

Acerca de la posibilidad y de la viabilidad de la civilización capitalista. Adam Smith y Henri Bergson

Pilar Piqué*

Universidad de Buenos Aires
pilarpique@gmail.com

Revista Cultura Económica

Año XXXIX • N°101

Junio 2021: 67-84

<https://doi.org/10.46553/cecon.39.101.2021.p67-84>

Resumen: El trabajo compara el lugar que ocupa la pregunta sobre la posibilidad y la viabilidad de la civilización capitalista en los proyectos filosóficos de Adam Smith y de Henri Bergson. Se reconstruye cómo, y hasta qué punto, estos dos autores conciben el tránsito entre sociedades humanas particulares y una sociedad humana de alcance mundial mediada por la relación mercantil; qué esperanzas y peligros consideran que se ciernen en aquel proceso, y si examinan (o no) necesario y pertinente integrar a sus respectivos proyectos filosóficos la pregunta acerca de las condiciones y circunstancias históricas que pueden hacer posible la realización de las promesas de la modernidad.

Palabras clave: Adam Smith; Henri Bergson; Historia del pensamiento económico; Filosofía; Civilización capitalista

On the possibility and viability of capitalist civilization. Adam Smith and Henri Bergson

Abstract: *This paper compares the place occupied by the question of the possibility and viability of capitalist civilization in the philosophical projects of Adam Smith and Henri Bergson. It is reconstructed how, and to what extent, these two authors conceive the transition between particular human societies and a worldwide human society of world mediated by the commercial relationship; what hopes and dangers do they consider to be looming in that process, and if they examine (or not) necessary and pertinent to integrate into their respective philosophical projects the question about the historical conditions and circumstances that can make the realization of the promises of modernity possible.*

Keywords: Adam Smith; Henri Bergson; History of economic thought; Philosophy; Capitalist civilization

I. Introducción

La pregunta sobre la posibilidad y la viabilidad de la civilización capitalista no figura en el nombre del título de ninguno de los libros compuestos por Adam Smith, ni de aquellos escritos por Henri Bergson. Tampoco aparece formulada con estas mismas palabras en ninguna de las páginas por estos redactadas. Sin embargo, la prefiguración de esa pregunta, y el consecuente bosquejo de una respuesta, despunta en el desarrollo conceptual de ambos pensadores, de maneras bien distintas. El presente trabajo se propone reflexionar sobre tales diferencias.

Es necesario precisar aquí el significado que en este escrito se le imprime al término principal de tal pregunta. Se entiende por civilización capitalista a aquel arreglo social que resultaría de la plena realización de las promesas de la modernidad delineadas y anunciadas con fervor por los autores de la ilustración del siglo XVIII: una cultura humana universal y universalmente libre, igual, fraterna y próspera, basada en el intercambio generalizado de mercancías y en la plena vigencia de las leyes formuladas en instituciones políticas democráticas.

Adam Smith y Henri Bergson trabajan indudablemente en distintas instancias históricas del desarrollo de este concepto. La carrera intelectual del primero está preñada de la esperanza, la ansiedad y el temor propios de una situación de transición histórica, de parición de un mundo históricamente novedoso. La civilización capitalista es allí la promesa por cumplir, el rostro del mundo por venir (Levín, 1999). La empresa de investigación del segundo también está grávida de sensaciones y sentimientos específicos de una época histórica de transición, pero de una que engendra guerras industriales mundiales y que está presta a firmarle a la civilización capitalista su acta de defunción (Skidelsky, 2011).

Cada uno de estos dos autores apuesta a la indagación filosófica como medio o como vía para elaborar las grandes preguntas de su época. Pero he aquí que la filosofía, como institución también históricamente específica, es y no es la misma en una época y en otra. En la época de Smith, la filosofía es inseparable del proyecto de civilización capitalista. Es decir, la filosofía (que por entonces incluye dentro de sí a todo el campo de las ciencias) es la institución encargada de conformar una imagen proyectada de tal civilización, y de las maneras y los medios para alcanzarla. En los tiempos históricos de Bergson, la filosofía está sumida en un proceso de fragmentación que prácticamente le impide formular su objeto de una

manera determinada, y por el cual se suceden encarnizadas disputas doctrinarias (v. gr. Schnädelbach, 1991; Beiser, 2014). Ya no es la madre de las ciencias, sino que se declara distinta (y muchas veces distante) de estas; ya no es la gestora de la ilusión de las promesas de la modernidad, sino que las observa crepitar con halos de resignación y de sospecha (García Morente, 1972).

El presente trabajo indaga sobre el lugar que ocupa en las empresas intelectuales de Smith y de Bergson, respectivamente, la pregunta sobre la posibilidad y la viabilidad de la civilización capitalista. En el caso de Smith, se tratan las únicas dos obras que publicara en vida: *La teoría de los sentimientos morales* (1759) y *La riqueza de las naciones* (1776)¹. Respecto a Bergson, se pone el acento en una de las últimas obras por él producidas: *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932). Específicamente, se explora cómo, y hasta qué punto, estos dos autores conciben el tránsito entre sociedades humanas particulares y una sociedad humana de alcance mundial mediada por la relación mercantil; qué esperanzas y peligros consideran que se ciernen en aquel proceso, y si examinan (o no) necesario y pertinente integrar a sus respectivos proyectos filosóficos la pregunta acerca de las condiciones y circunstancias históricas que pueden hacer posible la realización de las promesas de la modernidad.

Habida cuenta de la complejidad del tema tratado, no se espera aquí agotarlo, sino hacer una presentación provisoria lo más exhaustiva y rigurosa posible para quien lo escribe. Se espera que esta pueda profundizarse y fructificarse en futuros trabajos de investigación. Se realizarán comentarios adicionales al respecto en las páginas finales.

II. Sociedad pequeña y sociedad comercial en la obra de Adam Smith

Adam Smith forma parte de un linaje de pensadores que sienten el profundo convencimiento de la necesidad de transformar el objeto de la filosofía recibida, de realizar aquel “golpe de timón” que le permitiera estar a la altura de las exigencias intelectuales y políticas de su época. Si el lema emblema de la ilustración, formulado por Kant en los tiempos de Adam Smith, es atreverse a saber, y, por ende, liberar al pensamiento de toda tutela externa, la filosofía no podía estar a merced de elementos que estuvieran fuera del alcance de la razón (las célebres sustancias, causas o fuerzas últimas metafísicas que cumplieron un rol estelar en los sistemas

filosóficos del siglo XVII). La principal protagonista y hacedora de la indagación filosófica debía ser la experiencia humana (Solomon, 1983).

Adam Smith no escribe voluminosos tratados dedicados a la gnoseología (solo pueden leerse algunas reflexiones smithianas sobre este campo en ensayos compuestos en sus primeros años de carrera, que se compilaron de manera póstuma bajo el título de *Essays on philosophical subjects* (v. gr. Smith, C., 2016). Las dos obras a las que consagra su vida, *La teoría de los sentimientos morales* y *La riqueza de las naciones*, versan sobre otro subcapítulo de la indagación filosófica: la filosofía moral, en la cual germinarían los campos de la teoría de los sentimientos morales, la teoría de la virtud y la jurisprudencia y, como rama de esta última, la naciente economía política². En todos esos campos, no sin tropiezos, apuesta a mediar a la razón con la experiencia común, a construir sistemas provisorios de pensamiento articulado partiendo de y elaborando nociones de la experiencia ordinaria.

En su primera obra, Smith se encomienda a desarrollar una teoría sobre el proceso por el que los sentimientos devienen morales. Es decir, cuál es el mecanismo por el que una persona individual logra sentir, y, con ello, juzgar y actuar guiada no por su puro y unilateral interés propio, sino por el criterio de la sociedad a la que pertenece y con el que se identifica. Cabe indicar aquí que Smith imagina una sociedad de personas individuales libres, donde ninguna voluntad individual o colectiva, como tampoco ningún sujeto extrasocial, puede fijar o imponer un determinado sentimiento o juicio moral: las personas individuales, procura argumentar Smith, forman sus sentimientos y juicios morales como resultado de las interacciones sociales que llevan adelante en su vida ordinaria. Quien apueste a filosofar debe tejer los hilos necesarios para explicar ese proceso como un todo; el individuo moral corriente no necesita realizar esta tarea para desenvolverse en su cotidianidad (Griswold Jr., 1999; Haakonssen, 2002).

Que sus miembros sean individuos libres no es la única condición o característica que le atribuye Smith al tipo de sociedad en la que se originan y cultivan los sentimientos morales. El autor se figura asimismo un tipo de sociedad cuya fisonomía, estructura y extensión están al alcance de la percepción y del entendimiento de cada una de las personas singulares que la componen, como puede ser el caso de una familia moderna, un grupo social reducido de parientes, amigos o conocidos próximos, o un pequeño vecindario (v. gr. Smith, 2002: 402-404). En arreglos sociales de esas

características, arguye Smith, prima y aflora en los individuos una disposición natural a interesarse por la suerte de los demás, para la que el autor emplea el nombre de simpatía. La simpatía, título del primer capítulo de *La teoría de los sentimientos morales* y concepto estelar de esa obra, es invocada por Smith para argumentar que el ser humano no es un sujeto movido exclusivamente por su propio interés individual y se constituye en una pieza clave para explicar la vida moral en grupos sociales de las características ya descriptas.

El argumento que desarrolla Smith es tan simple como explicativamente poderoso. El individuo que este retrata está naturalmente dispuesto a interesarse por los otros; tiende a alegrarse con sus alegrías, a entristecerse con sus tristezas, a acompañar sus enojos, sus desencantos, sus risas. Tal compañía en el sentimiento se realiza por medio de su imaginación. Es decir, el individuo solo puede ponerse en lugar del otro imaginándose en la situación que este atraviesa, y simpatizar solamente si logra identificarse con los sentimientos y acciones que en el otro se suscitan. Simpatizar es un sentimiento que agrada al individuo, así como también a este le es agradable obtener de otros simpatía (v. gr. Smith, 2002: 47-62).

Esa capacidad de imaginarse en el lugar de otro y de simpatizar está mediada por la pertenencia a su grupo social. Es allí donde el individuo elabora sus nociones sobre lo correcto y lo incorrecto, lo propio y lo impropio, lo meritorio y lo no meritorio, lo justo y lo injusto. Lo hace, eminentemente, observando en su vida cotidiana y desde su más temprana infancia, los sentimientos, los juicios y las acciones de los otros (v. gr. Smith, 2002: 228). De allí que pueda progresivamente conformar con su imaginación a un espectador distinto de él mismo, quien lo guiará en la toma de sus decisiones respecto al juicio y a la acción. No juzgará entonces sus sentimientos y comportamientos y los de los otros imaginándose cómo se sentiría o actuaría él, como individuo aislado. Lo hará imaginándose cómo lo haría aquel espectador distinto, recto e imparcial, el cual sintetiza de manera aproximada el juicio moral de la sociedad en la que se formó y a la que pertenece.

El desarrollo de la etiología individual y social de la noción de simpatía por parte de Smith lo conduce a vislumbrar una tensión inherente en esta: la simpatía es aquella inclinación que hace que el individuo se interese por la suerte de otros, pero esos “otros” son aquellos miembros del mismo grupo social de pertenencia. El individuo experimentará dificultades para simpatizar o bien se verá completamente imposibilitado de hacerlo con

individuos que se hayan desarrollado dentro de otro grupo social (Forman-Barzilai, 2009). Aquí parece resonar el célebre adagio popularmente atribuido a Hobbes, en su usualmente desconocida versión completa (creada por el comediógrafo Plauto): *Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit* [Lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro]. Esta tensión aparece desde las primeras páginas de *La teoría de los sentimientos morales* (v. gr. Smith, 2002: 70).

Smith es un agudo observador de la naciente “sociedad comercial”³. En sus primeros pasos como filósofo moral en *La teoría de los sentimientos morales*, reconoce a dicha sociedad como una donde se funden sociedades humanas particulares distintas, y donde el amor y el afecto recíprocos no guían la novedosa relación social que en esta florece: el comercio o intercambio de mercancías (v. gr. Smith, 2002: 185-186). Esto supone un desafío para su teoría de los sentimientos morales y más en general, para su proyecto de filosofía moral. ¿Cómo florece una sociedad de personas libres y distintas que no sienten ningún amor o afecto mutuo? ¿Acaso en una sociedad de esas características los individuos, movidos por su simpatía, se inclinan a defender a (e identificarse con) sus respectivos grupos sociales y rechazar a otros conjuntos sociales distintos? ¿No significa esto una amenaza y un peligro para la preservación del orden y la armonía de esa novedosa configuración social que Smith observaba y procuraba comprender?

Se interpreta aquí que, de preguntas próximas a las bosquejadas, Smith se dirigiera a trabajar en otros subcampos conexos de la filosofía moral (amén del dedicado a desarrollar una teoría sobre la aprobación de la conducta moral, en donde se inscribe el desarrollo del concepto de simpatía): la jurisprudencia, entendida como aquella encargada de formular “una teoría de los principios generales que deberían permear y ser el fundamento del derecho de todas las naciones” (Smith, 2002: 594)⁴; y la teoría de la virtud, entendida como el estudio del conjunto de reglas éticas sobre las que podría apoyarse un “sistema práctico de moralidad” de la sociedad moderna civilizada (v. gr. Shinohara, 1992)⁵.

Smith deja escrito en la Advertencia a la edición de 1790 de *La teoría de los sentimientos morales* que sus avances (inconclusos) en el terreno de la jurisprudencia fueron por él plasmados en *La riqueza de las naciones*, específicamente al fundamento de las leyes sobre la policía, los ingresos y las armas (*police, revenue and arms*)⁶ en la sociedad comercial y sobre sus transformaciones a lo largo de distintas épocas históricas. En esa misma

Advertencia, anuncia la inclusión de una nueva parte dedicada al estudio del carácter de la virtud (Parte VI) y de un nuevo capítulo (añadido a la Parte I) sobre la corrupción de los sentimientos morales. ¿Qué fuentes conceptuales para el desarrollo de estos campos halla en segunda obra (*La riqueza de las naciones*), a la que le dedicara más de una década de trabajo para su composición?

El contenido de *La riqueza de las naciones* corresponde, según Smith, a una rama de la jurisprudencia o de la ciencia del legislador, que a partir de su obra comenzaría definitivamente a reconocerse como una ciencia que adquiriría autonomía teórica: la economía política (Smith, 2006: 377). Para Smith, la protagonista excluyente de tal campo es la sociedad comercial, aquella que mancomuna a todos aquellos que comercien o intercambien mercancías (v. gr. Smith, 2006: 15).

El despliegue de la relación comercial es para Smith condición *sine qua non* para la opulencia y el progreso sociales en su presente histórico. Pero el autor no interpreta que tal misión esté libre de peligros o de amenazas para el orden y la cohesión de tal sociedad universal. Lidar con esta tensión constituye el nervio vivo de su empresa en la economía política y empapa toda su investigación en el campo de la filosofía moral (Levín, 1999).

La riqueza de las naciones no contiene una colección de máximas indubitables o de recetas infalibles tal que, si se aplicasen, conducirían a una sociedad comercial “bien gobernada” (Smith, 2006: 14). Tampoco reside en ella un concepto maduro y plenamente coherente para una teoría general de los precios, el dinero y el capital, ni para una teoría general del derecho moderno (v. gr. Piqué, 2017). Pero sí alberga un conjunto de finas y penetrantes observaciones que abreviarían en los rudimentos de la economía política y la filosofía del derecho modernas. Y quizás más importante aún, aunque concomitante a lo anterior, sí deja planteada una pregunta que todavía hoy resuena: ¿es compatible el desarrollo de la sociedad comercial con la civilización moderna? (Levín & Cazenave, 2017). Su respuesta comienza indudablemente con un sí, pero con la precaución y la convicción de que la sociedad comercial no se sostiene solamente a base de la extensión del comercio, sino en una trama de instituciones jurídicas, políticas, educativas en donde la relación comercial pueda explotar al máximo su potencial y al mínimo sus defectos (Fitzgibbons, 2003). Según Smith, las instituciones jurídicas y políticas deben contener los “abusos” en el mercado por parte de comerciantes, capitalistas, corporaciones comerciales o

monopolios o bien de políticos que quieran favorecer una determinada rama de los negocios, así las “extralimitaciones” de las autoridades judiciales en la impartición de la justicia (v. gr. Smith, 2006: 240-241; 613; 639). Las instituciones educativas, por su parte, deben formar ciudadanos que estén en condiciones de cultivar la virtud, y que sean capaces de contrarrestar los efectos nocivos que ciertas ocupaciones derivadas del desarrollo del comercio pueden tener sobre el cultivo de su simpatía y su pensamiento (Smith, 2006: 671-693). Se interpreta aquí que, producto de lo anterior, en la última edición de *La teoría de los sentimientos morales*, Smith, en la Parte VI y en agregados a la Parte VI, se dedicara asimismo a revisar la teoría clásica de la virtud, surgida y desenvuelta en el marco de las civilizaciones comerciales antiguas como la griega y la romana, a la luz de los caracteres novedosos que a su juicio el pleno despliegue del comercio introducía en la fisonomía de la nueva sociedad (v. gr. Hanley, 2009; Piqué, 2019).

La respuesta a la pregunta sobre la posibilidad y la viabilidad de una sociedad comercial civilizada no queda “saldada” ni en la obra de Smith ni en la de ninguno de los autores de la Ilustración del XVIII. Con el desarrollo del capitalismo industrial a lo largo del siglo XIX, dicha pregunta no podría ser ya formulada ni respondida de la misma manera. Esta condición se constituye en uno de los parteaguas que se explora en este trabajo para dividir a la filosofía de la Ilustración de la que se gestaría en la segunda mitad del siglo XIX. Sin desmerecer la complejidad del problema a ser abordado, el trabajo procura distinguir dimensiones conceptualmente relevantes de esta escisión a partir de la reconstrucción de dicha pregunta y de su respuesta en la obra de uno de los exponentes de la filosofía en la transición del siglo XIX al XX: Henri Bergson.

III. Sociedad cerrada y sociedad abierta en la obra de Henri Bergson

Henri Bergson comienza su extensa carrera filosófica un siglo después de que Smith culminara la suya⁷. Si del segundo autor se dijera ya que formó parte de una generación de investigadores que, en las vísperas del capitalismo industrial, procuraron poner en acto la consigna kantiana sobre la Ilustración y, con ello, de concebir por medio de la filosofía (conjugada con la ciencia) las bases de una civilización universal moderna por constituir; del primero cabe, en principio, una caracterización distinta. Bergson escribe en el marco de una larga agonía de aquel concepto ilustrado de filosofía, iniciada con el desenvolvimiento del capitalismo industrial en la

primera mitad del siglo XIX y profundizada en la segunda mitad de ese siglo y en las primeras décadas del siguiente, con la gestación y concreción histórica de guerras industriales mundiales. La civilización capitalista que soñó la Ilustración del XVIII colisionó con el desarrollo del capitalismo (Levín, 1997; Horkheimer & Adorno, 2002). Los peligros y las amenazas resultantes de la expansión del comercio que vislumbró Smith se acentuaron espectacularmente, como así también lo hicieron los progresos científicos y tecnológicos de la mano de un vertiginoso proceso de acumulación del capital. Desdeñada por las ciencias particulares, que progresaron profesionalizándose y especializándose cada una de manera independiente y desentendiéndose del resultado de conjunto de sus interacciones, la filosofía, también progresivamente profesionalizada y especializada, se astilló en pedazos correspondientes a fragmentos de campos conceptuales otrora en permanentes vías de integración, así como de nuevos campos descubiertos por el avance científico (Schnädelbach, 1991).

No cabe entonces imaginarse a Bergson como un filósofo ilustrado, à la Smith o à la Kant, que contemple a la gnoseología (o lógica), a la ética (o filosofía moral) y a la estética como las ramas naturales a las que se consagra la filosofía en conjunción a la ciencia, pugnando por compaginar en una totalidad conceptual concreta a la razón con la experiencia (García Morente, 1972). Bergson entiende que dichos campos, y otros, fueron colonizados, conquistados y transformados por las “ciencias positivas”, y estima entonces que corresponde a la filosofía penetrar en aquellos rincones de la experiencia inaccesibles a estas (Durant, 1994). Solo puede hacerlo empuñando otras armas (o valiéndose de otros métodos) distintas de las de las ciencias. Para ello, la intuición acude a la cita, aunque tampoco ya en la acepción de la ciencia y la filosofía ilustradas. La intuición no refiere a la experiencia práctica inmediata, en los tiempos de Bergson celosamente analizada por las nascentes fisiología, psicología y disciplinas conexas. La intuición es para Bergson la vía para tomar contacto con la evolución creadora de la vida. Esta es irreversible e inefable y, por ende, Bergson procura argumentar que no puede ser captada por las ciencias (que se ocupan de captar momentos de lo materialmente existente). Ni siquiera por aquella ciencia a la sazón rutilante que tiene a la vida como objeto: la biología. Ni tampoco por aquella otra ciencia en aquel tiempo pronta a ocasionar una revolución intelectual, que tiene como una de sus principales incumbencias al tiempo: la física⁸. La filosofía para Bergson no se ocupa de entender a la vida como un mecanismo o como el desarrollo de una finalidad preestablecida. En cualquier caso, eso es tarea de las ciencias que,

con fines prácticos, ponen en acto la inteligencia humana (la cual, como el instinto, es una creación de la vida y está al servicio de esta). La ciencia opera sobre lo que se figura que ha de repetirse y progresa en el desarrollo de las técnicas; la filosofía se ocupa de representarse lo irreductible y lo irrepitable de la vida (en los términos de Bergson, la duración pura), de hacer coincidir la conciencia humana con el esfuerzo creador, con el *élan vital* del que emana ella misma (Bergson, 1963: 463).

Las dos fuentes de la moral y de la religión, escrita por Bergson quince años después de publicada su obra más célebre⁹, no es un texto que quepa en el género de la filosofía moral tal como la entendían Smith y los filósofos del siglo XVIII por los motivos que se han estado exponiendo aquí. En el XVIII, la filosofía moral pugnaba por obtener el crédito ganado por la filosofía natural con la formulación de la ley de gravitación universal por parte de Isaac Newton: para ello apostaba a dar una explicación de los “principios de la naturaleza humana” que guían el comportamiento moral, así como de los posibles arreglos institucionales que posibilitasen la cohesión social no solamente de grupos reducidos sino de la primera sociedad de alcance mundial.

Bergson se forma en historia de la filosofía moral, incluso brinda clases sobre esta materia en el Lycée Henry-IV a finales del siglo XIX, donde ya por entonces reniega de las distintas tradiciones forjadas en el período ilustrado (sentimentalismo, utilitarismo, intelectualismo, etc.)¹⁰. También toma contacto y discute con investigaciones en los campos de las nacientes antropología y sociología, como Émile Durkheim y Lucien Lévy-Bruhl, pero, y a diferencia de Smith, no parece haber rastros de que se haya adentrado en el campo de la economía política. La misión de Bergson en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* no es ofrecer una explicación “científica” de la moral y la religión apelando a presuntos principios intrínsecos al ser humano. Su intención es comprenderlas como partes del devenir creador de la vida.

Ya en *La evolución creadora* Bergson había procurado retratar las características salientes del desarrollo de la especie humana en el proceso evolutivo. El impulso vital, según Bergson, dio nacimiento a los reinos vegetal y animal, y produjo, como parte de este último, a los artrópodos y vertebrados (Bergson, 1963: 550). Los primeros progresaron por el desarrollo del instinto; los segundos, por la inteligencia. Dentro de los vertebrados, la especie humana fue la que llevó más lejos el avance de la inteligencia y, con ella, de la libertad. La inteligencia humana satisface

necesidades y crea a la vez nuevas. Si bien la inteligencia no capta la totalidad del impulso vital por ser un engendro de ella, sin ella, no habría sido posible la intuición y, por ende, la conciencia de tal impulso (Gallagher, 1970: 46-52).

La vida, en su marcha creadora, dio origen a esta especie, la humana, que en su progreso se tornó capaz de realizar actos morales y religiosos. La intención de Bergson es indagar sobre las fuentes de la moral y de la religión propias de este trasfondo evolutivo creativo. De allí que, según el autor, tanto la moralidad como la religión no pueden comprenderse sin asimilar cómo prosperan, en los comportamientos morales y religiosos, el instinto, la inteligencia y la intuición.

En *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, en pos de procurar su objetivo, Bergson distingue dos tipos de moral: la moral cerrada y la moral abierta. A la primera le corresponde una religión estática; a la segunda, una dinámica. La primera es propia de sociedades cerradas, exclusivas y excluyentes, y posibilita su preservación y cohesión. Esta moral se funda en lo que Bergson denomina “el todo de la obligación” (Bergson, 1962: 49-58), en el conjunto de hábitos sociales que están internalizados en la conciencia de cada uno de los individuos de un grupo social como obligaciones que deben cumplirse: de hecho, cada uno de los individuos del grupo social las cumple sin reflexionar sobre ellas¹¹. Estos comportamientos impersonales semejan, *mutatis mutandis*, a los que tienen los integrantes de sociedades de insectos, como el lazo que une a las abejas de una colmena o a una colonia de hormigas. La moral estática logra que la sociedad humana, por más de que no sea instintiva como la de hormigas o de abejas, y que haya desarrollado la inteligencia y la libertad, pueda preservarse biológicamente. La moral cerrada, según Bergson, activa entonces una suerte de instinto virtual y es por ello infrarracional. Esto no significa que la inteligencia no medie en el cumplimiento de las obligaciones del individuo: denota que la fuente de la totalidad de la obligación no es racional, sino que es impuesta por la sociedad. Las religiones particularistas, creadoras de mitos, son vistas por Bergson como propias de este tipo de moral (Gallagher, 1970).

Las características distintivas de la especie humana, que afloran en su progreso vital, hacen que esta sea capaz de producir una moral distinta a la moral cerrada: la moral abierta o moral de la aspiración. Si la moral de la obligación era propia de grupos sociales cerrados, impersonal, infrarracional y garante de su preservación social, la moral de la aspiración atañe a la humanidad, es personal y suprarracional, pues pone en acto la

emoción y la intuición humanas y, con ellas, el *élan vital*: no apunta a la conservación sino al progreso y la creación. Tal moral está encarnada en grandes personajes individuales, que Bergson llama héroes o místicos, quienes con su ejemplo infunden en otros individuos la aspiración a salir del círculo determinado por la moral cerrada y sentir una emoción de amor que abarca a toda la humanidad. Bergson juzga como uno de los grandes hitos del desarrollo de la moral abierta al cristianismo, que, en sus términos, es una religión dinámica, que predica el amor no por un grupo social sino por la humanidad, y una justicia presidida por la igualdad de derechos¹², la cual luego se convertiría en pieza clave de las instituciones democráticas de la modernidad.

¿Qué lugar ocupa la sociedad capitalista en el desarrollo histórico y evolutivo de la moralidad y la religión? ¿Es posible y es viable que en dicha sociedad se realicen las promesas de la modernidad? Estas preguntas no aparecen formuladas de este modo en Bergson, quien ni siquiera emplea el término capitalismo en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Pero sí es posible reconstruir su interpretación sobre el grado de desarrollo moral alcanzado por la sociedad humana y los peligros que esta enfrenta en la época en que escribe su libro, lo que indirectamente conducirá a retrabajar las preguntas planteadas.

Una manera de recrear la interpretación de Bergson es indagando si el autor considera posible que la moral cerrada quede atrás y que impere la moral abierta presidida por el impulso creador y el amor general a la humanidad. Para ello, es necesario indicar aquí que Bergson interpreta que los dos tipos de moral no se hallan de manera pura en la historia de la especie humana, sino que se entremezclan e interpenetran (Bergson, 1963: 83)¹³. Los cambios llevados adelante por la moral de la aspiración son asimilados por la moral cerrada: esta última se transforma por el influjo de la moral de la aspiración, pero vuelve a cerrarse para garantizar la cohesión. El autor entonces no interpreta que el paso de una moral cerrada a una abierta sea una mera expansión, sino un salto, en tanto son dos estructuras de distinta naturaleza (Bergson, 1963: 101-102). Tampoco piensa que la moral abierta pueda retratarse ex ante como una finalidad a alcanzar sino como una en constante creación.

A juzgar por sus fuentes en el devenir creador de la vida, según Bergson, la moral cerrada primó en el desarrollo de la especie humana, y, con ella, también prevaleció la guerra. El desarrollo de la inteligencia condujo a la progresiva creación de instrumentos y a la disputa entre grupos

sociales (o la unión transitoria de algunos grupos en contra de otros) por su apropiación. A esas sociedades primigenias correspondieron arreglos políticos de tipo oligárquicos o monárquicos (Vassallo, 1945).

A juzgar de Bergson, en la sociedad contemporánea, que ha abandonado su carácter puramente agrícola y ha desarrollado la industria, esas disputas persisten y se profundizan: quizás el rostro más claro de ese proceso para este autor fuera la guerra industrial entre naciones (la Primera Guerra Mundial) cuyos exterminios generaron un horror en una escala jamás imaginada. Pero también Bergson considera que el progreso de la industria, y con ella de la tecnología, ha posibilitado la unificación de los seres humanos en una sociedad y ha hecho aflorar los ideales de la democracia. La democracia es captada por Bergson como aquel cuerpo institucional que, al menos como promesa, procura trascender los lindes de la sociedad cerrada, pero también como uno que no puede ser definido porque está sujeto a transformaciones que no pueden saberse antes de realizadas.

La tendencia a futuras guerras no parece, según Bergson, difuminarse, por más que surjan instituciones internacionales destinadas a evitarlas (como la Sociedad de las Naciones, en la que el propio autor participara como presidente de la Comisión de Cooperación Intelectual) (Bergson, 1963: 277-278). La ilusión de que el desarrollo de la industria brindaría prosperidad a toda la humanidad queda bajo evidente sospecha. No significa esto para Bergson que crea implícito un destino fatal para la humanidad, la cual para este autor está permanentemente creando y transformándose (Bergson, 1963: 288). El futuro de la humanidad es indeterminado, dice Bergson, porque, aunque ella misma no se dé lo suficientemente cuenta, está en sus manos y es obra suya (Bergson, 1963: 287-288; 303). La empresa bergsoniana, que no puede ni pretende bosquejar ningún fundamento para un programa de reforma o de creación institucional en el que se concrete una sociedad civilizada, atraería en las décadas de 1920 y 1930 a corrientes de cuño particularista que cimentarían sus discursos sobre la base del rechazo a las creaciones y promesas de la modernidad, como la ciencia y la democracia (v. gr. Schnädelbach, 1991; Skidelsky, 2011).

IV. Adam Smith vis a vis Henri Bergson

El lugar que ocupa la pregunta sobre la posibilidad y la viabilidad de la civilización capitalista en los proyectos filosóficos de Adam Smith y de Henri

Bergson no fue representado hasta aquí como el contrapunto de dos simples “puntos de vista” o posiciones cerradas. Pues tanto Adam Smith como Henri Bergson son filósofos que se esfuerzan por exponer exhaustivamente sus respectivas perspectivas hasta (estar al borde de) transfigurarlas. Procuran hacerlo con los medios intelectuales que les ofrecen sus respectivas épocas, en los cuales se forman y contribuyen a transformar.

En Smith, el afán por desarrollar una teoría de los sentimientos morales que pueda dar una explicación laica y no metafísica acerca de los principios que guían el comportamiento moral en sociedades de individuos libres debe ser revisada por el propio autor para explicar el caso de una sociedad de personas libres y a la vez recíprocamente indiferentes (la sociedad comercial o mercantil) en la se albergan enormes potencialidades para el progreso social así como notables amenazas para su cohesión y viabilidad. Su programa filosófico no se limita solamente a ofrecer una explicación articulada y coherente del funcionamiento de la sociedad mercantil, sino a encontrar en tal explicación fuentes para concebir un conjunto articulado de instituciones que le posibiliten devenir en una sociedad universalmente civilizada. En esa empresa se conexionan sus investigaciones sobre ética, jurisprudencia y economía política. La economía política cobra en su proyecto un papel notablemente importante (a tal punto que posteriormente se asociará la obra de Smith a su nacimiento como ciencia y se reconocerá mayormente al autor como un “economista”) en tanto comprender los resortes de esa novísima configuración social se convierte en una misión fundamental para dilucidar los fundamentos de una legislación en la que se asiente una sociedad comercial “bien gobernada”. Si junto con varias generaciones de filósofos ilustrados, Smith colabora en la delineación de las grandes promesas de la modernidad y de las maneras y los medios para realizarlas, la vida de todos ellos se extingue con la esperanza y la ansiedad de la llegada de una nueva época cuya forma históricamente madura no alcanzan siquiera a vislumbrar.

Bergson no puede ni quiere ser un filósofo del XVIII. Por eso, contrastarlo con Smith requiere captar diferencias entre conceptos homófonamente semejantes pero procedentes de medios filosóficos distintos, e interpretar el papel de la filosofía en ambas fases de su devenir histórico. La intención de Bergson es, por medio de la filosofía, abarcar campos de la experiencia que, si bien se volvían cada vez más reconocibles gracias al progreso de las ciencias especializadas, no podían ser plenamente captados por estas.

El avance de las ciencias “positivas”, especialmente el desarrollo de la teoría de la evolución, obliga a la filosofía, a juicio de Bergson, a resignificar todos los aspectos de la vida humana: sus capacidades de intuición y de inteligencia, su vida anímica consciente e inconsciente, moral y religiosa, su relación con otras especies, su lugar como especie en la evolución de la vida. La filosofía, ya entonces escindida de las ciencias, se ocupa del devenir (y deja librado a las ciencias captar los mecanismos y las finalidades) y se ocupa de intuir la evolución creadora los progresos que como parte de esta realiza la especie humana gracias al avance de su inteligencia: su despliegue de libertad y el desarrollo de su capacidad de intuición. Estas le permiten traspasar el círculo cerrado (o moral cerrada) que crea la evolución para que la especie humana se preserve y reproduzca biológicamente como otras sociedades de insectos y animales. Bergson interpreta que el desarrollo de la industria (otra criatura de la inteligencia), y con ella, de la sociedad industrial, coincide con el movimiento creativo de la moral abierta y con la proliferación de sus ideales de amor a la humanidad. Pero también convive en esa sociedad la tendencia a la exacerbación de comportamientos de la moral cerrada, de guerras de naciones no ya de pequeña sino de gigantesca escala. Bergson considera que del contacto intuitivo con el *élan vital* se desprende que el destino de la humanidad no está a cargo sino de ella misma. No piensa en un destino predeterminado sino uno en permanente creación. De allí que no haya rastros en su obra de las maneras o las vías por las cuales la humanidad como un todo tomaría, de manera consciente, las riendas de su destino.

V. Comentarios finales

No existen prácticamente registros de trabajos académicos anteriores que se hayan ocupado de ensayar una comparación de las empresas filosóficas de Adam Smith y de Henri Bergson. Esto le agrega una dosis adicional de cautela y de provisionalidad al tema escogido y a los resultados preliminares obtenidos.

Cabría pensar que la vertiginosa transformación del capitalismo y de sus instituciones históricas en el transcurso del siglo que va desde el último trabajo de Smith al primero de Bergson tornan seriamente dificultosa a cualquier tipo de comparación de sus respectivas obras. Ni el capitalismo, ni la empresa de capital, ni el estado, ni la moral, ni la justicia, ni la ciencia, ni la filosofía, por nombrar a algunas de las instituciones capitalistas, son las mismas de un siglo al otro, y eso puede conducir a tratar a Smith y a

Bergson como dos perfectos desconocidos, o bien como dos autores que no merecen ser comparados.

Este trabajo, sin embargo, buscó en la pregunta misma sobre la naturaleza del capitalismo y de su proyecto civilizatorio un ángulo desde el cual reconstruir el objeto y el alcance de las empresas filosóficas de estos autores, así como de la filosofía de una época y de la otra. La investigación aquí presentada no ha sido agotada y exige seguir siendo desarrollada. Se espera continuarla en trabajos futuros.

Referencias Bibliográficas

- Beiser, F. C. (2014). *After Hegel. German philosophy. 1840-1900*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Bergson, H. (1960). *Introducción a la metafísica*. México D. F.: Centro de Estudios Filosóficos, UNAM.
- Bergson, H. (1962). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Bergson, H. (1963). *Obras escogidas. Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. Materia y memoria. La evolución creadora. La energía espiritual. Pensamiento y movimiento*. Madrid: Aguilar.
- Bergson, H. (1965). *Duration and simultaneity. With reference to Einstein's theory*. Indianápolis: The Bobbs-Merril Company Inc.
- Bergson, H. (1992). *Cours, tome 2: Leçons d'esthétique : Leçons de morale, psychologie et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Canales, J. (2015). *The physicist and the philosopher. Einstein, Bergson and the debate that changed our understanding of time*. New Jersey: Princeton University Press.
- Campbell Mossner, E. & Simpson Ross, I. (Eds.) (1987). *The correspondence of Adam Smith*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Copleston, F. (1996). *Historia de la filosofía. Vol. IX: De Maine de Biran a Sartre*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Durant, W. (1994). *Historia de la filosofía. La vida y el pensamiento de los más grandes filósofos del mundo*. México: Editorial Diana.
- Fitzgibbons, A. (2003). *Adam Smith's system of liberty, wealth and virtue. The moral and political foundations of The Wealth of Nations*. New York: Oxford University Press.
- Forman-Barzilai, F. (2009). *Adam Smith and the circles of sympathy. Cosmopolitanism and moral theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gallagher, I. (1970). *Morality in evolution. The moral philosophy of Henri Bergson*. The Hague: Springer.
- García Morente, M. (1972). *La filosofía de Henri Bergson*. Madrid: Espasa-Calpe.

- Griswold Jr, C. L. (1999). *Adam Smith and the virtues of enlightenment*. New York: Cambridge University Press.
- Haakonssen, K. (2002). "Introduction". In Smith, A. (2002). *The theory of moral sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanley, R. P. (2009). *Adam Smith and the character of virtue*. New York: Cambridge University Press.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of enlightenment. Philosophical fragments*. Stanford: Stanford University Press.
- Levín, P. (1997). *El capital tecnológico*. Buenos Aires: Ediciones Cooperativas.
- Levín, P. (1999). "La economía política en el ocaso de su objeto". *Enoikos*, vol. 7, 28-43.
- Levín, P. & Cazenave, A. (2017). "Ciencia y filosofía. Problemas de economía política. Adam Smith: el capitalismo y su frustrado proyecto de civilización". En De Ronde, C. (Ed.) (2017). *Universidad, ciencia, tecnología y política. un debate interdisciplinario*. Florencio Varela: UNAJ-CLACSO (mimeo, en prensa).
- Piqué, P. (2017). *La obra de Adam Smith en el estudio y en la enseñanza de la historia del pensamiento económico* [Tesis doctoral]. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Económicas.
- Piqué, P. (2019). "The Theory of Moral Sentiments and The Wealth of Nations. Ethics, jurisprudence and political economy throughout the intellectual history of Adam Smith". *Journal of Philosophical Economics: Reflections on Economic and Social Issues*, 2(2), 75-96.
- Schnädelbach, H. (1991). *Filosofía en Alemania 1831-1933*. Madrid: Cátedra.
- Shinohara, H. (1992). "The practical system of morality in Adam Smith". In Mizuta, H. & C. Sugiyama (Eds.). *Adam Smith. International perspectives*. London: The Macmillan Press.
- Skidelsky, E. (2011). *Ernst Cassirer: The last philosopher of culture*. New Jersey: Princeton University Press.
- Smith, A. (2002). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Smith, A. (2006). *La riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Smith, C. (2016). "The Essays on philosophical subjects". In Hanley, R. P. (Ed.) (2017). *Adam Smith. His life thought and legacy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Solomon, R. (1983). *In the spirit of Hegel*. New York: Oxford University Press.
- Vassallo, A. (1945). "La ética de Bergson". *Universidad* 18, 7-43. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/11185/3496>

¹ La primera obra fue reeditada con modificaciones por el autor en cinco oportunidades, en los años 1761, 1767, 1784, 1787 y 1790. La segunda, en cuatro oportunidades, en los años 1778, 1784, 1786, 1789. A los fines del desarrollo del objeto de este trabajo, se abordará oportuna y

especialmente el significado de las incorporaciones introducidas por el autor a la última edición de *La teoría de los sentimientos morales*.

² Para una clarificadora reconstrucción del corpus filosófico proyectado por Adam Smith, ver Griswold (1999).

³ Smith no emplea el término “capitalismo” a lo largo de su obra.

⁴ Smith dejó expuesta su decisión de indagar en ese campo en el último párrafo de las seis ediciones de *La teoría de los sentimientos morales*.

⁵ Smith usa el término “sistema práctico de moralidad” para referirse al contenido de la Parte VI de *La teoría de los sentimientos morales* en una carta que le escribiera a su editor Thomas Cadell el 31 de marzo de 1789 (Mossner & Simpson Ross, 1987: 424). Smith entiende que las reglas de todas las virtudes (con excepción de la justicia) son flexibles, vagas e indeterminadas, por lo que no se pueden establecer criterios precisos a ser respetados sin excepción. De allí que considere que la misión de la ética consiste eminentemente en retratar virtudes y vicios, observando los sentimientos en los que se basan. Dichos retratos tienen para Smith un carácter pedagógico y protréptico: invitan y animan a quien los lee a la práctica de la virtud (v. gr. Smith, 2002: 571-596; Griswold, 1999: 179-230).

⁶ C. Rodríguez Braun traduce dicho sintagma al castellano como “la administración, las finanzas públicas y la defensa” (v.gr. Smith, 2002: 44 y 595).

⁷ Bergson escribe su primera obra filosófica, *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* en 1889; Smith realiza la última edición de *La teoría de los sentimientos morales* en 1790. La última obra que Bergson publicara en vida, *La pensée et le mouvant*, fue escrita en el año 1934.

⁸ En *La Evolución creadora*, Bergson desarrolla las que considera como las principales limitaciones para comprender el concepto filosófico de vida por parte de Darwin y Spencer (Bergson, 1963). En *Durée et Simultanéité* hace lo propio con Einstein en relación con el concepto filosófico de tiempo.

⁹ *La evolución creadora*, escrita en 1907, lo haría a Bergson acreedor de fama y renombre internacionales. Ese estatus se iría difuminando en el correr de las décadas siguientes. El presente trabajo no se ocupará de reconstruir los motivos del eclipse de su figura en la filosofía y la ideología de su época. Al respecto, ver Canales (2015).

¹⁰ En sus lecciones sobre moral (compiladas en Bergson (1992: 77-84), Bergson dedica una lección a exponer la “moral del sentimiento” centrándose en lo que llama “la moral de la simpatía de Smith”. Allí sostiene que el concepto smithiano de simpatía: a) no puede ser la base de la obligación moral, en tanto Smith reduce tal obligación al deseo de simpatizar, pero no puede explicar cómo tal deseo puede prevalecer por sobre el interés personal; b) no es indispensable a menos que se considere a la vida social como una condición necesaria querida por la naturaleza. Por tanto, según Bergson, el concepto de simpatía no puede sostenerse sobre sí mismo como principio fundamental.

¹¹ En el primer capítulo, al referirse a ese “yo social” que se impone al “yo individual”, Bergson hace mención del “espectador imparcial” de Smith, pero solo para indicar que no considera que esa sea la ocasión para dilucidar si el primero coincide o no con el “yo social” (Bergson, 1963: 55). Es la única mención a Smith que aparece en toda su obra.

¹² Para la época en que escribe *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bergson se sentía crecientemente atraído por las creencias de la Iglesia Católica. En su testamento confesaría que no se convirtió al catolicismo para permanecer junto a sus correligionarios judíos durante las persecuciones sufridas en Alemania y en distintas partes de Europa a lo largo de la década de 1930 (Copleston, 1996).

¹³ La distinción analítica es necesaria, según el autor, para superar las limitaciones de las tradiciones morales racionalistas (que buscan el fundamento en la razón en vez de entender cómo la inteligencia es un simple medio en los procesos morales, tanto de la sociedad cerrada como de la sociedad abierta) y de las corrientes sociológicas (que, sin saberlo, limitan su estudio a solo una de las fuentes de la moral, la concerniente a la moral cerrada) (Gallagher, 1970).