

---

## HUME Y LA TEORIA INSTITUCIONAL\*

---

*Carlos Mellizo*\*\*

Referirse a Hume desde una nueva perspectiva no es tarea fácil. ¿Qué se podría añadir a lo ya dicho en las innumerables lecciones, conferencias y publicaciones que –fuera y dentro de España– se han dedicado y continúan dedicándose al pensamiento humeano en todos sus aspectos? Sin duda hay todavía cosas que decir, pero siempre está ahí, amenazante, el riesgo de repetir ideas conocidas, riesgo del que he querido huir en lo posible, aunque no tengo la presunción de haberme librado de él enteramente.

Pues bien, teniendo en cuenta todo esto, quisiera comentar brevemente un hecho cultural del que las corrientes de pensamiento de nuestros días participan en alto grado. La “teoría institucional” ha impregnado todas las disciplinas, desde la estética a la economía, pasando por los estudios sociológicos y antropológicos, la filosofía de la religión y la moral personal y social. En los escritos de enfoque “institucional” es común la tendencia a hablar de las cosas utilizando un lenguaje notablemente abstracto, como si los autores institucionales hubiesen renunciado de antemano a establecer una comunicación efectiva con lectores que no estén debidamente iniciados. Aún así, parece que, en su esencia, las teorías de sesgo institucional responden en esencia a una idea relativamente sencilla.

Simplificando, cabría decir que desde principios del siglo xx la teoría institucional se refiere siempre a patrones de comportamiento colectivo. Prácticamente, en todos los órdenes del quehacer humano, el individualismo estricto es una imposibilidad. La verdad orteguiana sigue vigente: cada persona vive y actúa en su circunstancia, y ésta incluye una multitud de referencias, entre las cuales figuran en lugar destacado las personas circunstantes. De ahí que todas las disciplinas que en un sentido amplio podríamos llamar antropológicas –sociología,

\* Documento presentado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Wyoming, 2004. Fecha de recepción: 1.º de julio de 2005, fecha de aceptación: 16 de septiembre de 2005.

\*\* Profesor del Departamento de Lenguas Clásicas y Modernas de la Universidad de Wyoming, [hume@uwyo.edu](mailto:hume@uwyo.edu)

ética, psicología, economía, etc.— hayan de tener en cuenta la realidad “gremial”, es decir, la *institución* de la que cada individuo forma parte y en la que, de hecho, opera. En la jerga de la teoría institucional, el sujeto no es el individuo a secas, sino el grupo o institución, realidad que se podría definir como un conjunto de hábitos, tradiciones y costumbres propios de una conducta colectiva particular. Cada institución es hija de su estilo y sigue sus propias normas según criterios internos de grupo. La visión más clásica dentro de la antropología institucional está inspirada en la idea de que las culturas humanas se configuran con los ojos puestos en algún tipo de beneficio práctico y que, en ese sentido, se puede decir que obedecen a criterios utilitarios racionales. Una cultura así entendida tratará de explicarse en términos de utilidad, es decir, como institución cuya norma fundamental consiste en la adaptación lógica de unos medios a unos fines para alcanzar un resultado que produzca felicidad. Pero otras direcciones antropológicas no participan plenamente de esa visión utilitaria que entiende toda opción cultural en términos de razón práctica, sino que proponen otro tipo de razones para explicar los comportamientos. Se habla así de razones *simbólicas o significativas*; se estima que “el carácter distintivo del ser humano no estriba en que éste ha de sobrevivir en un mundo material—circunstancia que comparte con todos los demás organismos—, sino que vive de acuerdo con un *meaningful system* de su propia invención, siendo la capacidad de inventarlos algo exclusivo y único del género humano” (Sahlins, 1976). Según esto, cada cultura —podríamos sustituir la palabra *cultura* por el término *institución*—, aun sin abandonar totalmente los criterios de utilidad y de pensamiento práctico, dará a éstos un sesgo único y peculiar y engendrará diferenciaciones culturales de importancia. Dicho de otro modo, será cada cultura en particular la que, de conformidad con sus hábitos propios, determine lo que es útil y razonable en un orden práctico. Así entendida, cada institución establecerá sus propias normas, que no han de ajustarse a opciones racional y lógicamente justificables desde una perspectiva “clásica” con pretensiones de objetividad y universalidad, sino que responderán más bien a impulsos y creencias derivados de pautas de conducta habituales. La institución dice lo que *desde siempre se ha dicho* dentro de ella; piensa lo que *siempre se ha pensado* dentro de ella; se comporta *como siempre se ha comportado* ella misma en su propio entorno o, por decirlo con el lenguaje de Vernon L. Smith (2003, 469 y ss.), según pautas de “racionalidad ecológica”.

Este enfoque presupone, como han reconocido con matices de mayor o menor profundidad el mismo Smith, Geoffrey M. Hodgson,

Marshall Sahlins y otros, que el hábito es el fundamento de la acción humana, entendiendo por “hábito” una forma de comportamiento no-reflexiva, auto-sostenible, culturalmente autónoma, que surge como resultado de actuaciones repetidas. Al constituirse con base en actos decisorios, el hábito sustituye, por tanto, la racionalidad entendida al estilo cartesiano, llamada por Hayek “racionalidad constructiva”; según la cual toda institución social digna debería ser creada por procesos deductivos conscientes de la razón humana (Smith, 2003, 466-467). Ahora es el hábito el que “explica” el proceso racional, y no al revés; o, dicho de otro modo, el hábito es el fundamento de la elección que se suponía razonada.

Un buen ejemplo para ilustrar diferencias culturales y criterios singulares de utilidad y racionalidad *ecológica*, es aquel famoso episodio relatado por Ortega en *La rebelión de las masas*, tomado de un documento de la época del Rey Carlos III, cuyos protagonistas fueron los habitantes del pueblo almeriense de Níjar. Por lo visto, la sociedad de la villa tenía en aquel tiempo una personalidad cultural distintiva, que llevó a los vecinos a encontrar satisfacción, utilidad y significado en el modo de comportamiento descrito en el documento en cuestión. Se trata de lo que aconteció en Níjar cuando el 13 de septiembre de 1759 se proclamó rey a Carlos III. El documento dice así:

Hízose la proclamación en la plaza de la villa. Después mandaron traer de beber a todo aquel gran concurso, el que consumió 77 arrobas de Vino y cuatro pellejos de Aguardiente, cuyos espíritus los calentó de tal forma, que con repetidos vítores se encaminaron al pósito, desde cuyas ventanas arrojaron el trigo que en él había, y 900 reales de sus Arcas. De allí pasaron al Estanco del Tabaco y mandaron tirar el dinero de la Mesada y el tabaco. En las tiendas practicaron lo propio, mandando derramar, para más autorizar la función, quantos géneros líquidos y comestibles había en ellas. El Estado eclesiástico concurrió con igual eficacia, pues a voces indugeron a las Mugeres tiraran quanto había en sus casas, lo que egecutaron con el mayor desinterés, pues no quedó en ellas pan, trigo, harina, zebada, platos, cazuelas almireces, morteros, ni sillas, quedando dicha villa destruída (Ortega y Gasset, 1986, 103).

Creo que sería justo pensar que el episodio de Níjar no responde a criterios de razón *constructiva*; pero ello no quiere decir que carezca de una lógica cultural interna. No cabe duda de que, en su comportamiento, aquellos almerienses encontraron satisfacción y “utilidad”, pues se estaban ajustando a tradiciones culturales que daban sentido a su vida colectiva. En su afán destructivo, los vecinos de Níjar creían firmemente estar rindiendo honor a la Corona. Y hubiera sido difícil, por no decir imposible, convencerlos de que quizá otros signos de celebración de naturaleza menos devastadora, además de ser más lógi-

cos, también le hubieran sido más gratos a la persona del Rey Carlos. Por otra parte, cabe también la distinta posibilidad de que el mismo Carlos III se hubiera considerado ofendido si los de Níjar hubieran manifestado su gozo monárquico de un modo menos estridente y devastador, oponiéndose así a los hábitos culturales imperantes.

Otro ejemplo similar de racionalidad *ecológica* son los famosos sanfermines que cada mes de julio se celebran en Pamplona en honor del santo patrón de la villa. De nuevo, aquí opera una lógica interna capaz de oponerse a lo que otros cánones de racionalidad clásica juzgarían humanamente apropiado y recomendable. Los abanderados de un racionalismo desvinculado de toda circunstancia cultural denunciarían inmediatamente la falta de conexión entre el hecho de arriesgar la vida corriendo delante de los toros tras consumir altas cantidades de bebidas alcohólicas, y lo que razonablemente se podría entender como una práctica devocional-religiosa. Pero su empeño resultaría vano. Son ya muchos los decenios que han visto celebrarse las fiestas de San Fermín según la modalidad que todos conocemos. El hábito de encierros, corridas y cogorzas ha condicionado de tal forma la cultura institucional pamplonica que, de hecho, ha llegado a procurar una *razón*, y de no poca solidez, para que las fiestas de San Fermín sigan celebrándose a perpetuidad de la misma manera.

Siempre que se quieren buscar las raíces doctrinales de las que surge esa noción de hábito como guía y norma de comportamiento humano, hemos de pensar en Hume. De hecho, esa noción es el principio fundamental del cuerpo de doctrina humeano y se puede aplicar a toda actividad propia de nuestra naturaleza, tanto en el orden del conocimiento como en el de la conducta práctica individual y colectiva. En cualquier orden de cosas, quizá con la mínima excepción de ciertas proposiciones en el ámbito de la matemática y la lógica puras, la costumbre y la imaginación constituyen el factor configurante de nuestras *creencias*. Hay en la naturaleza humana, advierte Hume, una propensión a establecer que el comportamiento de los objetos en el pasado obedece a una regla universal; y que, consecuentemente, se puede prever el acaecer futuro en el orden natural de las cosas. Esta propensión, sin embargo, no es el resultado de deducciones racionales estrictas. En la *Investigación sobre el entendimiento humano*, el mensaje de Hume en este punto es que “todas las inferencias sacadas de la experiencia son efecto de la costumbre, no del razonamiento” (1902, 43). A fin de cuentas, la pretendida racionalidad de nuestros procesos deductivos que se refieren a asuntos de hecho sólo viene a encontrar explicación en la fuerza de la costumbre.

Si es la costumbre, y no otra cosa, la que nos lleva a albergar *creencias*, la pregunta obligada sería ésta: ¿en qué consiste la naturaleza de la *creencia*? Son numerosos los textos de Hume que tratan de describir ese sentimiento, entre ellos dos que vale la pena citar. Ambos pasajes dejan claro el papel sustitutivo que la creencia asume al desempeñar funciones que habían solido atribuirse a la razón.

Dice Hume (1902):

Siempre que un objeto se presenta a la memoria o a los sentidos, este objeto, gracias a la fuerza de la costumbre, lleva inmediatamente a la imaginación a concebir otro objeto que va siempre unido a él. Y esta concepción es asistida por un sentimiento que difiere de los vagos ensueños de la fantasía. En esto consiste toda la naturaleza de la creencia (p. 48).

La creencia no es otra cosa que una concepción más vivaz, fuerte, firme y segura de un objeto, que las que la mera imaginación es capaz de alcanzar [...] La creencia consiste, no en una peculiar naturaleza u orden en las ideas, sino en la manera de ser concebidas (p. 49).

Como las creencias y los sentimientos en general son los que determinan el curso de nuestras acciones y preferencias, se puede decir que una institución queda definida por un conjunto de creencias y demás sentimientos que constituyen la norma particular o “razón ecológica” por la que dicha institución se conduce. Volviendo al ejemplo de los sanfermines, ha sido el hecho repetido de que el día 7 de julio haya dado lugar en Pamplona a encierros y corridas, lo que ha otorgado a esas fiestas una configuración institucional regida por normas (creencias) única y exclusivamente suyas, dotadas de igual o mayor poder que el que iría anejo a conclusiones derivadas de un riguroso proceso racional deductivo.

Fue una satisfacción comprobar que Vernon L. Smith, un establecido economista y antropólogo actual y Premio Nobel de Economía en el año 2002, citase a Hume en los umbrales de su famoso *Constructivist and Ecological Rationality in Economics*. El texto citado por Smith fue tomado del *Tratado*; es aquella conocida sentencia de que “cuando dejamos nuestro cubículo y nos metemos en los asuntos ordinarios de la vida, las conclusiones [de la razón] parecen desvanecerse como se desvanecen los fantasmas de la noche cuando nace la mañana, etc.”. Esa desconfianza humeana hacia los logros supuestamente objetivos y permanentes de la razón se manifiesta en toda su obra, lo que explica el que a Hume se le haya dado el apelativo de escéptico. Es obvio el aire relativista que necesariamente habrá de tener toda filosofía que desconfíe del valor de universalidad, uniformidad y estabilidad de las conclusiones racionales. Es por esto que se puede establecer un

estrecho vínculo entre el “costumbrismo” humeano y las líneas básicas generales de la teoría institucional.

El relativismo conduce al institucionalismo, y viceversa. Es preciso considerar brevemente dos grandes instituciones a las que, sin darles el nombre de tales, Hume prestó especial atención: la institución *monacal* y la institución *elegante*, ambas tratadas en sus escritos socio-morales. Esto con el propósito de mostrar que, aunque él fue un antecedente inmediato de la teoría institucional y cultural, en su obra no quedan registradas ciertas consecuencias importantes de su crítica a la razón *constructiva*.

Hume propone criterios utilitaristas para determinar la bondad o maldad de acciones y cualidades. Hay un elemento racional en nuestro trato con estas cuestiones. Si podemos concluir que una cualidad es útil para nosotros mismos o para los demás, ello implicará que la cualidad es virtuosa y recomendable. Por ejemplo: la integridad, la lealtad, la laboriosidad, etc. Hay otras cualidades que por despertar en nosotros, o en otros, sentimientos de agrado, también pueden ser moralmente buenas, aunque su utilidad inmediata no sea tan claramente discernible. A esta categoría pertenecerían, según Hume, cualidades como la urbanidad, la agudeza de ingenio, el humor y la alegría. Si conservamos la distinción entre *razón constructiva* y *razón ecológica* mencionada, diríamos que los criterios utilitaristas responden a un ejercicio de la razón constructiva con ambición de universalidad, en cuanto que el utilitarismo clásico busca la felicidad para la especie entera o, cuando menos, para el mayor número posible de seres humanos. Hume descalifica las pretendidas virtudes monacales –silencio, ayuno, penitencia, celibato, mortificación de la carne, humildad, sacrificio– porque no responden a los criterios utilitarios propuestos. Y en lugar de llamarlas virtudes, hasta llega a tildarlas de vicios, no siendo útiles ni agradables para nadie.

A este asunto de las pretendidas “virtudes” monacales en Hume, Gerardo López Sastre dedicó un artículo del mayor interés. Allí se formulaba la gran pregunta: cuando el monje “lacera su cuerpo o decide mantenerse célibe, ¿qué motivos puede tener? Puesto que está realizando algo que violenta sus inclinaciones naturales y que carece de toda utilidad mundana, la única consideración que puede impulsarle a estos comportamientos es la de que con los mismos está probando más allá de toda duda la devoción que siente por el ser divino. En este sentido, sólo lo inútil y lo desagradable pueden ser una prueba de fe” (1992, 18). Y prosigue López Sastre: “Hay, por tanto, una contraposición directa e inevitable entre las virtudes que Hume

defiende (y que podemos llamar ‘seculares’) y las virtudes religiosas; y esto implica el que desde la perspectiva de la felicidad y la prosperidad de los individuos y de la sociedad en su conjunto, las últimas se deban considerar como vicios” (ibíd., 19).

La argumentación humeana, aun siendo lógica según los cánones de una hipotética razón constructiva, no parecen tener en cuenta las leyes propias de esas otras razones ecológicas por las que la inmensa mayoría de los seres humanos guían su pensamiento y su conducta. Ello es curioso, pues Hume parece estar desdiciéndose de su gran máxima que entrona a la costumbre como gran directora de conducta. En la terminología actual, cabe decir que la vida monástica es una *institución* y que, en consecuencia, opera internamente conforme a criterios derivados de su propia ecología. Términos como “utilidad”, “sacrificio”, “alegría” o “tristeza” son para el antropólogo adscrito a la teoría institucional palabras siquiera relativamente equívocas, que pueden ser y de hecho son entendidas de manera diferente en cada ámbito institucional concreto. En el caso de la institución monástica, lo mismo que en las múltiples instituciones tribales que suelen ser tema favorito de estudio para la antropología cultural, la situación se complica al añadirse un elemento más a la serie de hábitos, costumbres y tradiciones que la configuran, a saber, la fe ciega en un mensaje que se supone revelado por un Ser superior a quien se debe honor y reverencia, el cual posee ilimitados poderes de creación y de destrucción.

Yo quisiera creer, con Hume, Mill y el utilitarismo clásico, que hay criterios objetivos de utilidad; pero a estas alturas, cuando las diversas entidades culturales han decidido defender a capa y espada su identidad separada y propia, sin renunciar a ninguna de las peculiaridades más suyas, todo empeño dirigido a transformarlas está de antemano abocado al fracaso. Quizá no esté mal que así sea, a pesar del enorme vacío referencial al que siempre dan lugar los relativismos de todo tipo. La descalificación que Hume propone de las “virtudes monacales” sería vista por un defensor de la razón ecológica como una muestra de arrogancia europea ilustrada (una cultura más, al fin y al cabo), ciega a la legítima diversidad de las sociedades humanas libres. De hecho, las diatribas de Hume contra la rigidez, la tristeza, el placer masoquista y la oscuridad de la vida monástica, quedan empíricamente refutadas por el testimonio vivo de quienes parecen estar a gusto con su vida de claustro. Al cliché del clérigo sombrío y reprimido, puede siempre oponérsele el cliché de la monjita alegre y feliz. ¿Con qué derecho no hemos de dar crédito a la cultura del benedictino que

cree estar salvando al mundo mediante el procedimiento de cumplir cada día el Oficio Divino, ese *Opus Dei* cotidiano integrado por siete sesiones diarias de oración comunal: *Laudes, Prima, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas*? ¿Qué importa, desde la razón ecológica propia de la vida monacal, que este proceder pueda parecerles grotesco a muchos? Hablando en términos institucionales, la capucha del monje católico —sin intención irreverente alguna— es tan respetable como el penacho emplumado del brujo amerindio, la mitra del pope ortodoxo, el turbante del *ayatollah* musulmán o el *kippah* del rabino judío. Las oraciones y rituales realizados por cada uno de estos individuos tienen su razón cultural de ser. Y siempre que esas plegarias y ceremonias se ajusten a las reglas internas de su propia institución, se podrá decir que tanto el hechicero como el cura católico, el pope, el *ayatollah* o el rabino están cumpliendo verdaderamente sus funciones sagradas. Las reglas a respetar serán las que sus respectivas creencias les impongan, no las que resulten aceptables a quien desde fuera se considere en la posición privilegiada de observarlas y juzgarlas. En materia de costumbres no hay una uniformidad semejante a la que observamos en el comportamiento de los fenómenos físicos.

El hecho es que, con razón o sin ella, Hume descalifica la institución monacal por resultar inútil y pernicioso para la humanidad. ¿Habría en su tiempo otras instituciones que pecaran de lo mismo? En la *Investigación sobre los principios de la moral* se alude a “perezosos y lapidadores” (p. 45) como individuos censurables por su conducta inútil, pero Hume no llega a dar a éstos identidad colectiva o rango institucional. Sí habla, sin embargo, de una suerte de institución cuando se refiere al vivir lujoso, a ese “refinamiento en los placeres y comodidades de la vida” (ibíd.) característico de la clase elegante. No deja de llamar la atención la postura de Hume al enjuiciar esta institución privilegiada. Por una parte, reconoce que el lujo “se había supuesto hasta hace poco que era una fuente de corrupción para el gobierno, causa inmediata de subversiones, sediciones, guerras civiles y una pérdida total de la libertad”; que “era, pues, mirado *universalmente* como un vicio”, y que “fue objeto de declamación para todos los satíricos y moralistas severos” (ibíd.). Hubo, por tanto, según Hume, un tiempo en que la vida lujosa pudo ser censurable por su carencia de utilidad y por dar lugar a las consecuencias perniciosas mencionadas. Sin embargo, Hume se apresura a añadir la observación de que tal censura es susceptible de revisiones, y que de hecho hay contemporáneos suyos que “hoy prueban o intentan probar que tales refinamientos (de la clase elegante) tienden a aumentar la industria, la civilización y las artes” (ibíd.). Sin

duda fue Hume figura destacada de esa escuela revisionista, defensora de la élite social del momento, aunque no se declare formalmente miembro de ella. No podría ser de otro modo. Hume tuvo a lo largo de su vida frecuentes contactos con la *beautiful people* de aquel entonces. Su existencia estuvo poblada de gentes de la aristocracia elegante. Su largo y complicado *affaire* con Marie-Charlotte-Hyppolite de Campet de Saujeon, Condesa de Boufflers, alta dama de la nobleza francesa bajo el reinado de Luis XIV, es ejemplo de la fascinación que Hume, desde su provincianismo escocés, sintió por el estilo de vida aristocrático y afrancesado. Según se desprende del contenido de algunas cartas dirigidas al filósofo, la ilustre Madame trató de provocar en Hume sentimientos más profundos de los que cabría esperar de una amistad estrictamente literaria. Hume los experimentó con intensidad y, ya cincuentón por aquel entonces, el buen filósofo estuvo a punto de perder la cabeza por aquella mujer.

El revisionismo al que implícitamente Hume da su aprobación consiste, pues, “en regular de una nueva manera nuestros sentimientos *morales*, así como los *políticos*”, presentándonos “como laudable e inocente lo que antes había sido mirado como pernicioso y censurable” (ibíd.), es decir, la manera elegante de vivir. Como si estuviera sentando los fundamentos de una teoría institucional de las clases privilegiadas bajo las monarquías del *antiguo régimen*, Hume hace lo posible por salvarlas tratando de ver en ellas una función útil y beneficiosa, siquiera en cuanto que sus refinamientos podrían contribuir al progreso industrial y artístico de la sociedad. Y parece estar dispuesto a conceder su apoyo a quienes, como Edmund Burke, pronto se embarcarían en la arriesgadísima y compleja empresa de defender antiguos privilegios y de regular y refrenar los sentimientos morales y políticos de una Europa que ya estaba lista para abandonar viejas sumisiones y respetuosas servidumbres.

Ciertamente, el dictamen de Hume fue sobremedida generoso para con los integrantes de la clase lujosa dieciochesca. Más de un siglo después de hacer él sus observaciones, y con las pertinentes alteraciones circunstanciales, Thorstein Veblen haría las suyas; referidas a la “clase ociosa”. Y lo que en Hume había sido únicamente un inicio de análisis institucional, en Veblen llegó a ser teoría formal.

A Veblen se le entiende mejor desde Hume. Aunque sus estilos de pensar respectivos son muy diferentes, ambos coinciden en asignar al hábito y la costumbre un papel central a la hora de interpretar los grandes fenómenos del comportamiento humano. Pero esa coincidencia original es también la causa de su radical discrepancia ulterior.

La *Teoría de la clase ociosa*, ese extraño libro de 1899 que hoy es considerado como uno de los pilares clásicos del pensamiento económico institucional contemporáneo, es un intento comprensivo de analizar una institución, de alguna forma anticipada por “la clase elegante” de antaño, y también por algunas otras, pero surgida en su configuración más plena tras los inicios de la revolución industrial del mundo anglosajón a finales del siglo XIX. Según Veblen, el más claro antecedente remoto de la clase ociosa se puede encontrar en la cultura bárbara, también llamada “cultura depredadora”, característica de las sociedades de régimen feudal. Es en ese régimen donde se observa por primera vez, en la evolución de la especie humana, una división laboral que coincide con la distinción entre una clase trabajadora y una clase ociosa. Para Veblen, las ocupaciones típicas y habituales de esa clase ociosa original consisten en menesteres que no están clasificados como “industriales” o “productivos”. El representante típico de la clase ociosa propia del régimen feudal vive dedicado a la guerra, a la política y al juego. La aventura, la hazaña y el fervor religioso son las partes integrantes de su modo de vivir. Si el varón feudal se empeña en faenas de caza, éstas no son consideradas como modalidades de trabajo útil y productivo, sino como diversión.

Veblen sitúa el estado bárbaro de la cultura en una fase de la evolución humana que es posterior a una etapa más pacífica y laboriosa, que tuvo mayor conciencia de utilidad. En aquella sociedad de “salvajismo pacífico”, previa a la etapa bárbaro-depredadora, el tipo de emulación que existía entre los miembros de un grupo era principalmente una emulación de signo utilitario. Se trataba, en definitiva, de probar al prójimo, mediante comparaciones emulativas, que el trabajo propio era mejor y más útil que el ajeno; que respondía a un instinto de “hacer las cosas bien”. Pero en el proceso evolutivo de la especie, dice Veblen, cuando la comunidad pasa de un salvajismo pacífico a una fase depredadora de vida, las condiciones de emulación cambian. *La utilidad deja de ser guía de acción y principio de valoración*. Más y más la actividad de los varones adopta un carácter de proeza, de hazaña. La agresión —no el trabajo útil y bien hecho— se convierte en la forma acreditada de acción. Una razón institucional ecológica —frente a la razón constructiva que hacía de la utilidad un principio universal de regulación moral— ensalza ahora la importancia del botín como evidencia de triunfo depredador. En contraste (y esto es lo que nos interesa especialmente aquí), la realización de un trabajo productivo o el empleo en un servicio personal caen en desprestigio, y las labores útiles adquieren un carácter irritante a causa de la indignidad que se les imputa.

Pues bien, esa herencia proveniente de la cultura bárbara que de conformidad con su propia razón ecológica sólo reconoce como hono-

rable y digno el *hábito* de dominio triunfal y que desprecia la ocupación laboral productiva por ser tarea envilecedora y odiosa, reaparece atávicamente, según Veblen, en las comunidades más civilizadas de la época moderna. En el seno de la cultura neo-depredadora, la utilidad, declarada por Hume como virtud de aceptación universal, se ve ahora despojada de sus connotaciones positivas. Y las comparaciones emulativas en el seno de dicha cultura no van ya dirigidas a probar que se trabaja mejor que el vecino y con resultados más beneficiosos y útiles, sino que van dirigidas a probar que no se trabaja, o que se trabaja menos a pesar de tener más riqueza y poder que él.

Lo que Veblen y otros están tratando de mostrar es que, en la secuencia de la evolución cultural, la razón constructiva utilitaria puede llegar a tener un significado nulo. Desde luego no lo tiene en esa clase ociosa neo-bárbara –antaoño representada por el señor devoto, cazador y soldado– que en los albores del siglo xx surge de nuevo con fuerza institucional.

Ciertamente, no se podría concebir una clase tal sin vincularla al hecho de la propiedad. Si en la cultura bárbara la apropiación fundamental del varón dominador consistía en tener mujeres y esclavos, la nueva cultura ociosa sigue una pauta semejante, con la única diferencia de que ahora la propiedad no sólo incluye una apropiación de personas, sino también de múltiples y variadas cosas. La riqueza se convierte así en símbolo máximo de reputación honorífica. El proceso económico asume entonces el carácter de una pugna entre individuos que se afanan en alcanzar bienes dirigidos no tanto a mejorar el nivel de comodidades (esto daría a la pugna un carácter utilitario) como a aumentar su buen nombre y prestigio social. Este matiz es importante y proporciona un carácter ecológico al *ethos* institucional de la clase entera. Veblen insiste en que, desde su mismo origen, la propiedad no fue concebida en la cultura bárbaro-depredadora como conjunto de cosas *útiles*, sino como trofeo obtenido por la fuerza tras el ataque victorioso. Se tienen personas y cosas para hacer alarde de ellas.

Hume y los utilitaristas clásicos se escandalizarían ante este abierto y olímpico desprecio de la utilidad, pero tal es, en resumen, la característica esencial de la clase ociosa: frente al trabajo ordinario, productivo y ordenado, resultante del mejor instinto de la especie –el instinto de hacer las cosas bien, el instinto de trabajo eficaz– la nueva institución resucita y perpetúa la cultura bárbaro-depredadora y dedica todo su esfuerzo a establecer comparaciones emulativas odiosas dirigidas exclusivamente a demostrar superioridad pecuniaria. Abandonado el principio de la utilidad, la valoración de las personas se realiza no

con referencia al trabajo que realizan (recordemos que el trabajo es para la clase ociosa una actividad indigna), sino con referencia a la cantidad de bienes que poseen, exhiben y derrochan.

No pretendo mostrar con detalle los múltiples ejemplos que ofrece Veblen para subrayar los rasgos grotescos de una clase cuyo desprecio al trabajo útil se manifiesta en un afán desmesurado por huir de todo aquello que pueda sugerir, siquiera remotamente, eficacia y servicio, los dos grandes tabús del nuevo estatus. Lo único que me proponía con esta alusión a Veblen era ilustrar que el pensamiento institucional tiene como consecuencia inevitable la disolución de la razón constructiva o, cuando menos, su trivialización. Vernon L. Smith tiene la cortesía de recordarnos que fue Hume quien se ocupó con especial acierto de reconocer los límites de la razón y el entendimiento, y de rebajar las exageradas expectativas del constructivismo cartesiano. Fue quien envió de manera coherente y elaborada la primera señal de alerta. Yo añadiría que lo que Hume quizá no sospechó nunca fue el incalculable radio de aplicación que, andando el tiempo, habrían de tener sus advertencias; tal vez tampoco se diera cuenta de que, inevitablemente, el utilitarismo propuesto por él como norma moral de la razón constructiva terminaría *también* siendo visto, al igual que la razón constructiva misma, como una modalidad institucional más, sujeta a condicionamientos ecológicos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Hodgson, G. H. 1988. *Economics and Institutions: A Manifesto for a Modern Institutional Economics*, University of Pennsylvania Press.
- Hume, D. 1902. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, second edition, Oxford.
- Hume, D. 1993. *Investigación sobre los principios de la moral*, prólogo y traducción de C. Mellizo, Madrid, Alianza Editorial.
- Katzner, D. W. 1958. *Economic Theory of Market Behaviour*, Amherst, Mass., University of Massachusetts, Department of Economics.
- López S., G. 1992. "Por qué son necesariamente inútiles las virtudes específicamente religiosas", *Télos, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* 1, 1, pp. 15-19.
- Ortega y Gasset, J. 1986. *La rebelión de las masas*, 25ª. ed., Madrid, Espasa Calpe.
- Sahlins, M. 1976. *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press.
- Smith, V. L. 2003. "Constructivist and Ecological Rationality in Economics", *The American Economic Review* 93, 3.
- Veblen, T. 1899. *The Theory of the Leisure Class*, London, Penguin Books, 1994.