

Manner of Life y teoría de los cuatro estadios en Adam Ferguson¹

Pablo Nocera

UBA

hcs1_nocera@yahoo.com.ar

Eje 1 – Filosofía, teoría, Epistemología, Metodología

Mesa 252- Los derroteros espejados del socialismo y la sociología. Indagaciones teóricas e históricas

Men are to be estimated, not from what they know, but from what they are able to perform; from their skill in adapting materials to the several purposes of life [...]

Adam Ferguson

Introducción

Difícilmente podría pensarse el desarrollo de la teoría social en el siglo XIX sin los aportes de las filosofías de la Ilustración. Como movimiento amplio, con una inmensa cantidad de matices y en distintas expresiones nacionales, surgieron de manera más o menos simultánea, contribuyendo con perspectivas revolucionarias al calor de las transformaciones políticas y sociales que se dieron cita desde la segunda mitad del siglo XVIII. En ese mapa, los aportes provenientes de Escocia se abrieron paso, en franco diálogo con referentes franceses, nutriendo perspectivas germanas e italianas, explorando e interpelando constantemente las particularidades que provenían del Nuevo Mundo. La *Scottish Enlightenment*, tal como se la conoce, contó con nombres propios de trascendencia entre los que resaltan, sin dudas, Thomas Reid, David Hume y Adam Smith. Mucho más que una filosofía del «sentido común», como en un principio se la conoció, gracias a los aportes del primero, sus desarrollos dieron forma a una reflexión profunda y renovadora sobre la historia, la economía, las formas de gobierno, la estética y el estudio de las pasiones y los intereses, haciendo de la noción de *sociedad civil* un concepto integrador de varias de esas dimensiones.

En el marco de esos lineamientos, la figura de Adam Ferguson (1723-1816) se destaca por sus aportes a los estudios de filosofía moral, la historia de la república romana y por bosquejar una aguda historia de la sociedad civil. En el seno de su *Essay on the History of Civil Society* (1767) se plasma una crítica contundente a las perspectivas contractualistas,

¹ Este escrito es un resultado preliminar de las investigaciones que se vienen desarrollando con el financiamiento del Proyecto UBACYT - 20020190200345BA: Del «modo de vida» al «modo de producción». Historia de los conceptos desde Montesquieu al joven Marx a través de la Ilustración Escocesa (1748-1848), bajo mi dirección.

se piensa la sociabilidad natural del hombre integrando a la caracterización de la sociedad civil la idea de civilización, problematizando la progresiva expansión del interés por sobre la virtud, dejando las bases para la reflexión y crítica de la sociedad comercial, a la que su coterráneo Adam Smith tomará, con diferencias, como objeto específico de reflexión.

El recorrido expositivo desplegado por Ferguson recupera dos modalidades particulares para pensar la historia, que este escrito se propone analizar: los usos de la «historia conjetural» y la «teoría de los estadios». Con antecedentes en Montesquieu, Turgot, Rousseau y el propio Adam Smith, estas perspectivas logran perimetrar en el texto de Ferguson, la recurrencia de la noción de *manner of life* con la cual el autor escocés apuntala una aproximación materialista del desarrollo progresivo de la historia, aunque sin replicar cierto determinismo visible en las posiciones de contemporáneos. En pocas palabras, el escrito se plantea una reflexión sobre la noción a partir de sus antecedentes y proyecciones en Montesquieu, para advertir de qué manera Ferguson traza una periodización de la historia donde no sólo lo moral y lo físico alcanzan un cruce sugerente y característico de muchos exponentes de época, sino cómo también la noción describe las bases de un cierto materialismo de la actividad cuyas connotaciones en términos del funcionamiento de la economía y la política abren un sendero de análisis fecundo para repensar los dilemas que trae consigo el despliegue de la civilización, en los hechos, la sociedad comercial.

Genre de vie y teoría de los estadios. La proyección y apropiación de Montesquieu

El paso a la segunda mitad del siglo XVIII dejó un conjunto de obras fundamentales para pensar el legado de las posiciones contractualistas. Los aportes británicos (Hobbes, Locke) y germanos (Grocio, Pufendorf) fueron revisados y cuestionados tanto en sus fundamentos antropológicos, como en los términos en que filosofía e historia podían vincularse o excluirse para pensar las lógicas de funcionamiento de la sociedad, y más particularmente, de los órdenes políticos. En ese contexto, Montesquieu surge como un punto de referencia obligado. Con la publicación en 1748 de *El espíritu de las leyes* (EDL), comienzan a conjugarse de manera protagónica los aportes de la física (Newton) y los desarrollos de las perspectivas naturalistas (Buffon) desde las cuales el señor de la Brède renovará la conceptualización de las leyes, su funcionamiento histórico y con ello la particular organización de la dinámica de ejercicio y control del poder.

Como resultado de dos décadas de estudio y meditaciones, el libro más importante de Montesquieu escrutaba las posiciones de Hobbes, cuestionando su proceder metodológico y sus fundamentos antropológicos. En primer lugar, desafiando el *more geometrico* hobbesiano, la historia y la ciencia podían volver a darse la mano. En sus indagaciones en torno a la historia del derecho, Montesquieu recupera a la política del campo de la prudencia, explorando la diversidad histórica con una vocación clasificatoria próxima a la del naturalista.

Si es posible dar con el conocimiento de las causas físicas y morales de las instituciones, para ello se vuelve imperioso (re)pensar la dinámica de las leyes, ampliando su horizonte de comprensión más allá de las connotaciones de la voluntad, el mandato y la obediencia.

No bien se inicia el libro, Montesquieu plantea una idea de ley (considerada en general) como una relación necesaria que se deriva de la naturaleza de las cosas. De este modo, las leyes rigen todas las expresiones de lo existente, desde la divinidad hasta el hombre mismo. Pensar al hombre en su particularidad es pensarlo como partícipe de una totalidad en la que se inscribe como parte de la sociedad y, a su vez, como parte de la naturaleza. Las leyes (mandatos) que rigen a los hombres no pueden ser concebidas sin este marco general desde el cual lo humano, aún en su especificidad, se corresponde con una legalidad natural. La palpable presencia de la *Principia Mathematica* (1687) de Newton se advierte no bien comienza el libro I: «De este modo la creación, que se nos presenta como un acto arbitrario, supone reglas tan inmutables como la fatalidad de los ateos. Sería absurdo decir que el Creador pudiera gobernar el mundo sin estas reglas, pues sin ellas no subsistiría. Dichas reglas constituyen una relación constantemente establecida. Entre dos cuerpos que se mueven, todos los movimientos son recíprocos, y según las relaciones de su masa y su velocidad, aumenta, disminuyen o se pierden. Toda diversidad es *uniformidad* y todo cambio es *constancia*» (EDL: 7 – itálica original).

Inscrito en una doble naturaleza, Montesquieu reconoce al hombre como sometido a la legalidad natural que se presenta como inexorable; pero flexible, obediente o desobediente, frente a la legalidad positiva de la que es tanto destinatario como creador. Sin despreciar el derecho natural, esquivo el recurso al *estado de naturaleza* y la mediación del *contrato* como figura que habilita el pasaje a la sociedad civil. Sin demasiados rodeos, en el capítulo III del libro I, cuestiona a Hobbes invirtiendo por completo los supuestos antropológicos en los que el inglés basaba su descripción del estado de naturaleza. Los atributos del hombre hobbesiano en ese estado solo pueden concebirse a partir de la sociedad: el estado de guerra no tiene nada de natural; más bien lo contrario. Similar razonamiento habría de expresar Rousseau siete años después al reflexionar sobre los orígenes de la desigualdad entre los hombres.

Frente a la inversión del *dictum* hobbesiano, Montesquieu refuerza la idea de una sociabilidad natural del hombre, tal como lo había postulado inicialmente en 1722 en las *Cartas Persas*. Signada por la paz en un principio, la emergencia de las leyes positivas ya no se inscriben en un gesto fundacional, primigenio, que remite a un origen consensuado, sino a una dinámica temporo-espacial de la que es necesario dar cuenta: «La ley, en general, es la razón humana en cuanto gobierna a todos los pueblos de la tierra; las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser más que casos particulares a los que se aplica la razón humana. Por ello, dichas leyes deben ser adecuadas al pueblo para el que

fueron dictadas, de tal manera que solo por una gran casualidad las de una nación pueden convenir a otra» (EDL: 10). Así es como las leyes ya no dependen de un dispositivo legitimador institucional, ni solo del accionar del legislador en su correspondencia. Las leyes se encuentran ahora enhebradas en una trama mucho más amplia, compleja, de corte supra-individual, trama de la cual mucho depende su existencia y eficacia: Montesquieu la denomina *esprit*. Pensando en su conformación las leyes deben «[...] adaptarse a los *caracteres físicos* del país, al clima helado, caluroso o templado, a la calidad del terreno, a su situación, a su tamaño, al género de vida de los pueblos según sean labradores, cazadores o pastores. Deben adaptarse al grado de libertad que permita la constitución, a la religión de los habitantes, a sus inclinaciones, a su riqueza, a su comercio, a sus costumbres y sus maneras» (EDL: 11 – itálica original). En esa compleja urdimbre, la legalidad positiva de una sociedad puede pensársela a partir de un triple registro: a) la relación con la naturaleza (clima, territorio), b) la actividad o modo de subsistencia de los individuos en ella (caza, pesca, pastoreo, agricultura), c) la dimensión moral de la vida colectiva (costumbres, normas, comercio, religión).

Aunque en una primera aproximación, ninguno de los tres registros parece ser considerado como prioritario frente a los restantes, Montesquieu deja traslucir a partir de la Tercera Parte del libro (caps. XIV a XIX) que la dimensión natural de los climas y del suelo tienen un peso e influencia significativos en la conformación de las leyes y en los tipos de gobierno. En ese apartado de la obra, el autor no sólo describe el impacto y las consecuencias que los climas producen en la vida de las personas y como ello irradia a las sociedades que integran, repercutiendo en la dinámica política en cada caso, sino que también profundiza en algo que llama *géneros de vida*, a los que identifica especialmente como «modos de procurarse el sustento». Con foco especial en el libro XVIII, del capítulo 8 al 17, Montesquieu despliega una cierta clasificación de naciones a las que distingue según prime en cada una la caza, el pastoreo, la agricultura o el comercio (cap 8). A partir de esa distinción, en los capítulos siguientes, el autor describe de cada una de ellas, el comportamiento poblacional, el funcionamiento del derecho de gentes, de las leyes civiles, del estado político y del uso de la moneda. Si bien cada una de esos modos de subsistencia puede desarrollarse en simultáneo, de acuerdo con la variedad de climas y de geografías, el autor hace visible la posibilidad de pensar una cierta gradación en el comportamiento de sus poblaciones, razón por la cual un trayecto de mayor complejidad y desarrollo se recorre desde la caza-pesca (el modo de subsistencia más precario) hasta el comercio (el modo más sofisticado). En simultáneo a esta tipificación, Montesquieu presenta otra, con menor sistematicidad, orientada a identificar los pueblos en sí mismos, y cuyas particularidades son resultado del modo o género de vida que describe: se trata de la diferenciación entre pueblos *salvajes, bárbaros y civilizados*.

La recuperación y apropiación de estas posiciones de Montesquieu se advierten a poco de publicado el libro, entre los más representativos, en ciertos trabajos de Turgot, Rousseau y en Adam Smith. Con antelación al *Essay* de Ferguson, los tres bosquejaron en términos próximos una reposición de la historia que replica la segmentación y caracterización del Señor de la Brède aunque con corolarios divergentes. Veamos someramente cada caso.

En 1751 veía la luz el *Plan de dos discursos sobre la Historia Universal* (PDDHU), en los que Turgot recuperaba la traza gruesa que había plasmado el año anterior en la Sorbona con el *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano*. Sin embargo, el trayecto descrito en el primero de los dos discursos no se apoya únicamente en el seguimiento de los despliegues históricos de la razón en su avance formidable hacia un creciente perfeccionamiento humano, como si planteaba en el *Cuadro*. En su lugar, Turgot recorre el camino del desarrollo primigenio de la humanidad para el que se vale de una periodización análoga que se apoya en los «modos de subsistencia». En un lugar común que parece hermanar a la mayoría de sus contemporáneos, América, como nuevo mundo, es la geografía en la que se cree encontrar las diferentes etapas iniciales del desarrollo de la historia natural del género humano. En estos términos presenta pinceladas generales que retratan las diferencias y particularidades que imponen las necesidades que reclama la subsistencia: «Familias o naciones pequeñas muy distantes las unas de las otras, porque cada una necesita de un amplio espacio para alimentarse: tal es el estado de los pueblos cazadores» (PDDHU: 168). De igual modo, «La vida pastoril no ha tardado en introducirse por doquier que se encontraban estas clases de animales [...]» (PDDHU: 169). Luego «Los pueblos pastores que poblaron las regiones fértiles fueron indudablemente los primeros en pasar a ser agricultores» (PDDHU: 173). Finalmente «Los labradores no son naturalmente conquistadores, pues el trabajo de la tierra los absorbe demasiado, pero siendo más ricos que los demás pueblos, se han visto obligados a defenderse contra la violencia [...] De ello deriva la existencia de personas ociosas; así como de las ciudades, del comercio, de todas las artes útiles y de las simplemente placenteras; y así como los progresos más rápidos, de toda clase, puesto que todo se ajusta a la marcha general del espíritu [...] Los habitantes de las ciudades, más hábiles que los del campo, los someten más; o mejor dicho, una población que por su situación, se había convertido en el centro en que se reunían los de los alrededores por la comodidad del comercio [...]» (PDDHU: 173). Si América mostraba los inicios bárbaros del hombre, Europa ponía de manifiesto los promisorios avances de la razón. Una mirada contemporánea, pero ciertamente más luctuosa, trasuntaba la nostalgia de Rousseau.

El *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755) (DOFDH) había planteado un recorrido conjetural sobre el camino que habría llevado al hombre desde su primigenia condición a la escena dantesca de la sociedad signada por la

propiedad privada. En sus páginas, el ginebrino no despliega un recorrido análogo al de Turgot, pero sí alude a un tópico que recurrentemente se hace visible en la prosa de varios referentes de la Ilustración: el origen del lenguaje (DOFDH: 225). Aunque en ese trabajo, el tema apenas aparece esbozado en un cierto contrapunto con las posiciones de Condillac, Rousseau vuelve a él, en un escrito breve, publicado póstumamente en 1781: *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (EOL). Sin certezas sobre la fecha efectiva de su escritura, pero con indicios que permiten pensarla entre 1756 y 1761, el trabajo concentra de manera compleja y a menudo contradictoria, un arco de problemas donde no sólo el lenguaje es objeto de reflexión. Desde la música, hasta cuestiones de estética y gnoseología, el escrito hace visible, entre esos tópicos, ciertas preocupaciones que se orientan a pensar también el origen de la sociedad y el trayecto de la civilización. A nuestros fines, este breve opúsculo es el que más claramente pone de manifiesto la apelación a la teoría de los estadios, con claras reminiscencias a Montesquieu. En el capítulo IX y X, dedicado al estudio de la *Formación de las lenguas meridionales* y de *las lenguas del norte* respectivamente, Rousseau repone una mirada anclada en el papel del clima y del territorio como factores condicionantes y, hasta cierto punto determinantes en la aparición de los primeros sonidos inarticulados, antecedentes precarios de la emergencia de las primeras lenguas. Descripciones como «los primeros hombres fueron cazadores o pastores y no labradores [...]» (EOL: 46), o «la industria humana se extiende con las necesidades que la hacen nacer. De las tres maneras posibles de vivir para el hombre, a saber, la caza, el cuidado del ganado y la agricultura [...]» (EOL: 50) muestran hasta qué punto el filósofo ginebrino replica esa narración de la historia que concluirá, con visible preocupación, en los males que trae consigo el avance civilizatorio: «A la división precedente corresponden los tres estados del hombre, considerado en relación con la sociedad. El salvaje es cazador, el bárbaro pastor y el hombre civil, labrador» (EOL: 51). Culminando con este último, Rousseau describe lacónicamente «veo nacer las artes, las leyes, el comercio; veo formarse pueblos, extenderse, disolverse, sucederse como olas del mar. Veo a los hombres unirse en algunos puntos de su morada para devorarse entre sí y hacer un espantoso desierto del resto del mundo» (EOL: 52). A contrapelo de Turgot, y aún sosteniendo la idea de la perfectibilidad del hombre, Rousseau veía en el despliegue de la razón que acompañaba ese tránsito, una suma de calamidades que difícilmente podrían justificar un futuro promisorio.

Las *Lecciones de jurisprudencia* (LJ) impartidas por Adam Smith en la Universidad de Glasgow en los años 1762-63 y 1763-64 (publicadas póstumamente) recuperaban explícitamente el legado de Montesquieu, de manera más precisa y sistemática que sus contrapartes franceses. A la hora de pensar el derecho privado, y en especial a la propiedad, Smith condensa elocuentemente la sucesión de etapas que habría atravesado la humanidad hasta llegar al tiempo presente. Permítasenos una cita *in extenso*: «Los cuatro estadios de

la sociedad son la caza, el pastoreo, la agricultura y el comercio. Si un cierto número de personas naufragaran en una isla desierta, su primera manutención sería de los frutos que la tierra produce naturalmente y las fieras que pudieran matar. Como esto no podría ser suficiente en todo momento, llegarían al final a domesticar a algunos de los animales salvajes para poder tenerlos siempre a mano. Con el tiempo, incluso esto no sería suficiente y como verían que la tierra produce naturalmente considerables cantidades de verduras pensarían espontáneamente en cultivarla de modo que pudiera producir más. De ahí la agricultura, que exige un buen grado de refinamiento antes de poder llegar a ser la ocupación predominante de un país. [...] La época del comercio sucede naturalmente a la de la agricultura. Como los hombres podían limitarse ya un tipo de trabajo, cambiarían naturalmente el sobrante de sus propios productos por el otro del que tuvieran necesidad. La ocupación puede variar conforme a estos estadios» (LJ: 91). La síntesis contundente de Smith dejaba en claro que la reflexión sobre la propiedad ya no podía quedar en el gesto inocente de una labor individual en un primigenio estado de naturaleza, como podía advertirse en la matriz contractualista que había desplegado Locke. Se inscribe en una historia que, a diferencia de Rousseau, no conduce a una caída de la inocencia originaria del hombre, sino más bien a una etapa en la que la sociedad, en tanto civilizada, puede tornarse sociedad comercial. Como mediación sugerente, las *Lecciones de Jurisprudencia* fijan un marco claro para el tratamiento posterior de las causas de la riqueza de las naciones. Llegar a pensar esas causas había implicado de parte del propio Smith la invocación de una cierta modalidad de estudio de la historia que también replicarían sus pares escoceses.

Historia conjetural y teoría de los estadios en Ferguson

La llamada «historia conjetural» fue un tipo de aproximación a la descripción y comprensión de la historia que hermanó los desarrollos de varios nombres propios de la *Scottish Enlightenment*. Más allá de su utilización, su reconocimiento con esa denominación recién se hizo presente en los dichos de Dugald Steuart en 1793 con motivo de la lectura previa y posterior publicación (acompañando una edición de la *Teoría de los sentimientos morales*) del esbozo biográfico *Account of the Life and Writings of Adam Smith*. En esa exposición Steuart planteaba al lector las bases de un modo de razonamiento cuyo disparador lo presentaba en estos términos: «Cuando, en una época de la sociedad como la que vivimos, comparamos nuestras adquisiciones intelectuales, nuestras opiniones, modales e instituciones, con las que prevalecen entre las tribus rudas, no puede dejar de ocurrírsenos como una pregunta interesante, por qué pasos graduales se ha hecho la transición desde los primeros esfuerzos simples de la naturaleza inculta, a un estado de cosas tan maravillosamente artificial y complicado» (Steuart, 1966: XXXIV). En ese posible recorrido de reconstrucción, la carencia de cierta información, la ausencia de datos

fehacientes, obligaba al estudioso a remitir a un terreno conjetural la sucesión de las posibles etapas que habrían recorrido los individuos en el devenir de la historia, apoyando sus especulaciones en cierta visión o concepción de la naturaleza humana. Así es como Steuart planteaba: «A falta de pruebas directas, nos vemos obligados a suplir los hechos con conjeturas; y cuando no podemos averiguar cómo se han comportado los hombres en determinadas ocasiones, de considerar cómo es probable que hayan procedido, a partir de los principios de su naturaleza y de las circunstancias de su situación externa» (Steuart, 1966: XXXV). Este proceder que no solo Smith había formalizado como una legítima forma de indagación entre sus pares escoceses, aparece reconocido explícitamente por Steuart como *Theoretical* o *Conjectural History*: «A esta especie de investigación filosófica, que no tiene un nombre propio en nuestro idioma, me tomaré la libertad de darle el título de *Historia Teórica* o *Conjetural*; una expresión que coincide bastante en su significado con la de *Historia Natural*, tal como la empleó el Sr. Hume, y con lo que algunos escritores franceses han llamado *Histoire Raisonné*» (ídem).

Los límites de este escrito no nos permiten reponer una comparación de las distintas perspectivas ensayadas por referentes de la *Scottish Enlightenment* que atestiguan el uso o apelación a la historia conjetural. Sin embargo, a partir de trabajos recientes en la temática, como los que condensa Palmeri (2016: 34-35), podemos presentar, siguiendo sus aportes, una caracterización de conjunto con la que coincidimos y que permite una primera sistematización sobre las posiciones de Ferguson. A grandes rasgos, la historia conjetural puede caracterizarse en estos términos: a) dado que la narrativa empleada remite a épocas donde la inexistencia de documentos no permiten atestiguar certeramente los acontecimientos, el uso del tiempo potencial aparece como la modalidad más recurrente de exposición; b) la narrativas conjeturales evitan la invocación providencial que sostenían las referencias en perspectivas basadas en las Escrituras; c) rechazan las perspectivas contractualistas; d) distinguen distintas etapas en el desarrollo de la vida social; e) se presume que las acciones humanas despliegan consecuencias no intencionadas y f) presentan posiciones ambivalentes frente a los procesos de modernización, secularización y progreso. Veamos en qué medida nuestro autor repasa estas características en la exposición de la obra que reclama nuestra atención.

Reclamando la pertinencia y contundencia de los planteos de Montesquieu,² Ferguson advertía inicialmente en el *Essay* (EHSC) que se proponía desarrollar un camino alternativo al apriorismo hobbesiano, tomando como punto de partida la naturaleza social del hombre: «Tanto en las primeras como en las últimas relaciones recogidas en cada rincón de la tierra, se representa a la humanidad como agrupada en tribus y asociaciones» (EHSC: 5).

² «‘El hombre ha nacido en sociedad’, dice Montesquieu, y ‘allí permanece’. Los encantos que le retienen son de muchas clases» (EHSC: 5).

Invocando el proceder del historiador natural, «obligado a coleccionar datos»,³ Ferguson postula que «todas las situaciones son igualmente naturales» y por esa razón no hay espacio para pensar una etapa previa a la constitución de la sociedad, próxima a la animalidad, como momento que una instancia fundadora (i.e. pacto o contrato) pudiese concluir para dar paso a otra de corte específicamente social: «Si el palacio no es una construcción natural, tampoco lo es la casa, y los refinamientos más elevados en el conocimiento moral y político no son más artificiales en su estilo que las primeras demostraciones de razón y sentimiento» (EHSC: 11). Aunque las explicaciones vertidas en el *Ensayo* no están exentas, a menudo, de tensiones y ciertas ambigüedades, a partir de estos tópicos iniciales, Ferguson describe la naturaleza humana a contrapelo de la imagen clásica de cuño hobbesiana, siguiendo nuevamente el sendero de Montesquieu. En otras palabras, Ferguson invierte la antropología negativa de aquél, ofreciendo una imagen del hombre apoyada no en la persecución del propio interés (*self love*)⁴ sino en lo contrario: la benevolencia. Antes de continuar, puede ser apropiado precisar los términos de ese contrapunto, en el que el facilismo de depositar en Hobbes la figura del interlocutor puede suprimir un referente de época importante, a cuyas polémicas y controversiales intervenciones respondieron autores como Hutcheson, Smith y el propio Ferguson.

La figura del hombre en estado de naturaleza de Hobbes (*homo homini lupus*) había tenido una particular recuperación a principios del siglo XVIII en la obra de Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees*, cuyos enunciados habían conmocionado las tradiciones políticas y morales inglesas asentadas en la idea de virtud. Bajo la influencia del jansenismo, Bayle y Pascal, Mandeville aportaba una sagaz exploración psicológica con miras a demostrar que detrás de las acciones aparentemente virtuosas se escondían motivos egoístas que oficiaban como el auténtico resorte de la acción de los hombres (Horne, 1982: 65). Definiendo el egoísmo como punto de apoyo de la sociedad humana, Mandeville abría una brecha en la que se tornaba muy difícil justificar que la sociedad se mantenga unida gracias a un principio de la naturaleza humana. El argumento de un principio de sociabilidad

³ La lectura de la *Histoire Naturelle* de Buffon habría influido de forma notable en su generación (Waszek, 2003:63) para pensar el desarrollo de la historia de la humanidad en distintas etapas, evitando con ello el modelo dicotómico de base especulativa que se proyectó desde el siglo XVII con la producción del iusnaturalismo. Las alusiones a Buffon se replicaron con mayor contundencia en el libro de Ferguson *Principles of moral and political science* publicado en 1792 (Wood, 1989: 100-101).

⁴ Ferguson critica una extensión inadecuada del uso de la noción de amor en la expresión *amor propio*. “El amor es un sentimiento que lleva la atención de la mente más allá de sí mismo, y su objeto se da en sentido de la relación con algún semejante. [...] Pero como el cuidado con el cual un hombre vela por su propio interés y la atención que el afecto le lleva a preocuparse por el del otro, pueden tener efectos similares [...] confundimos los principios por los que actúa, suponemos que son de la misma clase, solamente referidos a distintos objetos; y nosotros no sólo aplicamos impropriamente el término amor, en relación a sí mismo, sino que, en cierta manera, tendemos a degradar nuestra naturaleza, limitamos las miras de un supuestamente egoísta afecto, para asegurar o acumular los componentes del interés o los medios de una vida meramente animal.” (EHSC: 16-17)

natural al hombre que había sostenido Lord Shaftesbury pasaba invertido en la formulaciones del médico holandés para terminar reconociendo que, en términos de proyección social, los vicios privados generaban virtudes públicas: «Las cualidades apreciables del hombre no ponen en movimiento a ningún miembro de la especie: la honradez, el amor a la compañía, la bondad, el contento y la frugalidad son ventajosos para una sociedad indolente [...] Pero las necesidades, los vicios y las imperfecciones del hombre, junto con las diversas inclemencias del aire y otros elementos, son los que contienen las semillas del arte, la industria y el trabajo [...]» (Mandeville, 2001: 246). Desechada la virtud altruista, la prosperidad mundana ocupaba su sitio protagónico. A contrapelo de la tradición del *humanismo cívico*, Mandeville advertía que los imperativos de un estado poderoso en términos económicos requerían de una masa de trabajadores en constante movimiento y producción, circunstancias para las cuales la educación y la participación ciudadana traían consigo más trabas que ventajas.

Al plantear que una vida privada repleta de vicios no produce efectos nocivos a escala social, Mandeville apuntalaba la espontaneidad del orden social (la imposibilidad de su dirección planificada previa) reconociendo el principio estructural por el cual las acciones de los hombres traían aparejadas consecuencias impensadas que permiten cifrar en lo social una cuota de indeterminación que justifica su comportamiento como egoísta. Esta matriz – cuya recuperación por Adam Smith será evidente en la década de 1770 como justificación del accionar autorregulado del mercado sobre la base de la competencia individual—fue objeto de la crítica de Ferguson en un sentido muy claro. El interés o el amor propio no es el único resorte que explica el comportamiento del hombre. La denuncia del filósofo escocés advierte lo que hoy podríamos llamar la operación sinecdótica en la que el interés –sólo un aspecto del fundamento de la actividad del hombre—es proyectado como la totalidad justificadora regular e identificable de su comportamiento: «El término interés que comúnmente se aplica a algo más que nuestra propiedad, se emplea a veces por utilidad general, y esta por felicidad, de modo que con estas ambigüedades no es sorprendente que seamos aún incapaces de determinar si el interés es el único motivo y la medida para distinguir nuestro bien y nuestro mal» (EHSC: 19).

Ferguson parte de una concepción mixta de la naturaleza del hombre en la que se conjugan los componentes de un humanismo cívico y las perspectivas del naciente liberalismo económico. En su esquema, ambas dimensiones se expresan en la persecución de tres leyes que organizan la voluntad: la ley de la autoconservación, la ley de la sociedad y la ley de la excelencia (Wences Simon, 2006: 111). La primera de ellas mueve al hombre a buscar y garantizar la propia conservación. Sin embargo, la propia conservación no significa sólo la salvaguarda física o la mera supervivencia. Los hombres son naturalmente

benevolentes y con ello aparece la segunda ley. Junto con el interés que promueve la autoconservación, la benevolencia y una serie de *pasiones desinteresadas*⁵ llevan al hombre a actuar incluso contra sí mismo tejiendo un mapa de relaciones que podríamos identificar como producto de las propensiones sociales de su naturaleza. El equilibrio y la prosperidad social sólo pueden alcanzarse como resultado de una adecuada proporción entre ambas. De ellas emerge como resultado la prosecución de la tercera ley: la búsqueda de la excelencia. Aquí Ferguson vuelve a tomar distancia de los referentes galos de la filosofía para pensar esta dimensión de forma distinta a un progreso lineal y ascendente. La excelencia implica un grado de desarrollo motorizado por la acción en el que la pasividad y la comodidad de un mundo privado son asediadas constantemente por los reclamos de intervención que demanda la vida pública y que congregan el despliegue de la *virtud*. La perfección moral a la que refiere con esta ley es la prosecución de esa dimensión cívica (i.e. social), que requiere toda vida humana para poder desarrollarse y lleva a acto su potencialidad.

Por lo demás, se advierte que Ferguson añora de forma manifiesta las máximas estoicas que fundamentaron mucho del ideal de la república romana. Sin entrar en precisiones que los límites de este escrito no habilitan, debemos reconocer que la benevolencia es la expresión contemporánea del ideal estoico de amor a la comunidad que Ferguson añoraba como ideal. El rechazo del estoicismo a los desbordes egoístas de la persecución del placer —que el epicureísmo alentaba en la Antigüedad— (Long, 1977:188) prefiguraban aquello que el interés como único y último motor parecía estimular la mirada de Mandeville y algunos contemporáneos contra los que el escocés desplegó su pluma. A diferencia de Mandeville, para el filósofo escocés, la benevolencia era el resorte último de la vida del hombre que, como *band of society*, conformaba las bases del espíritu público. Con ella, Ferguson recupera una dimensión afectiva del vínculo social cuyo presupuesto es que existen motivos más fuertes para mantener a los hombres en relación que aquellos provenientes del cálculo devenido de circunstancias económicas. Esa *simpatía* que mantiene entrelazados a los hombres en sociedad (EHSC: 5/11), erigía la principal fuerza de cohesión social alejada del protagónico ‘intercambio mercenario de servicios’ que defendiera su homónimo Smith (1997: 186)⁶.

⁵ «Cuando se toma en este sentido, no se pensará seguramente que comprende al mismo tiempo todos los motivos de la conducta humana, si no se permite a los hombres tener una bondad desinteresada, al menos no se les puede negar el tener pasiones desinteresadas de otra clase: el odio, la indignación y la rabia, le impulsan con frecuencia a actuar en contra de su propio interés e incluso a arriesgar sus vidas sin ninguna esperanza de compensación futura de ventajas o beneficios» (EHSC: 19-20).

⁶ Como bien puntualiza Wences Simon, la benevolencia era para Smith una virtud valiosa pero lateral frente a los imperativos de la supervivencia como finalidad suprema de la vida en sociedad. La virtud moderna para Smith era la justicia, cuya imparcialidad y exactitud, le permitía su ejecución por fuera de la volición de las partes. Cfr Wences Simon, 2006: 120.

Así es como a ojos de Ferguson, la sociedad parece mostrarse tan añeja como lo es el individuo: «La humanidad debe considerarse en grupos, como siempre ha existido. La historia de los individuos es solamente una parte de los pensamientos y sentimientos que han mantenido desde el punto de vista de su especie; y cada experimento en esta materia debe hacerse considerando sociedades completas, no individuos aislados» (EHSC: 6). De manera análoga al resto de los animales, la naturaleza le ha brindado al hombre un «modo de existencia» (*mode of existance*) y una «manera de vida» (*manner of life*) (Ferguson, 1996: 10). A partir de allí el historiador natural, tal cómo él lo define, se encuentra obligado a dar cuenta de los cambios que estas particularidades han mostrado con el transcurso de los siglos, advirtiendo que, a diferencia de la mera vida individual, donde el sujeto llega al término de su propio desarrollo natural al cabo de la vida, en materia de sociedades, el trecho es un largo recorrido que lleva consigo el paso de varias generaciones. Con este punto de partida, la mirada del filósofo escocés se orientará a caracterizar esos cambios en la historia de la sociedad, ejercicio que despliega en sintonía con los referentes que antes comentábamos, pero estilizando y recortando algunas de sus consideraciones. El cambio en los *modos de existencia* y su impacto en las *formas de propiedad* aparece descrito por Ferguson en tres grandes etapas. La primera de ellas tiene por actividades prioritarias la caza y la pesca, modo fundamental de subsistencia que plasma una actividad primaria con la naturaleza, desprovista de otros intereses, que termina redundando en un escaso desarrollo cultural.⁷ La segunda etapa se caracteriza por el desarrollo de la agricultura, proceso que es acompañado por la formación de las primeras facultades del conocimiento, donde comienza a vislumbrarse la idea de propiedad, aún no distinguida de la mera posesión. En tercer término, el autor escocés identifica un tercer estadio en la sociedad comercial. Con un progreso más pronunciado en las artes y en los procesos de división del trabajo, se advierte en la práctica del intercambio una capacidad de planificación antes inexistente. El desarrollo de las variadas formas de propiedad trae consigo un mayor nivel de interdependencia económica que tiene como contracara un registro de diferencias sociales y materiales que proyecta una creciente distinción de rangos sociales. El surgimiento de la institución gubernamental y las prácticas de subordinación terminan de configurar un cuadro donde alcanzan visibilidad las dinámicas civilizatorias.

⁷ «Podría pensarse que, entre estas naciones primitivas, donde los medios de subsistencia se consiguen con tanta dificultad, la mente nunca puede elevarse por encima de la consideración de este tema, y que el hombre en esta condición dé ejemplos del espíritu más mezquino y mercenario» (EHSC: 117). Del mismo modo, «de los pueblos habitan en esa o cualquiera otra de las partes menos avanzadas de la tierra, algunos confían su subsistencia principalmente a la caza, la pesca o los productos naturales del suelo. Prestan poca atención a la propiedad y apenas posee principios de subordinación o gobierno [...]» (EHSC: 104). A diferencia de la formulación Smith, Ferguson parece amalgamar la etapa del pastoreo con la caza y la pesca.

La otra cara de la sociabilidad natural es para Ferguson el desarrollo material de la sociedad emplazado en el desarrollo de la división del trabajo. Aunque el autor prefiere hablar de separación de las artes y de las profesiones (algo similar sucedía con Rousseau en el *Discurso*) su protagonismo marca una diferencia con las consideraciones de sus contrapartes francesas. A diferencia de Turgot (y más tarde Condorcet), el curso del progreso de la humanidad no recae fundamentalmente en el plano espiritual, expresado en el avance de la razón. La perfectibilidad del hombre es un aspecto que Ferguson no desdeña, pero ya no se inscribe, como en los casos franceses, en el esclarecimiento progresivo producto del imperio de las luces.⁸

El seguimiento del devenir de los desarrollos materiales como punto focal de la comprensión del cambio de los estadios, permite integrar otro aspecto relevante que se desprende de la condición natural de la sociabilidad humana: todo el proceso es espontáneo y no se halla dirigido ni planificado por el hombre. Aunque natural e irreversible, Ferguson no abandona por completo la consideración de una mirada providencial, por la cual el Creador habría dejado en el hombre las facultades necesarias que abonan la idea de su perfectibilidad. Sin embargo, el espacio concedido a la Providencia, no explica y ni determina la comprensión de la historia tal como Ferguson la presenta: «Nosotros solamente debemos reunir las leyes que el Autor de la Naturaleza ha establecido; y en nuestros últimos y primeros descubrimientos, solo percibimos una forma de creación o providencia antes desconocida» (EHSC: 9). Aún si el respaldo providencial puede explicar ciertos basamentos de la naturaleza humana, la decadencia de las naciones es algo que también contempla la mirada fergusoniana.⁹ En este sentido, la noción de una sociabilidad natural del hombre abre paso a una paradoja que traería consigo el seguimiento de la historia de la sociedad civil: así como el desarrollo histórico sigue un curso de progreso (división de las artes y profesiones) que expande la condición material de las personas, en la que el salvajismo primigenio, tamizado por conductas bárbaras deja paso las formas de vida civilizadas, esa misma particularidad acarrea decadencia y degeneración.

Por otra parte, desechando la figura del pacto o contrato por la cual se habría instituido la sociabilidad humana, Ferguson recrea una visión de la sociedad que en mucho se asimila a

⁸ Es verdad que la idea de progreso tiene un peso considerable en el siglo XVIII (Nisbet, 1981: 243). De todos modos, los lineamientos teóricos franceses y británicos son divergentes en lo que atañe a las bondades automáticas que el curso de acontecimientos podría augurar bajo su amparo. Así es que, mientras que autores como Turgot y Condorcet consideraban que el futuro traería consigo una prosperidad innegable tanto en la esfera moral como social (Löwith, 1956: 103-108), Ferguson se mostraba más ambiguo a la hora de justipreciar las pretendidas bondades que traería consigo la expansión del progreso de la mano del comercio (EHSC: 173).

⁹ “La seguridad pública y los intereses de los estados, las instituciones políticas, las pretensiones partidistas, el comercio y las artes son temas que pueden atraer la atención de las naciones [...] Podemos decir que las naciones languidecen cuando dichos objetivos dejan de interesar, cuando se descuidan durante un tiempo considerable los estados declinan y el pueblo degenera”. (EHSC: 267)

la forma de una síntesis espontánea: «La mayoría de la humanidad está dirigida en sus instituciones y estructuras por las circunstancias en que se encuentra, y rara vez se desvía de su camino para seguir el plan de un único proyectista. [...] Ninguna constitución se ha formado por contrato, ni ningún gobierno está copiado de un plan» (EHSC: 155-156). Desconfiado de la figura del Legislador, el autor escocés advierte que si pretende orientar el curso del desarrollo humano, su labor no hará más que entorpecer el desarrollo de las etapas que antes referíamos, cuya dinámica trabaja por encima de cualquier voluntad constituyente. Nuevamente se hace palpable la presencia de Montesquieu. Para Ferguson el peso de la experiencia y el de la costumbre son los responsables de la estructuración de las instituciones, cuya supremacía se rastrea históricamente frente a cualquier intento de la razón legisladora que tenga por objetivo imponer un cierto curso a los acontecimientos. Al igual que lo había hecho el Barón de la Brède, también la historia clásica le provee a Ferguson una valiosa ilustración de referencia en el mundo antiguo: «Si los hombres, durante épocas de intensa reflexión y dedicados a la busca del progreso, permanecen unidos a sus instituciones y trabajan bajo muchos inconvenientes reconocidos, no pueden verse libres del imperativo de la costumbre. ¿Cuál podemos suponer sería su carácter en tiempos de Rómulo y Licurgo? No estarían seguramente más dispuestos a adoptar los proyectos o innovaciones y a librarse de las consecuencias del hábito» (EHSC: 156-157). En este marco, la dimensión espontánea con que Ferguson describe cómo fue históricamente que las instituciones se han ido depositando al lento compás de las costumbres, el hábito y la repetición, deja a un lado toda propuesta teórica que pretenda dar cuenta del orden social desde la figura de un Legislador que, más allá de las justificaciones a las que se apele, termina por presentar una perspectiva omnisciente.

Modo de vida y modo de existencia: las bases históricas de la actividad humana

El recurso de Ferguson a la historia conjetural como modalidad de aproximación al estudio de los orígenes de la sociedad civil se apoya, como vimos, en una cierta antropología. Junto con las diferencias apuntadas que el autor escocés plantea frente a la perspectiva contractualista, el *Essay* delinea una caracterización del vínculo hombre-naturaleza que hace foco primordialmente en la actividad del trabajo. Su atenta consideración permite repensar el tipo de materialismo que subyace y que sugieren las posiciones del autor, encapsuladas, a nuestro juicio, en las consideraciones sobre los *modos de vida*.

En la primera parte del *Essay* dedicada al estudio de la naturaleza humana, Ferguson se distancia de las posiciones materialistas de ciertos contemporáneos como Lamettrie, Holbach o Helvetius. El lugar activo reconocido al hombre en el vínculo con la naturaleza

supera la clásica alusión a su condición de «producto de las circunstancias»: «El [hombre] es en cierta medida el artífice de su propio ambiente, como también de su fortuna y está destinado, desde su temprana edad, a inventar e idear» (EHSC: 9). Para ello el hombre se vale no sólo de la razón, sino también de su capacidad para admirar y despreciar, y con ello para entablar relaciones con sus congéneres. Su capacidad para adquirir hábitos le permite también desplegar y diversificar sus talentos. Ahora bien, las aptitudes que antes aludíamos relativas a la búsqueda de su propia conservación se organizan, en esa relación activa con el medio, en torno a la idea de *interés*. La plaza protagónica que Ferguson ofrece a la noción, pone de manifiesto hasta qué punto las transformaciones de la sociedad civil en sociedad comercial, fijarán el eje de articulación para la comprensión de la vida colectiva y su vínculo con el juego de las pasiones. Si bien en más de una ocasión el autor describe la naturaleza humana como nutrida de dimensiones que solo se hacen visibles nítidamente con la llegada del comercio, el interés parece plasmarse en cada uno de los tres estadios que el género humano atraviesa, logrando exacerbarse nítidamente a partir de la expansión del comercio: «El hombre halla en la provisión de riqueza, que probablemente nunca empleará, el objeto de su mayor solicitud, y el principal ídolo de su mente. Establece una relación entre su persona y su propiedad, que convierte, en cierta forma, lo que considera propio en parte de sí mismo, un componente de su rango, de su condición y de su carácter [...]» (EHSC: 15-16).

Ahora bien, lo que es más sugerente de parte de Ferguson es que fija en el *interés* una racionalidad con una fuerte capacidad coercitiva, que como auténtico depósito de civilización, permite fijar una dinámica de interacciones sociales cuyas bondades y peligros acecharán por igual a los tiempos modernos. En sus palabras, nuevamente *in extenso*: «Aunque la consideración del interés se funda en la experiencia de los deseos y apetencias animales, no tiene por objeto satisfacer un apetito en particular, sino el asegurar los medios de satisfacerlos todos; e impone, frecuentemente, una abstención de los mismos deseos que se producen, más poderoso y más severo que los de la religión o el deber. Tiene su origen en el principio de conservación dentro del marco humano, pero es una corrupción o al menos una consecuencia parcial de ese principio, y en muchas ocasiones se le denomina impropriamente *amor propio*» (EHSC: 16 – itálica original). Aunque como vimos, su apuesta al balance de las pasiones desinteresadas permite pensar un contrapeso a sus costados negativos, el interés aparece como un motor propulsor de formas de actividad que, en cierto sentido, serían las responsables del despliegue particularmente humano que trae consigo la civilización. No es casual que, a diferencia del peso asignado a la razón y al conocimiento por exponentes franceses, Ferguson declare vehementemente la primacía de otro atributo característico de la condición humana: «Los hombres deben considerarse, no por lo que saben, sino por lo que son capaces de llevar a cabo, por su arte en adaptar los materiales a

los diversos propósitos de la vida, por su vigor y su aptitud para llevar la dirección de los negocios públicos [...]» (EHSC: 37-38).

El posicionamiento materialista que esboza la caracterización fergusoniana hace visible en qué medida, por sobre los nombres propios que antes referíamos, el modo de vida encierra conceptualmente una manera particular de organización de la relación activa con la naturaleza, de su conformación en algo más que un condicionante, que frente al silvestre proceder del clima o del territorio, vuelve al *ambiente* el resultado de una práctica, de una actividad cuyas derivaciones opera cambios no solo en el contexto natural, sino también en las formas de intervenir en él. No es casual que el autor deposite en el cuidado por la subsistencia no solo el punto de apoyo fundamental de las actividades humanas, sino que despliegue a partir de él, la comprensión de toda la organización social que las distancia del resto de la naturaleza: «[...] podemos ser capaces de deducir que el cuidado por la subsistencia es el resorte principal de las acciones humanas. Esta consideración nos lleva a la invención y aplicación de las artes mecánicas, sirve para distinguir la diversión de los negocios, y, con mucho, apenas admite comparación con cualquier otro tema de consideración o atención. Las principales ventajas de la propiedad y la fortuna, cuando se dejan de lado las recomendaciones que derivan de la vanidad, o las consideraciones más importantes que consideran la independencia y el poder, solo significa una provisión de lo que se hace por placer animal, y si nuestra atención en este tema cesara, no solo las artes mecánicas, sino los estudios de los intelectuales cesaría, cada departamento de los negocios públicos se harían innecesarios, cada casa del senado se cerraría y cada palacio sería abandonado» (EHSC: 40). Se hace visible las formas en que Ferguson revitaliza la mirada de Montesquieu a la hora de pensar el *esprit*. Los modos de vida y de subsistencia en particular plantean un nexo peculiar para aunar la reflexión conjunta del plano moral y el plano físico a la hora de estudiar al hombre en sociedad. Desde el punto de vista físico, la naturaleza no está dada, sino que se halla en permanente transformación por la actividad laboral del hombre. El trabajo y las formas de adaptación históricas que expresan los salvajes, los bárbaros y los hombres civilizados advierten cómo la llamada historia natural / conjetural de Ferguson en mucho se aproxima a una revisión de la naturaleza de la historia. A diferencia nuevamente de Montesquieu, para quien el peso de las costumbres y las tradiciones se volvía cada vez más protagónico a medida que se desplegaban las formas de vidas civilizadas, aminorando con ello el peso y protagonismo de las variables climáticas y geográficas, Ferguson —sin desdeñar por completo estas últimas—prioriza la dimensión activa del hombre (trabajo) para pensar el funcionamiento de las sociedades, la dinámica de sus instituciones y las formas de la subordinación sociales, planteo que al igual que su coteráneo John Millar, piensa en términos de rangos.

El pasaje de las naciones rudas a las bárbaras y de ellas a las civilizadas es descrito con un especial énfasis en la manera en que los pueblos disponen de los medios para dar respuesta sus necesidades. Aunque la invención, la creatividad y el desafío que imponen las circunstancias son parte constitutiva del accionar del hombre en el medio natural, Ferguson evita pensar que esa misma dimensión productiva pueda trasladarse al funcionamiento mismo de la sociedad. En otras palabras, es imposible pensar que los hombres que producen racionalmente puedan, de igual modo, producir la sociedad. La indeterminación de esta última es parte de aquello que Ferguson reconoce originalmente al pensar el desacople entre la lógica de los individuos y la de la sociedad –próximo al razonamiento de Mandeville— abriendo con ello un panorama de análisis muy caro a las ciencias sociales del siglo XIX y en especial a la sociología. La noción de sociedad civil comienza a mostrar un paulatino desplazamiento del registro político que tenía en las perspectivas contractualistas, para albergar más especialmente no solo las modalidades de vida y subsistencia que Ferguson relata, sino la dinámica de diferenciación social que fijará un horizonte de conflictividad, que hará necesario el recurso a la política de un Estado que, aún emergiendo en consonancia con el funcionamiento de aquélla, intentará colocarse por encima de sus contradicciones. La consumación de esa diferencia conceptual que Hegel hará patente a principios del siglo XIX, se larva gradualmente en el *Essay*, en posiciones como la siguiente: «[...] las formas de la sociedad se derivan de un origen oscuro y remoto, surgen de los instintos mucho antes de la aparición de la filosofía y no de las especulaciones de los hombres. La mayoría de la humanidad está dirigida en sus instituciones y estructuras por las circunstancias en que se encuentra, y rara vez se desvía de su camino para seguir el plan de un único proyectista» (EHSC: 155). Esas circunstancias son en el *Essay* lo que la historia conjetural intenta capturar analíticamente. El trabajo como actividad humana definitoria y la propiedad como expresión de la consumación del interés son la gramática que permite caracterizar cada uno de los estadios y abrir el camino de la reflexión a las contradicciones que trae consigo el comercio y la civilización.

Si al decir de Ferguson, las «naciones se debaten entre instituciones que, si son realmente el resultado de un acto humano, no son la ejecución de un designio humano [...]»(EHSC: 155) entonces la reflexión sobre la historia debe dar paso a un plano de corte más estructural en el que los modos de vida adquieren una prioridad analítica. No solo las instituciones políticas debe pensárselas en correspondencia con esos modos de existencia, sino que su propia finalidad se orienta a sostener esas formas de actividad con miras a garantizar su continuidad y seguridad: «El gran objetivo de la política, por tanto, con respecto a ambos, es asegurar a la familia los medios de subsistencia y resistencia, proteger al laborioso para continuar su ocupación, reconciliar las restricciones de la policía y los

sentimientos sociales de la humanidad, dentro de sus diversos e interesados propósitos» (EHSC: 181). Si la lógica de los procesos sociales es vinculada fundamentalmente con la dinámica material que a escala social define los modos de vida de los individuos, la sociedad civil pasa paulatinamente al centro de la escena analítica al calor de un cierto desplazamiento de la política en beneficio de la economía. Adam Smith seguirá ese sendero fijando las bases de la naciente economía política.

A modo de conclusión

El diagnóstico de Ferguson deja claro que la organización de las sociedades comerciales impone varios interrogantes sobre el futuro de las instituciones políticas. No sólo porque la arena pública pierde gradualmente el protagonismo que el autor añora del mundo clásico, sino porque también abre un paradójico sendero por el cual el progreso material del hombre, al calor de la división de las artes y las ciencias, aumenta exponencialmente la riqueza, pero centrifuga la vida en comunidad, al punto de plantear como problema la coexistencia armónica de sus miembros. El reparo que Ferguson tiene sobre la primacía creciente del interés, el reparto desigual de la riqueza y la merma de las virtudes republicanas es la contracara de los planteos que Adam Smith volcará sistematizados en 1776 en *La riqueza de las naciones*. Pensar los modos de subsistencia como eje protagónico de los modos de vida es otorgar al registro material del análisis una prioridad indiscutida. Sin que ella se torne sinónimo de determinismo económico —particularidad que a menudo impulsó a presentar la prosa de Ferguson como un anticipo de las posiciones de Marx—, su especial énfasis en la actividad del hombre en la mediación del trabajo de la naturaleza, permite pensarla como una sugerente y temprana reflexión sobre las formas de organización de las relaciones sociales en términos materiales. En pocas palabras, si los modos de vida son instancias colectivas gracias a las cuales los individuos dan respuesta a sus necesidades, pensar las relaciones emergentes provenientes de esos modos, es pensar una trama de división social del trabajo dentro de la cual, los intereses se muestran como el vector de análisis fundamental. No sólo porque gracias a su estudio puede entenderse el flujo colectivo de intercambios, planificación, instituciones y producción material de las sociedades, sino porque a partir del tratamiento de su coordinación, subordinación y justificación se puede pensar el funcionamiento de las instituciones políticas. Mirar la historia es mirar el progresivo despliegue de las maneras previstas por el hombre para transformar el medio en el que se desenvuelve, de cara a la satisfacción de necesidades que la propia dinámica del interés cifra cada vez más distantes de aquellas de corte puramente natural. El trayecto que conduce de la caza y la pesca de los salvajes, al comercio de los pueblos civilizados es el camino de un dominio creciente de la naturaleza, que tiene como contrapartida la necesidad

de forjar nuevas herramientas de análisis para entender la dinámica de la sociedad. La indagación sobre los modos de vida que presenta Ferguson, es un aporte temprano para explorar la comprensión de la gramática de las relaciones sociales.

Bibliografía:

FERGUSON, Adam (1974) *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos. (EHSC)

FERGUSON, Adam (1996) *An Essay on the History of Civil Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

HOPFL, H. M. (1978) From Savage to Scotsman: Conjectural History in the Scottish Enlightenment, *Journal of British Studies*, 17 (2): 19-40.

LONG, Anthony (1977) *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, Madrid, Alianza.

LÖWITH, Karl (1956) *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar.

MANDEVILLE, Bernard (2001) *La fábula de las abejas. Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, Fondo de Cultura Económica.

MONTESQUIEU (1993) *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos. (EDL)

NISBET (1981) *Historia de la idea del progreso*, Barcelona, Gedisa.

PALMERI, Frank (2016) *State of nature, stages of society: Enlightenment conjectural history and modern social discourse*, New York, Columbia University Press.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1992) *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza. (DOFDH)

ROUSSEAU, Jean-Jacques (2015) *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Buenos Aires, Colihue (EOL)

SMITH, Adam (1966) *The Theory of moral sentiments*, New York, Augustus M. Kelley Publishers

SMITH, Adam (1996) *Lecciones de Jurisprudencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales. (LJ)

SMITH, Adam (1997) *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza.

STEUART, Dugald (1966) *Account of the Life and Writings of Adam Smith*, en SMITH, Adam (1966).

TURGOT (1998) *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano*, México, Fondo de Cultura Económica.

TURGOT (1998) *Plan de dos discursos sobre la Historia Universal* en Turgot (1998). (PDDHU)

WASZEK, Norbert (2003) *L'Écosse des Lumières*, Paris, PUF.

WENCES SIMON, María Isabel (2006) *Sociedad civil y virtud cívica en Adam Ferguson*, Madrid, Centro de Estudios constitucionales.

WOOD, Paul (1989) The Natural History of Man in the Scottish Enlightenment, *History of Science*: 28 (1): 89-123.