

La Ilustración escocesa y la idea de progreso

Si ha habido una idea que ha caracterizado a la conciencia de la modernidad ha sido la de progreso. La conciencia moderna se ha afirmado como conciencia *progresista*: a la vez *conocedora* de las claves del avance de la humanidad y *luchadora* en favor de ese avance. Durante mucho tiempo, «progresista» ha sido en Europa inequívoco adjetivo comendatorio, tanto en el terreno intelectual como en el moral. Hoy, sin embargo, la palabra ha dejado de tener en gran parte aquella resonancia aguda e inapelable. El más característico de los metarrelatos justificatorios, el del progreso, se encuentra hoy bajo la más grave de las sospechas: la de ingenuidad.

Si ha caído bajo esa sospecha, ello es debido a que a menudo la doctrina del progreso se ha presentado en efecto ingenuamente. Utilizada ante todo como arma política, se ha mostrado bien en forma partidista y negativa («écrasez l'infâme») bien en forma ahistórica e hinchada («liberación del hombre de su culpable incapacidad»): en todo caso, como triunfo de la Razón, al principio proceso lento e inconsciente, entrañado en la ruda tarea de domeñar la naturaleza, pero después proceso que, a través de los intelectuales, de los «philosophes», se hace consciente de sí mismo, de sus objetivos y de sus medios, y se precipita inexorablemente hacia su fin. En los pensadores más radicales (tal un Condorcet) ese fin tiene un nombre grandioso: la Revolución, la *apokatastasis* de los nuevos tiempos. Con respecto al pasado, si el intelectual aún hace matizaciones y encuentra «antecedentes», la conciencia popular «progresista» es terminante: historia de la infamia, muestrario de crímenes y supersticiones, «edad media» global del espíritu, el pasado no merece siquiera la genérica piedad que el hombre propende a otorgar a lo ya desaparecido.

No siempre, sin embargo, la doctrina del progreso ha estado afectada de tanta ingenuidad. En Escocia, un importante grupo de pensadores (Henry Home Kames, Gilbert Stuart, William Dunbar, y sobre todo, Adam Ferguson y John Millar) han practicado una historiografía en la que la idea de progreso tiene ciertamente un papel importante; pero se trata de una idea sumamente matizada, que no olvida los peligros y los límites del avance global de la humanidad,

ni ignora los aspectos valiosos del pasado que el progreso ha asfixiado inexorablemente. Intentaremos esbozar algunos rasgos de esta idea, ciñéndonos a las obras de A. Ferguson y J. Millar, que son claramente las más características¹.

Tres son los rasgos de la doctrina escocesa que nos interesa destacar: a) la existencia de un progreso espontáneo de la humanidad, que procede de la «rudeza» al «pulimento», y que no es ilimitado ni irreversible; b) este progreso no es fruto de una búsqueda consciente, no es directamente pretendido ni realizado, sino que es más bien el resultado preterintencional de los esfuerzos individuales en busca de la propia mejora; c) el progreso tiene un carácter conflictivo: no sucede sin el sacrificio de aspectos valiosos de la vida humana y se encuentra siempre con contradicciones y límites internos.

I. En un sentido que buscaremos en seguida matizar, los pensadores escoceses creen realmente en el progreso. Ferguson, p. ej., comienza su *Ensayo* con la siguiente afirmación: «Los productos naturales se forman generalmente de manera gradual. Los vegetales crecen de un tierno brote y los animales a partir de un estado infantil. Puesto que estos últimos están destinados a actuar, extienden sus operaciones a medida que sus capacidades aumentan: muestran un progreso tanto en lo que realizan como en las facultades que adquieren. En el caso del hombre, este progreso continúa en mayor medida que en el de cualquier otro animal. No solamente el individuo avanza de la infancia a la madurez, sino que la especie misma avanza de la rudeza a la civilización» (*Ensayo*, pág. 1). Progreso por tanto natural y espontáneo, que tiene su origen en un impulso constitutivo de la misma naturaleza humana. Para Ferguson, el hombre «tiene en sí mismo un principio de avance y un deseo de perfección» (*Ensayo*, pág. 1), mientras que para Millar «el hombre está dotado de una tendencia que lo capacita para un desarrollo superior de sus condiciones de vida» (*Origen*, pág. 48).

Más importante que la afirmación de la existencia del progreso es, sin embargo, el establecimiento del sentido de su marcha. Los términos empleados usualmente por los pensadores escoceses son «rudeza» (*rudeness*) como término *a quo* y «pulimento» (*polishment*) o «civilización» como término *ad quem*. Estos términos no contienen una valoración moral inequívoca. «Rudeza» y «pulimento» designan ante todo los aspectos exteriores del comportamiento, considerados especialmente desde un punto de vista estético: son cuestión de «refinamiento». El paso de la rudeza a la civilización no implica necesariamente un progreso moral, si por «moral» entendemos, como hacen los escoceses, un desarrollo de las «cualidades amables» (*amiable qualities*) de las personas.

1. Empleamos las siguientes ediciones: A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society* (1767), Edinburgh, 1966; J. MILLAR, *Vom Ursprung des Unterschieds in den Rangordnungen und Städten der Gesellschaft*, Frankfurt, 1985 (esta traducción alemana recoge el texto editado por W. C. Lehmann en su obra *John Millar of Glasgow, 1735-1801*, Cambridge 1960, del que no hemos podido disponer). Las citaremos como *Ensayo* y *Origen*, respectivamente.

En consecuencia, no encontramos entre los pensadores escoceses un endosamiento explícito de la tesis común entre los ilustrados franceses de que el progreso de la razón y el progreso moral están intrínsecamente unidos. Para la corriente principal de la Ilustración francesa, la tesis resultaba tan obvia que apenas merecía la pena establecerla explícitamente: «Las ciencias sirven para conocer lo verdadero, lo bueno y lo útil en todo género de cosas; conocimiento precioso que, al iluminar los espíritus, debe naturalmente contribuir a depurar las costumbres. La verdad de esta proposición sólo necesita ser presentada para ser creída; por ello no me detendré a probarla»². Para los pensadores escoceses, por el contrario, es incierto que «la virtud» sea un fruto natural de la razón. La virtud y la vida moral tienen que ver directamente, no con la razón, sino con el sentido moral, cuya combinación con el desarrollo del conocimiento no es de ninguna manera inequívoca. El progreso moral consiste, como hemos adelantado, en el desarrollo de las «cualidades amables», cualidades que el sentido moral necesariamente aprueba; y la conexión de este desarrollo con el avance científico-técnico es una cuestión meramente empírica. En principio nada autoriza a hablar de un progreso moral unidireccional: las virtudes de una época feudal, por ejemplo (la fidelidad personal, el honor, la obediencia) no son *aufgehoben*, sino simplemente suplantadas por las virtudes características de la época comercial. Podemos decir que, en general, los pensadores escoceses no comparten la afirmación del «anglizante» Hume de que «la industria, el conocimiento y el sentimiento de humanidad están unidos por una cadena insoluble»³.

Condorcet, que daba por supuesto que vicio e infelicidad estaban enraizados en el error y que, por tanto, serían desarraigados por el progreso de la razón⁴, vio claramente que el pensamiento escocés se separaba en este punto del suyo propio: «pero en Escocia otros filósofos, al no encontrar que el análisis del desarrollo de nuestras facultades reales condujese a un único principio que diese a la moralidad de nuestras acciones una base suficientemente *pura*, suficientemente *sólida*, idearon la atribución al alma humana de una *facultad nueva*, distinta de las de sentir o razonar, pero que se combinase con ellas, facultad cuya existencia no demostraba más que demostrando que les era imposible prescindir de ella. Haremos la historia de estas opiniones, demostraremos cómo, si bien han perjudicado a la marcha de la filosofía, han sido útiles a la propagación más rápida de las ideas filosóficas»⁵. La base suficientemente

2. Respuesta del rey Estanislao I Leszcynski al *Discurso sobre las ciencias y las artes* de Rousseau. En: Rousseau, *Oeuvres complètes* (ed. M. Launay), París: Seuil, 1971, II, pág. 72.

3. En su ensayo «Of refinement in the arts». El calificativo de «anglizante» aplicado a Hume es de A. MacIntyre.

4. Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (ed. de A. Torres del Moral y M. Suárez), Madrid, Editora Nacional, 1980, págs. 225 y ss.

5. *Ibid.*, pág. 194.

sólida de la moralidad es, desde luego, la Razón, y el perjuicio causado a la marcha de la filosofía es probablemente la escasa confianza en el carácter lineal e irreversible del progreso, lo que no ha dejado de tener consecuencia políticas.

En los pensadores escoceses la idea de progreso no sólo aparece rebajada por lo que toca a su sentido, sino también por lo que respecta a sus efectos. No existe una mejora substancial de la capacidad intelectual del hombre civilizado con respecto al salvaje: «Hay un vigor, un alcance de capacidad y una sensibilidad de la mente que puede caracterizar tanto al salvaje como al ciudadano...: los mismos poderes de la mente pueden convertirse a muy distintos propósitos» (*Ensayo*, pág. 109). Ni tampoco puede aceptarse sin discusión la idea de que la historia aporte necesariamente un aumento, por así decir, del nivel de felicidad: «Nos resulta difícil concebir cómo la humanidad puede subsistir bajo costumbres y usos enormemente diferentes de los nuestros; y tendemos a exagerar la miseria de los tiempos bárbaros, imaginando lo que nosotros mismos hubiéramos sufrido en una situación a la que no estamos acostumbrados. Pero cada edad tiene sus consuelos, así como sus sufrimientos. Entre ultrajes ocasionales, el trato amistoso entre los hombres, incluso en su más ruda condición, ha sido afectuoso y feliz» (*Ensayo*, pág. 105-106).

Supuestas todas estas restricciones, ¿en qué sentido, sin embargo, cabe seguir hablando de progreso? Precisamente en el siguiente: en la historia de la humanidad se da un avance hacia la libertad *política y social*; y la creciente adquisición de esa libertad (no exenta, como veremos, de efectos perniciosos) significa sin embargo la posibilidad del desarrollo de las mejores cualidades humanas.

Podemos ver un ejemplo de cómo la libertad *social* conduce a aquella mejora en el análisis de la situación de la mujer llevado a cabo por J. Millar en el capítulo primero de su estudio. Como trasfondo de su análisis, utiliza Millar la teoría de los cuatro estadios de la evolución social (cazadores, pastores, agricultores y comerciantes), teoría que, aun contando con numerosos antecedentes, había sido popularizada por Turgot.

En el período más rudo, marcado por la ausencia de la propiedad y, por tanto, la falta de diferencia de rango entre los individuos, hay originariamente entre los sexos una suerte de libertad en el trato, debida a la ausencia de importancia y significado que se concede a esas relaciones. Con el surgimiento del matrimonio, sin embargo, la situación cambia y la igual libertad de los sexos se limita. El matrimonio se introduce por motivos que poco tienen que ver con la pulsión sexual (ante todo, el cuidado de los niños nacidos de relaciones ocasionales) y no entraña, en su origen, ninguna preferencia erótica especial por el cónyuge: se contrae exclusivamente por razones prácticas. Ahora bien, una relación continuada, pero que no adquiere importancia erótica, pone constantemente de relieve la inferioridad física de la mujer y la hace determinante de su situación social. En el matrimonio primitivo, la mujer es generalmente considerada como sierva y esclava. Millar señala cómo la ausencia del matrimonio lleva, por el contrario, al matriarcado, a la consideración de la mujer como

la persona más importante de la casa: «En los países en los que el matrimonio es desconocido, la evolución general conduce a que las mujeres se erijan como cabezas de familia y alcancen los honores de caudillo y de guía» (*Origen*, pág. 87).

Millar describe con gran agudeza el creciente refinamiento de las pasiones eróticas a lo largo de los períodos pastoril y agrícola: es una verdadera historia de sentimiento amoroso la que, apoyándose fuertemente en la literatura, nos ofrece en estas páginas. Especial importancia concede Millar al ideal de amor caballeresco: «La alta consideración y el gran respeto que en aquel tiempo pasado eran dedicados a las damas, determinan aún en forma decisiva nuestro comportamiento. A partir de aquel momento nos dirigimos a las mujeres con esa expresión de tacto, cortesía y disponibilidad que era desconocida para los griegos y los romanos, y seguramente para todos los pueblos de la antigüedad... Podemos ver en ello un valioso progreso, que brota precisamente de aquella notable elegancia del feudalismo en la Alta Edad Media» (*Origen*, pág. 111).

Es sin embargo el desarrollo de la industria y el comercio, con el refinamiento de las formas de vida que lo acompañan, el responsable de la «liberación de la mujer»: «Podemos así comprobar que en las naciones cultivadas y educadas domina en el trato mutuo de los sexos la misma libertad que entre los hombres de los niveles primitivos de cultura. Ahora bien, en el nivel primitivo las mujeres poseen una libertad completamente ilimitada porque entre los pueblos bárbaros domina la opinión de que no importa en absoluto qué uso se haga de ella. Por el contrario, en las naciones cultivadas las mujeres disfrutaban del derecho a una libertad sin trabas por razón de sus cualidades amables, y de su rango y consideración dentro de la sociedad» (*Origen*, págs. 122-123). En efecto, la mayor libertad social de que disfrutaban las mujeres permite que «desarrollen en sí mismas aquellos talentos que todo el mundo valora» (*Origen*, pág. 122).

Millar, sin embargo, advierte (y con ello apunta un tema que después desarrollaremos: los límites del progreso) que, en relación con la situación de la mujer, «parece haber determinados límites sobre los cuales una auténtica y cultivada evolución, en cuanto se basa en la riqueza y en la abundancia, no puede pasar» (*Origen*, pág. 123). En la riqueza y la abundancia, que son las condiciones sociales que hacen posible la liberación de la mujer, «existe una tendencia natural a rebajar el rango y la dignidad de la mujer» y el trato libre y no constreñido de los sexos «conduce al libertinaje y desenfreno de las costumbres, lo que no está de acuerdo con el orden correcto ni con los intereses fundamentales de la sociedad» (*ibid.*). Sobre este tema de los límites internos del progreso volveremos más adelante.

La libertad *política* es también fruto del desarrollo natural de las condiciones económicas en las que vive la humanidad. El siguiente texto de Millar merece, a pesar de su longitud, ser citado en toda su extensión: «Place a muchos escritores hacer la constatación de que el amor de la libertad pertenece a la naturaleza del hombre, de que se encuentra en su forma más completa entre

los pueblos naturales, y de que forzosamente debe resultar menoscabado cuanto mayores sean los progresos de los hombres en civilización y cultura. Que los hombres en el estado natural de salvajismo no conocen ninguna forma de gobierno ni están acostumbrados a ningún tipo de imposición, está suficientemente demostrado; pero esta patente exención de ataduras surge de sus miserables condiciones de vida, que simplemente no ofrecen nada que sirva de estímulo a un hombre para hacerse súbdito de otro. Sin embargo, desde el momento en que los hombres dejan tras de sí ese sencillo estado original y... comienzan a adquirir posesión, intervienen motivos completamente diferentes, que desarrollan nuevas actitudes y principios vitales. Cuando los habitantes de la tierra en aquellas épocas simples se componían aún de tribus de pastores y de agricultores, la conocida forma de distribución de la riqueza hizo a la gran mayoría del pueblo dependiente de unos pocos príncipes, y honor significaba entonces esencialmente fidelidad y subordinación, y éstos fueron los rasgos definitivos del carácter nacional... Pero cuando a las personas de baja situación se les da la posibilidad de llegar al bienestar por su propio trabajo y no necesitan ya hacer la corte por el favor de los superiores, podemos esperar entonces que las ideas de libertad alcancen una extensión general. Esta feliz conjunción de las cosas es el resultado orgánico del comercio y de la industria» (*Origen*, págs. 230-231). La libertad política, que es el resultado lógico del desarrollo material, ofrece así nuevas posibilidades para la vida humana.

Comprenderemos mejor en qué sentido la libertad social y política es por sí misma un progreso si recordamos que el pensamiento escocés está atravesado por una profunda vena antihedonista y, por el contrario, por una exaltación de la naturaleza activa del hombre. Ferguson, en el capítulo «Sobre la felicidad» de su *Ensayo* subraya fuertemente este carácter dinámico de la acción humana. La felicidad surge más de la libre actividad del hombre en la prosecución de un fin que de su consecución y disfrute; depende más del grado en que nuestra mente y demás facultades del carácter son empleadas que de las circunstancias en que nos encontramos o de los instrumentos de que podemos echar mano. Y puesto que «en la conducción de los asuntos de la sociedad civil encuentra la humanidad el ejercicio de sus mejores talentos, así como el objeto de sus mejores afectos» (*Ensayo*, pág. 155), resulta como consecuencia que «la felicidad del hombre consiste en hacer que sus disposiciones sociales sean el motor principal de sus ocupaciones; en establecerse como un miembro de la comunidad, por cuyo bien general su corazón puede arder con celo ardiente, y la supresión de aquellas preocupaciones personales que son motivo de ansiedad, miedo, celos y envidia» (*Ensayo*, pág. 54).

II. La segunda cuestión que nos proponíamos era la del modo cómo se produce el progreso. En este punto, los pensadores escoceses ofrecen una doctrina sumamente característica (aunque no, desde luego, completamente original) que podemos caracterizar como «preintencionalidad del progreso», y que podemos resumir así: el progreso de la sociedad (en el sentido recién expuesto) es en gran parte un resultado no pretendido ni siquiera previsto, que los hom-

bres se encuentran mientras buscan o planean otras finalidades. Ferguson presenta la doctrina de la siguiente manera: «La humanidad, al seguir el estado coyuntural de sus mentes, al esforzarse por eliminar inconvenientes, o ganar aparentes u ocasionales ventajas, llega a fines que ni siquiera en imaginación podía anticipar... Como los vientos, que provienen no sabemos de dónde y soplan hacia donde quieren, las formas de la sociedad se derivan de un origen oscuro y distante; surgen, mucho antes de la fecha de la filosofía, de los instintos de los hombres, no de sus especulaciones... Cada paso y cada movimiento de la multitud, incluso en las llamadas épocas ilustradas, se realizan con igual ceguera con respecto al futuro; y las naciones tropiezan con instituciones que son, desde luego, el resultado de la acción humana, pero no la ejecución de un designio humano» (*ensayo*, pág. 122).

Hay, a mi entender, dos elementos distintos en esta doctrina de la preterintencionalidad del progreso: uno, común a muchos pensadores del s. XVIII, es la idea de que la resultante global de muchas acciones individuales puede ser de naturaleza muy distinta de las acciones que fueron su origen; otro, más característico del pensamiento escocés y que podríamos llamar elemento antientrópico, es la idea de que, a largo plazo, de la libre confluencia de las acciones individuales tiende a surgir una situación social no pretendida, pero mejor. El empleo más conocido de este elemento o principio antientrópico es la mano oculta que, según A. Smith, ordena la distribución de los bienes en el mercado. Como hemos visto, Ferguson lo emplea de manera más genérica: lo refiere, no sólo a la vida económica, sino a la historia general de las instituciones sociales. Podemos encontrarlo en un sentido aún más amplio, aplicado a un orden metafísico y moral, en los *Ensayos sobre los principios de la moralidad y la religión natural* de Henry Kames: «El bien general es un objeto demasiado sublime y demasiado remoto para ser el único motivo que impulse a la acción. Está mejor dispuesto el que, en la mayoría de los casos, los individuos tengan tan sólo un objetivo limitado, que puedan cumplir con facilidad. A cada persona se le asigna su propia tarea. Y si cada hombre hace su deber, la buena voluntad general será favorecida con mucho mayor éxito que si fuera el objetivo de cada acción aislada⁶.

Todo ello puede sugerirnos que el principio de la preterintencionalidad, sean cuales fueren las razones que puedan alegarse en su favor en campos delimitados, no es tan sólo la expresión de una concepción modesta de las posibilidades de la razón humana, sino que se recorta sobre un fondo teológico cristiano, y más específicamente calvinista. Los designios de Dios son inescrutables, y lo son mucho más desde que no existe una interpretación «oficial» por parte de la Iglesia; pero ello no nos excusa de actuar con la confianza que, al obrar de acuerdo con nuestro oficio (*Beruf*, vocación), estamos ayudando al cumplimiento de esos designios.

Dejando, sin embargo, de lado esta conjetura, resulta claro que esta mane-

6. H. H. KAMES, *Essays on the principles of morality and natural religion*, Edinburgh, 1751, pág. 90.

ra de concebir el funcionamiento del progreso es substancialmente diferente de la línea general de la Ilustración, que está dominada por el espíritu cartesiano. Recordemos que Descartes, en la segunda parte del *Discurso del método*, había escrito: «Me dí cuenta de que a menudo no hay tanta perfección en las obras compuestas de diversas piezas y debidas a la mano de diversos maestros, como en aquéllas en las que uno sólo ha trabajado... De este modo llegué a pensar que los pueblos que, habiendo sido antes medio salvajes y no habiéndose civilizado más que poco a poco, no han hecho sus leyes sino a medida que los inconvenientes de los crímenes y querellas los han obligado a ello, no pueden estar tan bien organizados políticamente como aquéllos que, desde el comienzo de su unión, han observado las constituciones de algún legislador prudente». La idea de un progreso *racional* sugiere enseguida la de un proceso *planeado*, y es muy fácil el paso del filósofo que descubre el sentido de la historia al estado o partido que pretenden llevarlo a término por vías expeditivas.

Esta idea del planeamiento del progreso es, sin embargo, totalmente extraña al pensamiento escocés sobre este punto: «No podemos adscribir a un designio previo lo que sólo a través de la experiencia puede llegar a conocerse y lo que ninguna sabiduría humana puede prever» (*Ensayo*, pág. 123). Por ello, puede comprenderse perfectamente el ataque de Ferguson (*ibid.*) y de otros pensadores escoceses a la doctrina de la necesidad de «legisladores» originarios y de «fundadores» de los estados.

La doctrina de la preterintencionalidad del progreso entraña una valoración positiva del conflicto como causa de mejora social e institucional: «El interés público queda a menudo asegurado, no porque los individuos estén dispuestos a considerarlo como el objetivo de su conducta, sino porque cada uno, en su lugar, está determinado a preservar su propio interés. La libertad se mantiene por las continuas diferencias y oposiciones entre los grupos, no por su unánime celo en pro de un gobierno equitativo. Por tanto, en los estados libres las leyes más sabias no son quizá nunca dictadas por el interés y la inteligencia de algún grupo superior de personas: son promovidas, atacadas o corregidas por diferentes manos, y finalmente llegan a expresar aquel punto medio y arreglo que los grupos en liza se han obligado unos a otros a adoptar» (*Ensayo*, pág. 128). Ferguson, que no es desde luego un *laudator* incondicional del estado «comercial», constata simplemente que esa forma de estado es la ejemplificación más evidente de la ley de preterintencionalidad. Pero justamente por ello se hace más acuciente el problema de los límites internos del progreso.

III. Tomemos de nuevo, para ilustrar la peculiaridad del pensamiento escocés, a Condorcet como punto de referencia. Para Condorcet, el programa moral (es decir, la mejora de la cualidad humana) es una simple consecuencia del avance de la razón a medida que las circunstancias la empujan a estudiar la naturaleza y descubrir sus leyes. El único obstáculo verdaderamente extraño a este avance son los intereses de los poderosos (en substancia, de los reyes y los sacerdotes). Ahora bien, estos intereses, en cuanto son peculiares, se basan igualmente en un error que puede y debe ser desvelado por la razón. El

progreso, por tanto (y la iconografía contemporánea fue profusa en representarlo así) debe imaginarse como la marcha majestuosa e irresistible de la razón, alejando con la clara luz de su antorcha las oscuridades de la vida humana.

El ambiente del pensamiento escocés es, en este aspecto, notablemente distinto, a pesar de la coincidencia ocasional en algunas fórmulas. En la medida en que pueda hablarse de un progreso propiamente moral (un desarrollo de las cualidades «amables» de los hombres), éste es un producto *secundario* de lo que constituye la substancia dura del progreso histórico: el aumento de la riqueza, el progreso económico. En efecto, el mismo progreso económico arrastra necesariamente consecuencias que son contrarias al desarrollo de las cualidades amables, e incluso al desarrollo espiritual *tout court*. Es, sobre todo, Ferguson quien ha destacado los efectos perversos del progreso económico. En el capítulo de su *Ensayo* dedicado a la «separación de las artes y las profesiones» (lo que, a partir del tratado de A. Smith, se llamará «división del trabajo»), está expuesta con gran claridad la importancia de la división del trabajo para el progreso económico: «Un pueblo no puede hacer grandes progresos en el cultivo de las artes de la vida hasta que se han separado las distintas tareas que requieren una habilidad y atención peculiares, y las ha encomendado a diferentes personas» (*Ensayo*, pág. 181); pero hay también una aguda percepción de los inconvenientes espirituales que trae aparejados aquella división. Por un lado, para la generalidad de los miembros de la sociedad, para el «pueblo», la división del trabajo supone un empobrecimiento intelectual frente a las formas artesanales de producción: «Puede incluso dudarse de que el nivel medio de la capacidad social aumente con el avance de las artes. Muchas artes mecánicas, desde luego, no requieren ninguna capacidad intelectual; funcionan mejor si suprimimos totalmente el sentimiento y la razón; y la ignorancia es la madre de la industria tanto como de la superstición. La reflexión y la imaginación están sometidas a error; pero el hábito de mover una mano o un pie es independiente de ambas. De acuerdo con ello, las manufacturas prosperan al máximo cuando la mente es consultada al mínimo» (*Ensayo*, pág. 183). Es cierto, desde luego, que, *para quienes dirigen*, el sistema industrial en su conjunto puede requerir un intenso trabajo intelectual: «el pensamiento mismo, en esta época de separaciones, puede convertirse en un oficio especializado» (*ibid.*). Pero ello es solamente una prueba del fundamental efecto perverso que Ferguson reprocha al sistema industrial: que engendra una forma particularmente corruptora de subordinación. En un célebre capítulo de su *Ensayo* («Acercas de la subordinación derivada de la separación de artes y profesiones»), Ferguson afirma penetrantemente: «Un primer fundamento de la subordinación [de unos hombres a otros] se encuentra en la diferencia de talentos y disposiciones naturales; un segundo, en la desigual división de la propiedad; y un tercero, no menos importante que ellos, en los hábitos que se adquieren por la práctica de diferentes artes» (pág. 185). El estado comercial, basado en la «separación» de las artes, tiene necesariamente que engendrar desigualdad: «En cualquier estado comercial, no obstante cualquier pretensión a iguales derechos, la exaltación de unos pocos debe rebajar a los demás» (pág. 186). Peor aún, con to-

do, es que engendra corrupción y bajeza: «Admiración de la riqueza que no se posee, que pronto se transforma en un principio de envidia o servilismo; hábito de actuar perpetuamente con miras al propio provecho, y con un sentido de sometimiento, ...son ejemplos, no de ignorancia, sino de corrupción y bajeza. Si el salvaje no ha recibido nuestra instrucción, tampoco ha trabado conocimiento con nuestros vicios. No reconoce superior, y no puede ser servil; no conoce distinciones de fortuna, y no puede ser envidioso; actúa empleando sus talentos en la situación más elevada que la sociedad humana puede ofrecer, la de consejero y la de soldado en su país» (*Ensayo*, pág. 186).

En otros sistemas no igualitarios, como el espartano, la desigualdad servía al menos —piensa Ferguson— para engendrar una verdadera aristocracia, un orden de hombres dotados de «una elevación y magnanimidad de espíritu, para los que el peligro no suponía terror ni el interés albur de corrupción» (*ibid.*). Pero la desigualdad engendrada por el «sistema comercial» tiene la peculiaridad de que tiende también a corromper a las clases superiores. Les hace perder su sentido de responsabilidad por el bien común y los transforma en seres tan serviles y mercenarios como sus subordinados. De aquí la famosa imprecación, citada por Marx con aprobación: «Si las pretensiones de igualdad y libertad terminaran volviendo a cada clase igualmente servil y mercenaria, formamos una nación de hilotas y no tenemos ya ciudadanos libres» (*ibid.*).

Ello es así porque la separación de profesiones, y el estado comercial en que desemboca, tiende a disolver el sentido de solidaridad, los «lazos comunes de la sociedad»: «Aparte de estas consideraciones, la separación de profesiones, mientras parece prometer mejora de la habilidad, y es realmente la causa por la que los productos de cada arte se hacen más perfectos a medida que avanza el comercio, sin embargo, en sus efectos últimos, sirve en alguna medida para romper los lazos de la sociedad, para substituir la sinceridad por el formalismo, y para retirar a los individuos de la tarea común en la que los sentimientos del corazón y la mente pueden emplearse de la manera más feliz» (*Ensayo*, pág. 218). Ferguson piensa que el lazo social es algo mucho más profundo y menos racional que la seguridad del provecho obtenido por la pertenencia al grupo. Ahora bien, la realidad del estado comercial sugiere fuertemente una interpretación de la sociedad como mero grupo de intereses. En las sociedades naturales, el afecto y el sentido de unión opera con tanta mayor fuerza cuando las dificultades son mayores, y la ventaja propia menos evidente: tal es el caso de la unión del padre y del hijo pequeño o enfermo, el salvaje y su miserable tribu, los camaradas en la batalla: «Comparemos esos ejemplos con el espíritu que reina en un estado comercial, donde puede suponerse que los individuos han experimentado en su plenitud el interés que tienen en la preservación del su país. Pues bien, es justamente aquí, si en algún sitio, donde encontramos a veces al hombre como un ser separado y solitario: ha encontrado un objetivo que lo pone en competición con sus compañeros, y trata con ellos como lo hace con su ganado y sus tierras, por causa del provecho que extrae de ellos» (*Ensayo*, pág. 19).

Esta pérdida del sentido de comunidad tiene, naturalmente, consecuencias

políticas. En el capítulo «Acerca de la sociedad civil» (uno de los más importantes del *Ensayo*), Ferguson comienza por reconocer el ideal griego de la vida política como forma suprema de la vida humana: «Es en la conducción de los asuntos de la sociedad civil en donde la humanidad encuentra el ejercicio de sus mejores talentos, así como el objeto de sus mejores afectos» (pág. 155). Pero la vida política del estado comercial está lejos de este ideal. Desde el momento en que la riqueza y la separación de fortunas se convirtieron en fuentes de poder y símbolos de superior situación social, la libertad civil ya no es el resultado espontáneo de las virtudes individuales de los ciudadanos, sino del poder coercitivo del estado: «Nosotros debemos estar contentos con derivar nuestra libertad de una fuente diferente; con esperar la justicia de los límites establecidos a los poderes del magistrado; y con descansar en busca de protección en las leyes que se hacen para asegurar la propiedad y la persona del súbdito. Vivimos en sociedades en las que hay que ser ricos para ser grandes; donde el placer mismo se busca a menudo por vanidad...; donde la justicia pública, como grilletes aplicados al cuerpo, puede prevenir la comisión de crímenes sin inspirar sentimientos de sinceridad y de equidad» (*Ensayo*, págs. 161-162).

Y, sin embargo, y quizá no del todo consecuentemente, Ferguson sostiene que no existe conexión necesaria entre el progreso y la corrupción. El progreso material, el aumento de riqueza, el lujo y el refinamiento, no son malos en sí mismos. Ofrecen sin duda una casi irresistible tentación a tomarlos como fines, y en esa medida colorean sombríamente la vida de nuestras sociedades. Pero las tentaciones, podríamos decir con la venia de Oscar Wilde, están para ser vencidas; y la virtud cívica, el esfuerzo individual, puede aún conservar la libertad, que era el fruto mejor del progreso material, y las posibilidades de mejora espiritual que aquélla abría: «Aunque las constituciones libres rara vez o nunca surgen de los planes de un único planificador, sin embargo se salvan a menudo por la vigilancia, la actividad o el celo de individuos aislados» (*Ensayo*, pág. 134). El único remedio a los peligros del estado comercial es la decisión cívica de actuar por sí mismo y mantener sus derechos: «Después de todo, el mérito de un hombre se determina por su sinceridad y generosidad con sus compañeros, por su celo por los asuntos nacionales, y por su vigor en mantener los derechos políticos» (*Ensayo*, pág. 199). De nuevo el elemento energético y antihedonista se nos manifiesta como el elemento que subtiene todo el progreso y que, sólo, puede hacernos salvar sus peligros.

En comparación con la abstracta doctrina del progreso de los *philosophes*, la de los pensadores escoceses se muestra mucho más compleja y rica. Colocados por su situación vital, como ha subrayado D. Forbes a propósito de Ferguson⁷, entre la comunidad del clan y el estado comercial de las Lowlands, han podido vivir desde dentro los afectos y actitudes que caracterizan a la comunidad humana (la lealtad, la generosidad, el sentido del bien común) y, desde esa experiencia, han podido calcular mejor el costo espiritual que el progreso

7. Introducción al *Ensayo*, págs. XXXVIII-XXXIX.

material trae necesariamente consigo. Si el balance no ha resultado completamente negativo, es porque, a pesar de todo, han mantenido una profunda confianza en la capacidad del individuo, en su «vocación», para desarrollar sus mejores capacidades y para responder a las necesidades de la sociedad.

José MONTOYA SÁENZ
(Univ. de Valencia)