

# Los principios éticos en la génesis de la economía política

Ensayo

Manuel A. Basombrío\*

Consultor BID y Universidad Nacional de San Martín

## Resumen

El tránsito desde las comunidades antiguas hacia la sociedad moderna, caracterizado fundamentalmente por la extensión irrestricta del imperativo de trabajar, por la estima social que adquiere el trabajo en detrimento del ocio y por la universalización de la apropiación, es decir, por la nueva lógica que cobran las actividades productivo-mercantiles (mercado), ha dado a lugar una nueva y específica forma de conflicto que tiene como protagonistas al mérito individual y a la noción de igualdad. La pretensión de este trabajo es abordar la naturaleza de este conflicto, que sin duda pertenece al ámbito de la ética, a la luz del pensamiento del padre de la Economía Política, Adam Smith. A modo de corolario, se podrán comprender los fundamentos tanto de la orientación que deben adoptar las políticas públicas como los debates contemporáneos sobre la justicia.

## Abstract

There is a new and specific form of conflict between meritocracy and the notion of equality. The origin of this conflict could be found in the transition from old communities towards modern society, shaped by the imperative to work, by the social esteem work receives in detriment of leisure, and by the high praise that production and mercantile activities enjoy nowadays.

This work is focused on the nature of this conflict -which certainly belongs to the ethics world- from the perspective of the father of modern political economy, Adam Smith. The corollary would be to understand the direction public policy should adopt and the contemporary debate about justice.

---

\* Licenciado en Economía y Doctor en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.

---

En opinión de Marx, la sociedad burguesa se caracteriza por desgarrar todos los lazos sociales del hombre y por poner en su lugar la necesidad egoísta, donde el mundo humano se disuelve en un mundo de individuos atomísticos en el que unos y otros se relacionan mediante actitudes adversas. De acuerdo con sus propias palabras, “la división manufacturera del trabajo supone la autoridad absoluta del capitalista sobre hombres convertidos en simples miembros de un mecanismo que le pertenece. La división social del trabajo enfrenta entre sí a productores independientes, que en rigor no reconocen otra autoridad que la de la competencia, otra fuerza que la presión ejercida sobre ellos por sus intereses recíprocos, tal como en el reino animal la guerra de todos contra todos, *bellum omnia contra omnes*, mantiene en mayor o menor medida las condiciones de existencia de todas las especies”<sup>1</sup>. La visión de Marx es, sin duda, lapidaria y resulta difícil no acordar con ella en alguna medida.

Pero, con independencia del grado de acuerdo que se tenga, el diagnóstico de Marx es en sí mismo seductor por los múltiples interrogantes que abre. De entrada, por la radicalidad de la crítica y sospecha a que somete su mundo, actitud que no parece tener precedentes en la historia del pensamiento occidental; su alcance, en la que conceptos como “egoísmo” y “pérdida de lazos comunitarios” juegan un papel central, no tiene como destinatario un particular aspecto de la sociedad burguesa sino que, más bien, toda ella es puesta en tela de juicio. Y, además, porque el blanco de sus ataques es un mundo que se tenía a sí mismo como la verdadera medida de lo humano: es en la modernidad cuando, por lo menos programáticamente, se extienden sin excepciones ideas como la igualdad y la libertad. Hay algo paradójico. No parece sencillo conciliar la corrosiva visión de Marx con el desbordante e incondicional entusiasmo que despertaba la caída del “antiguo régimen” y la idea de progreso indefinido que yace en los albores de la modernidad.

El conflicto comienza a tomar cuerpo en el tránsito desde las comunidades antiguas hacia la sociedad moderna, fundamentalmente a partir de tres transfor-

maciones claves a tenor de la perspectiva que se asume en este trabajo, ligadas todas al modo en que se resuelve el sistema de necesidades. En primer lugar, la extensión irrestricta del imperativo de trabajar, lo cual formalmente acaba con los privilegios y las jerarquías, datos centrales en las comunidades antiguas. En segundo lugar, las actividades productivas ganan estima social en detrimento del ocio, lo cual implica que la búsqueda de reconocimiento, motivo universal del obrar humano, tiene al trabajo individual como posibilidad y medida. Y, en tercer lugar, la universalización de la apropiación, lo cual significa que la riqueza se libera tanto en su aspecto de generación como de distribución. De este modo, las actividades productivo-mercantiles (mercado) cobran una lógica inédita que atañe a la totalidad de la trama social.

La paradoja y la nueva forma de conflicto, que aflora en el tránsito desde las comunidades antiguas hacia la sociedad moderna, se pueden enunciar de la siguiente manera. La universalización del trabajo y de la apropiación individual democratizan el reconocimiento, el cual deja de resolverse en términos de estamentos sociales para alojarse en el individuo mismo; aquí radica formal y materialmente el sustrato de la igualdad moderna. Pero, en la medida misma en que el reconocimiento se gestiona individualmente en términos de mejora de las condiciones materiales producto del trabajo, desencadena una lucha cuya consecuencia, según Marx, es un egoísmo que socava la idea de igualdad. Qué principios éticos acompañaron esta gran transformación socio-política y qué relación guardan con los términos del debate contemporáneo sobre la justicia y la igualdad son los dos interrogantes sobre los que se pretende arrojar luz en este trabajo.

Para ello, en la primera parte y a partir de la identificación de sus hitos más salientes, se reparará en la lógica y las consecuencias del tránsito, desde las comunidades antiguas hacia la sociedad moderna. Luego, y dado que es bajo estas condiciones históricas cuando emerge una nueva disciplina científica, la Economía Política, la segunda y la tercera parte tienen como tema el pensamiento de quien habitualmente se

---

1. Karl Marx (1973), *El capital*, Cartago, Buenos Aires, Tomo I, pp. 349-50.

considera su padre, Adam Smith. Mientras que en una se dará cuenta de la profunda preocupación ética que lo impregna, en la otra se defenderá la tesis según la cual la nueva figura moral que da a luz el orden burgués no es tanto el egoísmo como la persecución del interés personal, términos cuyos empleos requieren de cuidadas precisiones.

## 1- La universalización de la igualdad

A la luz de uno de sus pensadores capitales, en el mundo griego un específico sentido de igualdad no alcanza a todo el género humano. En efecto, cuando en la *Ética a Nicómaco* y la *Política* Aristóteles define el bien o felicidad, clasifica las especies de comunidades y afirma que procurar el bien o felicidad de la ciudad es más perfecto que procurarlo para un individuo, quizá por la misma operación de subordinar las partes (individuos) al todo (comunidad) no hace otra cosa que reservar el carácter de ciudadano libre sólo a algunos miembros de la *polis*, convalidando una forma de desigualdad. Reserva que, como se verá, pasa por discriminar entre quiénes se ocupan de las tareas productivas y quiénes no; es decir, entre quiénes trabajan y quiénes no.

Aristóteles discierne dos clases de actividades: *poiesis* y *praxis*. Mientras que las primeras procuran la satisfacción de las necesidades de la vida y tienen como fin un producto cuyo tenor las hace buenas o malas, las segundas abarcan el decir y el hacer emancipados de los requerimientos de la utilidad y mediante las cuales el hombre alcanza su perfección. Dicho de otro modo, si a través de las actividades *poiéticas*, valoradas según la perfección de lo producido, se satisfacen las necesidades cotidianas de la casa (técnica) y las no cotidianas de la aldea (artes), en virtud de la *praxis* el hombre o, más precisamente, el ciudadano libre alcanza virtud y, con ella, la posibilidad de acceder a la dimensión ejemplar de la vida humana. “De todas las actividades necesarias y presentes en las comunida-

des humanas –dice Arendt– sólo dos se consideran políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikós*; es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos, de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta”<sup>2</sup>.

La vida, para Aristóteles, “es acción, no producción”, idea que refuerza desde una perspectiva sociológica cuando afirma que “en la ciudad mejor gobernada (...) los ciudadanos no deben llevar una vida de obrero ni mercader (porque tal género de vida carece de nobleza y es contrario a la virtud), ni tampoco deben ser labradores los que han de ser ciudadanos (porque tanto para que se origine la virtud como para las actividades políticas es indispensable el ocio)”<sup>3</sup>. La ética aristotélica, como es bien sabido, concluye afirmando que la felicidad se alcanza mediante las virtudes éticas y, sobre todo, dianoéticas.

Por supuesto, la posibilidad de que existieran ciudadanos libres, condición que en general quedaba “limitada a los que son, por ambas partes, hijos de ciudadanos”<sup>4</sup>, descansaba sobre la posesión de patrimonio material y humano (esclavitud). Esto significa que el que hubiera hombres que llevaran una vida centrada en la búsqueda de la felicidad requería de la existencia de hombres no dueños de sí, ocupados en tareas productoras que, justamente, no constituyen un fin en sí mismo. Al esclavo, al hombre que no es dueño de sí, no le está dado alcanzar la felicidad: “el esclavo, tanto como el mejor de los hombres, puede disfrutar de los placeres del cuerpo; pero de la felicidad nadie hace partícipe al esclavo, a no ser que le atribuya también vida humana propiamente dicha”<sup>5</sup>.

Sin embargo, que la dotación patrimonial posibilite la vida buena no implica una denodada búsqueda de acumulación. En palabras de un historiador, “la riqueza era buena y deseable, en realidad necesaria para la vida del buen ciudadano. Pero su función era

2. Hannah Arendt (1993), *La condición humana*, Paidós, Barcelona, p. 39.

3. Aristóteles (1254 a) y (1278 a), *Política*, respectivamente.

4. Aristóteles (1275 b), *Política*.

5. Aristóteles (1177 a), *Ética a Nicómaco*. Si bien en el mundo romano la esclavitud subsiste, fundamentalmente como consecuencia incidental de la guerra, en pensadores como Cicerón o Séneca se pueden encontrar profundas argumentaciones en favor de la igualdad de la naturaleza humana. Cf. Alexander Carlyle (1982), *La libertad política*, FCE, México.

liberar a su poseedor de actividad y preocupaciones de tipo económico, y no proporcionarle una base para seguir esforzándose en adquirir cada vez más<sup>6</sup>. Esto explica el lugar secundario que en la Grecia antigua ocupaba la esfera económica.

En lo que atañe a la noción de igualdad y su relación con el trabajo, el medioevo muestra continuidades y rupturas respecto al mundo griego. Entre las primeras, y asentado sobre la primordial y excluyente referencia al ámbito de los fines sobrenaturales, el mundo medieval se ordena jerárquicamente en tres estamentos diferenciados a partir de funciones que se tenían por más o menos excelentes: la contemplación, la acción y la producción, encarnadas respectivamente por las órdenes monásticas, la aristocracia nobiliaria y el pueblo. Mientras que los monjes y su vida contemplativa en sentido religioso ostentan la versión más excelente de una vida humana que tiene como premio la gloria del reconocimiento divino (santidad), a la aristocracia nobiliaria, legitimada socialmente por el sostenimiento económico de los monasterios, le cabe la gestión del poder político y la guerra, y al pueblo le están reservadas las actividades productivas para la satisfacción de sus necesidades y las del todo social.

De entre las rupturas, importa señalar dos por la eficacia que han tenido sobre la construcción del mundo moderno. Por un lado, el carácter personal, no hereditario, de las actividades merecedoras de excelencia; la vida religiosa, en efecto, no venía posibilitada por linajes o estirpes, tal como lo atestigua el celibato. Por otro, en la medida en que para el cristianismo la salvación constituye el fin excluyente, esta vez no había excepciones a la hora de participar del bien respecto del cual se ordena el mundo medieval. A pesar de la jerarquización estamental en términos de reconocimiento social, el acceso a los bienes sobrenaturales está reservado para todo el género humano, tal y como lo presagiaba la Epístola a los Gálatas de San Pablo (“ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en

Cristo Jesús”). Contemplación, acción y producción guardan entre sí una relación fraterna, donde el mensaje salvífico tiene como destinatario a toda la comunidad. Por ello, en términos de justicia existe una novedad sustancial: se añade una dimensión divina que tiene en la expresión “igualdad ante los ojos de Dios” su manifestación más paradigmática. Claro que la igualdad cristiana no tuvo correlato real en el sistema socio-político.

En la secularización de la igualdad coadyuvieron la monarquía, ciertos cambios en la esfera económica solidarios a la inédita consideración del trabajo y la Reforma protestante.

Hasta entonces atomizado entre señores feudales, la concentración del poder político en la figura del monarca tuvo consecuencias complejas porque, de un lado, supuso la máxima expresión de la arbitrariedad subjetiva pero, del otro, esa misma concentración tuvo como condición de posibilidad para su ejercicio y pervivencia un cierto apego a la ley y al derecho moderadores de la voluntad del soberano, tal como lo muestran desde el discurso filosófico las obras de Hobbes y Locke y sus teorías contractualistas.

Para que los monarcas se hayan podido imponer sobre la aristocracia feudal fue necesaria la existencia de una nueva fuente de recursos distinta de la propiedad de bienes inmuebles. El florecimiento del comercio como consecuencia de la liberación del Mediterráneo y de los nuevos descubrimientos geográficos, y la decadencia de los gremios y la difusión de las actividades productivas libres e individuales en el marco de la vida urbana, constituyeron precisamente la nueva fuente de riqueza. La flamante alianza monarca-burgués hizo que el poder se vuelva autónomo respecto de la propiedad de la tierra y pase a asentarse sobre el trabajo y el comercio. Así, a la vez que trabajo y producción comienzan a ganar prestigio en detrimento del ahora criticado ideal de contemplación, la contingencia histórica de la filiación y el patrimonio pierden eficacia. “La sociedad burguesa –observa Marín– es una sociedad de

6. Moses Finley (1984), *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, Grijalbo, Barcelona, p. 112. Es más, según Hegel, la igualdad entre los ciudadanos libres requiere, además que el trabajo diario fuese ejecutado por esclavos, pocas diferencias en fortuna y educación, cf. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1989, p. 460.

*hombres nuevos*, hombres socialmente configurados al hilo de sus propias realizaciones y no en ninguna otra instancia o identidad histórica prefigurante”<sup>7</sup>.

El cambio del centro de gravedad en la modalidad de constitución del poder, que deja de asentarse sobre el patrimonio de bienes inmuebles para pasar a hacerlo sobre los recursos generados por el trabajo y el comercio, por lo menos formalmente, significa que la libertad, que el acceso a la esfera de lo público, se extiende a todo el género humano. Significa que la libertad no viene dada por la falta de necesidad de trabajar, sino que, por el contrario, se la alcanza trabajando. Y la libertad que se alcanza mediante el trabajo es una que tiene al individuo y sus méritos como posibilidad y medida, lo cual resulta novedoso respecto a la libertad derivada del patrimonio, que debe su condición a los predecesores, es decir, a los linajes. El pasado (memoria) pierde así eficacia y cede protagonismo al futuro (imaginación).

Que la libertad tenga como sede al individuo y sus méritos derivados del trabajo implica que la igualdad se extiende a todo el género humano. Desde el moderno discurso filosófico, el ser humano deja de definirse mediante criterios sociológicos, como acontecía en el mundo griego o medieval, para ser definido a partir de pautas naturalistas que ponen fin a las versiones restringidas de la igualdad. Como afirma Arendt, “según la entendemos hoy, es decir, la igualdad de los seres humanos en virtud del nacimiento, y la consideración de esta como un derecho innato, fue completamente desconocida hasta la Edad Moderna”<sup>8</sup>. Pero, más allá de las enormes excepciones, más allá de que la igualdad de *jure* no resuelve por sí sola la igualdad de *facto*, la nueva estrategia intelectual tuvo por mérito haber instalado en la conciencia europea la noción de igualdad universal.

Para la lógica del nuevo mundo, la libertad burguesa constituye la regla y la aristocrática, la excepción. La

obra del clérigo Sieyes abunda en condenas a los privilegios y en alabanzas a la igualdad universal del género humano (“todos los privilegios son, pues, por su naturaleza, injustos, odiosos” o “el privilegiado se encuentra, pues, fuera del civismo y es enemigo de los derechos comunes”<sup>9</sup>). Los privilegios derivados de las identidades genealógicas falsifican la verdadera naturaleza humana que viene a proclamar la modernidad, una naturaleza que tiene como principios a la tríada libertad, igualdad y fraternidad. “Resulta, pues, que, mientras la naturaleza se manifiesta en el individuo como *libertad*, en la nación lo hace como *igualdad* y que ambas, y no tanto la propiedad, son el objeto prioritario del derecho común de las sociedades que pueden calificarse con razón de justas y humanas. Si la identidad política y social reside en el individuo, las identidades históricas y familiares, que como las aristocráticas imponen diferencias en el seno de la nación, significan a un tiempo la enajenación de la libertad de los individuos y de la igualdad en la nación: son la usurpación falsificante del origen. No hay una génesis histórica del individuo como sede de la libertad: en lo que a ella respecta los ciudadanos no son entre sí ni padres ni hijos, sino sólo hermanos. Tampoco puede haber génesis histórica de la riqueza, al menos de la riqueza como fuente del protagonismo social. El principio revolucionario de la *fraternidad* es también la denostación del privilegio aristocrático y del agente sobre el que se deposita y transmite, el linaje, como sede de la libertad política”<sup>10</sup>.

La Reforma protestante tuvo también innegables consecuencias para la configuración de un nuevo *ethos* del mundo occidental, justamente donde Weber creyó descubrir el origen del capitalismo moderno. Este nuevo *ethos* tuvo, entre otras novedades, un cambio radical en la valoración del trabajo, como enfáticamente lo ha advertido el autor de *Economía y sociedad*: “es indudable, y todo el mundo está de acuerdo con ello,

7. Higinio Marín (1997), *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Iberoamericana, Madrid, p. 211. La crítica al ideal de la vida contemplativa tuvo su correlato en el ámbito de la ciencia. A partir de la revolución científica iniciada por Francis Bacon, el ideal de la teoría, de entender el orden del cosmos a través de la contemplación, comienza a verse como algo baladí. La ciencia moderna aspira a aliviar la condición humana de los constreñimientos de la naturaleza, el trabajo y la producción.

8. Arendt (1988), *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, p. 41.

9. Emmanuel Sieyes (1988), *Ensayo sobre los privilegios y ¿Qué es el tercer estado?*, publicadas conjuntamente por el Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, pp. 5 y 140.

10. Higinio Marín (1997), *op. cit.*, pp. 207-8.

que esta valoración ética de la vida profesional constituye una de las más enjundiosas aportaciones de la Reforma y, por tanto, de modo especial, de Lutero. Semejante concepción está alejada por todo un mundo del profundo odio con el que el alma contemplativa de Pascal rechazaba el amor a obrar en el mundo”<sup>11</sup>.

A partir de la Reforma, según Weber, el concepto de profesión se mundaniza y pasa a ser un deber que ha de cumplirse en el mundo, único modo de agradar a Dios. La pérdida del sentido contemplativo que connota originariamente el término “profesión”<sup>12</sup> y la adopción de un sentido eminentemente práctico, de trabajo en el mundo, supone una suerte de vindicación de las actividades *poiéticas*, tan subestimadas en el mundo griego y medieval. Como advierte Hegel, “la ociosidad tampoco es ya considerada como santa; se considera como más valioso que el hombre, sometido a dependencia, se haga independiente mediante la actividad, el entendimiento y el trabajo”<sup>13</sup>. De aquí en adelante, la profesión, el trabajo, pasará a constituir la dimensión preponderante de la vida humana, tanto en términos de auto-realización como de reconocimiento social. “El trabajo es *virtus* porque es expresión del propio rendimiento, un rendimiento individual, independiente del nacimiento o del estado social a que se pertenece”<sup>14</sup>.

Que el mundo moderno hiciera del trabajo, a las actividades productivas otrora desdeñadas por indignas, como el quicio en torno al cual gira la vida humana y en virtud del cual cada uno gana para sí dignidad y libertad, supuso un verdadero quiebre en la imagen que el hombre europeo tenía de sí mismo y de la sociedad. Si en las sociedades tradicionales las relaciones entre hombres eran más importantes, más altamente valorizadas que las relaciones entre hombres y cosas, como advierte Dumont, “esta primacía se invierte en el tipo moderno de sociedad, en el que, por el contrario,

las relaciones entre hombres están subordinadas a las relaciones entre los hombres y las cosas”<sup>15</sup>. Esto significa que las relaciones de dependencia que guardan entre sí los miembros de una sociedad giran en torno a la universalización del trabajo y de la apropiación individual. Dicho de otro modo, significa que la trama que integra la sociedad moderna deja de ser comunitaria o religiosa para pasar a ser de índole productivo-mercantil (mercado), conformada por individuos libres unidos por “la ley común de trabajar para vivir”, según la feliz expresión del clérigo Emmanuel Sieyes.

Se advierte entonces la magnitud de los cambios que la modernidad produjo en relación con las comunidades antiguas. De la *praxis* a la *poiesis* como forma de actividad más eminente, de la jerárquica a la igualdad como forma de organización política, del linaje y la riqueza patrimonial al individuo y sus propias realizaciones como forma de construcción de la identidad y gestión del reconocimiento. Sólo el alcance y tenor de las transformaciones acaecidas en el mundo occidental explica que se haya inaugurado una nueva y privilegiada forma de comprender la sociedad: la Economía Política, cuya primera versión sistemática pertenece a Adam Smith.

## 2- El objeto de la Economía Política en Adam Smith

Cuando Adam Smith afirma en *La riqueza de las naciones* que “ninguna sociedad puede ser floreciente y feliz si la mayor parte de sus miembros son pobres y miserables. Es, por añadidura, equitativo que quienes alimentan, visten y albergan al pueblo entero participen de tal modo en el producto de su propia labor que ellos también se encuentren razonablemente alimentados, vestidos y alojados” (RN, 77)<sup>16</sup>, está planteando dos cuestiones, a la postre ligadas respectivamente a

11. Max Weber (1993), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, p. 93.

12. El verbo “profesar”, de donde proviene el término “profesión”, significa emitir votos solemnes en una orden religiosa o monástica. Lo mismo ocurre en alemán: “Beruf” significa profesión, pero originalmente es “vocación”, “llamado”, términos con un irreductible sentido religioso.

13. Georg Hegel (1989), *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, p. 665.

14. Alfred Von Martin (1946), *Sociología del renacimiento*, FCE, México, p. 59.

15. Louis Dumont (1982), *Homo aequalis*, Taurus, Madrid, pp. 16 y 78. Marx es, sin duda, el pensador que mayor rendimiento extrajo de la autonomización y primacía de la esfera económica. Sólo a la luz de estas radicales novedades pudo ver en el trabajo, la actividad consciente que realiza la esencia del hombre (relaciones entre el hombre y la naturaleza, producción), y en el intercambio de productos “apropiados” derivados de la división del trabajo (relaciones entre los hombres), aspectos sobre los cuales gira la economía política, la anatomía de la sociedad civil. Marx se sitúa de lleno en el corazón de las condiciones materiales de producción generadas por individuos reales para elaborar su crítica a la sociedad burguesa y para urdir su filosofía de la historia.

16. Adam Smith (1994), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, FCE, México. De ahora en adelante, se cita en el cuerpo principal como RN.

la eficiencia y a la equidad: por un lado, que el florecimiento y felicidad de una sociedad dependen de la generación de riqueza y, por otro, que la riqueza debe ser razonablemente distribuida. Es decir, no sólo está abriendo un campo de reflexión que apunta a dilucidar cómo ha de organizarse la sociedad para que la maximización del producto sea posible, sino que más fundamentalmente está sentando las bases de una nueva forma de considerar la justicia: un cierto sentido de equidad en su distribución. Ambas preocupaciones son enteramente modernas y derivan de la nueva lógica, bajo la que se resuelve el sistema de necesidades posibilitada por la universalización del trabajo y de la apropiación individual.

A esta flamante esfera del saber se la ha llamado Economía Política. Amartya Sen, quien no niega lo fructífero que ha sido el enfoque técnico, como por ejemplo la teoría del equilibrio general, mantiene que la economía política se ha visto empobrecida por su distanciamiento con la ética. Distanciamiento que, con el tiempo, ha quedado plasmado tanto en su literatura introductoria, la cual se detiene exclusivamente en una de sus condiciones de aparición (la insalvable desproporción que existe entre las necesidades de los seres humanos y los limitados recursos disponibles para satisfacerlas, enfoque para el que los términos “escasez” y “asignación eficiente de los recursos” juegan en su definición un papel central), como en la opinión de algunos de sus más conspicuos representantes, tal el caso de Lionel Robbins en *Naturaleza y significación de la Ciencia Económica*, para quien no hay forma lógica de relacionar la economía con la ética. No es un dato menor, resaltado por el pensador indio, que el padre de la Economía Política era catedrático de Filosofía Moral. Es decir, lo que hoy se denomina Economía no se identifica estrictamente con lo que en tiempos de Smith se denominaba Economía Política puesto que, con el correr del tiempo, ha sido aislado y privilegiado el enfoque tecnológico. Como se intentará mos-

trar, eficiencia y equidad constituyen indisolublemente las grandes preocupaciones de Adam Smith<sup>17</sup>.

Qué es y de qué depende el nivel de generación de la riqueza son unas de las cuestiones fundamentales que atraviesan *La riqueza de las naciones*. Smith ha mantenido al respecto una polémica con mercantilistas y fisiócratas, tal vez motivada por la comparación entre el nivel de riqueza alcanzado por la fisiocrática Francia y la mercantilista España respecto de las opulentas sociedades comerciales, como Gran Bretaña y Holanda. De acuerdo con su versión de estos sistemas de pensamiento, el dinero (oro o plata) o el producto de la tierra serían la única o principal fuente de riqueza de un país. Así, del primer sistema se derivaría la necesidad de alentar las exportaciones y desalentar las importaciones; y, del segundo, la afirmación de que propietarios de la tierra y trabajadores del agro son categorías de personas que añaden valor a la producción nacional, mientras que los artesanos, fabricantes y comerciantes resultan ser una clase estéril o improductiva.

Aunque acá no interesa desgranarlos, Smith esgrime una buena cantidad de argumentos para refutar ambos sistemas (cf. RN, IV). Lo que sí interesa resaltar es que para Smith la riqueza de una nación, “fondo que en principio la provee de todas las cosas necesarias y convenientes para la vida, y que anualmente consume el país (...) se integra siempre, o con el producto inmediato del trabajo, o con lo que mediante dicho producto se compra de otras naciones” (RN, introducción); de aquí que mayor será la riqueza cuanto mayor sea la proporción entre empleados útiles e inútiles y, más fundamentalmente, cuanto mayor sea la aptitud, destreza y sensatez con que se lo ejercita<sup>18</sup>.

Esta última argumentación hace que Smith abra *La riqueza de las naciones* con una minuciosa reflexión sobre la división del trabajo, tanto acerca de su origen como de sus consecuencias. En su opinión, el principio que motiva la división del trabajo no es efecto de la sabiduría humana que procura el método más propicio

17. Cf. Amartya Sen (1987), *On Ethics and Economics*, Blackwell, Berkley, cap. I. Aunque no se abordará aquí, guarda interés reparar en la historia de la separación entre economía y ética, ligada tal vez al influjo del utilitarismo y al ideal de neutralidad axiológica (*Wertfrei*) que caracterizó a la epistemología de fines del siglo XIX. Sobre esta cuestión, cf. Gunnar Myrdal (1967), *El elemento político en el desarrollo de la teoría económica*, Gredos, Madrid.

18. Trabajo productivo es el que añade valor al objeto al que se incorpora, como el del artesano, que se concreta y realiza en algún objeto especial o mercancía vendible. Por el contrario, trabajo improductivo es el del criado doméstico, el soberano y sus funcionarios o el del ejército, los cuales carecen de concreción alguna (Cf. RN, II, 3).

para alcanzar la opulencia general; más bien, “es la consecuencia gradual, necesaria aunque lenta, de una cierta propensión de la naturaleza humana que no aspira a una utilidad tan grande: la propensión a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra” (RN, I.2)<sup>19</sup>. Es cierto que aplaza la investigación acerca de si esa propensión, común y privativa de los hombres, es innata a la naturaleza humana o es la consecuencia de las facultades discursivas y del lenguaje, algo que considera lo más probable<sup>20</sup>. Pero, en cualquier caso, reparar en la propensión a intercambiar como una de las notas salientes y específicas de la naturaleza humana no parece tener asidero en otras sociedades que las comerciales; es decir, parece un predicado epocal propio de las modernas sociedades mercantiles que se tienen a sí mismas como realizadoras de la naturaleza humana.

Sobre sus consecuencias, mantiene que a partir de ella progresan las facultades productivas, tanto porque los obreros adquieren mayores destrezas y ahorran el tiempo que pierden de pasar de una clase de operación a otra, como porque propicia el empleo de máquinas inventadas por ellos mismos, fabricantes especializados o por filósofos, que descubren métodos más idóneos y expeditivos. Por ello, las sociedades de cazadores y de pastores, en las que la división del trabajo se encuentra en estado embrionario, son pobres y quedan a merced de los designios de la naturaleza. La división del trabajo, propia de sociedades laboriosas y progresistas en las que unos a otros se proveen recíprocamente lo que necesitan, “da lugar, en una sociedad bien gobernada, a esa opulencia universal que se derrama hasta las clases inferiores del pueblo” (RN, I.1).

Pero, además, la división del trabajo que acrecienta la riqueza por la mayor productividad que verifica el trabajo, se encuentra propiciada por la acumulación de capital. En efecto, como explica Smith, en las sociedades modernas, donde el producto de la tarea individual

cubre una pequeña parte de las necesidades personales, se requiere de la acumulación de diferentes bienes y materiales e instrumentos propios de cada específica labor, tanto para la propia manutención como para la producción de bienes, de modo tal de poder sortear los avatares del intercambio. “Así como la acumulación del capital, según el orden natural de las cosas, debe preceder a la división del trabajo, de la misma manera, la subdivisión de éste, sólo puede progresar en la medida en que el capital haya ido acumulándose previamente. La cantidad de materiales que el mismo número de personas se encuentra en condiciones de manufacturar aumenta en la medida misma en que el trabajo se subdivide cada vez más, y como las tareas de cada trabajador van gradualmente haciéndose más sencillas, se inventan nuevas máquinas, que facilitan y abrevian aquellas operaciones” (RN, II). La implicación mutua entre la división del trabajo y la acumulación de capital son, en última instancia, las verdaderas causas de la riqueza de las naciones.

Qué entiende Smith por “sociedad bien gobernada” en la que la opulencia universal se derrama hasta las clases inferiores del pueblo es una cuestión bien conocida. Se trata de un gobierno ocupado en la defensa, la justicia y en el emprendimiento y sostenimiento de obras e instituciones públicas, que considera que el sistema de libertad natural es el orden bajo el cual mejor funciona la economía, y que la regulación pública que establece preferencias o limitaciones y el monopolio privado (que identifica con privilegio) constituyen corrupciones de dicho orden. La libre elección de ocupaciones y del comercio de la tierra, libertad de comercio interior y exterior, son los pilares sobre los que se funda la armonía natural en el orden económico. No creía Smith que el gobierno tuviera un conocimiento de los intereses humanos mejor que el de los individuos mismos que, en el marco de la libertad y la justicia, bas-

19. Para Smith, como para Hobbes, la división del trabajo no se debe a una cierta distribución natural de destrezas: para él, como para Hobbes, las facultades productivas son naturalmente iguales en todos los hombres, pero que el hábito, la costumbre y la educación se encargan de diferenciar (RN, I.1, 2 y 3). Esta idea distingue de modo notable al mundo antiguo del moderno; Platón mantiene que la división del trabajo se funda en la diferente distribución de habilidades prevista por la naturaleza humana. La jerarquización social propia del mundo antiguo y la movilidad que se le supone al moderno, encuentran una justificación ontológica. Sobre esta cuestión, cf. Vernard Foley (1974), “The division of labor in Plato and Smith”, en *History of Political Economy* 6, pp. 220-42.

20. De hecho, en *Lectures on Jurisprudence* (1978), editado por R. L. Meek, D. D. Raphael, P. G. Stein, Oxford University Press, Clarendon Press, Oxford, p. 221, mantiene que su fundamento real radica en el “principio de persuadir que tanto prevalece en la naturaleza humana (...) Deberíamos, por tanto, cultivar principalmente el poder de persuasión, y en verdad lo hacemos sin buscarlo. Puesto que en su ejercicio se emplea toda la vida, al final se alcanzará, sin lugar a dudas, un método ajustado para trocar entre los hombres”.

tan para llevar riqueza y prosperidad a la sociedad.

En una conferencia dada en el año 1749 que John Rae cita en su biografía de Smith, el pensador escocés afirma que “los proyectistas perturban a la naturaleza en el curso de su acción sobre los asuntos humanos, y no hace falta más que dejarla sola y darle su oportunidad en la persecución de sus fines para que pueda establecer sus propios designios (...) Poco más se necesita para llevar a una nación a su más elevado grado de opulencia (...) Todos los gobiernos que obstaculizan este curso natural, que obligan a los acontecimientos a seguir otro camino, o que intentan detener el progreso de la sociedad, no son naturales y se ven obligados a ser opresivos y tiránicos”<sup>21</sup>.

Sin embargo, una minuciosa lectura de *La riqueza de las naciones* muestra que Adam Smith es plenamente consciente de que en el orden económico los intereses individuales no siempre armonizan naturalmente y que, por tanto, no siempre redundan en beneficio de la sociedad. Viner afirma en este sentido que a diferencia de *La teoría de los sentimientos morales*, en *La riqueza de las naciones* “la armonía no se extiende a todos los elementos del orden económico, y en los que existe es, con frecuencia, parcial e imperfecto (...) Smith acompaña sus afirmaciones sobre la armonía con frases como en la mayoría de los casos, la mayoría, por lo general, frecuentemente (...) Smith no fue un abogado doctrinario del *laissez faire*”<sup>22</sup>.

Las imperfecciones en la doctrina de la armonía natural en el orden económico que identifica Smith en *La riqueza de las naciones* son elocuentes. Baste con señalar, entre otras, el conflicto entre empresarios y trabajadores a la hora de pactar el salario y la debilidad del poder de negociación de estos últimos; la divergencia de intereses entre comerciantes y fabricantes, por un lado, y los agricultores, terratenientes y público en general, por otro; los acuerdos de precios entre empresarios de una misma rama de la industria; la defensa de la ley de navegación; las exportaciones en épocas de

escasez; los efectos de la división del trabajo sobre la virtudes sociales, intelectuales y marciales, evitable mediante la mayor atención del estado a la educación. En suma, son muchos los conflictos que identifica Smith cuya resolución no puede dejarse librada a la “mano invisible” o confiados a que antagónicos intereses armonicen naturalmente. Por ello y como se verá más abajo, lejos de ocupar un lugar secundario como podría suponerse, Smith tiene a la justicia y sus reglas como el pilar sobre el que se construye la sociedad, tesis incompatible con una completa aceptación de la armonía natural.

Otra de las grandes cuestiones que atraviesan la obra de Smith, ligada al verdadero florecimiento y felicidad de una sociedad, tiene que ver con el modo en que se distribuye la riqueza, problema que inequívocamente pertenece a la órbita de la justicia distributiva. Como él mismo apunta, es “equitativo que quienes alimentan, visten y albergan al pueblo entero participen de tal modo en el producto de su propia labor que ellos también se encuentren razonablemente alimentados, vestidos y alojados” (RN, I.8).

Está claro que, si los hombres procurasen por sí solos todas las cosas necesarias y convenientes para su vida, la reflexión de Smith no tendría razón de ser. Por el contrario, si se observa la innumerable cantidad de bienes que existen en una sociedad civilizada, si se repara en la mínima aportación que a ese fondo de bienes realiza cada uno, si se advierte el complejo esquema de cooperación que existe entre los seres humanos para generar el producto, se torna evidente la necesidad de responder a, por lo menos, dos versiones de un mismo interrogante: ¿cómo se determina lo que a cada uno le corresponde del producto total?, ¿cómo ha de intercambiarse lo apropiado por uno por lo apropiado por otro o cuánto vale lo apropiado por uno en términos de lo apropiado por otro? Tales son los problemas que plantea Smith en su teoría del valor-trabajo, la cual tiene a Locke como ineludible antecedente.

21. John Rae (1895), *Life of Adam Smith*, Macmillan & Co, Londres, p. 62.

22. Jacob Viner (1971), “Adam Smith y el *laissez faire*”, en *El pensamiento económico de Aristóteles a Marshall: Ensayos*, Tecnos, Madrid, pp. 327 y 343. Tal vez el autor que más ha colaborado en atribuirle a Smith un incondicional apego a la tesis de la armonía natural de los intereses ha sido Elie Halévy (1928), *The Growth of Philosophical Radicalism*, Faber & Faber, Londres. No obstante, incluso autores como Lionel Robbins en *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy*, o John M. Keynes en *The end of laissez-faire*, acuerdan con Viner en que Smith identifica numerosas imperfecciones a la hora de contrastar los intereses personales y el interés público.

El *Segundo tratado sobre el gobierno civil* versa sobre los incentivos que tienen los hombres, por naturaleza libres e iguales, para consentir formar una comunidad o gobierno; el motivo, según Locke, no es otro que preservar la propiedad (incluyendo la vida) de las amenazas de otros que, cegados por sus propios intereses y por desconocer las leyes naturales, no observan estrictamente la equidad y la justicia. Locke se aboca entonces a justificar el derecho a la propiedad como una de las formas básicas de la auto-conservación. De acuerdo con su planteamiento, del mismo modo que el indio salvaje se apropia de las presas cazadas en tierras comunes, el hombre posee de modo exclusivo el trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos: “cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya”<sup>23</sup>. La misma argumentación presenta en el caso de la propiedad de la tierra: “toda porción de tierra que un hombre labre, plante, mejore, cultive y haga que produzca frutos para su uso será propiedad suya”<sup>24</sup>. Esto significa que para Locke la propiedad deriva del trabajo.

La teoría del valor-trabajo de Smith tiene como punto de partida el reconocimiento de que al hombre le corresponde de modo exclusivo el trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos, tesis que defiende cuando afirma que lo que añade valor a una mercancía es el trabajo y, por tanto, el producto íntegro de él pertenece al trabajador (cf. RN, I.6), o que el producto del trabajo constituye su recompensa natural o salario (cf. RN, I.8).

La reflexión de Smith supone entonces una vuelta de tuerca respecto a las aportaciones de Locke, circunscrito en los estrechos límites del trabajo individual y del estado originario de la sociedad. Su novedad estriba en extender el criterio de apropiación a un producto cuya generación descansa sobre la división del

trabajo, lo cual añade una complejidad sustantiva de la que él mismo es consciente. En primer lugar, porque advierte que la noción de cantidad de trabajo es equívoca puesto que involucra tiempo, esfuerzo e ingenio, conceptos todos de difícil homogeneización; sin embargo, en la medida en que siempre supone el mismo sacrificio en términos de comodidad, libertad y de felicidad, “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” (RN, I.5). En segundo lugar, porque el producto requiere no sólo trabajo, sino también capital y tierra, a los cuales les corresponde un beneficio y una renta que se deben detraer del salario<sup>25</sup>. Si al problema de distribuir salarios entre trabajadores heterogéneos y a la dificultad de precisar la remuneración del capitalista y del terrateniente, se añaden las diferencias que a menudo existen entre precio natural (el que permite pagar renta, salario y beneficio) y precio de mercado (función de la oferta y la demanda efectiva), se hace patente no sólo la complejidad sino también la conflictividad que comporta la distribución de la renta y una teoría sobre ella.

Es cierto que la teoría del valor está lejos de ser una controversia zanjada, como lo atestigua la crítica llevada a cabo por Marx, y que la distribución de la renta aparece como uno de los problemas más acuciantes de la sociedad moderna. La cuestión, sin embargo, pasa por reparar en que se trataba de un desafío inédito al que Smith, más que embozarlo, lo aborda en toda su dimensión, y en que su tratamiento no sólo atiende al florecimiento de la sociedad, sinónimo de riqueza, sino también a la equidad: “la instauración de una perfecta justicia, de una perfecta libertad y de una perfecta igualdad es el sencillo secreto que asegura de la manera más eficaz el grado máximo de prosperidad de las tres clases conjuntas” (RN, IV.9).

23. John Locke (1990), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Bs. As., pp. 56-7.

24. John Locke (1990), *op. cit.*, p. 60.

25. Los beneficios del capitalista, según Smith, se los podría considerar como el salario de una particular especie de trabajo (inspección y dirección); pero, precisa, los regula enteramente el valor del capital empleado y son mayores o menores en proporción a su cuantía. La tasa de beneficio, de difícil estimación puesto que depende, entre otras cosas, del precio de las mercancías, de la suerte de clientes y rivales, del grado de competencia, de la tasa de interés, verifica una tendencia a disminuir y a igualarse conforme crece el capital invertido en una rama de la industria.

La renta de los terratenientes se ha de pagar como una suerte de licencia por su utilización y depende de lo que el colono esté dispuesto a dar. Smith, como buen británico poco dado a refundar el mundo, no cuestiona su origen y sólo se limita a utilizar la fórmula “desde el momento en que las tierras de un país se convirtieron en propiedad privada de los terratenientes” (Cf. RN. I.6).

### 3- Egoísmo e interés personal

Considerada en su totalidad, la obra de Smith ha planteado notables problemas exegeticos. Mucho se ha escrito sobre la incompatibilidad entre sus dos obras mayores, *La teoría de los sentimientos morales* e *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Mientras que en la primera la consideración del prójimo jugaría un papel central, la segunda estaría enteramente atravesada por el egoísmo. A esta cuestión, los alemanes la han denominado *Das Adam Smith Problem*.

Las discrepancias entre ambas obras son indudables, tanto como lo son las de sus estudiosos. Hirschman, por ejemplo, afirma de *La riqueza de las naciones* que se trata de “una obra centrada por completo en la pasión conocida tradicionalmente como codicia o avaricia” y que su “efecto principal (...) fue el establecimiento de una poderosa justificación económica para la búsqueda irrestricta del interés individual”<sup>26</sup>. En la vereda opuesta, al inicio de su estudio preliminar a *La teoría de los sentimientos morales*, Rodríguez Braun mantiene que “es una idea muy extendida que Smith es el padre de una ciencia, la economía, y de una doctrina, el liberalismo. La sabiduría popular asocia a Smith con la más célebre metáfora económica, según la cual el mercado actúa como una *mano invisible* que maximiza el bienestar general. Esto es sólo una visión parcial de sus teorías. En ocasiones, además, se exagera y pinta a Smith como un economista contemporáneo, o neoclásico, o como un liberal extremo, y ambas imágenes son falsas. Pero la distorsión más grave es creer que Smith fue el profeta del capitalismo salvaje entendido por tal cosa un contexto económico meramente asignativo, un mercado sin justicia ni valores éticos, y sólo orientado por el egoísmo” (TSM, estudio preliminar)<sup>27</sup>.

El problema es genuino y, cotejando párrafos, es indudable que carece de solución. No obstante, si se intenta una interpretación más general a la luz de las condiciones históricas bajo las cuales se despliega el pensamiento del filósofo escocés, se podrá justipreciar su verdadera significación. Para ello, se dará cuenta de

las tesis de Smith acerca de los principios morales que rigen las acciones humanas, cuestión profusamente debatida en los albores de la modernidad; se podrá ver el papel que en *La teoría de los sentimientos morales* juega la consideración del prójimo. Luego, se reparará en las apelaciones más sustantivas que Smith hace del (presunto) egoísmo como principio sobre el que descansa el funcionamiento del sistema económico. Finalmente, se ensayará una armonización de la que se pretende arribar a la siguiente conclusión: comparado con algunos pensadores de la época, en la obra de Smith hay un deslizamiento semántico clave entre los términos “egoísmo” e “interés propio” o “amor de sí”, que consiste en la pérdida de sentido moralmente peyorativo de este último y que se justifica por la lógica de la nueva trama productivo-mercantil que caracteriza a la sociedad moderna. Es difícil exagerar la importancia de esta controversia para entender el sentido de la nueva moralidad que, como no podía ser de otra manera, tiene a la conducta individual como punto de partida para su comprensión.

La remisión del sentido religioso que durante la Edad Media había impregnado en su totalidad al mundo europeo produjo radicales alteraciones en las concepciones del hombre y de la sociedad, de la moral y la religión. Semejante crisis trajo aparejado además un cambio de actitud epistemológica, asentada ahora sobre las ideas de método y certeza, como lo ejemplifican el programa cartesiano, primero, y la ciencia experimental nacida de Newton, después, ambas en franca oposición a todo saber que proviniera de la autoridad y la tradición.

Así, a partir del progreso científico verificado en el ámbito de la ciencia natural se instaló la creencia en la posibilidad de trasladar con el mismo éxito los nuevos criterios del saber al ámbito de lo humano. El siglo XVIII es testigo de una profunda controversia acerca de cómo era la verdadera naturaleza humana y los principios morales que rigen su obrar, para después derivar a partir de ella qué tipo de sociedad le convenía<sup>28</sup>.

26. Albert Hirschman (1978), *Las Pasiones y Los Intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo antes de su triunfo*, FCE, México, pp. 26 y 106, respectivamente.

27. Smith (1997), *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid. De ahora en adelante, se cita en el cuerpo principal como TSM.

28. Maquiavelo, Rousseau, Hobbes, Spinoza y Vico son algunos de los muchos autores de la época que se abocan al estudio del hombre “tal como realmente es” (juicios positivos) y no como “debiera ser” (juicios normativos), para luego sí detenerse en una teoría social.

Respecto del obrar humano, el debate tenía como términos en liza a la razón y a las pasiones; para el pensamiento británico en general y el escocés en particular no había duda acerca del predominio de las pasiones, tal como Hume lo expresa con elocuencia cuando dice que “nada es más usual en filosofía, y aún en la vida corriente, que hablar del combate de las pasiones y la razón, y afirmar que los hombres son virtuosos sólo en la medida en que se atienen a los dictados de ésta. La mayor parte de la filosofía moral parece fundarse en este método de pensamiento. A fin de mostrar la falacia de esta filosofía, intentaré probar, primero, que la razón por sí sola no puede nunca ser motivo de una acción de la voluntad; y, en segundo lugar, que no puede nunca oponerse a las pasiones en la dirección de esta”<sup>29</sup>. Concedido el privilegio a las pasiones, la reflexión apuntaba a determinar cuál era el tenor de las predominantes a la hora de explicar el obrar humano: egoístas, altruistas o ambas.

La cartografía de la controversia es compleja y difícil de reducir a un relato lineal. No obstante y más allá del esquematismo en que se pueda incurrir, ordenarla según el carácter vicioso o virtuoso que se le concediese a las pasiones y al modo en que se justificaba la armonía de la sociedad, abonará la comprensión del pensamiento de Adam Smith.

Un primer grupo tiene como fuente de inspiración a San Agustín y su tesis de que la voluntad, determinante último de la acción, puede dirigirse a Dios o a uno mismo: Adán le habría impedido elegir bien, por lo que la voluntad sólo podría ser rescatada mediante la gracia. Así, a partir de la teología “neogustiniana”, en tiempos de la Reforma se instala la idea de la naturaleza corrupta del ser humano, doctrina según la cual el hombre es incapaz de ejercer acciones virtuosas; para sus defensores, el obrar humano se explicaba enteramente por motivos egoístas, por pasiones como la codicia, la búsqueda de poder o la ambición. Por supuesto, identificar abiertamente pasión con vicio sesgaba la respuesta a la pregunta por el orden social, hasta el punto de convertirlo en un enigma, resuelto en última

instancia en términos de represión o control de las pasiones. Calvino, Hobbes en algún sentido, y Mandeville son, entre otros, herederos de esta tradición.

Mandeville mantiene que el ser humano es enteramente egoísta y el orden social que posibilita la convivencia entre ellos se logra de modo “artificial” a partir de la diestra intervención del legislador, quien tiene como tarea controlar y transformar las pasiones viciosas en favor de un bienestar general que se tenía por sinónimo de prosperidad económica. Según el autor de *La fábula de las abejas. Vicios privados, virtudes públicas*, mientras que de la virtud deriva la inactividad, la pobreza y el tedio, el vicio, fundamentalmente el orgullo que persigue la alabanza y el amor por el lujo, da lugar a la actividad y la prosperidad. Es más, el vicio no sólo hace florecer económicamente una sociedad sino que, además y sobre todo, la funda: la sociabilidad del hombre se explica enteramente por la satisfacción de las necesidades materiales.

Un segundo grupo toma cuerpo en el ámbito de la denominada “ilustración escocesa”, en la cual opera un giro en lo que concierne a la consideración de las pasiones y su carácter vicioso; entre sus interlocutores más salientes, cabe destacar a Shaftesbury y Hutcheson. Shaftesbury es un profundo crítico del pesimismo moral de los calvinistas (concretamente, su salto desde la doctrina cristiana del pecado original hacia la doctrina de la depravación absoluta de la naturaleza humana) y del egoísmo natural de Hobbes. Frente a ellos acuña el concepto de desinterés para probar que entre otros móviles de la acción humana existe la benevolencia. En su opinión, las pasiones no son intrínsecamente viciosas. Por el contrario, pueden en primer lugar ser consideradas como naturales, desinteresadas y benévolas; es decir, que privilegian el bien ajeno en detrimento del provecho propio; en segundo lugar, pueden ser asociadas al propio interés que, dentro de límites apropiados y si revierte en el bien de la sociedad, alcanzan el rango de naturales (contra el sentido cristiano de renuncia, la consideración de sí comienza a perder su halo de pecaminosidad). Bajo

---

29. David Hume (1988), *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, I.iii.3.

esta última consideración yace el deseo de riqueza que, según sus palabras, si es “moderado y en grado razonable, si no ocasiona ninguna búsqueda apasionada, no habrá nada en este caso que no sea compatible con la virtud, y aun que no sea adecuado y benéfico para la sociedad. Pero si crece hasta convertirse en una pasión real, el daño y el agravio que causa al público no es mayor que el causado al individuo mismo”<sup>30</sup>.

Identificar la postura de Smith en este debate requiere reparar en dos cuestiones. En primer lugar, la consideración virtuosa de las pasiones que hereda de Shaftesbury y Hutcheson, aunque relaja la excluyente identificación entre virtud y benevolencia universal. En segundo lugar, el rechazo al egoísmo radical defendido por Mandeville, aunque acuerda con él en despojar de pecaminosidad al amor de sí. En rigor, como se verá, ambas cuestiones son una y la misma: se trata, dentro de ciertos límites, de conceder al interés personal el rango de virtud, puesto que la búsqueda de aprobación tiene como sede al individuo y como medio a la mejora de la propia condición resuelta bajo la lógica de la trama productivo-mercantil.

En su escrutinio de las propiedades características de la naturaleza humana, la primera afirmación que aparece en *La teoría de los sentimientos morales* deja en claro no sólo la participación de Smith en el gran debate de la época, sino también cierto desacuerdo con muchos de sus predecesores en lo que respecta al lugar que en su obra ocupa el egoísmo y su atención a las pasiones benevolentes: “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 más que el placer de contemplarla” (TSM, I.II.1). Esta espontánea necesidad de simpatizar con los demás es solidaria al deseo de ser aprobado pues “la naturaleza, cuando formó al hombre para la sociedad, le dotó del deseo originario de agrandar y de una aversión, también

original, a ofender a sus hermanos” (TSM, III.2). Desear que los demás simpaticen con uno implica aprobación de la conducta, cosa que el hombre busca por encima de todo, resulta el factor socializador por excelencia puesto que, en última instancia, “la parte principal de la felicidad humana estriba en la conciencia de ser querido” (TSM, I.II.4).

*La teoría de los sentimientos morales* abunda en sentencias en las que se privilegia la consideración del prójimo y su genuino reconocimiento. No obstante, Smith muestra reparos a la hora de identificar completamente virtud con la benevolencia universal hacia todo el género humano, tal como según él hace Hutcheson en *Inquiry concerning virtue*. Sin negar que la búsqueda del bien común o felicidad humana tiene un mérito superior, Smith le objeta a Hutcheson la idea de que del amor de sí no pueda tener virtud en ningún grado y en ningún sentido; con un rigor que asemeja al imperativo categórico kantiano, Hutcheson llegaría a afirmar que una consideración “al placer de la autoaprobación, al aplauso reconfortante de nuestras conciencias, rebajaba el mérito de una acción benevolente” (TSM, VII.II.3). Concretamente, el problema de quien fuera maestro de Smith estriba en no explicar de dónde surge la aprobación de virtudes como la prudencia, la laboriosidad, la aplicación intelectual, la constancia, etc., que redundan en provecho propio, son laudables, merecen estima y aprobación, y además benefician a la sociedad<sup>31</sup>.

Ciertamente, en *La riqueza de las naciones* el tono moral en favor de la consideración de sí parece radicalizarse. Ya al principio de la obra, cuando aborda los principios que motivan la división del trabajo y el intercambio a que ésta da a lugar, mantiene que en una sociedad civilizada los hombres necesitan en cada instante la cooperación y asistencia de la multitud, ayuda que en vano puede conseguir sólo de la benevolencia; por el contrario, la asistencia se consigue con mayor seguridad si se apela al egoísmo de los demás, siempre

30. Lord Shaftesbury (1964), *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*, Bobbs-Merrill, Indianápolis, p. 336.

31. Es más, incluso discriminando lo bueno y lo malo de la conducta humana en función de si genera bienestar o desorden en la sociedad, “no se sigue que la consideración al bienestar social deba ser la única motivación virtuosa de los actos, sino que en cualquier competencia debe equilibrarse frente a todas las demás motivaciones (...) una criatura tan imperfecta como el hombre, el mantenimiento de cuya existencia requiere tantas cosas externas a él, tiene que actuar muchas veces a partir de numerosas otras motivaciones. La condición humana sería particularmente hostil si los afectos que por la naturaleza misma de nuestro ser deben determinar frecuentemente nuestro comportamiento no pudiesen ser virtuosos en ninguna ocasión, ni merecer estima ni encomio por parte de nadie” (TSM, VII.II.3).

y cuando se los persuade de que ello es ventajoso: “dame lo que necesitas y tendrás lo que deseas. 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 sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo, ni les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas” (RN, I.2).

Cuando busca los motivos por los que las distintas naciones se volvieron opulentas, encuentra que fue obra de dos clases de gentes, aunque jamás fueron conscientes de los servicios que prestaban a sus coterráneos: “la satisfacción de la vanidad más pueril fue el único motivo que guió la conducta de los grandes propietarios, en tanto que los mercaderes y artistas obraron con miras a su propio interés, consecuencia de aquella máxima y de aquel mezquino principio de sacar un penique de donde se puede. Ninguno de ellos fue capaz de prever ni pudo imaginar la gran revolución que fueron obrando insensiblemente la estulticia de los unos y la laboriosidad de los otros” (RN, III.4).

Finalmente, en su abordaje de los distintos sistemas de economía política, concretamente el mercantilismo y las restricciones a la importación que propugna, después de criticar al monopolio, mantiene que cada individuo debe disponer la utilización del capital de la forma que considera más ventajosa, esto es, en función de su propio interés; esta inclinación, aunque no se pretenda deliberadamente, redundará de modo natural o necesario en beneficio de la sociedad. El hombre, sin proponerse promover el interés público ni saber hasta qué punto lo promueve, se inclina a emplear su capital en aquellas ramas de la industria cuyo producto considera tiene el máximo valor; de este modo, “es conducido por una mano invisible a promover un fin que no estaba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno 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. No son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquellos que presumen de servir sólo el interés público” (RN, IV.2).

Esta presunta apología del egoísmo acercaría su pensamiento al de Mandeville, a cuyo sistema Smith

objeta identificar completamente pasión con vicio y, por tanto, eliminar la distinción entre vicio y virtud. De acuerdo con su lectura, el autor de *La fábula de las abejas* considera que todas las acciones derivan de la vanidad, que los hombres están más interesados en su felicidad que en la de los demás o, si la prefiere, se trata de un engaño; en suma, que toda preferencia por el interés público antes que por el privado es pura trampa y falsedad. Smith no niega virtud a las acciones procedentes del amor propio y que procuran honor y estima. Justamente el error de Mandeville, cuya doctrina considera Smith totalmente perniciosa, proviene de la afinidad entre la vanidad y el amor a la gloria verdadera, puesto que ambas buscan estima y aprobación; pero difieren en que una es justa, razonable y equitativa, y la otra es injusta, absurda y ridícula (cf. TSM, VII.II.4).

En Smith, interés propio no es egoísmo o vanidad. En la lengua castellana se ha heredado un error de traducción que sesga profundamente la interpretación del pensamiento de Smith. En inglés no es lo mismo “selfishness” que “self-love”; mientras que una es lisa y llanamente egoísmo en el sentido de Mandeville, la otra alude al amor de sí que, bajo ciertas condiciones que el mismo Smith señala, es natural en el ser humano y constituye virtud. Fuente de confusiones, el famoso y manoseado párrafo de Smith que alude al egoísmo del carnicero es inequívoco: “It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity, but to their self-love; and never talk to them of our own necessities but of their advantages”. Inexplicablemente “self-love” se ha traducido por “egoísmo”...

¿Qué significa entonces la búsqueda del propio interés o el amor de sí? ¿Cuál es su alcance moral? Cuando en *La teoría de los sentimientos morales* añade calificativos al deseo de ser aprobado, entre otras cosas mantiene que está prescrito en la naturaleza humana el que apreciemos la estima que brindan las personas superiores en riqueza o poder, principio del que deriva el deseo de mejorar la condición. Sin embargo, a la hora de justificar tal estima apela a la disposición de la humanidad a simpatizar más con el gozo que con la

---

pena: “nada es tan mortificante como encontrarnos en la desazón de ser vistos por todos y sentir que, aunque nuestra situación es patente a los ojos de toda la humanidad, ningún mortal concibe por nosotros ni la mitad de lo que sufrimos. ¡Aún más!, es principalmente por esta consideración de los sentimientos de la humanidad por lo que perseguimos las riquezas y evitamos la pobreza” (TSM, I.III.2). Reluctancia a despertar pena y deseo de ser admirado resultan los disparadores de la ambición y el deseo de mejorar la condición.

Dicho de otro modo, si la facultad de la imaginación está más capacitada para comprender y simpatizar con la dicha que con el pesar (el hombre se congratula de su riqueza y se avergüenza de su pobreza)<sup>32</sup>, el ser humano tiene un natural deseo de mejorar su condición que, como dice en *La riqueza de las naciones* en el capítulo dedicado a la acumulación del capital, tiene al aumento de la fortuna como “el medio más común y más obvio” (RN, II.3). No obstante, esta modalidad de búsqueda de reconocimiento que pone en marcha una ambición de poder y riqueza no se justifica por una mayor satisfacción de las necesidades, similares en un rey y en un labriego, sino justamente por la atención y complacencia que atrae la preeminencia y la indiferencia que recae sobre el pobre; así se explican o justifican todos los esfuerzos, angustias y humillaciones que deben superarse, y el ocio, sosiego y despreocupación que se pierden para alcanzar lo uno y evitar lo otro.

No sin antes advertir que la admiración a los ricos y a los grandes, y el desprecio o ignorancia a los pobres y de baja condición es el más grande motivo de corrupción de los sentimientos morales, Smith considera que el deseo de mejorar la propia condición no es vicioso en sí mismo. Muy por el contrario, es solidario de la lógica del mundo moderno, en la que el trabajo mediante el que el individuo gana para sí libertad y dignidad constituye la medida de lo humano. Hirschman adorna esta cuestión cuando repara en cierta

perplejidad manifestada por Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (“¿cómo pudo una actividad, que en el mejor de los casos era éticamente tolerada, convertirse en una vocación en el sentido utilizado por Benjamín Franklin?”) y la compara con la búsqueda de gloria, forma más excelsa de aprobación en la Edad Media y en el Renacimiento. En suma, la mejora de la condición como forma de búsqueda de reconocimiento en que para Smith radica el móvil principal del obrar humano, en las sociedades civilizadas no podía tener otro correlato que el trabajo y el aumento de la fortuna, camino impensable en el mundo griego o medieval.

No parece que el intercambio guiado por el interés propio sea enteramente identificable con el egoísmo radical; no parece que la sociedad comercial sea sinónimo de violencia hobbesiana o la competencia una forma de darwinismo social. Karl Polanyi, que no es precisamente un defensor del liberalismo, dice a propósito de Smith que “el interés personal nos sugiere pura y simplemente aquello que, intrínsecamente, también beneficiará a los demás, de modo semejante a como el interés personal del carnicero nos permitirá beneficiarnos de una cena (...) Ninguna *mano invisible* intenta imponernos los ritos del canibalismo en nombre del interés personal”<sup>33</sup>.

No parece, por consiguiente, ajustado sentenciar que la Economía Política, por lo menos en la versión que de ella da Smith, se encuentra radicalmente separada de la moral, como afirman Durkheim en *Textes I. Éléments d'une théorie sociale* o Dumont en *Homo aequalis*. Según estos autores, en la esfera económica la moralidad se encuentra suspendida, como una suerte de “estado de excepción” en el sentido de Agamben, y regida únicamente por la persecución del interés egoísta. Considerar que la conducta guiada por el interés personal constituye una suspensión de la moralidad implica tener por virtuosas únicamente a las acciones que persiguen la benevolencia universal, lo cual

32. Smith no niega que la simpatía con la tristeza generalmente es una sensación más intensa y universal que la simpatía con la alegría; sin embargo, dice, “me arriesgaré a afirmar que cuando no hay envidia, nuestra propensión a simpatizar con el gozo es más intensa que nuestra propensión a simpatizar con la aflicción; y que nuestra simpatía hacia la emoción grata se aproxima mucho más al vigor de la que es naturalmente sentida por las personas principalmente interesadas que la simpatía que concebimos hacia la ingrata” (TSM, I.III.1). El argumento es que como la adversidad deprime más el ánimo que lo que lo eleva la prosperidad, simpatizar con el dolor se hace más difícil: cuando se consuela a un amigo por una aflicción, se siente poco en comparación con él.

33. Karl Polanyi (1989), *La Gran Transformación. Crítica del liberalismo económico*, La Piqueta, Madrid, pp. 188-9.

supondría contradecir el estatuto del hijo dilecto de la modernidad, el individuo.

Importa ser contundente sobre este punto. Más que de “separación” la cuestión pasa por advertir que la modernidad, la inédita trama productivo-mercantil que la caracteriza, ha fundado una nueva moralidad. Por supuesto, no podía ser de otra manera si se repara en el contraste entre las comunidades antiguas, jerarquizadas según la distribución de la actividades productivas y donde la estima es función del orden social establecido, y la sociedad moderna, conformada por individuos iguales asentados sobre la universalización del trabajo y la apropiación, en donde el reconocimiento es fruto de los logros personales. En este marco, situado “entre” la benevolencia universal y el egoísmo, el interés personal y el amor de sí, en el sentido que los presenta Smith, constituye virtud y fundan sin duda moralidad, la moralidad moderna.

Ahora bien, el problema de la moralidad no se agota en el inequívoco privilegio que Smith concede a las acciones benevolentes, las cuales fundan la más feliz y humana de las sociedades, ni en la equilibrada legitimación de las que atienden al interés personal. La irreductible moralidad del pensamiento smithiano cobra toda su dimensión cuando se repara en el lugar que en él ocupa la virtud de la justicia, la cual más que abandonada a la libertad de la voluntad debe ser exigida por la fuerza y cuyo objeto estriba no sólo “en conservar el orden público mediante la restricción de la injusticia sino de promover la prosperidad de la comunidad” (TSM, II.II.1).

Smith es perfectamente consciente de que una sociedad no se puede sostener sobre la benevolencia porque, en general, las inclinaciones nacidas de la caridad se limitan al entorno más íntimo, donde reina el amor, la estima y el afecto; la benevolencia es, en última instancia, el adorno que embellece el edificio y que daría lugar a la más feliz y humana de las sociedades. La justicia, por el contrario, “es el pilar fundamental en el que se apoya todo el edificio” (TSM, II.II.3). Mientras que la belleza propia de la poesía se corresponde con la benevolencia, la justicia guarda la lógica de la gra-

mática, aquello sin lo cual el lenguaje no sería posible. Por consiguiente, el problema de la justicia excede largamente a las consideraciones acerca del tenor moral de las motivaciones últimas del obrar humano: más allá de su creencia en la posibilidad de llevar a cabo acciones benevolentes, más allá de su legitimación del amor de sí, dado el persistente peligro de que del interés propio avive las pasiones viciosas, la pervivencia de la sociedad requiere ineludiblemente de ciertas reglas de justicia que regulen las relaciones asentadas sobre el provecho mutuo.

¿Cuáles son esas reglas para Smith? La respuesta es tajante: “las más sagradas leyes de la justicia (...) son aquellas leyes que protegen la vida y la persona de nuestro prójimo; las siguientes son aquellas que protegen su propiedad y posesiones, y al final están las que protegen lo que se denominan sus derechos personales o lo que se le debe por promesas formuladas por otros” (TSM, II.II.2).

De las tres y como no podía ser de otro modo dada la novedad que comporta, Smith trata con mayor énfasis a la protección de la propiedad. Por un lado, porque se trata de una institución que asume una lógica inédita en virtud de su universalización; era necesario, por consiguiente, no sólo ponerla al resguardo de los atropellos del soberano, cuestión muy debatida en la época, sino también facilitar el funcionamiento del mercado. Además, hay una razón sociológica: individuo y propiedad están profundamente imbricados; como dice Dumont, “la posesión no es un accidente pasajero de un fenómeno permanente que se llamaría individualismo; por el contrario, el individualismo levanta cabeza bajo el aspecto de la posesión o de la propiedad, abate todo lo que quedaba de sumisión de hecho y de jerarquía ideal en la sociedad, y se instala él mismo en el trono así vaciado”<sup>34</sup>. Y, finalmente, porque el daño a la propiedad comporta un beneficio, lo cual aviva pasiones de difícil continencia: “la avaricia y la ambición del rico, el odio al trabajo en el pobre y el amor a los goces y facilidades presentes, son las pasiones que impulsan a invadir la propiedad ajena, y estas pasiones son mucho más pertinaces y universales” (RN, V.2.II).

34. Louis Dumont (1982), *op.cit.*, p. 78.

## Conclusiones

Parece haber quedado en claro la preocupación de Adam Smith por la justicia y la equidad, y por haber distinguido y legitimado la búsqueda del interés personal en detrimento del egoísmo y la benevolencia universal, figuras morales en torno a las que giraban los debates de la época. Sin embargo, si se repara por ejemplo en la distribución de la renta, la igualdad dista mucho de haberse plasmado en los hechos. Todo sucede como si en el seno mismo de la trama productivo-mercantil se instalasen mecanismos neutralizadores de la democratización del reconocimiento, como si la pérdida de eficacia del pasado sobre los logros individuales sea más presunta que real. No sorprende por consiguiente el hecho de que en los últimos cuarenta años se hayan disparado los debates en torno a la justicia, entre los que el utilitarismo, Rawls y Sen resultan los interlocutores más salientes.

No importa ahora reproducir los términos del debate; pero sí resaltar un interrogante que plantea el pensador indio que parece acertar con el meollo del conflicto moderno: igualdad sí, pero... igualdad de qué. La pregunta llama la atención cuando se la pone en relación con el modo en que Smith presenta el cometido de la economía política, sobre todo por la implícita noción de justicia que alberga: “la ECONOMÍA política, considerada como uno de los ramos de la ciencia del legislador o del estadista, se propone dos objetos distintos: el primero, suministrar al pueblo un abundante ingreso o subsistencia, o, hablando con más propiedad, habilitar a sus individuos y ponerles en condición de lograr por sí mismos ambas cosas; el segundo, proveer al Estado o República de rentas suficientes para los servicios públicos. Procurar realizar, pues, ambos fines, o sea enriquecer al soberano y al pueblo” (RN, IV, introducción).

Esta definición guarda un notable paralelismo con el sentido de igualdad defendido por Amartya Sen: poner a los individuos en condiciones de lograr por sí mismo abundante ingreso o subsistencia requiere de la posesión de un conjunto de capacidades funcionales a esos logros. El conflicto entre el mérito individual,

sede de la lucha por el reconocimiento, y la igualdad tiene como condición de posibilidad una distribución equitativa de capacidades básicas que habiliten a participar sin merma de la trama productivo-mercantil. La idea de justicia como igualdad compatible con la lógica del nuevo mundo se resuelve así en el ámbito de las condiciones iniciales bajo las cuales los individuos participan de la sociedad.

Dos consecuencias derivan de esta noción de justicia. En primer lugar, una específica orientación en las políticas públicas (educación, salud, etc.), sede natural de la afirmación de los lazos comunitarios en el seno de la sociedad burguesa. En segundo lugar, una verosímil significación del moderno discurso de los derechos humanos. Spinoza es elocuente en este sentido cuando afirma que “el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder”<sup>35</sup>. Negar la dimensión del poder o de capacidad implica bastardear el verdadero alcance de los derechos universales del hombre o, lo que es lo mismo, implica convalidar una paradoja: sus enormes excepciones.

35. Spinoza: *Tratado Teológico Político*, XVI.4.

## REFERENCIAS

- Arendt (1988), *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid.
- Arendt (1993), *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Aristóteles (1998), *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid.
- Aristóteles (1999), *Política*, Gredos, Madrid.
- Carlyle (1982), *La libertad política*, FCE, México.
- Dumont (1982), *Homo aequalis*, Taurus, Madrid.
- Finley (1984), *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, Grijalbo, Barcelona.
- Foley (1974), "The division of labor in Plato and Smith", *History of Political Economy* 6.
- Halévy (1928), *The Growth of Philosophical Radicalism*, Faber & Faber, Londres.
- Hegel (1989), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid.
- Hirschman (1978), *Las Pasiones y Los Intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo antes de su triunfo*, FCE, México.
- Hume (1988), *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid.
- Keynes (1926), *The end of laissez-faire*, Hogarth, Londres.
- Locke (1990), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Bs. As.
- Lord Shaftesbury (1964), *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*, Bobbs-Merrill, Indianápolis.
- Marín (1997), *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Iberoamericana, Madrid.
- Marx (1973), *El capital*, Cartago, Buenos Aires.
- Myrdal (1967), *El elemento político en el desarrollo de la teoría económica*, Gredos, Madrid.
- Polanyi (1989), *La Gran Transformación. Crítica del liberalismo económico*, La Piqueta, Madrid.
- Rae (1895), *Life of Adam Smith*, Macmillan & Co, Londres.
- Robbins (1952), *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy*, Macmillan, Londres.
- Sen (1987), *On Ethics and Economics*, Blackwell, Berkley.
- Sieyes (1988), *Ensayo sobre los privilegios y ¿Qué es el tercer estado?*, publicadas conjuntamente por el Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Smith (1978), *Lectures on Jurisprudence*, Editado por R. L. Meek, D. D. Raphael, P. G. Stein, Oxford University Press, Clarendon Press, Oxford.
- Smith (1994), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, FCE, México.
- Smith (1997), *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid.
- Spinoza (2003), *Tratado Teológico Político*, Alianza, Madrid.
- Viner (1971), "Adam Smith y el laissez faire", *El pensamiento económico de Aristóteles a Marshall: Ensayos*, Tecnos, Madrid.
- Von Martin (1946), *Sociología del renacimiento*, FCE, México.
- Weber (1993), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona.
-