

LOS ERRORES Y CONFUSIONES DE LOUIS DUMONT. A PROPÓSITO DE “LA AUTONOMÍA” O “EMANCIPACIÓN” DE LA ECONOMÍA *

Francisco VERGARA

“Un hombre que no conoce las ideas de los que pensaron antes que él, atribuirá con seguridad un valor excesivo a sus propias ideas”.

Lionel ROBBINS¹

RESUMEN

En este trabajo se cuestiona la opinión dada a menudo de acuerdo con la que la Economía Política se separa de la moralidad en los escritos de Adam Smith y su escuela. Según esta vieja idea, fuertemente defendida en el libro de Louis Dumont, *From Mandeville to Marx*, los grandes economistas clásicos ingleses pensaron que en el espacio económico los hombres podían seguir *exclusivamente* su propio interés sin ninguna referencia a las reglas morales.

Se muestra que esto es estrictamente lo contrario de lo que en realidad dijeron. Así, en *La riqueza de las naciones*, Smith escribe que en el sistema de la libertad natural que propugna: “Todo hombre, mientras que no viole *las leyes de justicia*, es totalmente libre de perseguir su propio interés”. Aparentemente, Dumont no conoce esta doctrina o no sabe que para Smith la “justicia” es una de las cuatro virtudes cardinales y que las reglas que prescribe son las más precisas y la parte más importante de la moralidad, sin las que una sociedad pacífica y próspera no puede existir.

De ahí que se critiquen algunas otras opiniones populares que Dumont recoge también, de acuerdo con las que se supone que los economistas clásicos ingleses han creído que el interés del individuo nunca se contradice con el interés público y que el Estado nunca debería intervenir. Se concluye con Lionel Robbins: “Identificar tales doctrinas con las ideas declaradas y fácilmente accesibles de los economistas clásicos constituye un signo cierto de ignorancia o maldad”.

SUMMARY

In this article we dispute the often advanced opinion according to which Political Economy detached itself from morality in the writings of Adam Smith and his school. According to this old idea, strongly argued for in Louis Dumont's book *From Mandeville to Marx*, the great English classical economists thought that in the economic realm men could follow *exclusively* their self interest without any reference whatever to any moral rules.

* Traducción de M. Escamilla y J. J. Jiménez Sánchez

1. *A History of Economic Thought, The LSE Lectures*, Princeton University Press, 1998, p. 7.

We show that this is strictly the opposite of what they actually said. Thus, in *The Wealth of Nations*, Smith writes that in the system of natural liberty that he advocates: "Every man, as long as he does not violate *the laws of justice*, is left perfectly free to pursue his own interest". Apparently Dumont is not acquainted with this doctrine or he does not know that for Smith "justice" is one of the four cardinal virtues and that the rules it prescribes are the most precise and most important part of morality without which no peaceful and prosperous society can exist.

We then criticise some other popular opinions that Dumont also picks up according to which English classical economists are supposed to have believed that the interest of the individual is never contrary to the public interest and that the state should never intervene. We conclude with Lionel Robbins that: "To identify such doctrines with the declared and easily accessible views of the Classical Economists is a sure sign of ignorance or malice".

Es frecuente leer que la economía política, tras su aparición en el siglo XVII, se habría separado de la política y la moral. En este artículo estudiaremos esta segunda emancipación, la separación *en relación con la moral*. La tesis es antigua; a menudo se avanzó en los siglos XIX y XX. Por ejemplo, en 1887 Durkheim escribió que "la actividad económica no puede tener otro resorte que el egoísmo y por eso, la economía política se separa radicalmente de la moral"². En nuestra época ha recibido una formulación nueva y vigorosa en el libro *Homo aequalis* de Louis Dumont, quien utiliza una variedad de expresiones para designar este fenómeno. Así Dumont habla de "emancipación", "separación radical", "desasimiento", "independencia radical", "autonomía", "compartimiento separado", etc.³

La "separación radical" de la que se trata, sería, según Dumont, uno de los rasgos distintivos de lo que llama, con menosprecio, "la ideología moderna": conjunto de valores, creencias y representaciones simplistas y reductoras desarrolladas, según él, por autores como David Hume y Adam Smith. A menudo se cita a Dumont como quien ha indicado el camino que las ciencias sociales deben seguir, y están siguiendo, para salir de esta "reducción". En este artículo damos una opinión muy diferente. Mostraremos que lo que Dumont critica de hecho es un *conjunto de caricaturas* atribuidas injustamente a Smith y a los clásicos, y que él es el primero en propagar.

2. Emile DURKHEIM, *Textes, I. Eléments d'une théorie sociale*, Les éditions de minuit, collection Le sens común, Paris, 1976, p. 272.

3. Louis DUMONT, *Homo aequalis*, Gallimard, 1985. En castellano, *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, trad. J. Aranzadi, Madrid, 1982.

LA EMANCIPACIÓN DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

A primera vista puede creerse que por “emancipación”, de la economía política, Dumont entiende algo muy común, que nadie puede impugnar, que con la acumulación de escritos que tratan de explicar el enriquecimiento o empobrecimiento de las naciones, los aflujos o salidas de metales preciosos, la depreciación de las monedas, etc., un campo llamado “la economía” se ha circunscrito vagamente, un poco como el campo de la química se ha delimitado poco a poco respecto del de la física y de las otras ciencias, y que se han adoptado ciertas maneras comunes de hablar y razonar sobre este campo. Así en las universidades, en las que la enseñanza de la economía política no había sido sino una parte de un curso de filosofía moral o del derecho, aparecen cursos de economía, e incluso facultades completas.

Aunque rápidamente se ve que esta tesis, defendida en *Homo aequalis*, es muy discutible. Según Dumont, Adam Smith y sus sucesores habrían afirmado la opinión increíble según la cual el hombre puede, en economía, *desobedecer la moralidad*: el individuo debe obedecer reglas de moral en todos los campos de la actividad en los que está implicado *salvo en la actividad económica*. En esta esfera particular está autorizado a seguir *únicamente su interés personal* sin tener en cuenta ni los mandatos de Dios, ni las reglas que dictan los sentimientos morales, ni ningún otro conjunto de reglas morales. Dumont repite incansablemente la misma idea:

“[después de haberse separado de la política] lo económico se había *emancipado* también *de la moralidad*” (id., p. 46),

“En el sistema económico... cada sujeto define su conducta por referencia *sólo a su interés propio*” (id., p. 98),

“el sujeto humano particular está *emancipado de las coacciones morales*” (id., p. 101),

“Es como si Dios nos dijera: ‘Hijo mío no tengas miedo de infringir aparentemente mis mandatos... en este caso particular estás justificado *para desatender la moralidad*’”(id., p. 84).

La creencia según la cual el hombre escapa en la economía a la moralidad, sería una de las tesis centrales de “la ideología moderna”, ideología transmitida especialmente, según Dumont, por Adam Smith:

“Adam Smith discrepa de Quesnay... Con Quesnay, lo económico no está... *separado de la moralidad*” (id., p. 49),

“Adam Smith diferenció la acción económica, en el interior de la acción humana en general, como el tipo particular que *escapa a la moralidad*” (id., p. 93).

Nuestro autor es muy preciso en la datación de esta ‘separación’. Es en la *Riqueza de las naciones*, el célebre libro de Smith, donde la transición hacia la ideología moderna se habría alcanzado “por primera vez” (id., p. 48). Como en sus otras tesis insiste: “Esto se produce con la *Riqueza de las naciones* (1776) y

todavía no se había consumado en las *Lecciones* de 1763” (íd., p. 93). Pero se equivoca torpemente al atribuir tales opiniones a Adam Smith o a Hume, a Ricardo o a John Stuart Mill. Estos autores han sostenido exactamente lo contrario.

Si por “moralidad” se entiende un conjunto de *reglas* o *leyes* que el hombre debe obedecer, un cierto número de *límites* que no debe rebasar en la persecución de su interés privado, los economistas clásicos ingleses han prescrito muy claramente tales reglas para el sistema económico que proponían. Así, en la *Riqueza de las naciones*, Smith precisa que “en el sistema simple y fácil de la libertad natural... todo hombre, *en tanto que no infrinja las leyes de justicia*, queda en plena libertad de seguir el camino que le muestre su interés”⁴. En sus reflexiones sobre la propiedad privada, Hume dice lo mismo: “la propiedad puede definirse como una relación entre una persona y un objeto de manera que permite a esta persona, y prohíbe a toda otra, el libre uso y la posesión de este objeto *siempre que no viole las leyes de justicia*”⁵. ¿Dumont no ha leído estos textos? ¿O, quizá, no sabe que las “leyes de justicia”, de las que hablan Smith y Hume, son *la parte más precisa y obligatoria de la moralidad*?

JUSTICIA Y REGLAS DE JUSTICIA

Si se quiere comprender a Smith y a Hume, así como a los autores que intervienen en nuestros días en los debates anglosajones acerca de las “teorías de la justicia”, hace falta saber que según todos estos autores, la justicia es *una virtud*, es decir ‘una disposición’ o ‘un comportamiento habitual’ que es *moralmente bueno*, que es *deseable tener*. Las acciones que una virtud exige se llaman “deberes morales” o “reglas de moralidad”; las acciones que la justicia exige, se llaman “leyes”, “reglas” o “deberes” de justicia. Como dice Adam Smith:

“Sin embargo es otra virtud, cuya observación no se deja a nuestro libre querer y que puede exigirse por la fuerza... Esta virtud es *la justicia*... La fuerza puede utilizarse... para obligarnos a observar las reglas de justicia, pero no para seguir los preceptos de las otras virtudes”⁶,

“las reglas de justicia son las únicas *reglas de moralidad* que son precisas y exactas” (íd., p. 437).

4. Adam SMITH, *Richesse de nations*, Flammarion, 1991, vol. II, p. 308. En castellano, *Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones*, ed. E. Cannan, trad. G. Franco, México 1979, y ed. de R.H. Campbell y A.S. Skinner (edición del bicentenario), trad. de J. C. Collado y A. Mira-Percebal, Barcelona, 1988.

5. David HUME, *Les passions, Traité de la nature humaine II*, Flammarion, 1991, p. 148. En castellano, *Tratado de la Naturaleza Humana*, trad. F. Duque, Madrid, 1996.

6. Adam SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, PUF, 1999, pp. 130-131. En castellano, *Teoría de los Sentimientos Morales*, trad. C. Rodríguez Braun, Madrid, 1997.

Y John Stuart Mill: “La palabra justicia designa *ciertas categorías de reglas morales* que alcanzan de lleno las condiciones esenciales del bienestar humano y son, por consiguiente, más obligatorias rigurosamente que todas las otras reglas para la conducta humana”⁷.

Y Hume: “la noción de prejuicio o de *injusticia* implica que *una inmoralidad* o un vicio se ejerce en contra de algún otro”⁸.

En nuestros días, Hart escribe: “La justicia... es un componente preciso de la *moralidad (a distinct segment of morality)*”⁹.

¿Cuáles son exactamente estas reglas de justicia que son tan precisas y de tal importancia que pueden exigirse por la fuerza? Los economistas clásicos son muy claros a este respecto. Así, Smith nos dice que “las leyes más sagradas de la justicia... son las leyes que protegen la vida y la persona de nuestro prójimo; las siguientes son las que protegen su propiedad y sus posesiones; por último vienen las que garantizan... lo que se le debe en razón de las promesas hechas”¹⁰. Al hablar de la propiedad privada, Hume da la siguiente lista: “las tres reglas fundamentales de la justicia [son] la estabilidad de la posesión, su transferencia por consentimiento y el cumplimiento de las promesas”¹¹.

Para comprender lo que escribieron todos estos autores, hay que darse cuenta de que no utilizaron la palabra “justicia” en el sentido en el que se utiliza en el francés común de hoy, sino en el sentido que se da a esta expresión en la filosofía del derecho y en la moral. En la lengua común se entiende, a menudo, por “justicia” una preocupación que trata de *suavizar el duro resultado del mercado*. En filosofía del derecho y moral, la palabra “justicia” designa por completo otra cosa. Se refiere, como se ve según las citas que acabamos de dar, a reglas morales, muy precisas, que deben respetarse *en el mismo proceso comercial* y no a normas que intervengan *después* para atenuar la severidad de este proceso. Es en este sentido en el que la palabra es utilizada por Pufendorf, Turgot y Walras, como hoy por Rawls y Hart.

De paso hay que advertir que Adam Smith no podía, como sugiere Dumont, proponer que, en el campo económico, el hombre *descuide los mandamientos de Dios*, ni la letra ni el espíritu de estos mandatos, ya que “las leyes más sagradas de la justicia”, que Smith nos ordena obedecer, pertenecen a los diez mandamientos que Dios dio a Moisés. Corresponden a los mandamientos 5, 7 y 8 de las *Tablas de la Ley* de Moisés: “no matarás”, “no robarás”, “no mentirás”. ¿Quién podría pre-

7. John Stuart MILL, “Du lien qui unit la justice et l'utilité”, *L'utilitarisme*, Flammarion, 1988, p. 148. En castellano, *El Utilitarismo*, trad. E. Guisán, Barcelona, 1994.

8. David HUME, “De l'origine de la justice et de la propriété”, *La morale, Traité de la nature humaine III*, Flammarion, 1993, p. 88.

9. H. L. A. HART, “Justice and Morality”, *The Concept of Law*, pp. 157-158. En castellano, *El Concepto de Derecho*, trad. de G. R. Carrió, Buenos Aires, 1992.

10. *Théorie...*, *op. cit.*, p. 137.

11. David HUME, *La morale, Traité de la nature humaine III*, Flammarion, 1993, p. 185.

tender que los deberes de justicia, o los Diez mandamientos, no son reglas de moralidad? Sin embargo, Louis Dumont escribe:

“Ciertamente hay emancipación con relación *al curso general y común de la moralidad*... [lo económico] escapa a las trabas de la moralidad general... se le permite escapar de la forma general del juicio moral” (id., p. 83).

Estas mentiras tan a menudo repetidas en nuestros días no tienen ninguna excusa, porque desde siempre todos los comentaristas más reputados de Adam Smith han dicho lo mismo. Así, en la biografía de Adam Smith, Dugald Stewart escribe que “[l]as doctrinas fundamentales del sistema del señor Smith son tan bien conocidas que estorbaría recapitularlas aquí... [según el señor Smith] la manera más eficaz de la que un pueblo dispone para avanzar hacia la grandeza... consiste en autorizar que cada individuo persiga su interés a su manera, *con tal que observe las reglas de justicia (as long as he observes the rules of justice)*”¹². Y Jacob Viner escribe que “[e]n su análisis económico, Smith se sirve de la hipótesis simplificadora según la que las relaciones económicas entre los hombres son fundamentalmente impersonales, anónimas, distantes, de manera que sus sentimientos permanecen en un estado de vela, *excepción hecha de ‘la justicia’*”¹³.

Destaquemos, para acabar este punto, que según los clásicos ingleses, las reglas de justicia que hay que respetar en los intercambios comerciales son mucho más numerosas y detalladas de lo que podría pensarse a primera vista, y exigen una reflexión moral bastante profunda. Así se puede decir, hablando de manera muy general, que estas reglas exigen ‘el respeto de los contratos’. Esto supone, visto de más cerca, toda una reflexión moral previa para determinar qué contratos merecen cumplirse y qué contratos deben declararse nulos (esclavitud, poligamia, primogenitura, etc.).

Incluso dentro de la clase de los contratos legítimos, la moral implícita en la obra de Smith *desaprueba*, por ejemplo, los que resultan de un “abuso de posición dominante”. Esto presupone toda una reflexión destinada a precisar a partir de qué grado de dominación del mercado comienza la “posición dominante”, cuáles son las acciones que constituyen un “abuso”. Y si bien *la moral* debe siempre desaprobado tales “abusos”, queda por precisar en qué casos *la fuerza pública* debe reprimirlos. Un problema parecido se plantea con los contratos en los que la cosa vendida contiene un “vicio oculto”¹⁴.

12. Dugald STEWART, *Account of the Life and Writings of Adam Smith*, en Adam SMITH, *Works and Correspondence*, Glasgow edition, vol. III, p. 315.

13. Jacob VINER, “L’homme économique et la main invisible”, en *The Role of Providence in the Social Order*, Princeton University Press, 1976, p. 32.

14. Estas cuestiones se tratan claramente en el capítulo “Political Economy and Private Morality”, en Henry SIDGWICK, *The Principles of Political Economy*, libro III, capítulo IX. Vid., también, el capítulo “Of the Functions of Government in General”, en John Stuart MILL, *Principles of Political Economy*, libro V, capítulo I.

¿ESTÁ ESPONTÁNEAMENTE BIEN ORIENTADO EL INTERÉS PRIVADO?

Pero, ¿por qué Hume y Smith habrían pensado que en economía puede el hombre desatender la moralidad? Porque —y todavía estamos en el campo de las opiniones absurdas que Dumont les atribuye—, en esta esfera de actividad, al buscar *únicamente su interés egoísta*, sin someterse a ninguna norma de conducta virtuosa, el individuo actúa automáticamente por el bien de la comunidad. Según Dumont, los grandes economistas pensaban que “la actividad económica es la única actividad del hombre donde no se necesita más que *el egoísmo*: al perseguir *solamente sus intereses particulares* los hombres trabajan por el bien común sin quererlo” (id., p. 83).

Ahora bien, todos los economistas clásicos han dicho explícitamente lo contrario. Cuando el interés personal actúa *espontáneamente y sin moderación*, lejos de producir beneficios, destruye el orden social. A menudo está *mal orientado* en relación con el interés general; e incluso cuando está bien orientado, a menudo es o demasiado fuerte o demasiado débil. Esto es lo que dice Hume en sus reflexiones sobre la propiedad privada:

“el amor de sí, *cuando actúa a su antojo...* es la fuente de toda la injusticia”

“este ansia de adquirir bienes y posesiones para nosotros mismos y nuestros amigos más próximos es insaciable, perpetuo, universal y directamente destructora de la sociedad... todos tienen razón en temerla, *cuando actúa sin ninguna moderación*”

“los hombres han descubierto por experiencia que su egoísmo y su generosidad limitada, *al manifestarse libremente*, los hacen totalmente incapaces para la sociedad.. naturalmente son conducidos *a someterse a la coacción de reglas* que puedan hacer el comercio más seguro y más cómodo”

“ellos mismos se obligan por medio de lo que llamamos en nuestros días *las reglas de justicia*”

“sin justicia, la sociedad debe desintegrarse inmediatamente”¹⁵.

Es casi palabra por palabra lo que dice Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales*:

“la justicia es el pilar principal que sostiene toda la construcción. Si fuera suprimida, el gran e inmenso edificio de la sociedad humana... en un instante se dispersaría en átomos” (id., pp. 141-142).

“La sociedad puede mantenerse sin beneficencia, aunque en un estado que no sería el más confortable: pero el predominio de la injusticia la destruirá absolutamente” (id., p. 143).

15. David HUME, “De l’origine de la justice et de la propriété” y “Des regles déterminant la propriété”, *La morale, Traité de la nature humaine III*, Flammarion, 1993, pp. 79, 92, 100, 108 y 98-99, respectivamente.

Y en la *Riqueza de las naciones* precisa que la libertad no basta, sin justicia no hay prosperidad económica:

“El establecimiento de *la justicia perfecta*, de la libertad perfecta y de la igualdad perfecta es un secreto extremadamente sencillo de asegurar... el más alto grado de prosperidad” (vol. II, p. 289).

“El comercio y las manufacturas no pueden apenas florecer durante largo tiempo en un país que no disfrute de *una administración de la justicia bien reglada*” (vol. II, p. 555).

Dumont parece caer en una confusión increíble. Al haber oído decir, de un lado, que “no esperamos nuestra cena de la benevolencia del carnicero, sino del cuidado que pone en *sus intereses*”¹⁶ y de otro, que el mecanismo de los precios, la oferta y la demanda, juega un papel regulador en la economía, parece haber comprendido que son los intereses personales todavía no ablandados por la moral (*tal como ellos se manifiestan antes que el deber de justicia haya hecho una selección*) los que se enfrentan en el mercado y los que reaccionan a las fluctuaciones de los precios del mercado. Esto es imposible, porque no hay ni siquiera “precio de mercado” ni intercambios regulares, si la propiedad, las personas y las promesas, la justicia, no son respetadas.

“ARMONÍA NATURAL” DE LOS INTERESES

Pero Dumont no se queda ahí. Atribuye a Smith y a su escuela una tesis todavía mucho más absurda. Se supone que los individuos, al seguir *únicamente* sus intereses particulares (así pues, desatendiendo la moralidad), engendran no sólo una sociedad viable, capaz de subsistir, sino también “armoniosa”. Tesis que Dumont ha tomado, como nos dice él mismo, de Elie Halévy¹⁷: “En esta doctrina de la armonía natural de los intereses, como Elie Halévy la ha llamado, *la moralidad está suplantada...*” (pp. 83-84).

Todavía aquí Dumont se equivoca torpemente. Si por ‘armonía’ entendemos la existencia de un “acuerdo perfecto entre las partes de un todo” o una “ausencia de conflicto de intereses”, que son las acepciones que dan los diccionarios *Larousse* y *Le Robert*, entonces la tesis de Dumont es totalmente caprichosa.

Como hemos visto, según Smith y Hume es indispensable que una moral básica, las reglas de justicia, sea observada, si no será el caos. Pero, incluso cuando tales reglas sean escrupulosamente respetadas, los intereses de todos no estarán, por eso, *siempre* en armonía. Tomemos algunos ejemplos extraídos de la *Riqueza de las naciones*; primero el ejemplo a menudo citado de *la división del trabajo*:

16. Adam SMITH, *Richesse...*, vol. I, p. 82.

17. E. HALÉVY, *La Formation du Radicalisme Philosophique*, París, 1901-4.

“En el progreso que supone la división del trabajo, la ocupación de la masa del pueblo se reduce a un número muy pequeño de operaciones simples... Un hombre que pasa toda su vida desempeñando un número pequeño de operaciones simples... no tiene motivos para desarrollar su inteligencia ni de ejercer su imaginación... así pues, pierde *naturalmente* el hábito de desplegar o de ejercer sus facultades y *se vuelve tan estúpido y tan ignorante como sea posible*... ella debilitó incluso la actividad de su cuerpo... este estado es en el que... la masa del pueblo debe caer *necesariamente* en toda sociedad civilizada y avanzada en la industria, a menos que el gobierno no se tome la molestia de prevenirlo”¹⁸.

Extraña armonía “natural” que deteriora poco a poco las facultades intelectuales y físicas de los trabajadores. Tomemos un segundo ejemplo, el del número de personas que acuden espontáneamente a las diferentes profesiones u oficios. ¿Basta el libre juego de los intereses individuales para establecer las proporciones que exige la armonía del conjunto? Ni Smith ni Hume lo pensaban:

“La mayor parte de los oficios y las profesiones en un país... son de tal naturaleza que, mientras que sirven al interés general de la sociedad, son al mismo tiempo útiles y agradables a algunos particulares... Pero hay también algunos oficios que, aunque útiles e incluso necesarios en un país, no proporcionan ni ventaja ni atractivo a ningún individuo en particular... *Hace falta concederles estímulos públicos*”¹⁹.

Estamos aquí ante un principio muy claro, que se puede comparar con la tesis absurda que Dumont atribuye a Smith: “*todos los intereses* económicos se armonizan *por sí mismos*” (p. 49). Y Elie Halévy, el inspirador de Dumont: “la identidad de los intereses se realiza *espontáneamente*: así es necesario para que se realice, *que el Estado no intervenga*” (vol. I, p. 216 de la edición 1901-1904, p. 149 de la edición 1995).

Advirtamos de paso que Dumont no parece tener una opinión bien establecida en relación con el estatuto de esta armonía natural que Adam Smith habría atribuido a la economía. Así, en la página 48 nos dice que se trata de un “axioma”, una proposición que no se demuestra: “el interés individual coincide con el interés general... *axioma* que Elie Halévy ha llamado el de la ‘armonía natural de los intereses’” (p. 48). Sesenta páginas más adelante, la armonía natural se ha convertido en “un teorema”, una proposición demostrada: “Halévy concluye de manera penetrante que Smith ofrece así *una demostración*... del ‘*teorema* de la identidad de los intereses’” (p. 111, los entrecomillados simples son de Halévy).

Así pues, el punto de vista de los economistas clásicos sobre estas cuestiones estaba totalmente claro. Si los individuos siguen su interés personal sin respetar las

18. *Recherches...*, vol. II, p. 406.

19. Se trata de un texto de Hume citado por Adam SMITH en *Richesse des nations...* vol. II, pp. 415-416.

reglas prescritas por la virtud de la justicia, simplemente el mercado no funciona, resulta el desorden. Cuando estas reglas son escrupulosamente respetadas, el interés personal coincide con el interés general “a menudo”, “frecuentemente”, “en muchos casos”, “la mayor parte del tiempo”, pero *no siempre*. Es lo que se puede leer, por ejemplo, en la más célebre de las frases de la *Riqueza de las naciones*: “Mientras no busca sino su interés personal, trabaja *a menudo* de una manera mucho más eficaz por el interés de la sociedad que si realmente tuviera por meta trabajar por él... en éste como *en muchos otros casos*, es conducido por una mano invisible” (vol. II, p. 43).

También es la opinión repetida en diversas citas por David Ricardo. Tomemos, por ejemplo, su correspondencia con McCulloch en la que indica siete puntos sobre los que está en desacuerdo con las *Lectures* de este autor:

“McCulloch: (punto 6) ‘El interés de los individuos no se opone nunca al interés público’.

Ricardo: No estoy de acuerdo sobre esto (*In this I do not agree*). En el caso de las máquinas, los intereses de los patronos y de los obreros se oponen a menudo (*frequently*). ¿Los intereses de los terratenientes y los del público serían siempre los mismos? Estoy seguro de que no lo piensa”²⁰.

Todavía aquí Dumont no tiene ninguna excusa. Los historiadores de las ideas que han rechazado esta lectura tendenciosa de Smith y de los clásicos son numerosos y entre los más prestigiosos. Así dice Jacob Viner que “en la *Riqueza de las Naciones*, esta armonía *no se extiende a todos los elementos* del orden económico, y allí donde prevalece, *es a menudo parcial e imperfecta*”²¹. Y Lionel Robbins: “si examinamos atentamente el grado de armonía que Smith reivindicaba para este sistema, constatamos que en realidad es muy limitado. No se ve esto en los libros sobre los libros (*in books about books*). Pero esto aparecía muy claramente al leer los mismos textos”²². Y Keynes: “esto es lo que se pretende que los economistas han dicho. En realidad, ninguna doctrina así puede encontrarse en los escritos de las más grandes autoridades. Esto es lo que han dicho... *los vulgarizadores*”²³.

Las inexactitudes y vacilaciones de Dumont nos permiten preguntarnos si no está demasiado apoyado en su análisis sobre una ‘literatura secundaria’ que ofrece un esquema muy atado y fácil de retener pero que no corresponde en absoluto a lo

20. David RICARDO, “Lettre 497”, *Works*, vol. IX, 1952, p. 194.

21. Jacob VINER, “Adam Smith and Laissez-faire”, en J. M. CLARK, *Adam Smith, 1776-1926*, Chicago University Press, 1928, p. 128.

22. Lionel ROBBINS, *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy*, Macmillan, 1952, p. 25.

23. J. M. KEYNES, *The end of laissez-faire*, op. cit., p. 17. En francés también en la editorial Agone, 1999, p. 11.

que han escrito los economistas clásicos ingleses²⁴. Así, él mismo nos dice en diversos lugares que se ha apoyado “fuertemente” en la lectura de *La formation du radicalisme philosophique*, el libro de Elie Halévy, para su comprensión de la economía política clásica inglesa: “es el tipo de libro sobre el que *toda la investigación* [¿*toda su investigación?* F. V.] sobre la ideología moderna reposa” (p. 39). Y en la edición americana de su libro, Dumont es todavía más explícito: “Es el tipo de libro sobre el que *me parece que podía apoyarme fuertemente* en general en mi investigación (*the type of book that I found could be heavily relied upon in my inquiry in general*)”²⁵.

DUMONT Y “LA MORAL”

Volvamos a la tesis que atribuye Dumont, con tanta insistencia, a los economistas clásicos: que, para ellos, la economía *se separa* de la moral. Aunque la repita constantemente, no parece estar totalmente convencido por su propia tesis. Se asiste, así, a un comportamiento verdaderamente esquizofrénico; Dumont no para de *desdecirse* y de *contradecirse*. Así, en la página 46, acaba justamente de enunciar (por *enésima* vez) su tesis sobre la *emancipación* que pone en duda en la página siguiente:

“lo económico tenía que emanciparse también de la moralidad. (La fórmula *no es exacta*, pero bastará por el momento).” (El paréntesis es de Dumont. F.V.).

Pero, si la fórmula “*no es exacta*”, ¿por qué adelantarla tan a menudo? Treinta y siete páginas más lejos, reincide:

“A decir verdad, hablar de una emancipación es aquí algo *demasiado simple*: es completamente *excesivo e insuficiente*” (p. 83).

¿Por qué repetir, una y otra vez, una fórmula que es “inexacta”, que es “demasiado simple”, que es “excesiva e insuficiente”? En mi opinión, esto se debe a que Dumont quiere agarrarse, simultáneamente, a *dos tesis incompatibles*: una tesis aberrante, sobre la cual se apoya una buena parte del libro y según la cual, en la economía política clásica, el hombre *huye* de la moralidad, y una tesis justa, que denuncia de pasada, según la cual el hombre moderno *cambia* de moralidad.

La tesis justa hubiera sido, pues, demasiado simple de enunciar. Con la transición de “la sociedad tradicional” a la “sociedad moderna”, tiende a imponerse un

24. Sobre la manera en que Elie HALÉVY deforma la filosofía inglesa, el lector puede consultar nuestro “A Critique of Elie Halévy: An Important Distortion of British Moral Philosophy” en el número de enero de 1998 de la revista *Philosophy*, de la Royal Academy of Philosophy, que puede descargarse en francés y en inglés en el sitio UTILITARIANISM RESOURCES (<http://www.utilitarianism.com/>).

25. Louis DUMONT, *From Mandeville to Marx*, The University of Chicago Press, 1977, p. 30.

código moral nuevo en materia económica. Algunas reglas de este código moral nuevo son comunes con el código antiguo: respetar los contratos, abstenerse de robar, evitar el dolo. Otras reglas son diferentes. Así, en la moral tradicional, el préstamo a interés resulta desaprobado a menudo. En la moral moderna, por el contrario, resulta más bien aprobado, mientras que se prohíbe la compraventa de seres humanos y se reprueban prácticas como la de la primogenitura. No se escapa, pues, de ninguna manera de la moralidad.

Sin embargo, Dumont quiere agarrarse a las dos tesis a la vez. Entonces, se contradice. En la página 97, escribe que: “la moralidad queda *expulsada* de los asuntos reales de los hombres”, mientras que, en la página siguiente, dice que hay una “*transición* de la moralidad tradicional a la ética utilitarista”.

Ahora bien, es evidente que esta “ética utilitarista” de la que habla Dumont procede de la moralidad: es *una doctrina* que aprueba ciertas categorías de acciones y que desapruueba otras, que dicta *órdenes y prohibiciones*.

1. El “nuevo” código moral y el utilitarismo

Dumont se engaña también respecto a la relación que existe entre el nuevo código moral *liberal* y la moral (o ética) utilitarista (que, recordémoslo, juzga las acciones y las instituciones según sus repercusiones sobre *la felicidad de la comunidad*). Comete dos errores muy extendidos:

- 1) cree que el utilitarismo es una doctrina *nueva* que aparece en tiempos de Bentham o de Mandeville, mientras que el derecho natural y las morales a las que llama “trascendentales” serían *más antiguas*;
- 2) sugiere que el utilitarismo es más bien *favorable* a las nuevas reglas liberales, mientras que las morales “trascendentales” serían más bien *hostiles*.

El hecho es que estos principios diferentes para juzgar las acciones y las instituciones humanas (es decir, el principio de utilidad, el principio de justicia natural) son, todos, muy antiguos; coexistían ya en la sociedad tradicional y han continuado coexistiendo en el seno de la sociedad moderna. Dejemos hablar a dos autores (Mill y Kant) que defienden ambos el liberalismo y que son, en cierto modo, los representantes por excelencia del utilitarismo, el uno, y de las morales “trascendentales”, el otro. En primer lugar, John Stuart Mill en su ensayo *Bentham*:

“Atribuir cualquier novedad a la doctrina según la cual la utilidad general es el fundamento de la moral revela una gran ignorancia de la historia de la filosofía... En todas las épocas de la filosofía, una de sus escuelas ha sido utilitarista —no sólo desde tiempos de Epicuro, sino mucho antes”²⁶.

26. John Stuart MILL, “Bentham”, en *The Collected Works*, vol. X, p. 86-87. Ver, en francés, *L'Utilitarisme y Essai sur Bentham*, PUF, 1998, pp. 184-185. En castellano, *Bentham*, trad. C. Mellizo, Madrid, 1993.

Y, a propósito de las doctrinas “transcendentales” (de las que su imperativo categórico es uno de los casos más conocidos) demos la palabra a Kant, que dice, a propósito de su libro *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*:

“no se establecía allí *ningún principio nuevo*... ¿quién podría, entonces, introducir un principio nuevo de toda moralidad y ser, por así decir, el primero en descubrirlo? Como sí, antes que él, el mundo hubiera estado en la ignorancia”²⁷.

En cuanto a la idea de Dumont, según la cual el utilitarismo sería más favorable a las tesis liberales que las otras doctrinas éticas, el ejemplo del préstamo a interés permite ilustrar su falsedad.

EL EJEMPLO DEL PRÉSTAMO A INTERÉS

Basta con leer un poco la literatura pre-liberal para ver que los autores que *condenaban* el préstamo a interés fundaban su juicio moral a veces en un argumento utilitarista, a veces en un principio transcendente. Y los que, cien años más tarde, *aprobaban* el préstamo a interés, hacían lo mismo.

Tanto para Martín Lutero como para Bossuet, por ejemplo, el préstamo a interés era contrario a la moral. Lutero adelanta los argumentos tradicionales de equidad natural y de conformidad con la Razón (como el dinero no tiene crías, no es razonable reclamar un interés²⁸). Bossuet, por el contrario, da argumentos utilitaristas:

“no hay un medio de arruinar más prontamente un Estado que la usura, que produce fraudes y ociosidad, que hace languidecer las artes más útiles y la verdadera industria... que no inspira más que desprecio por la agricultura, la más necesaria de todas las artes”²⁹.

Un centenar de años más tarde, Turgot y Bentham (liberales los dos) consideraban el préstamo a interés perfectamente lícito. Y lo justificaban con los mismos principios morales de que se habían servido Lutero y Bossuet para condenarlo. En Bentham, los argumentos son exclusivamente utilitaristas: la libertad de la tasa de interés tiende a favorecer las innovaciones y a aumentar la producción. En Turgot, por el contrario, el argumento supremo es el respeto del orden natural y la conformidad con la Razón (y no las *consecuencias* que produce la institución):

27. Immanuel KANT, *Critique de la Raison Pratique*, Gallimard, 1985, p. 25, nota a pie de página. En castellano, *Crítica de la Razón Práctica*, trad. E. Miñana y M. García Morente, Barcelona, 1998.

28. La Razón reprueba que se coseche allí donde no hay *reproducción* (semillas que se multipliquen); eso sería vender dos veces la misma cosa; sería vender algo que no existe.

29. Citado por Guy BERGER: “Les origenes du libéralisme: Pierre Nicole”, *Commentaire*, verano de 1981.

“Si nos atenemos al *orden natural*, el dinero debe considerarse como una mercancía que el propietario está en el derecho de vender o de alquilar... El propietario de un efecto cualquiera puede guardarlo, donarlo, venderlo, prestarlo gratuitamente o alquilarlo... Puesto que se vende dinero como cualquier otro efecto, ¿por qué no habría de alquilarse como cualquier otro efecto? ¿Por qué capricho extraño habrían de prohibir la moral o la ley un contrato libre entre dos partes que encuentran, las dos, ventajas en él?”³⁰.

Es un completo error creer que los argumentos a favor del liberalismo naciente son, de manera sistemática o de manera predominante, de tipo utilitarista. Liberales de los más eminentes (Immanuel Kant, Benjamin Constant, Condorcet, Thomas Jefferson) aprobaban las diferentes libertades (el préstamo de dinero a interés, la libertad de comercio), como Turgot, a partir de argumentos no utilitaristas (conformidad con la Razón, respeto del orden natural, etc.)³¹.

LA IMPRECISIÓN DEL VOCABULARIO DE DUMONT

La imprecisión en el uso de las palabras es una de las fuentes más corrientes de confusión en los autores que escriben sobre las ideas filosóficas y políticas. Se comprenden mejor, pues, los errores en los que cae Dumont cuando se constata la confusión con la que utiliza las palabras clave de su discurso (las palabras *egoísmo*, *utilitarismo*, *liberalismo*, etc.).

1. “Egoísmo” y “amor de sí” (“selfishness” y “self-love”)

Según Dumont, la tesis central de *La riqueza de las naciones* es que “la actividad económica es la única actividad del hombre donde no hay necesidad *más que de egoísmo*” (p. 83). Se sorprende uno, entonces, cuando al recorrer el gran libro de Adam Smith se constata que la palabra “egoísmo” (*selfishness*) no aparece *nunca*.

Parece que Dumont ha confundido dos conceptos perfectamente distintos, que Smith separa claramente y designa con expresiones diferentes: “self-love” (que traducimos aquí por *amor de sí*) y “selfishness” (que traducimos por *egoísmo*). Para Smith, como para muchos otros filósofos, la expresión “amor de” designa esa familia de *motivaciones* que nos hacen realizar ciertas acciones por razón de la *atracción*, *inclinación* o *deseo* que sentimos: la palabra se refiere sobre todo a las

30. TURGOT, *Mémoire sur le prêt d'argent*.

31. En nuestro libro *Introducción a los fundamentos filosóficos del liberalismo* (Alianza Editorial, Madrid, 1999), dedicamos un capítulo a los autores que defienden el liberalismo desde este punto de vista.

acciones realizadas por el placer, interés o satisfacción que se espera. Las acciones realizadas por “amor de” (por *amor de sí* o por *amor a los hijos*) se oponen, así, a las acciones realizadas por ejemplo “por sentido del deber”, como cuando ayudamos a alguien que nos resulta desagradable.

La expresión “amor de sí” se comprende por relación a su contrario “el amor a los otros”. El amor de sí es el principal resorte de la vida humana; es por él, principalmente, por lo que el hombre *come, bebe y rehuye el mal* (aunque se pueda comer y beber por sentido del deber —cuando se está enfermo y sin apetito, por ejemplo). Desde la antigüedad, constituye un tema clásico que el *amor de sí* es perfectamente legítimo, que es incluso una obligación moral (un deber). Pero no tiene que ser *excesivo*. Así, Santo Tomás escribe que “todo ser se ama naturalmente a sí mismo, y a esto se debe el que todo ser se conserve naturalmente en la existencia y resista cuanto sea capaz lo que podría destruirlo... *uno debe amarse a sí mismo*”³².

El “egoísmo” (*selfishness*) designa, para Smith, algo *completamente diferente*. Es el nombre que le da al amor de sí cuando resulta *excesivo* o *desarreglado*. La relación entre “el amor de sí” y “el egoísmo” es como la relación entre “el apetito” y “la gula” (que, recordémoslo, es uno de los siete pecados capitales). El primero es *una inclinación natural* perfectamente legítima y necesaria para la vida, mientras que el segundo es el nombre que se da al *vicio que resulta* cuando esta inclinación es *excesiva* o *desarreglada*³³.

Se comprende, entonces, que sería ilógico que Smith escribiera (como pretende Louis Dumont) que es al “egoísmo” del carnicero o del panadero (a su “amor de sí *excesivo* y *desarreglado*”) al que nos dirigimos para obtener nuestro filete y nuestro pan, puesto que bastaría con dirigirse a su simple y sano “amor de sí” (a su inclinación natural y legítima por mejorar su situación). Sin embargo, es esto lo que se comprende según la desmañada traducción que hizo Garnier de esta palabra. Así, Adam Smith escribe: “We address ourselves, not to their humanity, but to their *self-love*”³⁴. Lo que Garnier ha traducido por: “No nos dirigimos a su humanidad, sino a su *egoísmo*”³⁵.

Queda bastante claro que Dumont confunde los dos conceptos en cuestión, como se ve en la siguiente frase, en la que trata como sinónimas las dos expresiones de las que estamos hablando:

32. Tomás de AQUINO, “¿Está permitido el suicidio?”, *Suma Teológica*, II, II, q. 64, 5.

33. No pretendemos aquí que las palabras “egoísmo” y “amor de sí” (e incluso la palabra “gula”) no tengan otras acepciones. Sostenemos simplemente que, para comprender las tesis de Smith hay que distinguir los dos conceptos que confunde Dumont y que Smith designa con las palabras “self-love” y “selfishness”. Para verificarlo, nada más fácil que recorrer los textos electrónicos de *The Theory of Moral Sentiments* y *The Wealth of Nations*. Los textos pueden descargarse en el sitio <http://panoramix.univ-paris1.fr/CHPE>.

34. *The Wealth of Nations*, Glasgow Edition, vol. I, p. 27.

35. Adam SMITH, *Richesse...*, *op. cit.*, vol. I, p. 82.

“Se admite generalmente que el motivo central de Adam Smith, la idea de que el egoísmo (*self-love*: “amor de sí”) trabaja en favor del bien común, proviene de Mandeville” (p. 85).

Pero, ¿por qué traduce Dumont “self-love” por “amor de sí” *en el paréntesis* de esta frase, mientras que utiliza la palabra “egoísmo” *en el resto del libro*? Porque, haciendo una amalgama entre las palabras puede producir enseguida una confusión entre las tesis: entre la tesis tradicional y moderada de Adam Smith (“el amor de sí puede ser frecuentemente un motivo virtuoso para la acción”³⁶) con la tesis falsa y provocadora de Mandeville (todas las acciones bienhechoras resultan únicamente del egoísmo).

2. “Utilitarista” y “utilitario”

Una confusión similar consiste en no distinguir las palabras “utilitarista” y “utilitario” y deslizarse de la una a la otra sin darse cuenta de que estas palabras están lejos de ser sinónimas.

En *ética*, la expresión “utilitarista” se refiere a la doctrina moral que sostiene que “la felicidad de la comunidad” es *el criterio del bien y del mal en materia de moral y de legislación*. La palabra “utilitario”, por el contrario, designa a personas despreciables que se determinan exclusivamente en función de sus intereses materiales y que se interesan solamente por las cosas más groseras (que desatienden el arte, la poesía, lo ornamental, etc.). El carácter peyorativo de la palabra “utilitario” salta a la vista, como se puede ver por el uso que hace de ella Théophile Gautier:

“Renunciaría antes a las patatas que a las rosas, y no creo que haya un *utilitario* en el mundo capaz de arrancar un arriate de tulipanes para plantar coles ... ya veis que los *principios utilitarios* están muy lejos de ser los míos”³⁷.

Y Bernanos:

“El materialismo puramente *utilitario* del siglo pasado tenía bastantes cosas como para repugnar a las almas nobles”³⁸.

¿Qué crédito puede darse a un historiador de las ideas que utiliza, para designar la doctrina filosófica a la que critica, ya una apelación neutra, ya una apelación peyorativa, como un historiador que hablara algunas veces de los alemanes y algunas otras... de los *boches*? Sin embargo, esto es lo que hace Dumont (págs. 98 y 99 de *Homo aequalis*, por ejemplo). Exactamente igual que Elie Halévy, quien ya en

36. Adam SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, PUF, 1999, p. 412.

37. Théophile GAUTIER, *Mademoiselle de Maupin*, Prefacio.

38. Georges BERNANOS, *Les grands cimetières sous la lune*, 1938, p. 342.

la primera página de su libro, y en la misma frase, salta de una expresión a la otra: “en la época en la que el *utilitarismo* era una filosofía constituida, había que ser radical para ser *utilitario*... si no se sabe esto, ¿puede decirse verdaderamente que se conoce la *moral utilitaria* y el *principio de utilidad*?”³⁹.

Esta confusión es tanto menos excusable cuanto que la mayor parte de los diccionarios llaman la atención sobre el carácter peyorativo de la palabra “utilitario”. Así, el *Lalande* escribe: “(la palabra se utiliza) casi siempre con un alcance peyorativo (p. 1176)”. Y en la entrada de la palabra “utilitarista”: “sería muy deseable emplearla con preferencia a (“utilitario”)... para evitar el equívoco entre el espíritu utilitario... y las doctrinas filosóficas de la moral fundada en la utilidad... (p. 1178)”.

3. “Liberalismo” y “no-intervención”

En francés, la palabra “liberalismo” designa *dos cosas completamente diferentes*. En la lengua corriente la palabra hace alusión a menudo a una doctrina que pretende que el Estado quede *reducido al mínimo* o que aboga porque el Estado permanezca *fuera de la economía*; es el uso popular de la palabra. En la historia de las ideas políticas, por el contrario, designa generalmente un proyecto o el ideal de sociedad elaborado durante la segunda mitad del siglo XVIII, y cuyos autores de referencia son Smith, Turgot, Jefferson y Kant. Es suficiente con haber leído a cualquiera de estos autores para ver que las dos acepciones de la palabra son muy diferentes; los padres fundadores no eran de ningún modo partidarios ni del *Estado mínimo* ni de la *no intervención del Estado*.

Así, a fin de evitar las confusiones entre las dos acepciones de esta palabra, los historiadores serios distinguen dos familias de pensamiento muy diferentes. Una primera, a la que ellos llaman “ultra-liberalismo” o “liberalismo manchesteriano”, o “laissez-faire” o alguna otra expresión similar, y una segunda para la que reservan la apelación “liberalismo clásico” o simplemente “liberalismo”⁴⁰. Como Lionel Robbins, quien escribe: “no considero la economía política clásica y la llamada escuela de Manchester como idénticas —pienso bien al contrario (*very much the contrary indeed*)” (Robbins, 1953, p. 3).

Louis Dumont no distingue las dos acepciones de la palabra (ni los dos proyectos de sociedad diferentes que esta palabra designa), de suerte que, cuando utiliza esta expresión, es siempre con un sentido vago e impreciso. Así, cuando intenta una definición de esta palabra, es claramente a la acepción vulgar a la que hace alusión: “El “liberalismo”... es decir, esencialmente la doctrina del *papel sacrosan-*

39. HALÉVY, *op. cit.*, PUF, vol. I, p. 5.

40. Sobre esta confusión, véase nuestro artículo “Libéralisme et éthique”. *L'économie politique*, n.º 6, 2º trimestre 2000.

to del mercado”⁴¹. “El liberalismo económico... era una doctrina intolerante, que excluía toda intervención del Estado, una doctrina según la cual, al ser la condición del orden el libre juego de la economía, toda interferencia era nefasta”⁴².

Pero su libro *Homo aequalis* está construido casi enteramente de forma que hace resaltar la *Riqueza de las Naciones* de Adam Smith (donde no se encuentra esta doctrina) como la forma acabada del liberalismo.

LA IDEOLOGÍA Y EL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN DE LOUIS DUMONT

Dumont forma parte de esa larga corriente de sensibilidad que piensa que, en un cierto momento de la historia moderna, el pensamiento occidental ha tomado un mal camino. Las ciencias naturales y la tecnología se habrían desarrollado notablemente, pero algo profundamente insano y lamentable (reduccionista, dogmático y simplificador) habría pasado en la manera en la que el hombre se ve a sí mismo, así como en la forma de ver la sociedad en la que vive.

Hemos pasado, así, de la *ideología tradicional* a la *ideología moderna*, cuya “separación de lo económico” sería (según Dumont) uno de sus elementos característicos. Según nuestro autor, son los escritos de Adam Smith, de David Hume y de David Ricardo sobre todo los que han transmitido estos valores, representaciones e ideas. La *Riqueza de las Naciones* de Adam Smith (o, más bien, lo que Dumont ha comprendido de ella) sería el prototipo de esta visión insana de la sociedad, mientras que la “apoteosis” de la ideología económica se encontraría en Karl Marx (p. 137).

Dumont considera que esta evolución o transición es lamentable por dos tipos de razones. Primeramente, porque constituye un empobrecimiento intelectual en relación a “la ideología tradicional” (o en relación a lo que habría podido dar esta ideología). En segundo lugar, porque ha producido “consecuencias involuntarias” catastróficas, como el fascismo en Alemania y el comunismo en Rusia.

A fin de contribuir a la comprensión de lo que ha pasado (de comprender cómo y por qué pudo surgir esta ideología moderna tan lamentable), se propone “dar cuenta” de la misma, situándola en relación con una “rejilla interpretativa”, o “sistema de coordenadas”, o “marco de referencia” que construye a partir de un conocimiento de los dos tipos de sociedades (tradicional y moderna) y de los dos tipos de disciplinas (economía y antropología). La primera tarea, por tanto, es la de desgajar un cierto número de elementos (a los que llama “ideologemas”) que forman la ideología moderna y la distinguen de la ideología tradicional; una tarea que depende, como él mismo dice, de la *historia de las ideas*. Según sus propias palabras, emprende “una investigación que depende a primera vista de lo que comúnmente se llama la *historia de las ideas*” (p. 11).

41. *Homo aequalis*, p. 15.

42. “Préface” a *La grande transformation*, de Karl POLANYI, Gallimard, p. VI.

Ya hemos visto alguno de estos elementos que él destaca y que constituyen, según él, la ideología moderna:

- 1) en el campo económico, el hombre está autorizado a *huir de la moralidad*, puede seguir exclusivamente su interés egoísta;
- 2) cuando los individuos siguen únicamente su interés personal, el resultado es una *armonía natural*;
- 3) para que esta armonía se realice, *el Estado no debe intervenir*.

Basta con recorrer esta galería de horrores intelectuales que Dumont atribuye a Hume y a Smith para estremecerse. Con una ideología así, no hay que asombrarse de que la historia moderna haya engendrado monstruosidades como el fascismo y el comunismo. Felizmente, una esperanza se dibuja en el horizonte; Dumont nos dice que “asistimos a una crisis del paradigma ideológico moderno” (p. 18). Mejor aún, esta crisis “ha conocido recientemente una intensificación” (p. 19). Es en el seno de esta crisis del paradigma donde se sitúa “mi propio alegato reiterado a favor de una perspectiva holista” (p. 36).

El propio Dumont nos dice lo que cree que ha hecho; nos proporciona así el criterio que podemos utilizar para juzgarlo: “Se trataba de mirar desde un ángulo nuevo *nuestras concepciones modernas fundamentales*” (p. 23). “Si, finalmente, hemos arrojado alguna luz sobre la *historia del pensamiento económico* ... entonces estará justificada la perspectiva” (p. 38).

Nuestra conclusión en este artículo es que Dumont no ha comprendido las “concepciones modernas fundamentales” tal como fueron expuestas por Hume, Smith, Ricardo y Mill. Era muy difícil, entonces, que pudiera iluminarlas con cualquier tipo de luz. Los “ideologemas” que él atribuye a los clásicos ingleses (y de los que hemos examinado algunos) no son las ideas expresadas claramente por estos autores, sino las caricaturas y deformaciones que circulan a propósito de ellos en una gran parte de lo que se llama “la literatura secundaria”. Como dice Lionel Robbins:

“Es verdad que estas doctrinas ... han disfrutado de una amplia audiencia y han sido retomadas por las celebridades (*famous names*) de la época. Pero no han recibido el aval de los economistas clásicos. Identificar tales doctrinas con las opiniones explícitas y fáciles de verificar de los economistas clásicos es un signo seguro de ignorancia o de deshonestidad”⁴³.

43. Lionel ROBBINS, *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy*, Macmillan, 1952, pp. 36-37.