante la identificación de clases dentro de su teoría de la distribución. Esto permitió, por un lado, dar cuenta de situaciones conflictivas entre círculos sociales con intereses diversos, y a veces enfrentados con el interés de la nación en su conjunto. Pero, por otro lado, posibilitó la argumentación en favor de un ordenamiento natural en el devenir histórico y, por tanto, una fundamentación normativa naturalista de los sistemas y las políticas económicas. Como se trató de mostrar, esta noción smithiana de *naturalidad* en la evolución histórica de una nación está fuertemente ligada con la comprensión antropológica imaginativo-pasional humeana. En efecto, el despliegue económico debe seguir una expansión concéntrica (paralela a los círculos simpatéticos), desde lo más cercano y seguro al individuo, como es el cultivo de la tierra, hasta lo más lejano y riesgoso, como el comercio internacional.

En este contexto, la crítica smithiana al espíritu sistémico-monopólico mercantilista, mediante su apelación a las consecuencias no intencionadas de las acciones humanas –la *Invisible Hand*– es, como en Hume, simultáneamente teórica y práctica. Teórica, en cuanto advierte sobre los límites cognitivos y morales de una naturaleza humana, que es primordialmente imaginativa y pasional antes que racional y volitiva. Práctica, al proponer

persuasivamente el “sistema de la libertad natural” como alternativa de organización social fundada en dichos principios antropológicos.

VI. Fecundidad filosófica de la noción de imaginación.

Por último, podría decirse que a través de este estudio comparativo entre las ideas de Hume y Smith sobre la imaginación no sólo se intentó defender la plausibilidad de lo que se denominó como “hipótesis continuista” sobre la cuestión, *i.e.*, que los puntos de contacto entre sus respectivos tratamientos sugieren una apropiación críticamente positiva y una subsiguiente elaboración teórica smithiana sobre la base de las ideas humeanas. Al mismo tiempo se trató de mostrar el carácter medular de la imaginación en las obras de los autores. De esto podría concluirse que el hecho de haber llamado la atención sobre la relevancia filosófica de la facultad imaginativa ha sido uno sus aportes más significativos de Hume y Smith, aunque, ciertamente, no de los más reconocidos y explorados en la historia de las ideas.

No obstante, ha quedado claro que un estudio exhaustivo acerca del espectro filosófico abarcado por la imaginación permite reinterpretar y arrojar nueva luz sobre cuestiones tan debatidas como la de los fundamentos de la economía de la *Riqueza de las Naciones*, y, con ello, lograr una comprensión más acabada del contexto filosófico que posibilitó el surgimiento de la ciencia económica moderna.

Como se sugirió en la introducción, recordando a Marshall y Keynes, los economistas parecen haber recurrido a la noción de imaginación de manera continua a través del tiempo en el quehacer de su ciencia. Sin embargo, tal historia no ha sido aún relatada y este trabajo intentó aportar algunos elementos en ese sentido. Pero además, y pensando en prospectiva, la manifestación de esta constante interpela al planteamiento de futuras líneas de investigación sobre las potencialidades de la imaginación en el abordaje de cuestiones contemporáneas en filosofía de la economía.

Bibliografía

Fuentes:

- Addison, Joseph: “The Pleasures of the Imagination” en Washington Greene, George (ed.): *The Works of Joseph Addison. Vol. VI. The Spectator*, Putnam & Co., NY, [1712] 1854, pp. 322-373.
- Addison, Joseph: *Los placeres de la imaginación y otros ensayos de The Spectator*, edición y traducción de Tonia Raquejo, Visor, Madrid, 1991.
- Hume, David: *A Treatise on Human Nature*, critical edition by David Fate Norton and Mary J. Norton, Vol. I & II, The Clarendon Edition of the Works of David Hume, Oxford, 2011.
- : *A Treatise on Human Nature*, reprinted from de original edition in three volumes by L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, [1888] 1960.
- : “Tratado de la Naturaleza Humana. Ensayo para introducir el método experimental de razonar en los asuntos morales”, traducción de Vicente Viqueira, revisión y notas adicionales de José Luis Tasset y Raquel Díaz Seijas, en *David Hume*, estudio introductorio por José Luis Tasset, Gredos, Madrid, 2012.
- : *Tratado de la Naturaleza Humana*, edición preparada por Félix Duque, segunda edición, Tecnos, Madrid, 1992.
- : *An Enquiry concerning Human Understanding*, edition, introduction and notes by Peter Millican, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- : *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, edición bilingüe, traducción de Vicente Sanfélix Vidarte y Carmen Ors Marqués, introducción, notas y comentarios de Vicente Sanfélix Vidarte, epílogo de Barry Stroud, Istmo, Madrid, 2004.
- : *Resumen del Tratado de la Naturaleza Humana/Abstract of A Treatise on Human Nature*, estudio introductorio, edición bilingüe y glosario de José Luis Tasset, Libros de Er, Barcelona, 1999.
- : *Disertación sobre las Pasiones y otros Ensayos Morales*, edición bilingüe, introducción, traducción y notas de José Luis Tasset Carmona, Anthropos, Barcelona, 1990.
- : *Investigación sobre los principios de la moral*, edición y traducción de Enrique Ujaldón, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

-----: *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*, edited by Dorothy Coleman, Cambridge University Press, NY, 2007.

-----: *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, edited by Tom L. Beauchamp, Oxford University Press, Oxford, 2003.

-----: *Historia Natural de la Religión*, edición bilingüe, introducción de Sergio Rabadé, traducción de Concha Cogolludo, Editorial Trotta, Madrid, 2003.

-----: *Ensayos Morales, Políticos y Literarios*, edición, prólogo y notas de Eugene F. Miller, traducción de Carlos Martín Ramírez, Editorial Trotta/Liberty Fund, Madrid, 2011.

Greig, J. Y. T. (ed.): *The Letters of David Hume*, Vols. I & II, Oxford Clarendon Press, UK, 1932.

Hutcheson, Francis: *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza*, estudio preliminar, traducción y notas de Jorge V. Arregui, Tecnos, Madrid, 1992.

-----: *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, edited and with an introduction by Aaron Garrett, *The Collected Works of Francis Hutcheson*, Liberty Fund, Indianapolis, 2002.

-----: *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, edited and with an introduction by Wolfgang Leidhold, *The Collected Works and Correspondence of Francis Hutcheson*, Liberty Fund, Indianapolis, 2004.

-----: *Logic, Metaphysics, and the Natural Sociability of Mankind*, edited by James Moore and Michael Silverthorne, texts translated from the Latin by Michael Silverthorne, introduction by James Moore, *The Collected Works and Correspondence of Francis Hutcheson*, Liberty Fund, Indianapolis, 2006.

-----: *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy*, edited and with an introduction by Luigi Turco, *The Collected Works and Correspondence of Francis Hutcheson*, Liberty Fund, Indianapolis, 2007.

Locke, John: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O’Gorman, FCE, México, 2013.

-----: *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*, edición bilingüe, introducción, traducción y notas de Ángel M. Lorenzo Rodríguez, Anthropos, Barcelona, 1992.

- Mandeville, Bernard: *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, with a commentary critical, historical, and explanatory by F.B. Kaye, Vol I & II, Liberty Fund/Claredon Press, Indianapolis/Oxford, 1988/1924.
- : *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, comentario crítico, histórico y explicativo de F. B. Kaye, traducción de José Ferrater Mora, FCE, México, 1982.
- Newton, Isaac: *The Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy*, a new translation by Bernard Cohen and Anne Whitman, University of California Press, Berkeley, 1999.
- : *Óptica o Tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz*, Introducción, traducción, notas e índice analítico de Carlos Solís, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1977.
- : *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*, estudio preliminar y traducción de Antonio Escohotado, Altaya, Barcelona, 1993.
- Janiak, Andrew (ed.): *Isaac Newton: Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Smith, Adam: *The Theory of Moral Sentiments*, edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie, *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Vol. I, general editors: D. D. Raphael and A. S. Skinner, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.
- : *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, general editors: R. H. Campbell and A. S. Skinner, textual editor: W. B. Todd, Vol. I-II, *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Vol. II, general editors: D. D. Raphael and A. S. Skinner, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.
- : *Essays on Philosophical Subjects*, edited by W. P. D. Wightman and J. G. Bryce, with *Dugald Stewart's Account of Adam Smith* edited by I. S. Ross, *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Vol. III, general editors: D. D. Raphael and A. S. Skinner, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.
- : *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, edited by J.C. Bryce, *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Vol. IV, general editors: D. D. Raphael and A. S. Skinner, Liberty Fund, Indianapolis, 1985.

- : *Lectures on Jurisprudence*, edited by R. L. Meek, D. D. Raphael and P. G. Stein, *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Vol. V, general editors: D. D. Raphael and A. S. Skinner, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.
- : *La Teoría de los Sentimientos Morales*, estudio Preliminar y traducción de Carlos Rodríguez Braun, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- : *Ensayos Filosóficos*, estudio Preliminar de John Reeder, traducción de Carlos Rodríguez Braun, Pirámide, Madrid, 1998.
- : *Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones*, edición de Edwin Cannan, introducción de Max Lerner, traducción y estudio preliminar de Gabriel Franco, FCE, México, 1999.
- : *Lecciones sobre jurisprudencia* [Reporte de 1766], Traducción y estudio preliminar de Alfonso Ruiz Miguel, BOE/CEC, Madrid, 1996.
- : *Lecciones sobre jurisprudencia (Curso 1762-3)*, Introducción de Manuel Escamilla Castillo, traducción de Manuel Escamilla Castillo y José Joaquín Jiménez Sánchez, Comares, Granada, 1995.
- : *Teoría de los sentimientos morales*, Introducción de Eduardo Nicol, traducción de Edmundo O’Gorman, FCE, México, 1979.
- : *Lecciones sobre retórica*, Traducción, introducción y notas de Jorge López Lloret, KRK Ediciones, Oviedo, 2021.
- Carrión, Gonzalo (ed.): *Escritos preliminares de La riqueza de las naciones y Consideraciones sobre la primera formación de las lenguas*, Introducción y traducción de Gonzalo Carrión, revisión de Mariana Mussetta, Biblioteca Nueva, Madrid, 2017.
- Campbell Mossner, E. and Simpson Ross, I. (eds.): *The Correspondence of Adam Smith, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Vol. VI, general editors: D. D. Raphael and A. S. Skinner, Liberty Fund, Indianapolis, 1987.

Estudios:

- Agosta, Lou: “A Delicacy of Empathy: Hume’s Many Meanings of Sympathy”, *Psicologia em Pesquisa*, 8(1), 3-15, 2014, pp. 3-15.
- Ainslie, Donald C.: “Hume on Personal Identity” en Radcliffe, Elizabeth S. (ed.): *A Companion to Hume*, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, pp. 140-156.
- Alvey, James: “Mechanical Analogies in Adam Smith”, Discussion Paper N° 99.12, Massey University, 1999.

- : "The Secret Natural Theological Foundation of Adam Smith's Work", *Journal of Markets & Morality*, 7:2, 2004, pp. 335-361.
- : "The Theological Foundation of Adam Smith Work", Department of Applied and International Economics, Discussion Paper N° 04.02, Massey University, 2004.
- Arkin, M.: "Reconsideración de los escritos de David Hume", en *El pensamiento económico de Aristóteles a Marshall. Ensayos*, Spengler, J. y Allen, W (comps.), Tecnos, Madrid, 1971.
- Arregui, Jorge V.: "Estudio Preliminar" en Hutcheson, Francis: *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. IX-XXXVII.
- Baier, Annette C.: *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*, Harvard University Press, Cambridge, 1991.
- Benítez, Laura y Robles, José A.: *De Newton y los newtonianos: entre Descartes y Berkeley*, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Buenos Aires, 2006.
- Bennet, Jonathan: *Locke, Berkeley, Hume: Temas centrales*, UNAM, México, [1971] 1988.
- Bernard, Christopher: *The Role of the Imagination in Hume's Science of Man*, Thesis submitted to the University of St. Andrews for the degree of Doctor of Philosophy, 1989.
- : "Smith and Science", Haakonssen, Knud (ed.): *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge University Press, NY, 2006, pp. 112-135.
- : "Adam Smith and Early-Modern Thought" en Berry, Ch., Paganelli, M. P. y Smith, C. (eds.): *The Oxford Handbook of Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
- Bittermann, H.: "Adam Smith's Empiricism and the Natural Law: I", *The Journal of Political Economy*, 48:4, 1940, pp. 487-520.
- : "Adam Smith's Empiricism and the Natural Law: II", *The Journal of Political Economy*, 48:5, 1940, pp. 703-734.
- Blaug, Mark: *La teoría económica actual: Examen de sus grandes doctrinas*, Luis Miracle, Barcelona, 1968.
- : *La metodología de la economía o cómo explican los economistas*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- Bowles, Paul: "Adam Smith and the "Natural Progress of Opulence"" en Blaug, Mark (ed.): *Adam Smith (1723-1790) Vol. I*, Elgar, London, [1986] 1991, pp. 181-190.
- Brady, Emily: "Adam Smith's 'Sympathetic Imagination' and the Aesthetic Appreciation of Environment", *The Journal of Scottish Philosophy*, 9:1, 2011, pp. 95-109.

- Broadie, Alexander (ed.): *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, UK, 2003.
- : *A History of Scottish Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009.
- : “Scottish Philosophy in the 18th Century”, en Edward N. Zalta (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013, On-line: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/scottish-18th>
- Brown, Kevin: “Dating Adam Smith’s Essay “Of the external senses””, *Journal of the History of Ideas*, 53:2, 1992, pp. 333-337.
- Brown, Vivienne (ed.): *The Adam Smith Review Vol. I*, Routledge, NY, 2004.
- : *The Adam Smith Review Vol. II*, Routledge, NY, 2006.
- : *The Adam Smith Review Vol. III*, Routledge, NY, 2007.
- : *The Adam Smith Review Vol. IV*, Routledge, NY, 2008.
- Brown, Vivienne and Fleischacker, Samuel (eds.): *The Adam Smith Review Vol. V*, Routledge, NY, 2010.
- Brue, Stanley L. y Grant, Randy R.: *Historia del pensamiento económico*, séptima edición, Cengage Learning, México, 2009.
- Calderón Cuadrado, Reyes: *Armonía de Intereses y Modernidad. Radicales del Pensamiento Económico*, Editorial Civitas, Madrid, 1997.
- Cano López, Antonio José: “La teoría de las pasiones de Hume”, *Daímon*, nº 52, 2011, pp. 101-115.
- Carrasco, María A.: “Adam Smith: Filósofo de la Razón Práctica”, *Estudios Públicos*, Nº 104, 2006, pp. 113-147.
- : “Adam Smith como filósofo político y moral: un debate abierto”, *Revista Empresa y Humanismo*, Vol. XIII, Nº 1/10, 2010.
- : “Sentimentalismo escocés: Hume y Smith contra el egoísmo moral”, *Veritas*, Nº 39, 2018, pp. 55-74.
- Carrión, Gonzalo: “Imaginación y Economía. Fundamentos gnoseológicos y antropológicos en el pensamiento de Adam Smith”, *Cuadernos Empresa y Humanismo*, Nº 103, Universidad de Navarra, 2008.
- : “Imaginación, metáfora y gnoseología en el pensamiento de Adam Smith”, *Revista Empresa y Humanismo*, Vol. XIII, Nº 1/10, 2010, pp. 185-212.
- : “Conocimiento, lenguaje persuasivo y sociedad en Giambattista Vico y Adam Smith”, *Cuadernos sobre Vico*, Núm. 27, 2013, pp. 99-112.

- : “Ética, desarrollo e historia de las ideas: Aportes para un estudio de la influencia de Adam Smith en el pensamiento de Amartya Sen”, en *Aportes a cuestiones filosófico-históricas, políticas y éticas. Segunda parte*, Wiersma, G., Carrión, G. [et al.], Universidad Nacional de Villa María, Villa María, 2016, pp. 115-132.
- Clarke, Peter H.: “Unity in the Influences on Adam Smith”, *History of Economics Review*, 36, 2002, pp. 10-25.
- Cocking, J. M.: *Imagination: A Study in the History of Ideas*, Routledge, London, 1991.
- Cohen, I. Bernard: “A Guide to Newton’s *Principia*” en Newton, Isaac: *The Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy*, a new translation by Bernard Cohen and Anne Whitman, University of California Press, Berkeley, 1999.
- Collier, Mark: “Hume's Theory of Moral Imagination”, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 27, n° 3, 2010, pp. 255-273.
- Costa, Margarita: *El empirismo coherente de Hume*, Trama editorial/Prometeo Libros, Buenos Aires, 2003.
- Costelloe, Timothy M.: “Hume’s phenomenology of imagination”, *The Journal of Scottish Philosophy*, 5:1, 2007, pp. 31-45.
- : “The Faculty of Taste” en Harris, James A. (ed.): *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, Oxford University Press, UK, 2013.
- Cremaschi, Sergio: “Adam Smith: Skeptical Newtonianism, Disenchanted Republicanism, and the Birth of Social Science” en Dascal, M. y Gruengard, O. (eds.): *Knowledge and Politics: Case Studies in the Relationship between Epistemology and Political Philosophy*, Westview, Boulder, 1989.
- : “Metaphors in the *Wealth of Nations*” en Boehm, S., Gehrke, C., Kurz, H. y Sturn, R. (eds.): *Is There Progress in Economics? Knowledge, Truth and the History of Economic Thought*, Elgar, Cheltenham, 2002, pp. 89-114.
- : “La teodicea social de Adam Smith”, *Revista Empresa y Humanismo*, Vol. XIII, n° 1/10, 2010, pp. 335-339.
- Crespo, Ricardo: “El Renacimiento de la ‘Economía Política’”, *Philosophica*, 21, 1998, pp. 183-184.
- Danford, John W.: *David Hume and the Problem of Reason. Recovering the Human Science*, Yale University Press, New Haven, 1990.
- Davidson, Donald: “Hume's Cognitive Theory of Pride”, *The Journal of Philosophy*, 73:19, 1976, pp. 744-757

- De Salas, Jaime y Martín, Félix (comp.): *David Hume: Perspectivas sobre su obra*, Editorial Complutense, 1998.
- Debes, Remy: "Has Anything Changed? Hume's Theory of Association and Sympathy after the *Treatise*", *British Journal for the History of Philosophy*, 15:2, 2007, pp. 313-338.
- Del Barco Collazos, José Luis: "Sobre la teoría de la imaginación en la filosofía de Hume", *Anuario Filosófico*, XII/1, 1979, pp. 131-144.
- : "La teoría de la asociación en Hume", *Anuario Filosófico*, XIV/2, 1981, pp. 49-70.
- De Pierris, Graciela: "Newton, Locke and Hume" en Janiak, A. and Schliesser, E. (eds.): *Interpreting Newton. Critical Essays*, Cambridge University Press, UK, 2012.
- Dicker, George: *Hume's Epistemology & Metaphysics. An Introduction*, Routledge, NY, 1998.
- Dobb, Maurice: *Teorías del valor y de la distribución desde Adam Smith. Ideología y teoría económica*, Siglo XXI, México, 1998.
- Ekelund, R. y Hébert, R.: *Historia de la teoría económica y de su método*, McGraw-Hill, Madrid, 1992.
- Ekelund, R., Hébert, R. y Tollison, R.: "Adam Smith on Religion and Market Structure", *History of Political Economy*, 37:4, 2005.
- Espoz Le-Fort, R.: *De cómo el hombre limitó la razón y perdió la libertad*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2003.
- Evensky, Jerry: "The two voices of Adam Smith: moral philosopher and social critic" en Blaug, Mark (ed.): *Adam Smith (1723-1790) Vol. II*, Elgar, London, [1987] 1991, pp. 197-218.
- : "Retrospective: Ethics and the Invisible Hand", *The Journal of Economic Perspectives*, 7:2, 1993, pp. 197-205.
- : "'Chicago Smith' versus 'Kirkaldy Smith'", *History of Political Economy*, 37:2, 2005, pp. 197-203.
- : *Adam Smith's Moral Philosophy: A Historical and Contemporary Perspective on Markets, Law, Ethics, and Culture*, Cambridge University Press, NY, 2005.
- Ferguson, John: *Historia de la Economía*, FCE, México, 2002.
- Fernández López, Manuel: *Historia del pensamiento económico*, A-Z Editora, Buenos Aires, 1998.
- Fleischacker, Samuel: *On Adam Smith's Wealth of Nations, A Philosophical Companion*, Princeton University Press, Princeton, 2004.

- Flew, Antony: *Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First Inquiry*, Routledge & Kegan Paul, NY, 1961.
- Fodor, Jerry A.: *Hume Variations*, Oxford University Press, UK, 2003.
- Forman-Barzilai, Fonna: *Adam Smith and the Circles of Sympathy. Cosmopolitanism and Moral Theory*, Cambridge University Press, NY, 2010.
- Frasca-Spada, M. and Kail, P. J. E. (eds.): *Impressions of Hume*, Clarendon Press, UK, 2005.
- Freudenthal, Gideon: "Adam Smith's Analytic-Synthetic Method and the 'System of Natural Liberty'", *History of European Ideas*, 2:2, 1981, p. 135-136.
- Friedman, Milton: "Adam Smith's Relevance for Today", *Challenge*, 20:1, 1977, pp. 6-12.
- Fry, Michael (ed.): *Adam Smith's Legacy. His place in the development of modern economics*, Routledge, London, 1992.
- García de Oteyza, Mercedes: *La Identidad Personal en Hume*, UNAM, México, 1984.
- García Varas, Ana: "Ideas e Imágenes: Un estudio de la teoría de las ideas abstractas en Hume", *Revista de Filosofía*, Vol. 66, 2010, pp. 93-106.
- Garrett, Aaron: "Introduction" en Hutcheson, Francis: *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense, The Collected Works of Francis Hutcheson*, Liberty Fund, Indianapolis, 2002, pp. ix-xxiii.
- : "Introduction: The Eclecticism of Eighteenth-Century Philosophy" en Garrett, Aaron (ed.): *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, Routledge, NY, 2014, pp. 1-27.
- Garrett, Don: *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Oxford University Press, UK, 1997.
- : "Hume's Naturalistic Theory of Representation", *Synthese*, 152, 2006, pp. 301-319.
- Garrido, José de la Cruz: "El papel de la imaginación en la refutación de Adam Smith a la tesis de *homo economicus*", *Ideas y valores*, Vol. LXIV, N° 159, 2015, pp. 169-194.
- Gilson, Étienne: *God and Philosophy*, Yale University Press, USA, 1944.
- : *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1998.
- Göçmen, Doğan: *The Adam Smith Problem. Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and The Wealth of Nations*, Tauris Academic Studies, London, 2007.
- González, Ana Marta: *Sociedad civil y normatividad: La teoría social de David Hume*, ICS-Dykinson S.L., Madrid, 2013.

- Gracyk, Ted: "Hume's Aesthetics" en Zalta, Edward N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011, On-line: <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/hume-aesthetics>
- Grampp, William: "What Did Smith Mean by the Invisible Hand?", *Journal of Political Economy*, 108:3, 2000, pp. 441-465.
- Grima, Jean-Pierre: "L'imagination dans le Traité de la nature humaine", *Philosophique*, 12, 2009, pp. 47-78, On-line: <http://philosophique.revues.org/144?lang=en#bodyftn56>
- Griswold, Charles L. Jr.: *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge University Press, NY, 1999.
- : "Imagination: Morals, Science, and Arts" en Haakonssen, Knud (ed.): *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge University Press, NY, 2006, pp. 22-56.
- Guyer, Paul: "The Pleasures of the Imagination and the Objects of Taste" en Harris, James A. (ed.): *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, Oxford University Press, UK, 2013, pp. 393-429.
- Haakonssen, Knud: *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- : *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, NY, 1996.
- : "Introduction: The Coherence of Smith's Thought" en Haakonssen, Knud (ed.): *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge University Press, NY, 2006, pp. 1-21.
- Hakkarainen, Jani: *Hume's Scepticism and Realism. His Two Profound Arguments against the Senses in An Enquiry concerning Human Understanding*, Academic Dissertation, University of Tampere, Finland, 2007.
- Harris, James A. (ed.): *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, Oxford University Press, UK, 2013.
- Harrison, John R.: "Imagination and Aesthetics in Adam Smith's Epistemology and Moral Philosophy", *Contributions to Political Economy*, 14, 1995, pp. 91-112.
- Hayek, Friedrich A.: "Dr. Bernard Mandeville (1670-1733)" en Bartley III, W.W. y Kresge, Stephen (eds.): *The Trend of Economic Thinking. Essays on Political Economists and Economic History, The Collected Works of F. A. Hayek, Vol. III*, Routledge, London, 1991, pp. 74-96.

- Heckscher, Eli: *La época mercantilista. Historia de la organización y las ideas económicas desde el final de la Edad Media hasta la sociedad liberal*, FCE, México, [1931]1983.
- Hetherington, Norriss S.: "Isaac Newton's influence on Adam Smith's Natural laws in Economics", *Journal of the History of Ideas*, 44:3, 1983, pp. 497-505.
- Hirschman, Albert: *Las pasiones y los intereses: Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*, FCE, México, 1978.
- Indavera Stieben, Leandro: "Errores en la estrategia argumentativa de la interpretación providencialista de la Mano Invisible de Adam Smith: El caso de la *Teoría de los Sentimientos Morales*", *Discusiones Filosóficas*, Año 12, N° 19, 2011, pp. 239-256.
- : "La mano invisible y la defensa nacional", *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N° 44, 2013.
- : "La sorpresa, el asombro y la mano invisible de Júpiter", *Páginas de Filosofía*, Año XIV, N° 17, 2013, pp. 63-84.
- Jáuregui, Claudia (ed.): *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010.
- Johansson, Ingvar: "Hume's Ontology", *Metaphysica*, 13:1, 2012, pp. 87-105.
- Kahneman, Daniel: *Pensar rápido, pensar despacio*, Debate, Buenos Aires, 2012.
- Kail, P. J. E.: "Is Hume a Realist or an Anti-realist?" en Radcliffe, Elizabeth S. (ed.): *A Companion to Hume*, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, pp. 441-456.
- : *Projection and Realism in Hume's Philosophy*, Oxford University Press, NY, 2007.
- Kaye, F. B.: "Introducción" en Mandeville, Bernard: *La Fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, FCE, México, 1982, pp. xiii- lxxvii.
- Kemp Smith, Norman: *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, R. & R. Clark, Edimburg, 1941.
- Keynes, John Maynard: *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, FCE, México, [1936] 2001.
- Kleer, Richard: "The Role of Teleology in Adam Smith's Wealth of Nations", *History of Economics Review*, 31, 2000, pp. 14-29.
- Labio, Catherine: *Origins and the Enlightenment: Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2004, pp. 119-125.
- : "Adam Smith's Aesthetics" en Berry, Ch., Paganelli, M. P. y Smith, C. (eds.): *The Oxford Handbook of Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 105-125.

- Landreth, H. y Colander, D.: *Historia del pensamiento económico*, McGraw-Hill, Madrid, 2006.
- Lázaro Cantero, Raquel: *La sociedad comercial en Adam Smith. Método, moral, religión*, Eunsa, Pamplona, 2002.
- : “Adam Smith: Individuo, organización social y participación”, *Anuario Filosófico*, Vol. XXXVI/1, 2003, pp. 345-364.
- : “Adam Smith: Anthropology and Moral Philosophy”, *Revista Empresa y Humanismo*, Vol. XIII, n° 1/10, 2010, pp. 145-183.
- Letizia, Francisco: *Fundamentación filosófica de las doctrinas económicas*, Vol. II, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1987.
- Loeb, Louis: *Stability and Justification in Hume's Treatise*, Oxford University Press, Oxford, UK, 2002.
- MacIntyre, Alasdair: *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, EIUNSA, Barcelona, 1994.
- Marcos, Graciela E. y Días, María Elena (eds.): *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica. Paracer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009.
- Marshall, Alfred: *Principles of Economics. An introductory volume*, Eighth Edition, Macmillan and Co., London, Aguilar, Madrid, [1890]1920.
- : *Principios de Economía. Un tratado de introducción*, Aguilar, Madrid, 1957.
- Mauri Álvarez, Margarita: *El conocimiento moral. Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, Brentano, Scheler, Santo Tomás*, Ediciones Rialp, Madrid, 2005.
- Mcintyre, Jane L.: “Hume and the Problem of Personal Identity” en Norton, D. F. y Taylor, J. (eds.): *The Cambridge Companion to David Hume. Second Edition*, Cambridge University Press, NY, 2009, pp. 177-208.
- Méndez Baiges, Víctor: *El Filósofo y el mercader. Filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith*, FCE, México, 2004.
- Mendoza Hurtado, Marcelo: “Imaginación y crítica empirista de la metafísica en la *Investigación sobre el entendimiento humano* de David Hume” en Jáuregui, Claudia (ed.): *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010, pp. 145-172.
- Mercado, Juan Andrés: *El sentimiento como racionalidad: La filosofía de la creencia en David Hume*, EUNSA, Pamplona, 2002.

- Merrill, Kenneth R.: *Historical Dictionary of Hume's Philosophy*, Scarecrow Press, Lanham, 2008.
- Minowitz, Peter: "Adam Smith's Invisible Hands", *Econ Journal Watch*, 1:3, 2004, pp 381-412.
- Mirowski, Philip: "Adam Smith, empiricism, and the rate of profit in eighteenth-century England" en Blaug, Mark (ed.): *Adam Smith (1723-1790) Volumen II*, Elgar, London, [1982]1991, pp. 1-21.
- : *More Heat than Light. Economics as Social Physics: Physics as Nature's Economics*, Cambridge University Press, NY, 1989.
- Montes, Leonidas: *Adam Smith in Context. A Critical Reassessment of Some Central Components of His Thought*, Palgrave Macmillan, Londres, 2004.
- : "Tras la Huella de Adam Smith: Su Relevancia Hoy" *Estudios Públicos*, N° 104, 2006, pp. 5-24.
- : "Sobre el newtonianismo y la teoría del equilibrio económico general de Adam Smith", *Estudios Públicos*, N° 104, 2006, pp. 247-277.
- : "Newtonianism and Adam Smith" en Berry, Ch., Paganelli, M. P. y Smith, C. (eds.): *The Oxford Handbook of Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 36-53.
- : "Adam Smith's foundational idea of sympathetic persuasion", *Cambridge Journal of Economics*, 43, 2019, pp. 1-15.
- Montes, Leonidas and Schliesser, Eric (eds.): *New voices on Adam Smith*, Routledge, NY, 2006.
- Moore, James: "Hume and Hutcheson" en *Hume and Hume's Connexions*, M. A. Stewart and J. P. Wright (eds.), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1995, pp. 23-57.
- Mossner, Ernest C.: *The Life of David Hume*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
- Mota Pinto, Sílvio: *El proyecto filosófico de David Hume*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2012.
- Mounce, Howard O.: *Hume's Naturalism*, Routledge, NY, 1999.
- Napoleoni, Claudio: *Fisiocracia, Smith, Ricardo, Marx*, Oikos-Tau, Barcelona, 1981.
- Norton, D. and Taylor, J. (eds.): *The Cambridge Companion to David Hume*, Cambridge University Press, NY, 2009.
- O'Brien, Denis P.: *Los Economistas Clásicos*, Alianza, Madrid, 1989.

- Olivera, Julio H. G.: “El teorema de Adam Smith” en Orayen, Raúl (comp.): *Ensayos actuales sobre Adam Smith y David Hume*, Editorial del Instituto Torcuato Di Tella, Buenos Aires, 1978.
- Oswald, Donald: “Metaphysical Beliefs and the Foundations of Smithian Political Economy”, *History of Political Economy*, 27:3, 1995, pp. 449-476.
- Owen, David: *Hume's Reason*, Oxford University Press, Oxford, UK, 2002.
- : “Hume and the Mechanics of Mind: Impressions, Ideas, and Association” en Norton, D. F. y Taylor, J. (eds.): *The Cambridge Companion to David Hume. Second Edition*, Cambridge University Press, NY, 2009, pp. 70-104.
- Oz-Salzberger, Fania: “Enlightenment, National Enlightenments, and Translation” en Garrett, Aaron (ed.): *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, Routledge, NY, 2014, pp. 31-61.
- Pack, Spencer J.: “Theological (and Hence Economic) Implications of Adam Smith's “Principles which Lead and Direct Philosophical Enquiries””, *History of Political Economy*, 27:2, 1995, pp. 289-307.
- Pack, S. y Schliesser, E.: “Smith’s Humean Criticism of Hume’s Account of the Origin of Justice”, *Journal of the History of Philosophy*, 44:1, 2006, pp. 47-63.
- Paganelli, Maria Pia: “We Are Not the Center of the Universe: The Role of Astronomy in the Moral Defense of Commerce in Adam Smith”, *History of Political Economy*, 49:3, 2017, pp. 451-468.
- Pascual López, Esther: *Bernard Mandeville. Legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, Sequitur, Madrid, 2000.
- Passmore, John: *Hume's Intentions*, Basic Books, NY, 1968.
- Pears, David: *Hume's System: An Examination of the First Book of his Treatise*, Oxford University Press, UK, 2002.
- Pereira Gandarillas, Francisco: *David Hume. Naturaleza, conocimiento y metafísica*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2009.
- Pitson, A. E.: *Hume's Philosophy of the Self*, Routledge, London, 2002.
- Phillipson, Nicholas: *Adam Smith: An Enlightened Life*, Yale University Press, USA, 2010.
- : *David Hume: The Philosopher as Historian*, Penguin Books, London, 2011.
- : “Adam Smith: A Biographer’s Reflections” en Berry, Ch., Paganelli, M. P. y Smith, C. (eds.): *The Oxford Handbook of Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

- Rábade Romero, Sergio: “Las «Cuestiones de Hecho» (*Matters of Facts*) y su conocimiento” en *Obras. Vol. II. El Empirismo. David Hume*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 353-394.
- Radcliffe, Elizabeth S. (ed.): *A Companion to Hume*, Blackwell Publishing, Oxford, 2008.
- Raphael, D. D.: “Adam Smith and ‘the infection of David Hume’s society’: New Light on an Old Controversy, Together with the Text of a Hitherto Unpublished Manuscript”, *Journal of the History of Ideas*, 30:2, 1969, pp. 225-248.
- : “‘The true old Humean philosophy’ and its Influence on Adam Smith” en Morice, G. P. (ed.): *David Hume: Bicentenary Papers*, University of Texas Press, Austin, 1977, pp. 23-38.
- : *The Impartial Spectator. Adam Smith’s Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2007.
- Rasmussen, Dennis: *The Infidel and the Professor. David Hume, Adam Smith and the Friendship that Shaped Modern Thought*, Princeton University Press, Princeton, 2017
- Read, Rupert and Richman, Kenneth (eds.): *The New Hume Debate*, Routledge, London, 2000.
- Redman, Deborah: *The Rise of Political Economy as a Science*, The MIT Press, London, 1997.
- Reeder, John: “Estudio Preliminar”, en Smith, Adam: *Ensayos Filosóficos*, Pirámide, Madrid, 1998.
- Remow, Gabriela: “General Rules in the Moral Theories of Smith and Hume”, *The Journal of Scottish Philosophy*, 5:2, 2007, pp. 119-134.
- Rivera Castro, Faviola: “Imaginación y artificio en la evaluación moral”, *Daímon*, N° 52, 2011, pp. 141-156.
- Robertson, John: *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge University Press, NY, 2005.
- Roll, Eric: *Historia de las doctrinas económicas*, FCE, México, 2008.
- Rothschild, Emma: *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, 2001.
- Rothbard, Murray: *Historia del pensamiento económico*, Vol. I, Unión Editorial, Madrid, 1999.
- Russell, Peter: *The Riddle of Hume's Treatise. Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford University Press, Oxford, UK, 2008.

- Samuel, W. y Medema, S.: “Freeing Smith from the “Free Market”: On the Misperception of Adam Smith on the Economic Role of Government”, *History of Political Economy*, 37:2, 2005, pp. 219-226.
- Sanfélix Vidarte, Vicente: “El escepticismo humeano a propósito del mundo externo”, *Daímon*, N° 52, 2011, pp. 33-52.
- Schliesser, Eric: *Indispensable Hume: From Isaac Newton’s Natural Philosophy to Adam Smith’s “Science of Man”*, Dissertation submitted to the Faculty of the Division of the Humanities in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Department of Philosophy, University of Chicago, 2002, On-line: <http://exordio.qfb.umich.mx/archivos%20pdf%20de%20trabajo%20umsnh/aphilosophia/hume.pdf>
- : “The Obituary of a Vain Philosopher: Adam Smith’s Reflections on Hume’s Life”, *Hume Studies*, Vol. XXVIX, N° 2, 2003, pp. 327-362
- : “Some Principles of Adam Smith’s Newtonian Methods in the Wealth of Nations”, *Research in the History of Economic Thought and Methodology*, vol. 23A, 2003, pp. 35-77.
- : “Review of Knud Haakonssen (Ed.) *The Cambridge Companion to Adam Smith*”, *Notre Dame Philosophical Reviews*, 8, 2007, On-line: <https://ndpr.nd.edu/news/23101-the-cambridge-companion-to-adam-smith>
- : “Hume’s Newtonianism and Anti-Newtonianism” en Zalta, Edward N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008, On-line: <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/hume-newton>
- : “Copernican Revolutions Revisited in Adam Smith by way of David Hume”, *Revista Empresa y Humanismo*, Vol XIII, n° 1/10, 2010, pp.
- Schmit, Claudia: *David Hume. Reason in History*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2003.
- Schumpeter, Joseph A.: *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona, 1971.
- : *Síntesis de la evolución de la ciencia económica y sus métodos*, Oikos-Tau, Barcelona, 1967.
- Screpanti, E. y Zamagni, S.: *An Outline of the History of Economic Thought. Second Edition Revised and Expanded*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Sen, Amartya: “Adam Smith’s Prudence” en Lall, S. and Stewart, F. (eds.): *Theory and Reality in Development*, Macmillan, London, 1986.
- : *Sobre ética y economía*, Alianza editorial, Madrid, [1987]1999.

- : *La idea de justicia*, Taurus, Buenos Aires, 2011.
- : “The Contemporary Relevance of Adam Smith” en Berry, Ch., Paganelli, M. P. y Smith, C. (eds.): *The Oxford Handbook of Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 581-592.
- Simpson Ross, Ian: *The Life of Adam Smith*, Oxford University Press, NY, 2010.
- Skinner, Andrew: “Adam Smith: philosophy and science”, *Scottish Journal of Political Economy*, 29:3, 1972, pp. 307-319.
- : “Adam Smith: Science and the Role of the Imagination” en Todd, W. B. (ed.): *Hume and the Enlightenment: Essays presented to Ernest Campbell Mossner*, Edinburgh University Press, 1974.
- : “Science and the Role of the Imagination” en *A System of Social Science. Papers Relating to Adam Smith*, Clarendon Press, London, 1979, pp. 14-41.
- Smith, George E.: “The methodology of the *Principia*” en Cohen, I. B. y Smith, G. E. (eds.): *The Cambridge Companion to Newton*, Cambridge University Press, UK, 2004, pp. 138-173.
- Smith, Graig: *Adam Smith's Political Philosophy. The invisible hand and spontaneous order*, Routledge, NY, 2006.
- Spiegel, Henry W.: *El desarrollo del pensamiento económico*, Omega, Barcelona, 1987.
- Stainstreet, Paul: *Hume's Scepticism and the Science of Human Nature*, Ashgate, England, 2002.
- Stewart, M. A.: “The Scottish Enlightenment” en Brown, Stuart (ed.): *British Philosophy and the Age of Enlightenment. Routledge History of Philosophy Volume V*, Routledge, London, 1996, pp. 224-252.
- Stigler, George J.: “The Successes and Failures of Professor Smith”, *The Journal of Political Economy*, 84:6, 1976, pp. 1199-1213.
- Strawson, Galen: *The Secret Connexion. Causation, Realism, and David Hume*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- Streminger, Gerhard: “Hume's Theory of Imagination”, *Hume Studies*, Vol. VI, N° 2, 1980, pp. 91-118.
- Stroud, Barry: *Hume*, UNAM, México, 2005.
- Tasset Carmona, José Luis: “La ética de Adam Smith: hacia un utilitarismo de la simpatía”, *Thémata Revista de Filosofía*, N° 6, 1989, pp. 197-213.
- Taylor, W. L.: *Francis Hutcheson and David Hume as Predecessors of Adam Smith*, Duke University Press, Durham, 1965.

- Teichgraeber, Richard F.: *Free trade and moral philosophy. Rethinking the sources of Adam Smith's* *Welth of Nations*, Duke, Durham, 1986.
- Thomson, Herbert: "Adam Smith's philosophy of science", *Quarterly Journal of Economics*, 1965, 212-233.
- Traiger, Saul: "Hume on Memory and Imagination" en Radcliffe, Elizabeth S. (ed.): *A Companion to Hume*, Blackwell Publishing, Oxford, 2008, pp. 58-71.
- Traiger, Saul (ed.): *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Blackwell Publishing, Oxford, UK, 2006.
- Trincado, Estrella: *The Birth of Economic Rhetoric. Communication, Arts and Economic Stimulus in David Hume and Adam Smith*, Palgrave Macmillan, Switzerland, 2019.
- Viner, Jacob: "Adam Smith y el "Laissez Faire"" en *El Pensamiento Económico de Aristóteles a Marshall. Ensayos*, Spengler, J. y Allen, W. (dir.), Tecnos, Madrid, 1971, pp. 320-343.
- Vivenza, Gloria: *Adam Smith and the Classics. The Classical Heritage in the Adam Smith's Thought*, Oxford University Press, NY, 2003.
- Warnock, Mary: *La imaginación*, FCE, México, 1981.
- Waxman, Wayne: *Hume's theory of consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Wennerlind, Carl y Schabas, Margaret (eds.): *David Hume's Political Economy*, Routledge, London, 2008.
- Werhane, Patricia: *Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism*, Oxford University Press, NY, 1991.
- Wilbanks, Jan: *Hume's Theory of Imagination*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1968.
- Wright, John P.: *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester University Press, Manchester, 1983.
- : *Hume's 'A Treatise of Human Nature': An Introduction*, Cambridge University Press, NY, 2009.
- Young, Jeffrey: "Natural Jurisprudence and the Theory of Value in Adam Smith", *History of Political Economy*, 27:4, 1995, pp. 755-773.
- : *Economic as a Moral Science. The Political Economy of Adam Smith*, Edward Elgar, Cheltenham, 1997.