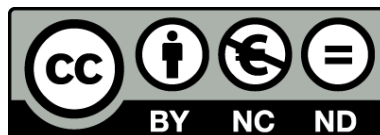




UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Propiedad y comunidad en el republicanismo comercial de Adam Smith: el espacio de la libertad republicana en los albores de la gran transformación

David Casassas



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0. Spain License.**

Departament de Teoria Sociològica,
Filosofia del Dret i Metodologia de les Ciències Socials

Programa de Doctorat en Sociologia

**Propiedad y comunidad en el republicanismo comercial de Adam Smith:
el espacio de la libertad republicana en los albores
de la *gran transformación*.**

TESIS DOCTORAL

David Casassas Marqués



UNIVERSITAT DE BARCELONA

Director: Dr. Antoni Domènech Figueras
Codirector: Dr. Fernando Aguiar González

Facultat de Ciències Econòmiques i
Empresarials


FAIG CONSTAR que el contingut d'aquest
exemplar de tesi doctoral, coincideix amb el que
el Sr. _____

ha defensat davant d'aquest Tribunal.

Universitat de Barcelona

El Secretari del Tribunal

Febrero de 2005

Signat:  MIQUEL CAMINAL BADIA

Barcelona, 27 d' Juny de 2005

Tercera Parte

Propiedad, comunidad y sentimientos morales:

el mercado como institución republicana.

En el temprano año de 1755, Peter Brotherton, tejedor de Dirleton, localidad situada en los *Lowlands* del East Lothian escocés, recibió 20 libras como gratificación por haber obtenido el primer premio en el concurso al mejor producto del año que convocaba la Edinburgh Society for Encouraging Arts, Sciences, Manufactures, and Agriculture in Scotland. Esta sociedad, filial de la prestigiosa Select Society, había nacido con el mismo espíritu de las sociedades que, por aquel entonces, proliferaban en las ciudades más importantes de Francia, y que en la España de Carlos III y de Jovellanos encontraban cierto correlato en las Sociedades de Amigos del País. La sociedad edimburguesa de promoción de los ingenios contaba entre sus promotores a un joven Adam Smith que, ya en 1752, había sido nombrado miembro de otra asociación, la Philosophical Society of Edinburgh, de la que su gran amigo David Hume era Secretario, y que militaba activamente ya en favor de la extensión de la libertad de empresa –en el sentido cervantino de libertad “de desafío” o “de proyecto (de vida)”- entre el mayor número de conciudadanos posible.

En la Edinburgh Society, que creció rápidamente y pasó de los 15 miembros fundadores a 130 en poco tiempo –entre ellos se encontraban tanto hombres de negocios como también “escritores” de la talla de Robertson, Ferguson, Hume, Carlyle, Home, Blair o Charles Townshend, entre otros-, no sólo se debatían temas de actualidad, sino que se indagaba en cuestiones relacionadas con el ámbito de la manufactura y del comercio. Fue en este contexto, pues, en el que surgió la idea de poner en funcionamiento programas para la modernización de la agricultura y para la promoción de la manufactura en la Escocia del momento, entre los que se encontraban los premios, lucrativos o meramente honoríficos, a la excelencia en la producción de algún tipo de bien, fuese éste de consumo directo o producto intermedio. En concreto, lo que le valió el premio a Peter Brotherton fue una pieza de lino producida al estilo de Marsella, pero con la técnica que los nuevos telares británicos ponían a disposición de los manufactureros –en tales certámenes, muy a menudo se exhortaba a imitar, con la nueva tecnología, las formas de producción propias de otras tierras-¹.

Pues bien, este acontecimiento trasciende la categoría de lo que puede interpretarse como una mera anécdota histórica o biográfica. La importancia del premio al que, junto con el particular contexto social e histórico en el que se otorga, se ha hecho referencia aquí, radica en el significado ético-político, de hondas y añejas resonancias filosóficas, de unas

¹ He tomado la información relativa a este episodio de la interesante biografía de Adam Smith escrita por John Rae (1965). También Buchan (2003), en su interesante paseo por “la corriente ancha de la humanista intelectualidad escocesa”, que constituye lo que el denomina “el momento edimburgués de la mente”, deja constancia de este tipo de eventos.

disposiciones legales –las bases del premio en cuestión- para las que tejer una pieza de lino podía aparecer como una actividad no necesariamente vinculada –solamente- a la lógica de la racionalidad instrumental, sino que podía adquirir, bajo la mirada de su productor, auténtico estatus de actividad *autotélica*, de actividad cuyo fin se halla en sí misma, en su misma práctica². Todo ello, en el marco de una concepción del trabajo en la que hallan fácil acomodo las viejas ideas acerca de un supuesto gusto, por parte de los individuos, por el cultivo de las virtudes en el ámbito de la producción, por la búsqueda de la *excelencia* en la tarea productiva realizada.

Así pues, ¿qué mundo ansían, realmente, los miembros de la Edinburgh Society? ¿Qué mundo anticipan –erróneamente o no: nos ocuparemos de ello en el capítulo quinto de esta tercera parte-, cuando sospechan que el tipo de actividad manufacturera –fabril- y comercial que empieza a despuntar puede desencadenar un orden social –productivo- que lleve de la mano o detone una *ética del trabajo* en la que éste, sin ser ajeno a los estímulos de los incentivos, constituya un espacio en el que sea posible alcanzar niveles significativos de *autorrealización*? Sin lugar a dudas, para los promotores del premio que se lleva Peter Brotherton –entre ellos, muy señaladamente, Adam Smith-, sólo el estatus jurídico y material que gozan los productores libres –pequeños artesanos, manufactureros voluntariamente asociados entre sí, agricultores dueños de sus propias herramientas de trabajo, comerciantes cuya actividad se halla libre de trabas-; solo el estatus –digo- de aquellos que pueden considerarse a salvo de la mera posibilidad de sufrir interferencias arbitrarias por parte tanto de las autoridades públicas como de otros particulares a quienes los niveles de riqueza y de poder acumulados hayan podido habilitar para someterlos a través de relaciones de dependencia civil; sólo el estatus –insisto- del que posee la condición de plena libertad civil –republicana, cabría añadir- otorga sentido al esperar que los individuos desarrollen las motivaciones –las disposiciones *virtuosas*- que, desde los tiempos de Aristóteles, han sido presentadas como condición necesaria para la práctica, individual o colectiva, de actividades de carácter autotélico en el marco de planes de vida estables a lo largo del tiempo.

Para Aristóteles, la naturaleza humana implicaba una capacidad para formar hábitos, lo que conllevaba la realización activa y comprometida de las capacidades innatas de los

² Dicho con mayor precisión, constituyen actividades autotélicas “aquellas acciones en las que la típica relación medios-fines con que suele describirse la acción humana no rige: la acción autotélica trae la recompensa en sí misma, en los medios mismos. El proceso es lo que cuenta, el camino es la meta (o parte de la meta). [...] [Se trata, de este modo, de] actividades que compensan por sí mismas a quienes las realizan y que, por eso mismo, proporcionan inestimables retribuciones internas” (Domènech, 1989: 332, 349).

individuos, esto es, la *actualización* y autogobierno de las facultades que éstos poseen en potencia y, a partir de ahí, la conformación de su *carácter*. Decía Aristóteles:

“La felicidad es una cierta actividad, y la actividad, evidentemente, es algo que se produce, y no algo como una posesión. [...] Podría pensarse que todos los hombres aspiran al placer, porque todos desean vivir; pues la vida es una especie de actividad y cada uno orienta sus actividades hacia las cosas y con las facultades que prefiere; sí, el músico se complace con escuchar melodías, el estudioso ocupa la mente con objetos teóricos y, de igual modo, todos los demás; y como el placer perfecciona las actividades, también el vivir, que todos desean. Es razonable, entonces, que aspiren también al placer, puesto que perfeccionan la vida que cada uno ha escogido. [...] Sin actividad no hay placer y el placer perfecciona toda actividad”.

(*E.N.*, 1169b-11750)

Cada individuo, pues, cuenta con “un patrón innato específico de desarrollo y tiende en su crecimiento hacia su debida autorrealización” (Miras, 2000), hacia la *actualización* de sus rasgos constitutivos.

Conviene señalar en este punto que, con todo, la visión de Aristóteles acerca del comercio y de la actividad manufacturera bien pocas veces es positiva o aprobatoria:

“En la ciudad mejor gobernada y que posee hombres justos en absoluto y no según los supuestos del régimen, los ciudadanos no deben llevar una vida de obrero [de trabajador manual] ni de mercader (porque tal género de vida carece de nobleza y es contrario a la virtud), [porque] tanto para que se origine la virtud, como para las actividades políticas, es indispensable el ocio”. (*Pol.*, 1328b)

A lo que añade el Estagirita:

“Llamamos viles a todos los oficios que deforman el cuerpo [los trabajos manuales], así como a los trabajos asalariados, porque privan de ocio a la mente y la degradan”. (*Pol.*, 1337b)

El análisis que de este paso ofrece Antoni Domènech es altamente revelador. “La raíz de esa perversión del carácter –dice Domènech–, que les hace prontos al vicio e incapaces de virtud es su modo de ganarse el sustento, es decir, el que estén ocupados en su vida privada en trabajos de tipo manual que no les permiten ocio bastante para el cultivo de la excelencia y el mutuo troquelamiento en actividades de tipo autotélico, no puramente instrumental” (Domènech, 2004a: 53). La *vil* necesidad de ganarse el sustento por sus manos, pues, es lo que convierte a artesanos y comerciantes en seres incapaces del autocultivo de un carácter excelente y, a la postre, de una participación cabal y fructífera en la *vita activa* que se desarrolla en la esfera pública.

Tal y como se viene observando, la clave del problema planteado por Aristóteles es de bien fácil comprensión: “Los pobres libres –prosigue Domènech–, aun no siendo formalmente esclavos, dependen para vivir de los ricos y distinguidos. Lo que hace viles e inaptos para la vida política libre a quienes viven por sus manos (los *autourgoi*) no es sólo que se ensucien las manos y la mente con ocupaciones que inhiben el vuelo de la reflexión y matan el gusanillo de la curiosidad, sino que ese modo de vida les hace depender de los ricos y poderosos de un modo muy parecido a cómo dependen de los amos sus esclavos” (Domènech, 2004a: 57).

¿Qué ocurriría, pues, si pudiera asumirse, a diferencia de lo que hace Aristóteles, que a) las actividades de quines trabajan por sus manos –artesanos, manufactureros, mercaderes, trabajadores agrícolas- pueden llegar a ser actividades autotélicas en caso de hallarse organizadas de modo *apropiado*; y b) que esta *apropiada* organización de la actividad productiva es la que emerge cuando artesanos, manufactureros, mercaderes, trabajadores agrícolas pueden ser completamente *sui iuris*, esto es, no dependientes de nadie? A buen seguro que el dictamen efectuado por Aristóteles en los pasajes referenciados sería bien distinto.

Es en este sentido en el que cabe interpretar las siguientes palabras del Francis Hutcheson del *System of Moral Philosophy*, trabajo que, si bien no vio la luz hasta 1755, tras la muerte de su autor, estaba ya redactado a finales de la década de 1730, es decir, cuando Adam Smith asistía a las clases de filosofía moral que aquél dictaba en el Glasgow College y se dejaba cautivar y sugestionar por las cuestiones que en ellas se dirimían:

“Cualquier falsa idea acerca de la inconveniencia de las artes mecánicas, como indignas de las personas de buena cuna, deben extirparse, y los hombres de mejor condición, por su

nacimiento o fortuna, serán estimulados a dedicarse a tales ocupaciones”³.

El núcleo del asunto que nos ocupa, pues, radica en la asunción de que aquello que, en este punto, diferencia el análisis de los Smith, Ferguson y Millar, entre tantos otros – Marx, por ejemplo, un siglo después-, del que hizo el Estagirita es el hecho, precisamente, de que, para los primeros, los trabajos manuales, lejos de constituir una vileza, son contemplados como actividades *potencialmente* autotélicas⁴. De ahí la creación de certámenes como el que organizaba la Edinburgh Society. Y de ahí, también, la explícita defensa de este tipo de eventos por parte de un Smith que, en la estela, precisamente, de Aristóteles – nótese la importancia dada por el escocés al “espíritu de emulación” del buen hacer de los más sobresalientes-, veía en ellos un estímulo para el (auto)perfeccionamiento, para la excelencia:

“El estímulo de la capacidad y del talento extraordinarios sirve para mantener alerta el espíritu de emulación de cuantas personas se ocupan en estas actividades [las manufacturas]. No se proponen dichos premios trastornar el equilibrio de empleos de la sociedad, sino hacerlo, en lo posible, completo y perfecto”. (RN, IV, V)

Para estos autores, pues, el desarrollo de la *personalidad individual* de los miembros de una comunidad *puede* echar sus raíces en los entresijos de la base productiva de la sociedad en la que viven, incluidos el trabajo artesanal y el manufacturero, los cuales *pueden* desarrollarse en condiciones de libertad civil –de hecho, así lo hacen, por lo menos en parte, en el Edimburgo y, sobre todo, en el Glasgow de la década de 1750: como se ha anunciado ya, en el capítulo quinto se observará en qué medida esto era así-.

El paso del *poder ser* al *ser* dependerá, obviamente, de la habilidad –de las posibilidades- de los miembros de las sociedades humanas, en quienes recae toda responsabilidad relativa a los avatares de las mismas, a la hora de dibujar –*políticamente*, claro está- los contornos de una vida social, especialmente en lo que respecta a su ámbito

³ Citado por Cannan (1958: 65).

⁴ Mucho se ha escrito sobre la aproximación smithiana a las cuestiones de la autorrealización y de la alienación. Al igual que en Marx, las advertencias lanzadas ante la posibilidad de nuevas formas de alienación –de auto-enajenación- desencadenadas en el seno de las nuevas unidades productivas constituyen, a menudo, el reverso de una idea de autorrealización, de raíz socrática, que sobrevuela en todo momento la obra de Adam Smith. En particular, el mismo temor ante la posibilidad de esa “pérdida de sí mismos” de la que el joven Marx hablaba en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* en relación con los trabajadores asalariados de las empresas capitalistas se pone de manifiesto ya en el arranque de la RN. Véanse, a este respecto, los trabajos de Lamb (1983) y de West (1975, 1983).

productivo, en la que *virtud* –virtud, como excelencia en la actividad productiva en la que el trabajador se autodesarrolla- y *propiedad* –propiedad, como independencia material y, al cabo, civil- constituyan dos polos de atracción mutua.

¿Qué tipo de sociedad puede estar promoviéndose, pues, cuando ello es así? Lo que en este capítulo se mostrará es que, para Adam Smith, al igual que para tantos filósofos y científicos sociales que pensaron en los albores de la *gran transformación* que iba a dar lugar al mundo capitalista, esa “libertad de empresa” que se ha visto que debe entenderse como “libertad de proyecto –de vida-” o, en los términos de Dworkin –y de Cervantes-, como libertad “de desafío”, “libertad de empresa” para cuya materialización las nuevas formas y relaciones de producción y la apertura de nuevos mercados y de nuevas perspectivas para el desarrollo de la actividad económica ha sido crucial, no sólo aparecía como la condición de posibilidad para lograr una asignación más eficiente de los recursos –del trabajo, muy especialmente-, sino también, y sobre todo, como una oportunidad histórica para desatar energías productivas hasta el momento constreñidas por los lazos de dependencia civil propios del Antiguo Régimen, para estimular la capacidad de creación –espiritual, material e institucional- de los seres humanos y, así, afianzar *políticamente* una noción de libertad -republicana- entendida como ausencia de dominación, esto es, como ausencia de la mera posibilidad de que instancias ajenas, públicas o privadas, puedan dar al traste con los esfuerzos realizados para la definición y desarrollo de los planes de vida propios.

Esta tercera parte se organiza, pues, como sigue. En primer lugar, será necesario entender qué clase de atributos psíquicos y disposicionales otorga Adam Smith a esos individuos, cuya pintura ofrece de forma magistral tanto en la *TSM* como en la *RN*, prontos a ocupar el espacio abierto por unas instituciones políticas *republicanamente neutrales* que, al mismo tiempo que relajan las severas exigencias motivacionales que, muy discutiblemente, ciertas reconstrucciones de la tradición republicana han atribuido a la psicología moral por ésta manejada, demandan, sin embargo, de los individuos el rechazo frontal de la mixtificadora creencia en supuestas *virtudes públicas* derivadas de su abandono a la satisfacción inmediata e irreflexiva de sus *vicios privados*⁵ y, por ende, la concurrencia en la tarea de sostener los mecanismos *políticos* que han de garantizar el progreso de la causa de la libertad republicana y, así, la extensión del proyecto civilizatorio que, con Ferguson y Hume, Smith persigue. Para ello, se ofrecerá un análisis sistemático de la aproximación

⁵ Adam Smith consagra la totalidad del capítulo cuarto de la sección segunda de la última parte de la *TSM*, titulado “De los sistemas licenciosos”, a la denuncia de las falacias y debilidades que contiene la fábula mandevilliana.

smithiana a la acción humana, análisis en el que se prestará especial atención al significado que el filósofo escocés otorgaba al interés propio y al modo en que lo imbricaba en el conjunto de elementos que, a su modo de ver, constituyen el aparato motivacional humano.

En segundo lugar, se explorarán las fuentes históricas y textuales de las que, con mayor o menor intensidad, mana la psicología moral smithiana. El examen de la posición tomada por Adam Smith con respecto a tradiciones de pensamiento como la del *ethos* socrático puesto en las manos, tan disímiles, de Platón o Aristóteles; la del estoicismo de los Zenón y Epicteto; la del epicureismo; la de las éticas británicas del *common sense* de los Clarke, Wollaston y, sobre todo, Shaftesbury; y, finalmente, la ecléctica, retomada modernamente por Francis Hutcheson, el admirado maestro, antecedente del utilitarismo, permitirá subrayar, frente a la habitual prioridad puesta en la impronta de la Stoa, sin duda incuestionable, en la reflexión de Adam Smith, la mayor proximidad de la *prudence* smithiana a esa vieja *phronesis* aristotélica que lleva de la mano una concepción característicamente práctica de las virtudes, las cuales, a su vez, se resuelven en canales político-institucionales orientados a la instauración y extensión de una libertad que se pretende llena de contenido sustantivo.

Más allá del interés filológico de todo ello, tales consideraciones nos permitirán aprehender, en tercer lugar, el elevado vigor normativo de la noción de comunidad con la que Adam Smith opera en todo momento. Enraizada en el corazón del *ethos* republicano clásico, redivivo en el humanismo cívico y, sobre todo, en el republicanismo moderno, de Maquiavelo a Harrington y a los revolucionarios ingleses de 1640, cuyo espíritu Smith hereda en parte, la comunidad de agricultores, artesanos y mercaderes libres en la que éste tiene puesta la mirada, comunidad en cuya constitución han intervenido decisivamente los parámetros de lo que contemporáneamente se denominaría, con Doyal y Gough (1994), una auténtica “teoría *objetiva* de las necesidades humanas” –algo totalmente inconcebible en el universo del moderno análisis económico-; la comunidad de hombres libres que Smith ansía –digo- apunta, sin por ello pretender una disolución del irreductible espacio en el que el interés privado se acomoda, a una solución de continuidad entre ética individual y ética social –o entre *ética* y *política*- que actúa como cimiento y motor para la plasmación de ese proyecto político *-civilizatorio*, otra vez- que, en el capítulo primero, hemos visto que hacían suyo figuras que, de Müntzer a Ferguson y Smith, pasando por los Maquiavelo, Harrington, Lilburne, Winstanley o Locke, entre tantos otros, abrazaban, cada cual según sus maneras, a menudo tan distintas, el mismo anhelo miltoniano de recuperar un mundo *civil* para la humanidad entera.

En cuarto lugar, se repasarán los argumentos aportados por Adam Smith en su defensa del mercado como aquella institución social en la que este ideal de una comunidad socialmente cohesionada, sin fracturas, y constituida por individuos –republicanamente-libres, a salvo de lazos de dependencia civil, puede cristalizar en el mundo moderno. De este modo, el encuentro intersubjetivo que acontece en el mercado, un mercado que *puede* ofrecer las señales necesarias para la reproducción del proceso de mutuo troquelamiento del carácter que la tradición republicana había asociado siempre a la participación en la vida pública –tales señales se encuentran, ahora, en un sistema de precios libre y justo y en unas mercancías que son vistas como reificación de la capacidad (auto) creadora de los seres humanos, de la que se hacía mención anteriormente⁶; dicho encuentro intersubjetivo en el mercado –digo- hace posible el despliegue de los “sentimientos morales”, esto es, del conjunto de disposiciones que, tal y como se verá en el capítulo que da comienzo justo a continuación, definen una psique humana *colmada*.

Finalmente, se cerrará esta tercera y última parte con un análisis del tratamiento dado por Smith a las dos amenazas fundamentales para la libertad que, en todo momento, la tradición republicana ha identificado. En primer lugar, y de acuerdo con los postulados de dicha tradición, Smith alerta de que este encuentro intersubjetivo en el mercado o, lo que es lo mismo, este recurrir a una *vida social* devenida *civil* en busca de la mirada de los “pares”, de los “semejantes”, se hace imposible cuando algunos individuos o grupos de individuos se han adueñado de recursos materiales hasta niveles tales, que les permiten dominar a otros individuos e interferir en la tarea de la república de definir y promover el interés público. Es por ello por lo que Smith prescribe una intervención por parte del estado tendente encauzar los intereses de los distintos grupos sociales en contienda. La segunda amenaza tiene que ver con la posibilidad de que este estado genere unas inercias que lo lleven a desatender el carácter fiduciario del mandato que le ha sido conferido, se emancipe de la sociedad civil, para cuyo sostenimiento había sido constituido, y, depredador y *parasitario*, se torne en un poder privado más. Todo ello permitirá comprender el sentido de la intervención estatal que Smith propugna *para* –o, mejor *desde*- un mundo, el de la Escocia de los albores de la *gran transformación*, de características bien especiales. Así, será necesario también detenerse en un examen de los rasgos sociales, políticos y económicos que presenta este *momento smithiano*, todo ello para poder aprehender, en

⁶ Interesantemente, el griego antiguo otorgaba la denominación de *agorai* a los mercaderes, quienes acudían a la plaza pública –al *ágora*- a intercambiar sus productos. Interesantemente también, la *República* de Platón, uno de los textos fundacionales del pensamiento social y político occidental, se abre con la figura de un Sócrates que, en un acto quizás también *fundacional* –de la *polis*, en este caso-, se dispone a bajar al puerto, al Pireo, donde iniciará su actividad dialógica tras el encuentro con Glaucón, primero, y, después, con Polemarco.

definitiva, el espíritu con el que el pensador escocés concibe la interrelación de la esfera política con la productiva en el marco del republicanismo comercial que convierte en su bandera.

Dice Smith:

“La educación más elemental nos enseña a actuar en todas las ocasiones importantes con alguna suerte de imparcialidad entre nosotros y los demás, e incluso el comercio ordinario del mundo es capaz de ajustar nuestros principios activos hasta un cierto nivel de corrección”. (*TSM*, III, 3)

Como se verá enseguida, Adam Smith hace suya una idea de justicia y de imparcialidad que nace de cierto sentido de “lo apropiado”, el cual, a su vez, se extiende e inunda todas las esferas de la vida humana, incluidas la actividad comercial y la productiva. En ellas, Smith reivindica la posibilidad de aprehender las condiciones justas –*apropiadas*– del intercambio, un intercambio que, más allá de la satisfacción de los deseos y placeres propios de una vida ociosa, proporciona, aristotélicamente, la medida del valor de nuestra conducta. De este modo, el goce de ciertos niveles de riqueza constituyen el premio a una actividad –productiva– realizada de forma *excelente*, un premio que viene otorgado y expresado por los demás, jueces objetivos de nuestra conducta, a través de su valoración y actitud para con el fruto de nuestra actividad, de nuestro trabajo. No es, pues, ningún tipo de *gracia* extra-terrena la que otorga a los individuos su posición en el seno de la vida social, sino que lo hacen los esfuerzos y ambiciones que guían su conducta, así como la respuesta que éstos hallan en la mirada ajena.

Sea como sea, tal idea de justicia por lo que respecta a las condiciones en las que se establece el intercambio comercial, en el que –recordémoslo– se espera de los individuos que sean capaces de desplegar su capacidad de (auto)creación, no sería sostenible sin la asunción de la capacidad, por parte de los individuos, de participar también de cierta idea de objetividad en el juicio moral. En efecto, hallamos en Adam Smith un “sentido del mérito y del demérito”, condición necesaria para que instituciones sociales como el mercado puedan funcionar del modo descrito, que los individuos, a quienes “la naturaleza”⁷ ha hecho capaces de desplegar toda una racionalidad de segundo orden indispensable para

⁷ La apelación a instancias *naturales* como “semillas de las regularidades [o irregularidades] en el corazón humano” (*TSM*, II, III, 3) es una constante en la obra de Adam Smith, quien, en la estela de Hume –con mayor *sigilo*, eso sí–, en todo momento se muestra proclive a conceder a la *physis* –y, en ella, a los seres humanos– los atributos y capacidades creadoras que en otro momento hubieran podido pertenecer de forma exclusiva a *lo divino*.

la vida en sociedad, interiorizan hasta el punto de rechazar todos aquellos juicios aprobatorios vertidos sobre su persona que juzguen inmerecidos:

“Pero este deseo de la aprobación y este rechazo a la desaprobación de sus semejantes no habrían bastado para preparar al ser humano para la sociedad [...]. Por consiguiente, la naturaleza no sólo lo dotó con un deseo de ser aprobado sino con un deseo de ser lo que debería ser aprobado, o de ser lo que él mismo aprueba en otros seres humanos. [...] El primero podría haberlo impulsado sólo a la afectación de la virtud y a la ocultación del vicio. El segundo era necesario para inspirar en él el verdadero amor a la virtud y el genuino aborrecimiento del vicio. [...] Desear o llegar a aceptar el elogio cuando no es merecido sólo puede ser el efecto de la vanidad más despreciable. Desearlo cuando es merecido comporta desear nada más que el acto de justicia más elemental”. (TSM, III, 2)

Así, el hombre no quiere sólo ser *aprobado*, sino también ser *aprobable*. Éste es, pues, el exigente modo -a la par que decididamente práxico- en el que Smith recibe y re-elabora las nociones de virtud y de verdad moral en el marco de las *éticas del amor propio*, que hacen fortuna en el siglo XVIII, un siglo en el que, por otro lado, los ejes fundamentales que inspiran la tradición republicana no sólo siguen vivos, sino que, además, se renuevan y amplían su alcance hasta el punto de alumbrar nuevas formas de normatividad para la sociedad comercial, pretendidamente *civil* -pretendidamente *educada*-, de la Inglaterra, la Escocia o la Francia pre-industriales (Pocock, 2002).

1. La psicología moral de la neutralidad republicana: la acción humana en Adam Smith.

Si a Bossuet le parecía natural y beneficioso que la máxima del “Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” colonizara las mentes de todos aquellos que vivieran bajo el influjo de la cristiandad⁸, Adam Smith juzgó obligado poner bajo sospecha otro de los apotegmas que han hecho mayor fortuna en el seno de la doctrina cristiana: el del “amarás al prójimo como a ti mismo”. Pero, ¿con qué objetivo? Y, por otro lado, ¿con qué resultados? ¿Qué dignidad se otorga, finalmente, a los demás en la demarcación, por parte de los individuos, de los parámetros que definen su escenario vital? ¿Qué queda, si queda algo –y si alguna vez lo hubo–, de ese *amor* al prójimo? En lo que sigue se tratará de reconstruir el camino por el que transita Smith hasta llegar al punto de poner en duda el mandato que Yahvé traslada a Moisés en lo alto del Sinaí.

1.1 *Interés personal y bien común* en el republicanismo de Adam Smith: las dimensiones del *amor propio*.

Pese a la vehemencia con la que ciertos exegetas de los textos fundamentales de la tradición republicana han destacado el papel que en ésta juegan las disposiciones altruistas y cierta idea, a menudo vaporosa, de espíritu cívico, es preciso señalar que dicha tradición, de Aristóteles a Smith y a Marx, en su fotografía del aparato motivacional humano, ha andado por otros derroteros. En efecto, la tradición republicana ha subrayado en todo momento el pluralismo motivacional que arroja una descripción de la acción humana que se pretenda realista. Los individuos, en Smith como en Aristóteles, distan tanto de ser los santos imbuidos de virtud cívica que habitan y nutren un mundo enseñoreado por cierta *religión civil*, como de constituir una pieza más de esa colección de autómatas solitarios e irreflexivos que se limitan a satisfacer, indiferentes con respecto a la suerte de los demás, el inflexible conjunto de deseos con el que, según rezan ciertas reconstrucciones de la vida social, de Pablo de Tarso a los liberales doctrinarios del siglo XIX, asoman al mundo.

Claro está, pues, que ni un altruismo ilimitado ni un desatado egoísmo pueden actuar, en el republicanismo, como *summum bonum* moral, como guía de nuestra conducta. Y ello es así, sencillamente, porque los individuos no son capaces ni de lo uno, ni de lo otro. Es verdad que, hasta cierto punto, la naturaleza nos inclina a la contemplación de la felicidad ajena, en un ejercicio que adquiere el estatus, precisamente, de actividad autotélica.

⁸ A ello se ha hecho referencia en la primera parte.

De hecho, la primera frase de la *TSM*, aquélla con la que Smith decide abrir su tratado de filosofía moral, así lo establece:

“Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada mas que el placer de contemplarla”. (*TSM*, I, I, 1)

Sin embargo, este altruismo tiene un límite. Es más: es preciso que así sea. Adam Smith asume, con el grueso de la tradición republicana, que todos y cada uno de los múltiples escenarios en los que la vida social se desarrolla exigen, en mayor o menor medida, el recurso, por parte de los individuos, a unas u otras de las disposiciones que conforman el plural abanico de aptitudes cognitivas y morales del que viene armada la psique humana. No tiene sentido, por ejemplo, apelar a “la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero” cuando estamos tratando de procurarnos nuestro alimento a cambio de algo; como tampoco es de recibo el dar por sentado, tanto en el plano positivo como en el normativo, que la racionalidad instrumental o el sentido de *proporcionalidad* que define ciertos –no todos– intercambios en la esfera de la producción y del consumo rige también todos y cada uno de los ámbitos restantes en los que los humanos vivimos y nos interrelacionamos.

Cualquier tipo de *monismo motivacional* que apunte hacia cualquiera de estas direcciones, con exclusión de las demás, anda, sencillamente, errado. Así, cada escenario exige, por parte de los individuos, una –o más de una– disposición moral y cognitiva, que debe ser dosificada en las proporciones adecuadas y de acuerdo con la lógica que define la naturaleza del encuentro intersubjetivo propio del contexto en el que nos hallemos⁹. Así, la

⁹ Cabe señalar que tales postulados hallan un interesante sostén empírico en ciertos resultados de las modernas ciencias cognitivas. En la línea de los trabajos de Chomsky, quien mostró que “la mente humana es modular y ‘consiste en sistemas separados con sus específicas propiedades’ [por ejemplo, la facultad del lenguaje, el sistema visual, el módulo de reconocimiento facial, etc.], [lo que implica que] los humanos no hemos desarrollado arquitecturas cognitivas que resuelven problemas procesando información *de forma general*” (Mundó y Raventós, 2000: 55-7), investigadores como el antropólogo Alan Page Fiske (1991) han venido a reforzar el supuesto relativo al pluralismo motivacional que, como se está viendo, ha hecho suyo el grueso de la tradición histórica del republicanismo. Efectivamente, Fiske postula la existencia de cuatro formas elementales de socialidad, esto es, “cuatro modelos elementales a través de los que los humanos construyen estilos *aprobados* de interacción social y de estructura social” (Mundó y Raventós, 2000: 60): el modelo de *comunidad –comunal sharing–*, que procesa las relaciones entre individuos equivalentes e indiferenciados en sentido moral en tanto que miembros de un mismo grupo, el modelo de *autoridad –authority ranking–*, que rige las relaciones jerárquicas, el modelo de *parigualdad –equality matching–*, que opera en las relaciones de *recipricidad equilibrada* –por ejemplo, a la hora de establecer relaciones entre extraños– y, finalmente, el de *proporcionalidad –market pricing–*, que entra en funcionamiento cuando se dan intercambios presididos por la lógica del “toma y daca”. Al decir de Mundó y Raventós (2000: 60), “como estas cuatro

investigación positiva –descriptiva– de la psique humana que Smith emprende en la *TSM*¹⁰ lo lleva a la asunción –normativa, prescriptiva– de que, desde el punto de vista de la virtud, pueden justificarse acciones y decisiones de bien diverso signo, pues las acciones y las decisiones *morales* suelen echar sus raíces en conjuntos de instintos y pasiones, subsumibles todos ellos en lo que podría considerarse un comportamiento humano armónicamente gobernado, que son también de todo punto heterogéneos. De hecho, Adam Smith, analista de un mundo que va tornándose cada vez más complejo, propone de modo explícito un compromiso con este *pluralismo motivacional* que la tradición republicana ha hecho suyo en todo momento. Dice Smith:

“La benevolencia puede ser quizá el único principio activo de la Deidad, y hay bastantes argumentos, no improbables, que tienden a persuadirnos de que es así. No es fácil concebir desde qué otro móvil puede actuar un Ser independiente y plenamente perfecto, que no necesita nada externo y cuya felicidad es completa en sí mismo. Pero sea lo que fuere en el caso de la Deidad, una criatura tan imperfecta como el hombre, el mantenimiento de cuya existencia requiere tantas cosas externas

estructuras han sido halladas de forma muy extendida en todas las culturas, y como forman parte de los ámbitos más importantes de la vida social, Fiske sugiere como inferencia plausible que están arraigadas en estructuras de la mente humana”. Asimismo, resulta interesante observar que Fiske insiste en que sus cuatro modelos hipotéticos raramente son utilizados en solitario. No se trata solamente, pues, de que los individuos puedan utilizar un módulo u otro según el escenario en el que se encuentren, sino que podría ocurrir también que, en determinados ámbitos, actúe más de un módulo cognitivo, lo que equivale a decir que motivaciones de signo diverso pueden aparecer en un mismo contexto o circunstancia o en relación con un mismo suceso. Por ejemplo, a nadie escapa el hecho de que, en el contexto de la determinación de los salarios, pueden operar, al mismo tiempo o no, racionalidades bien diversas: el salario puede depender de una decisión tomada unilateralmente por parte de las personas situadas en lo más alto del escalafón socio-laboral, decisión que quizás deba acatarse sin dar ningún tipo de muestra de disconformidad –los individuos estarían aplicando, en este caso, el módulo de *autoridad*–; el salario puede depender también de la observancia de la regla según la cual, dentro de la misma categoría profesional, la remuneración debe ser equivalente –muchas veces se apela a principios enraizados en el módulo de *paridad* cuando se denuncia el hecho de que en ocasiones, sobre todo cuando se dan diferencias de género o raza, por ejemplo, se descuide dicha regla general; el salario puede depender, asimismo, de ciertas pautas cognitivas basadas en la lógica de los incentivos –actúa, pues, el módulo de *proporcionalidad* cuando, por ejemplo, se cobra una prima salarial en función de los resultados–; los salarios pueden depender de un reparto equitativo del producto del trabajo entre todos aquellos que han participado en su proceso, sin considerar las diferencias de capacidades que los miembros del grupo puedan presentar –nos hallamos, en tal caso, ante relaciones que responden al módulo de *comunidad*–; o, finalmente, puede que los salarios dependan de la acción combinada de dos o varios de los módulos examinados. Nótese que el análisis que, a modo de ejemplo, se ha ofrecido se sitúa en el plano de lo estrictamente descriptivo. Se deja de lado, pues, un eventual análisis normativo de las relaciones laborales, análisis al que, dicho sea de paso, el uso de las herramientas conceptuales aquí empleadas podría conferir elevados niveles de precisión e informatividad.

¹⁰ Afirma Smith: “Hay que subrayar también que la presente investigación no aborda una cuestión de derecho, por así decirlo, sino una cuestión de hecho. No examinamos aquí las circunstancias bajo las cuales un ser perfecto aprobaría el castigo de las acciones malas, sino bajo qué principios una criatura tan débil e imperfecta como el ser humano lo aprueba de hecho y en la práctica” (*TSM*, II, I, 5).

a él, tiene que actuar muchas veces a partir de *numerosas otras motivaciones*”. (TSM, VII, II, 3)¹¹

Nótese, pues, que, si bien es cierto que la participación, por parte de los individuos, de los *afectos benevolentes* constituye un pilar fundamental en su desarrollo en tanto que seres morales, la *propiedad* del recurso a “otras motivaciones” queda en todo momento fuera de duda. ¿Significa esto un alejamiento de los postulados de la psicología moral propia de la tradición republicana? Uno de los objetivos que con mayor empeño se persiguen en esta sección es dar una respuesta negativa a este interrogante. Tal y como afirma Domènech (2000a: 33), “en el plano descriptivo, la tradición republicana no ha negado nunca la importancia y aun la legitimidad del motivo del interés propio en la acción humana (desde el *sympheron* de Aristóteles hasta el *amour de soi* rousseauiano y el *self-interest* de Adam Smith, pasando por la *conservatio sui* spinoziana); lo que ha negado, bien realistamente por cierto, es que ese motivo tenga el monopolio de la motivación humana. Y, en el plano normativo, la tradición republicana no ha negado que haya que construir instituciones a prueba de villanos y corruptos; lo que ha negado es que eso pueda hacerse realistamente diseñándolas a partir del supuesto de villanía y corrupción universales”¹².

De este modo, resulta altamente cuestionable la forma en que autores como Muller (1993) niegan la filiación republicana de Adam Smith por el hecho de que éste contemple el interés propio y la búsqueda de mayores grados de bienestar como uno de los más relevantes factores determinantes de la acción humana y, por ello, anule, supuestamente, cualquier posibilidad de que los individuos participen de cierta idea de bien común, lo que, en suma, no conduce a otro punto que a la ruina del orden social. El análisis de Muller no puede resultar más revelador de las debilidades que presentan ciertas reconstrucciones contemporáneas de la tradición republicana. Lo que de veras interesa a Smith –dice Muller-

¹¹ La cursiva es mía.

¹² Asimismo, conviene destacar que el ideal, propio de la ética aristotélica, de la *teleia philia*, de la amistad completa, semilla quizás de la *política* en tanto que traslación al plano intersubjetivo de la *república de yoes* o *de razones* (Sunstein, 1993) lograda por parte de individuos *enkráticos*, libres interiormente, en el plano intrapsíquico, en ningún momento implicó que tales individuos dejaran de vivir como yoes separados y autónomos. Lejos de constituir un mero matiz de carácter filológico, la comprensión de esta cuestión resulta altamente importante desde el momento en el que autores como la ya citada Hannah Arendt se obstinan en proclamar, como propio de la tradición republicana, un ideal de *vita activa* en el seno de las instituciones políticas en el que los intereses enraizados en la esfera privada se desvanecen hasta convertirse, siempre en el contexto de lo político, en meros vestigios de algo amputado cuyo rastro, simplemente, incomoda. Curiosamente –o no tanto- ese mismo equívoco en el análisis de la interrelación –o total desconexión, cabría decir- entre lo público y lo privado en el mundo antiguo se observa en liberales doctrinarios como Benjamin Constant. En *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, de 1819, Constant sostiene, sin duda erróneamente, que, mientras la noción de libertad manejada en la era clásica apuntaba exclusivamente al derecho y al deber de participar en la asamblea y de decidir en común, corresponde al mundo moderno el monopolio de una idea de libertad que incluya, además, los esenciales derechos a la vida privada y a la intimidad.

, y lo que, por tanto, hace de él un “pensador liberal”, es “la independencia personal respecto de la voluntad del amo individual, [no sólo] la interdependencia social” que favorecen la libertad política y el libre intercambio (Muller, 1993: 72). Una vez más, conviene señalar aquí que la tradición republicana en ningún caso hace una descripción de la acción humana en la que se niegue el espacio correspondiente al motivo del interés propio; lo que sí niega dicha tradición, en cambio, es el hecho de que el interés propio pueda tener el monopolio de la motivación humana. Por otro lado, tal y como se ha analizado detalladamente en el capítulo segundo, es bien propio del republicanismo el compromiso, precisamente, con ese ideal de independencia -material- personal que, con acierto, Muller sitúa en el núcleo de las preocupaciones político-normativas de un Adam Smith para el que, por otra parte, el bien común y el bien individual, lejos de estar confrontados, adquieren categoría ontológica y moral equivalente y se hallan estrechamente entrelazados. El equívoco de Muller, pues, no puede resultar más revelador.

En cualquier caso, Smith entiende que cada persona tiene el deber de cuidar de sí misma de modo prioritario, pues no existe nadie que se encuentre mejor preparado para esa labor que ella misma (*TSM*, II, II, 2; VI, II, 1)¹³. En efecto, lo que se ha dado en llamar “interés propio” no es otra cosa que la capacidad para sentir

“el pesar y el gozo, cuando son concebidos a partir de nuestra propia fortuna particular mala o buena”. (*TSM*, I, II, 5)

¿Y quién mejor que uno mismo para aprehender y encauzar de forma *apropiada* tales pasiones? De hecho, varios eran los autores que, con anterioridad a Smith o al mismo tiempo que éste iba dando publicidad a su obra, habían otorgado también al interés propio un lugar destacado entre los elementos constitutivos del aparato motivacional humano. Este era el caso, entre otros –y cada cual a su manera, lo que iba a implicar, en algunas ocasiones, una reacción también distinta por parte de Smith–, de Mandeville, Ferguson, Stuart o, en Francia, Montchretien, La Rochefoucauld y el grueso de los *économistes* de la escuela fisiocrática. Curiosamente, el Stuart de los *Principles of Political Economy*, de 1767, que, como Smith, ve en el interés propio uno de los principios ordenadores de la materia objeto de estudio, principio “cuya huella se percibe a través de todo”, alertará no obstante, como vimos que lo hizo también Smith –y en términos, interesantemente, muy parecidos–, de las posibles consecuencias de sus extralimitaciones: “abandonado a sí mismo, [el interés

¹³ Asimismo, el pensador escocés sostiene que “somos injustos con nosotros mismos cuando no prestamos la suficiente atención a cualquier objeto particular del propio interés” (*TSM*, VII, II, 1).

propio] puede ser peligroso, como lo es el fuego o el viento” (Franco, 1958: 16)¹⁴. Pero no adelantemos acontecimientos.

Lo que, en este punto, conviene destacar es el hecho de que son las mismas razones que llevan a Adam Smith, en la última parte de la *TSM*, a revolversse contra la censura hutchesoniana del interés propio, censura en la que aquél ve una sobre-exigencia motivacional de todo punto insostenible –así se expondrá en el capítulo segundo de esta tercera parte–; son esas mismas razones –digo– las que, también en la *TSM*, llevan el pensador escocés a sentirse en la necesidad de subvertir el viejo precepto judeocristiano del “amarás al prójimo como a ti mismo” –retornamos, pues, con esto el mandato pregonado por Moisés–. ¿Significa ello que Smith anule toda pretensión de que los individuos tomen en consideración los intereses de los demás en la definición y puesta en práctica de sus planes de vida? Veamos con cierto detalle por qué esto no es así.

En unos pasajes de la *TSM* cuya versión definitiva no apareció hasta la sexta edición de esta obra, en 1790, el año de la muerte de Smith, éste identifica dos tipos de filósofos morales por lo que respecta al espacio otorgado al interés propio y a la necesidad o no de oponerle ciertos límites en determinadas circunstancias:

“El primero [el primer tipo de filósofo moral] pretende que sintamos hacia los demás lo que naturalmente sentimos hacia nosotros mismos. El segundo, que sintamos hacia nosotros mismos lo que naturalmente sentimos hacia los demás”. (*TSM*, III, 3)

La valoración que Adam Smith hace de los primeros es implacable:

“Los primeros son esos moralistas quejumbrosos y melancólicos, que perpetuamente nos reprochan que seamos felices cuando tantos de nuestros semejantes son desdichados, que consideran impío el regocijo natural de la prosperidad, que no piensa en los muchos desventurados que en ese mismo instante están [...] en la postración de la pobreza, [...] bajo los ultrajes y la opresión de sus enemigos”. (*TSM*, III, 3)

¹⁴ Para una presentación de la RN como un supuesto intento de conciliar la perspectiva humeana de los beneficios políticos y económicos del comercio con la crítica rousseauiana, de carácter republicano, de la sociedad comercial, presentación en la que se revisa el tratamiento filosófico que la noción de interés propio recibía en el mundo en el que la reflexión smithiana apareció y fue madurando, véase Force (2003).

Estos son, pues, los filósofos que pretenden empujarnos a un sentido exacerbado de la benevolencia, a una idea de caridad como precepto ético-político universal, a una simpatía total y constante para con la aflicción ajena, simpatía que puede llegar a implicar el olvido de uno mismo. Y Smith considera que

“esa simpatía extrema con desgracias que desconocemos es totalmente absurda e irrazonable. [...] Esta conmiseración artificial [...] no sólo es absurda, sino por completo inalcanzable, y [...] sirve solamente para convertir su semblante y su trato en algo impertinentemente lúgubre y desapacible”. (TSM, III, 3)

Adam Smith, pues, tal y como cierta metaética contemporánea establece, asume que cualquier teoría normativa debe superar la regla según la cual “el debe implica el puede”, lo que lo lleva a cuestionar el realismo cognitivo de presunciones como las que hacen propias los filósofos morales del primero de los dos grupos por él identificados. De este modo, el hecho de “apoyarse en supuestos motivacionales *correctos*, científica o filosóficamente defendibles, y de penetrarse resueltamente de los resultados pertinentes de la investigación empírica positiva” (Domènech, 1998: 139), obliga a Smith a poner en tela de juicio incautos supuestos sobre el comportamiento humano que, al paio de heroicas –a la par que improbables– acciones y disposiciones por parte de los individuos, terminen por alumbrar órdenes político-institucionales de todo punto estrambóticos.

Sin embargo, conviene señalar que la oposición smithiana al supuesto de altruismo y benevolencia universales no implica la relajación de todo tipo de exigencia para con las motivaciones humanas. Al contrario, Adam Smith hace suyos preceptos ético-políticos de raigambre clásica, sobre todo de origen aristotélico, por un lado, y, por el otro, de filiación estoica –en el capítulo segundo se examinará hasta qué punto Smith se encuentra imbuido del espíritu de dichas tradiciones–, preceptos que, lejos de proponer actitudes disposicionales propias de individuos cercanos a la santidad, apuntan, con mayores dosis de realismo pero, a la vez, sin disolver cualquier tipo de requerimiento de contenido moral, a una idea de autocontrol que permita que los individuos puedan llegar a valorar las dimensiones *apropiadas* de las pasiones, tanto propias como ajenas, y de darles el espacio correspondiente. Dice Smith:

“Entre los moralistas [el segundo tipo de ellos por Smith identificado] que se afanan por corregir la natural desigualdad de nuestros sentimientos pasivos mediante la disminución de

nuestra sensibilidad hacia lo que particularmente nos concierne se encuentran todas las antiguas escuelas filosóficas, y especialmente los antiguos estoicos. El hombre según los estoicos debe considerarse a sí mismo no como algo separado y distinto sino como un ciudadano del mundo, miembro de la vasta comunidad de la naturaleza. En interés de esta amplia comunidad él debe estar constantemente dispuesto a sacrificar su reducido interés personal”. (*TSM*, III, 3)

Esto es lo que lleva a Smith a sostener que

“no deberíamos contemplarnos a la luz bajo la que nos sitúan nuestras propias pasiones egoístas sino en la perspectiva desde la que nos vería cualquier otro ciudadano del mundo. Debemos ponderar lo que nos acontece igual que lo que le sucede a nuestro prójimo, o, lo que es lo mismo, igual que nuestro prójimo pondera lo que nos ocurre a nosotros. Dice Epicteto: ‘Cuando nuestro vecino pierde a su mujer o a su hijo no hay nadie que no sienta que se trata de una calamidad humana, un acontecimiento natural perfectamente de acuerdo con el curso normal de las cosas; pero cuando nos ocurre lo mismo a nosotros, entonces nos lamentamos como si hubiésemos sufrido la desgracia más pavorosa. Deberíamos, sin embargo, recordar cómo nos afectó este accidente cuando le sobrevino al otro y deberíamos ser en nuestro caso tal como fuimos en el suyo’”. (*TSM*, III, 3)

De hecho, así lo había planteado Smith ya en la primera parte de la *TSM*:

“Así como amar al prójimo como a nosotros mismos es la gran ley de la cristiandad, el gran precepto de la naturaleza es amarnos a nosotros mismos sólo como amamos a nuestro prójimo, o, lo que es equivalente, como nuestro prójimo es capaz de amarnos”. (*TSM*, I, I, 5)

En definitiva, Adam Smith invierte la secuencia del precepto cristiano, de dudoso realismo cognitivo¹⁵, del “amarás al prójimo como a ti mismo” y sostiene que el hecho de que logremos amarnos a nosotros mismos *tanto* como somos capaces de amar a los demás, esto es, de que seamos capaces de moderar y encauzar adecuadamente los intereses y las pasiones privadas, ha de permitir, no sólo un sosiego y una “tranquilidad de espíritu” harto satisfactorios, sino también una organización de la vida social en la que operen unas ideas de bien común y de altruismo que abran las puertas a esa idea de *civilización* que, con Ferguson, Smith ansía.

Conviene observar en este punto que, si bien es cierto que los planteamientos que Smith propone a este respecto nacen, en buena medida, al abrigo de la psicología moral propia de la tradición republicana, de Aristóteles a Maquiavelo, Harrington y los revolucionarios ingleses de 1640¹⁶, hallan también un sólido sostén en las *éticas del amor propio*, que hacen fortuna en la Francia y en la Gran Bretaña de finales del XVII y del XVIII. En efecto, esa idea de *amor propio* –de *amour de soi*– que filósofos como Rousseau propugnan, en las manos de Adam Smith adquiere unas dimensiones que la dotan de un elevado interés a la hora de entender posibles –y solventes– imbricaciones del motivo del interés propio en el marco de una descripción de la motivación humana para la que la presencia de los demás, con sus particulares intereses, sobrepase la categoría de lo meramente anecdótico y goce del estatus de punto de referencia para la delimitación del perímetro de la acción y de la moralidad humanas.

De entrada, Smith asegura que

“para poder vivir confortablemente en este mundo, el defender nuestra propia dignidad y nuestro rango es en todo momento algo tan necesario como el defender nuestra vida y nuestra fortuna”. (*TSM*, VI, III)

A partir de ahí, Adam Smith sostiene que esos actos de *simpatía* a través de los cuales los individuos son capaces de ponerse en el lugar del otro y asumir su situación –de preocuparse por los demás, en definitiva–, actos que resultan cruciales para que se dé un

¹⁵ José Gómez Caffarena (1999) recurre a las tesis de *El malestar en la cultura*, de Freud, para subrayar una posible sobre-exigencia antropológica en la opción por el ágape cristiano que pasajes del Evangelio como el “Sermón de la montaña” presentan. Según Gómez Caffarena, ese “amarás a tu prójimo como a ti mismo”, que incluye hasta el “amarás a tus enemigos”, descuida “la buena porción de agresividad” que, según Freud, hay que reconocer en el hombre. Probablemente, no sea necesario recurrir a las tesis freudianas para asumir que un elemental sentido de la propia dignidad y de la reciprocidad bastan para que los individuos se resistan a “poner la otra mejilla” cuando la primera ha sido golpeada.

¹⁶ Resulta sorprendente constatar las referencias a la *Política* de Aristóteles que contienen sofisticados escritos políticos del poeta John Milton como el que se citó en el capítulo primero de esta investigación (1958).

despliegue completo de la identidad personal de los individuos, en ningún caso son incompatibles con la preocupación por uno mismo. De este modo, para Smith, el amor propio –el *self-love*– poco tiene que ver con el egoísmo –la *selfishness*–. De hecho, el amor propio –*interés propio*, podría decirse también– fomenta, en los individuos, el deseo de consagrarse a la práctica de las virtudes, tengan éstas que ver con una actividad desempeñada en soledad o se desarrollen en un contexto esencialmente intersubjetivo. De ello depende, ni más ni menos que el concepto que de nosotros mismos los seres humanos podamos llegar a albergar. Así, el “amor a lo honorable”, el “aprecio a la dignidad de nuestra propia personalidad” es, precisamente, lo que, según Smith, conduce a los individuos a otorgar la justa medida tanto al cuidado de uno mismo, como a los actos de simpatía imaginativa que nos permiten situarnos en el lugar del prójimo –por supuesto, no hasta el punto de “amarlo como a nosotros mismos”– y, así, mesurando nuestras pasiones –quizás, eso sí, hasta el punto de “amarnos a nosotros mismos tanto como amamos a nuestro prójimo”–, promover los intereses de este último, en un ejercicio de todo punto racional que arranca de la convicción de que una vida humana con sentido y plena no es posible si se halla desgajada de la sustancia común que conforma un grupo social compacto y sin fracturas –en el capítulo tercero de esta parte se tratará esta cuestión con mayor detenimiento¹⁷.

Es en este sentido en el que Smith afirma, categórico, que, a diferencia de lo que pudiese plantear Bernard Mandeville, no existen razones para presumir que el hecho de considerar el interés propio –dicho más llanamente: “pensar en nosotros mismos”–, de aspirar a ser objetos de la *aprobación* ajena conlleve, forzosamente, la presencia de ciertas dosis de vanidad. Ésta es, de hecho, la razón de la dura valoración que de la obra mandevilliana ofrece Smith en la *TSM*. En el repaso de los “sistemas de filosofía moral” al que Smith consagra la séptima parte de la *TSM*, repaso en el que califica el de Mandeville de sistema “licencioso”, dice Smith con respecto a los postulados de aquél:

“[Se trata de un] sistema que elimina por completo la distinción entre vicio y virtud, y cuya tendencia es por ello totalmente perniciosa: me refiero al sistema del Dr. Mandeville. Aunque las ideas de este autor son en casi todos sus aspectos erróneas, hay algunas apariencias en la naturaleza humana que, enfocadas de determinada manera, parecen certificarlas a primera vista. Estas

¹⁷ Para un estudio introductorio de las éticas del amor propio y de la recepción de las mismas por parte de Adam Smith, véanse, respectivamente, Savater (1991) y Schwartz y Martín (1991).

apariencias, descritas y exageradas por la vivaz y humorística- aunque basta y rústica- elocuencia del Dr. Mandeville, han transmitido a sus doctrinas un aire de certidumbre y verosimilitud muy susceptible de embaucar a los no diestros. [...] El Dr. Mandeville piensa que todo [...] se hace por [...] vanidad. Observa que el hombre está naturalmente mucho más interesado en su propia felicidad que en la de los demás, y es imposible que en su corazón pueda realmente preferir la prosperidad ajena que la propia. [...] Según Mandeville, entonces, todo espíritu cívico, toda preferencia por el interés público antes que el privado es pura trampa y falsedad, y la virtud humana de la que tanto se alardea, y que da lugar a tanta emulación entre las personas, es meramente la prole que la adulación engendra en el orgullo”. (TSM, VII, II, 4)

Como es obvio, unos planteamientos de esta índole no podían dejar indiferente a un Smith para el que la figura del *espectador imparcial* –enseguida se hará mención a ella con mayor detalle–, esto es, la presencia de la razón –los *metadeseos* propios de la *racionalidad de segundo orden*, según la terminología común en la ciencia económica–, habilita a los individuos para juzgar las pasiones propias –los deseos propios– y participar en un proceso de perfeccionamiento del propio carácter, inconcebible en el esquema mandevilliano, en el seno de una *vida social* con visos de devenir *política –civil–* en caso de que se logre cierto acuerdo *objetivo*, sin duda factible, con respecto a aquello que es justo y apropiado en cada contexto o circunstancia. Arguye Smith, en su réplica a Mandeville:

“El amor propio puede ser muchas veces un motivo virtuoso para actuar. [En efecto], el deseo de hacer lo que es honroso y noble, de convertirnos en objetos propios de la estima y la aprobación, no puede correctamente ser llamado vanidad. Incluso el apego a la fama y la reputación bien fundadas, el deseo de adquirir estima a través de lo que realmente es estimable, no merece ese nombre. [...] Hay una afinidad entre la vanidad y el amor a la gloria verdadera, puesto que ambas pasiones aspiran a adquirir estima y aprobación. Pero difieren

en esto: la primera es una *pasión justa, razonable y equitativa*, y la segunda es injusta, absurda y ridícula”. (TSM, VII, II, 4)¹⁸

Pero, ¿de dónde nace esa confianza en la capacidad humana para aprehender un criterio de justicia, de razonabilidad y de equidad con respecto a los predicados morales? En este punto, Adam Smith se sitúa en la senda abierta, siglos antes, por Aristóteles y asegura que la razón, por un lado, una razón que incluye, muy especialmente, la autognosis, y, por el otro, la opinión deliberada de los demás constituyen las varas de medir que nos permiten establecer el carácter, virtuoso o no, de nuestra conducta. De este modo, al igual que Martha Nussbaum (1996) lo hace para el caso de Aristóteles, es preciso señalar que no existe ninguna incompatibilidad entre fundamentar una teoría ética en las virtudes y, al mismo tiempo, defender la singularidad y especificidad del bien –del ser- humano –o, lo que es lo mismo, “el hecho irreducible del pluralismo”, en palabras de Rawls-¹⁹. De hecho, se trata de dos objetivos que, bien mirado, se apoyan mutuamente. Y es que Smith, como Aristóteles, vinculó estrechamente la definición de las virtudes con la crítica racional de las normas sociales existentes y, de ahí, con la apertura de canales para la búsqueda de pautas criteriales a fin de lograr cierta objetividad para el ámbito de *lo ético*.

Sea como sea, es preciso constatar que Adam Smith en ningún momento propone, en su réplica a Mandeville, la represión de las pasiones individuales, sino su encauzamiento, su *educación*²⁰, siempre con la vista puesta en el aprovechamiento de sus potencialidades tanto para el bien individual, como para el colectivo. Afirma Smith:

“[Las] virtudes no exigen una insensibilidad absoluta ante las pasiones que pretenden controlar. Sólo se proponen reprimir la vehemencia de dichas pasiones para que no dañen al individuo y no perturben ni ofendan a la sociedad. La gran falacia del libro del Dr. Mandeville estriba en que representa cualquier pasión como plenamente viciosa, en cualquier grado y en cualquier sentido. [Y] por medio de esta sofistería establece su conclusión favorita: los vicios privados son beneficios públicos”. (TSM, VII, II, 4)²¹

¹⁸ La cursiva es mía.

¹⁹ En las conclusiones del capítulo cuarto se ofrece un análisis detallado de esta cuestión.

²⁰ Recuérdese que en el capítulo primero se señalaba que el origen etimológico del verbo “educar” se halla en el *ducere* latino: “conducir”.

²¹ Resulta interesante observar cómo Smith se adelanta a los críticos contemporáneos de la axiomática propia de la microeconomía estándar que denuncian la falta de *informatividad* de un aparato conceptual que, en el

El análisis smithiano de la reflexión mandevilliana alcanza cotas notabilísimas de interés cuando, en este punto, Smith señala que, de hecho, el aserto de Mandeville nace como reacción hacia ciertas doctrinas *estoicizantes*, marcadamente ascéticas –ascéticas hasta el punto de disolver el aparato volitivo humano, lo que puede decirse que equivalía, *tout court*, al “aniquilamiento” de *lo humano*-, que habían proliferado en la Inglaterra y en la Escocia de finales del XVII y principios del XVIII, doctrinas que Mandeville no podía más que tratar de subvertir:

“El auténtico fundamento de este sistema licencioso –afirma Smith- se encuentra en algunas doctrinas ascéticas populares que florecieron antes de su época, según las cuales la virtud consistía en la completa extirpación y aniquilamiento de todas nuestras pasiones. Al Dr. Mandeville le resultó sencillo probar, primero, que esa conquista plena jamás tuvo lugar entre los seres humanos, y segundo, que si tenía lugar de manera universal sería perniciosa para la sociedad, porque pondría fin a toda industria y comercio, y en cierto sentido a toda actividad de la vida humana. [Con todo], parecía haber demostrado que no existía realmente la virtud, y que lo que pretendía serlo no era más que pura trampa o engaño a la humanidad”. (*TSM*, VII, II, 4)²²

Merece la pena destacar, pues, que, al cabo, los elementos propios de la psicología moral mandevilliana, de los que, en buena medida, arrancan constructos ético-políticos que harán fortuna en el mundo contemporáneo y que, persuasivos, arribarán a nuestros días llenos de vigor para alumbrar algunas de las instituciones que han regido y rigen la llamada “organización económica internacional”, nacen como reacción frente –y, por tanto, en diálogo con- los restos de una moralidad pacata y represora que figuras como la de Adam

terreno de las motivaciones humanas, lo reduce todo al *egoísmo* representado por la independencia matemática de las funciones de utilidad (Ovejero, 1994). Si cualquier retribución derivada de cualquier comportamiento *cabe* en unas funciones de utilidad individuales que se presumen, de antemano, matemáticamente independientes con respecto a las funciones de utilidad de los demás individuos, ¿existe, realmente, un criterio que nos permita discriminar entre *mundos posibles* por lo que respecta a la intención moral? ¿De dónde sacamos, en la moderna teoría microeconómica, la *información necesaria* para establecer la línea de demarcación entre egoísmo y altruismo –o, dicho en los términos, más arcaicos, de Smith o Aristóteles, entre el vicio y la virtud-? Tales interrogantes, nacen, hoy, de la misma inquietud de corte metodológico que Smith, dos siglos atrás, había evidenciado con respecto al “sistema” de Mandeville.

²² Tales “doctrinas ascéticas” eran, probablemente, los intentos de recuperación del estoicismo –de un estoicismo toscamente empobrecido- con los que los apologetas de las grandes monarquías absolutas del siglo XVII acompañaban sus proclamas.

Smith, sencillamente, sortean y abandonan en los márgenes de su camino. No así Mandeville: Mandeville *opta* por hacer frente a estas opciones de tipo moral, lo que lleva a cabo recurriendo a una antropología inequívocamente privativa, pesimista, de raigambre paulina -y luterana-, para la que cualquier intento de conformación de las identidades individuales *dentro* de la vida social constituye un desatino que no puede sino conllevar los mayores de los infortunios, tanto en el plano individual como en el colectivo. La genealogía de la doctrina de Mandeville, pues –cabe insistir en ello– radica en la *decisión* de otorgar cierta dignidad, en tanto que *pedra de toque*, a doctrinas ascéticas totalmente prescindibles cuyo punto de llegada pretendía ser la completa extirpación del conjunto de deseos humanos, estuvieran éstos moldeados y sometidos al “tribunal de la razón” o no. No resulta desmedido, pues, afirmar que, para dictaminar la clausura de la *república*, Mandeville tuvo que proceder, previamente, a levantar el acta de defunción de *la humanidad entera*²³.

En cualquier caso, la implacable crítica que Smith vierte sobre la reflexión mandevilliana constituye el reverso de su adscripción a las éticas del amor propio, las cuales, en sus manos, se muestran en perfecta solución de continuidad con los parámetros conceptuales fundamentales de las éticas clásicas, auténticas fuentes de la normatividad de la tradición republicana. Dice Smith:

“Las confusiones naturales del amor propio sólo pueden ser corregidas por la mirada [del] espectador imparcial. Él es quien nos indica la corrección de la liberalidad y la deformidad de la injusticia, la propiedad de renunciar a los mayores intereses propios en aras de los intereses aún más relevantes de los demás. [...] Lo que incita a la práctica de esas virtudes divinas no es el amor al prójimo, no es el amor a la humanidad. Lo que aparece en tales ocasiones es un amor más fuerte, un afecto más

²³ La proximidad de la *ética* mandevilliana –si es que tiene sentido hablar de *ética* cuando se está negando a los individuos toda posibilidad de conformación terrena de su propio *carácter*–; la proximidad de los postulados mandevillianos –digo– con respecto a los ejes centrales del mensaje paulino, tal y como éste ha sido presentado en la primera parte de este estudio, resulta notable. Como en Pablo, Mandeville se opone a la soberbia *antropocéntrica* que supone el que los individuos –las abejas, en su caso– aspiren a aprehender y lograr el bien por su propia cuenta y, así, a auto-construirse con arreglo a esta aspiración. El ideal *ético* clásico y postclásico del individuo capaz de imponerse a sí mismo sus metapreferencias, ideal cuyo correlato *político*, esto es, en el ámbito de la *ética* social, lo constituye la *república*, aparece, pues, como un anhelo candoroso e incauto, a todas luces incompatible con la naturaleza corruptible –si no ya corrompida– de los seres humanos. Con respecto a esta relación entre la antropología cristiana y la axiología (proto)liberal, afirma Domènech (2000a: 32-3) que “ciertamente el liberalismo es heredero del extremo pesimismo antropológico paulino del cristianismo reformado (el protoliberal Hobbes fue un devoto de la lectura luterana de la Epístola a los Romanos; y de tronco evangélico son los más genuinos representantes del liberalismo propiamente dicho –del decimonónico– hasta en los países católicos: protestante fue Benjamin Constant, protestante Guizot)”.

poderoso: el amor a lo honorable y noble, a la grandeza, la dignidad y eminencia de nuestras personalidades”. (TSM, III, 3)

¿A qué, pues, la mirada del *espectador imparcial*? La noción de *amor propio* que hacen suya los moralistas escoceses del siglo XVIII, de Butler y Shaftesbury a Hutcheson y Smith, implica, muy señaladamente, la presencia del autocontrol, de la racionalidad de segundo orden, de la razón en tanto que motor capaz de dar cauce a las propias pasiones (Saoner, 1999). Sin esta facultad, los individuos no pueden llegar a constituir agentes dignos de *ser amados* –externamente y *por sí mismos*-. En efecto, para que emerja el *amour de soi*, el *amor propio*, es preciso que los individuos se vean a sí mismos con la capacidad de discernir acerca de sus propios deseos, acerca de la jerarquía que cabe otorgar a sus propias pasiones; es preciso, en definitiva, evitar que los individuos se vean reducidos, por circunstancias *internas* o *externas* a ellos –una situación de profunda inseguridad material podría resultar fatal en este sentido-, a la categoría de los meros *wantons* que Hirschman (1984) presentaba como individuos que, muy *paulínamente*, no pueden más que limitarse a satisfacer de forma inmediata e irreflexiva los deseos o preferencias de primer orden que constituyen su inamovible *conjunto de preferencias* y que se les van apareciendo de forma sucesiva.

Smith, pues, propone una aceptación *pacífica* del motivo del interés propio –ha quedado dicho que, para el escocés, la *naturaleza* encomienda al individuo el cuidado de sí mismo, pues nadie puede aventajarle en esta actividad- y rechaza de consuno tanto las doctrinas que sitúan el altruismo como fuente exclusiva de las acciones virtuosas –tal es el caso de Hutcheson, que se examinará con mayor detalle en el capítulo segundo de esta tercera parte-, como aquéllas que ven en el egoísmo el móvil último de toda acción humana. A este respecto, sugiere Smith que el propio Bernard Mandeville, al presentar toda pasión como algo de naturaleza inequívocamente viciosa, en cierto modo se alinea con aquellas doctrinas ascéticas en grado sumo ante las cuales, precisamente, su reflexión parecía reaccionar. Dice Smith:

“Siempre que nuestra reticencia con respecto al placer no llegue a equivaler a la abstinencia más ascética, [Mandeville] la trata como si fuera obscena lujuria y sensualidad. Según él, lujuria es todo lo que excede el mínimo necesario para la naturaleza humana, con lo cual es vicioso hasta el uso de una camisa limpia o una habitación cómoda”. (TSM, VII, II, 4)

Con todo, Smith subraya la importancia de asumir como algo *natural* que los seres humanos procuren “mejorar su condición”, esto es, que “ese gran objetivo de la vida humana que denominamos el mejorar nuestra propia condición” (*TSM*, I, III, 2) constituya uno de los principios fundamentales de la organización social²⁴; máxime, cuando el interés propio, motor de dicha pretensión, viene acompañado y *domesticado* en sus extralimitaciones por consideraciones de justicia (*TSM*, II, II). Asimismo, como ha venido siendo planteado –y como se verá en el próximo epígrafe– Smith maneja en todo momento una idea de continencia, de autocontrol, que, lejos de apuntar a una represión forzada y artificial de pulsiones que tarde o temprano pueden estallar caótica y desordenadamente, arranca de un sentido –objetivo– de la aprobación de la conducta humana, propia y ajena, que, gracias a la posibilidad de “intimidar todas las pasiones sediciosas y turbulentas” (*TSM*, VI, “Concl.”), permite a los individuos aspirar a otorgar a los demás, como a sí mismos, la mayor de las consideraciones en tanto que seres humanos²⁵.

Adam Smith, como ocurría en el mundo clásico y postclásico (Nussbaum, 1995, 2003), entiende que vive en un mundo gobernado “por la diosa Fortuna”, lo que obliga a relajar cualquier pretensión de *imperturbabilidad del bien humano* y a asumir que la valoración moral de las acciones, tanto las propias como las ajenas, debe tomar en consideración el carácter, en buena medida azaroso, de sus consecuencias, sin por ello descuidar la justicia y *propiedad* de las intenciones²⁶. De hecho, los seres humanos así proceden en sus vidas cotidianas, al margen de que “los sistemas de filosofía moral” den prioridad, con acierto, al valor de la norma y de la intención.

“Tal es el efecto [Smith se refiere a la desigual distribución de los resultados de las acciones] de las consecuencias positivas o negativas de las acciones sobre los sentimientos, tanto de la persona que las realiza como de los demás; y así la diosa Fortuna, que gobierna el mundo, ejerce alguna influencia allí donde no estaríamos dispuestos a permitirle ninguna, y dirige en alguna medida los sentimientos de las personas con relación

²⁴ Dice Smith en la *RN*: “la agradable confianza de *mejorar su condición*, así como la de acabar sus días en plenitud y desahogo, animan [al hombre] a movilizar todos sus esfuerzos” (*RN*, I, VIII). La cursiva es mía.

²⁵ Para una breve reflexión acerca de algunas implicaciones de la idea de continencia o abstinencia que Smith maneja en la *TSM*, implicaciones tanto para la esfera de la ética individual como para la de las actividades productivas, véase Goss (1983).

²⁶ Para un análisis detallado de los límites del consecuencialismo en Smith y de la opción, por parte del pensador escocés, por una perspectiva deontológica, puede consultarse Sen (1986).

al carácter y la conducta tanto de sí mismas como de los demás”. (TSM, II, III, 3)

Sin embargo,

“parece que la naturaleza, cuando plantó la semilla de esta irregularidad en el corazón humano, igual que en todas las demás ocasiones, apuntó a la felicidad y perfección de la especie” (TSM, II, III, 3),

pues, según Smith, juzgar todas las intenciones es tarea ardua y difícil –imposible, cabría añadir-, y tratar de lograrlo no nos llevaría sino a arbitrariedades y a situaciones no deseadas. Nos hallaríamos, en suma, ante una exigencia excesiva para con la psique humana, cuya *fragilidad* es preciso asumir sin que ello implique la renuncia a la búsqueda de mecanismos institucionales diseñados para la promoción del bien –individual y colectivo– desde la conciencia de que las capacitaciones cognitivas y morales de los seres humanos, si bien distan de ser ilimitadas, otorgan un abanico de *posibilidades* nada menospreciable²⁷.

En esta dirección, un Smith profundamente imbuido del ideal aristotélico del *bios praktikos* concluye que la puesta en funcionamiento del motivo del interés propio, que en el contexto axiológico definido por las éticas del *amour de soi*, de las que participa, apunta a una idea de *dignidad propia* de hondas implicaciones éticas y políticas, puede y debe conllevar una promoción del bienestar colectivo que, de este modo, alumbre el camino para cierta idea de *cambio social*. Dice Smith:

“El ser humano fue hecho para la acción y para promover mediante el ejercicio de sus facultades los cambios en el entorno exterior suyo y de los demás que sean más conducentes a la felicidad de todos. No estará satisfecho con la benevolencia indolente, ni fantaseará con ser el amigo de la humanidad sólo porque en su corazón desea lo mejor para la prosperidad del mundo. Con el objetivo de que invoque todo el vigor de su alma y tense todos sus nervios para lograr esos fines cuya promoción es el propósito de su existencia, la naturaleza le ha enseñado que ni él ni la humanidad estarán plenamente satisfechos con su comportamiento ni le concederán el máximo

²⁷ La figura del Ulises amarrado al mástil que Nussbaum (1995) presenta como encarnación del *phronimos* aristotélico, un ser eminentemente práctico, en oposición a un ciego Tiresias que, platónicamente, aspira a la aprehensión del bien desde la más absoluta de las autarquías merece ser tenida en cuenta en este punto.

aplauzo salvo que de hecho los haya alcanzado”. (TSM, II, III,
3)

1.2 Acción humana como *moralización de la simpatía*.

La descripción smithiana de la acción humana destaca por un proceder de todo punto empírico. Bajo el influjo de Hume –y, como el propio Smith reconocerá, de Aristóteles²⁸–, el escocés persigue en todo momento una fotografía lo más fiel a la realidad posible del aparato motivacional humano²⁹. Y, tal y como se ha examinado en la sección anterior, Adam Smith, como en todo republicanismo no ingenuo, halla en el interés propio, en ese afán por “mejorar las condiciones propias”, un importante factor explicativo de la acción humana –de ahí el hecho de que toda esa lógica de los incentivos, que tanto ha despistado a la hermenéutica smithiana, no sea refractaria a individuos como los descritos por el filósofo escocés-. Esto es así, porque el hombre, a diferencia de otras especies zoológicas, no conquista la independencia cuando conquista la madurez, la edad adulta, sino que necesita, a cada instante, la cooperación y asistencia de los demás, esto es, el concurso de otros seres vivientes, de sus semejantes, en la solución de los problemas que plantea su vivir cotidiano. Y el hombre, que es capaz de situarse en el lugar del otro y entender las particulares circunstancias y necesidades del otro, es consciente de que en vano puede esperar dicha asistencia sólo de la benevolencia ajena. La conseguirá, en cambio,

“interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide: [...] ‘dame lo que necesito y tendrás lo que deseas’”,

dice quien propone un trato (RN, I, II).

Ahora bien, también como en todo republicanismo cabal –y como ha sido visto también en la sección que acaba de ser cerrada–, Smith, con el grueso de la Ilustración escocesa, subraya que no por el hecho de observar que los individuos practican formas de intercambio mutuamente beneficioso, es preciso dejar de contemplar la presencia del conjunto de disposiciones que él sitúa en la base de todo esfuerzo orientado a la

²⁸ “Aristóteles [fue] un filósofo que sin duda era un buen conocedor del mundo”, afirma un laudatorio Smith (TSM, VI, III).

²⁹ El subtítulo de la TSM que Adam Smith añadió en la cuarta edición de la obra da prueba de ello. En la portada de dicha edición se leía: *La teoría de los sentimientos morales, o un ensayo de análisis de los principios por los cuales los hombres juzgan naturalmente la conducta y personalidad, primero de su prójimo y después de sí mismos*. Como afirma Tugendhat (1997: 266), Smith asumió en todo momento que “la conciencia moral no parte primariamente de reglas, ni tampoco de principios, sino que procede de manera inductiva a partir de las vivencias concretas del sentimiento” (la cursiva es mía). Fueron, pues, tales “vivencias concretas del sentimiento” aquello que Smith se dispuso a explorar, para ofrecer de ellas una explicación lo más sistemática posible.

consecución del mayor beneficio para el conjunto de la sociedad: en la reflexión del escocés, en ningún momento se reduce ese “interés propio” a los parámetros propios de antropologías como la que caracterizará al moderno *homo oeconomicus* con el que trabaja la ciencia económica desde el último tercio del siglo XIX. En efecto, la *prudence* smithiana no es mero *self-interest* —o, dicho con mayor precisión, *self-interest* como mera independencia (matemática de las funciones de utilidad)—. La *prudence* que Smith describe —y prescribe— constituye un conglomerado disposicional rico y complejo que Smith desmenuza con meticulosidad.

Cabe destacar, de entrada, que el horizonte de la aproximación de Smith a la motivación humana viene dibujado por la presencia de unos “sentimientos morales” que, si bien constituyen la pieza central de la normatividad smithiana, son asimismo objeto de un análisis netamente descriptivo —positivo— en el que sobresale el tratamiento dado por el escocés a la noción de “simpatía”. En efecto, los “sentimientos morales” smithianos descansan en una “simpatía”, una “compañía en el sentimiento ante cualquier pasión” (*TSM*, I, I, 1), que debe ser entendida, en primer lugar, como participación de todos los sentimientos de los demás; y, en segundo lugar, como conciencia de la reciprocidad en el sentimiento de esa participación, tanto con los allegados como con los extraños (*TSM*, I, I, 1-2)³⁰. Asimismo, Smith muestra la importancia de simpatizar con las motivaciones de cualquier agente —incluido uno mismo—, lo que incluye la *vivencia* de la gratitud del beneficiario de la benevolencia ajena, así como la de los beneficiarios de la benevolencia propia y, finalmente, la de la propia gratitud (Raphael, 1975; Sen, 1986). De todo ello depende poco menos que la capacidad, por parte de los individuos, de desplegar sus identidades personales en un juego de espejos³¹ que los habilita para un juicio de la conducta del otro, juicio que, a su vez, se revierte y concentra de nuevo hacia su propio interior, adonde llega cargado de aquello que de nosotros vieron los ojos ajenos.

Sin embargo, para que tales “sentimientos” lleguen a ser “morales” y no queden reducidos a la categoría de meros “afectos”, es necesaria la razón, ese “entendimiento” que

³⁰ Al decir de Tugendhat (1997: 268), “Smith parte del fenómeno empírico de la simpatía (*sympathy*). Por compasión (*pity and compassion*) entendemos el sentimiento de la participación [Mitgefühl] en la aflicción de los otros. La simpatía permite ser entendida también en este sentido estrecho, pero puede y debe ser considerada en un sentido más amplio que abarque el sentimiento de participación en todos los afectos de los otros”. Resulta interesante advertir —caprichos de la terminología— que otras aproximaciones a la idea de “compasión” hacen de tal sentimiento —de tal “pasión”, que, como se sugiere, podría recibir también el nombre de “piedad”— una disposición emotiva que apunta, precisamente, a algo parecido a esa *sympathy* smithiana, que, con rigor, Tugendhat asocia a un trabajo racional orientado al encumbramiento de la dignidad del hombre. Éste es el caso, por ejemplo, del ensayo de Aurelio Arteta (1996).

³¹ Smith toma la idea de la *sociedad como un espejo* del *Tratado de la naturaleza humana* de David Hume, para quien el hombre no es un lobo, sino un espejo para el hombre (Rodríguez Braun, 1997: 18).

«hemos visto que Smith concreta en un “sentido de lo apropiado”, del que, a su vez, forma parte un “sentido del mérito y del demérito”, que en ningún caso aparece deslindado de una programa racional con visos de devenir objetivo –u objetivable-³². De ahí la importancia del “espectador imparcial”, del “hombre interior” –*the man within, the great inmate*-, del “hombre dentro del pecho” –*the man within the breast*-, juez y árbitro de nuestras pasiones y de nuestra conducta y agente pronto a desempeñar la tarea de discernir acerca de lo justo y apropiado en cada situación, juez y árbitro que aparece como encarnación de aquello que de racional tiene la auto-conciencia de la que los seres humanos nos mostramos capaces³³.

Dice Smith:

“Cuando abordo el examen de mi propia conducta, cuando pretendo dictar una sentencia sobre ella, y aprobarla o condenarla, [...] me desdoble en dos personas [...]; y el yo que examina y juzga representa una personalidad diferente del otro yo, el sujeto cuya conducta es examinada y enjuiciada. El primero es el espectador, cuyos sentimientos con relación a mi conducta procuro asumir al ponerme en su lugar y pensar en cómo la evaluaría yo desde ese particular punto de vista. El segundo es el agente, la persona que con propiedad designo como yo mismo, y sobre cuyo proceder trato de formarme una opinión como si fuese un espectador. El primero es el juez; el segundo, la persona juzgada”. (*TSM*, III, 1)

En definitiva, la teoría smithiana del espectador imparcial, lejos de apuntar a una visión de la mente como “un recipiente pasivo de utilidades” (Aguiar, 2005), prescribe que los individuos sometan su conducta a

³² Cabe destacar que Adam Smith toma la idea de “sentimiento moral” de su primer maestro, Francis Hutcheson, quien había afirmado que “tenemos un sentido secreto que determina nuestra aprobación sin considerar el interés personal; de otro modo, estaríamos siempre del lado de los afortunados, sin preocuparnos por su virtud y nos sentiríamos comprometidos con su partido” (Hutcheson, 1999: 12).

³³ Nótese, una vez más, que bajo dicho “sentido de lo apropiado tras la experiencia de los sentimientos” late una opción de orden metaético que apunta a la necesidad de cotejar esos “sentimientos” –esas intuiciones- con ciertos principios racionales de tipo general o universal, lo que aproxima la opción smithiana al contemporáneo programa rawlsiano del llamado “equilibrio reflexivo”, presente también, de algún modo –así ha sido planteado ya en la primera parte-, en la epistemología moral de David Hume. De hecho, la propia definición que Smith ofrece de la ética en la *RN* incluye la consideración de algo bien próximo a la noción rawlsiana de equilibrio reflexivo. Dice Smith: “[Tras Sócrates], las máximas de la vida corriente [las intuiciones] se ordenaron de una manera metódica, relacionándolas, todas ellas, con unos cuantos principios generales, del mismo modo que la Física había buscado la manera de conectar y ordenar los fenómenos de la naturaleza. La Ciencia que pretende explicar e investigar tales principios se llama propiamente Filosofía moral” (*RN*, V, I, III, II).

“un [alto] tribunal, el tribunal de sus propias conciencias, el del supuesto espectador imparcial y bien informado, el hombre dentro del pecho, el alto juez y árbitro de su conducta”. (*TSM*, III, 2)³⁴

A partir de ahí, y de acuerdo con el espíritu de cierto intelectualismo moral de raíz socrática, Adam Smith establece un vínculo entre razón y moralidad que sitúa a la primera como causa y motor de la segunda. En efecto, para Smith la razón aparece como un estímulo mucho más poderoso que eventuales sentimientos benevolentes o humanitarios para vencer los impulsos egoístas en *determinados* escenarios y trabar *otros* lazos de socialidad entre los miembros de una misma comunidad que se adecúen mejor a la naturaleza de *otro tipo* de encuentros intersubjetivos que puedan estar teniendo lugar. Y es que, del mismo modo que carece de sentido pretender que la benevolencia constituya el móvil que empuje “al carnicero, al cervecero y al panadero” a entregar sus productos en el seno del mercado, Smith entiende que la vida social viene conformada por una inmensa miríada de escenarios de interacción individual que, en muchas ocasiones, se articulan alrededor de valores que poco tienen que ver con el motivo del interés propio y que, al contrario, demandan de los individuos –quizás “del carnicero, del cervecero y del panadero”, pero *en otros contextos relacionales-sociales*- disposiciones de *otro tipo* –de tipo altruista o cooperativo, por ejemplo- (Sen, 1986). Pues bien, en el pasaje que se reproduce a continuación, Adam Smith sostiene que, en tales casos, la razón y el sentido de la justicia que ésta arrastra consigo tienden a mostrarse como un motor mucho más poderoso y estable que el que constituyen la –quizás- errática benevolencia y el –quizás- contingente humanitarismo³⁵. Afirmar el pensador escocés, quien, en cualquier caso, abomina cualquier medio o estado mental en el que el interés propio se haya erigido en móvil único de la conducta humana:

“Cuando estamos invariablemente mucho más íntimamente afectados por lo que nos pasa que por lo que le pasa a los demás, ¿qué es lo que impele a los generosos siempre y a los mezquinos muchas veces a sacrificar sus propios intereses a los

³⁴ Para un estudio de la noción de simpatía y de la figura del espectador imparcial en Adam Smith, véanse Elósegui Itxaso (1991) y Macfie (1967).

³⁵ Es preciso remarcar que la presencia del espectador imparcial le permite a Smith evitar cualquier riesgo de deriva subjetivista en un sistema de filosofía moral que se vertebra *peligrosamente* alrededor de la consideración de los afectos individuales. “Mi reacción afectiva a una situación [...] o mi capacidad para simpatizar puede ser también inadecuada. Es decir, o bien se queda uno con la mera facticidad de la concordancia entre dos personas, que es entonces algo puramente subjetivo –y ésta es la alternativa que Smith de ninguna manera concibe-, o bien debo dejar abierto que mi manera de reaccionar se revele igualmente como inadecuada desde la perspectiva de un tercero y un cuarto, y, finalmente, de *cualquier* otro. De este modo llega Smith a su concepto de espectador imparcial” (Tugendhat, 1997: 269-70).

intereses más importantes de otros? No es el apagado poder del humanitarismo, no es el tenue destello de la benevolencia [...]. Lo que se ejercita en tales ocasiones es un poder más fuerte, una motivación más enérgica. Es la razón, el principio, la conciencia, el habitante del pecho, el hombre interior, el ilustre juez y árbitro de nuestra conducta. Él es quien [...] nos advierte [...] que no somos más que uno en la muchedumbre y en nada mejor que ningún otro de sus integrantes, y que cuando nos preferimos a nosotros mismos antes que a otros, tan vergonzosa y ciegamente, nos transformamos en objetivos adecuados del resentimiento, el aborrecimiento y la execración”.

(TSM, III, 3)

Es preciso destacar en este punto que, en el esquema que Smith maneja, nada de todo ello sería posible sin la capacidad, por parte de los individuos, de desarrollar ciertos niveles de autocontrol, de *self-command*. Efectivamente, el autocontrol smithiano permite, en primer lugar, juzgar *situaciones*, no *personas* –ni *personas en determinada situación*-. Muy señaladamente, ello posibilita apreciar lo que es justo en relación con nosotros mismos, distanciamos de nuestro estricto interés propio hasta el punto de verterlo en una perspectiva más amplia que incluye cierta idea de *bien común* y que, por razones que en parte han sido vistas, cuyas implicaciones ético-políticas se explorarán con detalle en el capítulo tercero de esta tercera parte, es percibido como prioritario. En segundo lugar, al hacer todo ello posible, el autocontrol abre las puertas a toda una racionalidad de segundo orden, esto es, a la posibilidad de que los individuos moldeen su propio carácter, el cual en ningún caso viene dado *ab initio et ante saecula*, como en Mandeville –como se ha analizado ya, ésta es la auténtica razón del rechazo frontal de la reflexión del autor de la *Fábula de las abejas* por parte de Smith-, sino que se configura a través de la tarea de auto-conocimiento y de reconocimiento en el otro que Smith estima inherente a la naturaleza de los seres humanos, a la vez que crucial para el despliegue de su identidad en tanto que individuos.

Con todo, la razón y, con ella, la búsqueda de los fundamentos racionales de la moral, ocupa un lugar central en la obra de Smith, lo que es poco frecuente en la filosofía británica del siglo XVIII (Fleischacker, 1999). En efecto, la compleja psicología moral de influencia grecolatina (Vivenza, 2001) que Smith desarrolla en la *TSM* resulta ajena a algunos de sus antecesores, de Mandeville a Hume, pasando por Shaftesbury y, en menor medida, por Hutcheson. Como bien explica Aguiar (2005), el Hume del *Tratado de la*

naturaleza humana deja bien establecida la que será la moderna concepción de la razón como “esclava de las pasiones”:

“Si una pasión no está fundada en falsos supuestos –afirma Hume-, ni elige medios insuficientes para cumplir su fin, el entendimiento no puede justificarla ni condenarla. No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina total con tal de evitar el menor sufrimiento a un indio o a cualquier persona totalmente desconocida”³⁶.

Nótese, pues, que la psicología que describe el famoso pasaje humeano linda con la que, más de un siglo después, hará suya la moderna teoría microeconómica, en la que operará una noción de racionalidad como mera consistencia lógica entre preferencias o intereses dados que individuos motivacionalmente pasivos no ven por qué podrían *querer* –y, menos, *deber*- moldear (Aguiar, 2005). En cambio, Smith propone una idea de racionalidad en la que ésta aparece como el timón que guía las decisiones de los individuos. A la inversa de lo que ocurre con el *wanton* hirschmaniano, que es doblegado continuamente por el vendaval de las pasiones que colonizan su mente, en Smith “el hombre virtuoso es [...] el hombre sabio y racional que domina sus pasiones, que controla sus sentimientos pasivos –sus *passive feelings*-; [en definitiva], la persona capaz de autocontrol –de *self-command*- [TSM, III, 3]” (Aguiar, 2005). Es por esta razón por la que Fleischacker podrá afirmar que “Smith piensa que las pasiones están cognitivamente dirigidas, e incluso sugiere que la razón tiene fuerza motivadora por sí misma, por lo que le resulta inteligible, y a Hume no, que nuestras pasiones estén mal encaminadas en general, que podamos descubrir mediante la razón una meta objetiva para nuestra vida y que tengamos que corregir nuestras pasiones de acuerdo con ella. [...] En consecuencia, Smith nunca define la ‘felicidad’ como la satisfacción de unos deseos *que resulta que tenemos*” (1999: 145)³⁷.

Así, en respuesta a Hume, Smith sostiene, como correcta y sugestivamente señala Aguiar (2005), que “la virtud del autocontrol, del control racional de las pasiones y sentimientos pasivos, esto es, la capacidad para elegir el tipo de personas que queremos ser de manera plenamente informada; la capacidad de elegir no sólo el mejor medio para satisfacer nuestras preferencias, sino de elegir nuestras preferencias mismas, está al alcance

³⁶ Citado por Aguiar (2005).

³⁷ Tomo la traducción que de este pasaje de Fleischacker se ofrece en el texto de Aguiar (2005). La cursiva es mía.

de todo ser humano, dado nuestro singular tejido moral [TSM, VI, III], que se elabora sobre la base, como diríamos hoy en día, de niveles de intencionalidad de primer y segundo orden”. De ahí la descripción que Smith ofrece de la conducta del hombre constante e instruido en la continencia, descripción que parte de planteamientos de adscripción estoica pero que, en su desarrollo, y habida cuenta de la importancia que en ella se confiere al hábito como determinante del comportamiento racional y virtuoso, va adquiriendo unos tintes inequívocamente aristotélicos:

“El hombre que realmente tiene constancia y entereza, el hombre sabio y justo que ha sido profundamente instruido en la ilustre escuela de la continencia, en el bullicio y los afanes del mundo, expuesto quizá a la violencia e injusticia facciosa y a los sinsabores y azares de la guerra, conserva el control de sus sentimientos pasivos en todas las circunstancias, y en soledad o sociedad tiene siempre el mismo aspecto y es afectado casi de la misma forma. Ante éxitos y fracasos, en la prosperidad y la adversidad, con amigos y enemigos, se ha visto a menudo en la necesidad de probar esa hombría. Jamás ha osado olvidar ni por un instante el juicio que el espectador imparcial emitiría acerca de sus sentimientos y su proceder. Jamás se ha atrevido a permitir que el hombre en el pecho estuviese un momento fuera de su atención. [...] El hábito ya se le ha vuelto totalmente familiar. Ha estado constantemente modelando y en verdad bajo la incesante necesidad de modelar o tratar de modelar no sólo su conducta y proceder exteriores, sino en todo lo posible incluso sus sentimientos y sensaciones internas de acuerdo con los de ese juez majestuoso y honorable. No es que meramente acepte los sentimientos del espectador imparcial: realmente los adopta. Casi se identifica con y se transforma en ese espectador imparcial, y casi no siente sino lo que dicho gran árbitro de su conducta lo orienta a sentir”. (TSM, III, 3)

En esta misma dirección, la racionalidad y el autocontrol que exhibe el hombre de comportamiento virtuoso que pinta Smith debe ser entendida también, tal y como formularía hoy la moderna teoría de la elección racional, como consistencia intertemporal de las elecciones individuales, lo que equivale a decir que los yoes presentes se muestran

capaces de *simpatizar* con los yoes que se hallan más alejados en el tiempo y decidir de acuerdo con cierta idea de *bien común intrapsíquico* e intertemporal. Dice Smith:

“En la constancia de su laboriosidad y frugalidad, en su incesante sacrificio de la paz y el disfrute del presente en aras de la expectativa probable de una holgura y gozo mayores en un período de tiempo más distante pero más duradero, la persona prudente siempre resulta apoyada y recompensada por la aprobación total del espectador imparcial, y del representante del espectador imparcial, el hombre dentro del pecho”. (TSM, VI, I)

Finalmente, el individuo cuya actividad Smith se afana, ante todo, por *describir* toma en profunda consideración las normas sociales, las *rules of conduct* que vertebran la *comunidad* en cuyo seno ha de desarrollar los planes de vida que haya podido trazar para sí mismo (TSM, III, 4-6). Y no lo hace pura y simplemente con arreglo a un eventual cálculo instrumental de la *desutilidad* que supondría obviarlas: existe, en Adam Smith, una aproximación deontológica a la norma social y, en un buen número de ocasiones –no en todas-, también a su encarnación en el seno del derecho positivo, que no debe pasar inadvertida. Sea como sea, al decir de un Smith profundamente convencido del carácter esencialmente social *-político-* de la vida humana,

“en todas las edades del mundo y en todos los países, los hombres fijaron necesariamente su atención en los caracteres, designios y acciones de sus semejantes en sus relaciones mutuas y, por consiguiente, se vieron obligados a adoptar y establecer, de común acuerdo, un conjunto de reglas y máximas respetables para ordenar la conducta humana”. (RN, V, I, III, II)

Asimismo, Adam Smith, heredero en parte de la metaética hutchesoniana, apunta a un surgimiento *desde abajo*, por vía inductiva, de las normas sociales. En un largo pasaje en el que parece reivindicar la experiencia moral subjetiva como vía para conferir a las reglas morales auténtica *fuerza categórica* (Domènech, 1998), lo que en ningún caso excluye un posterior procedimiento racional para su articulación y consolidación definitiva –como se verá más adelante, Tugendhat (1997) ve en dicho *sentido moral subjetivo no exento de tratamiento*

racional un elemento que se echa en falta en el universo moral kantiano-, el pensador escocés afirma que

“las reglas generales de la moral [...] se basan, en última instancia, en la experiencia de lo que en casos particulares aprueban o desaprueban nuestras facultades morales, nuestro *sentido natural del mérito y la corrección*. No aprobamos ni condenamos inicialmente los actos concretos porque tras el examen correspondiente resulten compatibles o incompatibles con una determinada regla general. Por el contrario, la regla general se forma cuando descubrimos por experiencia que todas las acciones de una cierta clase o caracterizadas por determinadas circunstancias son aprobadas o reprobadas. [...] Es verdad que una vez que esas guías generales son formuladas, cuando ya son universalmente reconocidas y establecidas por los sentimientos confluyentes de los seres humanos, reiteradamente apelamos a ellas en tanto que patrones de juicio. [...] En tales ocasiones son citadas como el fundamento último de lo que es justo e injusto en la conducta humana, y esta circunstancia parece haber confundido a bastantes autores muy eminentes, que han diseñado sus sistemas de acuerdo con el supuesto de que los juicios originales de la humanidad con respecto al bien y al mal fueron estipulados como las sentencias de un tribunal judicial, considerando primero la regla general y después si abarca la acción concreta que se está considerando”.

(TSM, III, 4)³⁸

En esencia, una revisión sintética de los elementos fundamentales de la aproximación smithiana a la acción humana exige hacer mención de las siguientes variables explicativas de la misma: el interés propio; la capacidad para la “simpatía” y el cultivo de “sentimientos morales”, cuyo despliegue exige la presencia del entendimiento y del autocontrol, con todo lo que ello implica; y, finalmente, la observancia de las normas sociales³⁹.

³⁸ La cursiva es mía.

³⁹ Resulta altamente revelador el hecho de que no pocos de los resultados fundamentales de las modernas ciencias cognitivas den sostén empírico a la visión de la psique humana con la que hemos visto que Smith se

Recordemos un pasaje que ya ha sido citado en este epígrafe:

“Así como amar al prójimo como a nosotros mismos es la gran ley de la cristiandad, el gran precepto de la naturaleza es amarnos a nosotros mismos sólo como amamos a nuestro prójimo, o, lo que es equivalente, como nuestro prójimo es capaz de amarnos”. (TSM, I, I, 5)

La preocupación fundamental de Adam Smith no es otra que la de alumbrar preceptos ético-morales que se adecúen de forma realista a aquello de lo que las motivaciones humanas son capaces. En el paso citado, Smith parece preguntarse, bien realistamente, si es apropiado y sensato prescribir, sin atender a la naturaleza de la fuente de la que supuestamente han de manar, esos afectos que “la gran ley de la cristiandad” exige. El filósofo escocés se inclina a pensar que un elemental ejercicio de realismo cognitivo, que para nada implica la disolución de la moralidad –bien al contrario: diríase que la reactiva-, obliga a contemplar la necesidad de introducir ciertos mecanismos socio-institucionales orientados al estímulo de las disposiciones más *apropiadas* para cada contexto y, a partir de ahí, a la promoción de una sociedad “bien ordenada”.

compromete. Sin ir más lejos, trabajos como los de Owen Flanagan (1996) apuntan a la necesidad de asumir la importancia de la razón y del manejo de cierta idea de verdad para el despliegue de la moralidad individual, lo que, a su vez, exige la capacidad para un proceso narrativo de uno mismo que se estime coherente y sostenible, proceso para el cual la presencia de los demás es imprescindible; todo ello, en el marco de lo que podría denominarse un *intelectualismo moral laxo* según el cual, sólo a través de los mecanismos que el encuentro intersubjetivo pone en funcionamiento, los individuos, cuya psique se halla sometida a importantes constricciones de tipo computacional y volitivo, pueden tratar de enfrentarse a la tarea de sostener el pulso moral en todos los ámbitos de actividad en los que sus vidas se desarrollan. Por otro lado, el propio Flanagan (1996) parece recoger el testigo del legado smithiano cuando sostiene que el aprendizaje moral, lejos de constituir un proceso algorítmico, aparece como un sistema de prueba y error que bascula alrededor de una red de experiencias que incluye, de un modo muy especial, la influencia del entramado social y comunitario. De hecho, resuenan en las páginas de la obra smithiana los ecos de ese *inner eye*, de esa *mirada interior* que Humphrey (2001), con los Barkow, Cosmides y Tooby, asocia al hombre, ese *psicólogo natural* capaz de conocer a –*simpatizar con*– los demás a través de un acto de autognosis y de proyección hacia el exterior de lo que ha hallado en su seno –*within his breast*, como diría Smith-. Asimismo, constituye una de las aportaciones fundamentales de las ciencias cognitivo-evolucionarias, de hondas implicaciones para la práctica de unas ciencias sociales cuyos supuestos sobre el comportamiento humano son a menudo simplificadores en demasía, la asunción de que el substrato motivacional de la acción humana es plural, es decir, que involucra disposiciones de muy diverso signo –el trabajo, ya citado, de Alan P. Fiske (1991) resulta aquí especialmente esclarecedor-. De otras disciplinas adyacentes a la filosofía moral proceden también interesantes trabajos que son dignos de mención en este punto. Por ejemplo, Ashraf, Camerer y Loewenstein (2004) reivindican, desde la moderna economía experimental, el realismo cognitivo de conceptos tratados en la TSM, como los de benevolencia, fuerza de voluntad o justicia. Con todo, “podemos decir que, para Smith, como para la moderna teoría de la conciencia, ser persona implica ‘el paso de un sistema intencional de primer orden a un sistema intencional de segundo orden’ (Dennett, 2000: 145); o que no hay conciencia moral posible sin metapreferencias. No se trata, claro está, de que Smith se adelante a la ciencia cognitiva actual; ocurre, más bien, que la ciencia cognitiva expresa hoy con rigor lo que era una profunda intuición de la psicología moral socrático-aristotélica [...] en la que se apoya Adam Smith” (Aguilar, 2005).

Es por esta razón por la que Smith subvierte “la gran ley de la cristiandad” en favor del “gran precepto de la naturaleza”, lo que lo lleva a proponer dosis razonables de autocontrol, de contención –con todo lo que se ha visto ya que ello implica–, con el fin de adecuar el amor a uno mismo a los afectos hacia los demás que podamos albergar –sean tales afectos tan poderosos como puedan llegar a ser–. De este modo, Smith se aproxima al núcleo de las éticas del amor propio, que ya vimos que, bajo su mirada, interseccionan bien interesadamente con la psicología moral de raíz republicana, y sugiere una moderación de los afectos para con nosotros mismos que queda anclada, no en la represión ascética de las pasiones propias, sino en una idea de autorrespeto que, por la vía del trato ecuánime de los intereses individuales, confiere a los seres humanos la mayor de las dignidades. En suma, estos seres humanos *completos, colmados*, son los que podrán transitar por los canales abiertos para un encuentro intersubjetivo –en el mercado, por ejemplo– en el que podrán aflorar los “sentimientos morales” y, así, se materializará el pleno despliegue de nuestras personalidades⁴⁰.

Pero, ¿cuál es, exactamente, la ascendencia filosófica de tales planteamientos? Sin duda, un examen pormenorizado de la valoración que Smith realiza de las tradiciones de pensamiento ético-político que, en mayor o en menor medida, conforman su escenario intelectual ha de permitir arrojar depurada luz sobre el profundo significado filosófico que entrañan los conceptos que hemos visto que el escocés maneja.

⁴⁰ He encontrado la más amplia disección de la filosofía moral smithiana en el trabajo de Campbell (1971). Buena parte de lo que ha sido expuesto en este epígrafe es deudor de esta obra.

2. *Prudence* como *phrónesis*: Adam Smith y la “metafísica de lo contingente”.

Tradicionalmente, la hermenéutica smithiana ha tendido a subrayar la filiación estoica de la reflexión moral de Adam Smith. Ciertamente es que las abundantes apreciaciones –si bien no siempre favorables– que el pensador escocés vierte sobre los principios y postulados de la tradición estoica hacen pensar que ésta dejó una huella profunda en su quehacer ético-filosófico. Sin ir más lejos, la noción de autocontrol que Smith hace suya, así como el canto a la frugalidad y a la laboriosidad o, también, el desprecio de los bienes materiales superfluos, elementos, todos ellos, que le son bien propios, presentan, en un gran número de pasajes de su extensa obra, claras resonancias estoicas.

De raíces estoicas es, de entrada, el análisis de los factores constitutivos de la felicidad individual que Smith ofrece ya en la primera parte de la *TSM*, cuando define sus criterios de *propiedad* y *corrección* como patrones para enjuiciar la conducta humana. En efecto, asegura Smith que, cuando gozamos de buena salud, no tenemos deudas⁴¹ y tenemos la conciencia tranquila,

“nada puede añadirse a la felicidad de una persona. [A partir de ahí, todas las adiciones a nuestra fortuna] son superfluas, y si está fascinado por ellas debe tratarse del efecto de la veleidad más frívola”. (*TSM*, I, III, 1)

De raíces estoicas es, también, la consiguiente reivindicación de una “tranquilidad de espíritu” que Smith estima que está al alcance, sobre todo, “de las personas de vida sencilla” (*TSM*, I, III, 2). En un sugestivo pasaje en el que, interesantemente, reelabora el vínculo establecido por Aristóteles entre virtud y propiedad, entendida ésta como independencia material –a dicho vínculo se ha hecho referencia en la segunda parte–, Smith asegura que entre los pobres es más fácil y habitual conciliar el “camino a la virtud” y el “camino a la fortuna”. Sabedores de que, en su caso, la imprudencia, la injusticia, la debilidad y la disolución siempre debilitarán sus capacidades y prosperidad, los pobres tratarán, normalmente, de combinar unas capacidades profesionales sólidas con “un comportamiento prudente, justo, recto y moderado”, lo que rara vez dejará de resultarles exitoso. Además, conscientes de que “su éxito” depende en buena medida del favor y buena opinión que de ellos puedan tener sus vecinos y sus pares, resolverán llevar una “conducta ordenada”. De ahí –dice Smith– que el proverbio según el cual “la honradez es la

⁴¹ Nótese que, para Smith, como para el grueso de la tradición estoica –el propio Horacio así lo apunta en una sátira a la que se hace referencia más adelante–, la felicidad exige ausencia de lazos de dependencia con respecto a terceros o, dicho de otro modo, suficiencia material.

mejor política” resulte especialmente apropiado para el caso de la vida que los pobres se ven obligados a llevar (*TSM*, I, III, 3). En cambio, en el mundo de los ricos, la adulación y la hipocresía predominan sobre el mérito y la capacidad, y el triunfo y la promoción no dependen de la estima de “pares inteligentes y bien informados”, sino del favor caprichoso y estúpido. Por ello, en dicho mundo todas las virtudes relevantes son tratadas con desdén y mofa. Con todo, el camino que conduce a la riqueza y el que conduce a la virtud se hallan en direcciones muy opuestas, pues, con tal de lograr riqueza y poder, los “candidatos para los cargos más importantes” se sitúan por encima de la ley e incurren en “fraude, falsedades, intriga, maquinación, delitos, la rebelión e incluso la guerra civil” (*TSM*, I, III, 3)⁴². Con todo, Smith coincide con Aristóteles en señalar que las condiciones materiales de los individuos determinan, en buena medida, su comportamiento moral. Asimismo, y pese a que de entrada la lectura de estos pasos parezca sugerir que su autor contempla la posibilidad de una aproximación a las virtudes de carácter instrumental, no autotélico, el pensador escocés coincide también con Aristóteles al señalar que los hombres de extracción social baja, dada su condición de privación e inseguridad, tienden a ver en el comportamiento que se supone que emana de una ubicación en el mundo honrada y virtuosa, no un fin en sí mismo, sino una práctica de la que esperan ciertas retribuciones, del tipo que sean, por parte de aquellos “de cuyo permiso viven”, lo que supone la disolución de la pizca de virtud que tal comportamiento hubiera podido entrañar.

De raíces estoicas es, igualmente, la exhortación, sin duda de formulación harto interesante, que Smith nos lanza para que sepamos adecuar nuestro umbral de expectativas a aquello que el destino ha deparado para nosotros:

“La certeza infalible de que todas las personas tarde o temprano se acomodan a lo que pueda ser su situación permanente quizá pueda inducirnos a pensar que los estoicos estaban al menos muy cerca de la verdad cuando decían que entre un contexto permanente y otro no hay, en lo tocante a la felicidad, ninguna diferencia esencial”. (*TSM*, III, 3)

De raíces estoicas es, todavía, la censura smithiana de la conducta de aquellos que ponen en peligro el “sosiego de su espíritu”, auténtico objetivo de una vida bien dirigida, en

⁴² Conviene señalar que la versión definitiva de este tercer capítulo de la sección tercera de la primera parte de la *TSM* no vio la luz hasta 1790, en el momento de la aparición de la sexta y última edición, en vida del autor, de la obra. Muchos años habían pasado, pues, desde 1759, cuando la primera edición de la *TSM* fue publicada, años durante los cuales Smith fue tomando mayor conciencia del faccionalismo, propio tanto de los círculos del poder político como del ámbito de los “negocios privados”, que había azotado y azotaba las sociedades por él conocidas o estudiadas.

aras de niveles de riqueza y notoriedad. Encontramos aquí, pues, un interesante antecedente de lo que la ciencia económica dará en llamar *efecto-imitación*, *efecto snobismo* o *efecto-Veblen* (Leibenstein, 1973)-. Dice Smith:

“Nuestra conducta es influida por tal principio [el que nos lleva a buscar la admiración ajena a través de la adquisición de productos superfluos] no sólo en lo tocante a temas [...] frívolos: a menudo es el secreto motivo de los empeños más graves e importantes de la vida, tanto pública como privada. [...] El hijo del pobre, a quien la ira de los cielos ha vuelto ambicioso, cuando empieza a observar en torno suyo, admira la condición del rico. Encuentra que la cabaña de su padre es demasiado pequeña para él y fantasea con que debería vivir más cómodamente en un palacio, [...] y para alcanzar esa meta se dedica para siempre a la búsqueda de la riqueza y los honores. Para acceder a las comodidades que esas cosas deparan se somete [...] a mayores fatigas corporales y mayor desasosiego espiritual que los que habría sufrido en toda su vida si no las hubiese ambicionado”. (TSM, IV, 1)

De raíces estoicas es, finalmente, el canto al temperamento sereno y sosegado que Adam Smith propone para poder sobrellevar los embates de un mundo en descomposición, como lo era el postclásico en el que se desarrolló la doctrina estoica o el tardofeudal en el que el pensador escocés vivió, un mundo en el que pervivían viejas formas de dominación que presentaban una sorprendente -y preocupante, a los ojos de Smith- capacidad de adaptación que les permitía mudarse y adquirir nuevas y funcionales manifestaciones:

“Un temperamento calmo, que no permite que su tranquilidad sea alterada ni por pequeños daños ni por contratiempos incidentales en el curso habitual de los asuntos humanos, y que en medio de los males naturales y morales que infestan el mundo, los da por sentados y admite sufrir sólo un poco a causa de ambos, es una bendición para la persona y proporciona sosiego y seguridad a todos los que la rodean”. (TSM, VI, III)

Así, encontramos en todo momento a un Adam Smith que asume, con ciertos matices –enseguida serán examinados-, la herencia de la moralidad helenística y de la latinidad, una moralidad próxima al estoicismo en la recomendación de la *mediocritas* horaciana –la “dorada medianía” de Fray Luis-, especialmente para un mundo de cuyos posibles niveles de degradación Smith es perfectamente conciente; una *mediocritas* que, como también más adelante se verá- para nada resulta incompatible con cierta idea de *vida activa*, lo que acerca la *prudence* smithiana a la *phronesis* aristotélica, entendida ésta –ha sido dicho ya- como sabiduría práctica. En cualquier caso, lo que interesa en este punto es subrayar las conexiones de la filosofía moral smithiana con el espíritu *estoicizante* que inspira el *Beatus ille* de Horacio, de quien Smith, tanto en la *TSM* como en las *LRBL*, se confiesa lector y admirador; un Horacio que, en el Libro I de sus *Sátiras y epístolas*, pinta la figura de un hombre que tiene lo que le basta y no desea más, y que, precisamente por eso, se siente *dueño de sí mismo* y de sus cosas –y puede “vivir por su cuenta”, añadiría Harrington algunos siglos más tarde-, por lo que puede observar con serenidad el mundo circundante desde lo alto de su experiencia⁴³; un Horacio –repito- que, en esas mismas *Sátiras*, había mostrado su deseo de poder acostarse “sin el pensamiento de tener que levantarse temprano al día siguiente para ir a llevar la fianza al pretor”⁴⁴ (Libro I, Sátira VI).

Sin embargo, ¿hasta qué punto esta moralidad propia de la tradición estoica caló en la reflexión smithiana? ¿Hasta qué punto Smith recurre a ella en búsqueda de unos planteamientos nucleares, fundamentales, alrededor de los cuales poder articular su opción ético-política? O, ¿en qué medida puede decirse, en cambio, que se refirió a ellos en tanto que conceptos y esquemas morales *de referencia* en un mundo, el del convulso XVII y el de principios del XVIII, para el que los términos y procedimientos de la *consolatio* estoica no podían resultar ajenos? Y, previamente, ¿de qué mundo se trataba? ¿Cuáles eran los parámetros que conformaban su axiología? Bien mirado, el mundo en el que Smith se formó e inició su quehacer filosófico-político era, todavía, lo que podría denominarse “el mundo de Baltasar Gracián”. Un Gracián, que, dicho sea de paso, propuso en *El criticón* una idea de libertad muy próxima a la noción de libertad republicana como ausencia de dominación: “no depender de ajena voluntad”. Es interesante tomar nota del momento en el que aparece la obra de Gracián –mediados del XVII-, pues es en ese siglo, sobre el que pesan las guerras de religión y, sobre todo en el continente, los excesos del absolutismo, en

⁴³ En el año 32 d.n.e., Mecenas, el protector de Horacio, regaló al poeta la famosa villa Sabina, al este de Tívoli, adonde el segundo se retiraba del “mundanal ruido” del que después, en la España del siglo XVI, hablará Fray Luis de León, admirador y traductor de su obra.

⁴⁴ Nos hallamos, pues, ante otro texto de inspiración estoica en el que se subraya la importancia de la independencia material para una vida tranquila y sosegada.

el que se abre paso, ecléctico, el espíritu de la renovada moralidad, escéptica pero remisa a dimitir de su papel, que definirá el universo axiológico de los albores del mundo contemporáneo; una moralidad que incluye desde el autocontrol de raigambre estoica, *defensivo* en lo político, hasta la idea de *prudencia* como sabiduría práctica propia de la tradición aristotélica, a menudo vulgarizada en los *vademecum* de moralidad aplicada propios del momento, pasando por las vindicaciones más encendidas de una radicalización democrática –*plebeya*, a menudo– de unas instituciones políticas cuyo vigor es más necesario que nunca. Se trata de un espíritu que, en el mundo británico, se había arrimado al republicanismo de raíz harringtoniana y dejado su huella en la obra del exigente republicanismo de Milton, fiel seguidor de Cromwell y conspicuo acicate de reyes y realistas, así como en las penetrantes sátiras políticas de Johnatan Swift o en el grueso de *la política* de la escuela escocesa, histórica y sociológicamente consciente, de la que merecen especial mención, por la agudeza de su preceptiva ético-política, los trabajos de Hume, Ferguson, Millar y, finalmente, Adam Smith.

Globalmente, pues, es preciso decir que AS asume valores y formulaciones propios de la tradición estoica –y helenística, en términos generales⁴⁵–, pero conserva en todo momento una distancia crítica respecto a ella que debe ser entendida como el resultado de

⁴⁵ Merece la pena considerar, al margen de matizaciones que quizás deberían plantearse pero que se alejan del objetivo de este estudio, el interesante análisis que, recientemente, Martha Nussbaum ofrece del peso de la ética helenística en la filosofía moral moderna, dentro de la cual otorga un papel fundamental a la obra de Adam Smith. Dice Nussbaum (2003: 22): “La filosofía del siglo XX, tanto en Europa como en América del Norte, ha hecho, hasta hace muy poco, menos uso de la ética helenística que casi cualquier otra cultura occidental desde el siglo IV a.C. No sólo el pensamiento de la baja Antigüedad y la mayoría de las manifestaciones del pensamiento cristiano, sino también los escritos de autores modernos tan diversos como Descartes, Spinoza, Kant, Adam Smith, Hume, Rousseau, los padres fundadores de los Estados Unidos, Nietzsche y Marx, son todos ellos tributarios en gran medida de los escritos de los estoicos, los epicúreos o los escépticos, con frecuencia mucho más que de los escritos de Platón y Aristóteles. Especialmente en lo que respecta a las concepciones filosóficas de la emoción, ignorar el período helenístico equivale a ignorar no sólo los mejores materiales de la tradición occidental, sino también la principal influencia en la evolución filosófica posterior”. A lo que añade la autora: “Una cosa, creo, no admite discusión: que los análisis de las emociones ofrecidos por los textos estoicos y epicúreos son de una sutileza y una solidez no superadas hasta ahora por nadie en toda la historia de la filosofía occidental. Claro está que las concepciones de Aristóteles constituyeron unos valiosos precedentes. Pero los pensadores helenísticos superan a Aristóteles, en mi opinión [no en la de Smith, como se verá a continuación], en el detalle y en la fuerza de sus análisis de la relación entre emoción y creencia, en sus concepciones del elemento evaluativo presente en la emoción, en sus sugerencias sobre las interrelaciones de las emociones entre sí y, finalmente, en su conexión de la vida emocional con una visión muy general del mundo, mundo en el que somos rehenes de la fortuna. Independientemente de lo que uno piense de sus argumentos contra las pasiones y de lo que uno finalmente decida sobre la identificación estoica de la pasión con la creencia o el juicio, esas concepciones son puntos de partida indispensables para cualquier trabajo futuro. En otro tiempo, los filósofos supieron esto, y los mejores trabajos sobre la emoción realizados en los siglos XVII y XVIII –los de Descartes, Spinoza y Adam Smith– tenían una deuda enorme con aquéllos y quizás, en ciertos aspectos, no llegaron a su altura. Hoy día, sin embargo, la obra de los antiguos es casi siempre ignorada en la literatura filosófica sobre la emoción, que por consiguiente ha de reinventar laboriosamente (y por lo general sin llegar a la altura de los antiguos) lo que allí ya estaba claro. Los análisis detallados de las emociones concretas, además, son tan impresionantes como la teoría general. También aquí, los análisis contemporáneos del amor, la cólera y el miedo pasan por alto aquéllos, pagando el precio consiguiente” (Nussbaum, 2003: 619).

una opción por unos esquemas que, como en el caso de buena parte de los miembros de la Ilustración escocesa, si bien interseccionan en algunas ocasiones con la tradición estoica, apuntan a presupuestos y aspiraciones ético-políticas de otro tipo. Veámoslo con detalle a través del recorrido por los distintos “sistemas de filosofía moral” que el propio Smith emprende en la séptima parte de la *TSM*⁴⁶.

Cabe señalar, de entrada, que dicho recorrido se abre con una defensa de una descripción plural de la motivación humana como requisito indispensable para que cualquier “sistema de filosofía moral” pueda alcanzar ciertos grados de verosimilitud, a la vez que para que la preceptiva ético-política que de ellos se derive pueda gozar de niveles relevantes de factibilidad. Dice Smith:

“Todos los sistemas morales que han alcanzado alguna reputación han derivado de algunos de los principios que he procurado desarrollar [en el libro VII que da comienzo con estas palabras]. Como todos se fundan en ese sentido en principios naturales, todos son en alguna medida correctos, pero como muchos de ellos se derivan de alguna perspectiva parcial e imperfecta de la naturaleza, muchos están en algunos aspectos equivocados”. (*TSM*, VII, I)

Analícemos, pues, la opinión que a Smith le merecen todos y cada uno de los sistemas de filosofía moral con cuyo examen el pensador escocés cierra la *TSM*.

Si bien Smith toma la terminología platónica para su análisis –descriptivo y prescriptivo– de la racionalidad de segundo orden

–“la parte irascible de nuestra naturaleza es [...] convocada para que asista a la racional contra la concupiscible”,

afirma el pensador escocés (*TSM*, VII, II, 1)-, la aproximación de Platón a la cuestión de las pasiones impide que el “espectador imparcial” al que Smith asocia la dimensión racional de la psique humana se acomode en los parámetros de la psicología moral platónica. Con Platón, Adam Smith asume la existencia de una serie de “pasiones basadas en el orgullo y el resentimiento”, por un lado, y, por el otro, de un conjunto de “pasiones fundadas en el amor al placer” (*TSM*, VII, II, 1). Ahora bien, Smith no comparte la censura platónica de tales pasiones, sino que asume que forman parte de nuestra naturaleza y que, debidamente

⁴⁶ Esta historia smithiana de la ética clásica ha sido estudiada pormenorizadamente por la historiadora de las ideas Gloria Vivenza (2001).

encauzadas, cumplen una función altamente importante para nuestro funcionamiento en el mundo y para el desarrollo completo de nuestra identidad personal:

“Aunque esas dos clases de pasiones puedan desorientarnos, son partes necesarias de la naturaleza humana: las primeras nos han sido dadas para protegernos de los daños, para hacer valer nuestro rango y dignidad en el mundo, para que aspiremos a lo que es noble y honorable, y para que distingamos a quienes actúan del mismo modo; y las segundas, para proveer al sostenimiento y las necesidades del cuerpo”. (*TSM*, VII, II, 1)

Al epicureísmo Smith se refiere, sobre todo, a partir de la reconstrucción que de esta escuela hacen Cicerón, en *De finibus*, y Diógenes Laercio. Si bien la reflexión de Epicuro juega un papel nada menospreciable en la caracterización de la *prudence smithiana* (Vivenza, 2001), el hecho de que

“los únicos objetos naturales de deseo y aversión [fueran], en última instancia, el placer y el dolor corporales”. (*TSM*, VII, II, 2)

hizo de la doctrina epicúrea una opción que, a los ojos de Smith, debía ser severamente censurada. En efecto, el pensador escocés reprocha a Epicuro el no haberse percatado de que, más allá del placer y el dolor corporales que pudieran provocar, aquello que debía ser observado era el efecto que en la mente de los demás nuestros actos causaban. Epicuro, pues, desatendía el núcleo de la propuesta filosófico-moral smithiana, esto es, la consideración de los juicios aprobatorios o desaprobatorios que la conducta individual despiertan en la conciencia de los demás. En otras palabras, mientras que el acto virtuoso tiene un valor por sí mismo, al margen de los beneficios –corporales o no- que nos pueda reportar, valor cuya medida nos la otorgan el espectador imparcial, por un lado, y, por el otro, las opiniones deliberadas de los demás, bajo la mirada de Epicuro –sostiene Smith- las virtudes tienden a adquirir un carácter marcadamente relativo.

Smith, pues, se opone a que el interés propio, objetivado en ciertas dosis de placer corporal, adquiriera el estatus de *summum bonum* exclusivo en el marco, además, de una ética de corte netamente consecuencialista, e insiste en la necesidad de que una tarea de rastreo y posterior poda de los afectos individuales alumbre ciertos principios y razones de carácter universal. En suma, en la valoración que hace de Epicuro, Adam Smith se adelanta dos

siglos a la crítica hirschmaniana de la consideración inapropiado de la *parsimonia* como *desideratum* metodológico por parte de la ciencia económica (Hirschman, 1984). Dice Smith:

“Epicuro se entregó a una propensión que es natural en todas las personas, pero que los filósofos específicamente tienden a cultivar con peculiar asiduidad, en tanto que herramienta principal para exhibir su ingenio: la propensión a explicarlo todo con el menor número posible de principios”. (TSM, VII, II, 2)

Smith subraya, pues, que es preciso que quienes se consagran a la tarea de investigar cuáles deben ser las reglas y principios rectores de un “sistema de filosofía moral” entiendan que deben manejar una descripción de la acción humana que recoja la totalidad de disposiciones que, más allá de la observación del interés propio -bien importante, por otra parte-, conforman el conjunto de nuestra arquitectura cognitiva.

De hecho, ésta es, precisamente, la razón por la que Smith se opone también a la “aguda, clara, sobria y juiciosa” reconstrucción, por parte de su admirado Hutcheson, del énfasis puesto en la benevolencia como

“único principio activo de la divina naturaleza, [director de] la actuación de todos los demás atributos” (TSM, VII, II, 3)⁴⁷,

por parte de la escuela ecléctica y, después, de varios *reformadores* protestantes. Smith no podía aceptar un sistema de filosofía moral que negara por completo no sólo la lógica del *interés propio*, la racionalidad instrumental, sino también cualquier elaboración del *amor propio* como autoaprobación desde la propia conciencia; un sistema, en suma, para el que las únicas acciones humanas laudables fueran las que la benevolencia detonaba. Al decir de Adam Smith,

“Lo que [Hutcheson] consideraba una prueba evidente de la certeza de esta explicación de la virtud era que, en todas las disputas casuísticas relativas a la rectitud de la conducta, el patrón al que se hacía constante referencia era el bien común”. (TSM, VII, II, 3)

El sistema hutchesoniano, pues, adolecía del mismo defecto que presentaba el de Epicuro: el reduccionismo motivacional. La diferencia con respecto al epicureísmo estribaba en el

⁴⁷ La cursiva es mía

hecho de que, en el caso de Hutcheson, aquello que se extirpaba de la explicación de la acción humana era la corrección del interés propio, el cual, definido en términos substantivos, constituía un móvil de conducta totalmente apropiado para un buen número de escenarios. Dicho de otro modo, existía todo un conjunto de virtudes que se hallaban enraizadas en el motivo del interés propio y que el sistema hutchesoniano parecía dispuesto a desatender. Así, afirmaba Smith que

“la negligencia y la falta de frugalidad son universalmente desaprobadas, pero no porque procedan de una falta de benevolencia, sino de una falta de atención apropiada a los objetos del propio interés”. (*TSM*, VII, II, 3)

Con todo, los sistemas de Epicuro y de Hutcheson le sirven a Smith para recalcar, una vez más, que los seres humanos distan tanto de constituir héroes henchidos de virtud cívica prestos sacrificarse todo lo necesario en pro del bien público, como de quedar reducidos a la categoría de villanos incapaces de dar de sí algo que se desvíe un ápice de la senda que conduce a la consecución de lo que les es más conveniente para su estricto bienestar material; y que cualquier descripción de la psique humana con visos de sostener un sistema de filosofía moral que se pretenda con fuerza categórica debe atender a este hecho y, en lugar de *violentar* la naturaleza humana por medio de la institución de supuestos restrictivos sobre la misma, arbitrar los mecanismos socio-institucionales necesarios para *estimularla* para que pueda lograr su plenitud.

Adam Smith se detiene también –en este caso, un breve instante- en el estudio de las “modernas” éticas británicas del *common sense*, cuyos máximos exponentes son, según el pensador escocés, Clarke, Woolaston y, sobre todo, “su” Lord Shaftesbury. Si se hace mención a ellas en este punto es porque, como es sabido, el sentido de “lo apropiado” al que Smith en todo momento apela arranca, en buena medida, de la noción de “verdad de las cosas de acuerdo a su propia naturaleza y esencia” (*TSM*, VII, II, 1) con la que operan pensadores como el citado Shaftesbury. Sin embargo, la exigente racionalidad que Smith demanda cuando de lo que se trata es de levantar principios y reglas morales de alcance universal conduce al pensador escocés a cuestionar la precisión de las nociones de verdad propias de sistemas como el de Shaftesbury y, a partir de ahí, a señalar los peligros de deriva relativista –como hoy se diría- que éstos presentan:

“Ninguno de estos sistemas –dice Smith- aporta ni pretende aportar una medida precisa o definida a través de la cual

discernir o evaluar esa propiedad o corrección del afecto. Tal medida precisa y definida sólo puede hallarse en las sensaciones simpatizadoras del espectador imparcial y bien informado”.
(TSM, VII, II, 1)

Así, Smith echa en falta, en primer lugar, una mayor consideración de los sentimientos que acompañan a los actos, y, en segundo lugar, un examen atento de las intenciones en los que éstos se asientan; todo ello, con la mirada puesta en la posibilidad de abordar la difícil cuestión de la justicia –y del castigo o de la recompensa–, cuestión que todos estos autores dejan de lado.

Llegados a este punto, es preciso señalar que, si un sistema de filosofía moral es objeto de un examen agudo y pormenorizado por parte de Adam Smith, éste es el estoico. Y es aquí donde, tal y como se ha anunciado, se tratará de mostrar que, si bien ciertos postulados propios de la tradición estoica inspirarán la aproximación de Smith a elementos fundamentales de su quehacer ético-filosófico como, por ejemplo, su noción de autocontrol –más adelante se verá, sin embargo, que dicha afirmación debe ser convenientemente matizada–, la *prudence* que define al hombre virtuoso smithiano echa sus raíces de modo inequívoco en la *phronesis* aristotélica como sabiduría práctica para la conducción de la vida propia en un mundo que se estima esencialmente contingente. Pero vayamos paso a paso.

Como señala Smith, el fundamento de la doctrina estoica radica en la asunción de que

“la naturaleza [...] nos había enseñado que, así como la prosperidad de dos era preferible a la de uno, la de muchos o la de todos debía serlo infinitamente más. [Así], cada vez que nuestra prosperidad fuese incompatible con la del conjunto o la de una fracción considerable del mismo, debía ceder. [Y] como todos los acontecimientos del mundo eran dirigidos por la providencia de un Dios sabio, omnipotente y bondadoso, teníamos la seguridad de que todo lo que pudiese ocurrir tendía a la prosperidad y perfección del conjunto. [Con todo], debíamos quedarnos contentos porque el orden y la perfección del universo requerían que en ese momento nosotros continuásemos en tal situación”. (TSM, VII, II, 1)

De este modo, y pese a que si aparecía una oportunidad para liberarnos del problema que nos pudiese afligir, tanto a nosotros mismos como a parientes o semejantes, era el deber del ser humano el aprovecharla, el universo estoico hace suya una idea de apatía, de aceptación resignada del infortunio propio, infortunio en el que se ve una manifestación de lo apropiado para el orden del mundo, de lo que el destino, caprichoso e implacable, ha dispuesto para nuestras vidas, lo que encuentra un claro correlato en la exhortación paulina, analizada en el capítulo primero, a la sumisión de los hombres a aquello para lo que Dios los ha predestinado. Asimismo, la idea estoica de un orden general, de un orden cuyos mecanismos pueden incluir –y, así, justificar– nuestra propia indigencia, nuestra propia desgracia, conlleva, en el plano político, la –también muy paulina– desactivación de cualquier empeño, por parte de eventuales autoridades públicas, en transformar las condiciones de vida de los hombres en la tierra.

Así lo confirma un descarnado Epicteto, cuya reflexión Smith trae interesantemente a colación:

“Si voy a navegar, elijo el mejor barco y el mejor timonel. [...] Si nos ahogaremos o si llegaremos a buen puerto, eso es asunto de Júpiter, no mío; lo dejo totalmente en sus manos y no me quita el sueño el conjeturar cuál será el desenlace más probable que decida, sino que acojo lo que sea con idéntica indiferencia y tranquilidad. [...] De esa absoluta confianza en la sabiduría benevolente que gobierna el universo y de esa total resignación ante cualquier orden que esa sabiduría pueda estipular se seguía necesariamente que, para el individuo sabio de los estoicos, todos los acontecimientos de la vida humana debían ser en buena medida indiferentes. Su felicidad radicaba enteramente, primero, en la contemplación de la felicidad y perfección del gran sistema del universo, del buen gobierno de la gran república de los dioses y los hombres, de todos los seres racionales y sensibles; y segundo, en cumplir con su deber, en comportarse apropiadamente en los asuntos de esta vasta república, por pequeña que fuera la fracción que dicha sabiduría le había asignado. La propiedad o impropiedad de sus esfuerzos tenían para él muchísima importancia. Su éxito o frustración, en cambio, no tenían ninguna”. (*TSM*, VII, II, 1)

Por lo menos en la caracterización del estoicismo que Smith ofrece aquí –que es, por otro lado, lo que en este estudio interesa-, nos hallamos de nuevo ante una visión esencialmente *impolítica* de la vida social, una visión de la vida social totalmente compatible con la que el cristianismo originario, el de la “Epístola a los Romanos”, describe y prescribe. Se trata, en efecto, de una vida social en la que una colección de hombres cruzados de brazos, a la espera de conocer el destino que les ha sido caprichosamente reservado –ya sabemos, por Agustín, fiel seguidor de Pablo, que *gratia gratis data*-, asumen esa “política celestial” bossuetiana, esa “política de Dios” quevediana que, como se vio también en la primera parte -y apologías del absolutismo al margen, por supuesto-, el liberalismo doctrinario decimonónico recuperará al ver en la descripción de la acción de esa divina providencia un anuncio de su fotografía del mundo social como un espacio que, mecánico, se autorregula.

En cualquier caso, afirma Smith que el ser humano virtuoso y feliz que presentan los estoicos

“seguiría sintiendo que por adversas que fueran las circunstancias externas, en el interior reinaba la calma, la paz y la concordia. También podría reconfortarse con la seguridad de que poseía el aprecio y estima de todo espectador inteligente e imparcial, que no dejaría de admirar su comportamiento y de lamentar sus reveses”. (*TSM*, VII, II, 1)

Asimismo, el ejercitarse en la constancia, el tesón, la valentía, la firmeza y la aceptación hacía pensar a los filósofos estoicos a los que Smith hace referencia que

“las mayores desdichas que pudieran abatirse sobre la vida humana eran más fácilmente tolerables de lo que comúnmente se pensaba”. (*TSM*, VII, II, 1)

Tal y como se puede deducir, la filosofía moral smithiana se compecede mal con el conjunto de este cuerpo doctrinal. Adam Smith no puede en ningún caso compartir la idea, bien estoica, de que

“así como una persona a una pulgada por debajo de la superficie del agua está tan imposibilitada de respirar como una persona que esté cien yardas por debajo, una persona que no haya controlado totalmente sus pasiones privadas, parciales y egoístas [...] está tan [...] incapacitada para disfrutar de la

seguridad y felicidad del sabio, como la persona que se halla más alejada de esa situación”. (TSM, VII, II, 1)

En efecto, este tipo de argumentaciones despertaban la mordacidad más incisiva de un Adam Smith que, con todo, se resistía a creer que figuras como las de Zenón o Cleanto pudieran ser autoras de esta “violenta paradoja” o de otras tantas paradojas estoicas que, por regla general, no eran más que “sofisterías impertinentes”.

“Prefiero imputarlas más bien a Crisipo, discípulo y seguidor de Zenón y Cleanto, [...] un pedante dialéctico sin gusto ni elegancia ninguna [que] puede haber sido el primero que redujo sus doctrinas a un sistema escolástico o técnico de definiciones, divisiones y subdivisiones artificiales, que es probablemente uno de los expedientes más eficaces para extinguir cualquier grado de buen sentido que pueda haber en cualquier doctrina moral o metafísica. Es muy posible que un hombre así haya interpretado de modo demasiado literal algunas expresiones impetuosas de sus maestros al describir la felicidad de la persona perfectamente virtuosa”. (TSM, VII, II, 1)⁴⁸

Resulta revelador observar que, en su empeño por salvar de la quema algunas de las grandes figuras de la tradición estoica, Adam Smith destaque de ellas lo que más las acerca a los postulados de la ética aristotélica⁴⁹. Y es que, en este punto, Smith recuerda que, pese a todo lo dicho,

“los estoicos, en general, admitieron [...] las virtudes imperfectas [...]: no las llamaron acciones rectas, sino propias, adecuadas, decorosas y convenientes, acciones a las que se podría asignar una razón plausible o probable, que Cicerón expresa con la palabra latina *officia* y Séneca llama, creo que con más precisión, *convenientia*. La doctrina de esas virtudes imperfectas pero

⁴⁸ Nótese el sentido, de interés también para la práctica de la filosofía moral y política en nuestros días, que entrañan las palabras que Adam Smith dirige a Crisipo: un cuerpo doctrinal articulado alrededor de conceptos abstractos a los que se haya amputado el significado que les otorga cierta conciencia histórica y sociológica relativa al mundo en el que –y para el que– se piensa puede constituir material propicio para el levantamiento de constructos intelectuales de tono escolástico, faltos del “buen sentido” que, de otro modo, les podría conferir plena fuerza categórica.

⁴⁹ Al fin y al cabo, algunas páginas atrás Smith había afirmado ya que “la idea estoica de la corrección no difiere mucho de la de Aristóteles y los antiguos peripatéticos” (TSM, VII, II, 1).

alcanzables constituyó lo que podríamos denominar la *moralidad práctica de los estoicos*⁵⁰. (TSM, VII, II, 1)⁵⁰

Pero la sentencia smithiana es clara y definitiva:

“El plan y sistema que para nuestra conducta ha trazado la naturaleza es completamente diferente del de la filosofía estoica. Por *naturaleza* los hechos [...] que nos afectan inmediatamente a nosotros mismos, a nuestros amigos, a nuestro país, son los hechos que más nos interesan y que fundamentalmente animan nuestros deseos y aversiones, esperanzas y temores, alegrías y pesares. Si esas pasiones se vuelven demasiado vehementes, algo a lo que son muy propensas, la naturaleza ha suministrado un adecuado remedio y correctivo. La presencia real o incluso imaginaria del espectador imparcial, la autoridad del hombre dentro del pecho, está siempre a mano para intimidarlas y reducirlas al tono y temperamento apropiados de moderación”. (TSM, VII, II, 1)⁵¹

Así, Adam Smith parte de la consideración de las pasiones, las cuales en ningún caso deben ser extirpadas de una descripción de la naturaleza humana y del comportamiento de los individuos que se pretende rigurosa. Sin embargo, tal y como se ha expuesto ya, Smith apela a la razón —a una *razón práctica*, más exactamente—, a la capacidad de los seres humanos para la introspección y, al cabo, para el autocontrol, lo que en ningún caso —más bien todo lo contrario— aboca a un vivir autárquico y contemplativo, como antídoto contra la tiranía de las pasiones: en efecto, no negar las pasiones no equivale a negar la posibilidad de su manejo en aras de una vida plena y armoniosa en compañía de los pares —en el capítulo tercero de esta tercera parte se explorará con detenimiento la importancia de esta cuestión—.

La opción estoica, pues, se erige violentando nuestra naturaleza, amputando una parte de nuestra psique, la que tiene que ver con el fluir de nuestras pasiones, por

⁵⁰ La cursiva es mía. Resulta interesante observar que, en este punto, Smith no duda en asociar un término utilizado por Cicerón, una figura habitualmente vinculada a la tradición republicana, al cuerpo doctrinal de este estoicismo *de faz humana* que el escocés presenta como si se tratara de los últimos estertores de un sistema de filosofía moral, el estoico, cuyos pilares fundamentales van a ser demolidos de forma inminente.

Asimismo, conviene recordar que, en otro pasaje de la TSM, Smith trata a Séneca con menos miramientos y se refiere a él como “ese predicador de la insensibilidad” (TSM, I, III, 1). En cambio, Aristóteles recibirá, en un pasaje posterior de la misma obra, el apelativo de “indulgente filósofo” —indulgente para con la condición humana, los límites de cuyas capacidades disposicionales el Estagirita conoce bien— (TSM, VII, IV).

⁵¹ La cursiva es mía. Cabe destacar el carácter *inductivo* del proceder de Smith, a quien, como reza el paso que se cita, interesan las disposiciones que poseemos “por naturaleza”.

considerar insuficiente la capacidad humana de dirigir tales pasiones de forma adecuada. De este modo, mientras que la filosofía moral smithiana, en un sugestivo ejercicio de realismo cognitivo, constituye una exhortación a que los hombres se dispongan a oír el canto de las sirenas –eso sí: no sin antes haberse atado al mástil, tarea para la cual la presencia de los demás es indispensable–, el estoicismo desconfía de la fortaleza de las cuerdas y de los nudos y prescribe tapones de cera también para Ulises, lo que, al decir de Smith, constituye una exigencia disposicional más bien poco realista:

“Las causas que naturalmente estimulan nuestros deseos y aversiones, nuestras esperanzas y temores, nuestras alegrías y pesares, sin duda y a despecho de todos los argumentos del estoicismo, producirán en cada individuo sus efectos correspondientes y necesarios, de acuerdo con el grado de su sensibilidad efectiva. Los juicios del hombre dentro del pecho, empero, pueden reducir a una tranquilidad más o menos perfecta todos nuestros afectos privados, parciales y egoístas. El propósito principal de todos los sistemas morales es orientar los juicios de este recluso”. (*TSM*, VII, II, 1)⁵²

Finalmente, si, en alguna ocasión, y por algún motivo excepcional, la razón, encarnada en la figura del “el hombre dentro del pecho”, se muestra insuficiente para sobrellevar las vicisitudes ante las que podamos encontrarnos, “la naturaleza no nos ha dejado sin consuelo”: aquí sí tiene sentido que los hombres traten de sacar fuerzas de flaqueza y se entreguen a una “vida contemplativa” a la que, en estos casos –pero sólo en estos casos–, sí es realista pretender que los hombres recurran. Dice Smith:

“La naturaleza no ha ordenado, [como dicen los estoicos], que esta sublime contemplación sea el gran oficio y ocupación de

⁵² Es por esta razón por la que, en otro punto de la *TSM*, Smith arremete duramente contra el estoicismo por considerar que el tratamiento que éste hace de los “afectos privados” es, sencillamente, errado. Por un lado, por restrictivo; por el otro, por *sobre-exigente*. Dice Smith: “La apatía estoica jamás es aceptable, y todos los sofismas metafísicos que la sostienen pocas veces sirven para otra cosa que no sea inflar la dura insensibilidad del petimetre hasta diez veces su impertinencia original. Los poetas y novelistas que sobresalen en la descripción de los refinamientos y delicadezas del amor y la amistad, y todos los demás afectos privados y familiares, Racine y Voltaire, Richardson, Maurivau y Riccoboni, son en tales casos mucho mejores maestros que Zenón, Crisipo o Epicteto” (*TSM*, III, 3). A lo que añade más adelante: “Una de las extravagancias de Séneca fue argumentar que el hombre sabio de los estoicos era en este aspecto superior incluso a un Dios, pues la seguridad del Dios era un logro de la naturaleza, que lo había eximido del sufrimiento, mientras que la seguridad del hombre sabio era un logro suyo, derivado totalmente de sí mismo y sus propios esfuerzos”. (*TSM*, III, 3).

nuestras vidas. Sólo nos la señala como consuelo de nuestras desdichas”. (*TSM*, VII, II, 1)

Ésta es, pues, la gran diferencia entre la reflexión smithiana y la de los estoicos. En Smith, la “aceptación resignada” sólo entra en juego cuando la razón y la sabiduría práctica, cuyas potencialidades se estiman hartamente elevadas, han fracasado en su empeño en domar los embates a los que las pasiones nos enfrentan.

En resumidas cuentas, si bien el sistema de filosofía moral smithiano toma algunos elementos de la tradición estoica, las reservas que el pensador escocés mantiene para con la misma obligan a abrir un interrogante relativo a la auténtica filiación de la reflexión smithiana. Lo que queda del presente epígrafe pretende mostrar que una respuesta sustantiva a dicho interrogante pasa por subrayar las raíces aristotélicas de un esquema ético-político que, tal y como se ha analizado con detalle en el capítulo segundo, se inscribe claramente en la médula espinal de la tradición republicana.

Los estudiosos de la obra de Adam Smith que han identificado la filiación aristotélica de la ética —y de *la política*— smithiana no han sido muchos. Figuras como la del ya citado Muller (1993) o la del propio Sen (1987), junto a otros muchos, han tendido a subrayar las raíces estoicas que, sin duda, ciertos elementos de la reflexión del pensador escocés exhiben. Sin embargo, otros especialistas, entre los que cabe destacar a Aguiar (2005), a Calkins y Werhane (1998), a Fleischacker (1999) y a Vivenza (2001), han reconocido la influencia de la reflexión aristotélica en la teoría smithiana de la *prudence*. Tal y como la última de ellos asegura, “además de revelar el enorme conocimiento que Smith tenía de los clásicos, la sección [tercera de la sexta parte de la *TSM*, sobre la continencia] pone de manifiesto una mayor conexión con Aristóteles que con los estoicos. Ello se percibe no sólo en la descripción del carácter [del hombre virtuoso], sino también en el uso del sentido de lo apropiado como criterio para el autocontrol con respecto a todas las pasiones: todas ellas son distintas, pero en ningún caso pueden adquirir una magnitud desproporcionada, ni por exceso, ni por defecto” (Vivenza, 2001: 60-1).

En cualquier caso, lo cierto es que Smith supo ver que,

“según Aristóteles, la virtud consiste en el hábito de la *mediocridad* conforme a la recta razón. Él piensa que cada virtud

particular yace en una especie de intermedio entre dos vicios contrapuestos”. (TSM, VII, II, 1)⁵³

Y, lo que es más importante, Smith supo ver –y asumir como algo propio– que ese término medio no es relativo, sino que tiene fuerza motriz propia y se define con arreglo a una *naturaleza* que los seres humanos poseen y que los empuja hacia el logro del mayor “valor y dignidad propios” (TSM, VI, II, 1), naturaleza que es preciso aprehender⁵⁴.

Asimismo, el pensador escocés, que presenta su idea de amor y dignidad propios como heredera de la magnanimidad de la *Ética Nicomáquea* (Vivenza, 2001), entiende, muy aristotelicamente también, que una vida *colmada* no es posible sin el despliegue del conjunto de disposiciones que perfilan nuestro aparato cognitivo y motivacional, lo que, a su vez, requiere, *tout court* –y recurro aquí al análisis de Aubenque (1999)–, acción. Dice Smith:

“De acuerdo con Aristóteles, la virtud no consiste tanto en esos afectos moderados y rectos como en el hábito de esa moderación. [...] Aristóteles, [frente a Platón], estimaba que no había convicción intelectual capaz de extraer lo mejor de los hábitos inveterados, y que la buena moral brotaba no del conocimiento, sino de la acción”. (TSM, VII, II, 1)

El análisis de Aguiar a este respecto es diáfano. Ciertamente es que para Smith, como para los estoicos, es *prudente* –es *sabio*– quien domina sus pasiones –no de modo infalible, eso sí, asume Smith con Aristóteles⁵⁵–. “Mas cabe apreciar –asegura Aguiar (2005)– que nos hallamos aquí ante una concepción de la prudencia teñida de aristotelismo y, por tanto,

⁵³ La cursiva es mía.

⁵⁴ Esa *mediocritas* a la que Smith alude, pues, en ningún caso toma la forma de un mero “punto intermedio” entre dos extremos de difícil definición, lo que podría conducir a una idea de corrección de la conducta poco informativa y aun relativa. La *mediocritas* de la que aquí Smith habla la logra, en el marco de un vivir eminentemente *práctico*, el “hombre de mundo” que el pensador escocés tiene en la cabeza, el cual se vale de una sabiduría –otra vez- *práctica* que le sirve para entender los parámetros del mundo en el que opera y, de este modo, aprehender, radical, la *naturaleza* de los mismos. Pese a referirse a una personalidad propia, precisamente, de la tradición estoica, las palabras que María Zambrano emplea en su ensayo sobre Séneca resultan aquí altamente sugestivas: “Grecia introdujo [...] la medida, medida que proviene de haber tomado las cosas en su esencia verdadera; no de haberse detenido pusilánimamente a la mitad. Si la razón griega trae medida es porque cala en lo hondo de la esencia de las cosas y es su trasunto, no porque se detenga cautamente en nada, sobre todo según lo que hoy entenderíamos por cautela” (Zambrano, 1994: 53).

⁵⁵ “La debilidad de la naturaleza humana –dice Smith– [...] nos expone a [...] desgraciados espejismos, incluso aunque sinceramente persigamos la perfección y procuremos actuar conforme al mejor principio que pueda orientarnos. Las falsas nociones religiosas son casi las únicas causas que pueden dar lugar a una profunda perversión de nuestros sentimientos naturales. [...] En todos los demás casos, el *sentido común* es suficiente para dirigirnos, si no a la corrección más exquisita de la conducta, al menos a algo no demasiado distinto; y si abrigamos un sincero deseo de hacer las cosas bien, nuestro proceder será siempre, en conjunto, laudable” (TSM, III, 6). La cursiva es mía.

ante una concepción del autocontrol también aristotélica”. Cabe recordar que la prudencia aristotélica -la *phronesis*- es aquella capacidad

“de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general”. (*E.N.*, 1140b)

Así, tal y como sostiene Aubenque (1999), el hombre prudente aristotélico es aquél que es capaz, a un tiempo, del *bios theoretikos* y del *bios praktikos*, esto es, de la conciencia y de la acción, las cuales constituyen dos polos de atracción mutua. “La prudencia –prosigue Aguiar- no es, como vemos, una virtud puramente intelectual, ni para Aristóteles ni para Smith, sino que se trata más bien del arte de actuar correcta, apropiadamente, en cualquier circunstancia [...]. Por eso [así se ha visto en la revisión de los “sistemas de filosofía moral” que se tratan en la séptima parte de la *TSM*], Smith no acepta el rigorismo estoico, que supondría, idealmente, la total *anulación* –no el simple dominio- de las pasiones, la *apatía* predicada por la escuela helenística. En ciertos casos, la *apatía* no es sino una muestra de insensibilidad hacia el padecimiento ajeno, por lo que no resulta aceptable [...]. Ni lo es tampoco, en consecuencia, el ideal estoico del sabio autosuficiente, autárquico”, que se retira del mundo:

“La sociedad y la comunicación [...] son los remedios más poderosos para restaurar la paz de la mente, si en algún momento desgraciadamente la ha perdido; también constituyen la mejor salvaguardia de ese carácter uniforme y feliz que es tan necesario para la propia satisfacción y disfrute. Los hombres de retiro y pensamiento, que se sientan en su casa y cavilan sobre la congoja o el encono, aunque puedan tener a menudo más benignidad, más generosidad y un sentido más fino del honor, sin embargo rara vez poseen esa uniformidad de temperamento que es tan común entre los hombres de mundo”. (*TSM*, I, I, 4)

Huelga decir que las raíces aristotélicas de los planteamientos de Smith en este paso son evidentes.

Un vivir autárquico, pues, difícilmente hará posible una comprensión cabal de aquello que somos, de aquello que podemos llegar a ser, de aquello que queremos ser. El despliegue de los caracteres de los seres humanos exige tanto la autognosis como la

presencia de los demás en la evaluación de la tarea de formación y desarrollo de los planes de vida propios, con lo que puede afirmarse que existe un momento en el que “espectador imparcial” y “espectadores reales” deben encontrarse: de ahí la importancia de la idea de *comunidad* que Adam Smith baraja en todo momento y que se examinará en el epígrafe siguiente⁵⁶. Como afirma Vivenza (2001: 57), “existe también una forma ‘superior’ de prudencia que apunta, no tanto al bien de los individuos, sino al bien de la comunidad. Más que el epicureísmo, Smith señala la filosofía de la Academia y la de la escuela peripatética como la fuente de [la idea acerca de] dicha cualidad, que debe ir acompañada de un amplio abanico de otras virtudes morales e intelectuales que, a su vez, se hallan asociadas a un elevado grado de excelencia”.

En definitiva, es preciso asumir que, si bien Smith toma elementos tanto de la tradición estoica como de la aristotélica, la centralidad de *la acción*, de la vida práctica, por un lado, como escenario para la resolución de los problemas morales e, incluso, para el despliegue de la propia moralidad –de la propia identidad, al cabo–, y, por el otro, la importancia otorgada al encuentro intersubjetivo, que posibilita el “público escrutinio” de nuestros actos, por el otro, hacen que debamos subrayar muy especialmente, en contra de una opinión muy extendida en la hermenéutica smithiana, la filiación aristotélica de la reflexión del pensador escocés. Pasajes como el que a continuación se ofrece resultan concluyentes:

“Un arquitecto se aflige cuando sus proyectos no son ejecutados o cuando son tan modificados que estropean el efecto de la construcción; un proyecto nunca proporciona, ni siquiera para los más inteligentes, el mismo placer que un edificio noble y magnífico. [En definitiva], el juicio sosegado de la mente puede aprobar [los proyectos, las intenciones], pero les falta el esplendor de las acciones insignes para deslumbrar y arrebatrar. La superioridad de virtudes y talentos no tiene, ni siquiera en aquellos que reconocen dicha superioridad, el mismo efecto que la superioridad de los logros”. (*TSM*, II, III, 2)

⁵⁶ Y de ahí, también, el significado que el pensador escocés otorga a los lazos de amistad, a la posibilidad de la conversación, tanto con allegados como con extraños, e, incluso, a la diversión. Resulta curioso observar, a este último respecto, que Smith recomienda que el estado fomente las representaciones teatrales por su carácter beneficioso para el conjunto de la comunidad, pues, bajo su punto de vista, permiten disipar las pasiones antisociales, la melancolía y la superstición (*RN*, V, I, III).

¿Cómo ubicar, pues, en la historia del pensamiento la figura de un “espectador imparcial” smithiano hipotéticamente satisfecho ante la contemplación de su “obra terminada”? Al decir de Tugendhat (1997: 274-5), con su ética de “lo apropiado”, que gira alrededor de una idea de “afecto que se produce en una medida intermedia entre el exceso y la insensibilidad” y que, por ello, es aprobado por el “espectador imparcial”, “la pretensión de Adam Smith consiste [...], por una parte, en retomar, [en lo que a la aproximación a las virtudes respecta], la tradición del aristotelismo y, por otra, en otorgar por vez primera un sentido preciso a la noción de término medio gracias a su concepto del espectador imparcial”.

Asimismo, Tugendhat ve en el de Smith un esquema –un “sistema de filosofía moral”, como diría el escocés– que, sin ser incompatible con el de Kant –ni mucho menos⁵⁷, aporta algo del que éste, por la confianza puesta en la capacidad de raciocinio del individuo solo, carece. Dice Tugendhat (1997: 278): “[Según la fórmula del imperativo categórico kantiano], debo comportarme de la manera como se quiere desde la perspectiva de cualquiera; y lo que cada uno quiere de los otros es precisamente no sólo no ser perjudicado, que se mantenga la palabra dada y ser ayudado en caso de necesidad, sino igualmente que el otro se comporte de manera sensible con respecto a uno y que uno se conduzca con respecto a los otros (control de sí) de tal forma que ellos puedan comportarse de manera sensible⁵⁸. Se trata, por consiguiente, del principio kantiano mismo entendido correctamente, que va más allá de las obligaciones de cooperación y que incluye la apertura afectiva recíproca [y racional, cabría agregar] exigida por Smith”. A lo que añade interesadamente un Tugendhat que, al cabo, está ensayando una posible síntesis de la reflexión smithiana con la kantiana (1997: 281): “En el sentido de Smith, el espectador imparcial sería aquel que enjuicia todos los afectos y actitudes con respecto a la posibilidad de simpatizar con ellos desde la perspectiva de alguien desinteresado y, en el sentido de Kant, sería a la vez aquel que enjuicia todas las acciones con respecto a la posibilidad de si puede quererlas desde la perspectiva de cualquiera⁵⁹”.

⁵⁷ Al decir de Darwall (1999: 149), “Smith anuncia a Kant cuando sostiene que sólo la deliberación moral guiada por los juicios morales acerca de lo apropiado realizados por agentes auto-reflexivos puede ser virtuosa o tener un valor moral distintivo”.

⁵⁸ En el sentido de “racional”, “consciente”, “sensata”. La aclaración es mía.

⁵⁹ Puede resultar de interés poner de relieve la oposición que Tugendhat realiza entre la ética habermasiana y la smithiana: “Para la acción comunicativa en el sentido de Habermas es fundamental el “acuerdo” [Verständigung]. Pero éste es sólo un mutuo ponerse de acuerdo *acerca de*, es decir, acerca de los intereses de los que intervienen, mientras que la comunicación que tiene en vista Smith es una comunicación *con* los otros, y ella sólo es posible, en cuanto afectiva, con los afectos de los otros. No son los intereses los que se llevan a la concordancia, sino los afectos. No se busca una nivelación de los intereses, sino una armonía de los afectos” (Tugendhat, 1997: 277-8).

Sea como fuere, cabe terminar insistiendo una vez más, en pos de una comprensión profunda de la noción de comunidad que Smith hace suya, noción que se analizará en el capítulo siguiente; cabe insistir –digo– en la solución de continuidad que opera entre la *phrónesis* aristotélica y la *prudence* smithiana. Como sugiere Aubenque (1999), la visión de la *phrónesis* que propone Aristóteles es distinta tanto de la meramente contemplativa, que puede ser asociada a la figura de Platón⁶⁰, como de la noción, exclusivamente práctica –pragmática, cabría decir–, que de ella hizo suya la sofística. Para entender cabalmente la noción aristotélica de la *phrónesis*, hablar del empirismo o del intelectualismo de Aristóteles, de su mayor o menor propensión hacia la teoría o hacia una práctica apoyada inmediatamente en la experiencia es algo que carece de sentido. De lo que se trata es de estudiar la estructura de la acción humana y, a partir de ahí, del *ser del hombre* y del *ser del mundo* en el que el hombre actúa. No se puede hablar de prudencia sin preguntarse por qué el hombre debe ser prudente en este mundo –*prudente* antes que *sabio* o, por otro lado, antes que *virtuoso* en un sentido meramente pragmático–. En otras palabras, el problema de la prudencia no se puede resolver mientras no se convierta en un problema metafísico. Y –siempre según Aubenque– Aristóteles nos sitúa en la pista correcta: la prudencia tiene por objeto *lo contingente*, que, desde el momento en que nos afecta, recibe el nombre de “azar”. De este modo, es precisamente en esa “metafísica de lo contingente” en la que esa *filosofía de la acción* que es la de Aristóteles –también la de Smith– se acomoda.

Con todo, es porque el mundo en el que vivimos es contingente, por lo que la sabiduría de los dioses es muda, carece de lugar. Es porque el hombre no es como un dios –tampoco para Smith–, por lo que debe cultivar una sabiduría próxima a su condición. Y entregarse a la *acción*: “el ser humano fue hecho para la acción”, rezaba un pasaje de Smith ya citado (*TSM*, II, III, 3). Y, finalmente, es porque Aristóteles, como Smith, no consigue contemplar el espectáculo de un Dios demasiado lejano, por lo que persigue “una modesta filosofía que limita su horizonte a este mundo” (*TSM*, III, 2). Dice Smith:

“La administración del gran sistema del universo, el cuidado de la felicidad universal de todos los seres racionales y sensibles, es la labor de Dios, no del hombre. Al ser humano le corresponde un distrito mucho más humilde, pero mucho más adecuado a la debilidad de sus poderes y la estrechez de su comprensión: el

⁶⁰ No obstante, observa también Aubenque que, en *Philebo*, reconoce Platón que la ciencia de las Ideas no nos sirve de mucha ayuda cuando de lo que se trata es de reencontrar el camino de vuelta a casa, y que en un mundo inexacto sólo nos podemos guiar a base de *técnicas impuras*. Así, la idea de la prudencia, esto es, de una sabiduría inferior, aunque necesaria, está presente ya en algunos textos platónicos (Aubenque, 1999).

cuidado de su propia felicidad, de la de su familia, sus amigos, su país; y el estar ocupado en la contemplación del distrito más sublime nunca puede servir como excusa para que abandone el más modesto”. (TSM, VI, II, 3)⁶¹

Es, pues, la conciencia de su *fragilidad*, hasta de su posible *indigencia* –pero nunca de una innecesaria a la par que irresponsable *rendición*–, desde donde los seres humanos conciben el logro de una comunidad en la que buscar la mirada ajena como tarea indisociable de –e indispensable para– un vivir en la nobleza y en la dignidad. Se trata, en suma, del logro –*político*, claro está– de una comunidad no fracturada para que, precisamente *en* –y como *respuesta a*– la contingencia de un mundo no determinista –no *determinado*– pero del que se conocen ciertas fuerzas causales del mal en él existente –la tiranía, la dominación–, puedan emerger los *sentimientos morales* que, al cabo, nos definen en tanto que seres humanos.

⁶¹ En el “Cuaderno de notas” que sigue a las *Memorias de Adriano*, Yourcenar rescata una frase de la correspondencia de Flaubert que define con gran agudeza el mundo en el que vivió Adriano: “Cuando los dioses ya no existían y Cristo no había aparecido aún, hubo un momento único, desde Cicerón hasta Marco Aurelio, en que sólo estuvo el hombre”. A lo que añade Yourcenar: “gran parte de mi vida transcurriría en el intento de definir, después de retratar, a este hombre sólo y al mismo tiempo vinculado con todo”. Sin duda, la caracterización del mundo y “del ser del hombre en el mundo” que estas palabras esconden es válida para explicar el mundo cuasi-ateo –y, sin duda, totalmente a-teológico– que destilan las páginas de la obra Smith.

3. Comunidad e intereses en el republicanismo de Adam Smith.

Como se desprende de lo que se ha venido analizando, la idea de comunidad -*política*- a la que conduce la visión smithiana de ese “ser del hombre” y de ese “ser del hombre en el mundo” es bien precisa. La preocupación por uno mismo, por la propia conducta, es algo incapaz de manifestarse sin el concurso de los demás. “La persona aislada, sin comunicación con otros seres, no se detiene a pensar en el mérito o demérito de sus acciones. Necesita incorporarse a la sociedad para ver proyectada su conducta en el proceder de las demás gentes” (Franco, 1958: 23).

Los individuos, pues, dirigen sus primeros juicios morales hacia la conducta y naturaleza de los demás, que sin duda los afecta, y los demás les responden enseguida tomándose la misma libertad para con ellos. A la manera, en cierto modo, del *psicólogo natural* de Humphrey (2001), la tarea de introspección para el desciframiento de nuestras pasiones y de nuestra conducta que los humanos emprendemos va ligada a una mirada que se dirige hacia los demás en busca de una idea lo más precisa posible acerca de lo que a nosotros nos parecerían nuestras pasiones y nuestra conducta si estuviéramos en su lugar.

De este modo, el despliegue del “sentido de lo apropiado” –de la moralidad humana, en suma- exige la presencia de los demás, exige las relaciones sociales⁶². Una persona que viva en soledad tendrá simplemente los afectos que tenga, pero nunca tendrá a su alcance la posibilidad de reflexionar sobre ellos. En efecto, la vida aislada e incomunicada le impide pensar en la propia personalidad, en la corrección o demérito de los propios sentimientos y conducta, “en la belleza o deformidad de la propia mente”, pues carece del espejo⁶³ que lo exhiba ante los ojos ajenos, ante el juicio de los demás.

“Pero al entrar en sociedad –asegura Smith-, inmediatamente es provisto del espejo que antes le faltaba. Está desplegado en el semblante y actitud de las personas que lo rodean, que siempre señalan cuando comparten o rechazan sus sentimientos; allí es donde contempla por primera vez la propiedad o impropiedad de sus propias pasiones, la hermosura o fealdad de su mente.

⁶² También las exigen las normas sociales, de cuyo respeto depende, según Smith, la existencia misma de la sociedad humana. Sin el concurso de los demás, cualquier esfuerzo por darles forma y asentarlas es vano, pues las normas sociales se forman “por la coincidencia en la apreciación de la manera como se comportan los individuos en la brega colectiva” (Franco, 1958: 24).

⁶³ Tal y como se ha planteado, Smith, con el grueso de la Ilustración escocesa, se resiste a ver en el hombre “al lobo del hombre”; más bien se inclina a ver en él un fiel “espejo del hombre”, un espejo que, precisamente por su fidelidad, retorna una imagen que no tiene, necesariamente, que ser halagüeña: su virtud radica en el hecho de proporcionar información certera, del signo que sea, sobre nosotros mismos.

[...] Sí una persona desde su nacimiento fuera una extraña para la sociedad, [...] las propias pasiones, los deseos o aversiones, las alegrías o las penas [...] difícilmente podrían ser objeto de su raciocinio. La noción de las mismas nunca podría interesarle tanto como para despertar su deliberación más cuidadosa”. (TSM, III, 1)

Quizás sea por ello por lo que Smith afirma, en otro punto de la TSM, que

“el hombre está naturalmente dotado de un deseo del bienestar y de la preservación de la sociedad”. (TSM, II, I, 5)

En cualquier caso, esos “actos de simpatía imaginativa” de los que depende el juicio moral y, con él, la personalidad individual –como ha sido visto, los individuos no consiguen adquirir el estatus de *persona completa* sino en tanto que seres *morales*– sólo se pueden desarrollar en el contexto de un grupo social. Es en este sentido en el que ha de entenderse la supeditación, por parte de Smith, del motivo del interés propio a la condición de que su presencia en determinados escenarios no erosione los lazos de socialidad que definen tales escenarios y, de resultas de ello, imposibilite la vida social entera: en tal caso, la propia arquitectura cognitiva de los individuos se hallaría bajo el peligro de graves amputaciones que podrían conllevar hasta su total quebrantamiento.

Smith, pues, aboga por una comunidad en la que los individuos, asistidos por su capacidad de raciocinio, observen cierta idea de bien o interés común. Dice Smith:

“Es sólo al consultar con este juez interior que podemos llegar a observar lo tocante a nosotros mismos en su perfil y dimensiones correctas, o establecer comparaciones adecuadas entre nuestros propios intereses y los de los demás”. (TSM, III, 3)

Pero la *lejanía* respecto a los demás puede dificultar los actos de simpatía que Smith entiende que van unidos a esa capacidad, propia del *enkratés* socrático, cuya libertad interior es a su vez fuente de alimentación de las libertades públicas, colectivas, de superar los dilemas propios de la acción colectiva y anteponer el bien común al bien individual.

Pero, ¿a qué tipo de *lejanías* se está haciendo alusión en este punto? Late en todo momento, en la obra de Adam Smith, un aviso acerca de los perjuicios que la *lejanía* a la que abocan las diferencias económicas y sociales *no razonables* puede suponer para quienes

padecen tales diferencias, a saber: los pobres, por un lado, pero, por el otro, también los ricos. Dice Smith:

“Así como ante los ojos del cuerpo los objetos parecen grandes o pequeños no tanto debido a sus dimensiones reales sino a su cercanía o lejanía, otro tanto ocurre con lo que puede denominarse el ojo natural de la mente, y remediamos los defectos de ambos órganos de modo bastante similar. Un paisaje inmenso de llanuras, bosques y distantes montañas apenas ocupa la superficie de una ventanita junto a la cual escribo, y semeja desproporcionadamente más reducido que la habitación en la que me encuentro. La única forma en que puedo establecer una comparación adecuada entre esos vastos objetos y las cosas menudas que me rodean es transportarme, al menos en la imaginación, a un lugar distinto, desde el que pueda contemplarlos a ambos a distancias virtualmente idénticas, y así poder formarme una opinión sobre sus proporciones genuinas. El hábito y la experiencia me han enseñado a hacerlo”. (TSM, III, 3)

¿Pueden las diferencias sociales imposibilitar el funcionamiento de este tipo de mecanismos? La respuesta a tal interrogante es abiertamente positiva. Para Adam Smith, la *lejanía social y económica* con respecto a los demás –porque se es *demasiado* pobre o, también, porque se es *demasiado* rico: como se verá, para Smith existe una idea relativa al nivel de riqueza *apropiado*-; la *lejanía social y económica* –digo- puede llegar a incapacitar a los individuos para este ejercicio, asimilado a copia de constancia y tesón, de enjuiciamiento de las pasiones propias y ajenas desde lo que Smith llama “distancias virtualmente idénticas”, distancias a las que nos trasladamos mediante los actos de “simpatía imaginativa” de los que se ha hablado ya con profusión-, lo que, por otra parte, puede desactivar el “juego de espejos” a través de los cuales los individuos pertenecientes a una misma comunidad, en un camino que no excluye el aprendizaje por ensayo y error⁶⁴, se conocen y se reconocen.

La pobreza, pues, la falta de recursos empaña “los espejos”, los ensombrece y los torna mates, opacos. Y la mirada no regresa. De este modo, la condición del hombre pobre

⁶⁴ Trabajos procedentes de la filosofía de la mente y de la neurobiología como el del ya citado Owen Flanagan (1996) dan buena cuenta del sustrato cognitivo de estos procesos de socialización.

es la del más profundo de los aislamientos, es la de un vivir en la *anomia*⁶⁵ que hace de la naturaleza de aquél una realidad inerte, apresada en los lodos de unos afectos sin ductilidad alguna. En cambio, el hombre rico y bien *situado* se sabe miembro de una sociedad que atiende y responde a cada manifestación de su conducta, lo que le obliga a él a atender y a responder por cada manifestación de su propia conducta.

Sea como sea, el hombre pobre “está avergonzado de su pobreza”⁶⁶, pues, o bien queda excluido de la atención de la gente, o lo atienden con escasa conmiseración. Dice Smith:

“El pobre va y viene desatendido, y cuando está en el medio de una muchedumbre se halla en la misma oscuridad que cuando se encierra en su propio cuchitril. [Ésta es la razón por la que] los pobres viven amargados ante la idea de su propia insignificancia”. (*TSM*, I, III, 3)

Adam Smith, pues, maneja una idea de dignidad para la cual la indiferencia constituye un serio obstáculo. Los seres humanos deben vivir instalados en la posibilidad de ser objeto del escrutinio público, del mismo modo que deben sentirse habilitados para hacer brotar en ellos los sentimientos de aprobación o de desaprobación que la conducta ajena merezca. Muy señaladamente, de ello depende el goce de los beneficios derivados de la participación en el sentimiento de *admiración* –moral- hacia los pares. Tal y como sugiere Domènech (2000a: 36), “el reconocimiento de la excelencia, de la virtud ajena [...] va ligado entre otras cosas a la admiración que la excelencia de otro despierta en nosotros, en particular –pero no sólo- la excelencia moral. Quien es incapaz de admirar y aun de reconocer la excelencia ajena, no puede ser él mismo excelente: la envidia, el resentimiento o la perversión chabacana del gusto [...] son otros tantos obstáculos atravesados en la senda que conduce a la automodelación virtuosa del propio carácter, a nuestra autoconstitución como existencias separadas y autónomas, a nuestro mutuo troquelamiento –y autotroquelamiento- en el proceso de intercambio social, es decir, a nuestra individualización propiamente dicha”⁶⁷.

⁶⁵ Una examen, a buen seguro interesante, acerca de la afinidad entre la *soledad* del hombre de baja condición smithiano y la *anomia* a cuyo estudio Durkheim consagra parte de *El suicidio* escapa a las posibilidades de este texto.

⁶⁶ Opera, a lo largo de toda la obra de Adam Smith, una idea de *vergüenza* –que no de *culpa*- por parte de quienes ocupan las posiciones socialmente más desfavorecidas que arranca de postulados de hondas implicaciones en el ámbito de la filosofía moral –hondas y añejas: ya Aristóteles lo trató en el Libro II de su *Retórica*–.

⁶⁷ Aurelio Arteta (2002) ha tratado con detenimiento el sentimiento de admiración, que define, muy smithianamente, como un “simpatía con el excelente”, una simpatía que apunta al despliegue de las mejores posibilidades humanas, sobre todo por parte de aquellos que todavía no las han desplegado, esto es, por parte

Sin embargo, Smith advierte en todo momento que el mundo en el que los ricos se desenvuelven alberga también un sinnúmero de pautas relacionales-sociales que suponen una seria amenaza para su participación en ese “juego de espejos” al que, como se ha visto, el pensador escocés asocia una sociedad armónicamente constituida. En el mundo de los ricos –sostiene Smith–, la adulación y la hipocresía predominan sobre el mérito y la capacidad, y el triunfo y la promoción no dependen de la estima de pares inteligentes y bien informados, sino del favor caprichoso y estúpido. Del mismo modo, el ambicioso y corrupto cree que el lustre de su nueva posición “borrará la pestilencia de los pasos a través de los cuales arribó a esas alturas”. Pero la felicidad que estos hombres hallan siempre es poca, y el recuerdo en él y en los demás de todo lo que ha hecho nunca lo borrará, y arrastrará siempre el remordimiento y la *vergüenza*. Ello es lo que ocurre con el hombre ambicioso, que lo que realmente persigue no es el solaz o el placer, sino siempre, y simplemente, el honor, la lisonja del que busca el favor caprichoso y estúpido, en otras palabras (*TSM*, I, III, 3).

¿Cuál es el antídoto, pues, para que la adulación y la hipocresía no inunden de soledad el mundo de los ricos? El *continuum* ente ética individual y ética social que preside el conjunto de la obra de Adam Smith se muestra diáfano en este punto, en el que el pensador escocés insiste, muy republicanamente, en que la independencia material –propia, pero también de nuestros pares– constituye una condición necesaria para que se vertebran los espacios en los que cabe esperar que afloren los “actos de simpatía imaginativa” de los que nacen los juicios acerca de la conducta y carácter de los seres humanos –juicios de ida y vuelta: de ida hacia los demás, y de vuelta de los demás hacia nosotros mismos–.

“¿Vive usted una situación de prosperidad? [...] Frecuente a quienes son independientes de usted, que pueden apreciar el valor de su personalidad y su conducta, no el de su fortuna”,

afirma Smith (*TSM*, III, 3). Y es que los lazos de dependencia material no constituyen una carga onerosa sólo para los dependientes; los lazos de dependencia material lastran también la posibilidad de que los hombres libres –los *sui iuris*– hallen en los demás a auténticos semejantes cuyos juicios puedan actuar como barómetro de su propia conducta: la sujeción a la que éstos se encuentran sometidos cercena sus personalidades y los hace inaptos para el desarrollo de relaciones sociales plenas, lo que resulta gravoso no sólo para ellos mismos,

de los *admiradores*. Cabe destacar que la presencia, en el trabajo de Arteta, de la “simpatía”, del “sentido del mérito y del demérito” y del “espectador imparcial” que cobija el hombre virtuoso smithiano, si bien no siempre es explícita –muchas veces sí lo es–, resulta constante.

sino también para aquellos –sus propios *dominadores*, quizás- que podían haber descubierto en ellos el “espejo” que retorna sus miradas.

En definitiva, la psicología moral smithiana –también, y en consonancia con lo que se plantea aquí, su *política*, como se verá más adelante- establece que *a todos* –pobres, pero también ricos- interesa la articulación de una comunidad que garantice que *todos* seamos individuos libres de lazos de dependencia material. De hecho, podría decirse que esta última afirmación incluye una redundancia cuyo reconocimiento adquiere hondas implicaciones ético-políticas. En efecto, sin *independencia* material no hay proceso de *individualización* posible; sin independencia material, sin la capacidad de pensar la propia existencia y de definir planes de vida propios de forma autónoma, la propia individualidad se desdibuja, tal y como había puesto de manifiesto ya la ética aristotélica veintidós siglos atrás. En cualquier caso, Smith asume que las relaciones de dependencia civil imposibilitan el desarrollo completo de las personalidades de los individuos: a unos los incapacita para la virtud; a otros –*a todos*, bien mirado-, los condena a una soledad que, a la par que gratuita –por evitable-, conlleva fatales consecuencias de índole psíquica.

Todo ello se muestra de un modo diáfano cuando Smith alerta del peligro que corre el hombre que ha prosperado económicamente de perder los niveles de esa “serena felicidad” que, hasta el momento, una “vida de equilibrio y de sosiego” en compañía de sus pares le había proporcionado. Al hombre que ha ascendido en el escalafón social le es difícil hacer nuevos amigos de su nueva condición: en su lugar aparecerán individuos que, materialmente impedidos de velar por su propia dignidad, condescenderán en transformarse en dependientes de aquél, con lo que, a lo sumo, podrán devenir amigos *interesados*, nunca semejantes en busca de la *teleia philia*, de la amistad *completa*, no instrumental, que, como observó Aristóteles, emerge en comunidades formadas por individuos independientes, civilmente libres *-sui iuris-*, prontos a establecer relaciones con los demás en un plano de igualdad. La sentencia de Adam Smith, pues, es bien clara: aquellos que se han alejado social y económicamente de sus pares corren el riesgo de perder “la parte principal de la felicidad humana, que es la que estriba en la conciencia de ser querido” (*TSM*, I, II, 5).

Sin dependencia material –civil-, en situaciones de pobreza y privación los “sentimientos morales” –hacia los demás o de los demás hacia nosotros- no son posibles, se desvanecen:

“Antes de que podamos sentir mucho por los demás, tenemos que estar nosotros mismos en cierta medida desahogados”,

resuelve un Smith para el que, como se ha analizado en la segunda parte de este estudio, los valores, individuales o compartidos, descansan sobre un sustrato material que es preciso no desatender-. A lo que añade el pensador escocés, indulgente y cognitivamente realista:

“En general, puede decirse normalmente que el tipo de modales que prevalece en cualquier nación es en conjunto el más adecuado a sus condiciones. La dureza es la personalidad más apropiada para las condiciones de un salvaje; la sensibilidad, para quien viva en una sociedad muy *civilizada*. Incluso en este sentido, por consiguiente, no podemos lamentarnos de que los sentimientos morales de las personas resulten muy groseramente pervertidos”. (*TSM*, V, 2)

Reconstruyamos, pues, el programa que Smith tiene en la cabeza. Si los hombres prudentes persiguen la fortuna, no lo hacen para lograr unos niveles de riqueza —de “comodidades”— espurios y gratuitos, sino para sentirse miembros respetados de la comunidad a la que pertenecen. Una comunidad en la que, por otra parte, los seres humanos que la componen son vistos como “nuestros iguales”. Dice Smith:

“Aunque las ventajas de la fortuna externa nos atraen originalmente con objeto de cubrir las necesidades y comodidades del cuerpo, no viviremos mucho en el mundo sin percibir que el respeto de nuestros pares, nuestra reputación y posición en la sociedad en la que vivimos, dependen mucho del grado en el que poseamos esas ventajas, o se suponga que las poseemos. El deseo de convertirnos en objetivos apropiados de ese respeto, de merecer y obtener esa reputación y posición entre *nuestros iguales* es quizá el más intenso de todos nuestros deseos, y nuestra ansiedad por alcanzar los beneficios de la fortuna es consiguientemente mucho más estimulada y exacerbada por este deseo que por el de satisfacer todas las necesidades y conveniencias del cuerpo”. (*TSM*, VI, I)⁶⁸

⁶⁸ La cursiva es mía.

De ahí la interesante y sugestiva definición de la *prudence* que Adam Smith propone en este punto:

“El cuidado de la salud, la fortuna, la posición y la reputación del individuo, objetivos de los que se supone que depende fundamentalmente su comodidad y felicidad en esta vida, es considerado el cometido propio de la virtud comúnmente denominada prudencia”. (TSM, VI, I)

Con todo, esa comunidad “de iguales” en la que asoma una *prudencia* entendida, como en Aristóteles, como una sabiduría práctica que entra en juego, muy especialmente, en la resolución de los obstáculos que conlleva la relación con los demás; esa comunidad “de iguales” –digo- aparece como el marco idóneo para que los individuos se vean asistidos en su inalienable tarea de definir y evaluar racional y apropiadamente unos planes de vida que se adecúen a unos talentos que, si bien “no siempre son sumamente brillantes, sí [deben ser] totalmente auténticos”. La detección del propio engaño, engaño que se manifiesta tanto con respecto a los demás como para con uno mismo, es algo que todo hombre sabio debe perseguir con ahínco:

“El hombre prudente es siempre sincero y le horroriza la sola idea de exponerse a la deshonra que siempre acompaña la detección de la mentira”. (TSM, VI, I)⁶⁹

Éstas, pues, son las razones por las que Adam Smith, para quien

“ninguna sociedad puede ser floreciente y feliz si la mayor parte de sus miembros son pobres y miserables” (RN, I, VIII),

concibe una comunidad para cuyo funcionamiento se requieren niveles relevantes de justicia social. Las comunidades humanas deben alcanzar niveles de cohesión social –de *proximidad* social- que faciliten el encuentro intersubjetivo que se halla en la base del “juego de espejos” a través del cual nos autoconocemos y desplegamos nuestra identidad personal. Para ello, sin embargo, es preciso que opere el autocontrol del que somos capaces y que el “espectador imparcial”, el “hombre dentro del pecho”, nos recuerde que no somos más que uno en la multitud y que, si somos capaces de moderar “la arrogancia, las

⁶⁹ Una vez más, el trabajo de Owen Flanagan (1996) en el campo de las ciencias cognitivas constituye una muestra de la perspicacia con la que Adam Smith definió los ejes fundamentales de su psicología moral. Como plantea Flanagan, la posibilidad de que los individuos, guiados por un criterio de *autenticidad* con respecto a la propia naturaleza y capacitaciones, tracen para sus vidas un camino cuya narración no sólo resulte posible, sino también coherente, constituye una condición indispensable para que, a su vez, logren dotar de sentido a sus propias vidas.

extralimitaciones- del amor propio” –Smith se refiere aquí al “interés propio”- en beneficio de todos, los demás procurarán que las dosis *apropiadas* de interés propio que podamos albergar hallen canales para su materialización en proyectos privados, individuales, a los que, mientras no impliquen la *libertad* ajena o la exclusión de los demás de los beneficios de la vida compartida, tenemos legítimo derecho. Dice Smith:

“Aunque la ruina de nuestro vecino nos pueda afectar mucho menos que un pequeño infortunio propio, no debemos destruirlo a él para prevenir dicho infortunio y ni siquiera para prevenir nuestra propia ruina. En este caso, como en todos los demás, debemos analizarnos no tanto a la luz con la que naturalmente nos vemos a nosotros mismos sino con la que naturalmente nos ven los demás. [Así, el individuo] deberá en ésta como en todas las demás ocasiones moderar la arrogancia de su amor propio y atenuarlo hasta el punto en que las demás personas puedan acompañarlo. Éstas lo aceptarán tanto como para permitirle estar más preocupado por su propia felicidad que por la de ningún otro, y perseguirla con más intensa asiduidad. [...] En la carrera hacia la riqueza, los honores y la promociones, él podrá correr con todas sus fuerzas, tensando cada nervio y cada músculo para dejar atrás a todos sus rivales. Pero si empuja o derriba a alguno, la indulgencia de los espectadores se esfuma. [...] Para ellos, este hombre es tan bueno como este otro que ha derribado; ellos no asumen ese amor propio merced al cual él se prefiere a sí mismo tanto más que al otro”. (*TSM*, II, II, 2)

Sólo en tales circunstancias florece una comunidad cuyo funcionamiento armónico permite que los individuos observen y se vean impulsados hacia la promoción de una idea de *bien común* que apunta, precisamente, a la garantía de la puesta en práctica de los planes de vida propios en condiciones de ausencia de dominación –nótese que, de este modo, *bien individual* y *bien común* constituyen, también, dos polos de atracción mutua-:

“El ser humano, que sólo puede subsistir en sociedad, fue preparado por la naturaleza para el contexto al que estaba destinado. Todos los miembros de la sociedad humana necesitan de la asistencia de los demás y de igual forma se hallan

expuestos a menoscabos recíprocos. Cuando la ayuda necesaria es mutuamente proporcionada por el amor, la gratitud, la amistad y la estima, la sociedad florece y es feliz. Todos sus integrantes están unidos por los gratos lazos del amor y el afecto, y son, por así decirlo, impulsados hacia un centro común de buenos oficios mutuos”. (TSM, II, II, 3)⁷⁰

Comportarse, pues, como lo haría el *idiotés* que no es capaz de anteponer este –nada *gratuito*- bien común a sus intereses privados más inmediatos conlleva unos elevados costes, tanto en términos políticos como en términos psicológicos: *políticos*, porque se erosiona la comunidad de cuyos mecanismos se alimentan las relaciones sociales que tantas retribuciones proporcionan en punto a la garantía de la existencia ciudadana de los individuos; *psicológicos*, porque, en cualquier caso, los beneficios que extraemos de la riqueza y del poder no valen, objetivamente, el desgaste que conseguirlos exige. En efecto, un vivir que, aun eminentemente *activo*, sitúe a los individuos en la *mediocritas*, esto es, en una “recta razón” que les indique hasta qué punto –y cómo- es preciso –*apropiado*- emplear sus esfuerzos para lograr ciertos niveles de riqueza; un vivir de este tipo –digo- ha de indicarles a partir de qué punto tales esfuerzos empiezan a ser, no sólo vanos, sino también, y sobre todo, nocivos para su propio equilibrio psíquico, para su *persona*.

“[En ocasiones], el poder y la riqueza aparecen [...] como son en realidad: unas máquinas enormes y laboriosas preparadas para producir unas insignificantes conveniencias para el cuerpo, cuyos engranajes son frágiles y delicados, que deben mantenerse en orden con el cuidado más ansioso, y que a pesar de toda nuestra solicitud pueden en cualquier momento estallar en mil pedazos y sepultar entre sus ruinas a su infortunado poseedor. Son inmensas estructuras cuya edificación absorbe el trabajo de toda una vida, que permanentemente amenazan con *aplastar a la persona* que las habita, y que mientras se mantienen en pie, aunque pueden ahorrarle algunos pequeños inconvenientes, no

⁷⁰ Es preciso observar que, bajo tal perspectiva, las apelaciones a la observancia y a la promoción de cierta idea de bien común *para* –y *desde*- la esfera política no se hacen *en el aire*, esto es, sin tomar en consideración las condiciones –materiales- necesarias para que los individuos activen las disposiciones de las que, ciertamente, se muestran capaces en determinados contextos. A la inversa de lo que, como se ha visto en la nota 14 de la segunda parte, planteaba Hannah Arendt, Smith entiende que, sólo tras una intervención activa por parte de autoridades legítimamente constituidas tendente a definir –*políticamente*, una vez más- los contornos de una vida social con visos de devenir realmente *civilizada*, es posible que los individuos, *ciudadanos* ya en un sentido sustantivo, atiendan ese “centro común de buenos oficios mutuos” del que habla el pensador escocés.

son capaces de protegerla de las severas inclemencias del tiempo. Defienden del chubasco de verano, pero no de la borrasca de invierno, y siempre dejan a la persona tan expuesta como antes, y a veces más, a la ansiedad, al temor y la congoja, a las enfermedades, los peligros y la muerte”. (*TSM*, IV, 1)⁷¹

De este modo, Smith hace suyo el espíritu que inspira el desprecio horaciano –y aristotélico: en el capítulo quinto se verá en qué sentido- hacia la riqueza vana, hacia el vivir áspero y frenético de quienes, en pos de niveles desmedidos de acumulación de riqueza, incurrir en el peligro de enajenar –de *alienar*- la propia mente; un espíritu, el de Horacio – como antes lo fue el de Aristóteles-, que también había de recoger Fray Luis de León en su “Oda a la vida retirada”:

“Un no rompido sueño, / un día alegre, libre quiero; / no
quiero ver el ceño / vanamente severo / de a quien la sangre
ensalza o el dinero”. (vv 26-30)

Y es que Adam Smith entiende que, aun respetando –y reivindicando- el motivo del interés propio como elemento fundamental para entender el aparato motivacional humano, es preciso asumir que la riqueza no es otra cosa que un *medio* orientado a la garantía de la seguridad –material- de los individuos. En un interesante pasaje en el que afirma la necesidad de un enfoque racional de la actividad económica –pasaje doblemente interesante si se considera también que vio la luz en 1790, con motivo de la sexta edición de la *TSM*, esto es, catorce años después de la aparición de la *RN*-, el pensador escocés asegura que

“[el hombre prudente] no anhela en absoluto cambiar un panorama [...] confortable y no va en busca de nuevas empresas y aventuras que puedan poner en peligro y que quizás no aumenten la segura tranquilidad de que goza hoy. Si acomete nuevos proyectos o empresas, muy probablemente estarán bien concertadas y preparadas. Nunca las abordará apresuradamente ni será impulsado hacia ellas por ninguna necesidad, sino que siempre contará con tiempo y ocio para deliberar sobria y fríamente acerca de sus eventuales resultados”. (*TSM*, VI, I)

⁷¹ La cursiva es mía

Porque los seres humanos no queremos estar solos⁷². El mayor mal de la pobreza es la oscuridad de la indiferencia a la que aquélla confina, hemos visto que afirma Adam Smith a la manera de Dante⁷³; pero la indiferencia –añade Smith, como se ha visto también– es, también, el mayor mal de la riqueza excesiva –el mayor mal para el que la tiene, claro está–: la indiferencia es también el mayor mal que puede padecer aquel que se ha alejado demasiado de sus semejantes, enloquecido, enajenado, cegado por el ansia desenfrenada de acumular bienes materiales. No podemos vivir en el barrizal de la cuneta de los desheredados; como tampoco podemos vivir *bunkerizados* en la opacidad del cemento de las torres de la opulencia.

En definitiva, la *prudence* smithiana nos permite entender, de acuerdo con lo que, contemporáneamente, dispone el “modelo del reto” propuesto por Ronald Dworkin (1993), que, si bien los planes de vida propios deben articularse de forma autónoma e independiente de la observancia de algún tipo de *summum bonum* que pueda sobrevolar abrumadoramente el espacio donde los individuos se desenvuelven y conducen sus vidas, el grupo social constituye uno de los parámetros fundamentales que definen su escenario vital, y que su felicidad se halla íntimamente relacionada con la participación en esos “actos de simpatía” constitutivos de su propia identidad, actos para los que, precisamente, la presencia de los demás resulta indispensable. De este modo, no tratar a los demás instrumentalmente, asegurarles unas condiciones de vida dignas que los habiliten para el “encuentro afectivo” –con nosotros mismos– que Smith describe –y prescribe–, garantizar, en definitiva, la posibilidad de que todos puedan desarrollar los planes de vida propios sin impedimentos nacidos de interferencias arbitrarias por parte de instancias ajenas; son cuestiones que se convierten, bajo esta perspectiva, en exigencias morales de primer orden.

Nótese que, violencias terminológicas al margen, la idea de “comunidad liberal” a la que, en otro momento, Dworkin (1996) se refiere apunta hacia esta misma dirección. Para Dworkin, los individuos se convierten en “republicanos civiles liberales” desde el momento en que toman conciencia de la necesidad de defender una comunidad que, si bien se abstiene de definir una idea precisa de buena vida, garantiza –*políticamente*, una vez más– la integración de los individuos en una “vida comunal” que proporciona ciertas referencias –

⁷² En una carta fechada en 28 de enero de 1772, un siempre irónico y afectuoso Hume que quiere invitar a su amigo Smith a pasar unos días en su casa de Edimburgo escribe: “No permitiré excusa alguna relativa a su estado de salud, en las que veo siempre subterfugios inventados por su indolencia y amor a la soledad. De hecho, mi querido Smith, si continúa amparándose en lamentos de esta naturaleza, se aislará usted mismo enteramente de la sociedad humana, para gran perjuicio de ambas partes” (CRP, 129).

⁷³ No en vano Dante situaba en el vestíbulo del infierno a los indiferentes –a los que sufren la *indiferenza* ajena, cabría añadir aquí–.

una idea de “objetividad”, ciertas soluciones para las “necesidades materiales”- para unos planes de vida cuyo trazado y ejecución, en la medida en que implican una tarea de autoconocimiento y de perfeccionamiento del propio carácter, de las propias –y bien diversas- destrezas, son subsumibles bajo la perspectiva de cierto perfeccionismo moral –se trataría, por tanto, puesto que no opera un *summum bonum* compartido, de una suerte de *perfeccionismo no paternalista*-. En este sentido, resulta interesante destacar que la fórmula a través de la cual Dworkin imbrica comunidad e interés –e *intereses*- dista bien poco del modo en el que, algo más de dos siglos antes, en los albores de la *gran transformación* que daría lugar a la eclosión del mundo capitalista, lo había hecho Adam Smith⁷⁴.

Sea como fuere, queda claro que “los iguales” que conforman la comunidad que Smith reivindica no lo son tanto en términos de recursos, como en lo que respecta al goce de una libertad entendida como ausencia de dominación. El mundo desigual y diverso al que conduce la pluralidad de intereses inherente a la comunidad que Smith baraja no puede, en ningún caso, erosionar la capacidad de nadie –nadie es ajeno a ella, por otra parte- de conquistar su propia libertad interior y, a partir de ahí, de concebir autónomamente las vías para encarar el encuentro con los demás y para coadyuvar en la articulación y reproducción de las instituciones en las que la vida social –quizás *ya civil*- descansa.

La teoría smithiana de las virtudes permite una formulación de esta misma cuestión en unos términos harto sugestivos. Al decir de Aguiar (2005), “del mismo modo que el espectador imparcial nos exige el gobierno de las pasiones para considerar correcta –o, más aún, virtuosa- nuestra conducta, el espectador imparcial juzga [...] nuestro comportamiento hacia los demás, y viceversa, apelando a las cualidades y virtudes que hacen posible, en distinto grado, la existencia misma de la sociedad: la justicia y la benevolencia, por encima de todo [...]; la humanidad, la generosidad y el espíritu público, en segundo lugar”⁷⁵. De esta forma, aquel que se comporta de acuerdo con las virtudes estipuladas es el hombre de mundo, sabio y prudente, de identidad plenamente desplegada, que Smith enaltece.

En un interesante ensayo, referenciado ya, en el que se reelaboran nociones nucleares de la filosofía política en el marco conceptual que ofrece la teoría fiskeana,

⁷⁴ La comunidad política smithiana constituye, por tanto, una amalgama de los componentes de, precisamente, *comunidad* –existe una *sociedad de valores* por todos compartidos- y de *asociación* –dichos valores son esencialmente *civiles* y persiguen un *acuerdo* relativo a la administración de la vida compartida- que Ferdinand Tönnies (1979) identifica como las dos dimensiones de la integración social. Sin embargo, cabe señalar que, así como el análisis de Tönnies es, por lo general, de carácter positivo, el de Smith se sitúa en un plano decididamente normativo.

⁷⁵ Dejo de lado un análisis sistemático del tratamiento de las virtudes por parte de Smith. Lo que en este punto interesa de ello es lo que arroja con respecto a la idea de comunidad y a todo lo tocante a la visión de una moralidad que, muy aristotélicamente, se resuelve en la práctica.

también expuesta, sobre el procesamiento cognitivo modular de las relaciones sociales, Antoni Domènech hace una aproximación a la idea republicana de ciudadanía que expresa en términos contemporáneos la vieja pretensión del republicanismo, compartida por Smith, de articular una comunidad política en la que los individuos puedan verter libremente los contenidos de su interés propio de manera que, precisamente como consecuencia, por un lado, de las garantías de no-interferencia y de pública consideración de que dichos *intereses* gozan, y, por el otro, de los cauces –los *cortafuegos*- *políticamente* abiertos para restringir eventuales tentaciones plutocráticas, tales intereses sean definidos, por parte de los individuos –“sabios y virtuosos”, diría Smith-, con arreglo a los criterios que puedan dotar de estabilidad a las instituciones logradas. Dice Domènech (2000a: 39): “La idea de ciudadanía es central en la perspectiva republicana porque permite enfrentarse a las hipertrofias e hipotrofias de los distintos vínculos sociales relacionales: a los excesos y defectos, esto es, de las relaciones de comunidad, de autoridad, de proporcionalidad y aun de los mismos vínculos sociales de parigualdad en los que se inserta la propia relación de concidadanía. Y porque permite enfrentarse también a la fagocitación de un tipo de vínculo social por otros: las restricciones antialienatorias y antiacumulatorias al uso de la propiedad privada, por ejemplo, tratan de evitar que los vínculos sociales de proporcionalidad (el mercado) socaven tanto las bases de la vida social comunitaria como la eficacia misma de la ciudadanía”⁷⁶.

En esta misma dirección –con terminología distinta, eso sí-, Smith concluye, una vez más, que el interés propio constituye una parte fundamental para el desarrollo, no sólo de las *personalidades* individuales, sino también de la sociedad en su conjunto. La acción humana debe entenderse como el resultado de la satisfacción de unos apetitos, por un lado, y, por el otro, de la observancia de unas normas sociales que los “hombres de mundo”, asistidos por la “recta razón”, aúnan en un agregado armónico. Negar el componente volitivo del aparato motivacional humano, pues, resulta algo tan desatinado como desdeñar la capacidad de raciocinio sobre la propia conducta o la tendencia a tomar en consideración las normas sociales, facultades éstas que, asimismo, se suman a “las pasiones” en punto a definir la acción humana y a conformar las vías a través de las cuales los individuos dan a luz la “comunidad de pares” a la que Smith aspira.

⁷⁶ Para una aproximación a la noción de comunidad que la tradición republicana baraja –con énfasis disímiles en la cuestión de la *propiedad*, central en este estudio-, véanse, además del citado texto de Domènech, los de Francisco (1999), Ovejero (1997), Peña (2000), Pettit (1999) y Quentin Skinner (1996).

De este modo, los bienes materiales –la *riqueza*– son importantes en la medida en la que, al igual que los propios “pares”, constituyen los parámetros que se toman en consideración en el proceso de diseño y ejecución de los planes de vida propios, esto es, en la medida en la que coadyuvan a dibujar el perímetro dentro del cual, como dirá Dworkin dos siglos después, los individuos se ven capaces de delimitar su propio *reto* y, a partir de ahí, de dotar a su vida de un *sentido* (Dworkin, 1993). Más allá de ello, la posesión de bienes materiales no sólo carece de sentido, sino que, además, puede llegar a constituir una carga bien poco llevadera para los propios individuos. Afirmar Smith:

“La persecución de los objetivos del propio interés en todos los casos normales, pequeños y vulgares, debería fluir de un respeto a las reglas generales que prescriben tal conducta, más que de ninguna pasión por los objetivos mismos, pero [...] seríamos torpes, insípidos e indecorosos si los objetivos mismos no nos animaran con un grado de pasión notable. [...] Ahí estriba la diferencia entre el carácter de un avaro y el de una persona de estricta economía y aplicación. El uno está anhelante sobre pequeñas cosas por las cosas mismas; la otra les presta atención exclusivamente como consecuencia del *esquema vital que se ha trazado*”. (TSM, III, 6)⁷⁷

Nótese, asimismo, que, para el pensador escocés, el goce de cierta holgura por lo que a las circunstancias materiales respecta –éstos son, de hecho, “los objetivos del propio interés”– es condición necesaria para que los individuos puedan “trazar un esquema vital” para sí mismos. Así pues, el disfrute de niveles relevantes de *libertad* para definir y llevar a cabo unos planes de vida propios exige, tal y como se ha visto que la tradición republicana ha subrayado en todo momento, la participación de ciertas formas de *propiedad* –entendida ésta como independencia material-. El logro de una “comunidad de pares igualmente libres”⁷⁸, pues, exige que los individuos persigamos, individual y colectivamente – *políticamente*- los mecanismos que han de garantizar la satisfacción de nuestra inclinación hacia los bienes que nos ayudan a “mejorar nuestra condición”; del mismo modo que requiere que lo hagamos sin caer en la “vileza” de un comportamiento faccioso, lo que nos

⁷⁷ La cursiva es mía: he querido subrayar la proximidad del planteamiento de Ronald Dworkin –en este caso, también de su terminología– al programa que enarbola Smith.

⁷⁸ Nótese que, sugestivamente, en las instrucciones para los delegados al congreso de la AIT en Ginebra en 1866, Marx definiría el socialismo como “sistema republicano de la asociación de productores libres e iguales” (Domènech, 2004a: 125).

llevaría a introducir dosis de injusticia social en la comunidad a la que pertenecemos y, a la postre, a poner en peligro la cohesión de la misma. Dice Smith:

“[En el caso de] los objetos más extraordinarios e importantes del propio interés, una persona parecerá mezquina si no los persigue con algún ahínco por ellos mismos. [...] Poco respeto nos inspira el caballero que no se esfuerza por obtener una propiedad o incluso un puesto relevante, cuando puede lograrlos sin vileza ni injusticia”. (TSM, III, 6)

Y es que los seres humanos, que ven en la sociedad un fin en sí mismo que es preciso preservar —éste es el origen de la disposición de los hombres a perseguir la injusticia y a acatar y promover las normas sociales—, parecen conscientes de la presencia de un *continuum* que, si bien no funde bien privado y bien público en una misma sustancia de orden moral, sí los vincula en sólido y provechoso concierto:

“El hombre siente un aprecio natural por la sociedad y desea que la unión del género humano sea preservada porque es ella misma un bien aunque él no obtenga beneficio alguno. [Además], es consciente también de que su propio interés está conectado con la prosperidad de la sociedad y que su felicidad, quizá la preservación de su existencia [*civil* o *ciudadana*, cabría añadir], depende de la preservación de aquélla”. (TSM, II, II, 3)

Los hombres, pues, distan de constituir los *átomos aislados* que la raquíta psicología moral propia de la tradición liberal que toma forma a partir de principios del siglo XIX describe. Sin embargo, afirmar la centralidad de la interacción social para el despliegue de las identidades individuales en ningún caso ha de conducir a la negación, en el plano ontológico, de la existencia misma de los humanos en tanto que seres autónomos e *individualizados*. Así lo dispone Smith, partícipe tanto de la psicología moral como de la ética y la filosofía política propias de la tradición republicana, a lo largo de toda su obra⁷⁹.

⁷⁹ Y así lo subrayan también los trabajos de Philip Pettit en el campo de la filosofía de la mente (Pettit, 1996), que ofrecen un marco conceptual de sumo interés a la hora de entender cabalmente el sentido de la teoría de la identidad personal que subyace a la psicología moral que Smith, con el grueso de la tradición republicana, hace suya. En efecto, la perspectiva pettitiana del *individualismo holista* abre un camino de interesantes implicaciones tanto para el ámbito de la explicación social, como para el de la ciencia social normativa. Según Pettit, el reconocimiento de regularidades de tipo social o cultural no supone ningún tipo de amenaza para una teoría de la identidad personal que descansa en la asunción de la autonomía intencional de los seres humanos. De este modo, la perspectiva del *individualismo holista* parte de la presunción de que la *constitución* de los seres humanos *individuales*, la aparición de ciertas capacidades distintivamente humanas, exige el goce de

Con todo, es preciso destacar que tales postulados llevan de la mano ni más ni menos que el compromiso con una concepción sustantiva de la *naturaleza humana*. En efecto, a la inversa del espíritu bajo el que la ciencia económica nacida de la revolución marginalista se desarrollará —la *corriente principal* del análisis económico asume en todo momento una indisputable *soberanía del consumidor* enraizada en deseos o *preferencias* de todo punto inasibles e ingobernables, casi *metafísicas*—, Adam Smith hace suya en todo momento una auténtica *teoría de las necesidades humanas* —*objetivas*— que actúa, por un lado, como anclaje —moral y cognitivo— de la noción de *comunidad* que reivindica; y, por el otro, como punto de arranque de una concepción del intercambio comercial, escenario del encuentro intersubjetivo en el que *puede* completarse el proceso de conformación de los propios caracteres, para la que el manejo de cierta idea de *verdad*, de *objetividad*, se hace indispensable (Hont e Ignatieff, 1983).

De hecho, la economía política clásica, de Smith a Marx, opta por entender que *las cosas* —bienes, servicios, actividades— no tienen *valor* porque los individuos las *prefieran*, porque *gusten* a los individuos, porque los individuos las *deseen*; sino que los individuos las *desean*, las *prefieren* —*gustan* a los individuos— porque tienen un valor objetivo⁸⁰. Opera en todo momento, pues, una *teoría objetiva del valor de las mercaderías*, presente también en la obra de Hutcheson (Cannan, 1958), que ha de entenderse, en primer lugar, como resultado de la asunción del *trabajo incorporado* en ellas; y, en segundo lugar, como derivación de ciertas regularidades que tienen su origen *en la naturaleza*. Es en este sentido en el que puede decirse que los individuos gustan de ciertas actividades, ansían determinados productos porque tales actividades, porque tales productos son intrínsecamente buenos —*necesarios*— para los miembros de la especie humana. O porque proporcionan ciertas “comodidades” que es *natural* que los individuos valoren. Dice un concluyente Smith, consciente de los

relaciones sociales. La propia capacidad de pensar presupone un sujeto que disfruta de cierto tipo de interacciones consigo mismo, con los *yo-es* que asoman a lo largo del tiempo, y, a la vez, con otros sujetos. Asimismo, es la presencia de cierto requisito de *publicidad*, que Pettit identifica en la mente de los seres humanos, lo que dota de sentido a la pretensión de lograr un despliegue *en sociedad* de la psique humana sin que ello comporte la anulación de la esfera (de la intencionalidad) individual. Al decir de Mundó (2000b), “es el requisito de que, sea lo que sea lo que piense el sujeto, sea cual sea el contenido de sus creencias y deseos, debe ser posible para otro sujeto saber razonar sobre cuál es dicho contenido, lo que, a su vez, hace posible a otro identificar qué reglas está siguiendo el sujeto en su pensamiento, e identificarlas como reglas que él mismo puede seguir. [Pues bien], Pettit defiende que esta condición de comunidad puede ser efectivamente realizada sólo si las personas difieren las unas a las otras —y no sólo a sí mismas en momentos posteriores— la identificación de los contenidos o proposiciones a las que intentan ser fieles”. De este modo, la capacidad de pensar que es propia a los seres humanos —*individuales*— aparece como el resultado de una serie de procesos cognitivos que involucran claramente la interacción social.

⁸⁰ Cabe insistir en que el análisis económico neoclásico se articula, en cambio, alrededor de una *teoría del valor subjetiva* que establece que es cada *caprichosa* estructura de preferencias individual la instancia que, en cada caso particular, está llamada a determinar el valor de las cosas. No tiene sentido, pues, proponer una medida objetiva del valor de los bienes que se pretenda interpersonal, intercultural o transhistórica.

factores de índole social e institucional que determinan las pautas de consumo por parte de los individuos y, por tanto, bien alejado de la moderna teoría microeconómica de la *preferencia revelada*—por la conducta, por las elecciones—:

“No es un hombre rico y otro pobre, porque el uno tenga coche y el otro camine a pie, sino que, por el contrario, el primero anda en coche porque es rico, y el otro a pie, porque es pobre”. (RN, I, VIII)

Y es que, al decir de un Smith influido por Cantillon,

“todo hombre es rico o pobre según el grado en que pueda gozar de las cosas necesarias, convenientes y gratas de la vida”.
(RN, I, V)

Conviene destacar, en este punto, que la consideración de “lo que es propio de la naturaleza” a la hora de estudiar el proceso de determinación del valor de las cosas —de las mercancías— conlleva, a la luz del análisis de Smith, como ocurre también, más adelante, en el caso de Marx, unas implicaciones políticas de crucial importancia. En efecto, la atención puesta sobre la raíz *natural* del valor de las mercancías es lo que permitió que Smith, quien, como Marx, había asumido el análisis lockeano del cercamiento de los terrenos comunales, pudiera ver —y denunciar— las injusticias que tuvieron lugar, precisamente, en el momento de la *apropiación originaria* de los bienes naturales, cuando unos cuantos lograron hacerse con los “bienes de la naturaleza” antes que otros, lo que, a su vez, había dado origen a una distribución de la propiedad y a unas relaciones de producción que, con el tiempo, arrojarían un mundo en el que una gran mayoría de individuos debería recurrir a los propietarios de los instrumentos de trabajo para obtener un contrato de trabajo por cuenta ajena y, con él, el “permiso para vivir” —recuérdese la formulación de Marx empleada en la nota 20 de la primera parte—. De ahí la crítica que Smith vierte sobre unas instituciones del derecho civil, histórico o todavía vigente, dispuestas con el objetivo de dar amparo jurídico-positivo a determinadas formas de propiedad que, como la primogenitura o el mayorazgo, el pensador escocés juzga *antinaturales* y, por tanto, no sólo perjudiciales para el progreso material de las sociedades, sino también esencialmente injustas (RN, III, II).

En cualquier caso, todo ello es lo que explica que la oración con la que Smith da inicio a la RN rece como sigue:

“El trabajo anual de cada nación es el fondo que en principio la provee de todas las *cosas necesarias y convenientes para la vida*”. (RN, “Introducción y plan de la obra”)

Y que, a continuación, en nota a pie de página, el pensador escocés cite un breve pero revelador pasaje del Locke de *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, de 1696:

“El valor intrínseco natural de cualquier cosa consiste en su idoneidad para satisfacer las *necesidades* o procurar las *cosas convenientes para la vida humana*”⁸¹.

Todo ello es, en definitiva, lo que permite a Smith asegurar que existen “necesidades objetivas” y “necesidades superfluas” (RN, I, XI, III); que es preciso establecer una diferencia entre el “valor de uso” y el “valor de cambio” de las mercaderías –Smith pone aquí el famoso ejemplo del agua y los diamantes- (RN, I, IV); o que las cosas, pese a poseer un valor de uso intrínseco escaso o nulo, pueden parecer más valiosas por ser más llamativas o por efecto de la vanidad, lo que permite la creación de “necesidades superfluas”, cuya satisfacción tiende a ser más costosa tanto en términos económicos como psíquicos (TSM, IV, 1) –Smith habla también de “bienes necesarios” y de “bienes suntuarios” (RN, I, XI, II)-⁸².

En suma, los seres humanos poseen una naturaleza compartida, esto es, una serie de regularidades psíquicas que Smith, ya en los primeros pasajes de la TSM, dedicados al estudio del sentimiento, ubicuo, de la “simpatía”, se dispone a detectar y a asumir como rasgos inherentes a la *naturaleza humana*. Y es, precisamente, el (re)conocimiento de dicha

⁸¹ La cursivas son mías.

⁸² Contemporáneamente, Len Doyal e Ian Gough (1994) han tratado de construir un esquema analítico capaz de capturar, desde una aproximación *objetiva*, la totalidad de las necesidades humanas, desde las estrictamente *individuales* –la supervivencia y la autonomía, primero, y, después, el desarrollo físico, mental y personal- hasta las *societarias*, que apuntan a la disposición de los mecanismos institucionales necesarios para la garantía de las primeras. Pese a que el constructo que Doyal y Gough se pretende flexible, capaz de asumir el carácter mudadizo de la *forma* en que las necesidades humanas se presentan –no así el *fondo*, que se presume estable-, recalca en todo momento la importancia de garantizar a los individuos los niveles de salud, educación e igualdad de capacidades a la hora de cuidar tanto de sí mismos como de los demás que maximicen su potencial creativo. Otros estudiosos, en cambio –Agnes Heller (1996) ocupa aquí un lugar destacado-, han tratado de mostrar que, aun admitiendo la base pulsional -*natural*- de determinadas pautas de conducta, la socialización –la “segunda naturaleza”, social, de los individuos- permite un amplio margen para la constitución subjetiva y para la determinación de aquello que cada sujeto estima *necesario*. Cabe destacar, finalmente, el esclarecedor trabajo de Fernando Aguiar (1996), en el que el autor define cuatro conjuntos de teorías de las necesidades humanas: el de las *objetivo-universalistas* –las necesidades son las mismas para todos y no dependen de las preferencias individuales-, el de las *subjetivo-relativistas* –las necesidades son expresión de preferencias, intereses o motivaciones individuales-, el de las *objetivo-relativistas* –las necesidades son socialmente relativas pero se muestran independientes de las preferencias individuales- y el de las *subjetivo-universalistas* –en este caso, se trata de un conjunto lógicamente imposible y, por tanto, vacío-.

naturaleza común lo que, a la postre, permite a los individuos participar del “sentido de lo apropiado” con el que Smith se compromete en todo momento. Pero, ¿en qué se concreta tal idea de “propiedad de los afectos”? Como el propio Smith explicita, la regla para juzgar la corrección o no de la conducta estriba en analizar la “proporción” entre el sentimiento – la pasión– y la causa que lo provoca (*TSM*, I, I, 3), algo que –conviene subrayar– sólo puede entenderse en el marco de un “sistema de filosofía moral” que se vertebró alrededor de cierta idea de *bien* con visos de ser objetivada⁸³.

Con todo, esta perspectiva conforma el marco general de análisis desde el que es preciso entender el sentido en que Adam Smith habla de decisiones “objetivamente sensatas” y “objetivamente justas”, decisiones que no son otras que aquéllas que respetan la “proporción” adecuada entre las pasiones y los (cambios de los) estados del mundo. En particular, es el volcado del sentido de “lo naturalmente apropiado” al ámbito de la producción y de la distribución de las mercaderías lo que ha de permitir a los individuos en posesión de una mercancía lista para ser aportada al mercado el emprender, a través del enjuiciamiento de la tarea realizada –de la mercancía terminada– un camino de autognosis y de mutuo reconocimiento que no es otra cosa, precisamente, que *división del trabajo moral* a partir de la *división del trabajo productivo* –a partir de la puesta en *práctica* del propio *reto*, dicho en términos dworkinianos–. Porque no todos poseemos las mismas destrezas. Y porque no a todos nos falta lo mismo. Así, la información que contendrán los precios *de mercado*, siempre y cuando éstos se adecúen a sus tasas *naturales* y a las de los factores empleados para producirlos –siempre y cuando se trate de *precios naturales*, en suma (*RN*, I, VII)–, es información de alta relevancia moral y política.

Y es que, al cabo, la búsqueda, precisamente, de aquello que *necesitamos*, pero de lo que carecemos, es lo que nos empuja al mercado, donde nos mostramos prontos a efectuar intercambios –*razonables* y *apropiados*, si se trata de un mercado *civil(izado)*– para la satisfacción recíproca de las necesidades que, como humanos, albergamos.

⁸³ En otras palabras, los individuos que Smith describe se muestran proclives a participar en esa “división del trabajo moral” a partir de “puntos de vista parciales” sobre la verdad moral que, tal y como plantea Antonio Valdecantos (1997), exige cualquier esquema que, como el de Smith, se alinee con los que la metaética contemporánea ha dado en llamar “éticamente realistas”.

4. Comercio e independencia civil en el republicanismo de Adam Smith.

Dicho todo esto, cabe preguntarse en qué sentido puede sostenerse que Adam Smith contempla el mercado –*los mercados*⁸⁴– como una institución republicana –o, dicho con mayor precisión, como una institución que, de introducirse los dispositivos necesarios para ello, *puede llegar a ser republicana*–.

Lo que fascina a Smith del mercado –del mercado que él conoce, esto es, del mercado del Glasgow de 1750⁸⁵, cuyas especiales características, que serán perfiladas en el capítulo siguiente, no han de pasar inadvertidas– son los beneficios en términos de prosperidad y de cohesión social de una libertad de empresa –“empresa”, en el sentido de “proyecto”– que se considera que ha de traer consigo la *capacidad*⁸⁶ para que todos los individuos puedan llevar a cabo sus planes de vida –sus actividades productivas– sin interferencias de nadie; o, mejor dicho, precisamente gracias a que los mecanismos del mercado –de *cierto* mercado de perímetros bien diseñados– permiten eliminar la posibilidad de interferencias arbitrarias por parte de otros –enseguida se verá cómo–.

En otras palabras, la defensa del libre comercio y de la libertad de iniciativa empresarial a la que Smith consagra su obra debe ser entendida desde la perspectiva de la libertad republicana como ausencia de dominación. De hecho, el aserto normativo central de la obra smithiana no es otro que el que apunta a la reivindicación de un cuerpo legal que garantice que cualquier persona pueda desencadenar las energías productivas que sus particulares destrezas y capacitaciones –sus *dexterities*– albergan, sin que nadie, de resultas de ciertas prerrogativas, tenga la mera posibilidad de interferir en ello. Bien mirado, la obra de

⁸⁴ Como se plantea en la primera parte, Adam Smith estudia y categoriza, hasta donde le es posible, *los distintos mercados* –en plural–, de características bien diversas, que han conformado y conforman el mundo en el que vive (Sobel, 1983). En la línea del análisis institucionalista de finales del XIX y principios del XX, que se aleja de la visión neoclásica del mercado como un espacio en el que el *poder*, si existe, se halla homogéneamente repartido entre todos los agentes, la reflexión de Smith “persigue una concepción elaborada de las fuerzas *en conflicto* que impelen al agente humano a la acción y, a partir de ahí, una investigación del impacto final de tales fuerzas en la acción humana y del de los arreglos institucionales en el bienestar de los individuos” (Rosenberg, 1983: 105).

⁸⁵ Como explica John Rae (1965), entre 1748 y 1750, tras su vuelta de Oxford –Smith había obtenido, en 1740, la beca “Snell”, que se ofrecía, por indicación de los profesores, al mejor alumno del Glasgow College para ir a estudiar a Oxford–, Adam Smith realizó intentos infructuosos para obtener una plaza en una universidad escocesa o para convertirse en el tutor de algún joven aristócrata, tal y como en el futuro lo haría con el Duque de Buccleugh. No obstante, Smith sí logró debutar como conferenciante público en Edimburgo. Lo hizo, primero, en el invierno de 1748-1749, durante el cual dictó unos cursos sobre temas de literatura inglesa. Más adelante, durante 1749, Smith, impresionado por los cambios que estaban viviendo ciertos distritos de su Escocia natal –especialmente la zona de Glasgow–, tomó los apuntes para un curso sobre las doctrinas de la libertad comercial que impartiría en 1750-1751. De los albores de la década de 1750, pues, datan los primeros esbozos de la reflexión que, más adelante, Smith ofrecerá en las *LJ* y que sistematizará, en 1776, en la *RN*.

⁸⁶ Como puede observarse, la argumentación de Amartya Sen (1997, 2004) discurre, bien a menudo, de forma paralela a la de Adam Smith.

Adam Smith no es más –ni menos– que una canto a una idea sustantiva de libertad que capacite a los individuos para llevar a cabo los planes de vida propios, canto que se hace desde la fascinación por los beneficios, tanto en términos de eficiencia y prosperidad como de cohesión social, que dicha libertad de “empresa” y de comercio arrastra allá donde las circunstancias históricas han permitido que, en mayor o en menor medida, asome la cabeza. En síntesis: si existe esa “libertad de empresa” –“de proyecto”–, el mercado *tenderá* a otorgar a los individuos una libertad entendida en un sentido no vacuo y, con ella, la posibilidad del despliegue de sus personalidades a partir del florecimiento de sus “sentimientos morales”.

De este modo, Smith entiende que un proceso de división del trabajo y de especialización que haya tenido lugar sin la presencia de interferencias arbitrarias permitirá una asignación justa y eficiente de las tareas productivas, ya que ésta responderá, necesariamente, a las habilidades particulares y a la voluntad de cada cual de trazarse un camino u otro. Así, el bienestar colectivo, lejos de derivarse de la agregación de “vicios privados”, de la agregación de decisiones individuales tomadas desde la indiferencia con respecto a sus efectos sobre el medio circundante –en especial, sobre la suerte de los demás–; lejos, también, de constituir el fruto de la sumisión –arbitraria, claro está– a la voluntad de un grupo de individuos que se hayan erigido en rectores de la vida social y económica y que lancen falsarias proclamas en favor de un peregrino *bien común* para una sociedad en la que en realidad viven enseñoreados⁸⁷; el bienestar colectivo –digo– aparece entonces como el resultado de la conjugación armónica de los procesos de libre materialización de las destrezas e intereses intrínsecos de los individuos.

Es por esta razón por la que Adam Smith asegura que un proceso de división del trabajo y de especialización en las actividades productivas cumplido al margen de cualquier tipo de interferencia arbitraria ha de permitir, no sólo una asignación eficiente de las tareas productivas, sino también una distribución de las mismas que redunde en mayores cotas de *autorrealización* por parte de los individuos⁸⁸. Subproducto del proceso de división del trabajo que Smith describe –y prescribe–, el despliegue integral de las capacidades de

⁸⁷ Éste es el dictamen que Smith realiza de las sociedades en las que impera la lógica del “sistema mercantil” –del *mercantilismo*–, sociedades en las que la alianza entre la realeza y las grandes oligarquías comerciales y, sobre todo, financieras imponen gravosas restricciones a la libertad de empresa y de comercio a través de la disposición de mecanismos legales –los aranceles, sin ir más lejos– cuya fundamentación teórica el pensador escocés juzga de todo punto errónea (RN, IV, I-VIII).

⁸⁸ Tal y como se afirma en la nota 4 de esta tercera parte, si bien Smith no menciona explícitamente el término “autorrealización”, la posibilidad de la *actualización* del potencial creativo de los individuos a través de la libre puesta en funcionamiento de las destrezas individuales –y, por consiguiente, la alerta ante las formas productivas y las relaciones de producción que puedan cercenar dicho proceso y, al cabo, “aplastar a la persona”– es una idea que sobrevuela el análisis de Adam Smith en todo momento –a menudo, como en el primer capítulo del Libro I de la RN, de manera bien explícita–.

creación de los seres humanos a través del cultivo de aquellas labores en las que los individuos presentan mayores destrezas y, por tanto, mayores posibilidades de ejecutar sus cometidos de forma *aretaica* –*excelente*– constituye, de este modo, el objetivo normativo más destacable del conjunto de una economía política, la smithiana, que, en su compromiso con el vínculo entre *propiedad* –independencia civil-, libertad, virtud y felicidad que alimenta los planteamientos aquí expuestos, entronca hondamente con el núcleo del esquema ético-político propio de la tradición republicana⁸⁹.

De ahí que, como se decía en la primera parte –reproduzco aquí la misma formulación-, el objetivo de los ordenamientos políticos sea, para Adam Smith, la articulación de los muros de contención –los *cortafuegos*– necesarios para evitar que ciertos individuos puedan interferir a discreción en los cursos de acción que otros individuos puedan escoger con vistas a desarrollar *la propia naturaleza* en el seno de unas instituciones sociales que, como el mercado, ofrecen las señales necesarias –un sistema de precios justo, sin ir más lejos– para hacer posible el proceso de perfeccionamiento –de autocorrección y de corrección recíproca– de las propias capacidades, de los planes de vida propios –del propio *carácter*, en definitiva– que Smith, como se ha visto detalladamente, asocia a una personalidad *completa*. El sentido *político* del sustrato normativo en el que descansa la aproximación smithiana a la esfera de la producción adquiere, pues, un alcance notable: el objetivo fundamental del *buen gobierno*, en consonancia con lo que se ha venido analizando, no puede ser otro que la promoción de la libertad republicana como ausencia de dominación. Dejemos tales cuestiones, sin embargo, para el capítulo siguiente.

Lo que interesa constatar en este punto es que Smith ve en el mercado –en *ciertos mercados*: cabe insistir en ello– un espacio en el que se dan las condiciones para que tenga lugar la plena y libre puesta en práctica y *externalización* de las capacidades y aptitudes de los individuos. Y cabe hablar de *libre* puesta en práctica de capacidades y aptitudes porque, pese a que los individuos no puedan, materialmente, desarrollar *todas y cada una* de sus aptitudes, han de contar con la *libertad* necesaria para poder desarrollar *aquella* que elijan para ocupar sus días. *Ex-ante*, pues, los individuos han de verse libres para escoger, de entre las muchas capacidades y aptitudes que poseen, las que quieren desarrollar; todo ello, con independencia de que, *ex-post*, los caminos no elegidos queden, obviamente, cetrados.

⁸⁹ En el primer capítulo del Libro I de la *RN*, Adam Smith, influido por los análisis sobre los procesos de división del trabajo realizados por la *Encyclopédie*, identifica, como primera ventaja del mismo, la mayor “destreza” obtenida por parte de los individuos, “de cada obrero en particular”. Asimismo, Smith asegura que uno de los móviles para aumentar dicha destreza es el “afán por sobresalir” en el seno de unas manufacturas que otorgan un amplio margen de maniobra a sus productores para que éstos “reflexionen, combinen y hallen” la forma de producir que les sea más propia.

De hecho, es en este sentido en el que las aproximaciones de corte normativo a la cuestión de la *realización personal*, aproximaciones bien a menudo de estirpe claramente republicana, exigen que los individuos sean dueños de sus propias decisiones y, a la postre, de sí mismos, del curso de sus vidas. Máxime, cuando, en este estatus de independencia civil, la *externalización* de las capacidades de los individuos facilita que éstos cuenten con criterios -precisamente- *externos* de evaluación, lo que permite un aumento de lo que hoy se llamaría su “autoestima” -su “amor propio”- en la medida en que lo hace la estima -la justa “aprobación”- que los demás guardan para con ellos -para con sus actividades-. En efecto, un mercado articulado sin la presencia de agentes que puedan interferir en los cursos de acción escogidos por los individuos proporciona unos criterios de evaluación externos e independientes que, muy aristotélicamente, coadyuvan eficazmente en el proceso de auto-evaluación que detona el encuentro -en el ámbito de la producción y del intercambio, en este caso- entre individuos “semejantes”.

En un sugerente artículo, Jon Elster (1992) ha estudiado con detenimiento los mecanismos psíquicos y relacionales-sociales que involucran los procesos de autorrealización, tanto en el trabajo como en la política. Resulta interesante constatar que, si bien, por un lado, propone de forma precisa una distinción conceptual entre las actividades *autotéticas* y las *instrumentales* y, por el otro, vincula la posibilidad de grados relevantes de autorrealización a la práctica de las primeras, el autor rechaza de lleno aquellas aproximaciones a la cuestión de la autorrealización -la concepción arendtiana de la *vita activa* constituye, para Elster, una caso paradigmático de ellas- que olvidan que la obtención de un *fruto* -un producto, una decisión política- que, con posterioridad, aquellos que se sienten responsables de su gestación puedan juzgar valioso -o no- constituye una condición indispensable para evitar que la “utilidad” obtenida gracias a la práctica de tales actividades se desvanezca. En particular, Elster sugiere que la *posibilidad* del fracaso comercial -en mercados, en comunidades *republicanamente libres*, esto es, diseñados *políticamente*: en el capítulo siguiente se verá de qué modo-; la posibilidad del fracaso comercial -digo- es indispensable para que los niveles de autorrealización personal en el ámbito del trabajo alcancen sus cotas más elevadas. En otras palabras, el mercado -dice Elster- juega un papel crucial en la autorrealización de los individuos en la medida en que el éxito comercial de los productos, derivado de la buena marcha de las empresas de gestión democratizada que el autor analiza en su texto, actúa como la señal a través de la cual los otros -“los pares”: en este caso, los compradores- emiten un juicio acerca de la *excelencia* en

el desempeño de un trabajo –en este caso, la producción de la mercancía en cuestión⁹⁰. Se reproduce, pues, el argumento aristotélico –Elster así lo explicita– relativo a la necesidad de la presencia –de la presencia *próxima*– de los demás para que podamos adquirir cierta conciencia acerca del grado en que cumplimos con *excelencia* los planes de vida que hemos querido darnos.

En definitiva, la perspectiva de la autorrealización apunta al goce, por parte de los individuos, de unos niveles de autonomía verdaderamente notables, pues exige la atención –y otorga prioridad– a las capacidades, objetivos y caminos trazados desde uno mismo y para uno mismo, con independencia de las condiciones que puedan pretender imponerse desde instancias ajenas.

Resulta interesante constatar que la reivindicación smithiana de unos mercados que *realmente* otorguen señales reconocibles acerca del juicio, por parte de los demás, de nuestra propia conducta, juicio que nos llega de forma indirecta, a través de la valoración que los demás hacen del fruto de nuestro trabajo; la concepción smithiana de tales mercados –digo– entronca de modo directo con el compromiso del pensador escocés con ese “sentido de lo apropiado” que se halla en la base de los sentimientos de “aprobación” –o no– y de “autoaprobación” –o no– de lo que los seres humanos nos mostramos capaces en el camino que nos conduce hacia la conformación de nuestras identidades. En un pasaje de la *TSM* relativo a dicha cuestión, Adam Smith se muestra concluyente:

“El deseo de ser laudable no se deriva en absoluto exclusivamente del apego a la alabanza. [...] La emulación, el deseo vehemente de sobresalir se funda en nuestra admiración por la excelencia ajena. Y no nos satisface el ser admirados por lo que otros son admirados. Queremos pensar que somos admirables por lo que ellos también lo son. Pero para alcanzar esta satisfacción debemos transformarnos en espectadores imparciales de nuestra personalidad y conducta. Debemos procurar contemplarlas como probablemente lo harán otros. Si, desde tal perspectiva, nos parecen ser lo que aspiramos, quedamos felices y contentos. Pero esa felicidad y satisfacción

⁹⁰ Dice un Smith que en todo momento muestra su hostilidad hacia las corporaciones gremiales, que juzga innecesarias y, sobre todo, “corruptoras del espíritu” de quienes trabajan en ellas: “La disciplina verdaderamente real y efectiva que actúa sobre el operario no es la de la corporación, sino la de los clientes. [...] Por esta razón, en muchas ciudades donde rige el derecho gremial apenas se encuentran obreros medianamente capacitados ni aun en los oficios más indispensables” (RN, I, X, II).

resultan sumamente afianzadas cuando comprobamos que los demás, al enfocarnos precisamente con los mismos ojos con los que nosotros procurábamos verlas sólo en la imaginación, las ven a la misma luz bajo la cual las habíamos contemplado nosotros. Su aprobación necesariamente confirma nuestra autoaprobación. [...] En este caso, el deseo de ser loable está tan lejos de ser derivado completamente del afán por la alabanza, que éste, en buena medida, parece derivarse de aquél". (TSM, III, 2)

Sea como sea, Adam Smith no fue el primero en destacar, en el mundo moderno, las ventajas de la libertad de empresa y de comercio, de la apertura de las economías y de la especialización productiva. Como bien sintetiza Gabriel Franco, "las ventajas de la libertad de comercio no pudieron pasar inadvertidas a muchos mercantilistas. Pieter de la Cour, en sus *Memorias de Jean de Witt*, pide la libertad de comercio y de industria [...]. Child pretende favorecer aquellas ramas del comercio que más fomentan la navegación y aboga por que se limiten muchas de las cortapisas entorpecedoras de la industria. Davenant es un partidario tibio de la libertad de comercio, y reclama que se deje expedita la vía de aquél, a fin de que pueda encontrar su propia ruta. [...] Raleigh y Temple atribuyen, en parte, la prosperidad de Holanda al hecho de practicar el comercio con mayor libertad que los otros pueblos. Vanderlín propugna la libertad de intercambio por descansar en las diferentes producciones que ofrecen los pueblos, y porque abarata las mercancías. Hume, en los *Ensayos*, defiende una cierta armonía preestablecida, cimentada en las diferencias geográficas. Entre los franceses, Boisguillebert, Vauban y D'Argenson recomendaron en ocasiones la concesión de una mayor libertad de comercio. [Pero] los defensores más entusiastas de la libertad en el campo de los negocios fueron, indiscutiblemente, Tucker, Dean de Goucester, Harris y North, [quien] llegó a decir que [...] la riqueza [...] no consiste únicamente en el oro o en la plata, [sino que] su fuente hay que ir a buscarla en la industria humana aplicada al cultivo del suelo y a las manufacturas. [A su vez], Harris, empleado en la Casa de la Moneda y autor de un libro sobre el dinero denominado *An Essay upon Money and Coin* [que apareció en Londres entre 1752 y 1758], dio una explicación de las ventajas del comercio internacional que recuerda el célebre pasaje de Adam Smith donde éste habla de que

“siempre será máxima constante de cualquier prudente padre de familia no hacer en casa lo que cuesta más caro que comprarlo” (Franco, 1958: 16-7)⁹¹.

También Hutcheson, en su *System of Moral Philosophy*, escrito, como ha quedado dicho, a finales de la década de 1730, cuando ejercía sus funciones docentes en un Glasgow College del que Smith era uno de los alumnos más brillantes, había destacado la importancia del intercambio comercial para, de entrada, satisfacer las necesidades de la vida; para hacerlo, además, en consonancia con las dificultades –y oportunidades- que planteaba un mundo cada vez más complejo, con mayores niveles de especialización productiva, pero que, precisamente por ello, permitía afrontar labores dificultosas por recurso a la coordinación y a la ayuda mutua; y, finalmente, para que, de este modo, floreciera una vida social *densa*, cohesionada y armoniosa –*civil*, en suma-.

Pero, ¿cuál es el salto cualitativo que ofrece la reflexión smithiana a la hora de dar cuenta del papel de la actividad comercial en un mundo que, roto ya el espinazo del orden feudal, pueda aspirar, definitivamente –o, por lo menos, así lo pretenden algunos de sus pobladores-, a *civilizarse*? ¿En qué sentido podrá decirse que la respuesta a dicho interrogante es, precisamente, lo que hace de Smith un miembro destacado de la tradición republicana –de la tradición del *republicanismo comercial*, por tanto- que, en los albores de la *gran transformación*, se revuelve contra las viejas –y las nuevas- formas de dominación y reclama unas libertades civiles que se estiman técnica y *políticamente* asequibles? Sin lugar a dudas, lo que en este punto conviene someter a examen es el vínculo que opera en la obra del pensador escocés entre actividad comercial e independencia civil.

Como se ha visto en los epígrafes anteriores, Adam Smith había prescrito unos mecanismos institucionales que permitiesen la emergencia, en unos individuos bien conscientes de sus propios intereses –esto no se pone en duda en ningún momento-, de un comportamiento *prudente* –benévolo y justo- que permitiese conformar y alimentar una comunidad “de iguales”, una comunidad de individuos civilmente libres que entendieran, bien republicanamente, que la forja de las libertades es asunto –terreno, *político*- de todos. Pues bien, la relevancia de la obra de Adam Smith radica en el hecho de que, en ella, y en un momento histórico en el que se empiezan a observar (algunos de) los frutos que traen

⁹¹ Mientras que la adscripción de la figura de David Hume a la escuela mercantilista resulta, por lo pronto, cuestionable, el texto citado destaca, también, por la importancia otorgada al paso en el que Smith toma la figura del “padre de familia” como unidad básica para el examen de las relaciones económicas y sociales. Tal vez se halle en este punto un indicio del carácter *propietarista* del análisis de un Smith que, al igual que ocurría en Locke (Mundó, 2005b), toma la imagen del *pater familias*, propia del derecho romano, como sujeto que, en tanto que poseedor de un *domus* –de una propiedad que garantiza ciertos niveles de independencia *civil*-, es susceptible de ser depositario de unos derechos y de unas libertades *civiles* de carácter sustantivo.

consigo las nuevas formas de producción y de intercambio, de carácter *proto*-capitalista, que gradualmente van viendo la luz, el pensador escocés subraya el vínculo causal que opera entre *-desde-* tales actividades y *-hacia-* las libertades civiles —la *sociedad civil*—, vínculo que la tradición republicana había reivindicado en todo momento⁹².

Y, si ello es así, es gracias a los elevados niveles de independencia —material y, por tanto, civil— que el comercio nos permite alcanzar. En efecto, asegura Aguiar (2005) que, “si para el hombre verdaderamente libre no hay nada peor que aquella dependencia que le obliga a someterse a la voluntad de otro; si llamamos libertad (republicana) a la ausencia de amos, por justos que éstos sean, el comercio encarna, para Smith, ese ideal. Y lo encarna por dos motivos principalmente, a saber, porque libera a las personas de la servidumbre feudal, aún notable (por ejemplo, en la misma Escocia) durante el siglo XVIII, y porque proporciona los medios para llevar una vida razonablemente independiente”. De este modo, el comercio constituye un medio capaz de conferir a los individuos cotas altas de independencia, y la independencia es la vía para que las personas puedan considerarse dueñas de sí mismas.

Como el propio Smith señala,

“Nada tiende tanto a corromper, enervar y envilecer la mente como la dependencia, y nada proporciona nociones tan nobles y generosas de probidad como la libertad y la independencia”.

A lo que añade:

“El comercio es uno de los mejores medios para prevenir [que haya muchos siervos e individuos dependientes]”. (*LJA*, VI, 6)

La dependencia, pues, amenaza la esencia misma de nuestra libertad: por un lado, nos sitúa bajo el dominio, bajo el arbitrio de instancias ajenas a nosotros mismos; por el otro, “corrompe, enerva y envilece nuestra mente”, lo que dificulta sobremanera la práctica de los “actos de simpatía” que, en condiciones de libertad, nos acercan a nuestros “pares” y detonan el proceso mediante el cual nuestra identidad va tomando forma.

En cambio, las figuras del trabajador independiente, del artesano libre de arbitrariedades de origen gremial, del pequeño propietario campesino al que nadie despoja del fruto de su trabajo constituyen el auténtico ideal político-normativo que Adam Smith

⁹² De ahí la atracción que Smith sintió hacia el grupo literario de los *Angustan literati*, que lideraba, entre otros, Jonathan Swift y que estaba compuesto por autores que “acentuaron la compatibilidad entre los objetivos de la nueva economía y las concepciones antiguas de la virtud privada y pública” (Winch, 1978: 72).

ensalza, sobre todo, en la RN. A la inversa, dicha obra constituye, en gran medida, una severa censura hacia cualquier tipo de relación de dependencia que pueda tener lugar en el ámbito de la producción, provenga ésta de prácticas consuetudinarias o, por el contrario, se haya originado a raíz de las nuevas formas de trabajo asalariado que el naciente mundo industrial va alumbrando.

Pero, ¿qué espacio es preciso otorgar al motivo del interés propio en una sociedad que se derive de la extensión del ideario por Smith ensalzado? De hecho, el buen funcionamiento de la sociedad comercial que Smith describe –y prescribe– no exige el cultivo de la *virtud perfecta* –sea ésta lo que pudiera llegar a ser–. De acuerdo con los ejes centrales de la psicología moral smithiana, que han sido objeto de análisis en los epígrafes primero y segundo de esta tercera parte, la subsistencia de los seres humanos, cuya capacidad para la *excelencia* dista de ser ilimitada, no puede depender *solamente* de virtudes sociales tan meritorias como lo son la generosidad o la benevolencia. Antes al contrario, lo que se precisa, además de la recta justicia, es el hábito de la virtud de la *prudencia*, esa *sabiduría práctica* que nos ha de permitir calibrar el alcance que, en *propiedad*, corresponde a nuestro interés propio y, a partir de ahí, cultivar las “virtudes inferiores”, esto es, la frugalidad, el ahorro, la sinceridad, la decencia (Aguilar, 2005).

Sin embargo, nada de ello es posible sin la posesión, por parte de los individuos, de cierta base material que los habilite para un encuentro *en el mercado* que discurra dentro de los cauces que la perspectiva de la libertad republicana como no-dominación establece. Así debe entenderse, por tanto, el corolario del siguiente pasaje de la RN, tantas veces citado:

“No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. [...] No invocamos los sentimientos humanitarios del carnicero, del cervecero o del panadero, sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas. [...] Sólo el mendigo depende principalmente de la benevolencia de sus conciudadanos; pero no de modo absoluto [esto es, mientras algo con lo que negociar –*comerciar*– obre todavía en su *propiedad*].” (RN, I, II)

Adam Smith, pues, asume la noción de libertad como no-dominación y, republicanamente, establece que es preciso que los individuos contemos con algún tipo de *propiedad* o *posesión* para no depender totalmente del arbitrio ajeno: en este caso, de la errática y caprichosa

propensión a los afectos benevolentes por parte de nuestros vecinos. Sin *propiedad*, pues, carece de sentido pretender afrontar un proceso de intercambio comercial, racional y justo, que, *apropiadamente*, se base, hasta el punto que se estime oportuno, en la lógica del interés propio, la cual incluye la observancia de lo que Smith llama “pasiones antisociales” –que no “egoístas”-. En cambio, la pobreza, la carestía de recursos materiales nos hace *dependientes* de la bondad ajena, de las “pasiones sociales” de los demás; nos deja, por tanto, a la merced de los humores que dirigen, errática y caprichosamente, la benevolencia de nuestros congéneres.

En otras palabras, la *propiedad* –la suficiencia material- es el amarre que nos permite manejar nuestras “pasiones antisociales”, manipularlas, operar con ellas, interactuar con los demás con arreglo a ellas sin temor a que nos arrastren y nos pierdan, y a que nos dejen, literalmente, *vendidos*. Del mismo modo que fue el reflejo de su escudo lo que permitió a Perseo escrutar la mirada de la Medusa Gorgona sin que por ello quedara petrificado, es ahora la *propiedad* aquello que permite a los individuos *domar el interés propio* y sacar de él, en los escenarios apropiados, todo lo que de provechoso alberga.

Dicho con mayor precisión, son los individuos libres, esto es, los no sometidos al dominio arbitrario de los demás, quienes pueden legítimamente apelar al interés privado de los hombres prudentes para obtener comerciando cuanto necesitan. Republicanamente, lo que Smith afirma –como, antes que él, Aristóteles, Cicerón o Maquiavelo- es que la ley nos hace libres. Y en un estado libre, en un estado en el que se entienda la libertad como seguridad e independencia, y no como dádiva generosa de un señor feudal benévolo, los individuos apelarán legítimamente al interés privado y no a la humanidad ajena para vivir del comercio; y apelarán a la ley y no a la caridad para librarse de la esclavitud. Sólo en tales condiciones, el libre mercado dará su fruto y el Estado podrá *dejar hacer* a los individuos (Aguilar, 2005)⁹³.

Así, del mismo modo que antes se decía que el comercio favorece la independencia y, a la postre, la libertad -republicana-, observamos ahora que Smith afirma que la posesión de cierta base material –la participación del estatus que otorga la *propiedad*, en otras palabras- constituye un requisito sine qua non para que la relación comercial quede libre de componentes coercitivos y coadyuve de forma efectiva a la conformación de un mundo social decididamente *civil*; y, en suma, concurra en los esfuerzos orientados a la

⁹³ Como puede observarse de nuevo, una lectura atenta de la obra smithiana –atenta tanto a las raíces históricas de los conceptos y preocupaciones que la vertebran como al contexto en el que aparece- diluye por completo el supuesto “problema de Adam Smith”.

proclamación de una auténtica *república comercial*. Con todo, propiedad –entendida ésta como independencia material y, por tanto civil- y relaciones comerciales constituyen, en el esquema de Adam Smith, dos polos de atracción mutua.

En definitiva, más allá de la idea hirschmaniana de los “intereses como domadores de pasiones” (Hirschman, 1999), fue un lugar común entre muchos de los pensadores del siglo XVIII el aserto según el cual el comercio fomentaba (las condiciones de posibilidad de) las virtudes del hombre prudente (Aguiar, 2005), el cual, por hallarse capacitado cognitivamente –motivacionalmente- para ensayar formas *civilizadas* de interacción social, alcanzaba cotas ulteriores de independencia y, a la postre, de libertad. Efectivamente, la descripción hirschmaniana del “principio de la pasión compensatoria” arranca de una fotografía del aparato motivacional humano que poco tiene que ver con la que pensadores como el propio Smith hacen suya. En Adam Smith, la presencia de una racionalidad de segundo orden, la consideración de la capacidad de los seres humanos para cultivar las virtudes que definen un comportamiento “prudente”, la asunción de cierta propensión a los “actos de simpatía imaginativa” de los que emanan los “sentimientos morales”, la afirmación de la disposición, por parte de los individuos, a observar ciertas normas sociales sometidas, si es preciso, a examen racional; todo ello –digo- constituye un conglomerado de elementos que permiten aspirar a unas formas de interacción social que vayan más allá del pesimista empeño en limitarse a la mera *compensación* de “pasiones” “dañinas” a través de “intereses” –supuestamente- “inocuos”.

Cierto es que las “pasiones antisociales” de los hombres que, presos del ansia de posesión de poder y de riqueza, incurren en actitudes facciosas o en lo que la moderna ciencia económica denominaría “comportamiento oportunístico” pueden conllevar la erosión de cualquier intento de erigir una *república* digna de ostentar este nombre. Sin embargo, la opción ético-política smithiana pasa por subrayar la insuficiencia, como antídoto contra dicha amenaza, de las “pasiones compensatorias” de los “intereses” de quienes, si bien no atentan contra el bien común con maldad o con codicia conscientes, se limitan a mostrarse *indiferentes* respecto al mismo. En efecto, la *pasión* auténticamente *compensatoria* –*pasión domada*, claro está- es la que nace de la trabazón ponderada del conjunto de *todos los intereses* –*intereses deliberados*, claro está- de aquellos que acuden a la arena social con la mirada puesta en la promoción de una comunidad *política* con visos de devenir también *civil*.

Ésta es la razón por la que autores como Aguilar (2005), McNamara (1998) o Donald Winch (1978), entre tantos otros, han destacado que la reflexión smithiana

constituye la culminación del proceso que abre Montesquieu cuando establece una relación entre la expansión del comercio y la extensión de la amabilidad –la *douceur*– o cuando, en su *Esprit des lois*, el propio Montesquieu muestra su optimismo con respecto a la estabilidad de un “régimen democrático que se base en el comercio”, puesto que –según dice–,

“el espíritu del comercio lleva consigo el de la frugalidad, economía, moderación, trabajo, prudencia, tranquilidad, orden y regla. Así pues, mientras este espíritu subsista, las riquezas que produzca no tendrán efectos perniciosos”⁹⁴.

En cualquier caso, no por obvio resulta innecesario subrayar que Adam Smith se libró “de la nostalgia de una sociedad precomercial que obsesiona al republicanismo cívico”, y asumió sin titubeos que “ninguna sociedad puede estar compuesta por propietarios de tierras que tengan tiempo libre para dedicarse ellos mismos a los asuntos cívicos” (Fleischacker, 199: 160-9). La concepción de la sociedad comercial que debemos a Smith, pues, constituye un intento de una aproximación realista al mundo comercial de gobierno potencialmente republicano que el pensador escocés, libre de romanticismos con respecto a la vida cívica o a supuestas esencias míticas del *hecho mercantil*, estima que puede armarse en la era moderna⁹⁵.

No obstante, no por realista deja, la de Smith, de ser una visión altamente esperanzada del *nuevo* mundo comercial que se avizora –digo *nuevo*, porque el mundo, de un modo u otro, *siempre* fue comercial-. De hecho, ya en la crítica al mercantilismo que las *LJ* albergan, Smith ofrece una descripción del intercambio comercial de tintes marcadamente *institucionales* a la par que *objetivistas* –diríase que hasta *naturalistas*– que contiene una exaltación de los beneficios, tanto materiales como *espirituales*, que los individuos podemos obtener en el ámbito de la economía productiva. A raíz de su análisis de las “más perniciosas regulaciones”, tales como las restricciones en el comercio con Francia, que el deseo de los mercantilistas de conseguir una balanza comercial favorable ha ocasionado, Adam Smith sostiene que

⁹⁴ Citado por Hirschman (1999: 95). Cabe destacar que Montesquieu, participe, a su modo, de la tradición republicana, sitúa tales “efectos perniciosos” en una distribución desigual de la riqueza o, quizás también, en el hecho de que ésta sea demasiado abundante (Hirschman, 1999). Como Aristóteles o Smith, pues, Montesquieu afirma la existencia de una medida objetiva de los niveles *apropiados* de riqueza.

⁹⁵ Sin lugar a dudas, las “nostalgias” que Fleischacker atribuye, con mayor o menor acierto, al republicanismo cívico poco tienen que ver con la caracterización de la esfera privada y de la conexión entre ésta y el ámbito cívico-político que le es propia al núcleo de la tradición republicana, tal y como ésta tomó forma ya en la Atenas del siglo V a.n.e.

“todo comercio llevado a cabo con justo juicio por parte de dos países cualesquiera debe necesariamente ser ventajoso para ambos. [...] Observamos también que, si se desarrolla entre hombres prudentes, sin que una persona alocada haga tratos claramente ruinosos, debe ser también ventajoso para todos. Pues la idea fundamental del comercio es el intercambio de los bienes propios por otros más convenientes para nuestro provecho: tú necesitas mis bienes más de lo que yo los necesito, y yo necesito los tuyos más que tú mismo. Exactamente lo mismo ocurre entre los países. El intercambio será siempre provechoso si dos países actúan con prudencia, y, puesto que el número de hombres prudentes será prácticamente el mismo en ambas partes, y éstos serán, también en ambas partes, una proporción muy elevada del conjunto de la población, las ventajas serán mutuas. Pues resulta evidente que un país puede necesitar más que otro un bien que pertenece a este segundo; y lo mismo ocurrirá en la otra parte. [...] Los bienes que importan de Francia los comerciantes ingleses son seguramente más valiosos para ellos que lo que pagan por esos bienes”. (*LJA*, VI, 159-160)⁹⁶

De este modo, la división del trabajo se halla vinculada a cierta tendencia inherente a la especie humana que convida a los hombres a cambiar unas cosas por otras con sus semejantes, quienes, dado que sus destrezas son distintas de las nuestras, tienen, por tanto, algo que ofrecernos de lo que nosotros carecemos. Así, el hombre propende al intercambio de manera prácticamente instintiva, como movido por una inclinación primaria. El pensador escocés sugiere en todo momento que existe una pulsión psicológica, vinculada al deseo de “mejorar su condición”, que empuja al hombre a tratar de conseguir mediante el comercio una satisfacción más cumplida de sus necesidades (Franco, 1958).

⁹⁶ En este estudio se opta por mantener la atención de forma exclusiva en el análisis del comercio que Smith realiza. En este sentido, así como se hace alusión, en varios momentos, a la idea, debida al antropólogo Karl Polanyi, de la *gran transformación*, se dejan conscientemente de lado los interesantes análisis de la *antropología cultural comparativa* de autores como Louis Dumont o Marcel Mauss, análisis que, si bien aportarían elementos de gran relevancia para insistir en el carácter plural de las motivaciones con la que los seres humanos pueden acudir al mercado —a ciertos mercados—, obligarían a un examen del funcionamiento de mercados anteriores a los que se originan en los albores de la gran transformación —o paralelos a ellos— que, en este momento, no tiene sentido.

Conviene advertir, en este punto, el crucial significado ético-político que entraña el reconocimiento del carácter disímil de las destrezas, talentos o competencias que poseen los individuos. Tal y como se sostiene a menudo en relación con cierto ideal de vida cívico-política o, menos frecuentemente, con respecto a la ciencia –tal es el caso de Domènech (1998)-, la deliberación, el intercambio racional de información acerca del mundo, siempre y cuando se desarrolle en *apropiadas* condiciones de justicia y de igualdad, halla en tales diferencias de aptitudes no un obstáculo insalvable, sino, quizás, el asidero, la fuerza motriz que lo empuja hacia su cumplimiento. Ésta es la razón por la que, en su análisis del *equilibrio reflexivo* como *desideratum* metodológico esencial para el desarrollo de las teorías sociales normativas, Domènech (1998) sostiene que el hecho de que la ignorancia se halle desigualmente repartida es lo que, precisamente, permite disponer un espacio, el correspondiente a la ciencia en tanto que institución (quizás *de carácter republicano*), en el que emergen los frutos derivados de la complementariedad de esas disímiles sabidurías –de esas disímiles ignorancias-. Así, es preferible un mundo poblado por individuos desigualmente ignorantes –ignorantes *en grados* distintos e ignorantes *de sucesos* distintos- a un mundo de hombres poseedores de una vasta sabiduría que, no obstante, resulte estrictamente igual, homogénea, y, en ningún caso, exhaustiva: en este segundo escenario, puede decirse de antemano que permanecerán de forma eterna espacios de sombra, inaccesibles al ojo humano, cuya existencia misma los individuos, sencillamente, no podrán más que ignorar. El reparto desigual de la ignorancia, las asimetrías con respecto a lo (des)conocido es aquello que permite a los individuos confrontar y calibrar los distintos saberes –las distintas ignorancias- en favor de cierto progreso, individual y colectivo, del conocimiento del mundo, lo que incluye, claro está, el conocimiento de sí mismos.

Pues bien, la concepción smithiana del intercambio comercial y de la división del trabajo en el ámbito productivo bascula alrededor de planteamientos análogos a los que se vienen discutiendo. Efectivamente, se da, en la mercancía, la *reificación* de estos mismos procesos que se han asociado a la deliberación en la esfera política y en la institución que es la ciencia. Veamos por qué. En el mercado, las asimetrías de las destrezas, de las aptitudes, de los talentos toman cuerpo en las disparidades de unos productos, listos para convertirse en mercaderías, que en ningún caso pueden ser iguales. Es por ello por lo que los humanos han de poder *encontrarse* en el mercado y *explicar* –mostrar- los diferentes talentos, así como cualquier otra circunstancia que haya podido intervenir en la conformación de los distintos procesos productivos, y, a partir de ahí, repartirse –*dividirse*- el trabajo –y sus *resultados*: de ahí la importancia de la determinación de los precios que este proceso conlleva- conforme a

lo que saben y quieren hacer, conforme a lo que saben y quieren ser. De ello depende que los seres humanos, individualmente o en el marco de una comunidad de “semejantes”, logren de forma efectiva, gracias a la mejora de sus destrezas en el “arte de la manufactura” –y en el “de vivir”–, “mejorar sus condiciones”, lo que equivale, al cabo, a progresar en el conocimiento de sí mismos y del mundo que los rodea. Y es que, finalmente, los bienes que se aportan al mercado constituyen la manifestación material –la *reificación*– de aquello que los individuos son y saben del mundo.

Dice Smith con respecto a estos posibles beneficios derivados de la disparidad de talentos y destrezas de unos hombres que, visto que no pueden vivir de forma autárquica, han resuelto cooperar y dividirse el trabajo:

“Los talentos más dispares se caracterizan por su mutua utilidad, ya que los respectivos productos de sus aptitudes se aportan a un fondo común, en virtud de esa disposición general para el cambio, la permuta o el trueque, y tal circunstancia permite a cada uno de ellos comprar la parte que necesitan de la producción ajena”. (RN, I, II)

Quizás sea ésta la razón por la que Adam Smith asegura, cuando analiza los principios que motivan la división del trabajo y el intercambio comercial, que estas propensiones sólo se encuentran en el hombre,

“probablemente, [como] consecuencia de las facultades discursivas y del lenguaje de la especie”. (RN, I, II)

En efecto, el proceso de intercambio comercial que se está examinando –vistas, además, las hondas implicaciones éticas que arrastra– requiere el recurso a la “facultad del habla”, “característica de la naturaleza humana”, de cuyo valor Smith es perfectamente consciente⁹⁷:

“Siempre es humillante no ser creído, y lo es doblemente cuando sospechamos que se debe a que nos suponen indignos de crédito y capaces de mentir grave e intencionadamente.

⁹⁷ Tal y como Dugald Stewart (1998) hace constar en su reveladora *Relación de la vida y escritos de Adam Smith*, escrita apenas dos años después de su muerte, Smith tenía redactada una *Disertación sobre el origen de las lenguas* cuyos contenidos diseminó por las páginas de la *TSM* en el momento de la aparición de su segunda edición –sin ir más lejos, los pasos que a continuación se citan podrían proceder de dicho texto–. Según Stewart, fue el espíritu que inspiraba aquel relativamente temprano escrito lo que hizo de Smith un pensador con profunda conciencia histórica que quiso detenerse minuciosamente en el estudio de las fuentes textuales históricas tanto de los grandes filósofos y pensadores como, también, de los cuerpos legales, vigentes o no, que habían participado, en alguna medida, en la conformación del mundo en el que vivía.

Decirle a una persona que es embustera constituye la más mortal de las afrentas. [...] El hombre que padeciera la desgracia de pensar que nadie iba a creer ni una sola palabra que dijera, se sentiría el paria de la sociedad humana, se espantaría ante la sola idea de integrarse en ella o de presentarse ante ella, y pienso que casi con certeza moriría de desesperación”. (TSM, VII, IV)

A lo que añade Smith:

“La persona que elude nuestras preguntas más inocentes, que no satisface nuestros interrogantes más inofensivos, que evidentemente se emboza en la oscuridad más impenetrable, parece construir, por así decirlo, un muro en torno a su pecho”. (TSM, VII, IV)

En definitiva,

“esta delicada armonía [la que se desprende de la pertenencia a una comunidad que atiende a las razones por todos aportadas y que trata de conciliarlas] no puede lograrse si no hay libre comunicación de sentimientos y opiniones”. (TSM, VII, IV)

Al decir de Jesús Conill (1996: 53-4), “la ampliación smithiana de los factores motivacionales de la actividad económica [exige ciertas] ‘vinculaciones comunicativas’ de los individuos en la sociedad moderna”. En otras palabras, la tendencia al intercambio que los humanos presentan como rasgo inherente a su condición se establece sobre una moralidad que, a su vez, acarrea un proceso racionalizado de comunicación. Ésta es la razón por la que Conill establece que, en Adam Smith, “la tendencia a negociar, comerciar e intercambiar es la consecuencia *necesaria* de la capacidad humana de pensar y hablar” (Ibid.: 54). De este modo, articular los mecanismos necesarios para que las distintas disposiciones que conforman el aparato motivacional humano afloren en los escenarios –y en el grado- que les corresponde exige, asimismo, “recomponer el contexto de los diversos niveles comunicativos” (Ibid.: 54).

Y es que la comunicación para la que la facultad del lenguaje habilita a los humanos es lo que les ha de permitir observar cierto sentido de la justicia y de la imparcialidad –la idea de *proporción* de la que se ha hablado anteriormente juega aquí un papel decisivo- y, a partir de ahí, aprehender los términos justos y apropiados en los que es preciso que la

relación comercial se desarrolle. La comunicación para la que la facultad del lenguaje nos habilita, pues, ha de permitir el desarrollo, en nuestro seno, de

“la educación más elemental, [que] nos enseña a actuar en todas las ocasiones importantes con alguna suerte de imparcialidad entre nosotros y los demás, e incluso el comercio ordinario del mundo es capaz de ajustar nuestros principios activos hasta un cierto nivel de corrección”. (*TSM*, III, 3)

Pero ensayar cierta “imparcialidad”, tratar de lograr “ajustar principios” para establecer unos “términos justos y apropiados para la relación comercial” es tarea imposible sin cierta medida objetiva que permita determinar el valor, no sólo de los bienes con los que se comercia, sino también del *trabajo incorporado* en dicha mercancía. Dicha medida la proporcionará la teoría del valor-trabajo.

Al decir de Max Lerner (1958), la doctrina del valor-trabajo constituye la médula espinal del sistema de economía política propugnado por Adam Smith. En efecto, con su afirmación del trabajo como única fuente de valor de las mercaderías⁹⁸, Smith se convirtió en el precursor, en cierta medida –y una vez más-, de Marx. Sin embargo, mucha tinta se ha vertido sobre cierta torpeza con la que –se dice- Smith desarrolló su doctrina⁹⁹.

A menudo se sostiene, con acierto, que la teoría del valor de Adam Smith presenta una ambigüedad que nunca termina de solventarse. Por un lado, en un buen número de ocasiones Smith apunta a una teoría del valor en la que se hace hincapié en el “trabajo incorporado” en (la producción de) los bienes. Cabe señalar que dicha aproximación a la cuestión del valor permite reconstruir con cierta facilidad el camino a través del cual Adam Smith dispone los criterios que le permiten discriminar entre un intercambio comercial justo, *apropiado*, y otro que no lo es. Pues si de lo que se trata es de dar cuenta, como paso previo a la fijación del *precio justo* de las mercancías, del cómo y del porqué de la actividad desarrollada durante el proceso que ha sido necesario para su producción, una teoría que explique el valor de la mercancía en cuestión a partir, precisamente, del cómputo y

⁹⁸ Dice Smith: “El trabajo, al no cambiar nunca de valor, es el único y definitivo patrón efectivo, por el cual se comparan y estiman los valores de todos los bienes, cualesquiera que sean las circunstancias de lugar y de tiempo. El trabajo es su precio real, y la moneda es, únicamente, el precio nominal” (*RN*, I, V).

⁹⁹ En un reciente artículo, Lluís Argemí (2005b) ofrece una breve síntesis de ello. Asimismo, el propio Marx señaló, en sus *Teorías sobre la plusvalía*, algunas debilidades que había detectado en el análisis smithiano de la formación del valor de los bienes (Marx, 1977).

valoración de dicha actividad nos ofrece el camino necesario para resolver el problema moral –*político*¹⁰⁰– que cualquier transacción económica comporta.

Sin embargo, otros pasajes de la obra smithiana parecen indicar que el valor de las mercancías viene determinado por los “costes de producción”, esto es, por los precios de los bienes –intermedios– utilizados para su producción. Como bien observó Marx (1977), en estos casos Smith deja abierto un inquietante interrogante –en ningún momento ofrece un criterio explícito al respecto– relativo al punto en el que es preciso detener el proceso de reconstrucción *hacia atrás* de la cadena productiva, proceso en el que, supuestamente, es preciso ir agregando los precios que, en cada eslabón, los productores han tenido que ir pagando a sus proveedores, cada cual en su nivel, para la obtención del producto intermedio en cuya producción se encuentran empleados.

Sugiere Argemí (2005b) que la razón de tales ambigüedades hay que buscarlas en el particular contexto social e histórico en el que Adam Smith escribe su obra. En efecto, el pensador escocés se halla en una encrucijada histórica en la que, pese a contar con el convencimiento de que esas nuevas manufacturas y establecimientos comerciales que empezaban a consolidarse en zonas como la de Glasgow –o la de Londres, o la de Burdeos¹⁰¹– eran el indicio de muy notables cambios, resultaba muy difícil predecir qué signo iban a tomar dichos cambios, esto es, qué rasgos iban a caracterizar el mundo que se estaba gestando. Muy probablemente, pues, los titubeos de Adam Smith a la hora de proponer una teoría del valor precisa e informativa se deban a que el escocés vacilaba entre, por un lado, “echar una mirada hacia atrás”, hacia al pasado, donde encontraba un mundo escasamente tecnificado en el que el recuento del “trabajo incorporado” en (la producción de) las mercancías era relativamente fácil; y, por el otro, mirar “hacia delante” con el objetivo de entender en qué medida el papel de esa maquinaria que, día a día, contribuía más en los procesos productivos se podía subsumir dentro de una teoría del valor que se erigiera a partir de la consideración de los “costes de producción”.

De hecho, éste es el dictamen que emite el propio Marx (1977) cuando dice que Smith, al analizar el fenómeno de la mecanización de la producción, esto es, al mirar “hacia

¹⁰⁰ Sin lugar a dudas, ni para Smith ni para Marx la ciencia económica –la *economía política*– se circunscribía a “problemas políticos resueltos”.

¹⁰¹ En su único viaje fuera de las Islas Británicas, que realizó, en 1764, como tutor del Duque de Buccleugh, Smith tuvo la ocasión, además de frecuentar los ambientes intelectuales del París de Turgot y Quesnay, de comparar el dinamismo comercial de la ciudad de Burdeos con las dificultades que todavía encontraban quienes, en la campaña de la región de Toulouse, pretendían abrirse caminos productivos autónomos. Resulta interesante observar que dichas diferencias le recordaron la realidad escocesa, donde la situación de los *Lowlands*, donde Glasgow sobresalía por su pujanza comercial, contrastaba con la de los *Highlands*, todavía feudales (Rae, 1965).

delante”, afirma erróneamente que el valor de las mercaderías no depende del trabajo incorporado, como lo había hecho al mirar “hacia atrás”, hacia el mundo de pequeños productores previo al verdadero despertar de la *gran transformación*, sino que depende de los costes de producción, esto es, de los precios de las materias primas y de la maquinaria utilizada. En cambio, Marx asegura que la cadena productiva, por larga que sea, termina siempre en el mismo punto –bien *objetivo*, por otro lado–: el trabajo de los seres humanos incorporado en la producción de todos y cada uno de estos bienes intermedios, empezando por el que tuvo que ver con el manejo de los recursos que proporciona la naturaleza. Así, asegura Argemí (2005b) que Ricardo, por un lado, al entender el *capital* como trabajo acumulado y la *renta* como una renta diferencial que no forma parte del valor, y Marx, por el otro, al presentar el excedente como “plusvalía explotada”, resuelven mejor –o, quizás, *más informativamente*¹⁰²– el problema aquí planteado: se trata de unos análisis para los que, por mucho que el valor “se resuelva” en salarios, beneficios y rentas –esto es, en trabajo, capital y tierra-, el trabajo humano constituye, en todo momento, la fuente de todo valor¹⁰³.

Pero, ¿cuáles son las implicaciones normativamente relevantes para la fijación de los precios y de los demás parámetros que definen el intercambio comercial que conlleva el problema de la determinación del valor de los bienes? Ambigüedades al margen –un análisis pormenorizado de estos temas escapa totalmente al objetivo de la presente tesis–, lo que se desprende del estudio de la aproximación smithiana a la cuestión de la determinación del valor es la evidencia de una profunda preocupación, por parte del pensador escocés, por la posición social –por la *condición*– en que la relación comercial deja a quienes han participado en ella. Adam Smith, para quien, como se ha visto con detenimiento en la primera parte, la vida social alberga todo tipo de asimetrías de poder, es consciente, pues, de la necesidad de establecer unos criterios normativos, compartidos por los miembros de la comunidad y promovidos por las instituciones *políticas* rectoras de la misma, que garanticen que las condiciones de los intercambios comerciales –en especial, *los precios*– se establezcan con arreglo al “sentido de lo apropiado” que Smith reivindica en la *TSM*, un Smith que, en el terreno de la producción y del intercambio, exige la ausencia de la mera posibilidad de imponer estipulaciones que violenten el derecho de todo individuo a gozar de “los frutos de su esfuerzo”, de ser dueño de los frutos de su propio trabajo (RN, IV, VII, III). Dice Smith:

¹⁰² Como es sabido, acerca de la validez de las teorías marxiana y smithiana del valor-trabajo existe una extensa literatura polémica.

¹⁰³ Contemporáneamente, David Schweikart (1993) ha tratado de reivindicar nuevamente la validez de la posición de Marx aquí expuesta.

“Aquella seguridad que las leyes británicas dieron a cada uno de sus habitantes para que pudieran gozar del fruto de su trabajo es, por sí sola, suficiente para hacer que florezca cualquier nación”. (RN, IV, V)

En definitiva, las condiciones del intercambio comercial deben –puesto que *pueden*- ser compatibles con el ideal republicano de la libertad como ausencia de dominación.

Es bien sabido que el *summum bonum* de la opción ético-política smithiana no es otro que la garantía de la libertad y de la independencia de los individuos para conducir sus propias vidas. Pues bien, puede decirse que opera, en la obra de Adam Smith, una noción de “precio natural normativo” cuyo respeto –o no- constituye el criterio que ha de permitir juzgar hasta qué punto el mercado consigue promover ese bien supremo con el que el pensador escocés se compromete en todo momento. Asimismo, dicho “precio natural normativo” proporciona -exige- una justificación para una supervisión sustancial, por parte de las autoridades legítimamente instituidas, del funcionamiento del mercado laboral, supervisión orientada tanto a contener la división del trabajo cuando ésta aniquila la capacidad de los hombres para autogobernarse, como a ajustar los salarios de acuerdo con ciertos criterios de justicia en el caso de que las negociaciones entre propietarios y trabajadores –o arrendatarios- se hallen en punto muerto; tanto a evitar que el “precio de mercado del trabajo” caiga por debajo de los niveles que un mínimo sentido de la dignidad -propia y ajena- dispondría, como, en suma, a arrancar de cuajo los privilegios consuetudinarios que se hallan en la base de relaciones de dependencia civil propias de muchos de los mercados laborales que Adam Smith observa (Lewis, 1983).

Al decir de Lewis (*Ibid.*: 676), “Smith nunca formuló explícitamente un significado para la vertiente normativa de la noción de ‘precio natural’, pero dicho concepto se halla implícito en su asunción -bien explícita, ahora sí- de que el reconocimiento del derecho natural y de una plena libertad frente a arbitrariedades por parte de autoridades ajenas era la más notable consecuencia del desarrollo de los mercados”. Y “este análisis –prosigue Lewis- representa una valiosa aportación, bien poco reconocida, al progreso de la tradición del derecho natural”.

De este modo, “es preciso distinguir entre dos sentidos bien distintos de la noción de ‘precio natural’: el que apunta al equilibrio de los mercados en el largo plazo, que, dado su papel primordial en cualquier análisis del crecimiento económico, debe ser contemplado como el ‘precio natural *eficiente*’; y el que apunta a la libertad frente a autoridades arbitrarias,

al que Smith recurre de forma directa en su tratamiento normativo de la formación de los precios de mercado [este segundo es, pues, el ‘precio natural *normativo*’]” (*Ibid.*: 667)¹⁰⁴.

Cierto es, pues, que la obra de Adam Smith constituye un auténtico alegato en favor del libre comercio: sin ir más lejos, el libro IV de la RN no pretende otra cosa que ensalzar las virtudes del mismo. Sin embargo, el pensador escocés postula en todo momento que tales virtudes se ven fatalmente ensombrecidas, hasta anuladas, por la presencia de lazos de dependencia material o de posiciones de poder enraizadas en prerrogativas heredadas del viejo mundo feudal o derivadas de las nuevas formas de dominación que las nuevas relaciones productivas arrastran consigo¹⁰⁵.

Recapitemos y concluyamos, pues. ¿Cuál es el objetivo cívico-político al que aspira Adam Smith a partir del compromiso con los principios que hemos visto que hace suyos? Como ha sido planteado repetidamente, el pensador escocés, ya desde antes del momento en el que dictara las *LJ*¹⁰⁶, ve en el comercio y en la “artesanía” los medios más eficaces para lograr la independencia socioeconómica de los individuos, una independencia que la tradición republicana había situado en el centro de su ideario y que, partícipes de ella, los revolucionarios ingleses de 1640 se afanaron por conquistar arañando a la *gentry* tanto espacio *político* para el despliegue de una sociedad efectivamente *civil* como fuera posible y, así, dejando plantada la semilla para que, años después, entre 1688 y 1689, calmados –si no *decapitados*– los ánimos del artesanado y de la *yeomanry* más radicalmente republicana, próxima a posiciones comunistas (Bernstein, 1963), y con una *gentry* realista que tenía bien aprendida la lección que supuso el período revolucionario que sacudió la Inglaterra de mediados del XVII, pudiera darse la *síntesis política* que, para bien y para mal, significó la revolución llamada “Gloriosa”¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Para un sugerente análisis del papel del “espectador imparcial” smithiano en la determinación del “precio natural”, véase Young (1997).

¹⁰⁵ Sin duda, el optimismo que rezuman las páginas de las *LJ* se va temperando con el paso de los años –entre 1750 y 1790 Smith tuvo tiempo para percatarse sobradamente de los terribles peligros que se cernían sobre muchos de los moradores del naciente mundo industrial–, hasta el punto de que Smith consagra buena parte de la RN, tal y como ocurre también en la *TSM* –en especial, en las partes de la misma añadidas en su sexta edición–, a una crítica vehemente del comportamiento faccioso de quienes han logrado ocupar posiciones de privilegio en ese *nuevo mundo* –tan nuevo pero tan viejo, vista su capacidad de reinventar las formas del *mal social*–.

¹⁰⁶ Como expone Dugald Stewart (1998), ya en las lecciones que profesó en Edimburgo durante el invierno de 1751, así como en un breve manuscrito redactado en 1755 y presentado en una *sociedad* de la que era entonces miembro, Adam Smith defiende de forma decidida la introducción de aquellos mecanismos institucionales que permitan que los individuos orienten sus vidas con auténtica libertad, esto es, al margen de la mera posibilidad de que “estadistas y arbitristas” –estado y grandes poderes privados– interfieran a discreción en sus cursos de acción. Huelga decir que los tintes republicanos de tales asertos normativos son bien claros.

¹⁰⁷ Para una revisión del laboratorio de doctrinas políticas que fue el período revolucionario –y contrarrevolucionario– inglés de la segunda mitad del siglo XVII, véase Skinner (1997).

Adam Smith, pues, reivindica la extensión de esa libertad que otorga la condición de independencia entre el mayor número de personas posible, lo que ha de permitir que éstas encaren los procesos de socialización –muy señaladamente, en el seno del mercado– sintiéndose realmente “pares”, “semejantes” de sus congéneres y, por tanto, concibiendo la posibilidad de sostenerles la mirada en caso de desacuerdo con respecto a los términos en los que dicha interacción social se realiza. En otras palabras, los mercados –de bienes y de trabajo– que en una comunidad de esta índole han de desarrollarse son aquellos en el que la ausencia de lazos de dependencia permite –utilizo aquí la terminología de Hirschman (1977)– no sólo que la “voz” sea posible, sino que, además, la amenaza de la “salida” –la *salida* de la relación laboral, la *salida* de la relación comercial– sea creíble¹⁰⁸.

Y es que, en un mercado libre de posiciones de poder, bien común e interés propio pueden ser compatibles y andar de la mano. De lo que se trata, por tanto, es de eliminar de raíz los monopolios y privilegios –heredados del pasado o de nuevo cuño: cabe insistir en ello¹⁰⁹ que puedan impedir que el mercado sea *realmente libre*. Adam Smith establece que, en caso de que nuestra prosperidad sea incompatible con la del conjunto, tenemos que mostrarnos dispuestos a ceder en favor de la seguridad y de la libertad “de la sociedad entera”. Ahora bien, cuando se logra “diseñar un mercado” de las características de los que Smith propugna –esta tarea de “diseño institucional de los mercados” será, precisamente, el núcleo de la opción político institucional smithiana, que se examinará en el capítulo siguiente–; cuando los mercados poseen tales rasgos y los esfuerzos orientados a mejorar las condiciones propias se desarrollan por los cauces que requiere la defensa de la libertad y de la seguridad de todos, “no bulle el antagonismo entre nuestra prosperidad y la ajena, no es necesario que los demás pierdan para que nosotros ganemos” (Rodríguez Braun, 1997: 26).

Fleischacker (1999), uno de los intérpretes más agudos de la obra de Adam Smith, admite sin reparos que le debe a Pocock su visión del republicanismo. Y esta lectura de Pocock –dice Fleischacker– le impide entender en qué sentido podría ser Adam Smith un autor que entronque realmente con la tradición republicana. En efecto, Fleischacker concibe el republicanismo como aquella tradición precomercial que ensalza la figura del propietario de tierras independiente y políticamente activo, esto es, henchido de valores

¹⁰⁸ Éstas son las razones, de carácter normativo, por las que, en la actualidad, algunos propugnan la introducción de una renta básica de ciudadanía con el objetivo de que aquellos que se hallan en la parte más débil de la relación laboral puedan contar con una *posición de retirada*, con una *fallback position*, en caso de que dicha relación laboral se torne demasiado coercitiva (Casassas y Loewe, 2001; Casassas y Raventós, 2003; Francisco, 2001; Francisco y Raventós, 2005; Raventós y Casassas, 2004a).

¹⁰⁹ Como afirma Schumpeter (1976b: 100), “Adam Smith, fundamentalmente a partir de su análisis de los que aparecieron bajo las dinastías de los Tudor y de los Estuardo, censuró duramente todo tipo de monopolios”.

cívicos. Fleischacker, que tiene presente aquí el republicanismo de Harrington, identifica y confunde *el medio*, la sociedad de hacendados libres, con *el fin*: la libertad republicana como ausencia de dominación, que es lo que verdaderamente le interesa a Harrington. El autor de *Oceana*, a diferencia de Smith, no estaba, según Pocock, muy interesado en la actividad económica, y todo lo que sabía de la Inglaterra rural estaba puesto al servicio, fundamentalmente, de una teoría aristotélica de la ciudadanía (Pocock, 2002). Lo que Pocock no alcanza a comprender, sin embargo, es que Smith no rechaza el ideal de una sociedad de hacendados libres, sino que la considera imposible en la Europa del XVIII -no así, en cambio, en América- (Aguilar, 2005)¹¹⁰. Lo que interesa tanto a Harrington como a Smith -y esto no lo ve ni Pocock ni Fleischacker-, es la *propiedad*, la propiedad entendida como independencia material, como condición necesaria para una auténtica autonomía: para la libertad republicana como ausencia de dominación, en definitiva. Y ello sí *puede llegar a ser* plenamente posible, dice Smith, en el incipiente mundo comercial y manufacturero en el que él, no sin ciertas reservas, deposita tantas esperanzas.

De este modo, si se entiende cabalmente el ideario republicano tal y como éste ha sido perfilado en la segunda parte de este estudio, puede concebirse la obra de Smith como un todo que cobra una evidente coherencia. Asentada en una psicología moral de influencia clásica, la concepción smithiana de la libertad se aleja de esa “libertad de los modernos” de la que hablaba Constant -la idea de libertad que hace suya el liberalismo doctrinario- y apunta a una noción de “libertad racional” -una libertad fundada en una “razón erótica”, para decirlo con Domènech (1989)- que no es otra que la libertad entendida como ausencia de la mera posibilidad de interferencia arbitraria, esto es, la libertad como ausencia de dominación. Y ello es así en un doble sentido: en sentido moral, el hombre libre es aquél que, sin negarlas, no está dominado por sus pasiones; en sentido *político*, es libre quien goza de la garantía de que no sufrirá interferencia arbitraria por parte de los poderes instituidos¹¹¹.

Así, sólo a partir de una intervención legítima, no arbitraria, por parte de los poderes públicos orientada a garantizar dicha idea de libertad -recordémosla: libertad para

¹¹⁰ No dispongo del espacio necesario para examinar aquí el significado de la obra de Adam Smith en el marco de los debates que los *Founders* norteamericanos -muy especialmente, Jefferson, Madison y Hamilton- mantienen, a partir de postulados claramente republicanos, acerca de las instituciones políticas que mejor se adecúan a las necesidades de la sociedad que está empezando a florecer en aquel espacio geográfico, sociedad cuya naturaleza predominantemente agraria, manufacturera o comercial todavía es una incógnita. Para un análisis de la influencia del pensamiento republicano en la reflexión de los *Founders*, véase Richard (1995).

¹¹¹ Al decir de Hiroshi Mizuta (1975), el programa de Adam Smith consistía en lograr un sistema de filosofía social en el que filosofía moral y economía política se hallaran integradas y mutuamente reforzadas en su aserto de que la sociedad civil -la sociedad *civilizada*- puede ser conquistada a través del despliegue de la sociedad comercial.

desarrollar los planes de vida propios sin la mera posibilidad de que otros interfieran de modo arbitrario- podrá hablarse de *neutralidad* en un sentido cabal y sustantivo. Merece la pena reproducir aquí las siguientes palabras de Bertomeu y Domènech (2005): “Ideas máximamente vulgares –y por lo tanto, máximamente repetidas– se expresan en afirmaciones de este tipo: como el ‘liberalismo’ no está comprometido con la virtud, no es una doctrina política moralmente perfeccionista (empeñada en hacer buenos ciudadanos), y por eso puede tener una concepción neutral del estado, y por eso puede ser una doctrina política no sectaria, sino tolerante. En cambio, el ‘republicanismo’ está firmemente comprometido con la virtud de los ciudadanos; luego, es una doctrina política moralmente perfeccionista (empeñada en hacer buenos a los individuos); luego, es incompatible con un Estado que sea neutral entre las distintas concepciones del bien; luego, es una doctrina políticamente sectaria, incompatible con la tolerancia entre las distintas concepciones del bien”.

Pero tales consideraciones parten de un profundo desconocimiento de los términos en los que la tradición republicana se articula. En efecto, aseguran Bertomeu y Domènech (2005) que “la virtud republicana no tiene nada que ver con el perfeccionismo moral, ni reclama una concepción moral más o menos caprichosa de la buena vida, completamente desconectada de las instituciones sociales básicas. Al contrario: el activo laicismo de la tradición política republicana parte de una tesis psicológico-moral relativamente modesta, pero institucionalmente muy perfilada, que dice que, *ceteris paribus*, cuando los individuos tienen garantizada y bien defendida por la república una base material para su existencia social autónoma y separada, suelen desarrollar, bajo un régimen civil y político bien ordenado, no ya la capacidad para autogobernarse en su vida privada [...], sino también una característica afición o vocación más o menos intensas por los negocios públicos, y eso es lo que hace de un individuo libre un *polités*, un ‘ciudadano’”.

De ahí que Adam Smith asuma la necesidad de articular *políticamente* un escenario socio-institucional que permita que, desde la *propiedad*, desde la independencia material y civil, por un lado, y, por el otro, en el contexto de una “comunidad de pares” socialmente cohesionada, los individuos cultiven las disposiciones que, a través del desarrollo de sus “sentimientos morales”, han de conducir al despliegue *completo* de su personalidad.

Huelga decir, finalmente, que un ideario tal debe entenderse como manifestación, en la Escocia del siglo XVIII, de los principios fundamentales de la tradición republicana, a

la vez que como la continuación del proyecto emancipatorio de los revolucionarios ingleses de 1640¹¹².

Escribió Milton:

“Ningún hombre que sepa algo puede ser tan estúpido como para negar que todos los hombres nacieron libres, siendo la imagen y semejanza de Dios mismo, y nacieron por privilegio sobre todas las criaturas para mandar [para gobernar sus vidas] y no para obedecer”¹¹³.

“¡Cuán alarmante para las clases dominantes –exclama Hill (*Ibid.*: 227)- debió de ser la teología de los cuáqueros y de otros que creían que había algo divino en todos los hombres!” Y es que, al decir del propio Hill, perspicaz (*Ibid.*: 231), “el viejo mito de la Caída quedó transmutado con un nuevo contenido que expresaba confianza incluso en la derrota. La leyenda había resumido la tristeza de la humanidad oprimida a lo largo de los siglos: Milton dio una nueva esperanza en el esfuerzo creativo. Su edad dorada, al igual que la [... del *digger*] Winstanley, se ubica en el futuro, aquí en la tierra. El hombre caído es en potencia capaz de alcanzar mayores alturas que [el propio] Adán”.

El universo axiológico que Smith hace suyo y reelabora nace de este espíritu revolucionario y apunta a una presunción, acertada o no, colmada de esperanza, a saber: que el despliegue de las actividades manufactureras entre los artesanos libres; que el progreso de una agricultura moderna asentada en relaciones contractuales que otorguen mayor libertad de movimiento a los *yeomen*; que la apertura de posibilidades hasta el momento desconocidas para un comercio realmente libre; que todos estos cambios que se empezaban a adivinar en los albores de la *gran transformación* pudieran orientarse *políticamente* de acuerdo con la dirección definida por los principios que hizo suyos el ala izquierda de los revolucionarios ingleses del siglo XVII –Cromwell, los *Levellers*, las asociaciones del artesanado y del campesinado libres- y, a partir de ahí, pudieran redundar en aquella “reviviscencia del paraíso para la humanidad entera” –en la tierra, claro está-, de la que había hablado Milton en su *Paradise Regained*.

¹¹² Si bien Smith, políticamente cauto, se alinea con aquellos que ven en la *síntesis política* que supuso la revolución de 1688 y 1689 una resolución más o menos satisfactoria del conflicto social que permeó el grueso del XVII inglés, al mismo tiempo alzó un opción político-normativa que nacía de las preocupaciones morales que movieron a la acción a quienes se levantaron contra el despotismo feudal en 1640.

¹¹³ Citado por Hill (1980: 227).

Muy significativamente, Moses Wall, en una carta que escribió a Milton en 1659 dando su opinión acerca de los motivos del fracaso de las aspiraciones de los revolucionarios radicales, decía:

“Mientras la gente no sea libre sino que esté sujeta a servidumbres durante toda la vida, su espíritu estará abatido y será servil”¹¹⁴.

A lo que añade un Hill que parece desplazarse en el tiempo y participar del proyecto político de los revolucionarios del XVII: “era necesario un avance industrial y agrícola para ‘dar al cuerpo de la nación una subsistencia cómoda’ antes de que pudiera conquistarse la libertad para la masa de la población”.

¹¹⁴ Citado por Hill (*Ibid.*: 164).

5. La política de los sentimientos morales: cortafuegos para la constitución de la república comercial.

“Dar al cuerpo de la nación una subsistencia cómoda” –decía Hill– para poder hacer de ella una asociación de individuos libres, para poder hacer de ella una *sociedad efectivamente civil*: éste era el horizonte político de todos aquellos que, en la Inglaterra y en la Escocia de los siglos XVII y XVIII, a través de planteamientos y procedimientos bien distintos, a lomos de tradiciones ético-políticas fecundamente entreveradas –sin ir más lejos, la republicana y la del derecho natural–, se propusieron abrir caminos *políticos* para la conformación de un orden social en el que no cupieran ni la tiranía, ni la arbitrariedad ni, en definitiva, la dominación propia del mundo feudal.

¿De qué modo se insirió Adam Smith en el seno de un proyecto de tan largo recorrido? ¿En qué términos estimó que era preciso abrazar, desde –y para– el mundo en que él vivió, la causa *civilizatoria* que, por echar sus raíces en una matriz conceptual –y práctica– de tan alto vigor normativo como la del republicanismo clásico, atrajo para sí a figuras aparentemente tan disímiles como la de Winstanley y sus *Levellers*, la de Milton, la de Locke o la de Ferguson?

Recordemos un fragmento del pasaje de la RN con el que se abría este trabajo:

“[...] El ejercicio de [la] libertad natural por parte de un contado número de personas puede amenazar la seguridad de la sociedad entera, con lo que puede y debe restringirse por la ley de cualquier Gobierno”. (RN, II, III)

¿Cómo podían –cómo “debían”– arbitrarse tales “restricciones”? ¿Qué sentido adquirirían en el mundo que vio aparecer la obra de Smith? ¿Cuál fue, en definitiva, el programa político-institucional que el pensador escocés hizo suyo? En lo que sigue se cerrará el presente estudio tratando de dar respuesta a estos tres interrogantes.

5.1 *Mano invisible* e intervención estatal en los albores de la gran transformación.

El criterio general que Smith propone para resolver las funciones de las autoridades públicas es bien claro: de lo que se trata es de que los gobiernos tomen a su cargo y se *responsabilicen* de la disposición de aquellos elementos, materiales y legales, que son necesarios para la colectividad, elementos los esfuerzos necesarios para cuya provisión, además, rebasen la capacidad o la conveniencia de los particulares. Como bien dice Gabriel Franco, tal principio constituye una auténtica puerta abierta a la intervención del Estado.

“Porque ¿cuántos no son –se pregunta- los servicios imprescindibles, útiles y necesarios desde un punto de vista social, que no se pueden encomendar a la iniciativa privada? La intervención del Estado no se limita solamente a la construcción de caminos y otras clases de obras públicas” (Franco, 1958: 33). Pero veámoslo con mayor detenimiento y desde la perspectiva conceptual que se ha ido desplegando hasta aquí.

Si, como se decía, lo que fascina a Adam Smith del mundo comercial y manufacturero que va tomando forma en los *Lowlands* escoceses y en la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XVIII son los beneficios en términos de prosperidad y de cohesión social de una libertad “de empresa” –“de proyecto”, de “plan de vida”- conseguida al sacudirse los individuos el peso de los privilegios y prerrogativas feudales –la dominación feudal-, no ha de extrañar que la opción político-institucional smithiana radique en la reivindicación de las instituciones políticas y sociales que puedan garantizar la independencia material –y civil- necesaria para el logro de una libertad –la libertad como ausencia de dominación- que, muy republicanamente, se estima que ha de traer consigo la *capacidad* para que el mayor número de individuos –de “semejantes”- puedan llevar a cabo sus planes de vida, sus actividades productivas, sin que nadie cuente con la mera posibilidad de interferir en el curso de su despliegue. De ello depende, por un lado, la posibilidad de controlar y gozar los frutos del propio trabajo, *desideratum* esencial de una aproximación normativa a la esfera de la producción y del intercambio, la de Smith, para la que el aislamiento, la “pérdida de uno mismo” que conlleva la *alienación* constituye la más lacerante lacra de un mundo en el que se hayan introducido ciertas dosis de división del trabajo; y, por el otro, la seguridad de que los individuos puedan sentirse verdaderos miembros de una “comunidad de pares” que atienda sus razones, mida sus acciones y coadyuve a definir sus horizontes.

¿Cómo entender, pues, el papel de la famosa¹¹⁵ “mano invisible” que, comúnmente, viene a la cabeza en cuanto se oye el nombre de Adam Smith? La mano invisible no es otra cosa que la estabilidad reproductiva que adquiere un escenario social e institucional en el que, gracias a los cauces políticos –los *cortafuegos*- arbitrados, convergen los resortes psíquicos y las formas de socialidad descritas –y prescritas- tanto en la *TSM* como en la

¹¹⁵ Sin duda, se trata de una brillante metáfora conceptual cuya atractivo formato, asistido por una manifiesta voluntad, por parte de exegetas y “peritos en legitimación”, de hacer de ella una verdadera bandera política, ha permitido que haya sido objeto de una diseminación en el universo axiológico del mundo contemporáneo que en ningún caso guarda proporción con el valor que Smith le otorgó –ni respeta el sentido que el escocés le atribuyó: enseguida lo veremos-: sólo una vez la menciona en la *TSM* y sólo una vez, también, lo hace en la *RN*.

RN; y lo hacen de modo tal, que la articulación y reproducción del escenario en cuestión se ven reforzadas.

Pero no por obvio resulta innecesario señalar que es obligado, precisamente, que tales “cauces políticos” sean “arbitrados”. De este modo, la perspectiva que ofrece la metáfora de la mano invisible apunta a la necesidad de disponer las instituciones apropiadas para que todo aquello a lo que el esquema smithiano aspira se haga realidad, lo que puede implicar, si es preciso, una intervención de las autoridades públicas –intervención de mayor o menor grado, pero en ningún caso *arbitraria*, esto es, al margen o en contra de la voluntad de los individuos *interferidos*- que, tal y como preconiza Smith, que pueda ser vista como una condición necesaria para el diseño de un mundo en el que realmente tenga sentido hablar de *laissez-faire*. En efecto, se trata de “dejar hacer”, pero siempre dentro de un perímetro social e institucional que garantice el goce de auténticas *oportunidades* para “hacer” –sin tal perímetro, la exhortación al “dejar hacer” roza el sarcasmo-, lo que puede conllevar una intervención decidida por parte de la república –de la *Commonwealth*- orientada a la extirpación de todos aquellos lazos de dependencia civil que impidan que los individuos desencadenen sus energías productivas –sus capacidades creativas- *apropiadamente*, esto es, de acuerdo con aquello que son o quieren ser.

Otra cosa es que algunas de las realidades históricas que inspiraron la reflexión del pensador escocés –el Glasgow de 1750, muy señaladamente: enseguida se analizará por qué- llevasen incorporados *ya* algunos de los requisitos que Smith establece para que instituciones como el mercado puedan considerarse compatibles con un orden social y político que persiga la extensión de la “libertad”, la “seguridad” y la “independencia” entre el mayor número de personas. Como se verá más adelante, la estructura socioeconómica y el contexto político que caracterizaron los *Lowlands* escoceses en los que transcurrió la práctica totalidad de la vida de Adam Smith hicieron de dicho espacio un medio al que se podían imputar las virtudes de la libertad de empresa y de comercio sin necesidad de grandes intervenciones por parte de las autoridades políticas. Sin embargo, ello no es óbice para que Smith prescriba tales intervenciones, por un lado, cuando se percata de que ciertos residuos de los privilegios del mundo feudal siguen presentes –o, directamente, cuando el espacio considerado es otro y el yugo feudal sigue doblando las cervices de las gentes-; y, por el otro, cuando detecta que las nuevas relaciones de producción que van desarrollándose arrastran consigo nuevas formas de sujeción de unos por parte de otros.

Pero veamos brevemente los términos en los que Smith, desde el hoy remoto siglo XVIII escocés, en el que tenían sentido ciertos supuestos de abundancia, y con arreglo a

una descripción relajadamente realista acerca de las motivaciones que pueden guiar la acción humana, se refiere a la “mano invisible”:

“Los ricos sólo seleccionan del conjunto [del producto de la tierra] lo que es más precioso y agradable. Ellos consumen apenas más que los pobres, y a pesar de su natural egoísmo y avaricia, aunque sólo buscan su propia conveniencia, aunque el único fin que se proponen es la satisfacción de sus propios vanos e insaciables deseos, dividen con los pobres el fruto de todas sus propiedades. Una *mano invisible* los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes, y así sin pretenderlo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie”. (TSM, IV, 1)¹¹⁶

Un proceso de *mandevillización* de la reflexión de Adam Smith a partir de los planteamientos que en este paso el escocés hace suyos sería la más indolente, a la par que falsaria, de las simplificaciones de lo que aquí se expone. Por un lado, cabe insistir en el hecho de que, si bien Smith reconoce la importancia del motivo del interés propio como uno de los patrones de nuestra conducta, en ningún caso –todo lo contrario, de hecho– sugiere que ese “buscar [nuestra] propia conveniencia” sea la única disposición con la que los seres humanos encaramos nuestra relación con los demás. Es más, lo que el pensador escocés, muy *institucionalistamente*, destaca en éste y en otros tantos puntos de sus dos obras fundamentales es que los rasgos del contexto social en el que operan aquellos que se han visto especialmente favorecidos por el proceso de *apropiación originaria* de los bienes naturales empujan a estos individuos, auténticos *productos* de dichos escenarios, a unas pautas de conducta que tienden a tornarlos egoístas y avariciosos: aun a sabiendas de que consumirán “apenas más que los pobres” –las necesidades humanas son las mismas para todos, asegura Smith en todo momento–, “se proponen [...] la satisfacción de sus propios vanos e insaciables deseos”, como hemos visto que ocurre con el *wanton* del que habla Hirschman (1984).

¹¹⁶ La cursiva es mía.

Ahora bien, los planteamientos que Smith realiza en este pasaje parten de la asunción de un supuesto cuya consideración es de suma importancia para aprehender las implicaciones *políticas* de lo que aquí se discute. El pensador escocés presupone aquí que “los ricos” no acaparan la parte que no consumen del producto de la tierra que se han apropiado, sino que se limitan a consumir lo que les es *necesario* en tanto que seres humanos: por ello –dice– “consumen apenas más que los pobres”. Esto es, por tanto, lo que permite a Smith afirmar que, finalmente, los ricos “dividen con los pobres el fruto de todas sus propiedades” –“el producto de la tierra”, en suma-, pues se deshacen de la parte sobrante de él, que ya no *necesitan*. ¿Qué ocurriría si, por el contrario, “los ricos” propendiesen a acaparar “el producto de la tierra”, no tanto para satisfacer unas necesidades –*naturales*-, que se hallan más que satisfechas, como para alcanzar unos niveles de acumulación de riqueza y de poder que los habilitasen para ostentar posiciones de poder en el seno de la vida social? Bien mirado, el programa político smithiano arranca del supuesto de que este comportamiento no sólo se halla ampliamente generalizado, sino que, además, puede devenir ubicuo entre las gentes “de posición” si no se introducen los mecanismos preceptivos para que ello no ocurra. Pero no adelantemos resultados.

En cualquier caso, conviene señalar, una vez más, que, según Smith, son las características de todos y de cada uno de los contextos en los que se desarrolla la vida social las que determinan qué disposición –qué enjambre de disposiciones- es menester que entren en funcionamiento en cada momento. Y huelga decir que los intercambios que se dan en el seno del mercado exigen ciertas dosis –las *apropiadas*- de atención, por parte de los individuos, hacia lo que más les conviene para “mejorar su propia condición”, algo que nadie mejor que ellos mismos puede determinar. El hecho de que, a partir de ahí, una justa y eficaz –*apropiada*- asignación de recursos y de actividades se logre de forma más o menos espontánea o, por el contrario, exija cierta acción *política* orientada a *preparar el terreno* para que dicha coordinación espontánea pueda *emerger* es algo que adquiere una indudable importancia político-práctica, pero que en ningún caso reviste especiales dificultades para ser aprehendido en el plano conceptual. Lo mismo puede decirse con respecto al paso de la RN en el que Smith alude de nuevo a la “mano invisible”:

“Como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener la industria doméstica, y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta que cada uno de ellos colabora de una manera necesaria en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. Ninguno se

propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste, como en otros muchos casos, *es conducido por una mano invisible* a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios.” (RN, IV, II)¹¹⁷

Cabe añadir, finalmente, que el hecho de que las decisiones se tomen, en determinado escenario –producto de la intervención estatal o no–, de modo descentralizado no aporta información alguna con respecto a la moralidad de las decisiones en cuestión. Asimismo, no por obvio resulta innecesario señalar que es preciso no derivar del hecho de que esas decisiones conlleven efectos no intencionados –“fines que no entraban en las intenciones de los individuos”- el supuesto de que los individuos no sean capaces de observar, en el plano de la psicología moral, algo que vaya más allá de su mero interés propio.

Así las cosas, el “teorema de la mano invisible” –si acaso hay algo que así pueda denominarse- podría resumirse tal y como sigue: si el hombre es el mejor juez de su propia situación y tiene una tendencia innata a mejorarla, lo mejor es que se entregue a ella sin trabas ni interferencias por parte de instancias ajenas, para lo que pueden ser necesarias *interferencias no arbitrarias* por parte de las instituciones políticas; porque así será “como si” existiese una “mano invisible” que llevase a la sociedad a una situación de máxima libertad y felicidad¹¹⁸. Resulta obvio, pues, que el “teorema de la mano invisible”, entendido substantivamente, no sólo es compatible con la perspectiva ético-política propia de la tradición republicana, sino que, además, exige, como condición necesaria para su pleno cumplimiento, tomar de ésta su reivindicación de una acción *política* concertada resuelta a

¹¹⁷ La cursiva es mía.

¹¹⁸ La formulación que aquí se ofrece es en parte deudora de la de Argemí (2005b).

arrancar de cuajo las fuentes de las asimetrías de poder –las trabas e interferencias– que permean la vida social¹¹⁹.

De hecho, es precisamente en este momento, en un contexto en el que la garantía política de la independencia material de los individuos faculta a éstos para “mejorar su propia condición” de forma efectiva, sin trabas ni interferencias arbitrarias –y son conscientes de ello, cabría añadir–, en el que instituciones políticas e instituciones económicas pasan a constituir dos polos de atracción mutua y puede esperarse realistamente que la “mano intangible” de la que habla Pettit (1999) secunde a la “mano invisible” y detone ciertas formas de civilidad –de *civilización*– que refuercen y generalicen aquellas pautas de conducta vinculadas a cierto sentido cívico de raíces profundas que el entramado institucional requiere para su estabilidad y reproducción¹²⁰.

En cualquier caso, asegura Aguiar (2005) que el uso que hace Smith de la metáfora de la mano invisible ha sido sobrevalorado. “Para Smith –dice Aguiar–, es mucho más importante la mano tangible del hombre prudente, del buen ciudadano, del patriota o del buen legislador”. Asimismo, sostiene Emma Rothschild (2001) que la idea de la mano invisible juega un papel marginal en la obra de Adam Smith, hasta el punto de que parece proceder de unas inquietudes que no son exactamente las del pensador escocés¹²¹.

Sea como sea, Adam Smith propugna la articulación de unas instituciones políticas que, por un lado, confieran a los individuos la posibilidad de ubicarse en la esfera productiva del modo que legítimamente estimen apropiado y, por el otro, que les garanticen la plena posesión de los frutos de su trabajo, auténtico patrimonio de quienes

¹¹⁹ Athol Fitzgibbons (1995) y Jeffrey Young (1997) han estudiado con detalle el vínculo entre *mano invisible* y *bien común* –entre libertad, riqueza y virtud– en Adam Smith.

¹²⁰ En cierto modo, puede sostenerse también que una formulación republicana –*propietarista*, por tanto– del “teorema de la mano invisible”, de la cuestión de la conciliación entre interés privado y servicio a –y uso de– las instituciones políticas, permite entender mejor, desde un plano conceptual, de qué modo podría tomar forma el “círculo virtuoso” que Robert Putnam (1993) asocia al desarrollo de lo que ha dado en llamar “capital social”. Javier Peña ha sugerido también que, bajo ciertas perspectivas *republicanizantes* del mercado, “se pensó que el mercado establecería una armonía espontánea entre los intereses, e incluso sería capaz de resultar de éstos el bien público” (Peña, 2000: 199). Para un examen de “las dificultades de la mano invisible” en el universo intelectual y axiológico del liberalismo, véase Ovejero (2002).

¹²¹ Emma Rothschild ha llegado a sugerir que Smith hace un uso irónico de la idea de la mano invisible. Dice Rothschild (2001: 116): “Smith utilizó las palabras ‘mano invisible’ en tres ocasiones bien disímiles [los pasajes correspondientes a la segunda y a la tercera son los que acaban de ser reproducidos y comentados]. El primer uso, en su ‘Historia de la Astronomía’, que se cree que fue escrita en la década de 1750 pero que Smith guardó para que fuera publicada póstumamente [dentro de los *EPS*], es claramente sardónico. Smith está hablando de la credulidad de las gentes en las sociedades politeístas, quienes adscriben ‘los eventos irregulares de la naturaleza’, como los rayos y las tormentas, a ‘seres inteligentes pero invisibles –dioses, demonios, brujas, genios, hadas–’. En cambio, no adscriben a una causa divina ‘el curso ordinario de las cosas’: ‘el fuego arde y el agua refresca; los cuerpos pesados caen y las sustancias gaseosas vuelan para arriba por la necesidad de su propia naturaleza; la mano invisible de Júpiter no se reclamaba nunca para lidiar con estos asuntos’”.

viven por sus manos. Dice un Smith que se muestra partícipe del espíritu *propietarista* de la tradición republicana:

“La propiedad más sagrada e inviolable es la del propio trabajo, porque es la fuente originaria de todas las demás. El *patrimonio* del pobre se halla en la fuerza y en la habilidad de sus manos, por lo que impedirle hacer uso de esa fuerza y de esa habilidad de la manera que juzgue más conveniente, y en tanto no perjudique a otra persona, constituye una violación manifiesta de su más sagrada *propiedad*. Equivale a una usurpación manifiesta de la justa libertad del trabajador y de aquellas personas que pudieran emplearle, pues se le impide al uno trabajar en lo que considera más conveniente, y al otro darle ocupación en lo que le plazca”. (RN, I, X)¹²²

Ésta es la razón que lleva al pensador escocés a ensalzar al artesano independiente, en cuya figura, como se ha venido analizando a lo largo de esta tercera parte, ve la consagración de su ideario normativo. Pues, al fin y al cabo, el artesano independiente, a diferencia del trabajador asalariado, “no necesita el permiso de nadie para vivir”. En efecto,

“El ‘artesano independiente’ es aquél que dispone del capital necesario para comprar los materiales de su obra y mantenerse hasta terminarla. En este caso es, al mismo tiempo, patrón y operario, y disfruta del producto íntegro de su trabajo o de la totalidad del valor que dicho trabajo incorpora a los materiales a los que se aplica. Reúne, así, lo que regularmente son dos rentas distintas, pertenecientes a dos personas diferentes: los beneficios del capital y los salarios del trabajo”. (RN, I, VIII)¹²³

Al igual que el Maquiavelo de los *Discorsi*, Smith subraya la necesidad de levantar unas instituciones políticas sólidamente asentadas en un cuerpo legal que asegure el control –y el final, a ser posible– de aquellas facciones que, desde posiciones de fuerza que la desigual distribución de los bienes materiales en la vida social les haya podido conferir, puedan tratar de sojuzgar a cierto grupo o grupos de individuos o, también, de disputar a la

¹²² La cursiva es mía.

¹²³ Resulta altamente revelador advertir, habida cuenta de la caracterización que Smith hace del trabajador independiente, que el pensador escocés se mostrara preocupado ante la constatación de que, en los distritos manufactureros que conocía, por cada trabajador independiente hubiera veinte trabajadores dependientes (RN, I, VIII).

república el derecho de ésta de definir y promover el interés público. De ahí la reivindicación, por parte de Smith, de la figura del legislador republicano que es capaz de someter, en nombre del interés común, a las diversas facciones que amenazan a la república (Aguiar, 2005)¹²⁴.

Pero ese respeto a la ley es de naturaleza muy distinta a la reverencia sumisa a que mueve la voluntad arbitraria del tirano (Aguiar, 2005), pues, en la medida en que la ley representa la voluntad ciudadana de contar con esas garantías –esos *cortafuegos*– frente a la posibilidad de sufrir interferencias arbitrarias, trabas y entorpecimientos en sus esfuerzos orientados a “mejorar su propia condición”, no implica merma alguna de la libertad de los individuos, sino todo lo contrario: el respeto a la ley que los ciudadanos se otorgan a sí mismos –ley que, por tanto, es *interferencia no arbitraria*– forma parte del camino hacia la materialización de la exigente noción de libertad que la tradición republicana maneja, esto es, la de la libertad como ausencia de dominación.

Existe, pues, un conjunto de grupos facciosos, “asimilables a los grupos de presión económica” (Rodríguez Braun, 1997: 22), que, si bien parece difícil que queden completamente aparcados de la vida social, no existe la menor duda acerca de la conveniencia de que queden debidamente embridados. Se trata de grupos que representan intereses privados y que, en un mundo social esencialmente conflictivo –a falta de una legislación republicana, por lo menos–, se muestran capaces, por ejemplo, de distorsionar el proceso a través del cual los distintos agentes sociales disponen el modo en que los costes de producción deben trasladarse a los precios de las mercancías y deciden el reparto del producto. Resulta interesante observar, a modo de ejemplo, cómo Smith explica que, en realidad, los países con bajos beneficios pueden vender tan barato como los países con bajos salarios. De hecho –agrega Smith–, los altos beneficios se muestran, en realidad, más inflacionistas, esto es, tienden a elevar los precios más que los altos salarios. Sin embargo,

“nuestros comerciantes y fabricantes se quejan generalmente de los malos efectos de los salarios altos, porque suben el precio y perjudican la venta de sus mercancías, tanto en el interior como en el extranjero. Pero nada dicen sobre las malas consecuencias de los beneficios altos. Guardan un silencio profundo por lo que respecta a los efectos perniciosos de sus propios beneficios, y sólo se quejan de los ajenos”. (RN, I, IX)

¹²⁴ Antoni Domènech (1989: 224) ha destacado también el componente republicano del legislador cuya figura Smith enaltece en la *TSM*.

Es desde la conciencia de estas realidades, con las que Smith, cada vez más cauto con respecto a las supuestas virtudes del mundo proto-industrial, va familiarizándose a lo largo de su vida, desde donde el pensador escocés asegura que

“la ecuanimidad y la moderación de las facciones en lucha parece ser la circunstancia más esencial en la moral pública de un pueblo libre”. (RN, V, I, III, II)

En definitiva, el magistrado smithiano ha de saber encontrar el punto de equilibrio en el que poder conciliar, a un tiempo, una intervención activa tendente a evitar conductas lesivas en el seno de la vida social con una autocontención practicada desde la conciencia de los perjuicios que la propia intervención estatal puede ocasionar de hallarse emancipada de la sociedad, por cuyos intereses supuestamente vela –en el epígrafe tercero del presente capítulo se examinarán estas cuestiones con mayor detenimiento-.

Sea como fuere, la reivindicación smithiana de una intervención estatal tendente a encauzar el conflicto inherente a un mundo escindido en clases, todo ello con el objetivo de que dicho conflicto pueda ir diluyéndose y, así, abrir paso a una *sociedad efectivamente civil*; la defensa de una “política” para el florecimiento de los “sentimientos morales” –digo-arranca, pues, del convencimiento de que la vida social poco tiene que ver con ese mundo que después dibujará la teoría walrasiana del equilibrio general, un mundo que, mecánico, se autorregula y tiende al equilibrio de forma automática. Es preciso hacer esta puntualización porque, contemporáneamente, “Smith ha sido equívocamente presentado como el padre de una ciencia altamente deductiva, como el fundador de la teoría del equilibrio general, un legado de Walras cuyo espíritu no podría ser más contrario a la posición filosófica de Smith” (Montes, 2004: 163)¹²⁵.

No obstante, es preciso hacer justicia con la figura de Leon Walras, pues la comprensión de la excepcionalidad –de la aparente incompatibilidad- de sus tomas de posición en ámbitos diversos de su vida ha de resultar agudamente reveladora de la importancia *política* de lo que está en juego en el terreno de los fundamentos de la teoría

¹²⁵ Observa Montes (2004: 155): “Si Newton, al observar la atracción entre los cuerpos, pudo inferir la ley de la gravedad, la intención de Walras, tras contemplar el fenómeno del intercambio, fue derivar una teoría del equilibrio general análoga. Esta refundición de la economía pura con la mecánica era una consecuencia natural de la tradición de la ‘filosofía mecánica’, que, desde la Ilustración francesa, especialmente con los *économistes*, adoptó el éxito de Newton como su arquetipo científico. La aplicación de las matemáticas a los fenómenos sociales como característica fundamental de la llamada revolución marginalista es una herencia de dicha tradición. [...] La reducción de los fenómenos sociales a las matemáticas evolucionó con Pareto hasta que Debreu, finalmente, realizara el paso crucial: la axiomatización de la teoría, verdadera culminación del ideal platónico de Walras”. Para una confrontación de las metodologías smithiana y walrasiana, véase Pokorny (1983). Para un exhaustivo estudio acerca de la metodología smithiana, véase Cremaschi (1984).

económica moderna. ¿Cómo entender que alguien que en el ámbito académico postula una suerte de mecánica celeste para el funcionamiento de los mercados sea capaz, al mismo tiempo, de abrazar, en la esfera del compromiso político, ni más ni menos que la causa del socialismo? La respuesta, ausente en la mayoría de los manuales de historia del pensamiento económico, es bien sencilla: al igual que Smith en el siglo XVIII, al igual que los actuales teóricos del *mechanism design*, Walras ofreció al ámbito de la (acción) política un esquema preciso –rigurosamente formal- de cómo podía concebirse un mercado *realmente libre*. Así, en el universo intelectual de Walras –como en el de Smith-, los mercados serían perfectamente compatibles con la justicia –y con la eficiencia- si el estado interviniera para redirigir todo aquello que, al apartarse del horizonte perseguido, hubiese degenerado en ineficiencia, en asimetrías de poder y, a la postre, en relaciones de dominación¹²⁶.

El proyecto político del que Walras participaba, pues, estaba orientado ni más ni menos que hacia la corrección institucional del funcionamiento del mercado de forma tal, que se asegurara recurrentemente el carácter equipotencial que, como establece su *teoría*, en él han de mostrar las relaciones entre los individuos¹²⁷. Y es que “la idea normativa directriz de los socialistas neoclásicos de mercado es que el capitalismo es incompatible con el mercado de competencia perfecta. En el fundador de la teoría neoclásica del equilibrio general (Walras) puede encontrarse ya la idea” (Domènech, 2004a: 207-8)¹²⁸.

5.2 Adam Smith, sociólogo de la manufactura y del comercio del Glasgow de 1750.

Ya en la “Advertencia a la Tercera Edición” de la RN, Adam Smith sentencia que el recetario de medidas de toda índole que su obra contiene –no así la sensibilidad ética y política de la que nacen, cabría añadir- es totalmente contingente “a la situación actual de las cosas”, esto es, a un mundo comprendido en un período de tiempo que se sitúa entre 1750, momento en el que Smith impregna su retina de todo lo que aquella cambiante Escocia alberga, y 1784, año en que aparece esta tercera edición de la obra.

¹²⁶ Interesantemente, Sunstein (1997) ha insisitido, recientemente, en la necesidad de que un gobierno activo y enérgico, consciente de los beneficios del mercado como mecanismo de coordinación social, intervenga, precisamente, para que éstos puedan hacerse realidad, lo que exigiría la garantía del “bienestar material” y la “promoción de la autonomía” de los ciudadanos.

¹²⁷ Para una revisión de algunas de las medidas políticas correctoras de los mercados que teóricos de la justicia contemporáneos como John Rawls, Ronald Dworkin, Philippe Van Parijs o John Roemer también han propuesto para hacer de ellos instituciones compatibles con la justicia, véase Noguera (2005). En cualquier caso, queda abierto el interrogante sobre la naturaleza *capitalista* o no de una sociedad que emanara de la introducción de tales medidas.

¹²⁸ Huelga decir que tanto en el modelo de Walras como en el de los llamados “socialistas neoclásicos de mercado” –John Roemer (1995) es quizás su exponente más brillante- la *sociología del mercado* que tan fructíferos resultados conceptuales ofrece en la obra de Smith brilla por su ausencia, lo que aleja a tales autores tanto del método como de la sustancia de la tradición de pensamiento que en este estudio se ha tomado como punto de referencia: la republicana.

Adam Smith observa, pues, un mundo nuevo, una sociedad nueva que emerge del seno de la antigua, y escribe su obra desde la conciencia de que ello es así. En efecto, sus escritos constituyen la expresión de las fuerzas que actúan en ese mundo en seminal transformación. De ahí la excepcionalidad de la obra smithiana: su comprensión, la aprehensión de las preocupaciones normativas que la orientan nos sitúan en las raíces del mundo contemporáneo, en un momento histórico en el que, precisamente porque la conformación de este *nuevo mundo* no ha sido todavía concluida, caben todo tipo de proyecciones, las más de las veces colmadas de esperanzas, pero, en algunas ocasiones, nacidas del recelo y de la intranquilidad.

En cualquier caso, lo cierto es que una comprensión exhaustiva de la sensibilidad moral desde la que arranca la obra de Smith, como la de tantas figuras que, en el siglo XVIII, en Escocia o en el Continente, tratan de explicar(se) cómo operan las fuerzas que rigen esa época de cambios, exige una pintura, aunque sea breve, de los rasgos que caracterizan esa gran metamorfosis. Sólo desde ahí podemos formarnos una idea precisa del sentido que los planteamientos de Adam Smith adquirirían en el mundo *en* el que aparecieron —*para* el que aparecieron— y, a partir de ahí, del vigor, del sentido y de la fuerza categórica que mantienen en nuestros días.

¿Poseía ese Glasgow, de cuyo *College* Adam Smith fue alumno y profesor, elementos que expliquen las esperanzas que el pensador escocés, anhelante de un proceso auténticamente *civilizatorio*, depositó en las nuevas formas y relaciones de producción? Veamos, a grandes rasgos, por qué ello fue así.

Glasgow era, en 1750, una ciudad poblada por tan solo 23.000 habitantes. Se trataba de una ciudad que apenas estaba iniciando la transición hacia la industrialización y la expansión del comercio: el ahondamiento del lecho del río Clyde para hacerlo navegable hasta la ciudad y la construcción del canal hasta el río Forth, que iba a mejorar la comunicación con el Báltico, obras que tendrían un impacto enorme en el proceso de apertura de la ciudad a los mercados mundiales —por ejemplo, el auge de las exportaciones de hierro y cuero y de las importaciones de tabaco proveniente de Maryland iba a ser excepcional—, no se empezaron hasta 1768, esto es, nueve años después de la aparición de la *TSM* y sólo ocho años antes de la publicación de la *RN*, los ejes fundamentales de la cual, como se ha indicado, se hallaban ya definidos en las charlas sobre la doctrina del libre comercio que Smith dictó en Edimburgo en 1751 y en las *LJ*, que Smith impartió en el propio Glasgow durante el primer lustro de la década de 1760.

Pero había signos inequívocos de que la ciudad había empezado ya su transformación. En efecto, entre 1740 y 1770 Glasgow pasó de ser una pequeña ciudad de provincias a constituir una capital comercial cada vez más cosmopolita. Los barcos botados en Glasgow surcaban todos los mares del mundo, y sus mercaderes habían pasado a liderar, por lo menos, una rama importante del comercio: el comercio del tabaco con las Indias occidentales. Esa prosperidad de la ciudad era el fruto de la Unión, que había abierto por primera vez los mercados coloniales a las mercaderías escocesas y que había habilitado a los mercaderes del Clyde para aprovechar las ventajas de su situación natural para comerciar con las plantaciones americanas. De este modo, tres cuartas partes del tabaco que llegaba a Europa pasaba por el puerto de Glasgow, cuyos mercaderes lo hacían llegar a los puertos del Mediterráneo, del Báltico y del Mar del Norte.

Asimismo, a medida que las conexiones con el extranjero crecían y el comercio florecía, se iban desarrollando también las manufacturas en los alrededores de la ciudad. Por ejemplo, se crearon las fundiciones Smithfield, que importaban hierro de Rusia y Suecia para hacer azadones y palas para los esclavos de Maryland. Entre las décadas de 1740 y 1760 se abrieron curtidurías dedicadas a la fabricación de sillas de montar y zapatos para las plantaciones, fábricas de tejidos de lino, industrias metalúrgicas que trabajaban el cobre y el estaño, talleres de cerámica y alfarería, manufacturas de alfombras y crespones, manufacturas de seda y manufacturas de guantes de cuero, entre otras muchas industrias. Asimismo, el primer banco de Glasgow, el *Ship*, abrió en 1750, y el segundo, el *Arms*, lo hizo en 1752.

En 1750, pues, Glasgow constituía un espacio en el que confluían unas circunstancias prácticamente irrepetibles. Por un lado, se estaban abriendo amplios canales para el desarrollo de un dinámico comercio que, a su vez, permitía la articulación de un tejido productivo cuyos bienes contaban con todas las facilidades para ser *realizados* en el mercado. Por el otro, pese a los significativos cambios de las formas y relaciones de producción, estaba todavía iniciándose la colosal revolución demográfica que acompañaría a la *gran transformación*, revolución que saturaría los suburbios de las ciudades industriales del siglo XIX —también las grandes metrópolis del XX y del XXI— y que acabaría con cualquier sueño de abundancia de recursos al alcance de la mayoría. Finalmente —y aquí radica, probablemente, el factor más decisivo—, el hecho de que hasta el Tratado de la Unión, que se firmó en 1707, los escoceses hubieran quedado excluidos de los mercados coloniales ingleses hizo que Escocia llegara al mundo comercial que eclosiona a mediados del XVIII

libre de los grandes privilegios de carácter mercantil y financiero con los que, en otros espacios geográficos, los productores y comerciantes se veían obligados a lidiar¹²⁹.

En definitiva, el Glasgow de 1750 era un mundo henchido de *oportunidades*, un mundo en el que, por tanto, todavía se podía creer que –recordemos las palabras del Millar del *Origin of Ranks*–

“muy pronto la riqueza y la prosperidad estarán repartidas en alguna medida entre *todos* los miembros de la comunidad, [de modo que] todo hombre industrioso puede alimentar la esperanza de ganar una fortuna”¹³⁰;

un mundo que, por tanto, contrastaba con la realidad de los *Highlands* escoceses, donde el yugo de la dominación feudal todavía segaba cualquier intento de organizar actividades productivas propias y autónomas –recordemos también el paralelismo que Adam Smith observa entre el contraste de la feudal Toulouse con respecto a la comercial Burdeos y el de los feudales *Highlands* con respecto a los *Lowlands*, comerciales y manufactureros–.

Todo ello causa un gran impacto en el escenario intelectual de Adam Smith y de sus colegas de la llamada Ilustración escocesa. De hecho, lo conforma. Así, lo que es preciso advertir en este punto es que, si bien Smith insiste una y otra vez en la excepcionalidad de la estructura social y económica de esos irrepetibles *Lowlands* escoceses de mediados del XVIII y, asimismo, emplea gran parte de sus esfuerzos en censurar severamente todo el poso del mundo feudal que se resiste a desaparecer, una parte nada menospreciable de la reflexión del pensador escocés nace de una valoración positiva, esperanzada, de los beneficios que la cohesión social y la *abundancia de oportunidades* propias del mundo que él observa pueden conllevar en punto a detonar un comercio *realmente libre* asentado sobre un tejido productivo inclusivo, de un modo o de otro, del conjunto de sus conciudadanos.

La gran virtud del nuevo orden naciente fruto de la *gran transformación* que empezaba a gestarse, pues, radicaba, para Smith como para Millar, en el hecho de que permitía ampliar a una porción muy superior de individuos los beneficios de la independencia socioeconómica –de la *propiedad*–, la cual había quedado, hasta entonces, al alcance sólo de un reducido grupo de notables. Es en este sentido en el que antes se afirmaba –reproduzco prácticamente la misma formulación– que, pese a lo establecido acerca de la necesidad de la intervención estatal para garantizar que los mecanismos de la “mano invisible” se activen –y

¹²⁹ He tomado la extraordinaria biografía de Smith que John Rae (1965) publicó en 1895 como referencia fundamental para esta caracterización de la Escocia de mediados del XVIII.

¹³⁰ Citado por Meek (1972: 73). El subrayado es mío.

lo hagan del modo *apropiado*-, ciertas realidades que pudieron inspirar la reflexión del pensador escocés –el Glasgow de 1750- incorporaban *ya* algunos de los requisitos que éste dispone para que instituciones sociales como el mercado puedan considerarse compatibles con un orden social y político que persiga la extensión de la “libertad”, la “seguridad” y la “independencia” –la *libertad republicana*, en suma- entre el mayor número de personas. En tales casos, el “diseño *político* de las condiciones para la emergencia de la mano invisible” resulta innecesario –o sólo parcialmente necesario-.

Pero el Glasgow de 1750 es irrepetible –sin duda, los rasgos que se ha visto que poseía son totalmente ajenos al mundo contemporáneo. Y aquello que la RN establece – dice Smith, bien explícitamente- no debe ser extrapolado a otras realidades históricas y geográficas que no reúnan las características de la sociedad *desde* –y *para*- la cual el pensador escocés escribió. Si pueden ser extrapolados –retomados y puestos a la altura de los nuevos tiempos-, en cambio, los principios normativos que animaron su reflexión ético-política, unos principios normativos –los de la tradición republicana- que, precisamente, habían hallado en la obra smithiana una lúcida y penetrante materialización para el contexto social y político que constituían esos albores de la *gran transformación*.

Afirma Amartya Sen, en el prólogo a *Las pasiones y los intereses*, que, según Hirschman, “el capitalismo inhibe el desarrollo de la ‘plena personalidad humana’, [para posteriormente] observar [el autor] el hecho, desde luego relevante, de que esto, [el ‘desarrollar la plena personalidad humana’], es, precisamente, lo que se suponía, [en los albores de la *gran transformación*], que conseguiría el capitalismo” (Sen, 1999: 17). Como se ha venido exponiendo, el abierto optimismo para con las nuevas actividades comerciales y manufactureras que el joven Smith muestra en Edimburgo con motivo del ciclo de conferencias sobre las doctrinas del libre comercio que dicta en 1751 va tornándose, con el paso de los años, en cauta y prevenida aprobación de unas prácticas que, si bien es cierto que han de suponer oportunidades, hasta el momento impensables, para la liberación de la capacidad creadora de los seres humanos, no es menos cierto que tales prácticas arrastran consigo gravosos residuos de un mundo que se resiste a desaparecer, a la vez que la simiente de nuevos y altamente nocivos canales para la reproducción de pautas de dominación de unos hombres por parte de otros.

Si el Glasgow de 1750 fascinaba a Smith por la presencia de mercados sin grandes concentraciones de poder donde sí se daba, por lo menos parcialmente, esa competencia por precios que describe la economía neoclásica, para la que los precios contienen toda la información relativa a los productos; si el Glasgow de 1750 asombraba a Smith por la gran

cantidad de artesanos no desposeídos de sus medios de producción *-sui iuris*, por tanto- que desarrollaban su actividad en los talleres de la ciudad¹³¹; si el Glasgow de 1750 maravillaba a Smith por lo extraña que la pobreza resultaba a sus habitantes y por la disposición de los mismos a no dejar en la cuneta a quienes, por lo que sea, cayeran en ella¹³²; si el Glasgow de 1750 impresionaba a Smith por las posibilidades que ofrecía a sus habitantes de hallar en sus conciudadanos a auténticos “semejantes”, socialmente *próximis* y, por tanto, capaces de lanzarles esa mirada aprobatoria o desaprobatoria sobre su propia conducta de la que, como todos los humanos, estaban necesitados; si el Glasgow de 1750 fascinaba a Smith por todo ello, cabe preguntarse qué valoración por parte de Smith hubiera merecido una *sociedad industrial*¹³³ transformada en *sistema capitalista* como sistema económico y social en el que una (cada vez más) pequeña minoría de grandes poderes privados organizan la producción y dictan las pautas de consumo al resto de miembros de la sociedad entera a través de mercados crecientemente oligopolizados¹³⁴. Obviamente, un intento de respuesta concreta a dicho interrogante escapa a los objetivos de este estudio.

¹³¹ Es preciso señalar que el aplauso smithiano de las formas y relaciones de producción propias del mundo industrial naciente no incluye para nada la censura de la axiología de lo que el historiador E.P. Thompson dio en llamar “economía moral de la multitud”. En contra de la extendida opinión de que Smith se opuso a la *razón de ser* de esa “cultura tradicional rebelde”, de esa “cultura plebeya que se vestía con la retórica de la ‘costumbre’ [y que] había cobrado forma defensivamente, en oposición a los constreñimientos y los controles de los gobernantes patricios” (Thompson, 1995: 19-22), el pensador escocés entendió a la perfección, precisamente, la *razón de ser* de esa “visión tradicional consecuente de las normas y obligaciones sociales dentro de la comunidad que, tomadas en conjunto, puede decirse que constituyen la economía moral de los pobres” (*Ibid.*: 216). Asegura Thompson (*Ibid.*: 217) que “un atropello a estos supuestos morales, tanto como la privación en sí, constituía la ocasión habitual para la acción directa”. Pues bien, Adam Smith se alineó en todo momento con los más desfavorecidos, tanto en el mundo rural como en el urbano, contra el “atropello” de los “supuestos morales” que inspiraban la “economía moral de la multitud”, la cual velaba por ciertas condiciones de seguridad y de libertad para los pequeños artesanos y agricultores. Ello no fue óbice, sin embargo, para que cuestionara el sentido de los preceptos y regulaciones en las que se concretaban tales “supuestos morales”, algunos de los cuales procedían de los siglos XIII y XIV, en un mundo, el del XVIII, que ofrecía, a su modo de ver, nuevas vías para encauzar las aspiraciones del pueblo llano. Resulta interesante constatar que, en la Europa y en la Norteamérica del siglo XVIII, “el desarrollo de la economía del *laissez-faire*, de hecho, era visto, por lo menos en parte, como algo muy nuevo que podía proteger del de los ataques de las élites comerciales y financieras a algo muy viejo: el estilo de vida agrícola” (Richard, 1995: 161).

¹³² Dice Smith: “La caída desde la riqueza hasta la pobreza da lugar normalmente a una genuina zozobra en quien la padece y rara vez deja de suscitar en el espectador la conmiseración más sincera. Aunque en el presente estado de la sociedad ese problema no suele ocurrir sin la presencia de algún extravío y a veces de una pésima conducta por parte de la persona afectada, casi siempre se siente tanta lástima por ella que no se la deja hundirse hasta el nivel mínimo de pobreza; [...] casi siempre recibe alguna ayuda para situarse en un nivel medio decente aunque modesto” (*TSM*, III, 3).

¹³³ O un “sistema industrial”, según la terminología del Saint-Simon del *Catecismo de los industriales*, de 1823.

¹³⁴ Merece la pena recordar que, como explica Schumpeter a principios del siglo XX, los mercados propios de las sociedades industriales avanzadas, lejos de limitarse a congregar bienes que compiten por precios, constituyen instituciones regidas –arbitrariamente interferidas– por auténticos *caudillos empresariales*, responsables de procesos sociales de *destrucción creativa*, que luchan por posiciones de poder y por la expansión de sus firmas industriales, al precio, si es preciso, del bloqueo de las energías productivas de quienes buscan trazarse un camino productivo autónomo (Schumpeter, 1976a).

5.3 Los contenidos de la libertad terrena: para la existencia social autónoma de los productores libres.

Tal y como se sostenía en la primera parte de este estudio, dos son los peligros para la libertad sobre los que la tradición republicana ha alertado en todo momento. El primero de ellos aparece cuando la vida social alberga individuos o grupos de individuos capaces de acumular en sus manos privadas niveles de riqueza y de poder que los habiliten tanto para someter a relaciones de dominación a otros individuos que no lograron hacerse con unos recursos mínimos que les permitan conservar su independencia, como para disputar a la república su derecho –su deber– de definir y promover el bien público. Para evitar que ello ocurra –establece la tradición republicana–, es preciso discurrir unas instituciones políticas que, desde la legitimidad que les confiere el hecho de representar los intereses de la sociedad en su conjunto, y a través de los resortes legales de los que estén equipadas, se encarguen de *alzar cortafuegos*, esto es, se ocupen tanto de poner coto a la capacidad depredadora de los grandes poderes privados, como de dotar a todos y a cada uno de los miembros de la comunidad de la garantía material de su existencia social autónoma. Cuando la constitución y las leyes así son dispuestas, la vida social se halla en condiciones de devenir *civil* –de devenir *sociedad civil*– y el gobierno, que nace *de ella* y que *a ella* se debe, puede merecer el calificativo de *republicano*.

Ahora bien, puede ocurrir que determinadas circunstancias sociales e históricas permitan que tales instituciones –el estado–, que conforman un aparato complejo –que no *complicado*–, se *emancipen* de la *sociedad civil* y traten de erigirse en un agente privado más en busca de cotas de poder en el seno de una vida social que ya no puede ser *civil* y que debe retornar al estadio en el que sólo impera la ley del más fuerte. Así, la segunda amenaza para la libertad que la tradición republicana identifica no es otra que la posibilidad de que se materialice esta ruptura de los lazos que amarran las instituciones políticas a su tarea de sostener la *sociedad civil*, ruptura que no puede conducir las sino a convertirse en la *excrecencia parasitaria* –de quienes crean el producto social– de la que Marx hablaba.

En un pasaje de la *TSM* en el que discute las funciones del magistrado para lograr una recta administración de la justicia, Adam Smith sintetiza magistralmente el significado de las dos amenazas de la libertad republicana de las que aquí se ha hablado. Dice Smith:

“Dejar totalmente de lado [los deberes de un legislador] expone a la comunidad a brutales desórdenes y horribles atrocidades; y

excédese en él es destructivo para toda libertad, seguridad y justicia.” (TSM, II, II, 1)

Empezaré este epígrafe por el segundo punto, esto es, analizando las formas a través de las cuales Smith conjetura que el estado puede constituir –o dejar de hacerlo- un garante real de “la libertad, la seguridad y la justicia”. Ello nos conducirá, en último término, a una comprensión cabal del alcance del concepto de *ciudadanía* que el pensador escocés maneja, lo que, a su vez, nos permitirá entender el cómo y el porqué de los *cortafuegos* smithianos, es decir, de la intervención –no arbitraria- en el ámbito de existencia social autónoma de los individuos que Smith propugna con el objetivo de que queden deshechos los lazos de dependencia civil que puedan impedir que éstos devengan auténticos *ciudadanos*.

La concepción smithiana de los órganos estatales parte de la afirmación del carácter fiduciario que deben tener los gobiernos:

“La doctrina de la razón y la filosofía es que los reyes son servidores del pueblo, a ser obedecidos, resistidos, depuestos o sancionados según demanda la conveniencia pública”. (TSM, I, III, 2)

Los dictámenes procedentes de los órganos de gobierno, pues, deben ser, para decirlo con Pettit (1999), *contestables* y *disputables* con arreglo a los criterios racionales que permiten aprehender una idea de bien común razonablemente precisa. De este modo, Smith expresa un compromiso con una idea de “buen gobierno”, un gobierno que, además de racional y eficiente –o, mejor, en tanto que racional-, se muestra proclive a legislar al margen de las simpatías o antipatías que puede despertar, al margen de las presiones que las diversas facciones puedan ejercer sobre su acción de gobierno (TSM, IV, 1).

De acuerdo con planteamientos típicamente dieciochescos, Adam Smith sugiere que el “gusto” por el buen gobierno y la virtud cívica –enseguida se verá cómo ésta es definida- es análogo al efecto estético que cualquier artefacto ingenioso y eficaz, bien arbitrado y útil –y hemos visto sobradamente que Adam Smith no duda en ningún momento acerca de la *utilidad* de un buen gobierno-, genera en la mente de los seres racionales que somos. De este modo, lejos de prescribir, à la Nozick (1974), la *minimización* de las funciones del estado, Smith, mecanicista, subraya la necesidad de

“remover [...] obstáculos y hacer que los engranajes de la máquina estatal se muevan con más armonía y suavidad, sin

chocar entre sí y retardar recíprocamente sus movimientos”.

(TSM, IV, 1)

De lo que se trata, pues, es de eliminar todas aquellas trabas que, en el mundo todavía tardofeudal del XVII y del XVIII, el mundo de las *sinecuras de poder* del que John Brewer (1994) da cuenta, entorpecen la acción del estado hasta el punto de hacer de él no la “maquinaria hermosa y ordenada” que debiera ser, sino el “artilugio incómodo y chapucero”, ineficaz y faccioso –auténtica *excrecencia parasitaria*, en suma– que, de un modo o de otro, ha gobernado en todos los estados de Europa durante las eras medieval y moderna –con las excepciones, claro está, de las repúblicas italianas y helvéticas que Smith tanto admira (Rae, 1965)- (TSM, IV, 1-2).

Sólo en la medida en que se logra un funcionamiento “hermoso y ordenado” de la maquinaria estatal, lo que ha de garantizar la extensión de la libertad republicana como ausencia de dominación al conjunto de la sociedad, podrá aflorar ese respeto a la ley, esa conciencia de la necesidad de promover el “bienestar” y la “felicidad” de los conciudadanos que se encuentran en la base del despliegue, por parte de los individuos, de las disposiciones virtuosas para con *lo político* a las que Smith se refiere en el pasaje que sigue:

“El amor a nuestro país comprende normalmente dos principios distintos: primero, un cierto respeto y reverencia hacia la constitución o forma de gobierno establecida; y segundo, un ferviente deseo de hacer, en la medida de nuestras posibilidades, que la condición de nuestros conciudadanos sea segura, respetable y feliz. Quien no esté dispuesto a respetar las leyes y a obedecer al magistrado no es un ciudadano, y quien no aspira a promover, por todos los medios a su alcance, el bienestar del conjunto de sus compatriotas no es ciertamente un buen ciudadano”. (TSM, VI, II, 2)

Pero las inercias históricas de los estados –asegura Smith– hacen que éstos propendan peligrosamente a desviarse del camino por el que la “recta razón” los orienta hacia la promoción del interés común y, tal y como advertía el grueso de la tradición republicana, se emancipen así de las estrictas funciones que les han sido encomendadas para la preservación del carácter *civil* que es de desear para toda asociación de seres humanos.

De ahí la importancia de la distinción que Smith establece, a partir de la teoría –objetiva- del valor-trabajo, que hace suya, entre trabajo productivo y trabajo improductivo. El trabajo productivo –dice Smith- es aquél que añade valor a los objetos sobre los que se trabaja y que, al poder ser vendido, pone en movimiento más trabajo –el que se necesita para poder adquirirlo-. En cambio, el trabajo improductivo no añade valor alguno y, una vez realizado, “muere”, pues no detona otra actividad (RN, II, II).

Dicha distinción no revestiría mayor importancia que la que tiene en un plano de análisis estrictamente positivo, si no fuera porque en ella descansa, también, un aserto normativo de hondas implicaciones políticas. En efecto, un contradictorio Smith que se mueve entre el anhelo esperanzado de lograr un “buen gobierno” y la desconfianza y el temor instilados por siglos de tiranía y de opresión por parte de soberanos –reyes, reyezuelos y señores-, despóticos y facciosos, que el pensador escocés sospecha serán llamados nuevamente por la recién estrenada clase dominante, la de los burgueses prontamente enriquecidos que *se alejan* de sus “pares” y se enfeudan en la opulencia –lejos queda ya el pacto entre *todo* el “tercer estado” y unas monarquías resueltas a aceptar la cesión de parte de su poder político para aplastar conjunta y definitivamente a una nobleza y a unas iglesias que han sido siempre un obstáculo para la consolidación del espacio de aquéllos (RN, III, III)¹³⁵; Smith –digo- consciente de todo ello, se sitúa en un plano de análisis normativo, y censura el desempeño, más allá de lo estrictamente necesario, de trabajos de tipo improductivo, trabajos entre los que, precisamente, se encuentran –dice- el de soberanos, funcionarios, militares y clérigos: el de aquellos de quienes, finalmente, depende el funcionamiento *parasitario* de la maquinaria de un estado que se halla emancipado de la sociedad civil.

E, interesantemente, la primera parte de las *Teorías sobre la plusvalía* de Marx contiene una interesante defensa, precisamente, de la distinción smithiana entre trabajo productivo y trabajo improductivo ante las críticas lanzadas hacia dicha distinción por parte de unos ridiculizados “economistas burgueses” de mediados del siglo XIX que, a la vez que otorgan a la figura de Adam Smith la máxima dignidad en los altares de la ciencia económica naciente, muestran su desacuerdo e incomodidad ante su censura de algunas actividades –el trabajo improductivo de soberanos, funcionarios, militares y también clérigos- que, pocos años después de su muerte, iban a ser cruciales para la consolidación del estado burgués y,

¹³⁵ El análisis smithiano coincide, en este punto, con el que Max Weber (1921) realizará, ciento cincuenta años más tarde, con respecto a la historia económica de Europa.

con él, para la articulación y sostenimiento de las relaciones industriales, comerciales y financieras propias del capitalismo decimonónico (Marx, 1977)¹³⁶.

Lo dicho hasta el momento nos permite dar respuesta ya a la cuestión del alcance de la *ciudadanía* smithiana. El republicanismo de Smith no es un republicanismo aristocrático, como sí lo es el de Aristóteles o el de Cicerón, pues la suerte del *demos* entero –y, en especial, la de sus estratos más bajos– preocupa al pensador escocés. Sin ser un demócrata radical –ni mucho menos: la defensa de la constitución mixta no deja de revelar el viejo temor del republicanismo patricio hacia toda veleidad democrática por parte del pueblo llano–, Smith muestra un interés por la prosperidad de la clase obrera –enseguida lo veremos con detalle– que entraña una inquietud genuina que nace de la teoría moral y política del bien común que hace suya (Aguilar, 2005).

Sea como sea, la *economía política* –el *republicanismo*– de Adam Smith arranca de la conciencia, inherente al grueso de la tradición republicana, de que dos son las *clases* de individuos en que las sociedades humanas *no civiles* se hallan escindidas: la de los *sui iuris* y la de los *alieni iuris*.

Según asegura Domènech (2004a), la fuente histórica principal de la noción de libertad radica en la nítida distinción que el derecho civil romano establece entre los individuos libres, los *sui iuris*, que cuentan con derechos propios, y los no libres o dependientes de terceros: los *alieni iuris*. Asimismo, afirma Domènech (*Ibid.*) que el grueso de la tradición romana clásica, griega y romana –Aristóteles y Cicerón son aquí nombres de mención obligada– había distinguido también entre el contrato de obra y el contrato asalariado de servicios, esto es, de alquiler de la fuerza de trabajo propia¹³⁷. El primero podía ser compatible con la libertad republicana; el segundo la imposibilitaba por completo, porque sujetaba a los trabajadores asalariados a través de un vínculo de dependencia material con respecto a quienes los habían contratado.

Pues bien, así como “los *codes* napoleónicos, [en el XIX], diluyeron la diferencia, crucial para la tradición iuscivil republicana histórica, entre el sospechoso contrato de

¹³⁶ La crítica marxiana al estado y a la burocracia se observa de modo diáfano en la trilogía de Marx sobre Francia y en la correspondencia del último Engels (Domènech, 2004a). Dice Marx en el *18 Brumario*, de 1852: “esta estratificada y artificiosa maquinaria estatal, una legión de medio millón de funcionarios junto a otro medio millón en el ejército, esta *excrecencia parasitaria* ceñida al cuerpo de la sociedad francesa como una malla epidérmica que obstruye todos sus poros, surgió de la monarquía absoluta, en la decadencia del feudalismo, cuyo final contribuyó a acelerar. (...) Todas las revoluciones habidas hasta ahora, en vez de destruir esa maquinaria, no han hecho sino colmarla”. Citado y traducido por Antoni Domènech (2005). El subrayado es mío.

¹³⁷ Como se ha observado, Aristóteles sostenía que el trabajo asalariado era una forma de esclavitud a tiempo parcial, “una especie de esclavitud limitada” (*Pol.*, 1260a-b).

servicios y el mero contrato de obra” (*Ibid.*: 95), Adam Smith fue totalmente consciente de la dominación a la que se hallan sometidos aquellos que trabajan asalariadamente, aquellos que no podían llevar una vida productiva independiente, aquellos que dependían, para vivir, del “permiso” de quien los contratara. Así, Smith, por un lado, asume sin reservas la existencia de hombres —y mujeres¹³⁸— que comparten la condición de ser *alieni iuris*, y, por el otro, se muestra sensible hacia su causa, la causa de quienes pretender luchar para la *civilización* de la sociedad entera, sin exclusiones de ningún tipo¹³⁹. Veamos de qué modo¹⁴⁰.

Resulta difícil entender la libertad de mercado, el sistema de libertad perfecta smithiano, si no es en términos de la oposición entre el hombre libre y el siervo, oposición en la que arraiga el ideal republicano de libertad. En efecto, el libre comercio no deja de ser un mecanismo institucional, un *medio*, al que se recurre para lograr el fin que, en tanto que republicano, le interesa prioritariamente: la vida libre, la vida independiente.

Pero Smith no podía soñar en una sociedad de hacendados libres que, en el XVIII, es ya una utopía: en Europa, a diferencia de lo que ocurre en Norteamérica, toda la tierra cultivable es *ya* propiedad de alguien. Ahora bien, puesto que lo que anhela es una vida de independencia y seguridad respecto de la voluntad arbitraria de otros, el pensador escocés no vacila ni un instante en ensalzar la vida del artesano europeo “que trabaja por su cuenta”, lo que lo hace más libre que el obrero, quien, pese a llevar “el peso de la sociedad tiene menores beneficios” (*LJB*, 136). Y peores condiciones de vida:

“Quienes visten al mundo entero, se visten de harapos”. (*LJB*, 330)

Pero, al mismo tiempo que anhela un mundo de artesanos y manufactureros libres, Smith alerta de la posibilidad de que la sociedad comercial y proto-industrial arrastre consigo formas productivas y relaciones de producción que acarreen una serie de inconvenientes que dificulten el desarrollo pleno de la persona: “el pensamiento [...] se contrae y se hace incapaz de elevación”, pues la división del trabajo hace que “la mente”

¹³⁸ Afirma el pensador escocés que, “al estar hechas por hombres las leyes de la mayoría de los países, generalmente son más severas con las mujeres, que carecen de remedio para esta opresión” (*LJA*, III, 13).

¹³⁹ Sin duda, el republicanismo de Adam Smith es más radical en relación con el ámbito de la producción que cuando se refiere a la conformación de las instituciones políticas.

¹⁴⁰ El análisis que a continuación se realiza es deudor, en buena medida, del agudo estudio que Aguiar (2005) realiza sobre el examen smithiano de las formas de dominación que sufre la *clase obrera* en la nueva sociedad industrial.

limite su atención a unas “pocas ideas” y que la educación, en especial la de los niños de clase baja, se descuide (LJB, 201-204)¹⁴¹.

Es en este sentido en el que puede afirmarse que, pese a lo analizado en el capítulo cuarto de esta tercera parte, el comercio puede dañar, una vez corrompida la mente, la capacidad, por parte de los individuos, para desarrollar virtudes sociales y meritorias: la repetición monótona y alienante de la misma tarea, la falta de educación, la ignorancia impiden –asegura Smith– el desarrollo de la persona. Y ello adquiere una importancia política crucial, pues un pensamiento que se contrae es más fácilmente dominable por la voluntad de otros (Aguilar, 2005).

La clase obrera, pues, es la gran damnificada en el proceso liberador que desata la sociedad comercial. Si la libertad es ausencia de dominación, el trabajador asalariado, a diferencia del artesano, el labrador libre y, por supuesto, el patrono, carece de libertad. Tal y como se expuso en la primera parte de este estudio, ello se pone de manifiesto, especialmente, en el momento en que el obrero negocia su contrato. Merece la pena reproducir íntegramente el revelador pasaje que se ofrecía en la primera parte:

“Los salarios del trabajo dependen del contrato concertado por lo común entre estas dos partes [trabajador y propietario del capital], cuyos intereses difícilmente coinciden. El operario desea sacar lo más posible, y los patronos dar lo menos que puedan. Los obreros están siempre dispuestos a concertarse para elevar los salarios, y los patronos, para rebajarlos. [Los patronos llevan ventaja, pues] siendo menos en número, se pueden poner de acuerdo más fácilmente, además de que las leyes autorizan sus asociaciones o, por lo menos, no las prohíben, mientras que, en el caso de los trabajadores, las desautorizan. [...] Rara vez se oye hablar [...] de acuerdos entre patronos, pero es frecuente, en cambio, oír hablar de los realizados entre obreros. Pero quienes se imaginan que las cosas discurren de esta suerte, y que los patronos raras veces se ponen de acuerdo, ignoran [totalmente la realidad]. Los patronos, siempre y en todo lugar, mantuvieron una especie de concierto

¹⁴¹ Para un interesante estudio de las nociones de *powerlessness*, *isolation* y *self-estrangement* en la teoría smithiana de la alienación, véase el texto, ya citado, de West (1975). Tal y como señala Viner (1965), Smith, Ferguson y Wallace fueron autores que anticiparon la noción de alienación que Marx haría suya algunas décadas más tarde.

tácito, pero constante y uniforme, para no elevar los salarios por encima de su nivel actual. [...] Algunas veces ocurre también que los patronos celebran acuerdos especiales para hacer descender los salarios por debajo de [su nivel natural]. Estas combinaciones se hacen siempre con la mayor precaución y sigilo, hasta el momento mismo de su ejecución, y cuando los obreros se someten, por lo general sin resistencia, apenas lo comentan con nadie, por rudo que sea el golpe para ellos. Sin embargo, dichas coaliciones chocan frecuentemente con una acción concertada y defensiva de los obreros [...]. Los argumentos de que regularmente [éstos] se valen son el alto precio de los comestibles y las grandes ganancias que sacan los patronos de su trabajo. Pero cualquiera que sea la naturaleza de estas maniobras, ofensivas o defensivas, se oye hablar mucho de ellas. En su afán de lograr una resolución pronta, los obreros promueven alborotos y, a veces, recurren a la violencia y al ultraje más ofensivos. En su desesperación, proceden los trabajadores con el frenesí propio de los desesperados, y tienen que optar entre morir de hambre o atemorizar a los patronos, para que éstos accedan inmediatamente a sus pretensiones. Los patronos, en tales circunstancias, protestan en el mismo tono, y jamás dejan de reclamar la asistencia de las autoridades civiles y la aplicación inflexible de las rigurosas leyes que han sido promulgadas contra criados, trabajadores y jornaleros. Los obreros pocas veces sacan fruto alguno de la violencia de esas tumultuosas manifestaciones, las cuales —en parte, por la intervención de la autoridad, en parte, por la gran pertinacia de los patronos, y en la mayoría de los casos por la necesidad en que se hallan los trabajadores de someterse, para no carecer de los medios de subsistencia—, fracasan generalmente, sin otro resultado que el castigo o la ruina de los dirigentes”. (RN, I, VIII)”.

El contrato laboral, pues, es una *relación de poder*, una relación esencialmente asimétrica que Smith no reduce, de forma ingenua, a una suerte de negociación entre

iguales. Ésta es la razón por la que el pensador escocés propugna la intervención de una instancia superior, el estado, que vele por los intereses de la sociedad y, haciéndolo, mejore las condiciones de vida de la clase obrera.

Ante todo, el estado debe promover la educación de los obreros (RN, V, I, III, II), pues su ignorancia, en la medida en que les dificulta el cultivo de la mente, les impide también ser libres y virtuosos:

“Aunque el interés del obrero se halla [...] íntimamente ligado con el de la sociedad, es incapaz de comprender ese interés, o de relacionarlo con el propio. Su condición no le deja tiempo suficiente para procurarse la información necesaria, y su educación y sus hábitos son tales, por lo general, que le inhabilitan para juzgarla aun después de conocida”. (RN, XI, Concl.)

Y es que

“cuando una persona tiene que concentrar su atención en la decimoséptima parte de un alfiler, o en la ochentava parte de un botón, [...] se vuelve extremadamente estúpida”. (LJB, 329)

Con todo, Adam Smith advierte que la clase obrera corre el serio peligro de quedar excluida del proceso liberador del comercio –si es que no es *ya* su gran damnificada–, pues se ve sometida tanto a los patronos como a su propia ignorancia, la cual constituye, a su vez, el medio idóneo para instalar, en mentes envilecidas por esas exasperantes situaciones de privación, cierto sentimiento de *aprobación* hacia las relaciones de dominación que se sufren.

En definitiva, en la medida en que sea dependiente, el obrero no puede ser libre; y, no siendo libre, no cabe atribuirle el estatuto de ciudadano y proyectar su inclusión en el seno de la *sociedad civil* –si es que la hay o puede haberla– (Aguar, 2005).

El sueño de Smith, pues, es el sueño de un mundo en el que hombres civilmente independientes puedan convertirse en los “productores libremente asociados”, dueños de su propio trabajo, de los que Marx hablará un siglo más tarde. El sustrato normativo, de cuño republicano, es el mismo; la metodología, histórica y sociológica, también. La diferencia radica, claro está, en la forma legal que, en sendos momentos históricos, se prevé otorgar a tales *asociaciones*.

Así las cosas, ¿qué noción de libertad y de comunidad –y, a partir de ellas, de igualdad– estamos manejando cuando asumimos tales postulados? ¿Cómo entender políticamente, a día de hoy, todas estas consideraciones? Retomemos el hilo de varias de las cuestiones que han sido tratadas y concluyamos.

La opción político-normativa smithiana presume, en primer lugar, una idea de comunidad política en la que entendemos que las libertades de unos están positivamente correlacionadas con las de los otros. En esta dirección, las instituciones políticas trabajan con el objetivo de poner un freno al faccionalismo y, así, garantizar la libertad para llevar a cabo los planes de vida propios escogidos libremente y en condiciones de no-dominación.

En segundo lugar, el esquema smithiano entraña una noción de *igualdad no estricta* que lleva de la mano cierto supuesto de *no-vidia*. En efecto, se trata de una igualdad que no aparece como un fin en sí mismo, sino como un instrumento imprescindible para evitar este faccionalismo del que se viene hablando –todo ello, con independencia de si la plasmación institucional de tales planteamientos arroja un mundo con ciertos grados de desigualdad o no¹⁴²-. Al decir de Schweickart (2001: 136), “la pobreza excesiva corrompe, pero también lo hace la riqueza excesiva. [Además], se considera que la desigualdad socava la unidad de la sociedad, no la ‘comunidad’ del pueblo. El filósofo de Harvard John Rawls evoca ese argumento en su aprobación de una imposición fiscal progresiva que evite lo que él llama la ‘vidia excusable’”. De lo que se trata, pues, es de que no se permitan desigualdades demasiado pronunciadas que pongan en peligro a la república y, con ella, las libertades individuales –de ahí la crítica despiadada que Adam Smith dirige hacia los procesos de oligopolización de los mercados-¹⁴³.

En este punto, la comunidad juega un papel decisivo. En efecto, aun afirmándose la prioridad ética y ontológica del plano individual, entender qué somos, cómo escogemos y llevamos a cabo nuestros planes de vida y cómo evaluamos su ejecución; entender todo esto –repito– es posible gracias a un encuentro intersubjetivo en una comunidad dinámica, plural, pero en ningún caso fracturada: necesito hallar semejanzas entre mí mismo y los demás para poder tomar conciencia de quién soy, de qué quiero, de qué hago, de cómo lo hago, de cuán feliz soy, de cuán *realizado* estoy.

¹⁴² De hecho, el criterio de distribución que plantea Marx en la “Crítica del Programa de Gotha” –“de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”– es compatible también con ciertos grados de desigualdad y, tal y como plantea John Roemer (1982), también de explotación –definida ésta del mismo modo en que lo hace el propio Marx–.

¹⁴³ De hecho, la tradición republicana ha entendido siempre la igualdad como *reciprocidad en la libertad*, no como *distribución estrictamente igualitaria de los recursos* materiales. ¿En qué una desigual distribución de tales recursos materiales, pues, sería injusta si es engendrada por elecciones republicanamente libres?

En este sentido, una hipotética carrera desenfrenada hacia el enriquecimiento individual no es vista como intrínsecamente mala con arreglo a criterios de justicia distributiva, sino, de entrada, desde el punto de vista de la psicología moral, desde el punto de vista de los costes psicológicos que aquélla puede acarrear. En efecto, con una vida de esta suerte, en la oscuridad de la indiferencia sufrida por el que posee una riqueza desmedida y consagra su vida a mantenerla y reproducirla, se limita el goce de relaciones sociales, con lo que se pierden referencias para ese proceso de mutuo moldeamiento del carácter que Adam Smith, como Aristóteles, identifica como uno de los rasgos esenciales de una psique humana plenamente desplegada, sin amputaciones, *colmada*.

Hasta aquí, pues, contamos con *recomendaciones* de un psicólogo y filósofo moral de mirada fina e incisiva pero poco dado a la moralina. La “*política* del republicanismo comercial de Adam Smith” irrumpe con fuerza cuando nos percatamos de que, además, esa hipotética carrera desenfrenada hacia el enriquecimiento privado puede suponer unas acumulaciones de poder tales, que –insisto– habiliten a los poderes privados para poner en jaque a la república.

Y Adam Smith sugiere –es consciente de ello– que el interés propio de aquellos que viven de los beneficios puede –tiende a– estar desvinculado del interés general de la sociedad. Dice Smith:

“La tasa del beneficio no sube, cual acontece con [...] los salarios, a medida que aumenta la prosperidad, pues los precios tienden a bajar [hacia el nivel de los costes marginales, dirá luego la teoría económica]. Por consiguiente, el interés de esta [...] clase no se halla tan íntimamente relacionado, como [en el caso de los asalariados], con el interés general de la sociedad”.

(RN, I, III)

Cuando las sinuosas artes de ciertos comerciantes se han convertido en máximas políticas –añade el pensador escocés–, el comercio, en lugar de ser una fuente de unidad, lo es de discordia. Esto ocurre cuando se imponen las prácticas de comerciantes mezquinos proclives a fomentar monopolios que les favorezcan y a perseguir el hundimiento de sus competidores:

“Se ha querido persuadir a los pueblos de que su interés consiste en empobrecer a sus vecinos. Se ha enseñado a las naciones a mirar con ojos envidiosos la prosperidad de aquellas

otras con las cuales comercian, y a considerar las ganancias de los demás como si fueran pérdidas propias. El comercio que debe ser, tanto entre las naciones como entre los particulares, un vínculo de amistad y de camaradería, se ha convertido en la fuente más abundante de animosidad y de discordia. La caprichosa ambición de algunos príncipes y ministros no ha sido tan fatal para la paz de Europa, en el siglo presente y en el anterior, como el impertinente celo de comerciantes y manufactureros. La violencia y la injusticia de los gobernantes de la humanidad es un mal muy antiguo, y tememos que, dada la naturaleza de los negocios humanos, no se pueda encontrar remedio alguno a ese mal. Pero la rapacidad baja y el espíritu de monopolio que prevalece entre comerciantes y manufactureros (que por otra parte no están llamados a ser los directores de la humanidad, ni tienen por qué serlo), aunque no puedan probablemente corregirse, sí puede evitarse que perturben la tranquilidad de otras personas”. (RN, IV, III, II)

Es por ello por lo que los poderes públicos deben mantener una vigilancia constante sobre las artimañas y confabulaciones facciosas de los empresarios¹⁴⁴, quienes tienden a anteponer su bien privado al bien colectivo o común y, así, a erosionar y oprimir la comunidad, la cual, como se ha visto, cuanto más próspera, menor margen de beneficio confiere a los que viven del mismo.

Y es que el faccionalismo no es sólo cosa de gentes que heredan prerrogativas del régimen feudal, sino que es propio también de los empresarios proto-industriales, como lo puede ser de cualquier persona que acapare una fortuna suficientemente grande, u ostente una posición de poder en el seno de la vida social suficientemente estratégica, como para permitirle disputar a la república ese papel inalienable en la definición y promoción del bien público. Si no se los somete a una adecuada vigilancia, estas personas o grupos privados pueden crear grandes fortunas por medios precisamente poco acordes con la doctrina de la

¹⁴⁴ Se está empleando aquí terminología típicamente smithiana.

libertad de comercio y, a partir de ahí, dominar y explotar a otros individuos, y pervertir el interés público¹⁴⁵.

Afirmaba Aristóteles (*E.N.*, 1096a; *Pol.*, 1256b, 1257b) que la propiedad debe perseguir siempre un *telos*, un fin concreto, que no es otro que el establecimiento de la base material de la autosuficiencia y de la independencia de los individuos¹⁴⁶. La propiedad ilimitada, en cambio –así lo establece también Schweickart, como se ha visto–, puede fracturar la república tanto en términos sociales como políticos.

Pues bien, resulta altamente interesante observar cómo Adam Smith, veintidós siglos después, argumenta del mismo modo:

“Además de los malos efectos que [el monopolio] causa en el cuerpo general de la sociedad [...], produce otro que es acaso más fatal [...]: el beneficio exorbitante destruye aquella parsimonia que en otras circunstancias es una de las características del comerciante¹⁴⁷. Cuando las ganancias son excesivas, se destierra de su clase aquella sobria virtud, como si fuera algo superfluo, y el lujo exagerado se hace compañero inseparable de esa abundancia. [Y es que el monopolio], al elevar [los] beneficios por encima del nivel natural, [impone], en beneficio propio, una contribución absurda sobre el resto de los

¹⁴⁵ Nótese, una vez más, la proximidad de tales consideraciones con respecto a los análisis de Marx y de Veblen, así como a los de los teóricos del capitalismo monopolista de principios del XX o a los de algunos estudiosos contemporáneos de los procesos de acumulación en el capitalismo postfordista.

¹⁴⁶ Dicha asunción se halla también en la base de ciertos esquemas ético-políticos que, contemporáneamente, han subrayado la necesidad de otorgar a los individuos una base material que garantice su existencia social autónoma y, así, confiera el vigor necesario a unas libertades que se pretendan algo más que formales. Cabe destacar, a este respecto, la propuesta de una *renta básica de ciudadanía* que pueda suponer un auténtico “equivalente monetario del derecho a la tierra, a la vida y a la libertad” (Mundó, 2004) –sobre todo sus versiones republicanas (Raventós, 2000), más próximas a lo que en este estudio se plantea que las *liberales de izquierda* (Van Parijs, 1995)–, la de un capital básico que sea recibido al llegar los individuos a la edad adulta (Ackerman y Alstott, 1999) o la reflexión de William H. Simon (1991) acerca de lo que ha dado en llamar “propiedad social-republicana”. El sociólogo Erik Olin Wright, por su parte, ha analizado el alcance de algunas de estas “propuestas utópicas reales para reducir la desigualdad de ingresos” (Wright, 2001). Finalmente, merece la pena citar las reveladoras palabras con las que Ángel Puyol sintetiza la evolución del tratamiento de la cuestión de la base material en la filosofía política del último Rawls: “En sus últimos escritos, Rawls no sólo se ha limitado a defender sus ideas iniciales. Gracias a las críticas recibidas, también ha matizado algunos de los requisitos de la igualdad para hacerla más extensiva. Por ejemplo, enseguida propuso que, en el caso de las libertades políticas –pero sólo de ellas–, se protegiese la valía de la libertad tanto como la libertad misma (a través de la financiación pública de los partidos políticos y de medidas similares); y, muy recientemente [en *El liberalismo político*], ha admitido que ‘el primer principio podría fácilmente venir precedido de un –nuevo– principio de prioridad lexicográfica que exigiera que las necesidades básicas de los ciudadanos fueran satisfechas, al menos hasta el punto en que su satisfacción fuera necesaria para que los ciudadanos comprendieran lo que significan y fueran capaces de ejercer esos derechos y libertades. Ciertamente, un principio de ese tipo ha de ser asumido a la hora de aplicar el primer principio” (Puyol, 2001: 43-4).

¹⁴⁷ Smith está considerando aquí algo muy cercano a la *phronesis* aristotélica.

ciudadanos. [De este modo], toda proposición de una ley nueva o de un reglamento de comercio que proceda de esta clase de personas deberá analizarse siempre con la mayor desconfianza, y nunca deberá adoptarse como no sea después de un largo y minucioso examen, llevado a cabo con la atención más escrupulosa a la par que desconfiada. Ese orden de proposiciones proviene de una clase de gentes cuyos intereses no suelen coincidir exactamente con los de la comunidad, [antes al contrario]: más bien tienden a deslumbrarla y a oprimirla”.
(RN, IV, VII, III)¹⁴⁸

Ahí está, pues, la vigencia del significado político de este esquema de Adam Smith en un mundo, el contemporáneo, que, falto de cortafuegos capaces de frenar la avidez de los más poderosos, *arde* como ardía la ciudad de Londres en 1666 ante la mirada impotente de sus moradores; en un mundo todavía *incivil* y en el que, además, tal y como señala Domènech (2004c), las relaciones productivas, que en algún momento histórico habían parecido tener visos de *civilizarse* —parcialmente, claro—, están tendiendo peligrosamente a *refeudalizarse*.

¹⁴⁸ Las cursivas son mías. También Babeuf, algunos años más tarde, en 1796, razonará, en el “Manifiesto de los Iguales”, en términos muy parecidos: “Nunca debieran existir instituciones que favorecieran la desigualdad y la ambición permitiendo que lo necesario para unos se arrebatare para ser lo superfluo de los demás. Pero ha ocurrido lo contrario [...]. Se han introducido convenciones absurdas en la sociedad que han protegido la desigualdad y permitido que los pocos despojen a los muchos. Hay épocas en que los resultados de estas normas sociales, dañosas hasta la muerte, hacen que la universalidad de las riquezas de todos se acumulen en las manos de unos cuantos” (citado por Tierno Galván, 1967).

Conclusiones

Enraizada en las preocupaciones científicas y políticas que definen los parámetros del universo intelectual de un mundo *en transformación*, la obra de Adam Smith, tal y como se ha venido sosteniendo desde el inicio de este estudio, se incardina, con el particular lenguaje y aspiraciones del siglo XVIII escocés, en el grueso de la tradición intelectual y política del republicanismo, esto es, la que une la reflexión de Aristóteles y Cicerón con la de Maquiavelo y, de ahí –destaco ahora su vertiente *atlántica*–, la de los Harrington, Milton y, finalmente, la de parte de la llamada *escuela histórica escocesa*, auténtico antecedente de análisis científico-positivos y de proyectos político-normativos que se desarrollarán a partir del siglo XIX.

Adam Smith en la tradición republicana

El republicanismo de Adam Smith, resultado de la confluencia de lo que se ha dado en llamar *ala radical* de la tradición del derecho natural en el análisis materialista que caracteriza la Ilustración escocesa, y heredero de las aspiraciones ético-políticas del movimiento revolucionario inglés, tan heterogéneo, de 1640 y de 1688 y 1689, se vertebró alrededor de la asunción de que el mundo manufacturero que asoma la cabeza y que detona nuevas formas de articular las relaciones comerciales hará posible la materialización del ideal del hombre independiente –del hombre capaz de “vivir por su cuenta”, como reza la fórmula de Harrington– en la figura del artesano dueño de sus propias herramientas de trabajo; en la de trabajador agrícola liberado del yugo feudal y, por tanto, poseedor de los frutos de su propio trabajo; en la del mercader que, libre de las trabas que engendran las *sincuras de poder* que alimentan las grandes corporaciones gremiales y los grandes poderes comerciales y financieros que operan al abrigo de –y de consuno con– el poder político propio del Antiguo Régimen, ve en los mercados unas instituciones que, supuestamente, van abriéndose y ofreciendo, a todos, oportunidades reales para la *realización* de unos productos que aparecen como la *reificación* de la –liberada– capacidad creadora del hombre.

La tradición republicana –y en este punto la obra de Adam Smith resulta especialmente esclarecedora– entiende, a la inversa de lo que ocurre en el llamado *liberalismo doctrinario*, que se codifica en el XIX, que la *vida social* constituye un espacio permeado por todo tipo de relaciones de poder que es necesario deshacer desde instancias político-institucionales, si de lo que se trata es de hacer de él una *sociedad efectivamente civil*, plasmar en él una idea de libertad entendida como ausencia de dominación, esto es, como aquélla que goza una persona cuando vive en presencia de otras y, en virtud de un determinado diseño social e institucional, ninguna de ellas cuenta con la mera posibilidad de interferir de forma

arbitraria en las decisiones que la primera pueda tomar con vistas a desarrollar los planes de vida definidos para sí misma. Es en este sentido en el que cabe afirmar que las nociones republicanas de *libertad* y de *neutralidad* echan sus raíces en una auténtica *sociología de la dominación*, sin la cual se estima que tales nociones se diluyen en un licuado conceptual a todas luces insípido.

Sociología de la dominación y libertad republicana

Pero, ¿cuál es la concreción política de tales planteamientos? ¿Qué implica, en el plano normativo, la asunción de dicha *sociología de la dominación*? En la tradición histórica republicana, el problema de la libertad se plantea como sigue. X es libre republicanamente -dentro de la vida social, claro está- si:

- a) no depende de ningún otro individuo para vivir, es decir, si tiene una existencia social autónoma garantizada, si tiene algún tipo de *propiedad* que le permita subsistir sin demasiados agobios, sin tener que *pedir cotidianamente permiso a terceros*;
- b) nadie puede interferir arbitrariamente -es decir, ilícita o ilegalmente- en el ámbito de existencia social autónoma de X -en su *propiedad*-;
- c) la república puede interferir lícitamente en el ámbito de existencia social autónoma de X, siempre y cuando X se encuentre en relación política de paridad con el resto de ciudadanos libres de la república, es decir, con igual capacidad que los demás para gobernar y ser gobernado;
- d) cualquier interferencia -de un individuo o del conjunto de la república- en el ámbito de existencia social privada de X que dañe este ámbito hasta el punto de hacer que X pierda su autonomía social, poniéndolo a merced de terceros, es considerada ilícita;
- e) la república está obligada a interferir en el ámbito de existencia social privada de X, si este ámbito capacita a X para disputar a la república -a la *Commonwealth*-, con posibilidades de éxito, su derecho -y su deber- de definir el bien público; y si
- f) X se halla afianzado en su libertad cívico-política por un núcleo duro, más o menos extenso, de derechos *constitutivos* -no puramente instrumentales- que nadie le puede arrebatar, ni puede él mismo alienar -vender o entregar- a voluntad sin perder su condición de ciudadano libre.

La obra de Adam Smith ofrece unas pistas especialmente reveladoras para entender el carácter *propietarista* de dicha tradición. La esencial preocupación, por parte de Smith, por

las esferas de la producción y del intercambio, preocupación en todo momento teñida por la axiología del republicanism, permite entender que la tradición republicana es algo más que *cierta* colección de preceptos relativos a la articulación de *ciertas* instituciones políticas, colección que puede llevar asociados, de algún modo, *ciertos* elementos de lo que podría entenderse como *cierta* economía política. El republicanism es *algo más* que todo ello: el republicanism constituye, *per se*, una auténtica *economía política*.

Un mundo escindido en clases

Y es que Adam Smith pertenece a una tradición de pensamiento para la que, particularidades terminológicas al margen, la vida social aparece a todas luces como un espacio henchido de relaciones de poder, *políticamente connotado*, un espacio pugnazmente escindido en clases en el que los actores sociales, lejos de limitarse a ir firmando contratos a-históricos y a-institucionales –*impolíticos*– y a ir cumpliendo a-críticamente las condiciones en ellos estipuladas, se ven impelidos a un juego de relaciones sociales cuyo resultado va tomando cuerpo a través de confrontaciones –de *conflictos*– de índole bien diversa en las que aquéllos resuelven un determinado reparto de los recursos disponibles –de las *capacidades* y de los *funcionamientos*, en palabras de Sen-. De ahí la preocupación smithiana por erigir un entramado institucional cuyos mecanismos garanticen la disolución de las asimetrías de poder que alimentan las relaciones de dominación entre los individuos, esto es, la eliminación de los resortes socio-históricos que puedan hallarse en el origen de tales relaciones sociales.

Todo esto constituye, pues, el núcleo de las preocupaciones, de todo punto *políticas*, alrededor de las cuales se erige la economía política clásica, que va asentándose a partir de la aparición de sus primeras *síntesis* durante el siglo XVIII. ¿Y qué es esto, si no *republicanism*? ¿Qué es esto, si no el estudio de las condiciones socioeconómicas necesarias para el despliegue y la extensión de la libertad republicana –definida ésta como ausencia de dominación-?

El republicanism smithiano como proyecto *civilizatorio*

Si, para la tradición republicana, un individuo es libre si no se ve sujeto a lazos de dependencia socioeconómica –material– con respecto a otro particular, porque tiene algún tipo de propiedad u oportunidad garantizada; si para la tradición republicana un individuo es libre, además, si nadie puede interferir arbitrariamente en el ámbito de la existencia social autónoma de este individuo; y si, finalmente –resumo el esquema anteriormente detallado–, para la tradición republicana un individuo es libre si la república interfiere en el ámbito de

existencia social privada de aquellos otros individuos cuyos recursos los habiliten para disputar con posibilidades de éxito a la república el derecho –y el deber- de ésta de definir el bien público; dicho de otro modo, si para la tradición republicana un individuo es libre si la república se constituye alrededor de mecanismos orientados a esa tan fergusoniana *civilización* del mundo, para lograr que la *sociedad*, sea efectivamente *civil*, para lograr que la sociedad, de este modo, no pueda quebrantarse o quedar al albur de los intereses facciosos de quienes han acumulado grandes cantidades de riqueza o poder; si, para la tradición republicana, *ser libre* es todo esto –y todo esto al mismo tiempo-, entonces la pregunta relativa al carácter republicano o no de la reflexión smithiana tiene fácil respuesta. En efecto, Adam Smith ofrece, en primer lugar, un estudio *positivo* acerca de las condiciones de posibilidad de la libertad republicana; y, en segundo lugar, una defensa –*normativa*, claro- de las instituciones que han de facilitar la extensión de esta libertad republicana y, con ella, el completo despliegue de los “sentimientos morales”, el completo despliegue, en los escenarios apropiados y sin amputaciones o entorpecimientos, de todas las disposiciones que configuran nuestra arquitectura psíquica y moral.

Sea como fuere, el proyecto civilizatorio de los Ferguson y Smith no perseguía otro objetivo que el que dichas instituciones alumbraran unos mecanismos institucionales –una *economía política*- que se entendían necesarios para garantizar una base material –una independencia material- suficiente para aupar a la vida civil libre, junto a la parte del *tercer estado* que, legítimamente en unos casos y en otros no, había tomado la avanzadilla y se había hecho con cierta posición en el mundo fabril y comercial naciente, todo el grueso del pueblo llano, formado por pequeños comerciantes, artesanos, trabajadores manuales, campesinos modestos y braceros sin tierra; todo ello, desde la asunción de que el despliegue *completo* de las identidades individuales y, con él, el goce de los *sentimientos morales* eran las consecuencias inmediatas de la extensión de la *politeness* –de la *educación*- fergusoniana, que, a su vez, constituía el correlato escocés de la *ciudadanía* y la *libertad* de la Francia revolucionaria.

El pluralismo motivacional del republicanismo smithiano

Pero, ¿quiénes son –cómo son- esos individuos de los que se espera que participen –y se sirvan- de la vida social *civilizada* que Adam Smith ansía? El pensador escocés, de acuerdo con los postulados centrales de la psicología moral propia de la tradición republicana, entiende que las motivaciones que guían la acción humana son plurales. No caben, pues, apelaciones a supuestas disposiciones medular y monólicamente virtuosas; como carecen de sentido, también, eventuales *retiradas*, antes de tiempo, a tenor de

supuestas *indigencias* de tipo moral y cognitivo por parte de los individuos. Los individuos, en Smith, como en Aristóteles, distan tanto de ser los santos imbuidos de virtud cívica que habitan y nutren un mundo enseñoreado por cierta *religión civil*, como de constituir una pieza más de esa colección de autómatas solitarios e irreflexivos que se limitan a satisfacer, indiferentes con respecto a la suerte de los demás, el inerte e inflexible conjunto de deseos con el que, según ciertas reconstrucciones de la vida social, de Pablo de Tarso a los liberales doctrinarios del siglo XIX y a la axiomática de la conducta humana que trae consigo la economía neoclásica, asoman al mundo. La asunción de la complejidad del aparato motivacional humano, pues, arroja decisivas implicaciones, tanto en el plano descriptivo como en el prescriptivo, que es preciso no desatender.

En efecto, Smith supone, en esos individuos prontos a ocupar el espacio abierto por unas instituciones políticas *republicanamente neutrales*, unos atributos psíquicos y disposicionales que, al mismo tiempo que relajan las severas exigencias motivacionales que, muy discutiblemente, ciertas reconstrucciones de la tradición republicana han atribuido a la psicología moral por ésta manejada, demandan de los individuos, sin embargo, el vigor motivacional necesario para un rechazo frontal de la mixtificadora creencia en supuestas *virtudes públicas* derivadas de su abandono a la satisfacción inmediata e irreflexiva de sus *vicios privados* y, por ende, para la concurrencia en la tarea de sostener los mecanismos *políticos* que han de garantizar el progreso de la causa de la libertad republicana y, así, la extensión del proyecto *civilizatorio*.

Prudence como propiedad de los afectos

Es en este sentido en el que Smith se aproxima al núcleo de las éticas del amor propio, las cuales, bajo su mirada, interseccionan interesantemente con la psicología moral que la tradición republicana hace suya. Así, Smith sugiere una moderación de los afectos para con nosotros mismos que quede anclada no en la represión ascética de las pasiones propias, sino en una idea de autorrespeto que, por la vía del trato ecuánime de los intereses individuales —de *todos* los intereses individuales—, confiera a los seres humanos la mayor de las dignidades al sentirse éstos habilitados para transitar por los canales abiertos para un encuentro intersubjetivo —en el mercado, por ejemplo— en el que podrán aflorar los “sentimientos morales”, los “actos de simpatía imaginativa” que nos unen a nuestros “pares”.

Con todo, los individuos que Smith concibe en su aproximación a la acción humana son seres capaces de entregarse, en los escenarios y en las dosis *apropiados*, a las “pasiones

antisociales”, consubstanciales a –y, hasta cierto punto, beneficiosas para- la *realización* de la naturaleza humana, sin por ello dejarse domeñar por tales pasiones, sin por ello perder el timón de sus propias vidas a manos de la tiranía de los impulsos a los que aquéllas puedan arrastrar. Se trata, por tanto, de individuos asistidos por un entendimiento, que lleva de la mano la facultad del autocontrol, que los capacita para medir la *propiedad* de sus afectos y, a partir de ahí, para abrir su mirada a un encuentro intersubjetivo del que depende ni más ni menos que el despliegue *completo* de sus personalidades. Se trata, en última instancia, de individuos que se muestran proclives a una observancia éticamente *activa* de las normas sociales que dibujan los perímetros de la axiología compartida.

Es en este sentido en el que se afirma que el hombre prudente, el hombre que participa de la *prudence* smithiana se muestra más cercano a la idea de *self-command* que a la de *self-control*, esto es, a la idea de *pilotaje*, de *phronesis* como sabiduría práctica, de raíz aristotélica, que a la del autocontrol que prescribe la Stoa. De ahí el carácter eminentemente *práxico* que en Smith toman la autognosis y la racionalidad de segundo orden, las cuales echan sus raíces en ese sentido de *lo apropiado* –de la *propiedad* de los afectos y de la *propiedad* de las situaciones- que ilumina el *método* que permite a los individuos la *aprehensión activa* de la pertinencia de determinada extensión, en los escenarios –una vez más- *apropiados*, del conjunto de motivaciones que conforman nuestra arquitectura cognitiva.

Para la garantía *política* de una comunidad de semejantes

Ahora bien, nada de ello es posible en un mundo social y económicamente fracturado. Cognitivamente realista, Smith se da perfecta cuenta de que la libertad personal y, con ella, la disposición al cultivo de las virtudes –tanto las propias de la esfera cívico-política como las que se asientan en la esfera productiva-; la posibilidad de la libertad y de la virtud –digo- se halla, en Smith, inextricablemente vinculada a la presencia de unas instituciones sociales capaces de otorgar base material a la existencia social autónoma y separada de los hombres libres, quienes, para serlo, necesitan, por un lado, verse a salvo de cualquier lazo de dependencia civil, y, por el otro, sentirse partícipes de una comunidad que los observa en tanto que miembros activos de la misma.

De este modo, también en consonancia con los ejes vertebradores de la tradición republicana, Adam Smith hace suya una idea de comunidad –“de pares”- que se entiende como condición necesaria para un desarrollo pleno de las identidades –de las personalidades- individuales. Así, ese completo despliegue, en los escenarios apropiados y sin amputaciones o entorpecimientos, de todas las disposiciones que configuran nuestra

arquitectura psíquica y moral exige la *garantía política de la comunidad*, de la presencia de unos “semejantes” que se suponen capaces de devolver, cargada de información y de significados, una mirada previa nuestra dirigida, desde nuestra autoconciencia, hacia su conducta.

Inmersa en el corazón del *ethos* republicano clásico, redivivo en el humanismo cívico y, sobre todo, en el republicanismo moderno, de Maquiavelo a Harrington y a los revolucionarios ingleses de 1640, cuyo espíritu Smith hereda en parte, la comunidad de agricultores, artesanos y mercaderes libres en la que éste tiene puesta la mirada, comunidad en cuya constitución intervienen decisivamente los parámetros de lo que contemporáneamente se denominaría una auténtica “teoría *objetiva* de las necesidades humanas” –algo totalmente inconcebible en el universo del moderno análisis económico–; la comunidad de hombres libres que Smith ansía –digo– apunta, sin por ello pretender disolver el irreductible espacio en el que el interés privado mora, a una solución de continuidad entre ética individual y ética social –a un *continuum* entre *ética* y *política*– que actúa como cimiento y motor para la realización del proyecto político que figuras tan disímiles como las de Harrington, Milton, Lilburne, Winstanley, Locke, Ferguson y Smith, entre tantos otros, abrazaban, cada cual según sus maneras, a menudo tan distintas, desde la participación de un mismo anhelo, republicano, de hacer de la *vida social* una auténtica *sociedad civil*.

Comercio y libertad republicana en Adam Smith

Y Adam Smith concibe el mercado –*los mercados, ciertos mercados* de perímetros *políticamente* diseñados– como una institución social que, en la Inglaterra y en la Escocia del siglo XVIII, puede detonar el encuentro entre individuos civilmente independientes –“pares”, en suma– en el seno de esa comunidad socialmente no fracturada que él mismo prescribe. La opción político-normativa smithiana, pues, apunta a un *republicanismo comercial* que se articula alrededor de la afirmación de las nociones, de las que se ha hecho mención, de *propiedad*, por un lado –la propiedad entendida como independencia material que la tradición republicana reivindica–, y, por el otro, de *comunidad*.

La obra de Adam Smith, pues, constituye, en buena medida, una reivindicación del mercado como aquella institución social en la que este ideal de una comunidad socialmente cohesionada, sin fracturas, y constituida por individuos republicanamente libres, a salvo de lazos de dependencia civil, puede cristalizar en el mundo moderno. De este modo, el encuentro intersubjetivo que acontece en el mercado, un mercado que *puede* ofrecer las

señales necesarias para la reproducción del proceso de mutuo troquelamiento del carácter que la tradición republicana había asociado siempre a la participación en la vida pública – tales señales se encuentran, ahora, en un sistema de precios libre y justo y en unas mercancía que son vistas como reificación de la capacidad (auto)creadora de los seres humanos-; el encuentro intersubjetivo que se da en el mercado –digo- hace posible el despliegue de los “sentimientos morales”, esto es, del conjunto de disposiciones que definen una psique humana *colmada*.

Lo que fascina a Smith del mercado –del mercado que él conoce, esto es, del mercado del Glasgow de 1750- son los beneficios en términos de prosperidad y de cohesión social de una libertad de empresa –“empresa”, en el sentido de “proyecto”- que se considera que ha de traer consigo la *capacidad* para que *todos* los individuos puedan llevar a cabo sus planes de vida –sus actividades productivas- sin interferencias de nadie; o, mejor dicho, precisamente gracias a que los mecanismos del mercado –de *cierto* mercado de perímetros *políticamente* diseñados- permiten eliminar la posibilidad de interferencias arbitrarias por parte de otros.

En otras palabras, la defensa del libre comercio y de la libertad de iniciativa empresarial a la que Smith consagra su obra debe ser entendida desde la perspectiva de la libertad republicana como ausencia de dominación. De hecho, el aserto normativo central de la obra smithiana no es otro que el que apunta a la reivindicación de un cuerpo legal que garantice que cualquier persona pueda desencadenar las energías productivas que sus particulares destrezas y capacitaciones –sus *dexterities*- albergan, sin que nadie, de resultas de ciertas prerrogativas, tenga la mera posibilidad de interferir en ello. Bien mirado, la obra de Adam Smith no es más –ni menos- que una canto a una idea sustantiva de libertad que capacite a los individuos para llevar a cabo los planes de vida propios, canto que se hace desde la fascinación por los beneficios, tanto en términos de eficiencia y prosperidad como de cohesión social, que dicha libertad de “empresa” y de comercio arrastra allá donde las circunstancias históricas han permitido que, en mayor o en menor medida, asome la cabeza. En síntesis, si existe esa “libertad de empresa” –“de proyecto”-, el mercado *tenderá* a otorgar a los individuos una libertad entendida en un sentido no vacuo y, con ella, la posibilidad del despliegue de sus personalidades, de sus “sentimientos morales”, a partir del despliegue de su capacidad de creación.

Especialización productiva y capacidad de creación de los seres humanos

De este modo, Smith entiende que un proceso de división del trabajo y de especialización productiva que haya tenido lugar sin la presencia de interferencias arbitrarias permitirá una asignación justa y eficiente de las tareas productivas, ya que ésta responderá, necesariamente, a las habilidades particulares y a la voluntad de cada cual de trazarse un camino u otro. Así, el bienestar colectivo, lejos de derivarse de la agregación de “vicios privados”, de la agregación de decisiones individuales tomadas desde la *indiferencia* con respecto a sus efectos sobre el medio circundante —en especial, sobre la suerte de los demás—; lejos, también, de constituir el fruto de la sumisión —arbitraria, claro está— a la voluntad de un grupo de individuos que se hayan erigido en rectores de la vida social y económica y que lancen falsarias proclamas en favor de un peregrino *bien común* para una sociedad en la que viven enseñoreados; el bienestar colectivo —digo— aparece entonces como el resultado de la conjugación armónica de los procesos de libre materialización de las destrezas e intereses intrínsecos de los individuos.

Es por esta razón por la que Adam Smith asegura que un proceso de división del trabajo y de especialización en las actividades productivas cumplido al margen de cualquier tipo de interferencia arbitraria ha de permitir, no sólo una asignación eficiente de las tareas productivas, sino también una distribución de las mismas que capacite a los individuos para “reflexionar acerca de ellas, combinarlas y hallar la forma de producirlas que les sea más propia”. Subproducto del proceso de división del trabajo que Smith describe —y prescribe—, el despliegue integral de las capacidades de creación de los seres humanos a través del cultivo de aquellas labores en las que los individuos presentan mayores destrezas y, por tanto, mayores posibilidades de ejecutar sus cometidos de forma *aretáica* —excelente— constituye, de este modo, el objetivo normativo más destacable del conjunto de una economía política, la smithiana, que, en su compromiso con el vínculo entre *propiedad* —independencia civil—, libertad, virtud y felicidad que alimenta los planteamientos expuestos, entronca hondamente con el núcleo del esquema ético-político propio de la tradición republicana.

De ahí arranca, pues, la reivindicación de la figura del trabajador independiente, de la del artesano libre de arbitrariedades de origen gremial que es dueño de sus propias herramientas de trabajo o, finalmente, de la del pequeño propietario campesino al que nadie despoja del fruto de su trabajo, figuras, todas ellas, en las que se consagra el ideal político-normativo que Adam Smith ensalza.

Trabajo asalariado y alienación: nuevas amenazas para la libertad republicana

Pero la reflexión smithiana constituye, también, y en gran medida, una severa censura hacia cualquier tipo de relación de dependencia que pueda surgir en el ámbito de la producción, provenga ésta de prácticas consuetudinarias heredadas del Antiguo Régimen o, por el contrario, se haya originado a raíz de las nuevas formas de trabajo asalariado que el naciente mundo industrial va alumbrando.

En efecto, al mismo tiempo que anhela un mundo de artesanos y manufactureros libres, Smith alerta de la posibilidad de que la sociedad comercial e industrial arrastre consigo formas productivas y relaciones de producción que acarreen una serie de perjuicios que dificulten el desarrollo pleno de la persona. Es en este sentido en el que puede afirmarse que, para Smith, la manufactura y el comercio pueden “corromper la mente” y dañar la capacidad, por parte de los individuos, para desarrollar virtudes sociales y meritorias: la repetición monótona y alienante de la misma tarea, la falta de educación, la ignorancia impiden el desarrollo de la persona. Y ello adquiere una importancia política crucial, pues un pensamiento que se contrae es más fácilmente dominable por la voluntad de otros. La clase de los trabajadores por cuenta ajena –dependientes–, pues, es la gran damnificada en el proceso liberador que desata la sociedad comercial. Si la libertad es ausencia de dominación, el trabajador asalariado, a diferencia del artesano, el labrador libre y, por supuesto, el patrono, carece de libertad, lo que se pone de manifiesto, muy especialmente, en el momento en el que aquél negocia su contrato.

La república comercial como proyecto político

En cualquier caso, el pensador escocés, ya desde antes del momento en el que dictara las *Lectures on Jurisprudence*, a principios de la década de 1760, ve en la manufactura y en el comercio los medios más apropiados para lograr, en el mundo en el que vive, la independencia socioeconómica de los individuos, una independencia que la tradición republicana había situado en el centro de su ideario y que, partícipes de ella, los revolucionarios ingleses de 1640 se afanaron por conquistar arañando a la *gentry* tanto espacio político para el despliegue de una sociedad efectivamente *civil* como fuera posible y, así, dejando plantada la semilla para que, años después, entre 1688 y 1689, calmados –si no decapitados– los ánimos del artesanado y de la *yeomanry* más radicalmente republicana y con una *gentry* realista que tenía bien aprendida la lección que supuso el período revolucionario que sacudió la Inglaterra de mediados del XVII, pudiera darse la *síntesis política* que, para bien y para mal, significó la revolución llamada “Gloriosa”.

Adam Smith, pues, reivindica la extensión de esa libertad que otorga la condición de independencia entre el mayor número de personas posible, lo que ha de permitir que éstas encaren los procesos de socialización —muy señaladamente, en el seno del mercado— sintiéndose realmente “pares”, “semejantes” de sus congéneres y, por tanto, concibiendo la posibilidad de sostenerles la mirada en caso de desacuerdo con respecto a los términos en los que dicha interacción social se realiza. En otras palabras, los mercados —de bienes y de trabajo— que en una comunidad de esta índole han de desarrollarse son aquellos en el que la ausencia de lazos de dependencia permite —utilizo aquí la terminología hirschmaniana— no sólo que la *voz* sea posible, sino que, además, la amenaza de la *salida* —la *salida* de la relación laboral, la *salida* de la relación comercial— sea creíble.

De lo que se trata, por tanto, es de lograr un mercado *libre* de asimetrías de poder, para lo que es preciso eliminar de raíz monopolios, privilegios y posiciones de poder —heredadas del pasado o de nuevo cuño: la censura smithiana del faccionalismo entre el nuevo empresariado es demoledora— que puedan impedir que el mercado funcione del modo dispuesto.

Para la constitución política de la “mano invisible”

¿Cómo entender, pues, el papel de la famosa “mano invisible” que, comúnmente, viene a la cabeza en cuanto se oye el nombre de Adam Smith? La mano invisible no es otra cosa que la estabilidad reproductiva que adquiere un escenario social e institucional en el que, gracias a los cauces políticos arbitrados, convergen los resortes psíquicos y las formas de socialidad descritas —y prescritas— por Smith a lo largo de su obra; y lo hacen de modo tal, que la articulación y reproducción del escenario en cuestión se ven reforzadas.

Pero no por obvio resulta innecesario señalar que es obligado, precisamente, que tales “cauces políticos” sean “arbitrados”. De este modo, la perspectiva que ofrece la metáfora de la mano invisible apunta a la necesidad de disponer las instituciones apropiadas para que todo aquello a lo que el esquema smithiano aspira se haga realidad, lo que puede implicar, si es preciso, una intervención de las autoridades públicas —intervención de mayor o menor grado, pero en ningún caso *arbitraria*, esto es, al margen o en contra de la voluntad de los individuos *interferidos*— que, tal y como preconiza Smith, constituye una condición necesaria para el diseño de un mundo en el que realmente tenga sentido hablar de *laissez-faire*. En efecto, se trata de “dejar hacer”, pero siempre dentro de un perímetro social e institucional que garantice el goce de auténticas *oportunidades* para “hacer” —sin tal perímetro, la exhortación al “dejar hacer” roza el sarcasmo—, lo que puede conllevar una

intervención decidida por parte de la república –de la *Commonwealth*- orientada a la extirpación de todos aquellos lazos de dependencia civil que impidan que los individuos desencadenen sus energías productivas -sus capacidades creativas- *apropiadamente*, esto es, de acuerdo con aquello que son o quieren ser.

Así las cosas, el “teorema de la mano invisible” –si acaso hay algo que así pueda denominarse- podría resumirse tal y como sigue: si el hombre es el mejor juez de su propia situación y tiene una tendencia innata a mejorarla, lo mejor es que se entregue a ella sin trabas ni interferencias por parte de instancias ajenas, para lo que pueden ser necesarias *interferencias no arbitrarias* por parte de las instituciones políticas; porque así será “como si” existiese una “mano invisible” que llevase a la sociedad a una situación de máxima libertad y felicidad. Resulta obvio, pues, que el “teorema de la mano invisible”, entendido substantivamente, no sólo es compatible con la perspectiva ético-política propia de la tradición republicana, sino que, además, exige, como condición necesaria para su pleno cumplimiento, tomar de ésta su reivindicación de una acción *política* concertada resuelta a arrancar de cuajo las fuentes de las asimetrías de poder –las trabas e interferencias- que permean la vida social.

Otra cosa es que el nuevo orden naciente, fruto de la *gran transformación* que empezaba a gestarse, permitiese *ya*, sin necesidad de intervención política alguna, ampliar a una porción muy superior de individuos los beneficios de la independencia socioeconómica –de la *propiedad*-, la cual había quedado, hasta entonces, al alcance sólo de un reducido grupo de notables. Es en este sentido en el que puede afirmarse que, a lo establecido acerca de la necesidad de la intervención estatal para garantizar que los mecanismos de la “mano invisible” se activen -y lo hagan del modo *apropiado*-, se agregue la asunción de que ciertas realidades que pudieron inspirar la reflexión del pensador escocés –el Glasgow de 1750- incorporaban *ya* algunos de los requisitos que éste dispone para que instituciones sociales como el mercado puedan considerarse compatibles con un orden social y político que persiga la extensión de la “libertad”, la “seguridad” y la “independencia” –la *libertad republicana*, en suma- entre el mayor número de personas. En tales casos, el “diseño *político* de las condiciones para la emergencia de la mano invisible” resulta innecesario –o sólo parcialmente necesario-.

La política de Adam Smith: republicanismismo comercial en los albores de la *gran transformación*

Tal y como ocurre con el grueso de la tradición republicana, se desprende de las páginas de la obra de Adam Smith la conciencia de que, en determinadas ocasiones, las inercias históricas de los estados hacen que éstos propendan peligrosamente a desviarse del camino por el que la “recta razón” los orienta hacia la promoción del interés común, y se emancipen así de las estrictas funciones que les han sido encomendadas para la preservación del carácter *civil* que es de desear para toda asociación de seres humanos, lo que hace que, depredadores y *parasitarios*, se tornen en un poder privado más.

Sin embargo, el sueño de Smith es el sueño de un mundo en el que las instituciones políticas, fieles a su cometido, trabajen para que hombres civilmente independientes puedan convertirse en los “productores libremente asociados”, dueños de su propio trabajo, de los que Marx hablará un siglo más tarde. El sustrato normativo, de cuño republicano, es el mismo; la metodología, histórica y sociológica, también. La diferencia radica, claro está, en la forma legal que, en sendos momentos históricos, se prevé otorgar a tales *asociaciones*.

Muy en particular, corresponde a tales instituciones políticas el velar, republicanamente, para que, en este mundo en transformación, no se establezcan y consoliden desigualdades demasiado pronunciadas que puedan poner en peligro a la república y, con ella, las libertades individuales –de ahí la crítica despiadada que Smith dirige hacia los procesos de oligopolización de los mercados–.

En este punto, la comunidad juega un papel decisivo. En efecto, aun afirmándose la prioridad ética y ontológica del plano individual, entender qué somos, cómo escogemos y llevamos a cabo nuestros planes de vida y cómo evaluamos su ejecución; entender todo esto –repito– es un ejercicio posible gracias a un encuentro intersubjetivo en el seno de una comunidad dinámica, plural, pero, en ningún caso, fracturada: necesito hallar semejanzas entre mí mismo y los demás para poder tomar conciencia de quién soy, de qué quiero, de qué hago, de cómo lo hago, de cuán feliz soy, de cuán *realizado* estoy.

De este modo, la “política del republicanismismo comercial de Adam Smith” irrumpe con fuerza cuando los poderes públicos, legítimamente constituidos, detectan que los recursos materiales que dan acceso a la propiedad y, con ella, a la condición de plena ciudadanía en el seno de una sociedad que se pretenda efectivamente *civil* se encuentran repartidos de forma tan desigual, que unos pocos se hallan en condiciones de disputar a la

república su derecho –su deber- de definir el bien público y, de este modo, sesgar *pro domo sua* el proceso colectivo de toma de decisiones hasta el punto de convertirlo en una auténtica tiranía plutocrática.

Es por ello por lo que, al decir de Smith –reproduzco aquí terminología típicamente suya-, los poderes públicos deben mantener una vigilancia constante sobre las artimañas y confabulaciones facciosas de los empresarios, quienes tienden a anteponer su bien privado al bien colectivo o común y, así, a erosionar y a oprimir la comunidad, la cual, como se ha visto, cuanto más próspera, menor margen de beneficio confiere a los que viven del mismo.

Y es que el faccionalismo no es sólo cosa de gentes que heredan prerrogativas del régimen feudal, sino que es propio también de los empresarios protoindustriales, como lo puede ser de cualquier persona que acapare una fortuna suficientemente grande, u ostente una posición de poder en el seno de la vida social suficientemente estratégica, como para permitirle disputar a la república ese papel inalienable en la definición y promoción del bien público. Si no se los somete a una adecuada vigilancia, estas personas o grupos privados pueden verse habilitados para crear grandes fortunas por medios precisamente poco acordes con la doctrina de la libertad de comercio y, a partir de ahí, pervertir el interés público, y dominar y explotar a otros individuos.

Referencias bibliográficas

- Ackerman, B. y Alstott, A. (1999): *The Stakeholder Society*, New Haven: Yale University Press.
- Aguilar, F. (1996): “Teorías de las necesidades: una tipología”, *Revista Internacional de Sociología*, núm. 13.
- (2005): “¿Un Adam Smith republicano?”, en M.J. Bertomeu, A. Domènech y A. de Francisco (eds.), *Republicanism and democracy*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores (en prensa).
- Alcón Yustas, M^a Fuencisla (1994): *El pensamiento político y jurídico de Adam Smith. La idea de orden en el ámbito humano*, Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas.
- Andrés Santos, Francisco J. (2005): “Derecho romano y axiología política republicana”, en M.J. Bertomeu, A. Domènech y A. de Francisco (eds.), *Republicanism and democracy*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores (en prensa).
- Arendt, H. (1959): “Reflections on Little Rock”, *Dissent*, Vol. 6, núm. 1.
- Argemí, Ll. (1987): *Las raíces de la ciencia económica. Una introducción histórica*, Barcelona: Barcanova.
- (2005a): “La mano invisible y la divina providencia”, manuscrito inédito.
- (2005b): “La fortuna de Adam Smith”, manuscrito inédito.
- Aristóteles (1997): *Política*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (1998): *Ética Nicomáquea*, Madrid: Gredos.
- Arteta, A. (1996): *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Barcelona: Paidós.
- (2002): *La virtud en la mirada. Ensayo sobre la admiración moral*, Valencia: Pre-Textos.
- Ashraf, N., Camerer, C.F. y Loewenstein, G. (2005): “Adam Smith, Behavioral Economist”, *Journal of Economic Perspectives* (en prensa).
- Aubenque, P. (1999): *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona: Crítica.
- Becker, G.S. (1976): *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago: Chicago University Press.
- Bernstein, E. (1963) [1895]: *Cromwell and Communism*, London: George Allen & Unwin.
- Bertomeu, M.J. (2004): “Property and Basic Income”, ponencia presentada en el Décimo Congreso de la Basic Income European Network (BIEN) (Barcelona, septiembre de 2004). Disponible en www.basicincome.org.
- (2005a): “Propiedad y libertad: una polémica entre iusnaturalistas revolucionarios y conservadores”, manuscrito inédito.

- (2005b): “Las raíces republicanas del mundo moderno: en torno a Kant”, en M.J. Bertomeu, A. Domènech y A. de Francisco (eds.), *Republicanism y democracia*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores (en prensa).
- Bertomeu, M.J. y Domènech, A. (2005): “Introducción: algunas observaciones sobre método y substancia normativa en el debate republicano”, en M.J. Bertomeu, A. Domènech y A. de Francisco (eds.), *Republicanism y democracia*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores (en prensa).
- Brewer, J. (1994): *The Sinews of Power: War, Money and the English State (1688-1783)*, London: Routledge.
- Briggs, A. (1995): *Historia social de Inglaterra*, Madrid: Alianza.
- Buchan, J. (2003): *Crowded with Genius: The Scottish Enlightenment: Edinburgh's Moment of the Mind*, New York: HarperCollins.
- Calkins, M.J. y Werhane, P.H. (1998): “Adam Smith, Aristotle, and the Virtues of Commerce”, *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 32, núm. 1.
- Campbell, T.D. (1971): *Adam Smith's Science of Morals*, London: George Allen & Unwin.
- Camps, V. (ed.) (1999): *Historia de la ética* (3 Vols.), Barcelona: Crítica.
- Cannan, E. (1958) [1904]: “Prefacio a su edición de 1904”, en A. Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Casassas, D. y Loewe, G. (2001): “Renta Básica y fuerza negociadora de los trabajadores”, en D. Raventós (coord.), *La Renta Básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna*, Barcelona: Ariel.
- Casassas, D. y Raventós, D. (2003): “La Renta Básica como caja de resistencia: poder de negociación de los trabajadores y libertad como no-dominación”, en J. Giraldo (ed.), *La Renta Básica, más allá de la sociedad salarial*. Medellín: Ediciones de la Escuela Nacional Sindical.
- Casassas, D. y Raventós, D. (2005): “Property and Republican Freedom at the Beginning of the 21st Century: Basic Income as a Right of Existence”, manuscrito inédito.
- Conill, J. (1996): “De Adam Smith al ‘imperialismo económico’”, *Claves de Razón Práctica*, núm. 66.
- (2004): *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Madrid: Tecnos.
- Cremschi, S. (1984): *Il sistema della ricchezza. Economia politica e problema del metodo in Adam Smith*, Milano: Franco Angeli.
- Darwall, S. (1999): “Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 28, núm. 2.

- Dennet, D. (2000): *Tipos de mentes*, Madrid: Debate.
- Dickey, L. (1986): "Historicizing the 'Adam Smith problem': Conceptual, Historiographical and Textual Issues", *The Journal of Modern History*, Vol. 58, núm. 3.
- Díez del Corral, L. (1956): *El liberalismo doctrinario*, Madrid: Centro de Estudios Políticos.
- Dobb, M. (1978): *Economía del bienestar y economía del socialismo*, México: Siglo XXI.
- Domènech, A. (1989): *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona: Crítica.
- (1993): "...y fraternidad", *Isegoría*, núm. 7.
- (1998): "Ocho desiderata metodológicos de las teorías sociales normativas", *Isegoría*, núm. 18.
- (1999): "Cristianismo y libertad republicana. Un poco de historia sacra y un poco de historia profana", *La Balsa de la Medusa*, núms. 51/52.
- (2000a): "Individuo, comunidad, ciudadanía", *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Supl. 5.
- (2000b): "Solidaridad", *Viento Sur*, núm. 50.
- (2003): "Cómo y por qué se fragmentó la ciencia social", en E. Di Castro y P. Dieterlen (comps.), *Racionalidad y ciencias sociales*, México: UNAM.
- (2004a): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona: Crítica.
- (2004b): "El doloroso olvido de la fraternidad (entrevista con Antoni Domènech, por Carlos Abel Suárez)", *El Periodista de Chile*, núm. 64.
- (2004c): "Reivindicación de la fraternidad. Conversación política con Antoni Domènech" (a cargo de Salvador López Arnal), *El Viejo Topo*, núm. 188.
- (2005): "Propósito de Sin Permiso", *Sin Permiso*, núm. 1.
- Doyal, L. y Gough, I. (1994): *Teoría de las necesidades humanas*, Barcelona: Icaria.
- Durkheim, E. (1982) [1897]: *El suicidio*, Madrid: Akal.
- Dworkin, R. (1993): *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona: Paidós.
- (1996): *La comunidad liberal*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Elósegui Itxaso, María (1991): "En torno al concepto de simpatía y el espectador imparcial en Adam Smith o la sociedad como espejo", *Eurídice*, núm. 1.
- Elster, J. (1991): *El cemento de la sociedad*, Barcelona: Gedisa.

-- (1992): "La autorrealización en el trabajo y en la política", en J. Elster y K.O. Moene, *Alternativas al capitalismo*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

Ferguson, A. (1989) [1767]: *Assaig sobre la història de la societat civil*, Barcelona: Edicions 62.

Finlay, C.J. (2004): "Hume's Theory of Civil Society", *European Journal of Political Theory*, Vol. 3, núm. 4.

Fiske, A.P. (1991): *Structures of Social Life. The Four Elementary Forms of Human Relations*, New York: The Free Press.

Fitzgibbons, A. (1995): *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue: The Moral and Political Foundations of The Wealth of Nations*, Oxford: Clarendon Press.

Flanagan, O. (1996): *Self Expressions: Mind, Morals and the Meaning of Life*, Oxford: Oxford University Press.

Flaquer, Ll. (1989): "Pròleg", en A. Ferguson (1989) [1767]: *Assaig sobre la història de la societat civil*, Barcelona: Edicions 62.

Fleischacker, S. (1999): *A Third Concept of Liberty, Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith*, Princeton: Princeton University Press.

Forbes, D. (1975): "Sceptical Whiggism, Commerce and Liberty", en A. Skinner y T. Wilson, *Essays on Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press.

Force, P. (2003): *Self-Interest Before Adam Smith: A Genealogy of Economic Science*, Cambridge: Cambridge University Press.

Francisco, A. de (1999): "Republicanism y modernidad", *Claves de Razón Práctica*, núm. 95.

-- (2001), "Utopía y realidad", *Revista de libros*, núm. 50.

Francisco, A. de y Raventós, D. (2005): "Republicanism y Renta Básica", en M.J. Bertomeu, A. Domènech y A. de Francisco (eds.), *Republicanism y democracia*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores (en prensa).

Franco, G. (1958): "Estudio preliminar", en A. Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Friedman, T.L. (2000): *The Lexus and the Olive Tree. Understanding Globalization*, New York: Anchor Books.

Gargarella, R. (1999): *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Barcelona: Paidós.

Garzón Valdés, E. (1994): "Instituciones suicidas", *Isegoría*, núm. 9.

Gauthier, F. (1992): *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution, 1789-1795-1802*, Paris: PUF.

- (2005): "Robespierre: por una república democrática y social", manuscrito inédito.
- Gelderens, M. van y Skinner, Q. (eds.) (2002): *Republicanism. A Shared European Heritage* (2 Vols.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Giner, S. (1994): *Historia del pensamiento social*, Barcelona: Ariel.
- (1997): "Intenciones humanas, estructuras sociales: para una lógica situacional", en M. Cruz (comp.), *Acción humana*, Barcelona: Ariel.
- (2001): *Teoría sociológica clásica*, Barcelona: Ariel.
- Goldthorpe, J.H. (2000): *On Sociology: Numbers, Narratives, and the Integration of Research and Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Gómez Caffarena, J. (1999): "El cristianismo y la filosofía moral cristiana", en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Vol. 1, Barcelona: Crítica.
- Goss, B.A. (1983): "Adam Smith on Abstinence", en J.C. Wood, *Adam Smith. Critical Assessments* (4 Vols.), London & Canberra: Croom Helm.
- Groenewegen, P. (2002): *Eighteenth-century Economics. Turgot, Beccaria and Smith and their Contemporaries*, London: Routledge.
- Gross, J.P. (1998): "Libéralisme égalitaire des jacobins", *Manière de Voir (Le Monde Diplomatique)*, julio-agosto 1998.
- Harrington, J. (1992) [1656-1747]: *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Edición a cargo de J.G.A. Pocock. New York: Cambridge University Press.
- Heller, A. (1996): *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Barcelona: Paidós.
- Hill, C. (1980): *De la reforma a la revolución industrial, 1530-1780*, Barcelona: Ariel.
- Hirschman, A.O. (1977): *Salida, voz y lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y estados*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (1984): "Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating Some Categories of Economic Discourse", *American Economic Review*, Vol. 74, núm. 2.
- (1999): *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Barcelona: Península.
- Hobsbawm, E. (1988): *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, Madrid: Siglo XXI.
- Honohan, I. (2002): *Civic Republicanism*, London & New York: Routledge.
- Hont, I. e Ignatieff, M. (1983): "Needs and Justice in *The Wealth of Nations*: An Introductory Essay", en I. Hont y M. Ignatieff (eds.), *The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Hume, D. (1856) [1754-1762]: *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Abdication of James the Second, 1688*. Boston: Phillips, Sampson and Company.
- (1977) [1740]: *Tratado de la naturaleza humana* (2 Vols.), Madrid: Editora Nacional.
- (1987) [1741-1742 y 1758]: *Ensayos políticos* [contiene *Essays Moral and Political* y *Essays Moral, Political and Literary*], Madrid: Tecnos.
- Humphrey, N. (2001): *La mirada interior*, Madrid: Alianza.
- Hutcheson, F. (1999) [1725-1728]: *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (2000) [1755]: *A System of Moral Philosophy*, Bristol: Thoemmes Press.
- Kirk, C.S., Raven, J.E. y Schofield, M. (1987): *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Madrid: Gredos.
- Korpi, W. (1998): “Power Resources Approach Vs Action and Conflict: On Causal and Intentional Explanations in the Study of Power”, en J.S. O’Connor (comp.), *Power Resources Theory and the Welfare State*. Toronto: University of Toronto Press.
- Korpi, W. y Palme, J. (2003): “New Politics and Class Politics in the Context of Austerity and Globalization: Welfare State in 18 Countries, 1975-95”, *American Political Science Review*, Vol. 97, núm. 3.
- Lamb, R. (1983): “Adam Smith’s Concept of Alienation”, en J.C. Wood, *Adam Smith. Critical Assessments* (4 Vols.), London & Canberra: Croom Helm.
- Lange, O. (1963): *Political Economy*, Oxford: Pergamon Press.
- Laski, H.J. (1961): *El liberalismo europeo*, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Leibenstein, H. (1973): “Los efectos de la imitación, el snobismo y de Veblen en la teoría de la demanda del consumidor individual”, en W. Breit y H.M. Hochman (eds.), *Microeconomía*, México: Editorial Interamericana.
- Lerner, A.P. (1972): “The Economics and Politics of Consumer Sovereignty”, *American Economic Review*, núm 62.
- Lerner, M. (1958): “Introducción”, en A. Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lewis, T.J. (1983): “Adam Smith: The Labor Market as the Basis of Natural Right” en J.C. Wood, *Adam Smith. Critical Assessments* (4 Vols.), London & Canberra: Croom Helm.
- Macfie, A.L. (1967): *The Individual in Society*, Bristol: George Allen & Unwin.
- Mandeville, B. (1988) [1714]: *La Fausa de les abelles i altres assaigs*, Barcelona: Edicions 62.

- Maquiavelli, N. (2003) [1519]: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid: Alianza.
- Marx, K. (1953) [1857-1859]: *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin: Dietz Verlag.
- (1975) [1867]: “La llamada acumulación originaria”, en K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, Vol. 1, México: Fondo de Cultura Económica.
- (1977) [circa 1860]: *Teorías sobre la plusvalía. Primera parte, OME 45*, Barcelona-Buenos Aires-México: Crítica-Grijalbo.
- (1981) [1875]: “Crítica del programa de Gotha”, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas* (3 Vols.), Moscú: Progreso.
- Martín, V. (2002): *El liberalismo económico. La génesis de las ideas liberales desde San Agustín hasta Adam Smith*, Madrid: Síntesis.
- McNamara, P. (1998): *Political Economy and Statesmanship. Smith, Hamilton, and the Foundation of the Commercial Republic*, DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press.
- Meek, R.L. (1972): “La aportación escocesa a la sociología marxista”, en R.L. Meek, *Economía e ideología y otros ensayos. Estudios sobre el desarrollo del pensamiento económico*. Barcelona: Ariel.
- (1980): “Smith y Marx”, en R.L. Meek, *Smith, Marx y después. Diez ensayos sobre el desarrollo del pensamiento económico*, Madrid: Siglo XXI.
- Méndez Baiges, V. (2004): *El filósofo y el mercader. Filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Mestmäcker, E. (1986): “La mano visible del derecho: derecho y economía en Adam Smith”, *Revista de Estudios Públicos*, núm. 23.
- Millar, J. (1990) [1771]: *The Origin of the Distinction of Ranks*, Bristol: Thoemmes Press.
- Milton, J. (1958) [1660]: “The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth and the Excellence thereof Compared with the Inconveniences and Dangers of Re-admitting Kingship in this Nation”, en J. Milton, *Prose Writings*, London: Dent.
- Miras, J. (2000): *La tradición de la democracia*, disponible en www.espaimarx.org.
- (2005): “La república de la virtud”, en M.J. Bertomeu, A. Domènech y A. de Francisco (eds.), *Republicanism y democracia*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores (en prensa).
- Mizuta, H. (1975): “Moral Philosophy and Civil Society”, en A. Skinner y T. Wilson, *Essays on Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press.
- Molas, P. et al. (1993): *Manual de historia moderna*, Barcelona: Ariel.
- Montes, Leonidas (2004): *Adam Smith in Context. A Critical Reassessment of some Central Components of His Thought*, New York: Palgrave.

- Moreau, P.F. (1978): *Les racines du libéralisme. Une anthologie*, Paris: Éditions du Seuil.
- Muller, J.Z. (1993): *Adam Smith in his Time and Ours*, Princeton: Princeton University Press.
- Mundó, J. (2000a): *Identitat personal i ciència social normativa*, Barcelona: Universitat de Barcelona.
- (2000b): "Psicología, teoría social i teoría política: Una fonamentació cognitivo-normativa del republicanisme", documento de trabajo núm. 1/2000 del *Grup de Recerca en Ètica economicosocial, Ciutadania i Sociologia (GRECS)*, Universitat de Barcelona.
- (2004): "Autopropiedad y Renta Básica", ponencia presentada en el Décimo Congreso de la Basic Income European Network (BIEN) (Barcelona, septiembre de 2004). Disponible en www.basicincome.org.
- (2005a): "Autopropiedad, derechos y libertad (¿debería estar permitido que uno pudiera tratarse a sí mismo como a un esclavo?)", en M.J. Bertomeu, A. Domènech y A. de Francisco (eds.), *Republicanismo y democracia*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores (en prensa).
- (2005b): "Locke y Aristóteles", manuscrito inédito.
- Mundó, J. y Raventós, D. (2000): "Fundamentos cognitivo-evolucionarios de las ciencias sociales", *Revista Internacional de Sociología*, núm. 25.
- Noguera, J.A. (2005): "¿Es el capitalismo un sistema económico justo?", en J. Garcia (ed.), *La democràcia econòmica*, Barcelona: Fundació Segle XXI.
- Nozick, R. (1974): *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell.
- Nussbaum, M.C. (1995): *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: Visor.
- (1996): "Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico", en M. Nussbaum y A. Sen (comp.), *La calidad de vida*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (2003): *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona: Paidós.
- Oncken, A. (2000) [1898]: "The Adam Smith Problem", in H. Mizuta, *Adam Smith: Critical Responses*, London: Routledge.
- Ovejero, F. (1994): *Mercado, ética y economía*, Barcelona: Icaria.
- (1995): "El imperio de la economía", *Claves de Razón Práctica*, núm. 58.
- (1997): "Tres ciudadanos y el bienestar", *La Política*, núm. 3.
- (2002): *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*, Barcelona: Paidós.

- Ovejero, F., Martí, J.L. y Gargarella, R. (eds.) (2003): *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad*, Barcelona: Paidós.
- Paine, T. (1974) [1796]: "Agrarian Justice", en P.F. Foner (ed.), *The Life and Major Writings of Thomas Paine*, Secaucus, New Jersey: Citadel Press.
- Peña, J. (2000): *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*, Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.
- Pettit, P. (1996): *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics*, New York: Oxford University Press.
- (1999): *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- (2005): "Rawls's Political Ontology", *Politics, Philosophy, and Economics* (en prensa).
- Pocock, J.G.A. (2002): *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid: Tecnos.
- Pokorny, D. (1983): "Smith and Walras: Two Theories of Science", en J.C. Wood, *Adam Smith. Critical Assessments* (4 Vols.), London & Canberra: Croom Helm.
- Polanyi, K. (1944): *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press.
- Putnam, R.D. (1993): *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton: Princeton University Press.
- Puyol, À. (2001): *El discurso de la igualdad*, Barcelona: Crítica.
- Rae, J. (1965) [1895]: *Life of Adam Smith*, New York: Augustus M. Kelley.
- Rand, A. (1967): *Capitalism: The Unknown Ideal*, New York: Signet.
- Raphael, D.D. (1975): "The Impartial Spectator", en A. Skinner y T. Wilson, *Essays on Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press.
- Raventós, D. (1999): *El derecho a la existencia. La propuesta del Subsidio Universal Garantizado*, Barcelona: Ariel.
- (2000): "El salario de toda la ciudadanía", *Claves de Razón Práctica*, núm. 106.
- Raventós, D. y Casassas, D. (2004a): "La Renta Básica y el poder de negociación de 'los que viven con permiso de otros'", *Revista Internacional de Sociología*, núm. 34.
- (2004b): "Republicanism and basic income: the articulation of the public sphere from the repoliticization of the private sphere", en G. Standing (ed.), *Promoting Income Security as a Right. Europe and North America*, London: Anthem Press.
- Rawls, J. (1958): "Justice as Fairness", *Philosophical Review*, núm. 67.

- (1971): *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Richard, C. (1995): *The Founders and the Classics. Greece, Rome, and the American Enlightenment*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Riley, P. (1986): *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton: Princeton University Press.
- Robinson, J. (1962): *Economic Philosophy: An essay on the progress of economic thought*, Middlesex: Penguin Books.
- Rodríguez Braun, C. (1997): "Estudio preliminar", en A. Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid: Alianza.
- Roemer, J. (1982): *A General Theory of Exploitation and Class*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1995): *Un futuro para el socialismo*, Barcelona: Crítica.
- Rosenberg, A. (1966) [1921]: "Demokratie und Klassenkampf im Altertum", en *Demokratie und Klassenkampf*, Francfort: Ullstein. Traducción española (inédita) a cargo de Joaquín Miras.
- Rosenberg, N. (1983): "Some Institutional Aspects of the Wealth of Nations", en J.C. Wood, *Adam Smith. Critical Assessments* (4 Vols.), London & Canberra: Croom Helm.
- Ross, I.S. (1995): *The Life of Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press.
- Rothschild, E. (2001): *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*, Harvard: Harvard University Press.
- Samuelson, P. (1957): "Wages and Interest: A Modern Dissection of Marxian Economic Models", *The American Economic Review*, Vol. 47, núm. 6.
- Saoner, A. (1999): "Hume y la Ilustración británica", en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Vol. 1, Barcelona: Crítica.
- Savater, F. (1988): *Ética como amor propio*, Madrid: Mondadori.
- Scanlon (2003): "Rawls on Justification", en S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schumpeter, J.A. (1954): *History of Economic Analysis*, Oxford: Oxford University Press.
- (1976a) [1911]: *Teoría del desarrollo económico*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (1976b) [1942]: *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York: Harper & Row.
- Schwartz, P. y Martín, V. (1991): "La ética del amor propio en Spinoza, Mandeville y en Adam Smith", *Información Comercial Española*, núm. 691.

- Schweickart, D. (1993): *Against Capitalism*, Paris & Cambridge: Maison des Sciences de l'Homme & Cambridge University Press.
- (2001): "¿Son compatibles la libertad, la igualdad y la democracia? Sí, pero no bajo el capitalismo", en R. Gargarella y F. Ovejero (comps.), *Razones para el socialismo*, Barcelona: Paidós.
- Sen, A.K. (1986): "Adam Smith's Prudence", en S. Hall y S. Stewart (eds.), *Theory and Reality in Development*, London: Macmillan.
- (1987): *On Ethics and Economics*, Oxford y New York: Basil Blackwell.
- (1997): *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona: Paidós.
- (1999): "Prólogo", en A.O. Hirschman, *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Barcelona: Península.
- (2004): *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid: Alianza.
- Service, E.R. (1984): *Los orígenes del Estado y la Civilización*, Madrid: Alianza.
- Simon, W.H. (1991): "Social-republican Property", *UCLA Law Review*, núm. 38.
- Skinner, A. (1975): "Adam Smith: an Economic Interpretation of History", en A. Skinner y T. Wilson, *Essays on Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press.
- Skinner, A. y Wilson, T. (1975): *Essays on Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press.
- Skinner, Q. (1993): *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (2 Vols.), México: Fondo de Cultura Económica.
- (1996): "Acerca de la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad", *La Política*, núm. 1.
- (1997): *Liberty before liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, A.. (1981) [1776]: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Edición a cargo de R. Campbell y A.S. Skinner. Indianapolis: Liberty Fund. Versión española a cargo de Gabriel Franco, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1958. ➔
- (1982a) [1762-1766]: *Lectures on Jurisprudence*. Edición a cargo de R.L. Meek, D.D. Raphael y P.G. Stein. Indianapolis: Liberty Fund.
- (1982b) [1795]: *Essays on Philosophical Subjects*. Edición a cargo de W.P.D. Wightman y J.C. Brice. Indianapolis: Liberty Fund.
- (1984) [1759]: *The Theory of Moral Sentiments*. Edición a cargo de D. Raphael y A.A. Macfie. Indianapolis: Liberty Fund. Versión española a cargo de Carlos Rodríguez Braun, Madrid: Alianza, 1997.

-- (1985) [1762-1763]: *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*. Edición a cargo de J.C. Bryce. Indianapolis: Liberty Fund.

-- (1987): *Correspondence of Adam Smith*. Edición a cargo de E.C. Mossner y I.S. Ross. Indianapolis: Liberty Fund.

Sobel, I. (1983): "Adam Smith: What Kind of Institutional Was He?", en J.C. Wood, *Adam Smith. Critical Assessments* (4 Vols.), London & Canberra: Croom Helm.

Solow, R. (1992): *El mercado de trabajo como institución social*, Madrid: Alianza.

Spire, A. (2004): "Daniel Bensaid y Jacques Derrida dialogan sobre el marxismo", disponible en www.vientosur.info.

Ste. Croix, G.E.M. (1988): *La lucha de clases en el mundo antiguo*, Barcelona: Crítica.

Stewart, D. (1998) [1792]: "Relación de la vida y escritos de Adam Smith", en A. Smith, *Ensayos filosóficos*, Madrid: Pirámide.

Stiglitz, J.E. (2003): *The Roaring Nineties: A New History of the World's Most Prosperous Decade*, New York: Norton.

Stimson, S.C. (1989): "Republicanism and the Recovery of the Political in Adam Smith", en M. Milgate and C.B. Welch, *Critical Issues in Social Thought*, London: Academic Press.

Sunstein, C. (1993): *The Partial Constitution*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

-- (1997): *Free Markets and Social Justice*, New York: Oxford University Press.

Taibo, C. (2004): "Globalización a la carta", disponible en www.ucm.es/info.

Thompson, E.P. (1995): *Costumbres en común*, Barcelona: Crítica.

Tierno Galván, M. (1967): *Babeuf y los iguales. Un episodio del socialismo premarxista*. Madrid: Tecnos.

Tönnies, F. (1979) [1887]: *Comunidad y asociación*, Barcelona: Península.

Tuck, R. (1979): *Natural Rights Theories. Their origin and development*, Cambridge: Cambridge University Press.

Tugendhat, E. (1997): "La ampliación de la concepción kantiana en conexión con Adam Smith: actitudes intersubjetivas aprobadas universalmente", en E. Tugendhat, *Lecciones de ética*, Barcelona: Gedisa.

Valdecantos, A. (1997): "Realismo ético y experiencia moral", *Isegoría*, núm. 17,

Van Parijs, P. (1991): *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris: Seuil.

- (1995): *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford: Oxford University Press.
- Veblen, T. (1971) [1899]: *Teoría de la clase ociosa*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (2001) [1921]: *The Engineer and the Price System*. Kitchener, Ontario: Batoche Books.
- Viner, J. (1965): "Guide to John Rae's *Life of Adam Smith*", en J. Rae (1965) [1895], *Life of Adam Smith*, New York: Augustus M. Kelley.
- (1971): "Adam Smith y el laissez-faire" en J.J. Spengler y W.R. Allen (eds.), *El pensamiento económico de Aristóteles a Marshall*, Madrid: Tecnos.
- Vivenza, Gloria (2001): *Adam Smith and the Classics. The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*, Oxford: Oxford University Press.
- Weber, M. (1969) [1921]: *Economía y sociedad* (2 Vols.), México: Fondo de Cultura Económica.
- (1994) [1905-1906]: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Península.
- West, E.G. (1975): "Adam Smith and Alienation", en A. Skinner y T. Wilson, *Essays on Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press.
- (1983): "The Political Economy of Alienation: Karl Marx and Adam Smith", en J.C. Wood, *Adam Smith. Critical Assessments* (4 Vols.), London & Canberra: Croom Helm.
- Widerquist, Karl (1998): "Blaming the Worker", *Chronogram*, enero de 1998.
- Winch, D. (1978): *Adam Smith's Politics. An Essay in Historiographic Revision*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, J.C. (1983): *Adam Smith. Critical Assessments* (4 Vols.), London & Canberra: Croom Helm.
- Wright, E.O. (1994): *Clases*, Madrid: Siglo XXI.
- (2001): "Propuestas utópicas reales para reducir las desigualdades de ingresos y riqueza", en R. Gargarella y F. Ovejero (comps.), *Razones para el socialismo*, Barcelona: Paidós.
- (2004): "Basic Income, Stakeholder Grants, and Class Analysis", *Politics & Society*, Vol. 32, núm. 1.
- Young, J.T. (1997): *Economics as a Moral Science. The Political Economy of Adam Smith*, Cheltenham, UK: Edward Elgar.
- Zambrano, M. (1994): *El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid: Siruela.