



Hernán Borisonik
Fabián Ludueña Romandini
Juan Acerbi
(Editores)

Detrás del espectador imparcial

Ensayos en torno de Adam Smith

David Casassas | Rodrigo Oscar Ottonello | Fabián Ludueña Romandini |
Hernán Borisonik | Eliana Debia | Carlos Marín | Julián Giglio |
Juan Acerbi | Fernando Beresñak | Rodrigo Miguel Benvenuto | Pilar Piqué



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | **GINO**
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

 **CLACSO**

**DETRÁS DEL
ESPECTADOR IMPARCIAL**

Detrás del espectador imparcial : ensayos en torno de Adam Smith / Hernán Borisonik ... [et al.] ; compilado por Hernán Borisonik ; Fabián J. Ludueña Romandini; Juan Acerbi. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2019.
Libro digital, PDF - (IIGG-CLACSO)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-29-1802-0

1. Economía. I. Borisonik, Hernán, comp. II. Ludueña Romandini, Fabián J., comp. III. Acerbi, Juan, comp.
CDD 330.01

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:
Adam Smith / Capitalismo / Liberalismo / Economía clásica /
Teoría Económica / Ciencia Política / Ética / Historia / Filosofía /
Pensamiento Crítico

COLECCIÓN IIGG-CLACSO

**DETRÁS DEL
ESPECTADOR IMPARCIAL**
ENSAYOS EN TORNO DE ADAM SMITH

Hernán Borisonik
Fabián Ludueña Romandini
Juan Acerbi
[editores]

**David Casassas, Rodrigo Oscar Ottonello, Fabián
Ludueña Romandini, Hernán Borisonik, Eliana Debia,
Carlos Martín, Julián Giglio, Juan Acerbi, Fernando
Beresñak, Rodrigo Miguel Benvenuto, Pilar Piqué**



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | GINO
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



Colección IIGG-CLACSO

Martín Unzué - Director

Carolina De Volder - Coordinadora del Centro de Documentación e Información

Rafael Blanco, Daniel Jones, Alejandro Kaufman, Paula Miguel, Susana Murillo, Luciano Nosetto,

Facundo Solanas, Melina Vazquez - Comité Editor

Sabrina González - Coordinación técnica



Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Pte. J.E. Uriburu 950, 6º piso - C1114AAB Ciudad de Buenos Aires, Argentina www.iigg.sociales.uba.ar



CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Equipo Editorial

María Fernanda Pampin - Directora Adjunta de Publicaciones

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

María Leguizamón - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

ISBN 978-950-29-1802-0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

Diseño de tapa e interiores - Fluxus estudio

Ilustración de tapa - Julian Brzozowski

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  **Asdi**



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercialCompartirIgual 4.0 Internacional.

ÍNDICE

Introducción: <i>Das (wahre) Adam Smith Problem</i> <i>Hernán Borisonik</i>	9
Presentación: Adam Smith y el retorno de la política <i>David Casassas</i>	15
Los insensibles y lo Invisible en <i>La riqueza de las naciones</i> <i>Rodrigo Oscar Ottonello</i>	21
El problema de los cuasi-trascendentales en la economía política de Adam Smith. Un abordaje teológico-político <i>Fabián Ludueña Romandini</i>	37
De la simpatía como imaginación <i>Hernán Borisonik</i>	53
Notas sobre derecho y familia en las lecciones de jurisprudencia de Adam Smith <i>Eliana Debia</i>	71

El mito de la productividad El principio de la división del trabajo en cuestión <i>Carlos Martín</i>	89
Cerrando la brecha ¿Hacia una genealogía de la <i>división del trabajo</i> ? <i>Julián Giglio</i>	105
Economía de la mirada. Estoicismo y política en el pensamiento moral de Adam Smith <i>Juan Acerbi</i>	125
De Newton a Smith. Principios y leyes de la armonía -política- de los sentimientos <i>Fernando Beresñak</i>	139
Los límites éticos del mercado. Hegel - Smith y la crítica de la economía política <i>Rodrigo Miguel Benvenuto</i>	167
El legado teórico de Adam Smith en los manuales universitarios de historia del pensamiento económico <i>Pilar Piqué</i>	193
Sobre las autoras y autores	215

Hernán Borisonik

INTRODUCCIÓN

DAS (WAHRE) ADAM SMITH PROBLEM

I.

El mundo contemporáneo se ha convertido en un territorio hostil. A la posibilidad de una catástrofe ecológica, se le suman las amenazas de una nueva guerra nuclear o de una crisis económica de escala global propiciada por la sensacional brecha social impuesta crecientemente en las últimas cuatro décadas. Además, como fenómeno específico del siglo XXI, asistimos a una carrera por el control total de las acciones humanas que ha favorecido el surgimiento de nuevas subjetividades (hijas de la hiperconectividad digital) cuyo modo de interacción ya no se encuentra mediado por los argumentos racionales (o razonables), sino por formas más literales y binarias centradas en la aceptación-atracción versus la repulsión-rechazo. Frente a la sociedad liberal, que había sido forjada desde la ilusión de alcanzar la felicidad colectiva (imposible, de todas maneras, por ser contradictoria con los demás principios que la sostenían), la sociedad actual ha asumido la diferencia radical y la clausura de lo común como elementos cotidianos que hacen del temor y el odio partes normales de la experiencia vital más cotidiana.

En este contexto, la concepción acerca de qué es la verdad o lo verdadero ha sufrido un corrimiento simultáneo en dos sentidos claros aunque contrarios. Por un lado, y en un nivel más capilar, las for-

mas de relativismo que habían surgido en el pensamiento filosófico de fines del siglo XX se han reconfigurado hacia imágenes de la inviabilidad del diálogo que toman un cariz insospechado de la lógica schmittiana de la división entre amigos y enemigos, así como la oposición a cualquier jerarquía de las formas del saber y la propensión cada vez mayor a superponer juicios subjetivos con conocimientos. Así, los enunciados individuales se yuxtaponen unos a otros, conformando conglomerados de ideas contradictorias que no son pasibles de ningún tipo de organización. Por otro lado, en términos culturales, la enorme concentración de poder en un número decreciente de actores permite que hoy puedan construirse rápidamente enunciados que son impuestos de modo unilateral sobre grandes sectores sociales. Esto se debe en gran medida al fuerte debilitamiento cognitivo de enormes segmentos poblacionales –sometidos durante años a malas condiciones de alimentación, educación y trabajo– y a la violenta primarización de las relaciones sociales que allanan el camino para la manipulación de la información con fines comerciales, electorales o de control.

De cara a esta constelación de fenómenos, Adam Smith nos plantea un simple interrogante: ‘¿qué piensa que haría (o hubiera hecho) usted si su posición fuese intercambiada con la de la persona que está usted juzgando?’. Está claro que poder ponerse en el lugar de los demás implica la creencia en un zócalo común de emociones, ideas y, en fin, un encuadre que era probablemente más sencillo de imaginar para un académico del siglo XVIII que para alguien que habita en las condiciones actuales. Pero pese a su contundencia (¿o debido a ella?), ese interrogante inicial y esa preocupación por la armonía, que sin duda han marcado toda la obra de Smith, se vieron eclipsados rápidamente tras su muerte por una larga serie de intervenciones interpretativas que acabaron por privilegiar ciertos pasajes de su segunda gran obra, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, cuya profundidad (así como su título) ha sido cercenada.

Tanto se ha simplificado el pensamiento smithiano que ya desde la década de 1840 existían rumores sobre la contradicción entre sus libros principales, rumores que cincuenta años más tarde, gracias (entre otros) a Witold von Skarzynsk y August Oncken, tomaron el nombre de *Das Adam Smith Problem* y opusieron la simpatía al interés de manera casi irreconciliable. Más allá de que la lectura de lo que hubiese sido el tercer gran texto de la carrera de Smith (que no logró publicar en vida, pero del que se conservan las *Lectures* que iban a conformarlo) resuelve ya varias de las supuestas contradicciones que los intérpretes plasmaron, las asimilaciones sesgadas de sus ideas condujeron a la pérdida de interés en ellas. De modo que hoy, me

atrevo a decir, el verdadero problema con Adam Smith no es la falta de coherencia sino la falta de atención prestada a sus ideas. Pese a haber inspirado en gran medida a las de toda la economía política moderna, a Karl Marx (cuyo interés por Smith no ha sido lo suficientemente subrayado) y, de este lado del Atlántico, al propio Manuel Belgrano, la búsqueda de una perspectiva móvil –entre lo abstracto y lo concreto, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo necesario y lo contingente– que caracteriza al universo smithiano ha quedado sumergida en el éter del olvido.

La determinación de recorrer el ideario de este filósofo surgió hace algunos años, dentro de un interés más general por recuperar el pensamiento crítico acerca de la economía política y la reflexión sobre el dinero como aspectos significativos de las discusiones de la teoría política contemporánea, con el fin de que tales cuestiones se conformen como campos visibles de pesquisa. El gran objetivo era (y es) poder realizar un desplazamiento: Smith ha sido catalogado innumerables veces como el padre de la economía liberal (lo cual hizo que sus escritos pasaran a formar parte casi exclusivamente de las bibliotecas de las facultades de economía y se lo haya dado por sentado o directamente borrado de los estudios teórico-políticos), pero las restauraciones de sus escritos se han visto restringidas generalmente a poco más que un pequeño conjunto de recetas económicas estáticas y abstractas; sin embargo, puede ser provechoso restituir sus aportes al pensamiento político, tomando en cuenta sus aspectos éticos, políticos y sociales. Con eso se puede aspirar a disputar ciertas lecturas hoy hegemónicas (que desvinculan a Smith de la tradición clásica) partiendo, al contrario, de una visión no sesgada ni divisoria de “lo económico”, “lo ético” y “lo político”, que resulta fundamental para enfrentar los supuestos del paradigma neoliberal.

Interesado por todas las aristas del conocimiento humano, este nativo de Kirkcaldy nunca tendió al sistema filosófico, pero sí a un pensamiento que pudiera alcanzar generalidades a partir de la observación y la reflexión. La perspectiva que aquí defendemos habilita la devolución de la obra smithiana a su esquema inmanentemente dentro de la filosofía práctica y abre las puertas para establecer un diálogo fructífero con la historiografía del pensamiento económico. Pues si la forma de leer a Smith ha tendido a la simplificación –asumiendo una progresividad en la evolución del pensamiento que replica los modelos de las “ciencias duras”–, una perspectiva crítica permite iluminar y revalorizar las inconsistencias, contradicciones o imprecisiones de sus propuestas, a contrapelo de la transición y posterior consolidación del modelo hegemónico del último siglo y medio. En otras palabras, frente al imperio de la insensibilidad y la dogmatización de los sabe-

res, Smith estimula, a través de sus pacientes intentos por estudiar la realidad, una forma de comprender la verdad como imperfecta y dinámica que puede hoy ser un rico aporte al ámbito de las humanidades.

II.

Comencé a leer *The Theory of Moral Sentiments* en solitario, como parte de mis actividades de investigación en el CONICET, pero pronto se sumaron a esta labor las generosas voluntades de Fabián Ludueña Romandini, Rodrigo Ottonello, Facundo Rocca y Julián Giglio. Con ellos conformamos un equipo, alojado en el Instituto Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, e inauguramos, en 2015, un espacio formal para nuestros intercambios centrados en la presunción de que sería de gran utilidad de releer a Smith en el capitalismo tardío o post capitalismo. Dicho proyecto fue reconocido por la Facultad y luego dio paso a nuevos avances, como el fundamental acercamiento de Juan Acerbi, Eliana Debia y Rodrigo Benvenuto, con quienes obtuvimos el apoyo de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego, para seguir avanzando sobre nuestras hipótesis. Asimismo, logramos renovar el sostén brindado por el Instituto Germani, lo que nos ha impulsado para finalizar esta apuesta y poder publicar nuestras conclusiones en este volumen,¹ que no se podría haber completado sin los importantes aportes de Fernando Beresñak, Pilar Piqué y Carlos Martín –que han prestado su compromiso y dedicación a esta causa–, ni la invaluable ayuda de Martín Unzué, Sabrina González y todo el equipo del CDI y el IIGG.

El orden de los artículos obedece a la intersección de dos criterios concomitantes: ir de los conceptos propios Smith hacia sus diálogos con otras tradiciones y autores que lo precedieron o sucedieron y además seguir un orden cronológico en relación con las referencias principales en cada caso. De ese modo, la primera parte del libro está dedicada a ideas clave en el pensamiento smithiano, como son la mano invisible, la simpatía, el derecho, la familia y la división del trabajo. En segundo lugar, se ponen de manifiesto las influencias cruzadas entre Smith y el estoicismo, Newton y Hegel. Y finalmente, es presentado un extraordinario estudio que repone una historia de los

1 En relación con esto, los trabajos aquí presentados (excepto en los casos de Beresñak, Piqué y Martín) son frutos de los siguientes proyectos de investigación: PRI R15-009 “Política, ética y economía: Adam Smith como interlocutor del neoliberalismo” (FSOC-UBA, 2015-2017, dirigido por Hernán Borisonik); PIUNTDF B 17-03 “Legados y ausencias: Adam Smith entre la economía y la política” (UNTDF, 2018-2019, dirigido por Juan Acerbi); PR II 18-008 “Adam Smith, teórico político” (FSOC-UBA, 2018-2020, dirigido por Hernán Borisonik).

usos del pensamiento smithiano a lo largo del tiempo y su llegada a los manuales universitarios que, precisamente, moldean desde hace décadas la perspectiva que se ha forjado sobre sus trabajos.

La presente compilación se inserta, a su vez, dentro de la colección que el IIGG junto con CLACSO vienen construyendo hace varios años con el fin de hacer visibles y asequibles trabajos de calidad y excelencia surgidos de la investigación desarrollada en el ámbito de las ciencias sociales. A partir de eso, el criterio fundamental para la elección y organización de este libro fue el compromiso de cada texto con el debate, dentro y fuera de la academia, de temáticas centrales para nuestro presente desde posiciones teóricas y argumentales contundentes, alejadas del constante murmullo de opiniones y creencias dogmáticas que parece hoy estar colonizando todas las esferas de nuestra vida. En resumen, de cara a la naturalización y automatización de ciertos mecanismos que redundan en prácticas competitivas y arbitrarias, lo que presentamos aquí es una serie de escritos de calidad abiertos a ser leídos por cualquier persona interesada en una reflexión más profunda sobre los fundamentos de nuestro propio tiempo.

En relación con los textos de Adam Smith referidos o citados a lo largo de todo el volumen, se han respetado las ediciones con mayor reconocimiento, tanto en lengua inglesa como en las traducciones al castellano. En el caso de las obras más célebres, las versiones utilizadas en inglés son las publicadas por Cambridge (para *The Theory of Moral Sentiments*) y por Oxford –o en su defecto, Liberty Fund, que publicó digitalmente la misma edición– (para *Wealth of Nations*). Por su parte, las ediciones castellanas convocadas son las de Alianza (para la *Teoría de los sentimientos morales*) y la del Fondo de Cultura Económica (para *La riqueza de las naciones*), dada la amplia aceptación y calidad que ambas presentan.

Como nota final, sólo resta decir que, más allá del importante aporte que cada uno de los capítulos implica para el conocimiento de la obra smithiana, un objetivo central que motivó desde su comienzo el espíritu de esta publicación es incitar en quienes la lean el deseo por estudiar al propio Smith.

David Casassas

PRESENTACIÓN

ADAM SMITH Y EL RETORNO DE LA POLÍTICA

EL MUNDO ESTÁ ABIERTO EN CANAL. El giro neoliberal del capitalismo, plutocrático y desdemocratizador, ha abierto avenidas para que el rentismo que emana de las posiciones de privilegio económico campe a sus anchas y, por consiguiente, ha condenado a grandes mayorías sociales a la precarización de las condiciones de trabajo y de vida y a la exclusión social. Ni que decir tiene, este capitalismo re-desposeedor ha hallado respuestas populares por doquier. El famoso “doble movimiento” o “movimiento de autodefensa” social del que hablaba Polanyi no se ha hecho esperar: movimientos sociales y políticos de muy diversa índole han tratado de impugnar, en el Sur como en el Norte, la lógica de un régimen de acumulación que priva a las clases populares de soberanía económica, de libertad efectiva. Pero el mundo está abierto en canal: lejos de haber hallado e instituido nuevos consensos sociales, asistimos hoy a escenas de una verdadera lucha de clases, reconocida a menudo también por las élites, ante la que es preciso armarse de razones y de prácticas sociopolíticas concretas para que no se salde en mayores dosis de sufrimiento por parte de la mayoría.

En este contexto, las tradiciones emancipatorias tienen dos opciones. La primera consiste en hacerse con un conjunto de valores e instituciones que se estimen propios, que se estimen patrimonio ex-

clusivo de tales movimientos emancipatorios, y defenderlos a capa y espada: lo público, lo común, la igualdad, la ayuda mutua, etc. Esta estrategia, que podemos llamar “de resistencia numantina” y que en ningún caso puede desatenderse, pasaría por tratar de forjar o recuperar cierta hegemonía cultural y política alrededor de estos valores e instituciones, para, así, ponerlos a salvo de la embestida material y cultural a la que están siendo sometidos.

Pero existe una segunda opción, totalmente compatible con la primera, en la que pocas veces reparamos y que puede reportar importantes réditos políticos y civilizatorios: la estrategia “de infiltración troyana”. Dicha estrategia “troyana” consiste en penetrar en el corazón de las tinieblas del entramado conceptual y terminológico que el universo liberal hace suyo, para poner de manifiesto que la forma que otorga a muchos de los términos y valores en los que se asienta son el resultado de un largo proceso de falsificación hermenéutica de unos esquemas intelectuales y políticos -entre ellos, los de Adam Smith- que, sin duda, nacieron para alumbrar un mundo diametralmente opuesto a lo que ha supuesto y supone el capitalismo realmente existente. ¿Podemos recuperar y revitalizar una concepción de la libertad alejada del mito liberal según el cual somos libres por el mero hecho de ser -supuestamente- iguales ante la ley, con independencia de cuál sea la estructura social del mundo gobernado por dicha ley? ¿Podemos atrevernos a desacoplar la idea de *mercado* de la de *capitalismo* para pensar e instituir formas de *mercado* alejadas de las lógicas excluyentes y depredadoras de los *mercados capitalistas*? Y finalmente: ¿resulta realmente necesario reducir la idea de individuo a la figura, también mitológica, del átomo aislado y autosuficiente con la que fabula el mundo (neo)liberal?

Conviene añadir a renglón seguido que esta operación de vaciado conceptual llevada a cabo por el liberalismo histórico durante los dos últimos siglos ha sido validada, en no pocas ocasiones, por parte de unas tradiciones emancipatorias -si se prefiere, por parte de unas izquierdas- demasiado dispuesta a desprenderse absurdamente de buena parte de su propio acervo filosófico-político: el individuo es egoísta por definición; la libertad, cosa de liberales; y el mercado, irremediablemente capitalista. Como nos recordaba siempre Antoni Domènech, todo ello no equivale sino a un regalo de lo más necio, no sólo porque el liberalismo se haya dedicado a convertir dichos conceptos y valores en divisas sin contenido, sino también, y sobre todo, porque es, precisamente, en las tradiciones republicanas-democráticas que fueron alimentando el pensamiento emancipatorio moderno y contemporáneo donde encontramos conceptualizaciones de todas estas nociones e instituciones mejor acabadas y más fértilmente subversivas. Urge,

pues, que rescatemos todos estos planteamientos y propuestas de intervención social de naturaleza pre-(y post-)capitalista de las garras de un campo de análisis (neo)liberal que no hace sino jibarizarlos.

A mi modo de ver, el conjunto de ensayos en torno de Adam Smith que tenemos en nuestras manos, erudito y a la vez capaz de interpelar a un público amplio, contribuye de un modo altamente valioso a esta estrategia troyana. No en vano gira alrededor de una figura, la de Smith, que, situada en los albores de la “gran transformación” que dará lugar al capitalismo contemporáneo, se empeñó en señalar, a la inversa de lo que posteriormente asegurará Thatcher, que el individuo sólo es posible dentro de la sociedad, y que la libertad -empezando por la libertad en los mercados- se construye políticamente, esto es, a través de esfuerzos y prácticas público-comunes orientados a deshacer relaciones de dominación. Veamos con Adam Smith, pues, los tres vértices del triángulo formado por el individuo, la libertad y el (libre) mercado.

Empecemos por el individuo. Es bien sabido que Smith contempla el interés propio como uno de los motores de la acción humana. Los individuos no somos seres angelicales que nos limitemos a ayudar al prójimo como si de un deporte se tratara: como asegura el pensador escocés en un célebre pasaje de *La riqueza de las naciones*, el cervecero, el panadero y el carnicero no producen sus bienes por pura filantropía, sino, primeramente, para satisfacer sus necesidades y mejorar su condición. Pero ello no es óbice para que estos individuos posean un aparato motivacional que incluya, además del interés propio, la capacidad de empatizar con los demás, la voluntad de mantener una sociedad cohesionada, sin ganadores y perdedores -bien mirado, el “espectador imparcial” al que alude al título de este libro equivale a esa racionalidad de segundo orden o “autocontrol” que nos permite anteponer el interés colectivo a la búsqueda ciega del beneficio privado-, la tendencia a observar y respetar normas sociales y el gusto por el cultivo de actividades autotélicas, esto es, actividades cuyo provecho se halla *en* su propia práctica, no en aquello que obtenemos *a través de* ellas. Lo que nos hace humanos, pues, lo que otorga sentido a nuestras vidas no es otra cosa que el goce de la sociedad, de una vida compartida políticamente garantizada en la que, muy aristóticamente, podamos observarnos mutuamente para evitar sentirnos alienados y conseguir el pleno despliegue de nuestras capacidades, de nuestras identidades. Pura antropología filosófica de cuño republicano. El atomismo liberal no puede quedar más lejos.

¿Y qué hay de los otros dos vértices del triángulo? ¿Qué hay de la libertad? Y en particular: ¿qué hay de la posibilidad de dotarnos de mercados efectivamente libres? Al igual que el grueso de la tra-

dición republicana y, posteriormente, las tradiciones emancipatorias contemporáneas, socialismos incluidos, Smith establece un vínculo entre libertad y goce de una posición de invulnerabilidad social materialmente fundamentada. Sólo puede ser libre -sólo puede ser un *free producer*, dice Smith- aquel que cuente con recursos de partida que permitan co-determinar de forma efectiva, sin tener que agachar la cabeza, los términos y condiciones de los arreglos productivos -centros y relaciones de trabajo e intercambio- que se puedan instituir -bien mirado, agachar la cabeza es lo que hacen los trabajadores asalariados desposeídos, que “proceden con el frenesí propio de los desesperados”, asegura Smith también en *La riqueza de las naciones*.

Y esas posiciones de invulnerabilidad social -y, con ellas, la posibilidad de mercados libres en los que nadie se vea obligado tampoco a agachar la cabeza- no caen del cielo, sino que se constituyen políticamente a través de una intervención de los poderes públicos que extirpe posiciones de privilegio y relaciones de poder, tanto las provenientes de los órdenes estamentales de cuño feudal como las vinculadas a las nuevas formas de acumulación de capital propias del capitalismo naciente, tan dado al rentismo. Lejos de la fantasmagoría que se deriva de la peregrina oposición entre Estado interventor y *laissez-faire*, Adam Smith nos ayuda a entender que el *laissez-faire* en cuestión no existe, que los mercados -*todos* los mercados- son el resultado de la intervención de los poderes públicos, unos poderes públicos puestos al servicio o bien de unos pocos, o bien de la inclusión efectiva de las grandes mayorías sociales en una vida social y económica liberada -en una “sociedad civil” efectiva, dirá Ferguson- en la que todos podamos tirar adelante proyectos de vida propios.

En la nueva sociedad comercial y manufacturera, pues, las instituciones públicas deben asumir la función de constituir políticamente aquel “sistema de libertad perfecta” -aquellos mercados “libres”, en el sentido de “liberados” de toda forma de faccionalismo- que permita que todos -actores económicos con establecimiento propio, personal o cooperativo, y trabajadores por cuenta ajena, pero con verdadera capacidad de comprender y controlar el conjunto del proceso productivo- podamos realmente echar a andar. Ni que decir tiene, el capitalismo realmente existente ha bloqueado y sigue bloqueando la emergencia de mercados efectivamente libres en sentido smithiano. Corresponde hoy, pues, la tarea de pensar y luchar por instituir aquellos dispositivos público-comunes que permitan la presencia y consolidación, allá donde se estimen necesarias, de lógicas comerciales ya no capitalistas, sino compatibles con (y favorecedoras de) la democratización de los procesos de producción, reproducción, intercambio y consumo.

Leer bien a Adam Smith, con sentido común y buen sentido hermenéutico -y qué duda cabe de que los textos que componen el presente libro así lo hacen-, equivale, pues, a (re)animar el proyecto polanyiano de “incrustar” la vida económica en procesos de deliberación político-societaria sobre el tipo de interacción social que deseamos para los distintos entornos en los que situamos nuestras vidas, unos procesos de toma de decisiones que hoy parecen raptados por el despotismo pseudo-tecnocrático desde el que se gobiernan las formas de “acumulación por desposesión” a las que el capitalismo contemporáneo ha conducido.

Rodrigo Oscar Ottonello

LOS INSENSIBLES Y LO INVISIBLE EN *LA RIQUEZA DE LAS NACIONES*

I. CRÍTICA ECONÓMICA DE LA ECONOMÍA

En *La riqueza de las naciones* Smith apunta a un problema muy específico: los comerciantes (*the merchants*) saben perfectamente cómo enriquecerse, pero saber cómo enriquecer el país no es parte de su negocio (Smith, 1880b: 6). Una variante de esta cuestión es bien conocida bajo los términos políticos que desde Aristóteles a Maquiavelo indican que la minoría de los ricos tiende a prosperar en desmedro del conjunto del pueblo y la ciudad. Pero Smith, en lugar de criticar la riqueza como causal de miseria y conflicto, trae a escena una crítica a las concepciones de la riqueza como algo que se le quita a otro. Los conquistadores, sean los españoles que fueron a América en búsqueda de oro y plata, sean los tártaros descendientes de Gengis Kan, para quienes no había nada de más valor que el ganado, se equivocaban por igual en sus objetivos económicos (Smith, 1880b: 2). Incluso en el momento en que Smith escribe, último cuarto del siglo XVIII, aunque se sabe que las colonias europeas en América han reportado utilidades, “la naturaleza, la extensión y los límites de esa utilidad permanecen, tal vez, sin entenderse bien” (1880b: 137). Se sabe, sin lugar a duda, que por la ambición de Europa los indígenas padecieron terribles saqueos y masacres, y Smith lo lamenta (p.208); sin embargo su objetivo no es la crítica a las penosas consecuencias

políticas y humanas de esa economía desaforada, sino una crítica económica a la misma en tanto empresa de enriquecimiento: por ejemplo, la esclavitud no resulta rentable (Smith, 1880a: 85; 1896: 99). No es problema la riqueza, sino que, al contrario, se puede —y, más aun, se debe, respondiendo a la Historia entendida como progreso— lograr más (1880a: 85; 349; 1880b: 118).

II. SOBRE LA INSENSIBILIDAD POLÍTICA DE LA ECONOMÍA

El carnicero, el cervecero y el panadero producen nuestra cena por interés propio y no por benevolencia (Smith, 1880a: 15). Esta idea, situada al comienzo de *La riqueza de las naciones*, ha sido centro de extensos debates durante más de dos siglos.

Por una parte, ella se ha leído en los términos que indican que podemos confiar con perfecta seguridad en que “la libertad de comercio, sin ninguna atención del Gobierno” nos proveerá de los bienes necesarios para el consumo (Smith 1880b: 7). En esta clave Smith es celebrado por su demostración de que la división del trabajo tiende a mantenerse en equilibrio por gracia de la mecánica de los precios relativos (Robbins, 1932: 68; Smith, 1880a: 58-60; 1880b: 8). De allí se sigue su vínculo con diversos teóricos y apologetas del libre mercado: la lucha de Cobden contra la “Leyes de cereales” vigentes en Gran Bretaña entre 1815 y 1846 (Hirst, 1925), la teoría del equilibrio general de Walras en el siglo XIX (Monsalve, 2010; Cataño, 2004), la de Arrow-Debreau en siglo XX (Tobin, 1992; Duffie y Sonnenschein, 1989), los ideales de Escuela de Chicago (Friedman, 1977; Rosenberg, 1993).

El éxito de una visión económica siempre está de la mano con el modo en que sirve de vehículo para cierto espíritu moral (Weber, 2011; Brown, 2012). Esta imagen es clara en los textos de Stigler, economista premiado con el Nobel, quien encuentra en Smith los fundamentos por los que el mercado y el interés propio actúan como formas de orden racional que se oponen al caos de las pasiones que agitan a los hombres cuando se orientan hacia fines políticos (Stigler, 1971; 1981). El lugar histórico de Smith en la construcción de dicho sistema moral ha sido puesto de relieve en el estudio ya clásico de Hirschman: desde el siglo XVI al XVIII —explica este autor— se verifica una transformación conceptual mediante la que la ambición por las riquezas dejó de ser considerada una pasión y, bajo el término *interés*, se estableció, al contrario, como guía de rectitud y gobierno para aquellas; la fuerza y el orden de la civilización han pasado de esa manera a residir en el mercado antes que en su dominio clásico, la ciudad. Para Smith, en esa línea, el interés nunca es un vicio y la *fortuna* deja de desig-

nar un momento político para referir a una dimensión puramente económica (Hirschman, 1997: 19; 40).

Otra corriente de lectura, cuya referencia clave es la obra de Marx, ha encontrado en Smith menos un teórico del orden que un apologeta de cierta forma específica de dominación. Smith es aquí quien, sin lamentarse por las desigualdades que verifica a partir de la creciente división del trabajo, justifica la miseria como el dolor natural que acompaña al alumbramiento de la burguesía (Marx, 2009: 441; 1987: 79-80). Para Arendt el legado de Smith es incluso peligroso para la democracia liberal capitalista, ya que de la idea de una “mano invisible” que gobierna a la sociedad por el simple concurso de intereses individuales se sigue el abandono de la política y, junto a ello, la permisividad con formas totalitarias de administración de la vida (Arendt, 1998: 40-55).

Actualmente, por sobre la apología del egoísmo moral de Smith y por sobre la crítica a sus consecuencias políticas ruinosas, prima entre los comentaristas la discusión contra su tratamiento como profeta del libre mercado. Ya Hirschman explicaba que el economista escocés de ninguna manera comparte el optimismo de quienes, como Steuart y Montesquieu, entendían que una nueva era de comercio e industria podría liberar a la humanidad de los antiguos males (Hirschman, 1997: 104). Desde el estudio pionero de Viner (1927) y tras una larga serie de trabajos (Gramm, 1980; Brown, 1994; Rothschild, 2001; Hollander, 2013; Piqué, 2017), la obra de Smith se comprende como habiendo sido afectada por una serie de lecturas muy selectivas que han ocluido que su confianza en el mercado es limitada: la *Riqueza de las naciones* nos dice que la libertad de comercio debe introducirse “gradualmente” y “con gran reserva y circunspección” (Smith, 1880b: 42), así como que “nada puede ser más absurdo que la teoría del balance del comercio” según la cual podría existir un punto de equilibrio en el intercambio en que nadie pierde o gana (p.63). En esta línea de lectura de Smith, para Sen, economista premiado con el Nobel, el mercado, si bien siempre a merced de los ambiciosos comerciantes tendientes al monopolio, la guerra y la influencia perniciosa sobre las leyes para el favor de sus empresas, es susceptible de ser utilizado, bajo ciertas condiciones jurídicas y estatales, como una herramienta política capaz de traducir el crecimiento de las riquezas en equidad social (Rothschild y Sen, 2006; Sen, 2011). Es decir, el mercado no es naturalmente bueno, pero puede serlo bajo guía política.

Tras este repaso breve, pueden definirse, si bien en términos esquemáticos, tres corrientes de interpretación: 1) el interés propio es capaz de fundamentar una moral que atiende al bien común; 2) la

moralización del interés propio es o bien un engaño contra las mayorías o bien un error peligroso para todos; 3) el interés propio no conlleva una moral, e incluso es peligroso librado a sí mismo, pero bajo ciertos recaudos puede contribuir al bien común. ¿Es posible que Smith no encaje en ninguna de ellas? Tal es la vía que aquí nos ocupa.

En su *Tratado de los sentimientos morales* Smith explica que el fundamento de todos los sistemas de comportamiento moral reside en la simpatía, es decir, en que el hombre no puede evitar imaginarse en el lugar de los otros y por lo tanto se alegra cuando aquellos son felices y se entristece cuando padecen dolores y sufrimientos. La benevolencia es el orden de actos que se sigue de esa simpatía.

En ese mismo trabajo Smith explica que si solo hubiera egoístas incapaces de todo acto benéfico, no se seguiría ningún mal —ningún “daño real y concreto a personas particulares” (2004: 93)— y, a pesar de la indiferencia, sin obligación ni gratitud, habría de todos modos “intercambio mercenario de bienes según una valuación acordada” (p. 100). Es decir que mientras la sociedad ciertamente se destruiría si no hubiese justicia, cayendo bajo la acumulación de crímenes sin freno, en cambio, sin beneficencia, aunque poco amable, ella podría subsistir (p. 101). Esta afirmación del egoísmo como principio regulatorio posible para el conjunto de la sociedad es tal vez el aporte más central e inquietante de toda la obra de Smith. Pero Smith es claro remarcando que este orden no es de tipo moral; el egoísmo no es una variedad de virtud. Esto significa, simplemente, que el egoísmo ni trae el mal ni conlleva el bien. Los intentos por moralizar su pensamiento económico, sea en un sentido o en otro, parecen descuidar que lo que desvía a Smith en su proyecto de escribir, tras su sistema moral, un tratado sobre las leyes y el gobierno, es la fascinación con un dominio donde no hay bien pero tampoco mal, crimen, sedición o guerra (miedos mayores de la filosofía política).

Al menos desde el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de La Boétie, en el siglo XVI, es célebre una identificación de los ni malvados-ni bondadosos con aquellos que dan fuerza a los tiranos sin ganar nada en ese gesto: son el pueblo engañado y sometido; Smith, en cambio, piensa en un elenco compuesto por quienes no buscan gobernar, no son contrarios al gobierno ni se dejan, tampoco, confundir con simples gobernados a merced de los caprichos de la tiranía. El espacio de acción de estos, menos que la ciudad, es el mercado, donde lo único justo es el precio que cierra los intercambios.

Esta definición va acompañada de dos precisiones de importancia. La primera es que para Smith el egoísmo nunca es completo: incluso el hombre más egoísta tiene interés por la suerte de los otros y necesita que sean felices, aun si ello no le reporta más que

el placer de contemplarlos (2004: 11). Es decir, incluso si una sociedad pudiese subsistir sin benevolencia, no es posible una vida que no sienta simpatía.

La segunda aclaración es que la simpatía impide el dominio pleno del egoísmo, pero en cambio el egoísmo no es una fuerza que se opone a la simpatía como su contrario. El egoísmo existe solo como límite en la eficacia y extensión de la simpatía, como incapacidad de ponerse en el lugar de otro bajo ciertas circunstancias.

El primer ejemplo al respecto que ofrece Smith es claro: “Es probable que el comportamiento furioso de un hombre enojado nos exaspere más contra él que contra sus enemigos” (2004: 13-14). Ante el exceso de pasión, sea la del furioso o la de quien ríe ante una broma de manera muy sonora y muy prolongada (p. 20), resulta demasiado esfuerzo imaginarse en el lugar del otro. El desequilibrio y la imposibilidad en ese intercambio simpático conlleva efectos morales: el enojo intenso disgusta a sus espectadores incluso cuando responde justamente a una ofensa (p. 44); quien no simpatiza con el furioso no es por ello un malvado, pero tendrá más dificultad para ser benévolo.

El otro ejemplo importante que da Smith va en la misma dirección: el espectador nunca llega a sentir en toda su intensidad la violencia que siente el que sufre; tanto que el sufriente debe moderar su dolor para lograr simpatía (pp. 26-28).

Smith reflexiona de este modo sobre una zona de comportamientos que sin ser malvados tampoco son bondadosos y cuyos límites se definen allí donde la simpatía colapsa de forma natural ante la dificultad de ver a los desafortunados e imaginarse en sus lugares. “El pobre va y viene ignorado, y cuando está en medio de una multitud se encuentra tan en lo oscuro como en el encierro de su choza” (p. 60).

La larga cuestión sobre si Smith promueve o critica el egoísmo merece considerarse desde una perspectiva que asuma que, así como el insensible, sin amor ni odio, no está ni a favor ni en contra de la ciudad, el economista, como distinto al político, es justamente quien no está ni a favor ni en contra del egoísmo.

Ahora bien: ¿cuál es el lugar de lo político en esta economía de lo insensible? ¿Por qué Smith, a su crítica económica —y no política— de la economía, la llamó *economía política*?

III. EL SENTIDO DE LO POLÍTICO EN LA ECONOMÍA

En el primer libro en nombrar esta nueva disciplina desde su título, el *Tratado de economía política* publicado a inicios del siglo XVII, Montchrestien declara, “contra la opinión de Aristóteles”, que “no se podría separar la economía de la política sin separar la parte principal del todo” (Montchrestien, 1889: 31); esta misma idea ya se en-

cuentra en términos idénticos en el siglo XVI, en el trabajo de Bodin (1993: 65). Aristóteles ciertamente tiene en cuenta que la ciudad (*polis*) se compone de casas (*oikos*) y comprende la relación necesaria entre estos términos, pero trata a las riquezas como un bien útil que sirve a un fin diferente de sí: la buena vida (Borisonik, 2013). Lo que cambia hacia fines del XVI es que el gobierno de la casa es considerado como el verdadero modelo para el gobierno de la república (Bodin, 1993: 66) y que los reyes son aconsejados para que dispongan de sus súbditos como de “útiles vivientes” e “instrumentos animados” (Montchrestien, 1889: 276). Si estas ideas ya no significan, como para Aristóteles, la reducción de los ciudadanos a niños o esclavos, es porque vienen de la mano con una completa redefinición de la riqueza.

Entre los trabajadores el que obtiene más de su labor no es el que tiene más tierra, sino el que conoce mejor cuál es la calidad natural de cada suelo, qué semilla es más adecuada y en qué época del año corresponde hacer cada tarea. La riqueza de un Estado no depende únicamente de su extensión ni de la abundancia de sus pobladores, sino de no dejar tierra sin trabajar y de dar juiciosamente a cada cual su propio oficio Montchrestien (1889: 31).

Si las riquezas de los súbditos y comerciantes pueden ser consideradas como las propias riquezas del rey (pp.124 y 226), y por lo tanto aquellos mismos pueden ser tratados como riquezas, es porque la riqueza no es una cosa. En esta línea se inscribe también Locke (2010): la tierra no tiene valor ni dueño si no está trabajada. Montchrestien ofrece una fórmula simple: “La felicidad de los hombres consiste principalmente en la riqueza, y la riqueza en trabajo” (1889: 99). La riqueza opera como la equivalencia entre trabajo y felicidad. Solo para los esclavos, prohibidos del acceso creciente a bienes, el trabajo es sufrimiento. Ahora, según los términos de Steuart —antecedente directo de Smith—, la economía es política porque el estado es una casa donde se trabaja por voluntad propia y no por la fuerza (Steuart, 1767: 2; 166).

El pacto económico político, otra vez siguiendo a Steuart, une a súbditos y soberanos bajo la premisa de que “el bien común está hecho de la unión de cada interés privado” (p. 482). Se suele considerar que estas palabras podrían ser de Smith. Sin embargo en *La riqueza de las naciones* leemos:

La economía política, considerada como una rama de la ciencia del legislador, propone dos objetivos distintos: primero, proveer suficiente beneficio o sustento para el pueblo, o más precisamente permitir que se provea sí mismo de ese beneficio o sustento; y segundo, abastecer al Estado o la República con un ingreso suficiente para

los servicios públicos. Propone enriquecer tanto al pueblo como al soberano (Smith: 1880b: 1).

Es decir, se trata de enriquecer a ambos, pero aun así son “dos objetivos distintos”. La economía política, al menos desde Smith, explica la confluencia entre ellos no como una armonía natural, sino como hecho conflictivo.

Este es el escenario en que se juega la célebre cuestión de la mano invisible, que a pesar de su lugar marginal en la economía de argumentos de Smith, participa del mayor de los problemas que señala su obra.

En *Teoría de los sentimientos morales* Smith da cuenta de la situación providencial por la que los ricos, buscando su interés propio, “guiados por una mano invisible”, llevan beneficios a los pobres (2004: 215-216). Un uso similar tiene la frase en *La riqueza de las naciones*, donde el individuo “guiado por una mano invisible promueve un fin que no es parte de su intención”, de modo que “persiguiendo su interés propio frecuentemente promueve el de la sociedad de modo más efectivo que cuando realmente intenta hacerlo” (1880b: 28). En ambos casos describe un movimiento virtuoso, por lo que no puede resultar extraño que haya encantado tanto la imaginación de sus lectores.

La pregunta, ahora, es qué es lo que da el rico al pueblo. Mientras él se apropia de dinero, animales, tierra y oro en mayor proporción que los demás (Smith, 1896: 15), ¿qué es lo que da sin quererlo? Claramente no esas riquezas, porque eso es lo que quiere. Lo que les da es algo que no pierde, y por eso para Smith la economía nunca es un juego de suma cero. En la búsqueda de mayores riquezas, insta a otros hombres a trabajar; es decir, en términos concretos no da nada (lo hace otra mano), pero provoca que otros, como él, trabajen. La riqueza de las naciones no es el dinero ni las propiedades por los que trabajan los hombres, sino el trabajo de estos dedicado a aquél fin. La mano invisible, antes que un efecto del egoísmo, es un efecto colateral de un orden donde la riqueza no es tangible y donde entonces no puede inscribirse bien en un registro de propiedad individual. Si solo hubiese riquezas tangibles no habría mano invisible, sino economía de suma cero. Los intereses particulares y el bien común pueden buscar lo mismo sin oponerse en la medida en que la riqueza es dos cosas distintas.

Cuando se refiere a la riqueza de la nación como producto del trabajo de los hombres y el rendimiento de la tierra, Smith dice “riqueza real” (1880a: 4, 250, 262, 340, 364, 372; 1880b: 73, 90, 146, 273, 437). El trabajo es el valor real de todas las cosas, todas las propiedades se adquirieron originalmente con esfuerzo e industria, no

con dinero, y el dinero no es más que un valor nominal y variable que se le asigna a ese valor real y último (1880a: 31 y 34). Esta diferencia entre la riqueza real y el valor de las monedas, metales y otros bienes es recorrida de manera permanente en toda *La riqueza de las naciones*, así como un siglo más tarde es el fundamento sobre el que Marx edificó *El capital*. Ellas pueden ocupar el mismo lugar por gracia de que la real es invisible. Llama la atención, entonces, que entre las numerosas interpretaciones sobre la mano invisible, esta cuestión apenas sea considerada.

Según una recapitulación hecha por Grampp (2000: 450):

Se ha interpretado que la mano invisible significa: 1) la fuerza que hace que del interés de uno el interés de otros, 2) el mecanismo de precios, 3) una figura para la idea consecuencias no intencionales, 4) competición, 5) la ventaja mutua en el intercambio, 6) una broma, 7) un proceso evolucionario, 8) providencia y 9) la fuerza que restringe la exportación del capital.

La interpretación que ofrece Grampp (2000: 460), a cambio de esas, es que la mano invisible es la manifestación de la coincidencia eventual entre el interés propio y el beneficio público, situación que no siempre ocurre. Samuels, en su impresionante estudio dedicado exclusivamente a esa noción, ofrece un extenso recorrido por tantas otras interpretaciones: la mano invisible ha sido entendida como el mercado, el mecanismo de precios, la competencia, la búsqueda de beneficio, la libre empresa, la propiedad privada, el interés propio, el emprendimiento [*entrepreneurship*], el sistema económico, el sistema de la libertad natural, el proceso de ajustamiento interactivo, el principio de un orden espontáneo, la selección natural, la intersubjetividad, el trabajo, el sistema de créditos, el tanteo walrasiano, la soberanía del consumidor, la acumulación de capital, la tecnología, el proceso histórico, la causa final, Dios, la naturaleza, la influencia del Estado, el orden, la coordinación, el equilibrio, la benevolencia... (Samuels, 2011: 59-108). La interpretación ofrecida por el propio Samuels es que la mano invisible es una noción sin ningún poder explicativo que sirve solo como un “bálsamo psíquico” a favor de ciertas formas de control social (Samuels, 2011: 291). En ninguno de estos casos, así como tampoco en el estudio reciente de C. Smith (2006) también dedicado por entero a la mano invisible, se menciona la posibilidad de su identificación con el efecto de la diferencia entre la riqueza que tienden a perseguir los intereses privados y la que concierne a la nación.

Estimo muy probable que una interpretación semejante exista en estudios que actualmente me son desconocidos, ya que ella parece te-

ner capacidad para explicar un problema central de *La riqueza de las naciones*. A saber: existen condiciones en las que los comerciantes y propietarios, buscando su propio interés, terminan sin embargo atendando tanto contra el bien común como contra sus riquezas (Smith, 1880b: 240-241). Es decir, hay un punto donde la acción de la mano invisible se detiene. Siguiendo nuestra hipótesis, la desaparición de ese efecto corresponde a la destitución de la diferencia entre la riqueza de los privados y la riqueza de las naciones.

Esa confusión se da en circunstancias específicas que preocupan gravemente a Smith: cuando el Estado y las leyes intentan regular el empleo de los capitales económicos de los individuos, tras lo que se siguen siempre consecuencias nocivas (1880b: 29). No se trata aquí, como han soñado ciertos liberalismos, de un llamado a reducir la autoridad y la fuerza del Estado; Smith es claro en indicar que si el Estado interviene en la economía es a partir de que los industriales y los comerciantes, persiguiendo intereses propios, promueven leyes que los favorezcan regulando alcances y límites de las actividades económicas. Las leyes a favor de los “opresivos y absurdos monopolios”, dice, “están escritas en sangre” (1880b: 231). La dominación colonial buscada por Gran Bretaña y las guerras subsiguientes no han tenido otro objeto que el mantenimiento de monopolios (p. 197). Lo que aquí queda en primer plano no es, desde ya, la miseria de los desafortunados que padecen esas leyes opresivas, sino un trastorno de la noción de soberanía:

Las compañías de comerciantes [*merchants*] son, parece, incapaces de considerarse a sí mismas como soberanas, incluso luego de haberse vuelto tales. Todavía consideran que el intercambio [*trade*], o comprar para luego vender, es su principal negocio, y, por un extraño absurdo, contemplan que el carácter del soberano no es más que un apéndice del de comerciante, como algo que debe serle subordinado (Smith, 1880b: 221).

Si la economía debe volverse política no es porque el soberano tenga intereses económicos (siempre fue así, no podría ser de otra manera y ya Aristóteles nunca pierde de vista que los ciudadanos son amos de casas), sino porque la política ha sido apropiada por intereses económicos particulares.

Esta es una situación lejana a aquella de comienzo del siglo XVII en la que Montchrestien, en el tratado que dedicó al joven rey Luis XIII y a su madre y tutora, María de Medici, estaba seguro sobre la nitidez de la diferencia entre el soberano y sus súbditos. Llegando al siglo XVIII, Smith no comparte esa certeza. ¿Quién gobierna realmente? ¿Los hombres de estado?

¿Los comerciantes? ¿El soberano? ¿Los monopolios? Los intereses propios y los públicos se confunden.

El interés de nuestras colonias americanas —ilustra Smith— ha sido estimado como el mismo de la patria madre. Su riqueza fue considerada nuestra riqueza. [...] En el presente es innecesario, entiendo, decir algo más dedicado a exponer la locura [*folly*] de un sistema [el recién indicado] cuya experiencia fatal ya ha sido suficientemente expuesta” (1880b: 231).

La economía política es por lo tanto la ciencia de la diferencia entre dos tipos de riqueza. Por ejemplo: la ganancia bruta de todos los habitantes de un país, explica Smith, comprende el producto anual de toda su tierra y trabajo, mientras que el ingreso neto comprende lo que resta tras deducir el gasto de mantenimiento del capital fijo y del capital en circulación (1880a: 284). Sin embargo hay una diferencia de máxima importancia entre el ingreso neto de una sociedad y el de un individuo: el mantenimiento del capital en circulación no forma parte de la ganancia neta de los individuos, pero sí de la de la sociedad (p. 286); mientras mayor es la proporción del capital en circulación —que ofrece los materiales y los salarios para el trabajo y pone la industria en movimiento— por sobre la del capital fijo, mayor es la “ganancia real de la sociedad” (p. 290). Esta sola especificidad alcanza para poner de relieve la diferencia entre la riqueza de los individuos y la de la sociedad que está en el centro de las inquietudes del trabajo de Smith.

Que la riqueza de la sociedad no puede tratarse igual que la de los hombres significa que no hay ninguna posibilidad de que la nación pueda gobernarse igual que una casa. La economía política de Smith se dedica, justamente, a evitar esa confusión.

IV. LOS INSENSIBLES Y LO INVISIBLE

Los egoístas se encuentran con la política en dos ocasiones. La primera, la fundacional, corresponde a los comienzos de las sociedades, cuando en el pasaje de cazadores a pastores hubo hombres que se apropiaron de más manadas y rebaños que el resto y luego establecieron leyes para que estas mayores propiedades acumuladas no les fuesen quitadas por quienes eran más pobres (Smith, 1896: 15). Aquí no interviene ninguna simpatía. No todas las acciones políticas tienen por interés la felicidad de los otros; a veces, dice Smith, se actúa por “amor al sistema”, por “estima en la belleza del orden” (2004: 216). Si ese amor al sistema y el egoísmo son o no la misma cosa es una de las preguntas que más insiste en cada nueva lectura de Smith. De momento alcanza considerar que en ninguno

de esos casos se llega a la política por benevolencia. Y sin embargo, guiados por una mano invisible, los hombres agregan trabajo y benefician a sus sociedades. Es decir que la diferencia entre el interés propio y la riqueza real es la condición sobre la que opera el egoísmo, y no un efecto de su virtud. Son dos cosas distintas que nacen sin chocar. Entre lo egoístas están siempre, tal vez incluso desde antes, los simpáticos. De un lado, el egoísta no atiende a los simpáticos, “perfectamente indiferente sobre la felicidad y la miseria de sus súbditos” (1880b: 337). Del otro, los simpáticos son benévolo con los ricos, “todos están ansiosos por contemplar al hombre de rango y distinción” (2004: p 62). Bajo esas circunstancias, que son las que caracterizan la emergencia de las sociedades, Smith no encuentra mayores dificultades.

El segundo encuentro interesado con la política es el que preocupa en *La riqueza de las naciones*. Se trata del momento en que los egoístas ven aquello que antes les resultaba invisible. Lo considerado invisible por Smith conforma un conjunto muy particular. No pueden expresarse con el lenguaje “las características invisibles de todas las diferentes modificaciones de las pasiones” (2004: 388). Las diferencias de sabiduría y virtud son “invisibles y con frecuencia inciertas” y por eso la naturaleza ha juzgado que la distinción de rangos, la paz y el orden de la sociedad descansarían con más seguridad sobre “las plenas y palpables diferencias de nacimiento y fortuna” (p. 266). La sabiduría de Sócrates no impidió que creyera escuchar las voces de “algún ser invisible y divino” (p. 295). Las calificaciones de la mente pueden dar más autoridad que las del cuerpo y la fuerza, pero son “cualidades invisibles, siempre disputables y generalmente disputadas” (1880b: 294). En las batallas contemporáneas los hombres están expuestos “al ruido de las armas de fuego, al humo y a la muerte invisible” (p. 283). Y, por supuesto, está la mano invisible.

Lo invisible es la diferencia entre lo que alguien siente y lo que otro, atendiendo a su propio interés, siente al respecto de aquél sentimiento. ‘No puedo saber qué sientes —puede decir el egoísta—, no veo tus pasiones, no veo tu virtud ni tu sabiduría, no veo tus divinidades, no veo tu muerte’. El insensible, sin saberlo, o mejor dicho, sin que le importe, habita en esa distancia. Su única virtud social es no ver, es decir no intervenir en un orden que no necesita recibir su atención. Incluso es posible que la “mano invisible” sea en efecto una expresión irónica, tal como ha propuesto Rothschild (1994) sobre la base de la lectura al primer uso que Smith dio a la frase en su *Historia de la astronomía*, donde “la mano invisible” refiere al modo en que los supersticiosos atribuían al dios ciertos fenómenos naturales (Smith, 1980: 49); del mismo modo, los ricos,

contemplados por otros o por sí mismos como justos herederos del poder Júpiter, pueden sentir que intervienen cuando en realidad no están haciendo nada. Solo que de esto no se sigue, como para Rothschild o Samuels, que la mano invisible no existe, sino que no es la mano de los ricos. Los ricos, como las monedas, son solo la expresión nominal y fija de la riqueza real que circula por toda la sociedad. Donde tanto se ha leído el elogio del comerciante parece estar, antes, su burla.

El problema es, como en el cuento del rey desnudo, cuando los hombres ya no se conforman con cuidar sus propiedades y quieren o bien conquistar lo invisible o bien que su dinero y sus propiedades tengan las cualidades de lo invisible, cuando las naciones confunden mercado con Imperio, cuando los soberanos se vuelven sirvientes de los comerciantes y se entregan a la construcción de monopolios. Si estos monopolios son opresivos para el interés egoísta por mejorar continuamente la propia condición (1880b: 258-259), es porque vienen de la mano de la política trastornada a imposición de la simpatía.

En términos de Smith ningún otro espectáculo despierta tanta simpatía como el trabajo libre de los individuos por mejorar. Lo que más simpatía nos despierta no es la felicidad del triunfador, sino el esfuerzo puro de quien padeciendo no se queja ni se da por rendido. No hay alegría en el trabajo, que requiere que su sujeto “ceda una porción de su confort, su libertad y su felicidad” (1880a: 34). Por ello, quienes bajo el argumento de que la verdadera riqueza es invisible, pretenden que otros trabajen por simpatía antes que por interés propio, o mejor dicho, que tomen a la simpatía como un interés egoísta, son para Smith el mayor de los peligros.

Quienes han criticado a Smith por considerarlo un teórico del egoísmo que guía a los proyectos económicos que caracterizaron al capitalismo, erran completamente en el diagnóstico que ofrece su obra. En *La riqueza de las naciones*, la realización de una economía egoísta donde la mano invisible sea efectiva es un proyecto no realizado que necesita de la intervención de una economía política capaz de sostener la diferencia entre casa y sociedad. En los siglos XIX y XX hubo numerosos lectores que interpretaron que ellos sí se encontraban en medio de esa economía ideal y desapasionada, elevada ahora a virtud moral. Al contrario de la estimación frecuente, *La Riqueza de las naciones* sí ha sido intensamente leída a la luz de la *Teoría de los sentimientos morales*, sirviendo como fundamento a una nueva ética. Esa no parece haber sido la intención de Smith, sino más bien lo contrario. Nada más lejano a su espíritu que el gobierno de las pasiones por el interés propio, cuando en realidad es el egoís-

mo desapasionado del orden económico el que debería permitir el libre juego de las pasiones.

El interés, en definitiva, no puede gobernar las pasiones, y por ello es guiado por una mano invisible hacia el bien común, pero las pasiones sí pueden gobernar el interés. Eso es justamente lo que Smith entiende que debe evitarse. Bajo tales términos, ¿es posible que la preservación de la insensibilidad, la de lo Invisible y la del bien común sean, en su conjunto, una empresa todavía vigente para una nueva forma de gobierno?

En los grandes estudios de Althusser sobre la obra de Marx, la contraposición entre lo que Smith no ve y Marx sí ocupa un lugar central, y sin embargo, a pesar de la insistencia sobre lo que permaneció invisible para el economista del siglo XVIII, no hay ninguna mención a su mano invisible (Althusser, 1996: 9-22). Althusser señala adecuadamente que lo que en Smith es invisible no es una falla en su sistema sino una condición estructural que le permite funcionar. Ahora bien, lo que a su vez es necesario destacar es que, justamente, para Smith las operaciones dedicadas a visibilizar lo invisible, sean la de los comerciantes que confunden sus riquezas con las de la nación, o sean las del marxismo como ejercicio de desmitificación total, recaen, por decirlo de alguna manera, en un mismo gesto ideológico: el que estima que lo invisible existe solo como límite de la mirada y no como realidad. Atendiendo a esa perspectiva la pregunta de fondo que se establece es si resulta posible un orden social que no contemple la insistencia de lo invisible y, por extensión, la presencia de los insensibles. Esta pregunta no es solo una cuestión de mitología o metafísica, y especialmente no lo es hoy, cuando la apropiación de lo invisible es la principal empresa económica del mundo y cuando la mayoría de las políticas sociales orientadas a una idea de bienestar general corren detrás de formas del dinero y la propiedad que los ricos ya están abandonando.

Alguna vez los nombres de Smith y Marx se usaron como antagonistas. Hoy, en cambio, tal vez están más unidos que nunca tras haber fallado en sus respectivas predicciones. Como Marx esperó que el sufrimiento causado por la explotación haría intolerable para los hombres libres el dominio de la economía capitalista, Smith esperó que las consecuencias de la confusión entre soberanos y comerciantes haría intolerable para los hombres egoístas el monopolio del mercado mediante argumentos políticos antes que económicos. Tal vez este doble, digamos, fracaso, en lugar de indicar que han caducado, puede servir como llamado de atención para la sugerencia de leerlos en conjunto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusser, L. (1996). *Lire le Capital*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bodin, J. (1993). *Les six livres de la République*. Paris: Librairie générale française.
- Borisonik, H. (2013) *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*. Buenos Aires: Miño y Davila.
- Brown, P. (2012) *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*. New Jersey: Princeton University Press.
- Brown, V. (1994). *Adams Smith's Discourse. Canonicity, commerce and conscience*. New York: Routledge.
- Cataño, J.F. (2004). "La teoría neoclásica del equilibrio general. Apuntes críticos." *Cuadernos de economía*, Vol. 23, No. 40, pp. 175-204.
- Duffie, D. y Sonnenschein, H. (1989). "Arrow and General Equilibrium Theory." *Journal of Economic Literature*, Vol. 27, No. 2, pp. 565-598.
- Friedman, M. (1977). "Adam Smith's Relevance for Today Author." *Challenge*, Vol. 20, No. 1, 6-12.
- Gramm, W.S. (1980). "The Selective Interpretation of Adam Smith." *Journal of Economic Issues*, Vol. 14, No. 1, pp. 119-142.
- Grampp, W.D. (2000). "What did Smith mean by the Invisible Hand?" *Journal of Political Economy*, Vol. 108, No. 3, pp. 441-465.
- Hirschman, A.O. (1982). "Rival Interpretations of Market Society: Civilizing, Destructive, or Feeble?" *Journal of Economic Literature*, Vol. 20, No. 4, pp. 1463-1484.
- (1997). *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. New Jersey: Princeton University Press.
- Hirst, F.W. (1925). *From Adam Smith to Philip Snowden. A History of Free Trade in Great Britain*. New York: Adelphi Company.
- Hollander, S. (2013). *Essays on Classical and Marxian Political Economy. Collected Essays IV*. New York: Routledge.
- Locke, J. (2010). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Marx, K. (1987). *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de Proudhon*. México DF: Siglo XXI Editores.

- (2009). *El capital. Crítica de la economía política. Tomo I. Vol. 2. Libro Primero. El proceso de producción del capital*. México DF: Siglo XXI Editores.
- Monsalve, S. (2010). "A cien años de la muerte de León Walras. I: Sobre su obra original." *Cuadernos de economía*, Vol. 29, No. 53, pp. 287-319.
- Montchrestien, A. (1889). *Traicté de l'œconomie politique*. Paris: Plon.
- Piqué, P. (2017). *La obra de Adam Smith en el estudio y en la enseñanza de la historia del pensamiento económico* (tesis de doctorado). Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires.
- Robbins, L. (1932) *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: MacMillan & Co.
- Rosenberg, N. (1993). "George Stigler: Adam Smith's Best Friend." *Journal of Political Economy*, Vol. 101, No. 5, pp. 833-848.
- Rothschild, E. (1994). "Adam Smith and the Invisible Hand." *The American Economic Review*, Vol. 84, No. 2, pp. 319-322.
- (2001). *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*. Cambridge: Harvard University Press.
- y Sen, A. (2006) "Adam Smith's Economics." En Haakonssen, K. (ed), *The Cambridge Companion to Adam Smith*. New York: Cambridge University Press, pp. 319-365.
- Samuels, W.J., Johnson, M.F. y Perry, W.H. (2011). *Erasing the Invisible Hand. Essays on an Elusive and Misused Concept in Economics*. New York: Cambridge University Press.
- Sen, A. (2011). "Uses and abuses of Adam Smith." *History of Political Economy*, 43(2), pp. 257-271.
- Smith, A. (1880a). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Vol. I*. Oxford: Clarendon Press.
- (1880b). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Vol. II*. Oxford: Clarendon Press.
- (1896). *Lectures on Justice, Police, Revenue, Arms*. Oxford: Clarendon Press.
- (1980). *Essays on Philosophical Subjects*. Oxford: Oxford University Press.
- (2004). *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, C. (2006). *Adam Smith's Political Philosophy. The invisible hand and spontaneous order*. New York: Routledge.

- Steuart, J. (1767). *An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy: Being an Essay on the Science of Domestic Policy in Free Nations*. London: Millar and Cadell.
- Stigler, G.J. (1971). "Smith's Travels on the Ship of State." *History of Political Economy*, Vol. 3, No. 2, pp. 265-277.
- (1981). "Economics or Ethics?" En McMurrin, S.E. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*. Vol. 2. Salt Lake City: Univ. Utah Press, pp. 145-191.
- Tobin, J. (1992). "The Invisible Hand in Modern Macroeconomics." En Fry, M. (ed.), *Adam Smith's Legacy. His place in the development of modern economics*. New York: Routledge, pp. 120-132.
- Viner, J. (1927). "Adam Smith and *Laissez Faire*." *Journal of Political Economy*, Vol. 35, No. 2, pp. 198-232.
- Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Fabián Ludueña Romandini

**EL PROBLEMA DE LOS
CUASI-TRASCENDENTALES
EN LA ECONOMÍA POLÍTICA
DE ADAM SMITH**

UN ABORDAJE TEOLÓGICO-POLÍTICO

EXISTE UNA DETERMINACIÓN EN EL HORIZONTE de posibilidades discursivas y en las prácticas que han delineado los contornos de la Modernidad occidental. Dicha determinación se constituye en una tríada ordenadora omniabarcante. Michel Foucault ha intentado dar cuenta de esa tríada, de diversos modos, a lo largo de toda su obra. En un pasaje crucial de su libro *Las palabras y las cosas*, Foucault enuncia lo que, en una aparente paradoja, podría llamarse una síntesis categorial histórica. Así, podemos leer:

el pensamiento que nos es contemporáneo y con el cual, lo queramos o no, pensamos, se encuentra dominado aún en gran medida por la imposibilidad, que salió a la luz a finales del siglo XVIII, de fundar la síntesis en el espacio de la representación y por la obligación correlativa, simultánea, pero en seguida dividida contra sí misma, de abrir el campo trascendental de la subjetividad y de constituir, a la inversa, más allá del objeto, esos “cuasi-trascendentales” que son para nosotros la Vida, el Trabajo, el Lenguaje (Foucault, 1966: 262).

Como puede verse, el zócalo moderno que determina nuestra contemporaneidad salió a la luz como un sedimento que se aloja en la geología de nuestro presente en una suerte de mixtura temporal.

Las categorías, forjadas a finales del siglo XVIII, y que aún nos constituirían puesto que son de alcance universal, vale decir, cuasi-trascendentales históricos, no son otras que la tríada de Vida, Trabajo y Lenguaje. En la conformación de esos cuasi-trascendentales, la obra de Adam Smith ocupa un lugar preponderante para Foucault quien, al respecto, ha podido señalar:

Vemos así cómo, con Adam Smith, la reflexión sobre las riquezas, [...] desde ahora se refiere, como dando un rodeo, a dos dominios que escapaban, tanto uno como el otro, a las formas y a las leyes de la descomposición de las ideas: por un lado, apunta ya hacia una antropología que pone en duda la esencia del hombre (su finitud, su relación con el tiempo, la inminencia de la muerte) y el objeto en el que invierte las jornadas de su tiempo y de su pena sin poder reconocer en él el objeto de su necesidad inmediata; y por otro lado, indica aún en el vacío la posibilidad de una economía política que no tendría ya por objeto el cambio de riquezas (y el juego de las representaciones que la fundamenta), sino la producción real: formas de trabajo y de capital (Foucault, 1966: 238).

En este sentido, la imposibilidad de lograr un espacio de la representación unificado no impide que, sobre el fondo de una representación resquebrajada, emerjan con mayor nitidez los antes mencionados determinantes: la finitud que define a la Vida, la producción que localiza nuevos horizontes para el Trabajo y una antropología cuyo centro es el Lenguaje. Ahora bien, según la lógica propia del capitalismo que Smith coadyuva a delinear, los propios cuasi-trascendentales conforman un espacio de posibilidad económico-político a la vez que, en la dinámica del propio sistema, tienden a su propia superación. Esta posibilidad, sugerida por Foucault, merecerá ulteriores reflexiones.

De hecho, la obra smithiana define los marcos en los que operan los cuasi-trascendentales de Foucault. Sus premisas son las siguientes:

El trabajo anual [*annual labour*] de cada nación es la fuente que originalmente la suple con todas las cosas necesarias y convenientes para la vida [*the necessaries and conveniences of life*] que consume anualmente y que consiste en el inmediato producto de este trabajo o lo que es comprado con ese producto a otras naciones (Smith, 1975: 10).

En esta perspectiva, la Vida actúa como el cuasi-trascendental ordenador pues el Trabajo es quien otorga la forma de la producción de capital para satisfacer las necesidades de la finitud e, incluso, superarlas. No obstante, el capital tiene la virtud de imponerse, a la larga, sobre la finitud de la Vida misma y de allí que Smith pueda lamentar “la duración incierta de la vida humana, comparada con la más cer-

tera duración de la máquina” (1975: 119). La lógica que preside el capitalismo hace que los cuasi-trascendentales no sean fijos sino que, en una dinámica inusitada, tiendan no sólo a sobreponerse unos a los otros sino a superarse entre sí en un proceso incesante. Ciertamente, el tercer cuasi-trascendental foucaultiano, el Lenguaje, está muy presente en la obra de Smith a pesar de que sus intérpretes le han otorgado escasa atención salvo alguna honrosa excepción (Berry, 1974). Tal vez por el foco colocado sobre su pensamiento económico y, más recientemente sobre su filosofía moral, se ha tendido a olvidar las elucubraciones lingüísticas de Smith que tienen sus fuentes en la gramática comparada de su tiempo. En efecto, no puede soslayarse la importancia del hecho que Smith escribe su *Dissertation on the origins of languages* en 1761 y la añade, en 1767, a la tercera edición de su *The Theory of Moral Sentiments*.

Sin embargo, resulta enormemente sintomático que Smith se preocupe por el lenguaje dentro su libro fundamental dedicado a la economía política. En determinado momento de su argumentación, Smith se permite llevar adelante lo que, *prima facie*, parece únicamente un diagnóstico educativo:

Originariamente, los primeros rudimentos tanto de las lenguas griega como latina se enseñaban en las universidades, y en algunas universidades todavía continúa siendo de ese modo. En otras, se espera que el estudiante haya adquirido previamente al menos los rudimentos de una o ambas lenguas, cuyo estudio continúa siendo, en todas partes, una parte considerable de la educación universitaria (Smith, 1975: 766).

La preocupación de Smith sobre la enseñanza del griego y del latín (así como del hebreo) no obedece a razones casuales o intereses de circunstancia. Al contrario, constituyen un elemento fundamental de su antropología donde el Lenguaje define el espacio de lo humano. En ese sentido, tanto como la economía debe ser primero comprendida y luego ordenada, las lenguas también deben ser estudiadas en sus formas de surgimiento histórico y luego, en base a dichos descubrimientos, organizadas en los programas universitarios.

En este punto, la Universidad para Smith asume la tarea propia de los tiempos modernos pues articula una serie de saberes que, de manera subrepticia, comienzan a perder su autonomía para ponerse al servicio de los cuasi-trascendentales. No cabe pues extrañarse del hecho que, en el tiempo presente y según la dinámica antes señalada, el Trabajo como producción, se imponga sobre la enseñanza del Lenguaje como hecho antropológico pues la lógica expansiva de la economía política termina por desbordar los límites de la

distribución de los saberes humanísticos que Smith creía todavía poder preservar.

Justamente, si nos focalizamos sobre la economía política smithiana cuyo estudio ha sufrido notables avances en época reciente (Fleischacker, 2004), no podemos obviar una temática que ha dado lugar a una serie de lecturas equívocas. En cierta forma, los cuasi-transcendentales operan sobre los discursos contemporáneos como guiados por la célebre “mano invisible” de cuño smithiano. Esta última figura merece un poco más de atención. Leamos un pasaje señero al respecto:

Prefiriendo apoyarse en la industria doméstica antes que en la extranjera, [el individuo] busca solamente su propia seguridad [*security*]; dirigiendo la industria de tal modo que su producción pueda ser del más alto valor, busca su propia ganancia y en esto está, como en muchos otros casos, conducido por una mano invisible [*invisible hand*] para que promueva un fin que no era parte de su intención [...] Perseguendo su propio interés, frecuentemente promueve aquel propio de la sociedad de manera más efectiva que cuando realmente busca promoverlo (Smith, 1975: 456).

La enigmática figura de la mano invisible, de fulgurante aparición en el texto, no ha podido ocultar su indudable linaje teológico en el plano categorial. Ahora bien, su presencia no indica que Smith fuera favorable a una especie de libre mercado del cual toda regulación estaría ausente. Al contrario, las investigaciones más recientes han mostrado cuán atento Smith estaba por no dejar al mercado librado a sus propias fuerzas (Norman, 2018: 224-256). De hecho, la “mano invisible” implica que el mercado se encuentra, precisamente, regulado por dicha mano.

Foucault ha querido ver aquí un efecto, precisamente, del resquebrajamiento de la representación: “la racionalidad económica se encuentra no solamente rodeada por sino fundada sobre la iconoscibilidad de la totalidad del proceso [...] El mundo económico es por naturaleza opaco. Resulta por naturaleza imposible poder totalizarlo” (Foucault, 2004: 285). Prosiguiendo la misma vía, Foucault ha interpretado la metáfora de la mano invisible como una descalificación del poder soberano: “la teoría de la mano invisible tiene por función esencialmente la descalificación del soberano político [...] La economía política de Adam Smith, el liberalismo económico, constituye una descalificación [...] de la razón política que estaría indexada al Estado y su soberanía” (Foucault, 2004: 288).

Con todo, la afirmación de Foucault no es del todo exacta. La “mano invisible” de Smith remite a un fondo teológico-político

que se remonta, precisamente, a la figura de la Providencia (Perrot, 1992: 333-354) la cual resulta impensable sin la forma del Dios soberano. Sería quizá más exacto decir que, aún con todas las regulaciones posibles, el polo soberano es reducido a su mínima expresión para dar rienda suelta al crecimiento de la esfera del mercado. Finalmente, el modelo providencial es la fuente indubitable de la mano invisible smithiana. Ahora bien, dicho modelo implica que el Dios soberano se retira todo lo posible (pero, desde luego, jamás completamente) de la esfera de la administración del mundo (providencia) para dejarlo, tanto como resulte factible, librado al ejercicio de sus propias fuerzas inmanentes.

En un juego, sin duda, de proporciones desiguales, Estado y mercado, soberanía y providencia, son dos polos necesarios para el funcionamiento ideal del régimen del Trabajo capitalista propuesto por Smith. De esta forma, aún si Smith puede ser concebido como un pensador ateo, su maquinaria conceptual se nutre de un esquema de pensamiento cuyo origen y contenido son de orden eminentemente teológico-político.

Sin embargo, esta grieta teológico-política que se abre en la obra de Smith debería hacernos interrogar sobre otro punto capital a menudo dejado completamente de lado por sus exégetas: ¿los cuasi-trascendentales foucaultianos de la Vida, el Trabajo y el Lenguaje, son un invento del siglo XVIII para dar forma al capitalismo industrial o tienen un origen más antiguo? En otras palabras, ¿es posible que, antes de Smith, otros hubieran conceptualizado no solamente la Providencia sino, más precisamente, al mercado como Providencia?

La respuesta parece indudablemente afirmativa si extendemos temporalmente la arqueología de los cuasi-trascendentales para mostrar su sustrato teológico-político. Un terreno especialmente propicio para dicha indagación resulta del derecho monástico medieval y, más precisamente, de los escritos político-económicos de los así llamados espirituales franciscanos. Al contrario de algunas lecturas antinomistas del pensamiento político franciscano (Agamben, 2011), las reglas monásticas no son una abdicación de la vigencia de la ley sino que, al contrario, constituyen un proceso de mutación del Derecho por el cual este, progresivamente, se convierte en una “norma inmanente” a la vida que será el laboratorio de la moderna biopolítica de la normalización estudiada por Foucault. No es menos cierto que esta nueva normatividad parece anclarse, sobre todo en el caso de los espirituales franciscanos, sobre una *dominum abdicatio proprietatis*, es decir, una esfera económica postulada como ajena al comercio y el mercado. Desde la perspectiva de Agamben,

entonces, el antinomismo jurídico de los franciscanos radicales se corresponde con una renuncia a todo uso económico de los objetos del mundo y, en última instancia, con una deposición de todo derecho de propiedad.

El siglo XIII y el comienzo del siglo XIV estuvieron marcados, efectivamente, por las disputas en torno a la *forma paupertatis*, esto es, la opción por la pobreza extrajurídica realizada por los franciscanos espirituales pero rechazada por los conventuales y el Papado (Grundmann, 1935; Tierney, 1972). Diversas bulas papales fueron marcando el ritmo del conflicto (Lambertini, 1990; Lambert, 1998): la *Quo Elongati* (1230), la *Ordinem vestrum* (1245), la *Quanto studiosius* (1247), la *Exiit qui seminat* (1279) y, finalmente, las bulas de Juan XXII que terminaron con las concesiones de las precedentes: tanto la *Ad conditorem canonis* (1322) como la *Cum inter nonnullos* (1323) negaron la posibilidad de cualquier uso independiente de la propiedad jurídica de la cosa (Burr, 2001; Mäkinen, 2001).

Por cierto, importantísimos tratadistas intentaron defender la posición de la pobreza absoluta, el *usus pauper* franciscano: baste recordar a Buenaventura de Bagnoregio, Hugo de Digne, Juan Pechham, Tomás de York, Ubertino de Casale, Pedro de Olivi, Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua, entre otros. Desde el punto de vista de Agamben,

la *abdicatio iuris* (con el retorno que esta implica al estado de naturaleza precedente a la caída) y la separación de la propiedad respecto del uso, constituyen el dispositivo esencial, del cual los franciscanos se sirven para definir técnicamente la peculiar condición que llaman pobreza (Agamben, 2011: 139).

Para sostener esta hipótesis, Agamben se apoya en autores como Pedro de Juan Olivi para quien “la *abdicatio iuris* y la vida por fuera del derecho son sólo aquí la materia que, determinándose por medio del *usus pauper*, debe hacerse forma de vida” (Agamben, 2011: 173). Sin embargo, Agamben sólo utiliza parcialmente los textos de los franciscanos en general y de Olivi en particular puesto que, si bien estos han sido los más acérrimos defensores de una pobreza radical, al mismo tiempo, han sido los autores de los más importantes tratados medievales sobre los contratos, la usura y la economía de mercado.

En otros términos, el panorama debe ser complejizado e incluir en el análisis, por ejemplo en el caso de Olivi, no sólo sus escritos sobre la pobreza franciscana sino también sus textos (no tratados por Agamben) sobre la riqueza en la sociedad civil. Sólo de esta manera

podremos estar en condiciones de comprender, de un modo más matizado, lo que está en juego en el problema del *usus pauper*. En este sentido, sabemos que el pensamiento teológico medieval había condenado la usura (Noonan, 1957; Langholm, 1992) pero, en los desarrollos franciscanos, puede apreciarse una modificación de esta perspectiva dado que lo condenable será entonces no el dinero en cuanto tal sino la usura entendida como la apropiación y conservación del dinero fuera del circuito productivo a título de atesoramiento personal. Al contrario, el dinero que permite la proliferación de los intercambios comerciales no sólo no será condenado sino que será fomentado por los propios franciscanos.

En efecto, los teóricos de la orden franciscana se dedicarán a pensar el problema de la pobreza dentro del marco, mucho más amplio, de las relaciones económicas que deben tener lugar en las distintas escalas de la sociedad: desde los reinos hasta las compraventas entre miembros de una misma agrupación profesional. Por lo tanto, una variedad de usos se pondrán a consideración: el uso mercantil, el uso pobre, el uso eclesiástico o el uso cotidiano (Todeschini, 2008: 114). Aunque el *usus facti* integra la cima de la vida perfecta (Grossi, 2000: 113-189), de ningún modo el pensamiento franciscano proponía que este debía ser el único modelo de la vida económica. Al contrario, el *usus pauper* era únicamente el paradigma propuesto para los monjes de la Orden mientras que, en el mismo gesto, propugnaban el crecimiento económico de la sociedad.

En efecto, para Olivi, probablemente el máximo teórico de los franciscanos espirituales en materia económica, existe una perfecta justificación para la existencia de la riqueza en la sociedad civil que es ampliamente compatible con la elección de “vida perfecta” sostenida por la orden franciscana:

La segunda [razón] concierne la Providencia divina [*providenciam dei*] que es ampliamente condescendiente con la imperfección de los humanos [*infirmitate humane*] después de la caída del primer hombre [*post lapsum primi hominis*] y no exige de ellos todo lo que requeriría la más perfecta equidad, estricta y entera. La recta razón [*recta ratio*] enseña en efecto que es necesario gobernar y dirigir a los imperfectos de otro modo que a los que se portan bien y por ello todo vicio de este género no debe contarse como un pecado mortal [*non omne vicium in huiusmodi imputatur ad mortale*]. Ahora bien, resulta del Decálogo y de otros pasajes de la Escritura santa que toda rapiña y toda usurpación deliberada y voluntaria del bien de otro contra la voluntad de su propietario es un pecado mortal para nosotros; por lo tanto, un exceso en los precios de los bienes en venta no es entonces una rapiña, un robo o una usurpación del bien de otro (Olivi, 2012: 131).

Como puede verse, la Providencia divina administra una *oikonomia* humana en la cual la perfección y la imperfección son gradientes de una misma intensidad que puede ser recorrida legítimamente por distintos miembros de la sociedad mientras se respeten los mandamientos del Decálogo. En este sentido, la riqueza es una forma de uso del dinero propia de los imperfectos (que no son pecadores mortales) y que, al contrario, pueden contribuir, en su justa medida y en armonía con la Providencia, al bienestar de la *societas* en su conjunto.

Al mismo tiempo, es posible encontrar en Olivi la primera formulación proto- conceptual de lo que luego devendrá la categoría central de análisis para el naciente capitalismo occidental. Podemos leer:

La razón por la cual él puede vender o intercambiar su trigo a tal precio proviene, por un lado, del hecho de que a quien le presta se supone que debe devolverle el equivalente probable o preservarlo de la pérdida de su lucro probable [*probabilis lucri*]; por otro lado, de que lo que está destinado, por una firme decisión de su propietario, a producir una cierta ganancia probable no tiene solamente el carácter del dinero simple o de la cosa misma, sino que contiene además una cierta razón seminal de ganancia [*rationem seminalem lucri*] que nosotros llamamos comúnmente capital [*quam communiter capitale vocamus*]; tampoco debe solamente devolver el valor simple de la cosa sino también este valor sobreagregado [*valor superadiunctus*] (Olivi, 2012: 232).

Ciertamente, lo que aquí Olivi denomina, en lengua occitana y no en latín “capital”, no es completamente sinónimo de la futura noción marxista aunque, en más de un aspecto, la prefigura y era de uso corriente en los contratos comerciales del período en el Mediterráneo occidental. Por cierto, también la noción de “valor sobreagregado” tiene un eco indudable sobre la forma de la futura “plusvalía”. Sin embargo, en Olivi estos términos todavía están destinados a subrayar la diferencia entre la explotación usurera del dinero contrapuesta a la proliferación y circulación del dinero y de los bienes para el consumo sin que éstos queden estancados bajo la forma de la adquisición suntuosa (Olivi, 2012: 69).

Ahora bien, la creación de un mercado donde el *mercator* tiene la capacidad de calcular las fluctuaciones, la *ductilitas* y el valor futuro de una mercancía resulta un gran beneficio, según los franciscanos, para el desarrollo de las riquezas de la sociedad civil en tanto y en cuanto éstas no sean destinadas al atesoramiento personal sino a la circulación en la esfera de la producción y del consumo. Desde este punto de vista, no existe una contradicción, para los teóricos franciscanos, entre la “altísima pobreza” de los monjes y el *mercator* que se preocupa del valor sobreagregado del capital. Así,

entre el siglo XIII y el XIV, los franciscanos disciernen, entonces, en el mercader una alta virtud, incluso un heroísmo cívico, hasta el punto de hacer de él un interlocutor privilegiado de los pobres de Cristo [...] protagonista laico de la riqueza transitoria, es decir, de la inversión temeraria, el promotor de la circulación de riquezas útiles al conjunto de la sociedad cristiana (Todeschini, 2008: 178-179).

En este sentido, la árida disputa entre los franciscanos espirituales con el Papado a propósito del *simplex usus facti* como esfera extrajurídica no debe hacernos perder de vista que el propósito de los franciscanos no era alterar, de ningún modo, el orden socio-político de la *societas* cristiana. Algunos estudiosos como Agamben, al colocar exclusivamente el acento sobre la pobreza y el uso extrajurídico, han pasado por alto todos los textos propiamente económicos de los franciscanos donde se puede apreciar un punto de vista completamente diverso en cuanto a la radicalidad de los propósitos de los franciscanos espirituales. Como señala uno de los más importantes historiadores del fenómeno: “es la doctrina económica franciscana la que permite descubrir un significado religioso y una armonía mística en la organización económica de las ciudades y de los Estados gobernados por grupos familiares poderosos e incluso dinastías” (Todeschini, 2008: 255).

De este modo, podemos apreciar que la *oikonomia* teológica franciscana tiene estrechos lazos con la concepción de la vida como regla jurídica. En este proceso, la biopolítica de una norma que coincide plenamente con la vida a la que administra de modo inmanente en la regla monástica, se complementa con una economía teológicamente orientada hacia la pobreza como un uso posible de las cosas en la perfección evangélica. Si la vida coincide con la regla, su mejor expresión se realiza en la *imitatio Christi* dado que en el Mesías, precisamente, la vida y la ley resultan indistinguibles. En este sentido, el Mesías desempeña, en la teología cristiana, el papel de señor de la historia y del gobierno del mundo. En dicho mundo, sin embargo, los franciscanos sostienen, los mercaderes pueden y deben prosperar en beneficio del conjunto de la comunidad política de los hombres.

Si el mundo moderno puede ser caracterizado como aquel en el que la ley se transforma, en una buena medida aunque paulatinamente, en procesos de normativización, una arqueología de dicha mutación debe ser rastreada en el secular proceso por medio del cual el derecho monástico pasó a formar parte del espesor jurídico de los Estados modernos bajo la forma de lo que se conoce como administración burocrática y cuyo eslabón perdido puede ser hallado entre las antiguas reglas de vida de los monjes tardo-antiguos y medievales.

les. Por ello, el derecho monástico es un zócalo insoslayable de una historia biopolítica de la ley como gestión de la naturaleza cuyo contorno sólo hoy comenzamos a entrever y en donde, paralelamente, la onto-teo-logía hizo de la *zoè* el último bastión no deconstruido de la metafísica occidental.

Por estas razones, las reglas monásticas no reflejan tanto un “antinomismo” sino más bien una mutación del estatuto de la ley que adquiere, a partir de la edad clásica, progresivamente un espesor que puede calificarse de normativo en el sentido de una gestión inmanente de la vida compatible, en este ámbito, con los estudios de Foucault en este terreno (Canguilhem, 1965: 155-169; Foucault, 1975: 180-186). Por otra parte, la “altísima pobreza” franciscana no consiste meramente en una exaltación de la pobreza ni en una contestación de la vida jurídico-económica de una sociedad sino que, al contrario, puede ser entendida como uno de los usos posibles de las cosas y los bienes donde el mercado y la circulación de la riqueza son componentes en igual medida fundamentales.

De esta forma, sería pertinente, incluso, retomar tanto el derecho monástico como la *oikonomia* franciscana como modos de sopesar críticamente la tesis weberiana que ha otorgado, probablemente, un peso excesivo al protestantismo en el origen del capitalismo prescindiendo de aportaciones fundamentales del cristianismo en esta compleja génesis, aún si el propio Weber ha descuidado el cristianismo menos de lo que suele admitirse (Böhl, 2007). Para esto, se torna importante considerar a las reglas monásticas como un fenómeno novedoso en el orden jurídico medieval (Coccia, 2006) que debe ser tomado en cuenta en la larga duración de la genealogía de la biopolítica moderna.

De esta forma, más que como una contestación de todo derecho y de toda economía, la regla monástica franciscana puede ser considerada como el grado cero de la ley y del mercado que, por su existencia misma como excepción, permite la proliferación del sistema legislativo y de los mercados económicos de las urbes del medioevo tardío tal y como lo postulan los teóricos franciscanos cuando se considera la totalidad de los *corpora* textuales disponibles y no solamente los textos dedicados al *usus pauper*. Recientemente, se ha podido escribir que “la altísima pobreza es la forma-de-vida que comienza cuando todas las formas de vida de Occidente han alcanzado su consumación histórica” (Agamben, 2011: 175). Quizá sea posible matizar esta afirmación y, por otra parte, realizar una genealogía del monaquismo y, en particular, del franciscanismo como elementos fundamentales de las formas de vida que el capitalismo desplegará en el Occidente moderno en una historia que aún lejos está de haber

concluido su camino. De hecho, utilizando el vocabulario que Foucault reserva para los cuasi-trascendentales de los que Adam Smith sería un representante conspicuo, resulta posible comprender tanto el pensamiento económico franciscano cuanto su herencia teológico-política. Por un lado, puede verse que el Dios cristiano se encarna en el mundo precisamente como *Lógos* hecho carne (*sárx*), vale decir, como Lenguaje encarnado en una Vida cuya administración, tanto divina como humana, compete al Trabajo en tanto categoría teológico-política que determina el funcionamiento tanto de la antropología de la finitud humana como de las fluctuaciones del mercado. La *oikonomia* divina, esto es, la Providencia, resulta el concepto que mejor explica el funcionamiento de un mercado del cual el poder soberano de Dios se ha retirado a su mínima expresión para permitir su funcionamiento inmanente.

Por otro lado, resulta ahora necesario plantear un nuevo enfoque sobre la arqueología de nuestra modernidad capitalista puesto que las nociones de mercado, capital y trabajo se encuentran anudadas al menos desde el pensamiento económico del franciscanismo medieval. A partir de dichas vías, cuya exploración deberá continuar en el futuro, es posible comprender que el legado político que se esconde tras la “mano invisible” de Smith no se trata únicamente de una cosmovisión teológica de la economía sino de un pensamiento que ha hecho de la categoría de la Providencia el articulador de un mercado destinado a buscar su propia expansión bajo los auspicios del capital. De esta forma, la “mano invisible” resulta ser un polo soberano cuyo fin se realiza en el desarrollo de aquella esfera sobre la que interviene, posibilitando el acrecentamiento del mercado en pos de la vida de los individuos y las sociedades.

Este recorrido arqueológico acerca de las bases teológico-políticas del capitalismo moderno tiene como resultado dos alteraciones de importancia en el diagnóstico inicial: en primer lugar, hay que reconocer que los cuasi-trascendentales de Foucault no han surgido en las postrimerías del siglo XVIII sino que han sido el fruto de una gestación secular. En segundo lugar, la obra de Adam Smith y algunos conceptos claves de su pensamiento no pueden ser disociados de la larga duración de la arqueología del capitalismo moderno que debe retrotraerse, al menos, a las coyunturas propias de la economía política franciscana medieval.

Sobre esta tela de fondo, algunas consideraciones resultan de especial relevancia para nuestra contemporaneidad. Justo es reconocer que los franciscanos pretendían que la esfera de la pobreza se redujera a su mínima expresión como cifra de la “vida perfecta” en una sociedad que ellos esperaban fuese próspera y abundante en capital y

consumo. En nuestros días, la situación se ha invertido por completo y la pobreza ha dejado de ser la virtud de los pocos para convertirse en un flagelo de masas y la riqueza es, cada día, el beneficio de unos pocos en detrimento del bienestar social general. La inversión de los polos precedentes no es, cabe decirlo, el resultado de una errada comprensión histórica.

Al contrario, las premisas de nuestro tiempo se hallaban ínsitas en el dispositivo económico franciscano hecho suyo luego por Smith pues, debido a sus propiedades intrínsecas, el mercado está destinado a propagar su esfera de influencia o, dicho en otros términos, a la crisis de la representación le sigue, hoy en día, la completa implosión del equilibrio que había definido la teoría de los cuasi-transcendentales identificados por Foucault.

Ciertamente, el Lenguaje ha perdido todas sus prerrogativas de antaño para sumirse por completo en la noche de la era de la literalidad (Borisonik, 2017: 27-34) donde todos los bienes del mundo son convertidos en mercancías en perpetua exhibición destinada a la contemplación universal del desarraigo (Coccia – Grau, 2018). A la sazón, el colapso definitivo de cualquier resto de la representación clásica se ha visto coronado con el ascenso de las tecnologías digitales y la posibilidad de manipular la vida a nivel de las moléculas, células y genes. En un contexto semejante, el significado mismo de la Vida se torna aún más opaco de lo que siempre fue hasta el punto de plantear la pregunta acerca de si la denominación, en cuanto tal, resulta pertinente todavía hoy. La consecuencia más inmediatamente palpable es que pueda hoy postularse la emergencia de un “biocapitalismo” o de una “bioeconomía” como parte de un proceso que captura los valores latentes de los procesos biológicos y de los bio-recursos renovables (Rose, 2006).

El Trabajo, hay que admitirlo, no parece ser hoy un cuasi-transcendental organizador. Su eclipse en favor de un capitalismo sin trabajadores marca un rumbo que algunos encuentran ya ineluctable. Lo que está en juego es lo que Rifkin ha denominado el *ethos* del juego en el nuevo siglo:

la era industrial se definía en la lucha por el control de la ética del trabajo [...] ahora que nos desplazamos del capitalismo industrial al cultural, la ética del trabajo está dejando su lugar gradualmente a la ética del juego [...] la mercantilización de experiencias culturales es, sobre todo, un intento de colonización del juego (Rifkin, 2004: 330-331).

El *Homo faber* está siendo reemplazado por el *Homo ludens* en un mundo signado por el fin del Trabajo como cuasi-transcendental

antropológico. Queda entonces muy poco de la tríada foucaultiana y de la raigambre smithiana de la misma. Y ninguna razón anima a pensar que el nuevo orden del discurso que se gesta cada día en el orbe terrestre conduzca a otro destino que no sea el de una catástrofe global.

APOSTILLA

En un célebre pasaje, G.W.F. Hegel (1986: 9-10) recuerda que el búho de Minerva (*die Eule der Minerva*) únicamente alza su vuelo al romper el ocaso (*mit der einbrechenden Dämmerung*). Se trata de un diagnóstico melancólico pues la culminación del pensamiento del mundo (*Gedanke der Welt*) sólo puede tener lugar cuando la historia se consuma y se realiza plenamente en las penumbras de una vida que se escabulle. En cierta forma, cuando todas las formas del mundo han culminado su ciclo histórico, entonces, emerge la filosofía como la herencia más propia del reino intelectual. Recientemente, Noam Chomsky ha retomado la meditación sobre este pasaje hegeliano haciendo evidente su reverso. Sin embargo, Chomsky no toma la figura del filósofo sino la del búho (quizá habría que decir mochuelo) de Minerva como sujeto del pensar. El gesto no sucede sin consecuencias que revierten por completo el sentido del texto. Cuando el búho de Minerva debe pensar la “era de la civilización humana [*the era of human civilization*]” su prognosis es devastadora: ha llegado el tiempo de la extinción de la especie humana. Chomsky entiende que la era civilizatoria comenzó hace casi 10.000 años en las tierras del Tigris y del Éufrates, a través de Fenicia sobre la costa del Mediterráneo hasta el valle del Nilo y, desde allí, hacia Grecia y más allá.

El razonamiento de Chomsky es efectivo en su utilización del efecto comparativo: el área del Tigris-Éufrates, Egipto, Grecia, cunas de la civilización, son hoy el enclave donde la destrucción de esa misma civilización se evidencia con toda crudeza en las guerras, el fanatismo religioso, el desastre económico. Si añadimos los efectos deletéreos del cambio climático, el Antropoceno produce, en el diagnóstico chomskiano, la “condena de la vida a la extinción”. De allí las palabras, sin consuelo ni mitigaciones, del lingüista: “triste especie, pobre Búho” (Chomsky, 2014: 1-3).

Este diagnóstico lo habíamos anticipado, en nuestro proyecto filosófico, bajo la forma de la Sexta Extinción: “los cambios técnico-biológicos, económicos y socio-políticos [de la] humanidad [...] contemplan desde el cambio de especie para los individuos hasta una extinción exógena o endógena” (Ludueña Romandini, 2010: 225). Hemos elevado, incluso, la categoría de extinción a un concep-

to apto para el *Gedankenexperiment* filosófico. Cabe entonces la oportunidad de prolongar la reflexión de Chomsky en la dirección seguida en estas páginas. Se podría conjeturar que la tríada cuasi-trascendental de Foucault era también la cifra que mantenía todavía al mundo unificado a pesar del resquebrajamiento temprano de la representación. En unos tiempos en los cuales se pregona el final del capitalismo, habrá que interrogarse si la humanidad podrá sobrevivir a ese final. Por primera vez, la implosión de un modo de producción podría significar el colapso ecosistémico de Gea y el final de la historia podría coincidir con el final de la civilización y de la vida humana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2007). *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teológica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza.
- (2011). *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza.
- Berry, C. J. (1974). Adam Smith's Considerations on Language. *Journal of the History of Ideas*, Volume 35, No. 1, 1974, 130-138.
- Böhl, M. (2007). *Das Christentum und der Geist des Kapitalismus. Die Auslegungsgeschichte des biblischen Talenteleichnisses*. Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag.
- Borisonik, H. (2017). *Soporte. El uso del dinero como material en las artes visuales. Support. Money as material in visual arts*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Burr, D. (2001). *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*. Pennsylvania: Pennsylvania State University.
- Canguilhem, G. (1965). *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin.
- Chomsky, N. (2014). The end of History? The short, strange era of human civilization would appear to be drawing to a close. *In these times*. Septiembre 2014, 1-3.
- Coccia, E. - Grau, D. (2018). *The Transitory Museum*. New York: Polity Books.
- (2006). Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana. *Medioevo e Rinascimento*, XX, 2006, 97-147.
- Fleischacker, S. (2004). *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion*, Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978- 1979*. Edición de Michel Senellart. Paris: Gallimard-Seuil.

- (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- Grossi, P. (2000). *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*. Milano: Giuffrè.
- Grundmann, H. (1935). *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Berlin: Emil Ebering, 1935.
- Hegel, G.W. F. (1986). *Werke in 20 Bänden mit Registerband. Band 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Lambert, M. (1998). *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*. St. Bonaventure: The Franciscan Institute.
- Lambertini, R. (1990). *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*. Roma: Istituto Storico per il Medio Evo.
- Ludueña Romandini, F. (2010). *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Mäkinen, V. (2001). *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*. Leuven: Peeters.
- Noonan, J. (1957). *The Scholastic Analysis of Usury*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Norman, J. (2018). *Adam Smith. Father of Economics*. New York: Basic Books.
- Olivi, P. (2012). *Tractatus de contractibus*. Edición de Sylvain Piron. Paris: Les Belles Lettres.
- Perrot, J-C. (1992). *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (XVIIe-XVIIIe siècles)*. Paris: Éditions EHESS.
- Rifkin, J. (2004). *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*. Buenos Aires: Paidós.
- Rose, N. (2006). *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Smith, A. (1975). *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Volume 2: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Edición de W. B. Todd. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, A. (1761). Considerations concerning the First Formation of Languages, and the Different Genius of Original and Compounded Languages. *The Philological Miscellany I*, 440-479.

Tierney, B. (1972). *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*. Leiden: Brill.

Todeschini, G. (2008). *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*. Paris: Verdier.

Hernán Borisonik

DE LA SIMPATÍA COMO IMAGINACIÓN

For to what purpose is all the toil and bustle of this world? What is the end of avarice and ambition, of the pursuit of wealth, of power, and pre-eminence? Is it to supply the necessities of nature? The wages of the meanest labourer can supply them. Do they imagine that their stomach is better, or their sleep sounder, in a palace than in a cottage? The contrary has been so often observed. From whence, then, arises that emulation which runs through all the different ranks of men, and what are the advantages which we propose by that great purpose of human life which we call bettering our condition? To be observed, to be attended to, to be taken notice of with sympathy, complacency, and approbation, are all the advantages which we can propose to derive from it.

Adam Smith

I. SMITH EN PERSPECTIVA

La tradición interpretativa hoy más extendida ha tendido a reducir la figura de Adam Smith a la del “padre de la economía política liberal” y a organizar todos los elementos de su obra en función de tal presunción. Pese a eso, hay que recordar que en sus días la “Economía” como disciplina autónoma todavía no existía y que dentro de las preocupaciones smithianas se encuentran elementos que aún merecen ser releídos desde una clave que no sea exclusivamente economicista. Sin ir más lejos, el hecho de que en la actualidad las paráfrasis de Smith tiendan a centrarse en un puñado de pasajes de *La riqueza de las naciones* (entre otras cosas, por la enorme in-

fluencia que esta obra ha tenido para su posteridad, desde Ricardo¹ y Marx² en adelante), ha ensombrecido buena parte de su producción, simplificando sus conceptos y ocultando aspectos muy

significativos sin los cuales la propia “teoría económica de Smith” corre el riesgo de permanecer inaprehensible. Por eso, es importante identificar la relevancia que algunas de sus ideas tienen aún en la actual etapa del capitalismo.

Pero antes, un breve comentario sobre el contexto del siglo XVIII y la relevancia de su estudio en la actualidad. La llegada del neoclasicismo y del romanticismo, el auge de la burguesía y de la razón ilustrada conformaron, junto con otros movimientos convergentes, un clima de época marcado por el desarrollo del individualismo (y las “libertades individuales”), la consolidación del capitalismo y la brusca expansión de las empresas comerciales, la férrea naturalización del mercado (junto con la multiplicación de interpretaciones y aplicaciones de las *leyes naturales*) y el inicio de importantísimos avances tecnológicos y científicos que ayudarían a aumentar la rentabilidad del campo y la densidad poblacional en una Europa que recibía sistemáticamente los productos extraídos de la explotación sobre el continente americano. Fue una etapa de utopías racionalistas y también de marcados elitismos en la que el trabajo de gran parte de la humanidad occidental fue aprovechado por gobernantes y empresarios para dar lugar a descubrimientos y creaciones antes inimaginables. De todas maneras, esa fue, al mismo tiempo, una fase en la que las pasiones y los sentimientos humanos fueron tomados como característica indeleble y primordial de todo comportamiento individual.³

Tal constelación epocal fue la que sostuvo el armado parlamentario y el fuerte academicismo que darían forma y contenido al *largo siglo XIX* (Hobsbawm, 2014), hasta la Primera Guerra Mundial, en la que los nacionalismos evidenciaron un límite de la expansión del capital, dando forma a un siglo XX atrapado entre el belicismo y el nihilismo. Sin intentar forzar una analogía, nuestros tiempos mues-

1 Si bien gran parte del pensamiento de Ricardo puede concebirse como una respuesta a su lectura de Smith, hay algunas referencias concretas (Ricardo, 2005: 327; 485) que muestran con mayor claridad la interpretación y el corrimiento operados por este pensador.

2 A partir de algunos de sus escritos (Marx, 1845: III; 1989: 19; 37; 2000: 450), se infiere que el filósofo de Prusia consideraba a Smith una suerte de materialista ingenuo o no-histórico. Pese a ello (o por eso mismo) fue una gran influencia en su construcción teórica sobre la economía política.

3 Sobre esa cuestión, cf. Hirschman (2013).

tran también tendencias tan fuertes como contradictorias que van desde un nuevo enfoque en los estudios sobre los aspectos afectivos y emocionales de la experiencia vital humana (por dar un ejemplo, hoy sería imposible no considerar el odio como un elemento político cardinal) hasta la manipulación genética y la esperanza en una inteligencia artificial capaz de salvar al planeta y sus habitantes a través de la imposición de mecanismos de regulación automatizados.

La idea de un orden natural, orgánico y último que podremos alcanzar sólo si nos sometemos a fuerzas post (o anti) políticas – que indiscutiblemente encuentra sus bases en una serie de instancias imaginarias–, tanto como la voluntad de resaltar el componente sentimental de la humanidad como característica básica para su comprensión fueron aspectos visitados por los trabajos de Smith. En particular, en *la Teoría de los sentimientos morales* es posible hallar una muy interesante vinculación entre la imaginación y los sentimientos con la que aún no se ha dialogado lo suficiente. Por eso mismo, un punto vital a resaltar es que en las concepciones de Smith no es viable realizar una separación taxativa entre el pensamiento sobre lo moral-individual frente a lo económico-social, dado que ambos aspectos se solapan permanentemente aunque por momentos sean susceptibles de análisis diferenciados. Y tampoco conviene olvidar que el impulso hacia el desarrollo de los Estados y los mercados con el que convivió Smith podría tal vez ser comparado con el crecimiento desmedido que tiene hoy el capitalismo hacia lugares menos tangibles, como el universo virtual y las sensaciones humanas (vistas como espacios a conquistar comercialmente).

Con todo esto en mente, la propuesta aquí es poder analizar algunos aspectos del legado smithiano que permitan, en primer lugar, abrir líneas de diálogo posibles con nuestra época y, además, ampliar el horizonte de estudios sobre su obra. Por eso, es preciso hacer explícitas algunas premisas e hipótesis que marcan el rumbo que sigue este trabajo.

En primer lugar, hay que decirlo, hoy es posible prestar atención a la enorme la deuda que tienen las humanidades (en términos amplios, es decir, desde la filosofía hasta la economía) con Adam Smith; deuda que puede comprenderse desde diferentes puntos de vista. Uno de ellos es la centralidad que tuvo su obra durante la segunda parte del siglo XVIII y, sobre todo, en el siglo XIX. Smith fue leído y releído por todas las escuelas de pensamiento moderno; sin embargo, la imagen que hoy subsiste de sus escritos está (sobre todo en algunos puntos muy sensibles) muy lejos de lo que éstos dicen. Desde ya que este texto no ha sido escrito con la intención de llevar adelante ningún tipo de exégesis purista de Smith, pero sí

con la de señalar su afinidad con quienes plantean que muchos de los conceptos atribuidos a este filósofo moral no son más que formas ideológicas muy simplificadas, al punto de a veces casi oponerse a los escritos originales.⁴ No obstante, y además de reconocer las diferencias entre los textos smithianos y sus apropiaciones, es aún relevante retomar una lectura activa de Smith por el valor propio que tienen sus categorías como base de toda una moral liberal que fue anterior a la severa sociedad victoriana, anterior al auge máximo del imperialismo británico y anterior al psicoanálisis (que recién aparecerían largos años después de su muerte en 1790). De hecho, es probable que la rápida metamorfosis interpretativa sobre sus textos haya tenido relación con las transformaciones sociales y disciplinares del siglo XIX. En resumen, de lo que se trata es de aportar hacia un debate más amplio sobre los usos y posibilidades que el pensamiento de Smith aún manifiesta, así sea de modo más o menos latente.

Por otra parte, este texto se inscribe dentro de dos hipótesis principales. La primera es que si bien las meditaciones de Smith no podrían realmente ser consideradas puramente como naturalistas o iusnaturalistas (como han propuesto muchos de sus intérpretes), el hecho de hacer girar, en el fondo, todo el entramado social alrededor de la tan célebre “simpatía” desacredita las instituciones formales en pos de un mecanismo que articula la naturaleza humana con la vida de cada sociedad. Esto es así porque, como se intentará mostrar aquí, la simpatía es una instancia reguladora que puede tomarse como pre-política –en los términos que han sido vertidos desde la historia del pensamiento liberal (por ejemplo, siguiendo los pasos de Locke)– o incluso como anti-política, en tanto que rechaza el elemento normativo como posibilidad de contener o desarrollar las necesidades sociales.⁵ La segunda hipótesis que enmarca este trabajo es que se puede pensar (sobre todo a partir del estudio de la *Teoría de los sentimientos morales*) que Smith

4 Sólo por dar un ejemplo, en otro libro colectivo –acerca de los hilos que unen la catástrofe y la inseguridad con la política en el contexto capitalista– he mostrado que si bien una de las vulgarizaciones más célebres hace de Smith un defensor acérrimo de las leyes naturales, hurgando en sus textos puede verse cómo él mismo abogaba por el control estatal de los mercados, para evitar grandes daños a las sociedades. Cf. Borisonik (2016). Un estudio profundo sobre la recepción de Smith puede encontrarse en Piqué (2018).

5 En ese sentido, creo que esta hipótesis y sus consecuencias podrían ser insumos sugerentes para observar cómo fue pensado el “campo de lo social” frente al “campo de lo político” en una tradición ecléctica que une, por ejemplo, a Tomás de Aquino (2007; 2010) con Hannah Arendt (2005).

concibe estos mecanismos de control social en torno de la simpatía y del espectador imparcial (que, como recién fue mencionado, son colocados fuera del ámbito estatal) a partir de una estructuración en tres “momentos”, que serán definidos – provisoriamente– como *experiencia, imaginación y conceptualización*.

De todas maneras, y como operacionalización de las conjeturas generales recién mencionadas, el hilo conductor de estas páginas se centra en presentar una simple idea que supone que, en la teoría smithiana, la simpatía no puede ser comprendida por fuera del ámbito de la imaginación de los hombres en su carácter –o momento– de observadores. Esto supone, por lo tanto, que el componente imaginario pesa más aún que el de los sentimientos de las personas en su carácter –o momento– de agentes de las acciones sociales.

Como aclaración postrera, hace falta expresar que este estudio de la obra de Smith confluye en un objetivo más general (al que pretende aportar en alguna medida), que es el de analizar el derrotero de ciertos conceptos para intentar comprender el emplazamiento en el que el liberalismo colocó al individuo moderno y el uso que el capitalismo hizo de ese hecho. En otras palabras, pensar cómo un elemento que fue concebido en sus orígenes como una ficción jurídica (comprendida como una representación *suficientemente* apropiada como para poder asumir una forma cultural de modo organizado y colectivo) ha tomado una existencia independiente y recortada de todo contexto. Y si bien esto se ha vuelto especialmente relevante en la actualidad, es también cierto que debería prestársele atención a todo el proceso histórico-político de las circunstancias que fueron transformando las proyecciones y modulaciones occidentales sobre la imagen y el concepto del “yo”, especialmente luego de la Revolución francesa y el triunfo del parlamentarismo.

II. HACIA UNA DEFINICIÓN DE LA SIMPATÍA

Durante el paso de la Modernidad más temprana (tal vez llevada a su pináculo teórico por el pensamiento de Thomas Hobbes) hasta la toma de la Bastilla parisina y sus consecuencias se dio una transformación categórica en la que se transitó desde una concepción centrada en la necesidad de una soberanía absoluta capaz de organizar a los individuos hacia otra cimentada sobre la exigencia de un control social que pudiera poner un límite a los gobiernos políticos para que no interfiriesen demasiado con las tendencias naturales de las personas a convivir pacíficamente. Así, frente a un polo conceptual más concentrado en desentrañar los principios de la soberanía, característico del *Cinquecento*, otro más atento a nociones como progreso, gusto, costumbre o balance de poderes se fueron imponiendo

con más y más fuerza entre los siglos XVII y XVIII. Adam Smith representa una de las miradas más atentas que arrojó este segundo constructo. Por eso puede percibirse en el fondo de sus ideas un cierto optimismo basado en una naturaleza divinizada, de tendencias armoniosas, que implanta en los hombres las herramientas para que solucionen sus problemas de convivencia y puedan preservar y hacer crecer a la especie humana sobre la faz de la Tierra.

Smith comienza su *Teoría de los sentimientos morales* con la presentación conceptual de la simpatía [*sympathy*]. La enunciación de esta idea tan central es, no obstante, expuesta con sencillez como “nuestra compañía en el sentimiento ante cualquier pasión ajena” (Smith, 1997, 52). La simpatía es el resultado de una síntesis entre una actitud subjetiva que es considerada por otro individuo y la imagen interna de ese otro, que juzga cómo se sentiría en el lugar del agente. La simpatía es un sentimiento natural pero al mismo tiempo absolutamente situado; es innato pero depende del contexto: “la simpatía no emerge tanto de la observación de la pasión como de la circunstancia que la promueve” (Smith, 1997: 54). Por eso, nuestra reacción simpática será diferente frente a dos personas que realizan el mismo acto en circunstancias diversas.

Una primera definición elemental de la simpatía podría ser, por lo tanto, ‘la aprobación o adhesión a un sentimiento ajeno en base a la imagen que el observador se hace en relación con la coyuntura y causas que lo ocasionan’. Es para subrayar, entonces, la importancia de las imágenes: Smith dice que no hay otro modo de comprender los sentimientos de los demás, ni saber si son “justos”, salvo que imaginemos cómo nos sentiríamos nosotros mismos al situarnos en esa posición. La simpatía no es una forma de compasión, ni siquiera de empatía,⁶ sino la aprobación de un acto en base a la propia imaginación. La simpatía es una acción imaginaria, mental, y no un simple contagio, imitación u ósmosis sentimental. La simpatía no es abstracta ni automática; depende del contexto del agente y de la imaginación y la consciencia del observador. Por eso, las posiciones de agente y observador deberían poder ser reversibles y mutantes entre todos los miembros de una sociedad. En ese mismo sentido, llegado a este punto, Smith adelanta una primera premisa general de todo su trabajo que completa la formulación anterior: “nada nos agrada más que comprobar que otras personas sienten las

6 El término “empatía” (por lo menos en el uso que de éste ha hecho la neurociencia) ha sido utilizado para representar formas de sentir o pensar “en espejo” lo que otra persona siente o piensa. Cf. Iacoboni (2012); Gonzalez- Liencres, Shamay-Tsoory y Brüne (2013).

mismas emociones que laten en nuestro corazón y nada nos disgusta más que observar lo contrario” (Smith, 1997: 57). La simpatía es fundamental en la vida colectiva porque el mayor placer humano es el de ser comprendido, justificado e idealmente admirado por los demás.

Una segunda característica que concierne a la simpatía es que si bien la capacidad humana de ser afectado es universalizable, ésta no es *per se* una institución universal, de modo que es central considerar las aristas espacio-temporales de cada acción. La simpatía es, para Smith, una práctica social sostenida en el tiempo, perfectible y que tiene como efecto la producción de una moralidad que es intersubjetiva pero siempre situada. No se encuentra allí la búsqueda de una abstracción total o final (más típica del kantismo del siglo XIX). Del mismo modo, si bien podría leerse una potencial aspiración cosmopolita o generalizadora en el pensamiento smithiano, sus escritos tienen un cariz más descriptivo que normativo y un claro componente materialista que exige ser atendido. Como lo expresa el propio filósofo:

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 (Smith, 1997: 168).

En ese sentido, es posible rastrear una raíz histórica de la simpatía smithiana en la idea de *oikeiosis* que sostuvieron los estoico⁷ en la Antigüedad. Este término puede traducirse como “familiaridad”⁸, es

7 La teorización estoica sobre la *oikeiosis* es compleja y variada. En términos muy generales, ésta puede ser interpretada como una respuesta a ciertos problemas planteados por Aristóteles en la primera parte de la *Ética nicomaquea* en relación con la *eudaimonia* (Aristóteles, 1995: 1095b-1097b), aunque la pregunta es incluso más antigua en la filosofía griega. Sea como sea, el término *oikeiosis* fue acuñado dentro del entorno del estoicismo, como parte de la reflexión acerca de la conservación (en general, en los animales, pero haciendo especial hincapié en los humanos). Crisipo, según Diógenes Laercio (VII, 85-89), sostuvo que la *oikeiosis* en los hombres era una suerte de continuación de los lazos naturales y Epicteto (Dis. II, 22, 18) la vinculó con la amistad. Complementariamente, Cicerón, en *De finibus* (1987: 213), expresó que existe una tendencia natural en los padres a amar a sus hijos, vinculada con la supervivencia de la especie. Para estudios específicos sobre esta temática, ver Long (1970-71); Engberg-Pedersen (1990).

8 Existen otras traducciones, como “familiarización” (Annas, 1993: 262), “filiación” (Inwood, 1999: 677) o la célebre idea de “apego” (Zeller, 1876-1882: II, 208), aunque todas apuntan en un mismo sentido general.

decir como una tendencia a la confluencia entre biología y afecto que se da en los vínculos con las personas con las que se comparte el hogar o el tiempo y el espacio cotidianamente. Tanto en los estoicos como en Smith y otros filósofos morales como Hutcheson (2004) se ve una apelación a la naturaleza como factor que guía las tendencias de los individuos a su convergencia, su autocontrol y su autoevaluación, y el propio filósofo escocés no ahorró referencias ni elogios al estoicismo antiguo, aunque es también marcada su disposición a rechazar sus posiciones respecto de la apatía. Sea como sea, un punto de partida para la posibilidad de la simpatía se encuentra en la proximidad entre los individuos que llegarán a experimentarla. Smith lo expresa claramente:

Supongamos que el enorme imperio de la China, con sus miríadas de habitantes, súbitamente es devorado por un terremoto, y analicemos cómo sería afectado por la noticia de esta terrible catástrofe un hombre humanitario de Europa, sin vínculo alguno con esa parte del mundo. Creo que ante todo expresaría una honda pena por la tragedia de ese pueblo infeliz [...]. Una vez concluida esta hermosa filosofía, una vez manifestados honestamente esos filantrópicos sentimientos, continuaría con su trabajo o su recreo, su reposo o su diversión, con el mismo sosiego y tranquilidad como si ningún accidente hubiese ocurrido. El contratiempo más frívolo que pudiese sobrevenirle daría lugar a una perturbación mucho más auténtica. Si fuese a perder su dedo meñique mañana, no podría dormir esta noche; siempre que no los haya visto nunca, roncará con la más profunda seguridad ante la ruina de cien millones de semejantes y la destrucción de tan inmensa multitud claramente le parecerá algo menos interesante que la mezquina desgracia propia (Smith, 1997: 259).

Por otra parte, es significativo el hecho de que, sin aspirar a la generalización total, la concepción smithiana de simpatía conlleva en sí misma un impacto disciplinador. La mirada ajena sobre los actos propios tiende a solapar la idea de propiedad (en términos de corrección) con la de moral, pues en Smith ambas surgen como constructos sociales empujados por la naturaleza creadora. De ese modo, los integrantes que conforman una comunidad se demarcan unos a otros límites y posibilidades, de manera que la moral se constituye como un espacio indeterminado *a priori*, en la frontera entre lo individual y lo social y por eso es a la vez situado y necesario. De la inclinación inmediata al acto apropiado (mediados por la imaginación y por la razón) se llega a través de la experiencia de la vida social. Cada cual forma parte de una composición imaginaria que se da en la mente del resto de los sujetos, de tal forma que la suma integral de las miradas componen un cuadro moral que puede

ser aprendido por todos e incluso superado por los más virtuosos. El polo natural de este mecanismo se encuentra en el esencial deseo de las personas de ser aprobadas por su entorno, más allá de sus formas culturales. La receta es siempre similar: para obtener el amor o el beneplácito de los semejantes, cada cual debe aumentar o disminuir la intensidad con la que expresa sus sentimientos de acuerdo a lo aprendido en un juego especular (imaginario y visual) que se da de manera permanente en las sociedades. Y, similarmente, desde quien observa las acciones, el juicio dependerá de la adecuación y el beneficio que estas presenten:

El sentimiento o afecto del corazón del que procede toda acción y del que en última instancia depende toda su virtud o todo su vicio, puede ser considerado bajo dos aspectos o relaciones diferentes; en primer lugar, con relación a la causa que lo provoca o el motivo que lo genera; y, en segundo lugar, con relación al fin que se propone o al efecto que tiende a producir. En la adecuación o inadecuación, en la proporción o desproporción que el sentimiento guarde con la causa u objeto que lo suscita estriba la corrección o incorrección, el decoro o desgarbo de la conducta consiguiente. En la naturaleza beneficiosa o perjudicial de los efectos que el sentimiento pretende, o que tiende a generar, radica el mérito o demérito de la acción, las cualidades merced a las cuales es acreedora de premios o merecedora de castigos (Smith, 1997: 65).

La simpatía, una vez más, no es una acción innata o mecánica, semejante a un apetito natural, sino una propensión que precisa ser ejercitada y que sólo se hace presente en el contexto social. Por eso, para que ocurra es esencial que exista entre el agente y el observador algún tipo de cercanía: histórica, geográfica afectiva, física, cultural, de clase, etcétera.

III. DE LA ACCIÓN SUFICIENTE A LA EXCELENTE

¿Cuáles son las fibras que tensan esta categoría? Como ya se ha planteado, simpatizar, en el fondo, es una forma de concordar con los comportamientos ajenos: “aprobar las pasiones de otro como adecuadas a sus objetos es lo mismo que observar que nos identificamos completamente con ellas; y no aprobarlas es lo mismo que observar que no simpatizamos totalmente con ellas” (Smith, 1997: 62). La simpatía no es bondad, pero sí es una práctica que produce moralidad por fuera aquello que nuestro pensador entiende como “artificios”: las leyes, la coacción política, la metafísica o la religión. Para Smith, más que un *telos* es un estímulo que hace que cada cual se acomode a su sociedad de manera armónica. Por eso, postula que el carácter disciplinario de la simpatía se va inter-

nalizando desde los primeros pasos de la vida. Cada infante desea ganarse el favor (e intenta evitar el enojo y menosprecio) de sus camaradas. Por eso:

[Cada niño] rápidamente comprende que sólo puede lograrlo si modera no sólo su enfado sino también todas sus demás pasiones hasta el nivel que probablemente acepten sus amigos y compañeros de juegos. Ingresará así en la gran escuela de la continencia, reflexiona sobre cómo ser cada vez más amo de sí mismo, y empieza a ejercitar sobre sus propios sentimientos una disciplina que en la práctica de la vida más prolongada rara vez resulta suficiente para conducir hasta una perfección total (Smith, 1997: 271).

La cita anterior es de gran relevancia, ya que, además de definir conclusivamente a la simpatía, hace referencia a la posición de Smith respecto de la excelencia. Mientras que la simpatía sirve, en general, para una vida suficientemente adecuada a la sociedad, en el caso de un individuo virtuoso esto opera de manera absoluta. Aquí, la inspiración no son ya los iguales, sino un horizonte de imparcialidad total al que se comienza a tender en el momento en el que uno puede separarse de sus afectos más cercanos y sus costumbres más automatizadas. Las personas más virtuosas no dirigen su atención solamente a sus amigos y vecinos, sino que tienden a imitar a un modelo sentimental abstracto, es decir, “la idea de la exacta propiedad y perfección” (Smith, 1997: 441). El virtuoso “procura, en todo lo que pueda, asimilar su propio carácter a ese arquetipo de perfección. Pero lo que imita es la obra de un artista divino, que nunca puede igualarse” (Smith, 1997: 442).

Entonces, mientras que en un primer momento el único patrón de medida descripto por Smith son los sentimientos propios y su imaginaria concordancia (o no) con los del agente (sin un posible patrón objetivo para medir las acciones ajenas que quede por fuera de los juicios imaginarios individuales de cada espectador), a partir de la definición de la simpatía comienza a construirse una mediación capaz de conciliar el ámbito personal con el social. Esta mediación es una especie de equilibrio entre las diferentes imaginaciones individuales, apta para alcanzar una suerte de intersubjetividad “objetiva”. Por lo tanto, si clasificáramos el comportamiento humano a través de un arco simpático que va desde las inclinaciones más inmediatas hasta la virtud más alta, diríamos que ese arco parte desde la mayor proximidad espacial, afectiva o incluso histórica, pasa por las respuestas a la imaginación (como forma especular y niveladora de la armonía social) y acaba en la razón como la instancia equitativa, equidistante y universal en otra de las

figuras centrales de la *Teoría de los sentimientos morales* que es la del espectador imparcial.

IV. IMAGEN, EXPERIENCIA, CONCEPTO

Más allá de la hoy más trillada “mano invisible”⁹ (que aparece por primera vez recién en la segunda mitad de *Los sentimientos morales*), el “espectador imparcial” es una categoría central para la ingeniería moral de Smith, expuesta como una especie de herramienta contra el egoísmo y la miopía individual que ayuda a que cada sujeto pueda formarse una imagen general, a la distancia apropiada de cada cosa, que le sirva como modelo para la acción precisa y recta. El espectador imparcial es un lugar al que es bueno tender para poder cumplir con los propios deseos sin discordar con el ritmo general de la sociedad.¹⁰

Denominado “el semidiós que habita en el pecho”, “la conciencia” o “la razón”, entre otros epítetos, el espectador imparcial es una suerte de espejo que permite a cada cual conocerse más profundamente, pues nos coloca a la distancia justa de todos los demás; y es sólo a esa equidistancia que podemos medir nuestros propios aciertos y limitaciones de manera objetiva. La corrección o incorrección de nuestros actos se pone de manifiesto a través de la imagen que forma el espectador imparcial, reflejada en los rostros de quienes nos rodean. De modo que este testigo imaginario opera intersubjetivamente entrelazando de forma orgánica a los miembros de la sociedad, operando como mediador universal y como catalizador de la natural búsqueda del agrado ajeno.

El punto cúlmine de la simpatía se alcanza, entonces, con el espectador imparcial, puesto que sus pareceres son siempre correctos. Por eso, no debe sorprendernos que este semidiós sea también una institución social que es pensada por Smith como previa o ajena a los vínculos políticos o estatales. Al contrario, es presentada como una instancia intersubjetiva y social, pero no mediada por la institucionalidad formal. Es una figura ética y estética, pero

9 La mano invisible ha sido objeto de inúmeros debates e interpretaciones. Baste para los objetivos de este escrito dejar de manifiesto su carácter siempre impersonal (o, más bien, extrapersonal) y relativo a lo providencial (y, en ese sentido, siempre económico-administrativo y por eso extrapolítico). Así, mientras que el espectador imparcial es una figura prototípica y ejemplar para la acción, la mano invisible aparece como misteriosa e inimitable (una presencia o voluntad a la que hay que acatar).

10 Podría afirmarse que el espectador imparcial es una especie de proto modelo para las figuras psicoanalíticas del “ideal del yo” –una introyección simbólica de la ley– y del “yo ideal” –la fuente de una proyección imaginaria de lo bueno– (Freud, 1993).

no directamente política. Tal vez por eso, en oposición al planteo de su contemporáneo Jeremy Bentham (2013), en Adam Smith los puntos de vista se reproducen en lugar de concentrarse. La mirada es pública y siempre múltiple; y el modo de organizarla es a través de la abstracción de la virtud y la imparcialidad que surgen de la tensión permanente de lo complejo, pero nunca de su centralización arquitectónica. Por eso hoy podría ser más conveniente recurrir a Smith que a Bentham –y sobre todo si se trata del Bentham de Foucault (2000)– para reflexionar sobre los vínculos humanos a partir de formas de relación mediadas por pantallas y avatares ligados entre sí por redes virtuales que parecerían tener bajo vigilancia toda la extensión posible para la interacción. Hoy Internet se nos presenta como una entidad inabarcable pero omnipresente, dentro de la cual cada individuo recorre un camino particular sin reparar lo suficiente en que su arquitectura actual está basada en la observación permanente de quienes la utilizan.

Tal vez por ese aspecto dinámico y multiplicador, o tal vez como consecuencia de cierto relativismo cultural, en Smith –como ya se insinuó más arriba– no hay nada similar al imperativo categórico kantiano; no hay síntesis final. Smith no es universalista; es mucho más tenue, más disperso y piensa más en términos de comunidad que de humanidad. El espectador imparcial habita un tiempo y una geografía particulares y responde al cruce total de las imaginaciones de los miembros de una sociedad acerca de sus propios sentimientos proyectados en los demás.

Antes de finalizar, es menester, entonces, volver a mencionar –condensando lo ya expresado– las tres instancias que Smith considera a la hora de pensar en los sentimientos morales. En primer lugar, el deseo innato de agradar y la repulsión por disgustar a los demás hace que cada cual actúe del modo que se imagina que será aceptado y, viceversa, juzgue a los demás a partir de las impresiones mentales sobre las reacciones de quien observa imaginando estar en el lugar del agente. Este plano de la imagen es claro y primordial, pero incompleto, pues necesita perfeccionarse constantemente a través de la experiencia de la vida social. Hasta que uno no atraviesa ciertas situaciones, sus capacidades para imaginarse cómo actuaría en el lugar del otro no se pueden desarrollar. Hasta ahí, la simpatía opera buscando una armonía suficiente como para la continuidad de la comunidad. Sin embargo, no es sino en la instancia conceptual en la que un ser virtuoso deja de tomar como modelo a sus congéneres y logra abstraerse hasta el punto de aspirar a compararse con el espectador imparcial o con el mismísimo “arquitecto de la naturaleza”.

Experiencia, imagen y concepto forman, entonces, la sustancia del comportamiento recto más allá de cualquier intermediación estatal. Hay, como vemos, una apelación a la autoregulación que, evidentemente, sólo puede funcionar en espacios muy reducidos de una sociedad en los cuales los individuos parecerían poder preocuparse por el mantenimiento de su propia libertad en contra de los gobiernos políticos que son contemplados por Smith con cierta desconfianza. Esto acabaría por ser uno de los principios del liberalismo, que en su desarrollo acabó por denostar a la acción política en nombre de los intereses particulares.

V. UNA CUESTIÓN DE ARMONÍA

Para concluir, puede ser interesante traer a colación un escrito tardío de Smith en el que se aclara un punto muy importante respecto de los vínculos entre sentimientos e imágenes. El texto en cuestión es un *ensayo sobre las artes imitativas* redactado en 1795, es decir, casi cuarenta años después de la primera edición de los *sentimientos morales* (aunque sólo cinco luego de la sexta y última, de 1790). Este ensayo fue (junto con los escritos sobre la historia de la astronomía) lo único que Smith pidió explícitamente que fuese publicado tras su muerte.

Si bien su tema central es más bien técnico, hay una reflexión acerca de la mimesis que aclara la idea de simpatía presentada en los *sentimientos morales*. Como ya vimos, este nativo de Kirkcaldy había presentado a la simpatía como un acto casi instintivo, consecuencia de la natural búsqueda de admiración, mediado por la experiencia. Pero también la define (desde el punto de vista del agente) como una emulación de aquello que es admirado, tanto en relación con los observadores más próximos, como de cara a un ideal abstracto, imparcial y equidistante.

Por su parte, al pensar las “artes imitativas”, Smith clasifica a las distintas disciplinas en relación con sus posibilidades miméticas. Al referirse a la música, plantea que ésta posee un menor tenor imitativo que el resto (sobre todo cuando no está acompañada de palabras) pero que, por ese motivo, tiene la especial característica de poder inducir estados sentimentales originales. El propio Smith lo explica muy claramente:

No es, como en la música vocal, en la pintura o en la danza (por simpatía con la alegría, la sedación, la melancolía o la angustia), que la música instrumental nos coloca suavemente en cada una de estas disposiciones: ella misma se convierte en un objeto alegre, tranquilo o melancólico; y la mente, naturalmente, asume el estado de ánimo o la disposición que en el

momento corresponde al objeto que atrae su atención. Lo que sea que sintamos por la música instrumental es un sentimiento original y no simpatía: es nuestra propia alegría, sedación o melancolía; no la disposición reflejada de otra persona. (Smith, 1869: 425).

La correlación que realiza nuestro filósofo es la siguiente: existe siempre una diferencia insalvable entre las imágenes y los sentimientos. La distancia que se encuentra entre el sentimiento original de un agente y la simpatía de quien lo observa es comparable a la que hay entre un objeto original y su imitación. Los objetos originales son percibidos por los sentidos y generan sentimientos originales, mientras que la simpatía y la imitación son elementos que se vinculan con ellos sólo a través de la mediación de la imaginación.

La simpatía, por lo tanto, no es una imitación de lo que siente otra persona, sino una imagen nueva generada en el interior de un sujeto a raíz de la experiencia sensorial del sentimiento ajeno. Es una respuesta a un impulso externo basada en lo que uno se imagina que sentiría si estuviera en una situación en la que no se encuentra. La simpatía es una imagen original (no una imitación) que nos permite comprender o cobijar un sentimiento ajeno de modo que tenga “la correspondencia suficiente para la armonía de la sociedad” (Smith, 1997: 72).

Una sociedad en la que reinan la afinidad sentimental y la virtud es para Smith una especie de concierto sinfónico en el que la armonía se logra por medio de la generación de imágenes de cada quien en cada cual. Se podría llegar a inferir de aquí una apertura hacia la división del trabajo con el que comienza *La riqueza de las naciones* (Smith, 2014: 7-23), donde la armonía es también pensada como un efecto general, ajeno a cada individuo tomado desde su singularidad, que surge desde la sociedad mentada como conjunto en permanente intercambio. Los sentimientos morales ocupan, en esta sinfonía, el lugar de un lenguaje primordial sin el cual la armonía social no es pensable para Smith. La simpatía es el canal que une a la necesidad de agradar con las imágenes generadas a través de la experiencia. Es la imaginación, y no los sentimientos, lo que nos permite simpatizar. Desde ese punto de vista, la vida moral no se sustenta en ninguna forma de la voluntad, sino en la imaginación, coronada, en el mejor de los casos, por la virtud y la razón. En otros términos, la simpatía opera a través de la imaginación, generando escenas mentales que permiten la suficiente proximidad con los demás, como para que quien observa pueda estar a la vez afectado y separado del agente de manera si-

multánea. Esa distancia es la que permite al espectador ser justo y al agente regular sus expresiones y acciones en función del entorno al que pertenece.

Podría afirmarse, entonces, que Smith es más cercano a lo que sería más tarde su versión “liberal” en relación con la autorregulación de los comportamientos que la de los mercados, puntos que parecen imposibles de extrapolar tan rápidamente como algunas interpretaciones han querido. En efecto, mientras que la naturaleza humana tiende a la armonía (y, en ese sentido, se lee en Smith una apelación a una divinidad subyacente que desea tal forma armónica) y debería ser dejada a su propia adecuación a través de la simpatía, la economía de los Estados fue tratada por este pensador –tanto en sus escritos (Smith, 2014: 400) como en sus prácticas (Borisonik, 2018: 57-61)– como un asunto que amerita ser mediado por decisiones humanas, pues reconocía que los intereses particulares, de no ser regulados, terminan por ser nocivos para el bien general (Smith, 2014: 126).

Tomando en cuenta todo lo dicho hasta aquí, se puede también afirmar que ni el espectador ni el agente juzgan con criterios abstractos, sino tendencialmente “imparciales”. Esto implica que las normas y regulaciones son sociales y situadas, pero no individuales, ni políticas (en su sentido estatal o institucional). Entonces, por un lado, la conformación del comportamiento individual presenta, desde Smith, un carácter eminentemente social. Y por el otro lado, tanto la simpatía como, suplementariamente, el espectador imparcial, se sitúan en un campo intermedio entre lo subjetivo y lo político, que es el campo de la imaginación.

Finalmente, y a partir de los elementos que se han presentado en estas páginas, consideramos que una lectura atenta al entramado teórico de Smith puede ayudarnos a comprender más ampliamente el rol de la imagen en la conformación subjetiva y, por lo tanto, puede ser de enorme utilidad para estos tiempos signados por un flujo permanente de imágenes que han producido (o están produciendo), sin ninguna duda, un nuevo recorte subjetivo que hará falta seguir investigando. Mientras tanto, cabe dejar abierto el siguiente interrogante: ¿será posible (o en todo caso, cómo será posible) alojar la conexión simpática en una época en la que la socialización y la mediación se dan fundamentalmente a través de dispositivos de poder que se presentan como apolíticos (o anti políticos) y que escapan a las formas clásicas de control social a través de nuevas instancias que gestionan la vida en función de intereses corporativos y no de la felicidad humana?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. New York / Oxford: Oxford University Press.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Trad. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós. Aristóteles (1995). *Ética nicomaquea*. Trad. J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos. Bentham, J. (2013). *El Panóptico*. Trad. F. Levit. Buenos Aires: Quadrata.
- Borisonik, H. (2016). Great Fire. En J. Acerbi, H. Borisonik y F. Ludueña (Eds.), *Viviendo la catástrofe. Inseguridad, capitalismo y política*, (pp. 115-136). Ushuaia: Ediciones UNTDF.
- (2018). Teoría y praxis: algunas medidas políticas de Locke, Newton y Smith. *Filosofía de la Economía*, vol. 7, nº 1, pp. 49-63.
- Cicerón, M.T. (1987). *Del supremo bien y el supremo mal*. Trad. V.J. Herrero Llorente. Madrid: Gredos.
- de Aquino, T. (2007). *La monarquía*. Trad. L. Robles Carcedo. Madrid: Tecnos.
- (2010). *Suma Teológica*. Bilingüe, trad. R. Suárez. Madrid: BAC.
- Engberg-Pedersen, T. (1990). *The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Foucault, M. (2000). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. A. Garzón del Camino. México: Siglo XXI.
- Freud, S. (1993). Introducción del narcisismo (1914). En *Obras completas*, Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Gonzalez-Liencre C., Shamay-Tsoory S. y Brüne M. (2013). Towards a neuroscience of empathy: ontogeny, phylogeny, brain mechanism, context and psychopathology. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 37, pp. 1537-1548.
- Hirschman, A. (2013). *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton / Oxford: Princeton University Press.
- Hobsbawm, E. (2014). *Trilogía eras: La Era de la Revolución 1789-1848, La Era del Capital 1848-1875, La Era del Imperio 1875-1914*. Barcelona: Crítica.
- Hutcheson, F. (2004). *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Iacoboni, M. (2012). *Las neuronas espejo: empatía, neuropolítica, autismo, imitación o de cómo entendemos a los otros*. Buenos Aires: Katz.
- Inwood, B. (1996): *Loikeiôsis sociale chez Épictète*. En K. Algra,

- P. van der Horst & D. Runia (eds.). *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld on His Sixtieth Birthday*. Leiden- New York: Brill, pp. 243-264.
- Long, A. (1970/71). The Logical Basis of Stoic Ethics. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 71, pp. 85-104.
- Marx, K. (1845). *Tesis sobre Feuerbach*. Recuperado de <https://goo.gl/mmEuuE>.
- (1989). *Contribución a la crítica de la economía política*. Trad. M. Kuznetsov. Moscú / Madrid: Editorial Progreso.
- (2000). *El capital*. Trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Piqué, P. (2018). La enseñanza del proyecto filosófico de Adam Smith en la historiografía del pensamiento económico. *Praxis Filosófica. Nueva serie*, n° 46, pp. 89-110.
- Ricardo, D. (2005). *The Works and Correspondence of David Ricardo*. Edición P. Sraffa y M.H. Dobb. Vol. 1 *Principles of Political Economy and Taxation*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Smith, A. (1869). Of the Nature of that Imitation which takes Place in what are called the Imitative Arts. En *Essays*. Londres: Alex. Murray & Son. Recuperado de <https://goo.gl/gyGJEC>.
- (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Trad. C. Rodríguez Braun. Madrid: Alianza Editorial.
- (2014). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Trad. G. Franco. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zeller, E. (1876-1882). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig: R. Reisland.

Eliana Debia

NOTAS SOBRE DERECHO Y FAMILIA EN LAS LECCIONES DE JURISPRUDENCIA DE ADAM SMITH

*El sistema del derecho y el campo judicial son el
vehículo permanente de relaciones de dominación,
de técnicas de sometimiento polimorfos*

Foucault, 2006b:36

I

Durante el período 1752-1764, Adam Smith estuvo al frente de la cátedra de *Filosofía Moral* de la Universidad de Glasgow en Escocia. Conforme al relato del catedrático John Millar,¹ recogido en la introducción de la edición de Meek, Raphael y Stein (1982), el curso del Profesor Smith estaba dividido en cuatro partes: Teología Natural,

Ética, Justicia y Conveniencia (*expediency*).² Los asuntos relativos a las dos últimas secciones del curso general, a la vez de servir como sustento teórico de sus dos obras capitales,³ constituían lo que él de-

1 Nos referimos al filósofo escocés (1735-1801) y catedrático de Derecho Civil quien se desempeñó en la Universidad de Glasgow en la misma época que su colega.

2 Las traducciones del inglés al español que aparecen en el presente texto son de producción propia. El término en inglés *expediency* puede ser traducido como conveniencia u oportunidad o también como interés propio. En este caso, se eligió el vocablo *conveniencia* dado que la sección del curso en cuestión versa sobre “aquellas regulaciones políticas que fueron fundadas, no sobre el principio de justicia sino el de conveniencia (*expediency*)” (Millar en Smith, 1982: 10).

3 Nos referimos, respectivamente, a *La teoría de los sentimientos morales* publicada en 1759; y a *Una investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las*

nominaba *jurisprudencia*; esto es, “la teoría de las reglas por las cuales los *gobiernos* civiles deben ser dirigidos” (p. 47) o, en otras palabras, “la teoría de los principios generales del derecho y del *gobierno*” (p. 342, no resaltado en el original).

La jurisprudencia implicaba el abordaje de cuatro ramas diferentes del derecho para el diseño de cada gobierno: la justicia, la policía, los ingresos públicos y el ejército. Las últimas tres constituían lo que él consideraba la conveniencia (*expediency*) y su objetivo era la opulencia y defensa del Estado. Mientras que “la finalidad de la justicia es proteger del perjuicio” (p. 342), es decir, garantizar la posesión segura y pacífica de la propiedad de cada persona. La justicia, entonces, está integrada por tres tipos de derechos, explica el autor, los que tiene el hombre por ser hombre –tanto reales como personales–, los que posee como miembro de una familia y los que detenta como miembro de una sociedad o comunidad.

A continuación nos limitaremos a exponer y analizar los derechos que posee el hombre como miembro de una familia. En cuanto al abordaje del resto de los derechos protegidos por la justicia así como las lecciones referidas a la conveniencia –la policía, los ingresos públicos y el ejército– los mismos exceden el objetivo que nos hemos propuesto realizar aquí.

II

En febrero de 1763, el profesor Smith, dedica seis clases de sus lecciones de jurisprudencia⁴ a la cuestión de las relaciones familiares. Estas clases abordan asuntos como el origen de perpetuidad del matrimonio y los deberes conyugales (clase del 7 de febrero);⁵ la evolución del matrimonio y sus formas de disolución (clase del 8 de febrero); los tipos de matrimonios (clase del 10 de febrero); los matrimonios prohibidos, la herencia e ilegitimidad de los hijos (clase del 11 de febrero); la relación entre padre e hijo (clase del 14 de febrero) y la relación entre patrón y sirviente (clase del 15 de febrero).

naciones de 1976. Nótese que para el año 1759, Smith llevaba siete años a cargo de la cátedra de *Filosofía Moral*.

4 *Lecciones de Jurisprudencia* recoge las anotaciones realizadas por los estudiantes respecto a las secciones Justicia y Conveniencia del curso general de *Filosofía Moral* y que fueron dictadas entre diciembre de 1762 y 1764. Consta de dos Reportes el del año 1762-63 y el de 1766 que se cree fue dictado en 1764. Cfr. con la Introducción de la edición del texto en cuestión elaborada por Meek et. Al. (1982) sobre las autenticidad y finalidad de los Reportes de Jurisprudencia.

5 Esta clase aparece incompleta en el manuscrito del Reporte de 1762-63, razón por la cual el Reporte de 1766 la complementa, ya que ambos Reportes siguen el mismo lineamiento y desarrollo.

Estas lecciones de jurisprudencia versan sobre los derechos, obligaciones y perjuicios de los que pueden ser susceptibles los hombres como miembros de una familia. Si bien el vocablo hombre (*man*), o su plural, parecen utilizarse con un sentido universal,⁶ una lectura integral de las lecciones señala que, el sujeto principal de derecho es el varón, padre de familia. En su persona se articulan y se derivan los demás derechos y obligaciones del resto de los miembros de una familia.

Si bien la definición de familia está ausente a lo largo de las clases, ésta queda implícitamente conceptualizada conforme a los derechos, obligaciones y perjuicios que surgen de tres tipos de relaciones consideradas familiares, “la relación de marido y mujer, de padre e hijo y de patrón y sirviente” (Smith, 1982:146). A lo largo de las lecciones dedicadas a ello, estas relaciones son abordadas a partir de tres criterios de análisis que el propio autor manifiesta: cuáles son las formas en la que se originan; cuáles los derechos, obligaciones y perjuicios que se derivan de ellas; y cuáles son las formas de disolución de esos vínculos.

El pensador escocés afirma que la relación de marido y mujer es la relación fundante de la familia.⁷ Esta afirmación lo lleva a dedicar una lección entera a la explicación sobre el origen de la perpetuidad del matrimonio. Este origen perpetuo del lazo matrimonial tiene un fundamento biológico y natural. Tras señalar que en todas las especies

6 En 1791, Olympe de Gouges (2014:33), denunciaba la omisión de los derechos de las mujeres en la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* de 1789 en Francia. En su *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* proclama en su Preámbulo: “Madres, hijas, hermanas, representantes de la nación, exigen que se las constituyan en Asamblea nacional. Considerando que la ignorancia, el olvido o el menosprecio de los derechos de la mujer son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados de la mujer a fin de que esta declaración este constantemente presente en los miembros del cuerpo social”. Esta igualación de los derechos entre mujeres y hombres que la autora reclama llegará formalmente en 1948 con la *Declaración Universal de Derechos Humanos*.

7 Respecto a los lazos que surgían de la sociedad conyugal, Durkheim (2008:137-138) sostenía que las desemejanzas entre los sexos producían un verdadero sentimiento de solidaridad. Así, para ilustrar la noción de función y resaltar los beneficios de la división del trabajo sexual, afirmaba que: “Sin duda, la atracción sexual sólo se hace sentir entre individuos de la misma especie, y el amor supone bastante generalmente una cierta armonía de pensamientos y de sentimientos. No es menos cierto que lo que da a esa inclinación su carácter específico y lo que produce su particular energía no es la semejanza sino la desemejanza de las naturalezas que une. Es porque el hombre y la mujer difieren entre sí que se buscan con pasión. [...] es la división del trabajo sexual la que constituye la fuente de solidaridad conyugal. Para profundizar sobre ello ver, especialmente, el Libro I, Cap. I, punto II.

rige una inclinación de los sexos por el sexo contrario,⁸ sostiene que al quedar preñada la hembra esa inclinación cesa aunque persiste cierta unión para garantizar la vida de la cría. Él sostiene que lo mismo ocurre en la especie humana, es decir, que esa inclinación subsiste con el fin de mantener y proveer a la subsistencia de la descendencia. Más aún, como la hembra (la mujer)⁹ no puede sostener, más allá de los primeros tiempos, al niño y menos aún si tiene varios hijos, requiere así de una ayuda adicional que justifica que la unión sea sostenida por un largo período:

El afecto entre los sexos es, entonces, constante y no cesa en ninguna ocasión particular; y mientras los niños, al menos algunos de ellos, requieran de la asistencia de sus padres por mucho tiempo en sus vidas, este afecto y amor entre ellos, que es el fundamento de su unión, generalmente, continúa gran parte de sus vidas (Smith, 1982: 145).

Tanto la preservación de la castidad de la mujer antes de contraer matrimonio como el deber de fidelidad por parte de ella era la regla fundamental que regía todos los derechos y obligaciones y castigos de esta relación fundamental.¹⁰ Si bien Smith anuncia que explicará los deberes de ambas partes, ello nunca ocurre con respecto a los deberes y obligaciones del marido. La violación por parte de la mujer a esta norma fundamental de castidad y fidelidad era la mayor de las ofensas y además generaba las sospechas de que “niños espurios pueden ser

8 Marianne Weber (2011) discute con esta idea naturalista respecto al impulso sexual pues, sostiene que, justamente, lo que nos diferencia del mundo animal es nuestra capacidad de desarrollar una dimensión espiritual. Por tanto, para ella, el impulso sexual no es una necesidad natural. Ello la ha llevado a afirmar que la maternidad no tiene nada de natural sino que es una construcción cultural y espiritual.

9 La alusión a “la hembra (la mujer)” aparece de esta forma redactada en las lecciones de Smith (1982:145). Aunque para ser justos con el autor y, como bien señalan los editores del texto en general, no se puede determinar si estamos frente a aclaraciones del propio Smith realizadas en la clase o aclaraciones de quien realizó el registro de la misma.

10 Foucault (2006a: 135) advierte que “es la situación matrimonial de la mujer, nunca la del hombre, la que permite definir una relación como adulterio”. Más aún, insiste en que lo que se lesiona con ello es la autoridad del marido o del padre: “Cierto que todo hombre, sea el que fuere, casado o no, *debe respetar a la mujer casada* (o a la joven que esté bajo la autoridad paterna), *pero sólo porque depende de la autoridad de otro*, no es su propia posición la que lo impide, sino la de la joven o mujer a la que se aborda; *su falta recae esencialmente contra el hombre que tiene autoridad sobre la mujer*; por ello, será castigado con menos fuerza, siendo ateniense, si viola [...] que si seduce [...] *El violador no se apodera más que del cuerpo de la mujer; el seductor, de la autoridad del marido*” (no resaltado en el original).

introducidos a la familia y venir a la sucesión en lugar de los niños legales” (1982: 376). Sin embargo, sostiene el escocés, más que una descendencia espuria, lo que el marido considera ofensivo es que la mujer haya vulnerado el derecho de preferencia que ella le debe sobre otras personas. Así, afirma que

Quando la infidelidad de la esposa se considera como una lesión al marido, es necesario que las mujeres solteras sean sometidas a restricciones, para que cuando se casen puedan estar acostumbradas a ellas. De ahí el origen del castigo por fornicación (p. 377).

La cuestión del divorcio surge como contracara de la indisolubilidad del vínculo fundante entre marido y mujer. Al señalar que el divorcio no siempre fue un poder absoluto en manos, únicamente, del marido, analiza este instituto desde la Antigüedad clásica, particularmente, romana y las diferentes modalidades que adoptó hasta la actualidad inglesa del siglo XVII. En la visión del autor, las posibilidades de disolución del vínculo por parte de los cónyuges dependía por un lado, del grado de riquezas existentes en la comunidad o la nación y, por el otro, del nivel de debilidad o fortaleza del gobierno.¹¹ A su entender, cuanto más próspera era una nación y más fuerte era un gobierno, una mayor posibilidad de disolución del vínculo podía tener lugar. Así, riqueza y gobierno estaban estrechamente relacionados con el mantenimiento o disolución de los vínculos familiares.¹² Esta es la idea que postula en su *Teoría de los sentimientos morales*, cuando expresa que:

En países de pastores y en todos aquellos donde la autoridad de la ley no es suficiente por sí sola para garantizar una total seguridad a cada miembro del estado, todas las diferentes ramas de una misma familia viven comúnmente en vecindad. Su asociación es a menudo necesaria para su defensa común. Todos ellos son, del más al menos encumbrado, de alguna importancia unos para otros. *Su consenso fortalece su necesario vínculo; su disensión siempre lo debilita y puede destruirlo* (1759: 401, no resaltado en el original).

11 Smith utiliza en forma indiferente las nociones de Estado, Nación, Gobierno, Comunidad. Ello muestra la falsa división entre lo público y lo privado que, luego, se impuso en la modernidad para estratificar los roles en función del sexo. Recordemos que según Pateman (1996) la división del trabajo sexual relega a las mujeres al espacio de lo doméstico entendido como sinónimo de lo privado y, por ende, carente de política. Más aún, esta división sexual del trabajo reafirma simbólicamente la dominación masculina Bourdieu (2013).

12 Para profundizar en la relación riquezas y vínculos familiares ver el análisis sobre el régimen de bienes en el matrimonio de Max Weber (2012) en el cap. III, punto 1 de la segunda parte.

En los inicios de la comunidad romana, la cantidad de riquezas que la mujer¹³ podía aportar o no al futuro marido, le ofrecía a ella mayores posibilidades de capitular o establecer un buen acuerdo con él. Por el contrario, cuando esas riquezas eran escasas, el poder de negociación era, en consecuencia, bajo y “la mujer estaba *contenta* de someterse al poder del marido” (Smith, 1982: 146, no resaltado en el original). La debilidad inicial del gobierno, siguiendo su razonamiento, fue la razón por la cual se fortaleció a los padres de familia, dándoles mayor poder sobre ésta,¹⁴ es decir,

[...] para que exista algún tipo de gobierno entre ellos [entre las personas de la misma familia] fortalecieron la autoridad del padre de la familia, y le otorgaron el poder de disponer de toda su familia como él creyera apropiado y considere incluso en los casos capitales. Esto significaba que el padre poseía un poder sobre toda su familia, mujer, hijos, y esclavos, el cual no era mucho menos que supremo. Por lo que el marido tenía el poder de divorciarse, la mujer no lo tenía (p.146).

De esta forma, Smith (1982) señalaba cómo en la comunidad romana temprana,¹⁵ las mujeres eran un objeto de posesión por parte de los varones. El matrimonio se establecía según tres formas:¹⁶ por ceremonia religiosa; por un acto civil en el cual el hombre la compraba como esclava; o por prescripción, esto es, tras poseerla de manera continuada durante un año y un día, pasaba a ser de su propiedad. En ningún caso, las mujeres podían abandonar a sus maridos o separarse de ellos.

13 Nótese que el análisis que el autor plantea en sus clases sobre las riquezas en la familia siempre tiene como eje central a la mujer. A razón de ello, Frederick Engels explica que en la sociedad de pastores, el aumento de riquezas en cabeza de los hombres comenzó a darles mayor importancia en la familia. Esta fue la causa por la cual se abolió el derecho materno, es decir, la herencia de los bienes por vía materna dado que, los hijos no podían heredar al padre quien poseía mayores riquezas en relación a la madre. Así, “la abolición del derecho materno fue la gran *derrota del sexo femenino*” (1982: 74).

14 En *Ideología Alemana*, Karl Marx y Engels señalan que: “[...] la distribución *desigual*, es decir, la propiedad, que ya tiene su germen, su primera forma, en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del hombre. La esclavitud en la familia, por supuesto muy ruda y latente, es la primera propiedad...” (2010: 64). Por su parte, Weber (2012: 303) denomina *patriarcado* a esta situación de autoridad paterna sobre la comunidad doméstica.

15 Sobre el matrimonio en la antigua Grecia, las relaciones sexuales y su relación con el placer ver el trabajo realizado por Michel Foucault (2006) en el Cap. III, punto I de *Historia de la sexualidad 2, el uso de los placeres* y el cap. V de *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí* (2005).

16 Estas tres formas de matrimonio es lo que Smith (1982) va a llamar, con el correr de las clases, *el viejo matrimonio* para contraponerlo con la *dotalia* y las licencias para el divorcio.

III

La situación de poder y disposición absoluta del marido sobre la mujer va adoptando diferentes matices a lo largo de las épocas y sociedades. Como dijimos, en el entendimiento de Smith, el grado de poder del marido sobre la mujer dependía o, mejor dicho, estaba asociado al progreso económico de la nación. La riqueza de la nación producía herederas ricas como, a su entender, ocurría en todos los países de su época.¹⁷

Para él, a causa de las herederas ricas se introdujo una nueva forma de matrimonio en Roma, la *intrumenta dotalia*, es decir, un contrato de matrimonio en el cual se especificaba la forma de administración de las riquezas de la mujer en manos de su marido. Como el propio Smith indica, a partir de estos contratos matrimoniales, progresivamente se fueron igualando los poderes entre marido y mujer. Y se estableció hasta la época de Justiniano, la posibilidad de anulación, disolución y divorcio del matrimonio por voluntad de ambas partes o de una sola. Para consternación de Smith, el nuevo derecho romano no hacía más que corromper la moral de la mujer, en especial, entre las mujeres de las clases más aventajadas:¹⁸

Este permiso de divorcio produjo las peores consecuencias. *Tendía claramente a corromper la moral de las mujeres. Las esposas solían pasar por 4 o 5 maridos diferentes, lo cual tendía a darles una noción muy vaga de castidad y buen comportamiento.* Y como esto era frecuentemente practicado por las mujeres de las posiciones más altas y de los más notorios niveles en todo el estado, la corrupción podría encontrarse sin oposición (1982: 147, no resaltado en el original).

De acuerdo al relato de Smith (1982), con el advenimiento del cristianismo y la caída del Imperio Romano, en la Europa occidental, a excepción de los países escandinavos, se eliminó la licencia para divorciarse. El matrimonio libre y, por ende, el divorcio tal como se lo conocía en el derecho romano, esto es, la ruptura del vínculo y la posibilidad de volver a casarse con otra persona, había dejado de existir con el derecho canónico.¹⁹

17 Werner Sombart (2009) advierte que entre el 1600 y el 1800, en Inglaterra, tuvo lugar un proceso de alianzas matrimoniales entre la nobleza feudal y la nueva y rica burguesía.

18 Uno de los ejemplos notables que brinda el autor es el de Tulia, hija de Marco Tulio Cicerón, quien se casó en tres ocasiones.

19 Sobre la cuestión del matrimonio indisoluble, el adulterio, la castidad y la fornicación en el derecho canónico medieval ver el exhaustivo trabajo de Brundage (2003).

A partir de esta nueva situación, el matrimonio, solo admitía dos formas de disolución: la separación y la anulación.

La separación implicaba el cese de la convivencia y hasta la división de los bienes pero mantenía intacto el vínculo y, por lo tanto, las personas separadas no podían volver a casarse. La separación se otorgaba sólo en dos casos: el adulterio de cualquiera de las partes o cuando existía *gran crueldad del marido*, que era el caso más común. El adulterio²⁰ de la mujer, considerado una grave falta al deber conyugal y cuyo castigo otrora en poder del marido²¹ -quien incluso podía darle muerte- pasa a manos de los clérigos tanto para su comprobación como su castigo. La otra vía era la anulación del matrimonio. Su declaración disolvía el vínculo, operaba como si éste nunca hubiera existido y permitía contraer nuevas nupcias con otra persona; se concedía bajo dos casuales: por un impedimento de sangre y por esterilidad y frigidez de una o ambas partes. Smith agrega que las leyes en Inglaterra seguían, en ese entonces, al derecho canónico en muchos de sus aspectos; aunque en lugar de la dispensa papal se requería una ley del Parlamento inglés.²² En suma, el matrimonio devino en un lazo indisoluble. Otro de los cambios fundamentales que afectaron a la relación fundante entre marido y mujer fueron los nuevos requerimientos para considerar válida o decente la unión matrimonial. Al inicio del cristianismo, describe Smith (1982: 149), no era exigida a los cónyuges formalidad alguna para validar la unión, siendo suficiente el consentimiento de ambos, en presencia o no de testigos y en cualquier lugar de realización. En cambio, a partir del papado de Inocencio III se exigió que estas declaraciones se realicen *in facie ecclesiae*, es decir, en presencia de la Iglesia y con la proclamación del lazo matrimonial por parte los clérigos,²³ tal como se realizaba en la época del propio autor y que él mismo señala.

20 Foucault (2005:71) en cap. III punto 1 señala cómo el matrimonio pasó de la esfera privada a la pública, siendo la ley *de adulteriis* romana una prueba de ello puesto que, el castigo ya no es aplicado por la autoridad familiar sino por la autoridad pública.

21 Mientras que como señala Smith (1982:148) la infidelidad del marido no era considerada un adulterio.

22 En Argentina el matrimonio civil adoptó lineamientos similares a los planteados por el derecho canónico hasta el año 1987, momento en el cual se promulgó la Ley Nacional de Divorcio Vincular N° 23.515 (B.O. 12/06/1987) que permitía disolver el vínculo y posibilitaba contraer nuevas nupcias.

23 Iogna-Prat (2016:42) afirma que “el estudio de los rituales de los siglos XII XIII XII muestra cómo se pasan del matrimonio en la casa al rito realizado en dos tiempos en la iglesia...” tal como se representa en el vitral de la catedral de Chartres “Julián, el Hospitalario”, colocado entre 1215 y 1225, cf. cap. I, punto III.

Así, en su relato áulico, Smith explica que el divorcio en las “naciones rudimentarias está en poder del marido pero no de la mujer. Los romanos luego lo extendieron a ambos por igual y finalmente el clérigos lo quitaron para todos los casos, salvo que el matrimonio fuera nulo desde el comienzo” (1982: 151). Ello trae una consecuencia capital, esto es que, con el derecho canónico, el marido no tiene ya más poder que la mujer para divorciarse. Tanto la anulación del matrimonio, como la separación y la determinación de la existencia o no del adulterio quedaron en manos del clero. La autoridad para disolver el vínculo, otrora en potestad del marido, fue apropiada por la Iglesia cristiana.

Otro de los efectos que traía este matrimonio indisoluble fue que “introdujo un gran cambio en el carácter y la consideración que se tenía de la pasión del amor” (Smith, 1982: 150) pues, el vínculo podía deshacerse en cualquier momento. A su entender, la elección de la pareja o, como él lo llama, el “objeto de la pasión” paso de ser asunto poco serio y hasta ridículo a ser una cuestión de suma importancia para la felicidad futura dado que, el vínculo se realizaba una vez en la vida y para siempre. Sin embargo, para la inglesa Mary Wollstonecraft (que vivió entre 1759 y 1797) esta relación indisoluble entre marido y mujer, no es más que la ruina de la mujer y un destino ineludible que no hace más que convertirlas en objeto de deseo de los hombres. El casamiento se convierte en la consecuencia inevitable frente a la ausencia de una educación que desarrolle sus capacidades en pos de lograr su independencia económica. En *Vindicación de los derechos de la mujer*, muy duramente sostiene que las mujeres “podrían perseguir profesiones de distintos tipos, si fueran educadas de una forma más metódica, lo que las podría salvar de la *prostitución común y legal. Las mujeres no se casarían por un sustento...*” (2005: 248, no resaltado en el original).

IV

Hemos visto hasta aquí la explicación que brinda el pensador escocés sobre el matrimonio desde la monogamia. En relación a la poligamia, Smith (1982: 151-157) la reconoce como una de las formas que adopta el matrimonio en muchos países de Asia y África pero se manifiesta en contra de este tipo de uniones. Al menos tres son las razones que brinda.

En primer lugar, sostiene que solo genera celos, envidia, rencores y enemistades dentro de las mujeres que están casadas con el mismo hombre; poniéndolas en una situación claramente perjudicial para ellas que en la monogamia ya que, su dependencia del marido es absoluta. Asimismo, la poligamia genera desigualdades en el trato

hacia los hijos por parte del padre y también menoscaba la herencia nobiliaria ante la dificultad de establecer un primogénito heredero. Segundo, la poligamia es perjudicial para la población de una nación. La existencia de los eunucos por un lado y, las prácticas sexuales dentro de la poligamia por otro, y la gran cantidad de hombres que no tenían esposas porque no podían mantenerlas tenía como resultado un crecimiento poblacional diferencial entre los sexos. Es decir, nacían muchas más mujeres que varones siendo la proporción 1 a 10, es decir, diez mujeres cada un varón.

Sin embargo, la razón más interesante que elabora sobre ello y que está vinculada con el poder absoluto del marido sobre la mujer, los hijos y los eunucos es que “la poligamia tiene lugar bajo gobiernos despóticos” (Smith, 1982: 380). Ello lo lleva a afirmar que la arbitrariedad del gobierno supone una autoridad familiar arbitraria:

Y como el gobierno es arbitrario, a los jefes de familia se les confía la autoridad más absoluta y arbitraria que pueda existir. Toda la familia está a su disposición, tanto sus esposas como sus eunucos, ya que de otro modo sería imposible mantener el orden en el estado (p. 153).

Las diferentes situaciones matrimoniales originan, explica el escocés, diferentes posturas respecto a la administración de los bienes de la mujer y la herencia en caso de muerte del marido o de ella. Cabe reproducir, *in extenso* la descripción que extracta la cuestión:

Cuando se produce la poligamia, la esposa, estando en esclavitud absoluta, no tiene ningún interés en la propiedad del marido y sólo tiene derecho a una pensión alimenticia después de su muerte. Cuando el marido sólo tiene el poder de divorciarse, la propiedad de la esposa se convierte en suya, tanto como la suya propia. Cuando tienen el poder del divorcio en manos de ambos, cualquier porción que la esposa traiga está asegurada y el marido no tiene más que administrarla. Cuando muere, la esposa no tiene más parte de la propiedad del marido de lo que se acordó en el contrato. Cuando el divorcio está en manos del magistrado, el derecho del marido no se extiende tanto como antes, sino que el de la esposa se extiende más, ya que ella es más independiente de él [...]. Si una esposa tiene una propiedad de la tierra, el marido recibe los alquileres que están a su absoluta disposición. Si la esposa muere y deja un hijo, el marido es el guardián natural de éste, y tiene derecho a una cortesía de la renta vitalicia del patrimonio de su esposa (Smith, 1982: 382).

El autor había señalado que, en la Inglaterra de mediados del siglo XVIII, el régimen aplicable al matrimonio era muy similar al estable-

cido por el derecho canónico. La mujer casada estaba en una posición de absoluta dependencia del marido²⁴ respecto a la disposición de sus bienes y los que él le proporcionaba. Más aún, en los casos de separación, sus posibilidades de subsistencia se encontraban supeditadas a la buena voluntad del marido:

En Inglaterra el marido puede disponer de todos los bienes muebles reales durante su vida, pero si no los dispone durante su vida, van a la esposa, no al heredero, a su muerte [...] Si la esposa muere primero todos los bienes muebles reales y las deudas en bonos van a sus parientes... Tanto en Escocia como en Inglaterra, ninguna fianza concedida por la esposa es vinculante para el marido a menos que se conceda para las necesidades de la vida. A este respecto, se la considera como una sirvienta, pues si un sirviente compra provisiones en su nombre, está obligado a pagarlas. En Escocia, el marido puede tener una orden de inhibición para impedir que la esposa contraiga deudas en su nombre. En Inglaterra, cualquier aviso verbal de que no será responsable de ellos es suficiente. *Si se separan, ni siquiera está obligado a pagar lo que ella compra para su alimentación*". (Smith, 1982: 382, no resaltado en el original).

Para finalizar con la cuestión matrimonial, Smith explica extendidamente las prohibiciones que rigen en Inglaterra respecto de las uniones consanguíneas por ser incestuosas.²⁵ Las uniones entre ascendentes y descendientes están prohibidas al infinito y entre los colaterales hasta el cuarto grado de consanguinidad. Las relaciones por afinidad con el cristianismo también fueron prohibidas y, para el autor, tienen más una finalidad de poder de policía que de ser contrarios a la naturaleza y a la razón.

Por último, Smith señala que "el principal efecto del matrimonio es legitimar a los hijos y heredar a su padre" (1982: 165); la legitimación de la filiación les otorga a los hijos sangre heredable. Aquellos hijos que son, entonces, ilegítimos o bastardos lo son porque nacie-

24 Al respecto, Theodor Adorno (2006:35) afirmaba que: "Un matrimonio aceptable sería sólo aquel en que ambos tuvieran su propia vida independiente sin nada de aquella fusión producto de la comunidad de intereses determinada por factores económicos, pero que asumieran libremente una responsabilidad recíproca". Por su parte, Marianne Weber (2011:107) agrega que: "...nada repugna más a nuestro sentimiento sano e intenso de iniciativa propia que el tener que aspirar al matrimonio como "sustento", que el ver al hombre como "proveedor".

25 Engels (1982) señala que los matrimonios por grupos sanguíneos estaban regulados por el derecho materno, es decir, frente a la imposibilidad de saber quien era el padre, la única certeza de filiación era la materna. No es de extrañar, entonces, que éstas uniones fueran prohibidas bajo la regulación del derecho paterno de filiación y herencia.

ron por fuera del matrimonio y no pueden heredarlo.²⁶ En Inglaterra y Escocia, a mediados del siglo XVIII, dado que los hijos bastardos no podían heredar ni tampoco ser heredables o dejar testamento, sus bienes volvían, entonces, a la comunidad y, por ende, el rey era considerado como *ultimus haeres*. Esta incapacidad de heredar, es decir, esta ilegitimidad es lo que mantiene la monogamia a entender del escocés, a la vez que deviene en un freno para la introducción de la poligamia en cualquier país. Más aún, la única forma de legitimar a los hijos nacidos en una relación de concubinato era contraer matrimonio *a posteriori*, salvo, que alguno de los concubinos estuviera previamente casado.

V

En los inicios la relación entre padre e hijo era absoluta “tanto con respecto a la libertad como a la propiedad [...] tenía la libertad de elegir si criaría a sus hijos o no [...] lo que la ley prohibía era matarlos inmediatamente, pero él podía exponerlos si quería” (Smith, 1982: 385). Este poder, señala el escocés tenía tres puntos de ejercicio: el primero, el poder de vida y muerte sobre su hijo; el segundo, el poder de venderlo; y el tercero, el de propiedad, es decir, todo lo que adquiría el hijo le pertenecía al padre dado que, los hijos eran incapaces de tener propiedad. La *patria potestas*²⁷ fue perdiendo poder con el correr del tiempo, “en la misma medida que el poder del marido sobre la esposa” (p. 169). Así, por ejemplo, la exposición de los hijos por parte del padre fue prohibida con la llegada del cristianismo.

A mediados del siglo XVII, en Inglaterra y Escocia, Smith explica que la exposición de los hijos es el equivalente al asesinato y es castigado por la ley como cualquier otro crimen. De todas maneras, el padre posee un importante correctivo sobre la moral hijos. Este poder de autoridad y corrección sobre los hijos, lleva al autor a sostener que la educación del padre es el rol natural que le asiste, por esta razón Smith insiste en la educación familiar en el hogar:

26 Marianne Weber (2011: 113) sostiene que el matrimonio legítimo fue resultado de una batalla de poder entre las propias mujeres: “Fueron los intereses de la *mujer*, y de su linaje, de que ella y sus hijos quedaran protegidos ante la tendencia poligámica del hombre, de que *sus* hijos tuvieran derechos hereditarios y no los hijos “fuera” del vínculo matrimonial, por ejemplo, los hijos procreados de concubinato. Éste significó, por lo tanto, una victoria de una parte de las mujeres [...] sobre otras mujeres, cuyos hijos pasaron a considerarse como “ilegítimos”.

27 En el caso del derecho argentino la patria potestad dejó de estar, únicamente, en manos del padre y comenzó a estar compartida con la madre recién en 1985, mediante la promulgación de “Ley Nacional N° 23.264 (B.O. 23/10/1985).

La educación de los niños en ilustres escuelas remotas [...] parece haber dañado fundamentalmente la moral familiar, y consiguientemente la felicidad familiar, tanto en Francia como en Inglaterra. [...] Haga que les resulte necesario ser niños obedientes y hermanos y hermanas amables y cariñosos: *eduíquelos usted en su propia casa* [...] *La educación familiar es la institución de la naturaleza*; la educación pública, un artificio humano (Smith, 1997: 400, no resaltado en el original).

En consecuencia, la relación natural entre el padre y el hijo es más bien una relación de autoridad en la cual el padre debe cuidar de la moral de su hijo. Al mismo tiempo el hijo debe cuidar de su padre en la vejez y en la enfermedad. Nótese que la educación moral de los hijos y su cuidado depende del padre. La situación de la madre y su rol dentro de este esquema educativo no aparece en el relato brindado por el pensador. Asimismo, se infiere que tanto la manutención²⁸ como la educación es una obligación exclusiva del padre:

el padre está obligado a mantener y alimentar a sus hijos [...]. Lo único que diferencia al padre de otras relaciones es que es preferible a todas las demás. Si su hijo durante su minoría cae heredero de cualquier parentesco o le queda una fortuna, el padre se convierte en su tutor y gerente sin ser nombrado [...]. El afecto natural que siente por sus hijos está concebido para que sea un lazo lo suficientemente fuerte como para que no tenga ningún otro (Smith, 1982: 170-171).

En la relación entre patrón y sirviente nada de todo lo antes dicho respecto a los hijos era de aplicación para los sirvientes. Smith explica que al no tener ningún tipo de conexión ni relación con nadie, los sirvientes caían en un estado de esclavitud.²⁹ El padre de familia en su posición de patrón respecto a ellos tiene un poder absoluto diferente que el que tenía sobre la mujer y los hijos, el cual estaba restringido a los casos criminales. Para con los sirvientes el poder del patrón “era perfectamente arbitrario” (1982: 386), los castigos

28 Al respecto, en *La riqueza de las naciones*, sostiene el rol y la obligación de marido proveedor que tiene el trabajador: “Un hombre ha de vivir siempre de su trabajo, y su salario debe al menos ser capaz de mantenerlo. En la mayor parte de los casos debe ser capaz de más; sino le será imposible mantener a su familia, y la raza de los trabajadores se extinguiría pasada una generación” (Smith, 1996:112-113).

29 En el texto original a partir de este punto, Smith comienza a caracterizar esta relación ya no entre patrón y sirviente sino entre amo y esclavo. A la cuestión de la esclavitud le dedicará la última clase, la cual excede nuestro análisis. Sin embargo, hacia el final retoma la relación, ahora sí, de patrón y sirviente, en la cual este último tiene libertad, un salario, entre otras cosas. Puede realizar actos jurídicos en nombre de su patrón y puede ser pasible de castigos correctivos moderados por parte de su patrón.

solían ser crueles y realizaban las peores tareas. Dado que el patrón disponía de la libertad de su esclavo, este no podía tener propiedades y si las tenía o las adquiría, estas pasaban a manos de sus amos. Además, si bien podían convivir con una mujer, no podían casarse. Ni tampoco podían sostener una religión ni pertenecer a un país alguno.

El pensador escocés señala que, a pesar de que Inglaterra y otras partes de Europa Occidental existía la libertad, la mayor parte del mundo vivía bajo condiciones de esclavitud hacia el 1760:

Podemos imaginar que la esclavitud está casi extinguida porque no sabemos nada de ella en esta parte del mundo, pero aún en la actualidad es casi universal. Una pequeña parte del oeste de Europa es la única parte del globo que está libre de ella, y no es nada en comparación con los vastos continentes donde todavía prevalece (p. 387).

Adam Smith entiende que la existencia de la esclavitud en una sociedad depende del grado de cultura y desarrollo que ésta tenga. En los pueblos bárbaros predomina la esclavitud porque veneran su libertad y su opulencia. Así, concluye que la “esclavitud es más tolerada en una sociedad bárbara que en una sociedad civilizada” (1982: 388). Para el pensador la esclavitud es una mala institución incluso para los hombres libres. Por ello resulta sumamente importante como él observa la relación entre libertad y esclavitud en relación a la renta y el trabajo. Al comparar las ganancias que brinda el trabajo esclavo en relación con el trabajo libre, afirma que el *trabajo libre* genera más rentas para los *hombres libres*:

Un hombre libre que trabaja por días trabajará mucho más en proporción que un esclavo en proporción a los gastos necesarios para mantenerlo y formarlo. En la antigua Italia, una finca administrada por esclavos, en el país más fértil, cedía al amo sólo una sexta parte de los productos, mientras que un terrateniente, incluso en nuestro país estéril, recibe una tercera parte y los inquilinos viven mucho mejor. Los esclavos cultivan sólo para sí mismos, el excedente va al amo, y por lo tanto son descuidados en el cultivo de la tierra para el mejor beneficio. Un hombre libre se queda con lo que sea que esté por encima de su renta y por lo tanto tiene un motivo para la industria. Nuestras colonias serían mejor cultivadas por hombres libres (p. 388).

VI

A largo de estas páginas hemos intentado analizar las anotaciones sobre las lecciones de jurisprudencia realizadas por Adam Smith a mediados del siglo XVIII. Recapitulando lo expuesto por el autor en

sus clases, vimos que la jurisprudencia³⁰ era la teoría del gobierno civil, siendo el derecho doméstico o el derecho que rige las relaciones familiares una parte esencial de ese gobierno. En este sentido, los vínculos familiares analizados, esto es, la relación fundante entre marido y mujer, entre el padre y el hijo y entre el patrón y el sirviente, antes de estar regidos por el afecto se trataba, antes que nada, de vínculos legales.

Este gobierno de la familia en manos del padre, que consistía en administrar los bienes y la propiedad, controlar a sus miembros y que era propio de las sociedades de soberanía que describe Foucault (2005), planteaba la pregunta acerca de cómo era posible gobernar el Estado de la misma que se lo hacía con una familia. Esta pregunta que traía consigo la evidencia de un bloqueo del arte de gobernar. El desbloqueo del arte de gobernar soberano trajo consigo el problema de la población hacia el siglo XVIII. Ello significó que la economía deja de ser un asunto del orden de lo familiar para convertirse en un asunto que implicaba a la población y a la estadística. Donzelot (2008) llamará este movimiento de reforma que se produce en la institución familiar como el pasaje entre un gobierno de las familias a un gobierno a través de las familias. Es decir, la familia deja de ser un sujeto político con capacidad de gestionar a sus miembros, “hacer de ellos un medio para su política [...] la familia ya no es sujeto político de su historia. Se convierte mas bien en objeto de una política” (p.10).

Vemos, entonces, que las lecciones de derecho doméstico de Smith en Escocia e Inglaterra –país epicentro de la sociedad capitalista- se inscriben en este desbloqueo del arte de gobernar. Muestran de sobra cómo la familia, mejor dicho, el poder del padre de familia comienza a debilitarse frente a otros poderes. En primer lugar, el avance del clero en los siglos XII y XIII y, luego, el avance de la economía de mercado en el momento en el que enseña Smith, lo cual se ve muy con la aparición de algunas formas de divorcio y con la crítica a las relaciones serviles y esclavas. Por último, permiten comprender como la familia además de reproducir socialmente el orden social (Bourdieu, 2001) también cambia sus formas de ejercicio de poder en este momento transicional de los órdenes. El derecho como buena técnica de ejercicio de ese poder no hace más que mostrar esas relaciones polimorfos, pero no por ello deja de perder su sus efectos simbólicos y violentos.

30 Cf. con el análisis de la jurisprudencia de Smith en Serra (2001).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T.W. (2006). *Minima moralia. Reflexiones sobre la vida dañada. Obra Completa 4*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- (2013). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Brundage, J. A. (2003). *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa Medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.
- de Gouges, Olympe (2014) [1791]. <<Femme, réveille-toi!>> *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne et autres écrits*. En Martine Reid (ed.). Paris: Gallimard.
- Donzelot, J. (2008). *La policía de las familias. Familia, sociedad y poder*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Durkheim, É. (2008) [1893]. *La división del trabajo social*. Buenos Aires: Gorla.
- Engels, F. (1982) [1884]. *El origen de la familia, la propiedad y el Estado*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Foucault, M. (2005) [1984]. *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2006a) [1984]. *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2006b). *Defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: FCE.
- (2006c). *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: FCE.
- Iogna-Prat, D. (2016). *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Marx, K. y Engels, F. (2010) [1846]. *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*. Buenos Aires: Losada.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos – México: Universidad Autónoma Metropolitana. Iztapalapa.
- Serra, F. (2001). Adam Smith y la jurisprudencia. En *Política y Sociedad*, 37 (2001), Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 81-90.
- Smith, A. (1982) [1762-62 y 1766] *Glasgow Edition of the Works and Correspondence Vol. 5 Lectures on Jurisprudence*. En R.. L. Meek; D. D. Raphael and P. G. Stein (Eds.). Indianapolis: Liberty Fund.
- (1996) [1776]. *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza Editorial.

- (1997) [1759]. *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sombart, W. (2009) [1912]. *Lujo y capitalismo*. Madrid: Sequitur.
- Weber, M. (2011). Acerca de los principios de la ética sexual (1907). En Maya Aguiluz Ibargüen (ed.) *Marianne Weber. Ensayos selectos*. México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Weber, M. (2012). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE.
- Wollstonecraft, M (2005) [1792]. *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Istmo.

Carlos Andrés Martín

EL MITO DE LA PRODUCTIVIDAD

EL PRINCIPIO DE LA DIVISIÓN DEL TRABAJO EN CUESTIÓN

ADAM SMITH ESTABLECE QUE LA DIVISIÓN del trabajo (*division of labour*) efectúa una mejora de la productividad. Al comienzo de *La Riqueza de las Naciones*, analiza este principio y sus efectos sobre la producción en general. Desde su perspectiva, la división del trabajo resulta más evidente en el taller que en la gran industria y, en este sentido, se podría afirmar que resultan equivalentes. La producción de un alfiler sirve de ejemplo paradigmático y especula que la maquinaria deriva, probablemente, de la división del trabajo. El fundamento del principio analizado por Adam Smith parte de una disyuntiva entre dos modos de producción:

Si todos ellos hubieran trabajado separadamente e independientemente, y sin haber sido ninguno de ellos educado para este oficio particular, ciertamente cada uno de ellos no podría haber hecho veinte, quizás ni un alfiler al día; esto es, ciertamente, ni las doscientas cuarentava parte, quizás ni las cuatromil ochocientasava parte de lo que ellos son actualmente capaces de realizar, a consecuencia de una apropiada división y combinación de sus diferentes operaciones.¹

1 “if they had all wrought separately and independently, and without any of them having been educated to this peculiar business, they certainly could not each of

Este aumento de la productividad surge por la adecuada división de tareas y enfrenta dos modos de producción: la producción individual (casi artesanal, se podría decir) y la producción masiva de un producto. El problema ya fue planteado por Platón y Jenofonte en la antigüedad y varios estudios los establecen como sus inspiradores.² En este sentido, se presentará un breve recorrido sobre el análisis y la argumentación de Adam Smith en los primeros capítulos de *La Riqueza de las Naciones* y posteriormente se analizará comparativamente con las formulaciones de Platón en *República* y Jenofonte en su *Ciropeida*.

I. LA DIVISIÓN DEL TRABAJO EN ADAM SMITH

En primer lugar, conviene destacar que Adam Smith reproduce desde el comienzo el mito de la escasez y el mito de la abundancia en correlación con la distinción eurocéntrica entre naciones salvajes (posteriormente concebidas como pueblos primitivos) y naciones civilizadas. La representación de la vida salvaje responde a las constricciones de la escasez natural del medio ambiente y su propio desarrollo social. Los pueblos primitivos, precisamente, se conciben como primitivos por el grado rudimentario de satisfacción de sus necesidades básicas y se han frecuentemente caracterizado por una economía de subsistencia. Por otra parte, las sociedades europeas se conciben como modernas y deben su bonanza a su carácter civilizado. Esta representación netamente ideológica ha sido ampliamente impugnada desde la reflexión antropológica:

toda cultura es, en su relación narcisista consigo misma, podríamos decir, por definición etnocentrista. Sin embargo, una diferencia considerable separa al etnocentrismo occidental de su homólogo “primitivo”; el salvaje de cualquier tribu americana o australiana estima a su cultura superior a las demás, sin preocuparse por mantener un discurso científico sobre ellas mientras que la etnología pretende situarse de inmediato en la esfera de la universalidad, sin darse cuenta que en muchos sentidos permanece sólidamente instalada en su particularidad, y que su seudo discurso científico se degrada rápidamente en verdadera ideología (Clastres, 1978: 16).

them have made twenty, perhaps not one pin in a day; that is, certainly, not the two hundred and fortieth, perhaps not the four thousand eight hundredth part of what they are at present capable of performing, in consequence of a proper division and combination of their different operations” (2001: 19). Las traducciones del inglés y el griego son del autor.

2 Baste mencionar sólo dos de ellos, Foley (1974: 220-242) y Lowry (2010: 183).

De este modo, el mito de la abundancia utilizado para representar a las naciones civilizadas y prósperas contrasta fuertemente con la historia económica europea e incluso desconoce los principios regulativos de las conductas económicas en las diversas sociedades aludidas. Estas sociedades denominadas primitivas han resultado, a partir del análisis antropológico, economías de la abundancia.³ En este sentido, afirma Clastres con cierta ironía, “nos parece más bien que es al proletariado europeo del siglo XIX, analfabeto y subalimentado, al que sería necesario calificar de arcaico ” (1978: 14). Por lo tanto, resulta necesario dejar sentado que

una vez que se ha asegurado la satisfacción global de las necesidades energéticas, nada podía incitar a las sociedades primitivas a querer producir más, es decir, a alienar su tiempo en un trabajo sin destino, cuando ese tiempo está disponible para el ocio, el juego, la guerra o la fiesta (Clastres, 1978: 172).

Entre las ventajas de la civilización, como la concibe Adam Smith, la división del trabajo otorga al conjunto social un incremento del poder productivo del trabajo mismo. Esta capacidad reside únicamente en el principio de división, ya que la propia naturaleza del trabajo permite desarrollar de diversas maneras su operatoria y la combinación de operaciones puede distribuirse cooperativamente entre varios operarios. Este incremento, fundamentalmente, se debe a tres circunstancias:

Este gran incremento de la cantidad de trabajo que, a consecuencia de la división del trabajo, el mismo número de personas son capaces de realizar, es debido a tres circunstancias diferentes; primero, al incremento de destreza en cada trabajador particular; segundo, al ahorro del tiempo que comúnmente se pierde al pasar de un tipo de trabajo a otro; y finalmente, a la invención de un gran número de máquinas que facilitan y abrevian trabajo, y permiten a un hombre a hacer el trabajo de muchos.⁴

3 Al respecto, es sumamente recomendable la lectura del prólogo de Clastres a la traducción francesa de *Stone Age Economics* de Marshall Sahlins (1976).

4 “This great increase of the quantity of work which, in consequence of the division of labour, the same number of people are capable of performing, is owing to three different circumstances; first, to the increase of dexterity in every particular workman; secondly, to the saving of the time which is commonly lost in passing from one species of work to another; and lastly, to the invention of a great number of machines which facilitate and abridge labour, and enable one man to do the work of many” (Smith 2001: 21-22).

En cuanto a la destreza, la simplificación operatoria del trabajo implica, para Adam Smith, una especialización del trabajador entendida como el desarrollo de su habilidad para realizar la tarea. La reiteración de una tarea desarrolla en términos motrices una adaptación a la tarea que redundará inevitablemente en el aumento de su destreza. Claramente, puede interpretarse que el carácter repetitivo de la tarea, no sólo automatiza su realización sino también quita espontaneidad y reduce la motivación de su cumplimiento. Pero Adam Smith se guía, en este aspecto, por las exigencias empíricas de la incipiente manufactura.

En cuanto al ahorro de tiempo, también un precepto práctico y una observación empírica conducen su reflexión: el paso de una tarea a otra, necesariamente, implica una transición temporal y, si la tarea cambia, esa transición se amplía en términos de la adaptación del trabajador a una nueva disposición. Esta circunstancia se encuentra íntimamente relacionada con la anterior y determina la ocasión propicia para el desarrollo de la tercera.

En cuanto a la maquinaria, Adam Smith la imagina como el resultado del ingenio aplicado por el trabajador a la resolución de su tarea. La división del trabajo permite al trabajador aplicar toda su atención a un único y simple objetivo. De este modo, tarde o temprano descubrirá métodos más prácticos de realizar su tarea y estos mecanismos e ingenios derivarán en máquinas. El ejemplo de un joven, interesado en ahorrar su propio trabajo, es presentado de la siguiente manera:

Uno de estos muchachos, que amaba jugar con sus camaradas, observó que, al atar una cuerda desde la manija de la válvula que abría esta comunicación a otra parte de la máquina, la válvula debía abrir y cerrar sin su asistencia, y le dejaba en libertad para divertirse con sus compañeros de juego. Una de las más grandes mejoras que han sido realizadas sobre esta máquina, desde que fuera inventada por primera vez, fue de este modo el descubrimiento de un muchacho que buscaba ahorrar su propio trabajo.⁵

Este aumento de la productividad brinda a cada trabajador un excedente de su producción para intercambiar con otros. De este modo, pensada por Adam Smith en abstracto y por fuera del régimen jurídico vigente, la división del trabajo enriquece a la sociedad toda:

5 "One of those boys, who loved to play with his companions, observed that, by tying a string from the handle of the valve which opened this communication to another part of the machine, the valve would open and shut without his assistance, and leave him at liberty to divert himself with his playfellows. One of the greatest improvements that has been made upon this machine, since it was first invented, was in this manner the discovery of a boy who wanted to save his own labour". (Smith, 2001: 24-25).

cada trabajador tiene una gran cantidad de su propio trabajo para disponer más allá de lo que él mismo tiene ocasión de hacer; y cada otro trabajador estando exactamente en la misma situación, se le permite intercambiar una gran cantidad de sus propios bienes por una gran cantidad, o, lo que resulta lo mismo, por el precio de una gran cantidad de los suyos.⁶

Sin embargo, bajo esta línea argumentativa, resulta inconcebible que los trabajadores dediquen su tiempo excedente al ocio o cualquier otra actividad afín. Una sociedad estructurada por una economía de la abundancia otorga a sus integrantes la libertad de disponer de sus propios excentes. Pero este tipo de conducta se encuadra en la dimensión anecdótica y, casi pueril, del joven retratado por Adam Smith. Necesariamente, las relaciones sociales de una comunidad, estructuradas a partir del intercambio mercantil, adquieren una dinámica específica para el sustento de las personas y Adam Smith forja el mito de la productividad basado sobre un supuesto no declarado e, incluso, no advertido:

El rasgo diferenciador de la economía organizada en forma de mercado es, pues, la especial naturaleza de la interdependencia: toda subsistencia material proviene de la venta de algo a través del mecanismo del mercado [...] El énfasis se debe poner en que es la organización del mercado la que obliga a los participantes a buscar una autogeneración material [...] la necesidad de cada una de las unidades atomísticas de un sistema de intercambio de mercado e impersonal de ganarse la subsistencia mediante la venta en el mercado (Dalton, 1976: 181).

En este sentido, el joven de la anécdota sólo puede sacrificar el excedente de su tiempo al juego, ya que su tiempo laboral está supeditado a la satisfacción de sus necesidades a través del mercado, entendidas como la venta de su fuerza de trabajo para obtener productos de subsistencia. Asimismo, Adam Smith afirma que la división del trabajo no surge de la sabiduría humana sino que es la consecuencia necesaria de la propensión natural humana al intercambio. En términos antropológicos, esta propensión aparece exclusivamente en los seres humanos y parecería consecuencia necesaria de la razón y el lenguaje. Aunque se le otorgue un carácter técnico, no resulta accesorio e históricamente constituido sino resultado de la naturaleza humana.

6 "Every workman has a great quantity of his own work to dispose of beyond what he himself has occasion for; and every other workman being exactly in the same situation, he is enabled to exchange a great quantity of his own goods for a great quantity, or, what comes to the same thing, for the price of a great quantity of theirs". (2001: 25-26).

Obviamente, Adam Smith centra su especulación antropológica sobre el intercambio y no sobre la cooperación, existente también en las restantes especies animales. En este mismo sentido, Adam Smith reconoce que el hombre requiere la ayuda constante de sus congéneres, a diferencia de las restantes criaturas vivientes. Este principio de la necesidad congénita puede descubrirse en las conceptualizaciones de Platón y Aristóteles y contrasta con las sociedades de la abundancia retratadas por los antropólogos. Por otra parte, establece que esta propensión humana al intercambio reposa sobre el *interés* (*self-love*) del resto. El célebre ejemplo dicta: “no es a partir de la benevolencia del carnicero, el cervecero, o el panadero que nosotros procuramos nuestra cena, sino a partir de su consideración a su propio interés”.⁷ La fórmula es bastante oscilante e imprecisa y no presenta más que una hipótesis especulativa sobre la naturaleza humana.

El intercambio en todas sus formas (trueque, compra, contratos, etc.) le permite al hombre, según Adam Smith, proveerse de todos los bienes necesarios y esta disposición natural originó la división del trabajo. La especulación se ilustra con una tribu de cazadores o pastores donde uno de sus miembros provee con mayor eficiencia los arcos y flechas para el resto y

descubre al fin que puede de esta manera obtener más ganado y venado que si él mismo fuera al campo a atraparlos. A partir de consideración a su propio interés, por lo tanto, la producción de arcos y flechas llega a ser su principal negocio, y él resulta una suerte de armero.⁸

De este modo, Adam Smith otorga a este proceso de división de tareas un aspecto iluminador; ya que entre los intercambios y la producción la persona descubre por sí misma en su propia y exclusiva y dedicación el desarrollo de su oficio. Esta certeza de poder intercambiar el excedente lo predispone para una profesión específica: cada uno en la disposición de su propia tarea puede perfeccionar por medio del talento o el genio cualquier oficio.⁹

Por último, cabe destacar que en el capítulo tercero de *La Riqueza de las Naciones*, Adam Smith afirma que la extensión de la división del trabajo está limitada por la extensión del mercado. Así como la

7 “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”. (Smith, 2001: 30).

8 “He finds at last that he can in this manner get more cattle and venison than if he himself went to the field to catch them. From a regard to his own interest, therefore, the making of bows and arrows grows to be his chief business, and he becomes a sort of armourer” (2001: 31).

9 Más adelante, se presenta su divergencia con el pensamiento platónico.

propensión natural al intercambio conlleva la división del trabajo, la magnitud de ese intercambio en términos de mercado determina la especialización de la división del trabajo. Esta conceptualización se retrotrae, en los mismo términos, a la descripción de Jenofonte en la *Ciropedia*. Adam Smith afirma que “hay algunos tipos de industria, incluso de la más baja clase, que no pueden ser llevados a cabo en ninguna parte sino en una gran ciudad”.¹⁰ Asimismo, desarrolla una extensa descripción de la división del trabajo en su dimensión geográfica acorde a la concentración poblacional.

II. LA DIVISIÓN DEL TRABAJO EN LA ANTIGÜEDAD

Se reconoce generalmente que tanto Platón como Jenofonte dedicaron algunas reflexiones a la división del trabajo. Las diferentes perspectivas teóricas brindan interpretaciones dispares y contrarias sobre el alcance de sus respectivas afirmaciones. La reflexión platónica aborda teóricamente los diversos modos de organización de la producción. Primero, analiza la alternativa entre un trabajador dedicado exclusivamente a la producción específica de su profesión para compartirla con el resto mediante el intercambio y uno dedicado a todos los oficios requeridos para su exclusivo mantenimiento y, luego, concluye que resultará más fácil (*rhâion*, *Rep.* 370a6) la primera alternativa, ya que “cada uno de nosotros no es muy semejante al otro sino, al diferir la naturaleza, distinto en la actividad del trabajo ajeno”.¹¹ Básicamente, se sostiene, bajo el supuesto de la diferencia natural entre personas, que la capacidad de producción de las mismas difiere en tanto difiere su naturaleza. Por este motivo, si el trabajador ocupa su tiempo convenientemente, es decir, sin distribuir su esfuerzo en diversos oficios, producirá mejor y más fácilmente, ya que se dedica al trabajo para el cual es naturalmente más apto. El pasaje recién citado no es una excepción y el mismo se propone explicar el fundamento de la división del trabajo. Remarcar este punto resulta necesario, porque algunos estudios relevantes han minimizado o, directamente, soslayado este pasaje y sus connotaciones. Resulta llamativo, por ejemplo, que Austin y Vidal-Naquet (1986: 160-2) mencionen solamente el paso de la ciudad sana a la enferma (372e-373d) expuesto en *República* II, como efecto de una sociedad dedicada a los consumos superfluos, y omiten rotundamente la división del trabajo. Evidentemente, la línea inter-

10 “There are some sorts of industry, even of the lowest kind, which can be carried on nowhere but in a great town” (2001: 35).

11 “hemôn phúetai hécastos ou pánu hómoios hekástoi, allá diaphéron tèn phísín, állos ep’állou érgou práksei” (*Rep.* 370a8-b2).

pretativa impuesta por Finley¹² ha sido un obstáculo habitual para comprender los matices de la problemática. En este sentido, Schofield (1999) considera que el argumento de Platón está gobernado por el principio de *especialización de los oficios*. Esto significa que se incluye tanto el logro de la mejor calidad como la adopción de los medios más eficientes de producción y, de este modo, no habría una clara identificación de la categoría de división del trabajo. Este análisis presupone una interpretación ortodoxa del desarrollo del capitalismo a partir de la división del trabajo como modo de incrementar la productividad. Sin embargo, una interpretación adecuada del pasaje exige abstraer los conceptos económicos del contexto moderno y redefinirlos a partir del texto platónico, estableciendo su propia conceptualización.

En el pasaje, algunos conceptos, como *kairós* aplicado a la obra o trabajo (*érgou kairón*, *Rep.* 370b8), complican la comprensión del concepto de producción; pero el enunciado final del principio de división del trabajo despeja los prejuicios modernos: “Todas y cada una de las cosas resulta más, mejor y más fácil, cuando uno solo produce una sola cosa según su naturaleza y en el momento oportuno, acarreado la disponibilidad de los otros”.¹³ Mientras los adjetivos *kállion* y *rhâion* apuntan al mejoramiento de la calidad y del modo de producción, el adjetivo *pleiō* indica el incremento cuantitativo de la producción.¹⁴ No se puede establecer si Platón se propuso enunciar el principio de la división del trabajo, pero su percepción del fenómeno lo llevó a reconocer específicamente esa dimensión organizativa. Algunos aspectos de su formulación responden al principio teórico de la división del trabajo y otros a la concepción estrictamente platónica. En su conceptualización, la división del trabajo resulta una división social del trabajo, ya que el trabajo de uno se complementa con la disponibilidad del

12 El carácter sesgado del posicionamiento de Finley ha resultado determinante para la orientación de los estudios modernos de historia económica y un obstáculo para el análisis de los orígenes de la reflexión económica en la historia de la filosofía. Su concepción económica, su método de análisis, su visión de la economía antigua como una totalidad, no han permitido identificar los aspectos y variables estrictamente económicas. Como resultado, las investigaciones desarrolladas bajo el auspicio de esta acotada perspectiva niegan estrictamente la existencia de la economía antigua y, en consecuencia, la reflexión sobre esta misma dimensión en la antigüedad. Sin embargo, los aportes de la antropología económica, especialmente a partir de la definición de Polanyi (2009) de “economía sustantiva”, permitieron avanzar en este campo.

13 “pleiō te hékasta gígnetai kai kállion kai rhâion, hótan heís hèn katà phúsín kai en kairôi, scholên tôn állon ágon, práttei” (*Rep.* 370c3-5).

14 Podría ensayarse, sin mayores dificultades, una identificación entre estos tres términos y las tres circunstancias establecidas por Adam Smith para analizar el incremento de la productividad como efecto de la división del trabajo.

resto de los ciudadanos para producir los bienes de los cuales el otro carece. Precisamente esta división conlleva la disponibilidad (*scholên*) del resto para producir más (*pleiô*), mejor (*kállion*) y más fácil (*rhâion*) y constituye, según Platón, el principio sobre el cual se organiza el intercambio en la sociedad. De este modo, las consecuencias de este modo de organización imponen también una división técnica del trabajo, porque cada productor especializado es más competente para su trabajo que el resto y, según Platón, cada uno deberá conservar, dentro de la sociedad, ese lugar asignado técnicamente para satisfacer las necesidades sociales de la producción. Finalmente, cabe destacar que Platón funda la denominada *ciudad verdadera* (*Rep.* II, 372e6) a partir de la división del trabajo y los intercambios económicos.

La disyuntiva propuesta por Platón al analizar los diferentes modos de producción podría generar confusión si se interpreta el pasaje de acuerdo al principio moderno de la productividad. La alternativa entre un trabajador dedicado por completo a la producción de todas las actividades necesarias y un trabajador dedicado a una única actividad introduce, en el ejemplo platónico, una proporción exacta: cuatro trabajadores producirán mejor en su propio oficio que un trabajador dedicado a cuatro oficios diferentes. Esta simetría, propia de la concepción platónica, excluiría un excedente de producción en los términos modernos de la productividad manufacturera. Dentro de los límites de la argumentación platónica y del contexto cultural griego, resulta innecesario identificar o declarar explícitamente que el tiempo ahorrado constituye un tiempo disponible y libre para la persona y su ocio: *scholé*. En este sentido, el texto mismo aclara que el producto no aguarda a la disponibilidad (*scholé*, al tiempo libre) del productor (*Rep.* 370b10-11). Por lo tanto, este excedente no se identifica con el principio de la productividad porque no funciona aquí el mito de la productividad.

Por otra parte, cabe destacar que en la formulación platónica la diferencia natural entre personas permite desarrollar en cada uno su propia aptitud para un oficio determinado. Sin embargo, esta concepción antropológica es claramente abolida por Adam Smith cuando afirma que

la diferencia de talentos naturales en diferentes hombres es, en realidad, mucho menos de lo que somos concientes; y el genio muy diferente que parece distinguir a hombres de diferentes profesiones, cuando crecieron hasta la madurez, no es en la mayoría de las ocasiones tanto la causa como el efecto de la división del trabajo.¹⁵

15 "The difference of natural talents in different men is, in reality, much less than we are aware of; and the very different genius which appears to distinguish men of

Esta diferenciación entre talentos constituye un obstáculo epistemológico para la comprensión de la división técnica del trabajo. En primer lugar, muchos análisis modernos se apoyan sobre el desarrollo manufacturero y enfocan la organización de la producción desde la perspectiva de la acumulación capitalista, incluso eludiendo las restricciones estructurales del mercado y los condicionantes históricos impuestos por la disputa con los gremios. De este modo, la división del trabajo es concebida como una organización jerárquica impuesta y abre una brecha entre quienes ejecutan el trabajo y quienes lo ordenan, dando surgimiento a la división clásica entre trabajo material e inmaterial:

lo que pierden los obreros parciales se *concentra*, enfrentado a ellos, en el capital. Es un producto de la división manufacturera del trabajo el que las *potencias intelectuales* del proceso material de la producción se les contrapongan como *propiedad ajena y poder que los domina*. Este *proceso de escisión* comienza con la cooperación simple, en la que el capitalista, frente a los obreros individuales, representa la unidad y la voluntad del cuerpo social de trabajo. Se desarrolla en la manufactura, la cual mutila al trabajador haciendo de él un obrero parcial. Se consume en la gran industria, que separa del trabajo a la *ciencia*, como potencia productiva autónoma, y la compele a servir al capital (Marx, 2008: 440, resaltado en el original).

Sin embargo, esta conceptualización no sólo omite el régimen jurídico de la propiedad privada, como advierte Proudhon, sino también la relación entre saber y poder de cada una de las partes: obrero y patrón. En términos jurídicos, el empresario compra solamente una parte de la fuerza laboral desarrollada en el trabajo colectivo y se apropia de su totalidad. El régimen asalariado impone, a través del mercado, una relación contractual individualizada, pero usufructúa la fuerza resultante de la combinación de todas esas individualidades. Obviamente, la conceptualización de la productividad enunciada por Adam Smith no identifica esta fuerza colectiva, identificada por Proudhon y Marx. Sin embargo, todos ellos conciben de manera diferente el excedente producido por la cooperación. Por su parte, Adam Smith —ya fue mencionado— entiende que este excedente se distribuye correlativamente con la división del trabajo y cada trabajador obtendrá su propio excedente para intercambiar con otros trabajadores y así satisfacer sus necesidades. Este razamiento excluye el régimen jurídico del trabajo asalariado y no permite identificar su apropiación por parte del

different professions, when grown up to maturity, is not upon many occasions so much the cause as the effect of the division of labour” (2001: 32).

empresario. En el caso de Marx, éste legitima esta apropiación cuando analiza la forma de la cooperación:

Todo trabajo directamente social o colectivo, efectuado en gran escala, requiere en mayor o menor medida una dirección que medie la armonía de las actividades individuales y ejecute aquellas funciones generales derivadas del movimiento del cuerpo productivo total, por oposición al movimiento de sus órganos separados. Un solista de violín se dirige a sí mismo; una orquesta necesita un director. Esta función directiva, vigilante y mediadora se convierte en función del capital no bien el trabajo que le está sometido se vuelve cooperativo (2008: 402).

Asimismo, Marx introduce la metáfora militar para representar esta relación de cooperación como la existente en el ejército entre oficiales y suboficiales (2008: 403-404) y varios pasajes introducen esta misma falacia de la jerarquía.¹⁶ Por ejemplo,

entiende que la cooperación entre los trabajadores asalariados es un efecto del capital que los contrata (2008: 403) y llega al extremo de afirmar que los *asalariados no pueden cooperar sin que el mismo capital, el mismo capitalista*, los emplee simultáneamente, esto es, adquiera a un mismo tiempo sus fuerzas de trabajo. De ahí que *el valor total de estas fuerzas de trabajo* —o sea la suma de los salarios correspondientes a los obreros por el día, la semana, etc.— deba estar *reunido* en el bolsillo del capitalista antes de que las fuerzas de trabajo mismas lo estén en el proceso de producción (2008: 401, resaltado en el original).

Claramente, Marx desconoce que son los obreros quienes adelantan su fuerza de trabajo, ya que no obtienen su salario hasta finalizada la ejecución de su jornada.¹⁷ De este modo, Marx termina concluyendo que la cooperación capitalista es una necesidad histórica y la división del trabajo se ajusta a determinadas leyes técnicas de la producción. Naturalmente, su enfoque encubre, entre otras, la arbitrariedad del régimen capitalista, como lo descubre Proudhon:

El capitalista, se dice, ha pagado los jornales a sus obreros. Para hablar con exactitud, había que decir que el capitalista había pagado tantos jornales como obreros ha empleado diariamente, lo cual no es lo mismo. Porque

16 El carácter prácticamente universal de la organización jerárquica en las sociedades modernas impide imaginar otras formas de organización, como afirma Castoriadis. Asimismo, la optimización de la producción a partir de la organización jerárquica constituye una falacia, ya que la autogestión al interior de la fábrica y de la empresa resulta más productiva. Ver Castoriadis (2006).

17 Incluso se podría agregar que se les paga con dinero, es decir, un medio diferido de carácter crediticio y fiduciario.

esa fuerza inmensa que resulta de la convergencia y de la simultaneidad de los esfuerzos de los trabajadores no la ha pagado [...] Aislado a los trabajadores, separados uno de otro, y es posible que el jornal de cada uno exceda del valor de su producción individual; pero no es esto de lo que se trata. El esfuerzo de mil hombres actuando durante veinte días se ha pagado igual que el de uno solo durante cincuenta y cinco años; pero este esfuerzo de mil ha hecho en veinte días lo que el esfuerzo de uno solo, durante un millón de siglos, no lograría hacer. ¿Es equitativo el trato? Hay que insistir en la negativa una vez más. Cuando habéis pagado todas las fuerzas individuales, dejáis de pagar la fuerza colectiva; por consiguiente, siempre existe un derecho de propiedad colectiva que no habéis adquirido y que disfrutáis injustamente (Proudhon, 2005: 101-103).

Por otra parte, la división del trabajo también fue abordada por Jenofonte, quien sería, según Lowry (2010), un precursor del principio de partes reemplazables (postulado por Eli Whitney) y habría identificado la eficiencia cuantitativa mediante la especialización. También afirma que “Adam Smith aparentemente se basó en este pasaje de la *Ciropedia* de Jenofonte para su principio de que la especialización está limitada por la extensión del mercado” (2010: 183). El aludido pasaje de la *Ciropedia* describe la preparación de la comida en el palacio del rey persa al modo de producción de las grandes ciudades:

Igual que los restantes oficios se ejecutan de manera diferente en las grandes ciudades, según este modo también los alimentos en lo del rey se elaboran de manera muy diferente. Pues en las pequeñas ciudades las mismas personas hacen una cama, una puerta, un arado, una mesa, y muchas veces es ella misma quien también construye casas, y se contenta si también consigue suficientes clientes como para mantenerse. Por consiguiente, es imposible que un hombre al hacer muchos oficios haga todo bien. Pero en las grandes ciudades a causa de que muchos necesitan de cada cosa también es suficiente un solo oficio para mantener a cada uno; y muchas veces ni siquiera uno completo; sino uno hace los calzados masculinos y otro los femeninos.

Y hay incluso donde uno se mantiene solamente cosiendo calzados, otro cortando, otro recortando solamente lengüetas y otro incluso no haciendo ninguna de estas cosas sino uniéndolas. Por consiguiente, es necesario que éste que se dedica a un trabajo pequeñísimo esté absolutamente obligado a hacerlo también mejor.¹⁸

18 “hósper gàr kai hai állai téchnai diapheróntos en taís megálais pólesin ekseirgasménai eisí, katà tòn autòn trópon kai tà parà basileí síta polù diapheróntos ekpepónetai. en mèn gàr taís mikraís pólesin hoio autoi poioúsi klínen, thúran, árotron, trápezan, pollákis d’ho autòs hoútos kai oikomeí, kai agapâi ên kai hoúto hikanòus autòn tréphein ergodótas lambánei. adúnaton oun pollà texnómenon ánthropon pánta kalòs poieîn. en dè taís megálais pólesi dià tò pollòus hekástou

Es importante destacar en este cuadro que la denominada especialización del trabajo está limitada por la extensión del mercado, ya que las ciudades pequeñas no desarrollan semejante proceso de producción, según Jenofonte. Asimismo, la ocasión descrita, la elaboración de la comida en el palacio real, no debe desviar la atención del principio general observado en las grandes ciudades. En este sentido, resultan constitutivos el soporte de la estructura de mercado en la división del trabajo y las correspondientes constricciones de la oferta y la demanda. No sólo el intercambio, como apuntaba Adam Smith, conforma el proceso de división, sino también el grado de especificidad de los oficios ofrecidos y demandados. Un listado de las ocupaciones laborales de la Atenas clásica muestra una amplia especialización en su economía, contrastando la visión primitivista de una economía de la autosuficiencia. Al respecto, Harris (2001 :70) establece una distinción entre la especialización horizontal y la especialización vertical. La especialización horizontal responde a la diversidad de bienes y servicios, mientras que la especialización vertical obedece a los diversos niveles requeridos para la producción de un producto único. En el caso de la producción de calzados, descrita por Jenofonte, aparece esta especialización vertical. Harris afirma en general que “el bajo nivel de especialización vertical era obviamente el resultado de la rudimentaria tecnología del mundo antiguo” (2001 :80). Sin embargo, esta conceptualización elude la dimensión de la productividad, planteada por Adam Smith,¹⁹ y desconoce la relación entre división y extensión del mercado.

En algunos aspectos, el análisis platónico resulta análogo al de Jenofonte, porque la división del trabajo impone una mejora sustantiva del modo de producción cooperativo. La producción individual y diversificada resulta mejor que la división social del trabajo. En ambas descripciones se menciona la estructura del mercado: en el caso de Platón, el intercambio es constitutivo de las relaciones

deísthai arkeí kai mía hekástoi téchnē eis tò tréphesthai· pollákiis dè oud'hólē mía· all' hupodémata poiēi ho mèn andreía, ho dè gunaíkeia· ésti dè énthā kai hupodémata ho mèn neurorrhōn mōnon tréphetai, oh dè schízōn, oh dè chitōnas mōnon suntémnon, ho dé ge toútōn oudèn poiōn allā suntitheis taúta. anágkē oún tōn en brachutátoi diatrībonta érgoi toútōn kai árista dē enagkásthai toúto poiēin” (*Ciropedia* 8.2.5.2-8.2.6.1).

19 Al respecto, Marx será concluyente afirmando que los autores de la antigüedad “se atenían exclusivamente a la *calidad* y al *valor de uso*. [...] No se dedica una sola sílaba al *valor de cambio*, al *abaratamiento* de las mercancías” (2008: 444-445, resaltado en el original). Sin embargo, la distinción entre *valor de uso* y *valor de cambio* resulta impropia para el análisis del pensamiento griego antiguo. Ver Martín (2014).

sociales, porque la necesidad mutua mantienen unida a la comunidad; y en el caso de Jenofonte, la extensión del mercado impone la división del trabajo. En ambas formulaciones, muchos necesitan las mismas cosas y un solo trabajador puede dedicarse específicamente a producirlas e intercambiarlas por otras. Por lo tanto, el principio de división implica el mejoramiento de la producción. Sin embargo, nada indica en los términos de sus respectivas argumentaciones que el mejoramiento sea destinado al aumento cuantitativo. En este sentido, el *argumentum ex silentio* es particularmente inapropiado para fundamentar un análisis histórico: en primer lugar, que no se mencione explícitamente el incremento cuantitativo, no significa que no existiese o no fuese ocasionalmente observado; en segundo lugar, el contexto cultural griego, más bien, restringía cualquier manifestación de conductas lucrativas, como establece enfáticamente la distinción aristotélica con la crematística comercial.

En conclusión, el mito de la productividad puede definirse como una representación de la organización del trabajo despojada de la imposición de la jerarquía entre trabajo intelectual y trabajo material, ya que omite la relación entre saber y poder existente entre el obrero y el patrón. Precisamente, la división del trabajo concebida desde el mito de la productividad no representa el proceso de cooperación, propio de la dimensión productiva de cualquier trabajo colectivo o social. De este modo, el mito de la productividad disimula la expropiación del saber obrero y su confiscación por parte de la dirección de la empresa. Ambas apropiaciones son las condiciones fundamentales para la división del trabajo, como la conciben los autores modernos. De ahí que el mito de la productividad encubra la imposición jerárquica de la organización de la producción y la apropiación de un excedente que, de otra manera, no constituiría riqueza sino ocio, disponibilidad y libertad. Históricamente, el obrero de oficio presentó un obstáculo para la acumulación del capital: “el ‘oficio’ constituirá de manera sistemática y general —durante todo el siglo XIX— la piedra angular sobre la cual será construida la organización obrera, su capacidad de resistencia, su fuerza” (Coriat, 2000: 13). En todo caso, la división del trabajo en el mundo capitalista representa, más que la forma general de organización del trabajo, la disputa contra la forma organizada y combativa de los obreros profesionales y sus sindicatos de oficios. De este modo, la transformación estructural del modo de producción organizado por el principio de la productividad es el resultado de una imposición violenta exterior al trabajador: trabajar más para satisfacer los requerimientos de la jerarquía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Castoriadis, C. (2006). Autogestión y jerarquía. En *Escritos políticos* (pp. 61-72). Madrid: Libros de la Catarata.
- Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Avila Editores.
- Coriat, B. (2000). *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. México: Siglo XXI Editores.
- Dalton, G. (1976). Teoría económica y sociedad primitiva. En Godelier, M. [Comp.], *Antropología y economía* (pp. 179-207). Barcelona: Anagrama.
- Foley, V. (1974). The division of labour en Plato and Smith, *History of Political Economy*, vol. 6, n° 2, pp. 220-242.
- Harris, E.M. (2001). Workshop, Marketplace and Household. The nature of technical specialization in classical Athens and its influence on economy and society. En Cartledge, P., Cohen, E. E. y Foxhall, L. [Eds.] (2001), *Money, Labour and Land. Approaches to the economies of ancient Greece* (pp. 67-99). Londres y Nueva York: Routledge, [Traducciones de C.A.M.].
- Jenofonte *Ciropedia*. En Marchant, E.C. [Ed.] (1910). *Xenophontis opera omnia*. Volumen 4. Oxford: Clarendon Press.
- Lowry, S.T. (2010). Pythagorean mathematical idealism and the framing of economic and political theory. *Advances in Mathematical Economics*, 13, pp. 177-199.
- Martín, C. (2014). Aristóteles, autor de El Capital. En Bieda, E. y Mársico, C. [eds.]. *Diálogos interepocales. La antigüedad griega en el pensamiento contemporáneo*. Buenos Aires: Rthesis, pp. 11-21.
- Marx, K. (2008). *El Capital*. México: Siglo XXI Editores. Tomo I.
- Platón *República*. En Burnet, J. [Ed.] (1902). *Platonis opera*. Volumen 4. Oxford: Clarendon Press.
- Polanyi, K. (2009). *El sustento del hombre*. Trad. E. Gómez Parro. Madrid: Capitán Swing.
- Proudhon, P.J. (2005). *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Sahlins, M. (1976). *Âge de pierre, âge d'abondance. Economie des sociétés primitives*. París: Gallimard.
- Schofield, M. (1999). Plato on Economy. En *Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms* (pp. 69-81). Florence-KY-USA: Routledge. [Traducciones de C.A.M.].
- Smith, A. (2001). *Wealth of Nations*. London: GBR: ElecBook.

Julián Giglio

CERRANDO LA BRECHA

¿HACIA UNA GENEALOGÍA DE LA *DIVISIÓN DEL TRABAJO*?¹

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo pretendemos avanzar sobre el análisis de la concepción smithiana de la *división del trabajo* a partir de la comparación de la misma con dos tratados de filosofía práctica medieval: el tratado *Sobre la Ciudad Ideal* o *Sobre el estado* de Al-Farabi (870-950) y el *Defensor de la paz* de Marsilio de Padua (1275-1342).

En su clásico trabajo *Historia del análisis económico*, publicada en forma póstuma originalmente en 1954, el economista austríaco, Joseph Schumpeter (1958), planteó que si bien no podía evitar la convicción de que los hombres que elaboraban la política bizantina hayan tenido que filosofar sobre las problemáticas de orden económico, no hay registro de dicho pensamiento, y que en lo concerniente a su temática (el pensamiento económico) “podemos dar tranquilamente un salto por encima de 500 años, hasta la época de Tomás de Aquino”

1 Este texto es resultado de los encuentros de lectura que se han llevado a cabo por el grupo de trabajo en el marco de los Proyectos de Investigación ‘Política, ética y economía; Adam Smith como interlocutor del liberalismo’ con reconocimiento institucional del IIGG-UBA; y ‘Legados y ausencias: Adam Smith entre la economía y la política’ Proyecto de investigación y Desarrollo Tecnológico/Social de la UNTDF.

(p. 112). Esos 500 años que Schumpeter pretende *saltar* son la gran brecha (*Great Gap*).

La brecha construida por Schumpeter en ese trabajo, afortunadamente comenzó a ser rebatida con un interesante trabajo de Hamid Hosseini (1998), que buscaba demostrar las raíces persas del concepto de *división del trabajo* en Smith. Este trabajo, junto con otro de Ghazanfar (2000), que busca establecer la vinculación entre Al-Ghazali (Algazel) y Tomás de Aquino, buscaban aportar argumentos en contra de la tesis schumpeteriana del *Great Gap*.

Más recientemente, el economista chino Guang-Zhen Sun (2015) ha retomado estas tesis contrarias al *Great Gap* schumpeteriano en sus trabajos historiográficos del concepto de *división del trabajo* (Sun and Canlorbem, 2015), haciendo foco principalmente en la presencia de consideraciones económicas –especialmente referidas a la *división del trabajo*– en filósofos islámicos, y su influencia en el mundo occidental a través del pensamiento escolástico, principalmente Alberto Magno y Tomás de Aquino.

Si es posible establecer una evolución en los trabajos desde el primer artículo de Foley (1974; 1975) y Mc Nulty (1975) a los trabajos de Sun, pasando por los de Hosseimi, podría hacerse a partir de la búsqueda de precisar el itinerario intelectual de las conceptualizaciones de la *división del trabajo*. Ahora bien, esta evolución analítica dista mucho de poder asumirse como un trabajo de corte genealógico. Los postulados más bien buscan resaltar similitudes entre las posiciones teóricas, y en el mejor de los casos presentar *hipótesis de pasaje*, se presentan los extremos, puntos de partida y de llegada, pero no el itinerario intelectual ni genealógico de las categorías presentadas.

Si la hipótesis de trabajo de Ghazanfar como de Sun es la existencia de una influencia teórica de autores árabes en los postulados smithianos, a través de autores escolásticos, deberíamos encontrar en estos últimos, al menos, coincidencias doctrinales, como primer estadio analítico previo al desarrollo del estudio de su genealogía.

De este modo, en el presente trabajo buscaremos establecer un punto de partida, sustentado en el análisis hermenéutico de algunos pasajes claves de los dos tratados medievales, intentando establecer similitudes y diferencias entre estos dos autores, y hacer una presentación comparativa de los mismos con los postulados smithianos. Nos proponemos, entonces, establecer algunos puntos concretos en común que nos permitan comenzar a acercarnos a una serie de antecedentes al entramado conceptual bajomedieval en el que comienzan a darse aproximaciones teóricas a problemáticas propias del desarrollo económico de los procesos proto-capitalistas, especialmente entre los siglos XIII y XIV; al tiempo que nos permite comenzar a establecer un

posible marco analítico a partir del cual establecer un punto de referencia concreto al momento de evaluar las posibles *hipótesis de pasaje*.

I

Thomas Candell era un reconocido editor londinense que tenía su negocio ubicado en el número 141 de la calle Strand, junto a William Stahan en el año 1776 publicarían la primera edición de *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*.

El presente apartado buscará describir cómo Adam Smith, en dicha obra, presenta la *división del trabajo*. Es importante resaltar la relevancia que tiene el concepto de trabajo en la obra en cuestión: es precisamente en el concepto de trabajo que Smith hace descansar la respuesta a la pregunta que presenta en el título de la obra, dejándolo en claro desde la primera línea de la introducción, y luego comienza dedicándole los tres capítulos iniciales del Libro Primero a la división del trabajo, al principio que la determina, y a los límites de la misma.

Joseph Schumpeter (1958) ha resaltado que el libro I es “la parte más antigua del edificio” y que, por ello “es la parte más acabada” dado que Smith había trabajado ampliamente las temáticas durante sus cursos. Asimismo, resalta un rasgo que según él no había recibido la atención que se merecía hasta ese momento: “nadie ha dado tanta importancia a la división del trabajo, ni antes ni después de A. Smith” (p. 229).

Ernesto Screpanti y Stefano Zamagni (1997) han descrito la existencia de “dos almas” en el texto smithiano, dos componentes distintos de su teoría económica, que han llamado el componente *macroeconómico* y el componente *microeconómico*, y detallaron a los núcleos de los mismos en la teoría del excedente, por un lado, y en el equilibrio competitivo individualista por el otro.

Al componente *macroeconómico*, que es el que nos interesa particularmente, lo entienden como “un intento de adaptar el análisis de Quesnay a una economía no estacionaria” (p. 74), lo que tendría implicancias sobre los agentes económicos y su forma de organización, así como en la propia definición de trabajo como productivo o improductivo. Este último punto es justamente una de las causales directas del aumento de la producción descrita en la introducción, a través de la diferenciación entre aquellos “que están empleados en un trabajo útil” y los que no (Smith, 2008: 27).²

² Eric Roll (1994) ha visto en este pasaje la caracterización que el escocés hace de la “riqueza”, término que comparte con sus predecesores ingleses, que lo lleva a centrarse en el aspecto social de la misma, más que en el técnico (p. 143).

El aumento y progreso de la capacidad productiva Smith la describe en el capítulo I como efecto de la división del trabajo (Smith, 2008: 33). Ahora bien, Adam Smith deja bien claro en el segundo capítulo, que “esta división del trabajo, de la que se derivan tantos beneficios, no es el efecto de ninguna sabiduría humana, que provea y procure la riqueza general que dicha división ocasiona”. Antes bien, Smith la entiende como “la consecuencia necesaria [...] de una cierta propensión de la naturaleza humana [...] la propensión a trocar, permutar y cambiar una cosa por otra” (Smith, 2008: 44).

Esta propensión es propia y exclusiva de la naturaleza humana ya que es algo que no comparte con ningún otro animal, y se justifica en que el hombre es el único con capacidad de llevar a cabo un contrato: *un intercambio honesto y deliberado* (Smith, 2008:45). Estos tratos tienen a su vez como fundamento y garantía de reciprocidad la mutua necesidad. Smith en este punto retoma los postulados de su *Teoría sobre los sentimientos morales* y plantea que el mecanismo que permite los intercambios es el *interés propio*:

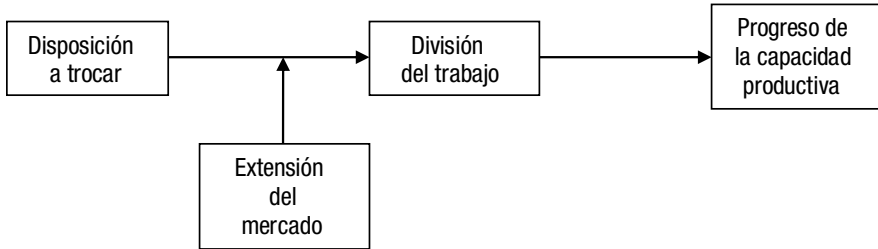
la certeza de poder intercambiar el excedente del producto del propio trabajo con aquellas partes del producto del trabajo de otros hombres que le resultan necesarias, estimula a cada hombre a dedicarse a una ocupación particular, y a cultivar y perfeccionar todo el talento o las dotes que pueda tener para ese quehacer particular (Smith, 2008: 47).

A continuación refuerza lo que ya se deja entrever en estas líneas, los talentos naturales son despreciables, y por lo general el talento responde a la especialización (Smith 2008: 47). La clave del arco es la disposición a trocar, que permite que los hombres no se dediquen simultáneamente a todas las actividades que necesitan para vivir, esto habría impedido la especialización producto de la división entre las ocupaciones.

En el tercer capítulo Smith encuentra la contracara a la disposición a trocar, y ésta queda determinada por la extensión del mercado. Esto se debe según Smith al hecho de que a menor extensión del mercado, el trabajador tendrá menores posibilidades de intercambiar los excedentes de su trabajo (Smith, 2008: 49).³

3 Roll (1994) acusaría a Smith de confundir causa y efecto a través de la naturalización de las características de la sociedad de su época, ya que no hay necesidad lógica de que la *división del trabajo* requiera la existencia del intercambio privado de bienes. Esta crítica es similar a la crítica polanyiana realizada a partir de la *falacia económica* entendida como la anacrónica uniformización del análisis de la vida económica del hombre bajo los parámetros mercantiles del siglo XIX (Polanyi, 2009).

De esta manera la relación causal se puede describir mediante el siguiente esquema:



Elaboración propia a partir de Smith, 2008: 45.

II

Erwin Rosenthal (1967) en la introducción de su ya clásico trabajo sobre el pensamiento político en el islam medieval ha destacado que el punto de partida para el estudio de la filosofía política de los filósofos musulmanes ha de ser el islam (p. 22). Esto quiere decir que su posición metafísica se encuentra condicionada por la *Sharia* islámica, de modo que en lo que hace a la recepción de los textos griegos, los filósofos musulmanes buscarán una armonización de su ley profética con el *nomos* griego, en una relación según la cual la supremacía siempre estará del lado de la ley revelada del islam, siendo así la filosofía política una rama de la filosofía general (pp. 22-23). Rosenthal deja en claro la inexistencia en el islam de la distinción entre el ámbito temporal y el espiritual, siendo ambos comprendidos bajo la autoridad de la *Sharia*, constituyendo a la política en parte de “la escena de la religión como vida en esta tierra”, donde el Estado (*Jalifa* o *Imama*) es comprendido bajo una unidad temporal y espiritual (pp. 25-26).

En el caso de Al-Farabi, nacido en el actual Turkmenistán, y especialmente en su libro sobre el *Estado ideal* o *Al-madina al-fadila*, esta indistinción entre los ámbitos temporal y espiritual se verá en su estructuración y ordenamiento interno, el cual comenzará con una importante impronta metafísico-teológica, dedicando los primeros 25 capítulos a una larga exposición acerca el Uno-Dios, una cosmogonía, y una exposición de las ciencias filosóficas, dedicando los últimos 9 capítulos a asuntos políticos (Rosenthal, 1967: 139). En cuanto a los tratados filosóficos que influyen el pensamiento alfarabiano, y particularmente el tratado en cuestión *Al-medina al fadila*, Rosenthal destacan en el ámbito metafísico el *Timeo* y la pseudo-aristotélica *Teolo-*

gía, este último de ascendencia procleana; en cuanto al ámbito de la filosofía práctica se destacan *República* y *Ética Nicomaquea* (p. 139).

Acercándonos a la problemática que nos convoca, lo que nos parece particularmente relevante es el hecho de que según Rosenthal, la razón por la cual Al-Farabi comprende la necesidad de la existencia de un ordenamiento político, o sea, un estado, radica en el conjunto de necesidades de los hombres, que no pueden ser satisfechas en soledad. Y lo que es aún más importante, no solamente no pueden ser satisfechas en soledad, sino que no pueden ser satisfechas por cualquier tipo de agrupamiento humano, sino que existirán dos tipos de estos últimos: por un lado, existirán las comunidades completas o perfectas, que serán aquellas que permitan satisfacer dichas necesidades; mientras que, por otro, estarán las comunidades imperfectas, que serán aquellas que no alcancen a dicho fin. De este modo, podemos observar que la diferenciación alfarabiana entre comunidades perfectas e imperfectas tendrá como característica central el tamaño de las mismas, siendo la *Madina* la unidad política de menor tamaño en la cual el hombre puede alcanzar la felicidad (Rosenthal, 1967: 140-141).

No queremos ingresar a las discusiones relativas a la evolución del pensamiento alfarabiano, ni especular sobre la posibilidad de alcanzar una síntesis de su pensamiento trabajando en forma conjunta con sus otros dos textos de mayor importancia política (el *Libro del gobierno político* o *K. al-siyasat al-madaniyya*, y su *Libro sobre el logro de la felicidad* o el *K. tashil al-shada*). Lo que nos resulta importante es determinar un primer esquema del pensamiento alfarabiano, para luego realizar un análisis hermenéutico del tratado *Al-madina al-fadila*, específicamente en lo referido a su visión de la organización del estado ideal en lo relativo a la división de las actividades necesarias para cubrir las necesidades del hombre.

Rosenthal (1967) destaca el valor de la educación, característica de ascendencia platónica, como camino en el plano terrenal a la virtud que permita alcanzar la felicidad. A un tiempo, destaca que Al-Farabi utiliza las distinciones platónicas y aristotélicas respecto de las disposiciones naturales en lo relativo al ordenamiento político y las funciones naturalmente asignadas a cada uno de los miembros del estado. Pero resalta el hecho de que la síntesis alfarabiana debe ser comprendida teniendo en cuenta que el pensador musulmán se encuentra con un estado islámico ya existente y funcional, lo que permeará su obra, haciendo que el gobernante de su *Madina fadila* sea comprendido atendiendo a una síntesis compleja de las exigencias griegas y musulmanas (pp. 142-143). “Al-Farabi, tanto por ser discípulo de Platón y de Aristóteles, como por ser ciudadano del califato Abbasí, sabía

que el Estado ideal era de muy difícil realización” (p. 147), esto no lo convertía en mera hipótesis o suposición, pero sí le da una impronta marcadamente idealista y prescriptiva.

Por último, antes de comenzar con el análisis hermenéutico de los pasajes que creemos de mayor relevancia, es importante para la investigación que estamos planteando, la distinción que señala Rosenthal entre los pocos elegidos para los cargos políticos de preeminencia y la masa (Rosenthal, 1967: 144). Esa distinción, que pivotea sobre el importante rol de la educación, que tiene por detrás también un esquema metafísico y gnoseológico complejo, nos puede dar una clave respecto de la naturalidad o no de las características propias de quienes ocupen cada órgano de la estructura política. Comencemos con la presentación teórica alfarabiana en el *Madina fadila*. En el Capítulo XXIII Al-Farabi definirá la felicidad como la última perfección, la cual permite al alma llegar al modo de ser más perfecto posible subsistiendo sin necesidad de materia,⁴ y que dicha felicidad solamente podrá ser alcanzada mediante actos voluntarios, tanto corpóreos como espirituales caracterizamos como *acciones honestas (al-af'al al-jamfla)*, las cuales provienen de las virtudes como hábitos y disposiciones interiores. Como dirá Vallat (2011) la Ciudad Virtuosa será, entre otras, la que genera las condiciones pedagógicas para que el Intelecto Agente actúe sobre las mentes de la gente y los lleve a liberarse de la materia. Allí, el rol del filósofo se vuelve imprescindible, en tanto transmite el plan del Intelecto Agente a través de una educación apropiada (p. 5). De allí que la cualidad de *sabio* sea la primera condición del gobernante, tanto como para que sin ella, el estado se arruine⁵. Es particularmente importante comprender que, como señala Vallat, la sistematicidad natural del pensamiento alfarabiano descansa en el vínculo establecido entre su definición física de la naturaleza humana, la definición metafísica de la felicidad como fin último, y la política como el principal medio para alcanzar

4 “Con la posesión de los primeros inteligibles posee el hombre tan solo una perfección primitiva. Tan sólo esos inteligibles lo capacitarán para llegar a su última perfección. En ésta consiste su *felicidad*, la cual se reduce a que el alma humana llegue a un modo de ser tan perfecto que ya para subsistir no necesite de la materia, sino que llega a ser de la reunión de los seres exentos de cuerpos y de la reunión de las substancias separadas de materia, que perpetuamente perseverarán en ese estado, si bien siempre quedarán inferiores al entendimiento agente” (Al-Farabi, 1995: 71-72, no resaltado en el original).

5 “Si llegase un tiempo en que el gobernante no estuviese dotado de sabiduría, aunque cumpliesen en él todas las demás condiciones, entonces el Estado Modelo estaría sin rey, el jefe que ocupase el mando de ese Estado no sería rey y el Estado vendría a arruinarse. Si no se hallase un sabio en que apoyarse, no tardaría mucho tiempo sin arruinarse todo” (Al-Farabi, 1955: 84-85).

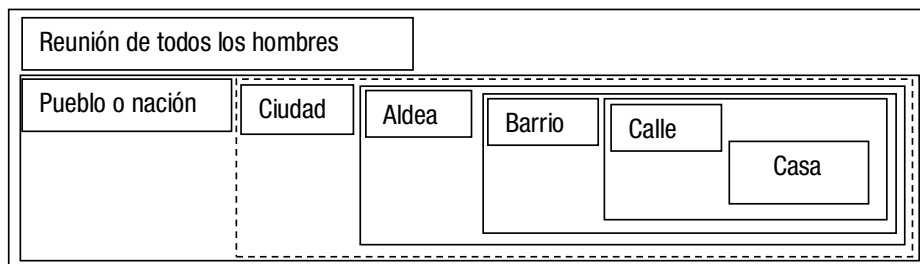
dicho fin, el jefe de estado, mediante su sabiduría y a través de la educación, hace que sus miembros alcancen la misma a través de las acciones virtuosas. Ahora, si bien la propuesta alfarabiana parecería orientarse puramente desde una perspectiva prescriptiva metafísica, el análisis de las razones para justificar la necesidad de la existencia de las sociedades presentadas en el capítulo XXVI, nos permitirá encontrar ciertos bemoles teóricos que hacen precisamente a la temática que nos incumbe. Al-Farabi comienza dando una justificación de la necesidad del hombre de vivir en comunidad. Dicha justificación radica en que para “alcanzar la más alta perfección, tiene necesidad de tantísimas cosas que es imposible que viviendo aisladamente se ocupe de todas” (Al-Farabi, 1995: 82). Y no sólo eso, sino que el otro verbo que utiliza aparte de “alcanzar” es “*subsistir*” (Al-Farabi, 1995: 82). De este modo, las condiciones y la naturaleza humana configuran un hombre que no puede bastarse a sí mismo, por la cantidad de necesidades que tiene para alcanzar su felicidad, que como vimos es la finalidad última metafísica; a la vez que, para subsistir. Ahondemos en esto.

En primer lugar, a continuación del pasaje antes citado, Al-Farabi nos dice que el hombre no podrá obtener su perfección a no ser que forme sociedades en las cuales los miembros se ayuden mutuamente para alcanzar lo necesario para vivir.⁶ En función de esta asociación será que existan sociedades perfectas o imperfectas. Tres sociedades perfectas: las mayores, las intermedias y las menores; y tres sociedades imperfectas: una aldea, un barrio, una calle o una casa (Al-Farabi, 1995: 82-83).

En esta descripción de los dos tipos de sociedades, Al-Farabi continúa describiendo como las imperfectas en realidad forman parte de las perfectas.⁷ De este modo, presenta un modelo que puede ser comprendido cuantitativamente en relación a su tamaño y de modo concéntrico:

6 “Imposible que el hombre obtenga la perfección para la que sus dotes naturales fueron creadas a no ser formando sociedades generales y muy variadas donde mutuamente se ayuden y se ocupen unos en favor de otros, de parte de lo que *necesitan para vivir. Se asocian, pues, para así poder encontrar en la labor de todos lo que necesitan para que cada uno subsista y obtenga la perfección*” (Al-Farabi, 1995: 82, no resaltado en el original).

7 “los barrios y las aldeas son parte de una ciudad y las aldeas son respecto de una ciudad, como una entidad puesta a su servicio, mientras que los barrios son pares integrantes de la misma ciudad”; y continúa “las calles son partes integrantes de los barrios y las casas son partes integrantes de una calle” (Al-Farabi, 1995: 83).



El punto de inflexión que delimita las sociedades perfectas de las imperfectas es alcanzado en la ciudad, que es la primera en la que se puede alcanzar la perfección más alta. Es importante destacar que Al-Farabi parecería tener un criterio cuantitativo.

Luego de estas exposiciones, Al-Farabi nos dice que la naturaleza del bien es tal que solamente puede obtenerse en forma libre y voluntaria, por lo cual las ciudades en las cuales podrá obtenerse la felicidad serán aquellas en las que exista la ayuda mutua, y en las que la sociedad esté ordenada hacia la obtención de la felicidad (Al-Farabi, 1995: 83). Esta ciudad será llamada *Ciudad modelo*, y Al-Farabi la compara con un cuerpo en el que cada parte realiza su función permitiendo la vida. Estas diferentes partes están regidas por una parte o miembro principal, y miembros subsidiarios ordenados de acuerdo a sus grados de perfección, determinados por la cercanía con dicho miembro principal. Este ordenamiento se define naturalmente en función de las disposiciones que distinguen a cada una de las partes. Cada parte tiene un oficio determinado y orientado a un fin particular, el cual responde también ordenadamente de acuerdo a un criterio jerárquico a los fines del jefe principal, y escalonadamente hacia abajo, orientándose de forma tal que el último grado está compuesto por aquellos que sólo cumplen designios.⁸

De allí, que en el Capítulo XXVII la especificidad del jefe supremo del *Estado modelo* sea definido por Al-Farabi como aquel que “no sea

8 “[...] eso mismo sucede en las ciudades, donde unas partes difieren naturalmente de otras y se distinguen por sus disposiciones; pero en ellas hay un jefe principal y hay otras personas cuyo grado se acerca mucho al del jefe primero o principal y en cada una de estas personas se dan disposiciones y hábitos con que hacen sus oficios según lo requieren los fines del jefe principal...Después hay otros que hacen sus oficios en conformidad con los fines de los primeros [...] De este modo están ordenadas las partes de la ciudad hasta llega a quienes tan sólo cumplen los designios de los demás. Estos sirven [...]” (Al-Farabi, 1995: 84).

servil en nada ni pueda sobreponérsele otro arte ninguno” (Al-Farabi, 1995: 89).

Esta organización del *Estado modelo* tiene un claro anclaje en la concepción metafísica- gnoseológica alfarabiana la cual tiene una fuerte impronta de los planteos de corte neo- platónico de adscripción procleana.⁹

Por último, y para concluir con la presentación realizada por Al-Farabi en el *Madina fadila*, el filósofo nos dice en el cierre del Capítulo XXVI, que ese ordenamiento de las partes de la ciudad, replica el ordenamiento de disposiciones naturales del cuerpo, pero a través no solamente de dichas disposiciones y propiedades naturales, sino también a través de los hábitos voluntarios adquiridos, y que es precisamente a través de dichos hábitos voluntarios que adquieren su rol como partes del ordenamiento político .¹⁰

De este modo, la propuesta alfarabiana gana en riqueza teórica al presentar un esquema complejo en el cual la diferenciación que inicialmente parecería limitarse a una cuestión de carácter puramente cuantitativo, es llenada de contenido cualitativo al menos en dos

sentidos. Por un lado, cierra el círculo de la particularidad política al volver sobre la necesidad de la libertad y la voluntad como eje definitorio del rol específico de cada parte de la organización política. Por otro lado, si bien ese ordenamiento responde en espejo

9 “La razón de la potencia nutritiva en el hombre no es otra que el servicio del cuerpo; en cambio, los sentidos externos y la imaginación sirven a la vez al cuerpo y a la potencia racional, y aun el servicio que al cuerpo hacen estas tres facultades, deben reducirse al bien y al servicio de la potencia racional, porque la subsistencia de la potencia racional es primordialmente debida al cuerpo. La potencia racional puede ser práctica y puede ser especulativa. La práctica sirve a la especulativa, pero ésta no está al servicio de otras facultades; mejor dicho, tan sólo mediante ella se llega a la felicidad... cuando la facultad especulativa conoce la felicidad y se la propone como fin y la ama con verdadera querencia e investiga con reflexión lo que en el caso conviene hacer hasta lograr eso con la ayuda de la imaginativa y de los sentidos; cuando finalmente se ejecutan esas acciones humanas serán honestas y buenas” (Al-Farabi, 1995: 72-73).

10 “[...] los miembros del cuerpo humano son naturales y las disposiciones que tienen son potencias naturales, mientras que los elementos que integran la ciudad, aunque sean naturales, sin embargo, las disposiciones y hábitos en cuanto trabajan en favor de la ciudad no obran como naturales, sino como voluntarios, porque, aunque por ser naturalmente partes de la ciudad, si bien de diferente modo, hacen los hombres, unos en favor de otros, una cosa y no otra, sin embargo no son parte de la ciudad por esas propiedades y disposiciones solamente, sino también por los hábitos voluntarios que han adquirido, por ejemplo las artes y cosas parecidas. Así las potencias que naturalmente pertenecen a los miembros del cuerpo se parecen, respecto de las partes de la ciudad, a los hábitos y disposiciones voluntarias” (Al-Farabi, 1995: 84-85).

a su planteo metafísico y gnoseológico, la libertad y la voluntad, al ser equiparados con el rol de la naturalidad en los cuerpos naturales (Al-Farabi, 1995: 114-115), genera una tensión entre el esquema puramente emanantista, y el modo de saldar las necesidades propias del ordenamiento político. Esta brecha, parecería no terminar de saldarse, al menos completamente en el tratado de la *Madina fadila*, ya que incluso en el Capítulo XXXVI sobre la humildad, al tratar sobre el comercio, vuelve a mezclarse la naturalidad y la voluntariedad del mismo (Al-Farabi, 1995: 124).

III

El *Defensor pacis* (DP) marsiliano es uno de los tratados que intentará dar una respuesta al problema fundamental de la filosofía política del occidente latino, a saber, la relación entre el poder temporal y el poder espiritual, en una sociedad que se comprende a sí misma como cristiana.¹¹ Para lograrlo, apoyará su trabajo en la autonomía de la *scientia civilis* en la recuperación de la naturalidad política aristotélica. Lo que nos parece particularmente importante es el modo en que realiza dicha recuperación.

Por un lado, veremos que en el tratado marsiliano se produce una ruptura respecto de la naturalidad política aristotélica al establecer a la ciencia política como el método de perfeccionamiento de la naturaleza humana por medio de la razón.¹² Y como veremos a continuación, el ordenamiento de su propuesta política tiene como sustento la perfecta diferenciación entre las partes del órgano político. Esta diferenciación será la que permita la autosuficiencia característica de la comunidad política (Catello Dubra, 2002: 99).

Por otro lado, esa ruptura respecto del modelo ontológico aristotélico se da bajo una apelación continua al mismo Aristóteles. De este modo, lo que podemos observar en el derrotero teórico marsiliano, es su logro de vincular lo que en Aristóteles es fin y comienzo: la

11 "El problema de Marsilio es cómo lograr, sin caer en la tendencia agustinizante que absorbe la política en la teología, pero al mismo tiempo, sin pretender abolir la evidencia de la fe católica y de su Iglesia, da un fundamento a la autonomía del príncipe secular de una *civitas christiana*" (Catello Dubra, 2002: 41)

12 A diferencia de la naturalidad política aristotélica, que generaba una ontología política, y erigía a la misma como la que organizaba arquitectónicamente la totalidad de la filosofía práctica, "la ciencia política marsiliana se desenvuelve enteramente en el ámbito de la racionalidad, no sólo porque procede según el canon de la racionalidad demostrativa, sino porque el *objeto* sobre el cual versa no es otro que la acción de la razón humana en la configuración misma de la dimensión política del hombre" (Catello Dubra, 2002: 54)

identificación de la *virtus* humana con la *sufficientia vitae* (Bertelloni, 2012). Así, Marsilio establecerá una evolución en los ordenamientos humanos, que, por un lado, tienen como motor las necesidades humanas (*sufficientia vitae*), mientras que, por otro, evolucionan gracias a la racionalidad, al incremento de la experiencia del hombre (Bertelloni, 2010). De allí, que “la experiencia del surgimiento de la *civitas* no resulta de considerar la *civitas* como causa final, sino porque la experiencia muestra a los hombres qué es necesario para la vida y, por ello, sugiere a la razón la necesidad de instituir la *civitas* o comunidad perfecta” (Bertelloni, 2012: 10). De esta manera, la *civitas* marsiliana es la comunidad más perfecta alcanzada por el hombre, en tanto es aquella que puede satisfacer adecuadamente todas las necesidades para la vida, tanto para el *vivere* como para el *bene vivere*.¹³

La indefección propia del hombre desnudo ante los elementos genera entonces una serie de necesidades que solamente pueden ser satisfechas a través de un ordenamiento político acabado: la *civitas*. Este ordenamiento político es el que el hombre ha alcanzado a través de su razón y experiencia, a partir de las que se establecieron diversos órdenes y oficios para dar respuestas a cada una de las necesidades del hombre a fin de alcanzar la *sufficientia vitae*. Esos órdenes y oficios serán los que determinen, según Marsilio, las partes componentes de la *civitas*.¹⁴

Como vimos anteriormente, Marsilio plantea que los hombres se congregaron por la necesidad de alcanzar la suficiencia vital, y que dicha congregación es la ciudad. Ahora bien, esa diversidad de partes necesaria para la suficiencia de vida, no puede ser alcanzada por el oficio de un solo hombre¹⁵, y de allí que se distribuyan los hombres en

13 “Augmentatis autem hiis [communitatibus]...aucta est hominum experientia, invente sunt artes et regle ac modi vivendi perfectiores, distinct quoque amplius communitatum partes. Demum vero que necessaria sunt ad vivere et bene vivere, per hominum rationem et experientiam perducta sunt ad complementum, et institute est perfecta communitas vocata civitas cum suarum partium distinctione [...]” (DP, I, iii, 5).

14 “Fuerunt igitur homines propoter sufficientier vivere congregati, potentes sibi querere necessaria numerata pridem, illa sibi comunicantes invicem. Hec autem congregatio sic perfecta et terminum habens per se sufficientie bocata est civitas, cuius siquidem finalis cuasa et suarum partium pluralitatis iam dicta est aequaliter nobis, et in se quantibus amplius distinguetur. Nam quia diversa sunt necessaria volentibus sufficienter vivere, que homines unius ordinis seu officii procurari nequeunt, oportuit esse diversos ordines hominum seu officia in hac communitate diversa huius modi ex ercentesseu procurantes, quibus pro vite suficiencia homines indigent. Hii autem hominum diversi ordines seu officia non aliud sunt quam pluralitas et distinctio partium civitatis” (DP, I, iv, 5).

15 “Nam quia [partium pluralitas] sunt necessaria volentibus sufficienter vivere, que per homines unius ordinis seu officii procurari nequeunt” (DP, I, iv, 5).

diferentes oficios destinados a cada una de dichas necesidades. Estos diversos ordenes u oficios, son precisamente los partes componentes de la ciudad.¹⁶

De este modo Marsilio introduce la temática de las partes de la ciudad, que servirá a su argumentación en contra de la intromisión del papado en los asuntos terrenales, causa, según él de la intranquilidad y de la guerra de su tiempo. Pero nosotros nos enfocaremos únicamente en cómo en medio de su argumentación, cuyo objetivo es claro, establece un entramado teórico organicista del régimen político, que da cuenta de una visión permeada por las necesidades operativas que pueden analizarse desde lo que siglos más tarde será llamado “economía política”.

Marsilio se ocupará de la presentación de las distinciones, definiciones y causas de existencia de las diferentes partes de la ciudad en los Capítulos V, VI y VII de la *Prima dictio*. Comenzará citando el pasaje de la *Politica* (1328b) aristotélica donde el estagirita establece seis partes de la ciudad, diferenciando tres excelentes de las otras tres, presentadas como necesarias (DP, I, v, 1). En el Capítulo V expondrá que ya que el hombre no ha recibido de la naturaleza todo lo necesario, fue necesario al hombre instaurar, mediante la razón, diversos oficios que suplieran su indigencia, los cuales configuran las partes de la ciudad.¹⁷

Luego Marsilio continúa analizando las partes, y si bien, como vimos, comienza con una cita de Aristóteles, nuevamente vuelve a distanciarse. No mantiene la división de las partes establecida por Aristóteles, en tanto incluye como partes de la ciudad a los agricultores, los artesanos y los tesoreros. Esta desviación, sin lugar a dudas, responde y tiene como fundamento la reinterpretación fisicista de la ontología aristotélica, ya que se sustenta claramente en la indistinción del *vivere* y el *bene vivere*.

Por un lado, habla de que al hombre le es necesario un plus, no alcanzable mediante las causas naturales. Esa carencia Marsilio la denomina *indigencia*, y es remediada a través de la institución, mediante razón, de artes y oficios. Marsilio en el apartado 8 del Capítulo V vuelve a citar a Aristóteles para justificar nuevamente que la ciudad es la

16 “Hii autem hominum hidersi ordines seu officia non aliud sunt quam pluralitas et distinctio parcium civitatis” (DP, I, iv, 5).

17 “[...] non accipimus a natura omniquaque perfecte, necessarium fuit homini ultra causas naturales per rationem aliqua formare [...] (DP, I, v, 3), e inventa fuerunt artificiorum diversa genera et reliquarum virtutum, quemadmodum diximus prius, institutique sunt homines diversorm officiorum ad illa exercenda propter suppledam humanam indigenciam; quia ordines nichil aliud sunt, quam partes civitatis [...]” (DP, I, v, 5).

que se basta a sí mismo (DP, I, v, 8), incluyendo en el apartado 9 como parte de la ciudad la *pecuniaria*, en sentido comercial, como aquella que se ocupa de la administración. Esta última se ocuparía del dinero, el almacén de los granos, el vino, y demás necesidades (DP, I, v, 9).

En el Capítulo VI Marsilio se ocupa primeramente de la parte sacerdotal, abocándose al tema central de su tratado, pero hacia al final del mismo, en el apartado 10, define las causas de los oficios de la ciudad de acuerdo a su género y de acuerdo a los hábitos del cuerpo. Allí dirá que en tanto instituidos en la ciudad, las causas finales de los oficios, serán grados de suficiencia perfeccionadora de las acciones o pasiones humanas, que provienen de las obras de dichos hábitos, y que sin ellos no podrían realizarse.¹⁸

Mientras que las causas finales de los oficios en tanto hábitos del alma, son aquellas que provienen inmediatamente de ellos *per se*, y da ejemplos como ser el del armador la nave.¹⁹ Para concluir, dirá que esto queda dicho para todas las partes, su necesidad y distinción, y “en atención a sus finalidades de suficiencia”.²⁰

De lo antedicho, debemos atender a al menos dos cuestiones. Por un lado, el paduano refuerza su distanciamiento de Aristóteles, en tanto establece nuevamente la finalidad de las partes en la necesidad de suficiencia entendida en términos fisicistas. Por otro, vincula la causa final de cada oficio al hábito anímico de cada uno de los ciudadanos que operan al mismo. Esto último será de particular importancia a la hora de comprender el mecanismo a través del cual se establece la división de la sociedad o de la comunidad política en cada una de sus partes. Porque será esto último, el fundamento esencial de la división. De este tema se ocupará Marsilio en el Capítulo VII.

Allí el paduano planteará que los hombres están inclinados a las diversas artes o disciplinas de acuerdo a su nacimiento²¹. Y lo que es aún más importante, en tanto esclarece terminantemente el modelo, dirá que las aptitudes y disposiciones naturales inclinarán a los hom-

18 “Ipsorum autem cause finales secundum quod officia in civitate determinata et instituta, sunt commoda et sufficientie perfective actionum et passionum humanarum, provenientes ab operibus dictorum habituum vel que sine hiis haberi nequeunt” (DP, I, vi, 10).

19 “Nam finales eorum cause secundum quod habitus corporis aut humane anime, sunt opera que ab illis proveniunt immediate per se, ut navifactive navis [...]” (DP, I, vi, 10).

20 “De numero quidem iitur parcium civitatis ipsarumque necessitate ac distinctione propter finalissufficiencias dicta sint tanta” (DP, I, vi, 10).

21 “Et dicemus, quod materia propria officiorum diversorum, secundum quod officia nominant habitus anime, sunt homines ex ipsorum generatione seu nativitate inclinati ad diversas artes seu disciplinas” (DP, I, vii, 1).

bres desde su nacimiento a los diversos géneros de artes u oficios, distribuyéndolos con miras a la suficiencia de acuerdo a su natural disposición.²²

Para Marsilio, del correcto funcionamiento (buena disposición) de cada una de sus partes, será que el ordenamiento político o la comunidad, alcancen la tranquilidad necesaria para la suficiencia de vida, y esto solamente se alcanzará si cada una de las partes realiza la función a ella conveniente.²³ Así, en Marsilio esa *división del trabajo* que representa la división del ordenamiento político en partes responde por un lado a las necesidades objetivas que la naturaleza impone al hombre al dejarlo inerte y desnudo frente a los elementos, pero a la vez la naturaleza le otorga la capacidad racional para suplirlas. Pero si bien el ordenamiento de la *civitas* responde a esa experiencia y razón, lo que determina qué oficio le corresponderá a cada uno de sus miembros, será su propia naturaleza, la cual le brindará una disposición natural particular, que permitirá suplir alguna de las necesidades específicas para alcanzar la *sufficiencia vitae*.

De este modo, en Marsilio observamos una tensión no del todo resuelta en su presentación de este esquema de ordenamiento político, que en parte podría explicarse por la propia tensión de su reinterpretación del texto aristotélico, y en parte porque la misma tiene un objetivo concreto, que es la búsqueda de justificar la no intervención del sacerdocio en el terreno temporal. Aun así, nos permite vislumbrar el fenómeno epocal de la inserción de los espacios productivo-comerciales en el ámbito político.

DISCUSIÓN FINAL

El presente trabajo se propuso poner a prueba la hipótesis de pasaje de estructuras categoriales de carácter económico desde el mundo islámico hacia la modernidad, especialmente hacia las Islas Británi-

22 “[...] ex que perfecta per diversas artes aut disciplinas oportet tamquam ex materia constituere civitatem et partes distinctas in ipsa necessarias ad vite sufficienciam consequendam...incipiunt ipsa circa generationem hominum distinctionem hanc, quosdam in *naturalibus dispositionibus* producens aptos et inclinatos ad agriculturam, alios ad miliciam [...] Materiales vero cause officiorum civitatis, secundum quod officia nominant partes civitatis, iam quasi apparent. Nam hee sunt homines habituari per artes et disciplinas diversorum generum et specierum, ex quibus diversi ordines sive partes statuuntur in civitate, propter finales sufficiencias provenientes ab ipsorum artibus et disciplinas [...]” (DP, I, vii, 1, no resaltado en el original).

23 “Cum enim dicitur bonda dispositio, notatur ipsius instrinsecta quidditas generalis. In eo vero quod per ipsam dicitur unaquaque partium civitatis posse agere sibi opera conveniencia, significatur eius finis, qui etiam ipsius propriam quidditatem seu differentiam intelligere facit” (DP, I, xix, 2).

cas del siglo XVIII. Como hemos señalado, no basta que dos autores hablen de un mismo concepto para que éste refiera a lo mismo, así como tampoco basta que exista la coincidencia para asumir su vinculación teórica. Si la riqueza del pensamiento islámico hubo de llegar a influenciar a Adam Smith a través de un previo pasaje por el mundo occidental latino, habríamos de encontrar en éste último indicio de aquel pensamiento. La elección de los autores en cuestión es en parte arbitraria, pero responde a la mención explícita y detallada del concepto en cuestión.

Lo que hemos podido observar en relación a nuestra primera inquietud sobre la necesidad de coincidencias teóricas, podríamos detallarlo del siguiente modo. En primer lugar, los autores medievales, más cercanos a los clásicos, hablan de la división del ordenamiento político, en el cual determinan una serie de funciones u *officia* que permiten que este cuerpo político funcione correctamente, lo que es decir, permita al ser humano realizarse. En el caso de Al-Farabi alcanzar la felicidad a través de la comunidad más perfecta posible de acuerdo a un esquema metafísico gnoseológico signado por la *Sharia*. En el caso de Marsilio, lograr la suficiencia vital a través del correcto funcionamiento de las partes que permite garantizar la paz y la tranquilidad.

En segundo lugar, observamos que, en ambos casos la necesidad del agrupamiento se deriva de que el hombre tiene un conjunto de necesidades a las cuales no puede suplir en forma autónoma, y para lo cual precisa del resto de sus semejantes. En ambos casos, hay una progresión de los ordenamientos humanos hasta que se alcanza aquel que permite la satisfacción de las necesidades y la realización humana. También en ambos casos podría pensarse en un esquema similar de progresión fisicista al modo de la explicación histórica aristotélica de Política I, 1. La diferencia es la explícita referencia al Estagirita por parte de Marsilio, que podemos comprender como un factor epocal, signado por la fuerte influencia teórica que tuvo el reingreso de los textos en el occidente latino durante los siglos XIII y XIV. Así como es de suma importancia destacar el desconocimiento del texto de Política por parte de Al-Farabi.

En tercer lugar, hay una comprensión implícita de que dicha división del trabajo permite alcanzar la subsistencia del hombre. Pero en ambos casos esta división de las tareas o funciones (*officia*) responde a habilidades naturales. Queda para futuros trabajos analizar pormenorizadamente la relación específica de la división y los niveles de producción. Es la suficiencia vital o la autonomía alcanzada por un nivel productivo particular o la división garantiza una realización en dos sentidos, permitiendo una correcta distribución de las funciones,

naturalmente asignadas a cada miembro, al tiempo que estas son el medio para alcanzar las necesidades vitales.

Es importante resaltar la diferencia en las matrices conceptuales de ambos autores. Mientras que en Al-Farabi se observa, como hemos resaltado varias veces, un esquema neoplatónico de corte procleano, a través del cual el autor logra una síntesis exitosa con el islamismo, el paduano precisamente intenta desvincular los órdenes temporal y eclesiástico, y en su trabajo se observa a través de su relectura fisicista de la ontología política aristotélica una organización de las partes del ordenamiento político orientadas a la adquisición de las necesidades vitales. En este tránsito encontramos que Marsilio reinterpreta el esquema de las partes de la ciudad, incorporando aquellas originalmente no-políticas en el texto de *Politica* orientadas a la producción, manufactura y comercio.

Esto por sí mismo es un argumento más a favor de la comprensión del texto del paduano como una relectura fisicista de la ontología política aristotélica. En el caso de Al-Farabi, como el esquema que presenta del ordenamiento mantiene la matriz jerárquica de la ontología neoplatónica de corte procleano, la incorporación de las diferentes partes en el tránsito hacia partes mayores queda integrado a través de la finalidad de cada una de ella con dos extremos claramente delimitados.

Ahora bien, suponiendo que los postulados teóricos de estos autores hayan llegado en forma directa o indirecta a Adam Smith, ¿cuáles son las similitudes y diferencias respecto de los postulados del pensador escocés?

Respecto del primer punto, Smith toma la sociedad británica del siglo XVIII como un *factum*, en la cual la *división del trabajo* refiere a la especificidad de tareas en los procesos productivos concretos (recordemos sus ejemplos). No piensa en el ordenamiento político, no piensa en términos de *officia*. Por lo que, en ese sentido es difícilmente vinculable con los autores estudiados. Quizás sí puede observarse cierta gradualidad progresiva desde Al-Farabi hacia Smith en la desvinculación de los órdenes espiritual y temporal primero, para luego avanzar hacia la autonomía del ámbito mercantil propio del *laissez faire* librecambista smithiano. Pero no hacen a este trabajo. El primer punto impacta directamente en el segundo. Smith hace de la división el mecanismo del progreso productivo, del cual detalla a la especialización como uno de los factores principales. Y deja entrever que el hombre podría dedicarse a todas las tareas necesarias para la vida, aunque sería engorroso y poco productivo. Esto es no sólo descartado, sino fuertemente criticado por los autores medievales, que en ese sentido tienden a ver un ordenamiento político estanco, en el que

cada parte tiene una función específica que cumplir, y en ambos casos hay una de ellas que rige y organiza al resto.

En cuanto al tercer punto, es claramente el eje central de las diferencias que quizás sea el fundamento causal de las otras. Para Smith la división del trabajo responde a una disposición natural a trocar, que se irá perfeccionando a medida que el mercado se extienda, ya que esta expansión irá permitiendo la mayor especialización y consecuente aumento productivo. En ese mercado en expansión los trabajadores especializados precisarán adquirir los bienes necesarios para satisfacer sus necesidades a partir del intercambio (mediado o no por dinero). En cualquier caso, el grado de perfección alcanzado en la producción no depende de particularidades innatas, sino de la propia especialización. Lo que observamos es que, si bien ambos autores medievales hablan de la división de las tareas, en ningún caso están pensando en una *división del trabajo* en los términos que conceptualiza Smith. Mientras aquellos piensan en funciones sociales determinadas, el escocés piensa en la subdivisión del proceso productivo.

En ambos casos hay una diferencia radical entonces en los fundamentos de la división, mientras en los textos medievales se presenta como un mecanismo de la organización política para alcanzar finalidades concretas como ser la subsistencia y la paz, o la autonomía y la felicidad que lleve a la realización espiritual; en Smith la división responde al interés propio de cada uno de los productores, que asumiendo una tarea específica en el proceso productivo, logra aumentar su producción y por lo tanto el excedente que puede intercambiar con el resto de sus semejantes.

Creemos que es necesario continuar trabajando en la comparación tripartita de otros conceptos claves que nos ayuden a vislumbrar con claridad los posibles aportes y vinculaciones, que luego nos permitan trabajar en una hipótesis de pasaje a través del occidente latino medieval, para luego explorar una aproximación genealógica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Al Farabi, A. N. (1995) *La Ciudad Ideal*. Madrid: Tecnos.
- (2001) *Political Writings, Selected Aphorisms and other Texts*. Ithaca: Cornell University Press.
- Aristóteles (2007) *Política*. Barcelona: Gredos.
- Bertelloni, F. (2010) 'La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad', en ROCHE ARENAS (ed.), *El pensamiento político en la edad media*. Madrid: Fundación Ramón Areces.

- (2012) La crisis medieval de la unidad del discurso aristotélico sobre origen y fin de la polis (Pol. I, 1-2).
- Castello Dubra, J. (2002). *Teoría, experiencia y preceptiva en la filosofía política de Marsilio de Padua* (Tesis doctoral no publicada). Facultad de Filosofía y Letras, - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Foley, V. (1974). The division of labor in Plato and Smith, *His. Politic. Econ.*, 6, pp. 220-242.
- (1975). Smith and the Greeks. a reply to Professor McNulty's comments, *His. Politic. Econ*, 7, pp. 379-89.
- Ghazanfar, S. M. (2000). The economic thought of Abu Hamid al-Ghazali and St Thomas Aquinas: some comparative parallels and links, *His. Politic. Econ.*, 32, pp. 857-888.
- Gilson, E. (1952). *El espíritu de la filosofía medieval*. Buenos Aires: FCE.
- Hosseini, H. (1998). Seeking the roots of Adam Smith's division of labor in medieval Persia, *His. Politic. Econ.*, 30, pp. 653-681.
- Marsilio de Padua (1932) *Defensor pacis*. Hannover: Herausgegeben von R. Scholz.
- (1988) *El defensor de la paz*, Madrid: Tecnos.
- McNulty, P.J. (1975). A Note on the division of labor in Plato and Smith, *His. Politic. Econ.*, 7, pp. 372-8.
- Polanyi, K. (2009). *El sustento del hombre*. Madrid: Capitán Swing.
- Roll, E. (1994). *Historia de las doctrinas económicas*. México: FCE.
- Rosenthal, E.I.J. (1967) El pensamiento político en el islam medieval, Madrid: Revista de Occidente.
- Schumpeter, J.A. (1985). *Historia del análisis político*. Barcelona: Ariel.
- Screpanti, E. y Zamagni, S. (1997), *Panorama de historia del pensamiento económico*. Barcelona: Ariel.
- Smith, A. (2008). *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza.
- Sun, G.-Z. (2015). A Review of Selected Literature in the Economics of Division of Labor from 5th Century to WWII: Part II.
- Sun, G.-Z. y Canlorbe, G. (2015). On the Economics of Division of Labor, *Man and the Economy*, 2(2), pp. 241-255.
- Vallat, P. (2011). "Al-Farabi (d. 950)". p. 345-352. in Henrik Lagerlund (ed.), *Encyclopaedia of Medieval Philosophy (500-1500)*. Berlin: Springer Verlag.

Juan Acerbi

ECONOMÍA DE LA MIRADA

ESTOICISMO Y POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO MORAL DE ADAM SMITH

I. A MODO DE INTRODUCCIÓN

Resulta una opinión común aquella que sostiene que existe un vínculo estrecho entre el pensamiento moral de Adam Smith y la tradición estoica. El propio Smith, en *La Teoría de los sentimientos morales*, acude reiteradamente a autores de raigambre estoica para darle mayor respaldo a sus postulados y les reconoce el haber compuesto “con diferencia la canción más animosa y denodada” (1997: 501). Sin embargo cabe preguntarse en qué medida Smith recupera al estoicismo clásico y, más específicamente, qué relación guarda la lectura smithiana del estoicismo con la política.

Abordar una tradición como el estoicismo supondría llevar a cabo un estudio que excedería los límites propuestos en el presente volumen, razón por la cual adoptaremos como criterio para dilucidar a qué fuentes clásicas recurrir, respetar las propias consideraciones realizadas por Smith y limitarnos, así, a los autores consignados por él en su tratado moral. De esta manera, nos predisponemos a analizar algunas cuestiones significativas del pensamiento smithiano especialmente cuando sea posible establecer un diálogo con la tradición de los autores estoicos a los que él mismo recurre en su estudio sobre los sentimientos morales. Así, para llevar adelante nuestros propó-

sitos, nos limitaremos a las obras de Marco Tulio Cicerón¹ (106-43 a.C.), Lucio Anneo Séneca (4 a.C. - 62) y Epicteto (55-135).

II. LA VIRTUD, CORAZÓN DEL ESTOICISMO

A partir de diversos pasajes de *La Teoría de los sentimientos* se podría llegar a la conclusión de que el estoicismo era una corriente moral que recomendaba mantener distancia de aquellas cosas que resultan ajenas a nuestra persona. En Smith, el principio estoico que clasificaba las cosas entre aquellas que dependen de nosotros y las que no, es ponderado como una suerte de máxima que le permite a los hombres despreocuparse de todo lo que le acontece al resto de la humanidad mientras que no afecte, de manera directa, su bienestar personal. En su aproximación a las fuentes clásicas, caracteriza a Séneca como el “gran predicador de la insensibilidad” (Smith, 1997: 120) y al estoicismo como una tradición que recomendaba, gracias a un evidente principio natural, que cada hombre cuide de sí mismo (Smith, 1997). Esto, a su vez, le permite concluir que ese es el rasgo que define al hombre prudente, es decir, el mantenerse ajeno de todos los asuntos que no dependan de él y, especialmente, que no hagan a su propio bienestar. De allí se derivarán otras consecuencias que resultan previsibles en la caracterización del hombre prudente y racional que delinea Smith y entre las que se destacará el precaverse de no tomar contacto con la administración de los asuntos públicos ni con la política.

Sin embargo, bastaría un simple pasaje del *predicador de la insensibilidad* para poner seriamente en cuestión las afirmaciones sostenidas por Smith sobre las virtudes del hombre prudente y su relación con la política. Por ejemplo, aquel pasaje de *Sobre el ocio*, en el que Séneca prescribe que “hasta la conclusión definitiva de nuestra vida estaremos en acción [y] no dejaremos de dedicar nuestros esfuerzos al bien común” (2008: 312) parece poner en cuestión tanto la supuesta insensibilidad senequiana como la pretendida renuencia que los hombres de bien deberían mantener, según Smith, hacia los asuntos públicos y el bienestar general. Sin embargo, y a pesar de la evidente contradicción que revela el pasaje citado con el supuesto carácter del hombre prudente smithiano, será necesario ahondar sobre algunos de los preceptos más caros de la tradición estoica para comprender en

1 El nombre de Marco Tulio Cicerón debería ser considerado con más cuidado a la hora de ser inscripta en el panteón de las figuras representativas del estoicismo. Si bien el mismo Cicerón se confesaba cercano a dicha corriente filosófica tampoco dudaba en apartarse de ella cuando la situación lo ameritaba. Con todo, y como se ha indicado anteriormente, su nombre se encuentra aquí justificado por el propio lugar que le otorga Smith en su tratado sobre los sentimientos morales.

qué sentido Smith se aparta de dicha corriente y, a su vez, clarificar las consecuencias de dicho movimiento. En este sentido, y dada su preeminencia, el concepto de virtud resultará una vía privilegiada para emprender dicha tarea.

Si la cuestión a dirimir fuese en qué términos debería darse la relación entre el hombre virtuoso y su actividad pública o política en la tradición estoica, ningún otro autor sería de más ayuda que Cicerón. En la tradición ciceroniana resulta ampliamente documentada la relación entre virtud y política la cual, a su vez, será la clave que vuelva inteligible toda la tradición jurídico-política republicana –al menos hasta Maquiavelo– sin olvidar las implicancias que también tuvo –y tiene– en el ámbito teológico-político, retórico y moral. De todo esto dejará un claro testimonio al inicio de su tratado *Sobre la república* en donde se da cuenta, a partir del propio desempeño de Rómulo al fundar Roma, de la estrecha relación existente entre la acción del hombre virtuoso y la política. Sin embargo, las vías para comprender dicha relación no son simples y, por otra parte, sería injusto reprochar a Smith por un texto al que no pudo acceder en su época,² por lo que abordaremos con el debido detenimiento el propio concepto de virtud y su relación con el *vir* a partir de fuentes cuya tradición manuscrita nos permita entablar un diálogo legítimo con el pensador escocés.

No caben dudas que, a grandes rasgos, la caracterización del hombre virtuoso conlleva la capacidad de controlar los apetitos del cuerpo y mantener el decoro ante las contingencias –favorables o no– que se le presenten en la vida. Con un grado de disquisición mayor, tampoco hay dudas de que las virtudes deben clasificarse de acuerdo a su grado de perfección en la medida que, como indica el propio Smith, se correspondan con la excelencia. La lectura smithiana del estoicismo lo lleva a aseverar, con buen tino, que la virtud debe ser pensada como una corrección y una perfección absoluta, que en situaciones difíciles no ha sido ni puede ser alcanzada jamás por la conducta humana, y en comparación con la cual las acciones de todas las personas deben siempre parecer reprobables e imperfectas (Smith, 1997: 78).

A su vez, denomina “corrección” al conjunto de virtudes reservadas al común del pueblo y es gracias a la observancia de dichas virtudes que la multitud se vuelve aceptable, es decir que, sin ser

2 El palimpsesto vaticano (*Lat.* 5757) en donde se encontraba la obra fue hallado por el Cardenal Angelo Mai quien lo editó, por primera vez, en 1822. Diferente fue la suerte que corrió el sexto libro del *Sobre la república*, el célebre *Sueño de Escipión*, del cual sí se tenía conocimiento en la época de Smith, razón por la cual lo citaremos luego.

merecedores de aplausos ni de reproches, la vida al interior de una sociedad se torna llevadera. Para Smith la división realizada por el estoicismo entre la verdadera virtud (recta o absoluta) de aquel conjunto de virtudes que puede alcanzar el común de los hombres para, a través de ellas, volverse seres sociales, constituyó “lo que podríamos denominar la moralidad práctica de los estoicos” (1997: 511). Con todo, y a pesar de que los estoicos efectivamente habían realizado una clara distinción entre una y otra forma de virtud, la cuestión es más compleja.

En el primer libro del tratado *Sobre los deberes* Cicerón afirma que “la indagación sobre el deber tiene dos aspectos: uno de ellos es lo referente al bien último; el segundo, lo que atiende a las normas a las que puede amoldarse la conducta de vida en todas sus facetas” (1994: 8). Como sabemos, en el estoicismo el bien último es aquel que resulta accesible únicamente al sabio (Cicerón, 1994)³ mientras que el resto de las virtudes se corresponden con determinados deberes a los que debe –y puede– atender el común de los mortales. Sin embargo, no existe en la tradición clásica una escisión absoluta entre la virtud propia del hombre sabio de aquel conjunto de virtudes que sirven para sentar las pautas de la conducta común. Todo lo contrario, la virtud máxima es aquella que debe servir de guía al común de los hombres más allá de la posibilidad práctica que tengan estos de acceder a ella lo cual también posibilitará que, de existir, puedan destacarse los hombres verdaderamente virtuosos de entre la multitud. Es precisamente allí donde se hace evidente una característica propia de la virtud que se opone a mucho de lo dicho por Smith y es que la *virtus* sólo puede expresarse por medio de la acción (Cicerón, 1994). Aquí, no debemos olvidar que no se trata de cualquier tipo de acción sino de aquella que verdaderamente caracteriza al hombre virtuoso y que es la de haber entregado su vida a los negocios públicos, es decir, a la política. Si bien, como ya hemos señalado, Smith no tuvo acceso al tratado ciceroniano sobre la república, el vínculo entre el buen ciudadano, la virtud y la política se encuentra expresado con claridad en diversas obras que circulaban en la época del pensador escocés. En este sentido, si el mismo Séneca ya había establecido una sensible relación entre la vida, la acción y el cuidado del bien común, Epicteto (1995) afirmará que es la razón misma la que “elige arrostrar el peligro junto al amigo y la patria” (p.202). A su vez, el propio Cicerón (1994) sostiene que la verdadera “acción se manifiesta sobre todo en la defensa de los intereses comunes a los hombres” (p.79) sin dejar, por otra parte, de prevenir sobre aquellos que, mediante

3 Al respecto, cf., particularmente, *Sobre los deberes* (1994: 137-141).

excusas, se negarán a participar de la vida política de la ciudad. Pero no debemos descuidar aquí una cuestión sensible que, tanto en el estoicismo clásico como en el *estoicismo smithiano*, nos permitirá comprender de manera más cabal la relación entre virtud y política. Nos referimos al lugar que ocupa la divinidad en todo lo referente al cuidado de la comunidad y de la naturaleza las cuales le han permitido al hombre gozar del derecho y la justicia, elementos sin los que la humanidad no habría existido.

III. NATURALEZA, LEY Y RAZÓN

Smith no duda en afirmar –resguardándose en algunos pasajes estoicos– que resulta “indudable que por naturaleza cada persona debe primero y principalmente cuidar de sí misma” lo cual se debe, según sus propias conclusiones, al hecho de que “cada individuo está mucho más profundamente interesado en lo que le preocupa de inmediato a él que en lo que inquieta a algún otro hombre” (Smith, 1997: 180). A su vez, el vínculo establecido entre el cuidado de sí y la naturaleza tiene su correlato inmediato en la forma en la que el autor de *La riqueza de las naciones* concibe a la sociedad humana ya que, para él, resultará indudable que la sociedad es el ámbito en el que vienen a satisfacerse las necesidades individuales. Este parecer, sin embargo, le permite introducir una novedad respecto de aquellos pensadores que, desde la Antigüedad clásica, concibieron a la sociedad como una entidad natural que venía a suplir las incapacidades del animal humano para proveerse de todo lo necesario para su subsistencia. Smith no tiene ningún tipo de tapujo en afirmar que sería deseable que en toda sociedad predomine el amor y el afecto por el otro, sin embargo, afirma, esto no es estrictamente necesario para la subsistencia de una sociedad como tal. Así, sostiene que una sociedad carente de amor y afecto sería menos “feliz y grata” que aquella en la que dichos sentimientos ordenan las relaciones entre las personas pero, a pesar de ello, “la sociedad de personas distintas puede subsistir, como la de comerciantes distintos, en razón de su utilidad, sin ningún amor o afecto mutuo” (Smith, 1997: 185). Es por esto que las relaciones sociales y la sociedad misma pueden ser confiadas a la racionalidad de la utilidad individual a la vez que el hombre se ocupa de su propio cuerpo, de sus bienes y su felicidad. Considerando todas estas cuestiones será posible afirmar que:

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. [...] La seguridad, por

consequente, es el primer y principal objetivo de la prudencia. Es aversa a exponer nuestra salud, fortuna, rango o reputación a ninguna clase de riesgo. (Smith, 1997: 382).

Consecuentemente, el hombre debe escuchar el dictado de la naturaleza ya que es ella la que determina qué es lo que el hombre debe tomar o evitar (Smith 1997) razón por la cual no resulta sorprendente el hecho de que Smith vincule al hombre prudente con aquel que elige mantenerse alejado de la política. En definitiva, el hombre prudente es quien “no está dispuesto a someterse a ninguna responsabilidad que su deber no le imponga” y que tiende a inmiscuirse en sus propios asuntos ya que, además, “no le atrae esa importancia boba que muchas personas pretenden obtener dando la impresión de que ejercen alguna influencia en el manejo de los asuntos de otra gente” (Smith, 1997: 386). Sabemos que si se lo exigiesen no renegaría de prestar servicios a la patria pero también sabemos que “en el fondo de su corazón prefiere disfrutar apaciblemente de una tranquilidad segura” (Smith, 1997: 386). Sin embargo, no hay que perder de vista que la forma en la que este hombre apolítico es delineado resulta indisociable de la propia concepción smithiana de divinidad, la cual le otorgará la razón última para poder desentenderse de los asuntos referentes al bien común sin menoscabar su entereza moral.

Al igual que en el estoicismo clásico, la divinidad ocupa un lugar de relevancia en el pensamiento de Smith pero aquí, a diferencia de la tradición iniciada por Zenón, las esferas de lo divino y lo humano se entrecruzan de manera tal que lo divino, en su poder y sabiduría, libera al hombre de preocuparse por cualquier asunto que escape a su interés privado. Smith reconoce a un Dios creador y gobernante del universo y de todo lo que habita en él incluyendo, por supuesto, al mundo y a las sociedades humanas. De allí se deduce la existencia de una jerarquía en la que el Universo, como expresión máxima de la Creación, prima sobre el mundo, el mundo sobre nuestras ciudades y éstas sobre nosotros. Es por ello que, llegado el caso, cabe esperar que nuestros bienes fuesen sacrificados en nombre del bien de nuestra ciudad, de nuestro país y, ascendiendo en la escala jerárquica, del mundo y el Universo.

Sin embargo, no debemos olvidar que es Dios el verdadero “administrador y creador” del Universo y si además consideramos su sabiduría y su poder, concluiremos que nadie más que Él puede gozar de “una confianza más ilimitada [y] un afecto más ardiente y fervoroso, que el gran Conductor del universo” (Smith, 1997: 422). Por cierto, el término “Conductor” no debe ser menospreciado en tanto alude, mediante una clásica figura griega, a aquel que ejerce el go-

bierno. De esta manera, y gracias al doble carácter de Dios (Creador y Conductor), el hombre puede desentenderse de los asuntos públicos de su ciudad o su país ya que esas son competencias exclusivas de la divinidad. Por su parte, y considerando sus capacidades, “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” (Smith, 1997: 423). Sin embargo, y a pesar de que Smith insista en atribuirle al pensamiento estoico los principios que permitirían delimitar las características de ese deber racional que ordena al hombre prudente volcarse hacia sus asuntos privados, dicha afirmación sólo puede sostenerse a partir de una lectura que pase por alto el sentido y la relación que guardaban, en las fuentes clásicas, la divinidad, la naturaleza y la acción política.

Es en el primer libro del tratado ciceroniano *Sobre los deberes* en donde leemos que

en primer lugar, la naturaleza ha dotado a todos los seres animados del instinto de defender su vida y su cuerpo, y de huir de todo lo que parezca perjudicial, de buscar por doquier y preparar lo necesario para vivir (Cicerón, 1994:10).

Si bien el mandato de cuidar de sí es claro,⁴ no hay que perder de vista que el mismo se encuentra condicionado por un principio ordinal (“en primer lugar”) que viene a relativizar el alcance del mismo. Así, es de esperar que el cuidado de sí (en los términos de asegurar lo necesario para la subsistencia material) se corresponda con un momento particular de la existencia humana tras lo cual, es de suponer, que el hombre haya podido volcarse a otras actividades más nobles como, por ejemplo, la política.⁵

Por otra parte, no olvidemos que para el pensamiento estoico la sociedad se proyecta a partir de una ley natural –vinculada, a su vez, a la divinidad– y es en ella que, gracias al principio del verdadero amor y de la amistad, el hombre encuentra su razón de ser. Así, a la función social que el estoicismo le atribuyó al amor y la amistad,

4 Resulta evidente que no se trata de *el cuidado de sí* en el sentido más propio de la filosofía estoica sino del cuidado de sí que el hombre comparte con los animales. Sobre la tradición del cuidado de sí en el pensamiento estoico remitimos al lector al gran trabajo de Foucault (2011).

5 Al respecto, y para evidenciar la importancia dada a los bienes materiales en relación al verdadero cuidado de sí, resulta ilustrativa aquella anécdota recuperada por Foucault (2011) cuando, al preguntársele a Alexandrides sobre las razones por las cuales los lacedemonios no se ocupaban del cultivo de sus tierras, aquel respondió “para poder ocuparnos de nosotros mismos” (p.45).

la preceptiva moral ciceroniana le plasmará su impronta por medio del mandato que ordenaba proteger al conjunto de los seres queridos (Cicerón, 1994:10). Y no debemos olvidar que, entre los seres queridos, se debe incluir a los familiares pero también a un extenso círculo de personas que excederían las consideraciones de aquellos que, como Smith, aseguraban que los vínculos familiares sólo se mantenían en función de su utilidad jurídica. Es decir, que servían para mitigar la situación de desamparo que los más humildes deben afrontar cuando la autoridad legal no tiene la suficiente fuerza para protegerlos. Esta concepción le permitió explicar a Smith el supuesto hecho de que los descendientes de dichas familias, “al no tener motivos para permanecer juntos, se separan y dispersan naturalmente, según lo sugiera el interés o las inclinaciones” (Smith, 1997: 401). Es por ello que las personas, conforme aumenta el grado de desarrollo de una sociedad, pierden “toda preocupación mutua [y] toda memoria de su origen común y de la conexión que se entabló entre sus antepasados” (Smith, 1997:401). Es por esto que el desgranamiento de la familia y de la propia comunidad es una cuestión inherente a la evolución civilizatoria, en los propios términos de Smith (1997) leemos que “el aprecio por los parientes lejanos se vuelve cada vez menor en todos los países, según ese estadio de la civilización resulte establecido de manera más prolongada y completa” (p.401). Sin embargo, las profundas diferencias que se verifican entre una y otra concepción de sociedad encuentran su verdadera razón de ser en el concepto de naturaleza que cada una de las corrientes de pensamiento aquí analizadas sostenían.

En el estoicismo, el vínculo entre naturaleza y razón resulta tan íntimo que Marco Aurelio llegó a sentenciar que “para el ser racional el mismo acto es acorde con la naturaleza y con la razón” (2005:131). La inscripción natural de la racionalidad del hombre encuentra en el propio cuerpo de éste, y en su capacidad para caminar erguido, la posibilidad de vivir mirando al cielo para “adquirir [el] conocimiento de los dioses” (Cicerón, 2009: 422) e inspirarse en él para llevar a cabo sus propias acciones. A su vez, el diseño de su anatomía ha permitido que los hombres puedan mirarse a los ojos y así conformar el bien de cualquier ser racional que no es otro que la comunidad (Marco Aurelio, 2005). El vínculo que los hombres tienen entre sí en la tradición estoica nos permite precisar una importante cuestión en torno a la lectura realizada por Smith sobre la sociedad y la comunidad; por una parte, la sociedad es algo que trasciende la dimensión animal entendida como el ámbito en el que se satisfacen las necesidades biológicas pero también se trata de un medio cuya finalidad trasciende la mera utilidad humana. En definitiva, la sociedad es el ámbito

propio del ser humano, es el lugar donde, en el encuentro con el otro, mediado por la ley y la justicia pero también por el ejercicio de las virtudes y del afecto mutuo, se realiza la esencia del hombre. Por otra parte, en el cruce entre la concepción que los estoicos tenían del hombre y de la sociedad es que comprendemos lo imbricado que resultaba el vínculo de los hombres con la divinidad, vínculo que poseía profundas consecuencias sociales, jurídicas y políticas. Una de esas consecuencias es la de volver al binomio divinidad-hombre copartícipe de los destinos humanos lo cual se reflejaba en la prescripción de que el hombre no podía llevar adelante, de manera exitosa, los asuntos humanos sin participar a la divinidad (Marco Aurelio, 2005). Es decir que, al tiempo que los dioses no se limitan a la mera contemplación de lo que ocurre en el mundo, el hombre, en tanto ser capacitado naturalmente e inspirado divinamente, tiene la responsabilidad de intervenir en los destinos de la comunidad humana. Por otra parte, no será posible llevar adelante una acción digna de la divinidad si no se cuenta con el debido conocimiento de la ley natural. En la tradición estoica, se debe a la correcta observancia de la ley natural que el hombre virtuoso pueda actuar y vivir como tal (Cicerón, 1999). Es decir, que será el conocimiento de la leyes de la naturaleza lo que le posibilitará al hombre devenir en un hombre virtuoso capaz de confundirse con la divinidad.

En este sentido, resulta evidente que la sociedad humana ocupa un lugar prioritario entre los asuntos a los que se debe volcar el hombre de bien ya que el gobierno de las ciudades y del mundo son ámbitos de su competencia debido que resultan sensibles a su influencia. Esto también implicará que los negocios humanos ocupen un lugar de relevancia por sobre los asuntos personales lo cual significará que el hombre virtuoso estará dispuesto a sacrificar sus propios bienes antes que los de la comunidad. Por lo tanto, y a diferencia de lo que sostendrá Smith, los bienes aquí no son considerados en sí mismos un bien –ya que su posesión no vuelve mejores personas a sus detentores– salvo que, como reclamaba Cicerón, los bienes sean utilizados para su verdadera finalidad: mantener la paz social y el bienestar común. Sin embargo, ninguno de estos argumentos parecen haber seducido al autor de *La Teoría de los sentimientos morales*.

IV. EL PODER DE LA MIRADA

El hecho de que Smith fuese capaz de asegurar que el hombre prudente es aquel que evita cualquier tipo de participación política y concentra sus esfuerzos en afianzar y acrecentar su bienestar personal se debe, como ya hemos anticipado, al hecho de que su argumentación se sustentaba en la idea de que Dios era el único conductor del

Universo y, por lo tanto, de los destinos del hombre. Es en este sentido que la naturaleza del hombre prudente se traduce en una preferencia por los asuntos privados el cual deviene en un gesto de racionalidad al negarse a participar de cualquier empresa sobre la que no pueda decidir. Sin dudas Smith prefiere evitar aquellos pasajes en los que Cicerón sugiere que el hombre virtuoso debe disputarle a la fortuna parte de su influjo negando la creencia de que todo lo humano se encuentre predeterminado⁶ ya que, si así fuera, no tendría sentido ni la propia noción de *libertas* (tan cara al ser romano) ni la de ningún tipo de acción humana.

En Smith no se trata únicamente de un gesto racional el mantenerse alejado de los negocios humanos sino que se establecerá una correlación entre naturaleza, riqueza y el talante del hombre prudente quien, se sobreentiende, es el hombre que vive colmado de riquezas materiales. En los propios términos de Smith (1997) leemos que

la naturaleza ha sido prudente al dictaminar que la distinción entre rangos, la paz y el orden de la sociedad, descansaran con más seguridad sobre la nítida y palpable diferencia de cuna y fortuna, que sobre la invisible y muchas veces incierta diferencia de sabiduría y virtud (p.406).

La nitidez de la materialidad que otorgan la cuna y la fortuna cumplen una clara función social debido a que gracias a ellas la muchedumbre puede percibir fácilmente la riqueza mientras que dicha percepción resulta dificultosa si se trata de valores espirituales o morales como la sabiduría o la virtud. Es por ello que también se puede comprender el concepto de “bien” en el pensamiento de Smith y cómo dicha concepción se opone al concepto de bien estoico conduciendo, como es de esperar, a distintos tipos ideales de hombre prudente y virtuoso.

El concepto de bien y las consideraciones smithianas sobre el hombre colmado de riquezas constituyen un verdadero manifiesto antiestoico⁷ contrario a cualquier interpretación posible de las fuentes clásicas. Las razones de esta afirmación las encontramos en gran variedad de textos y autores y expresado de manera tal que es difícil albergar dudas al respecto: en el estoicismo, un bien sólo puede ser proclamado como tal si se vincula con el deber “perfecto” o “recto”. En otros términos, podemos interrogarnos sobre el verda-

6 El tratado sobre *El destino* resulta ilustrativo en este sentido y sobre la tensión que introduce la noción de destino en relación a la *libertas* romana.

7 Lo mismo ocurrirá, como veremos luego, con el lugar que Smith le otorga a la mirada lo cual nos recordará la figura del *stultus*. Sobre el *stultus*, cf. Foucault (2011).

dero carácter de un supuesto bien al preguntarnos si esos bienes vuelven, a aquellos que los poseen, buenos. Ante esta simple pregunta, los comúnmente denominados *bienes* pierden su carácter moral ya que, como bien afirma Séneca (2008) en su escrito *Sobre la vida feliz*, “las riquezas no son un bien; en efecto, si lo fueran, nos harían buenos” (p.300) y deja establecida la diferencia entre riquezas y bienes a través de la figura del sabio a quien, si le arrebatáramos las riquezas, le dejaríamos, sin embargo, sus bienes. A su vez, Epicteto ahonda la distinción senequiana entre riquezas y bienes al no solo atribuirle a lo bienes la incapacidad de hacer mejores a los hombres sino, más bien, de volverlos esclavos. Observando la obsesión que las riquezas suelen provocar en aquellos que las poseen, Epicteto (1993) afirmará en sus *Disertaciones* que el dinero no es un bien⁸ mientras que en su conocido *Manual* recomendará que, para vivir como hombre libre y no ser un esclavo, es mejor prescindir de las riquezas debido a que “es mejor morir de hambre, libre de tristeza y miedo, que vivir en la abundancia, pero lleno de perturbación” (1995: 189). Pero será en otro capítulo de su manual en donde Epicteto pondrá en evidencia la delicada relación que los estoicos concebían entre riqueza, amistad y virtud. En el capítulo XXIX leemos:

Si puedo ser rico en guardarme a mí mismo respetuoso y fiel y generoso, indícame el camino y me haré rico. Pero si consideráis lo adecuado que yo eche a perder mis bienes para que vosotros obtengáis lo que no son bienes, ¡mirad qué inicuos sois y qué desconsiderados! ¿Qué preferís? ¿El dinero o un amigo fiel y respetuoso? (Epicteto, 1996: 207).

Este pasaje pone en evidencia el carácter perverso de la riqueza ya que su presencia implica la corrupción de una de las instituciones más caras al sentimiento religioso y filosófico grecolatino como lo era la amistad. En un sentido similar, Cicerón vinculará el talante de aquel que desprecia los bienes humanos con “un alma bien formada [que no se] somete voluntariamente sino al que aconseja o enseña” (1994: 11) y en el propio Epicteto parecerán resonar las promesas esbozadas en el *Sueño de Escipión* cuando se vincule el desprecio a todo lo que se nos ofrezca en el banquete de la vida con la posibilidad “no sólo [de] participa[r] del banquete de los dioses, sino también de su poder” (Epicteto, 1995:190). Por su parte, aunque en un sentido radicalmente opuesto, el pensamiento de Smith

8 Otros autores de la tradición estoica sostenían que, además de no ser un bien, la riqueza o el dinero representaban un mal ya que no contribuyen a la paz social. En este sentido, por ejemplo, puede pensarse en las *Disertaciones* de Musonio Rufo (1947).

tampoco permite alojar dudas respecto a la función moral, social y política de las riquezas de los particulares.

En el pensador escocés encontramos que la figura del hombre rico produce una atracción natural sobre el resto de la humanidad, la cual cae en un estado de delectación con solo contemplar el más mínimo de sus gestos. El propio Smith (1997) se ocupa de aclarar que este sentimiento no surge como una forma de sensibilidad que despierta, en el común de los hombres, el amor que el hombre rico siente por la humanidad debido a que “los grandes jamás consideran a los inferiores como criaturas iguales a ellos” (p.131). Es decir, el hombre rico desprecia a aquellos que no pertenecen a su condición pero, a pesar de ello, los pobres quedan sojuzgados gracias a una empatía *natural* que el rico produce sobre el resto de la humanidad. La función que Smith le atribuyó, al inicio de su tratado, a la simpatía le servirá luego de base argumental para explicar la atracción que generan los hombres ricos sobre el resto de la sociedad pero también para atribuirle una función social concreta sobre la muchedumbre que excede el del goce pasivo del *voyeur*. Como veremos, el goce por observar hasta los gestos más íntimos o mínimos del hombre acomodado reviste consecuencias políticas concretas ya que, gracias a lo que produce dicha contemplación, tiende a anularse cualquier posibilidad de llevar dicha contemplación, tiende a anularse cualquier posibilidad de llevar adelante acciones que tiendan a subvertir el *status quo* imperante en la sociedad.

Según Smith, la condición del hombre humilde es tal que vive permanentemente humillado, avergonzado de su propia pobreza y es ignorado por todos al punto tal que “cuando está en el medio de una muchedumbre se halla en la misma oscuridad que cuando se encierra en su propio cuchitril” (1997: 125). La contraposición que Smith establece entre aquel sujeto en el que confluyen todas las miradas frente a la de aquel que vive ignorado por todos (incluyendo a los de su misma clase) es luego traducida a un sistema que permite explicar el par acción/inacción social, humana y política. Así, la admiración que despiertan los ricos se traduce en una predisposición a solidarizarse con ellos al punto de que “cada calamidad que les sobreviene, cada injuria que sufren, excita en el corazón del espectador diez veces más compasión y resentimiento que los que habría sentido si las mismas cosas les hubiesen acaecido a otras personas.” (Smith, 1997:127). Pero el placer que ejerce sobre la multitud la vida de los hombres de bien encuentra sus debidos fundamentos psicológicos en la voz que Smith le otorga a los humildes, para ellos los ricos encarnan las fantasías y las “ociosas ensoñaciones” y es por ello que las muchedumbres situaron en la vida de los ricos “el objetivo último de todas [sus] aspiraciones” (Smith, 1997: 126). Es

así que las multitudes sienten admiración por ellos, porque ellos “lo han logrado” y, por lo tanto,

aplaudimos todos sus gustos y compartimos todos sus deseos. ¡Qué lástima –pensamos– si alguna cosa pudiese estropear y arruinar un marco tan placentero! Podemos incluso ansiar que fuesen inmortales y nos parece riguroso que la muerte deba a la postre poner término a un disfrute tan cabal (Smith, 1997: 126).

Considerando estos argumentos, no sorprenderá que Smith justifique el lugar de primacía que ocupa la clase adinerada en relación al resto de la sociedad. Luego, será más fácil comprender las vías mediante las cuales llega a sostener que sería una irracionalidad el que el común del pueblo se subleve ante el orden imperante ya que, al tratarse de una disposición humana “el acompañar todas las pasiones de los ricos”, es normal que estemos

prestos a echarles una mano para completar un modelo de felicidad que se aproxima tanto a la perfección [que] deseamos servirlos por lo que ellos son, sin otra recompensa que la vanidad o el honor de que nos estén agradecidos (Smith, 1997: 127).

Por lo tanto, toda forma de sublevamiento contra la clase pudiente podría ser interpretada no solo como un acto humanamente irracional sino también como un acto que amenaza el propio deseo del pueblo quien, en última instancia, prefiere soportar la desatención y el abandono del Estado, de las clases pudientes y de los de su misma clase mientras le sea permitido disfrutar del placer que la mirada sobre los modales y la vida refinada le provoca.⁹

ECONOMÍA POLÍTICA DE LA MIRADA - BREVE POST SCRIPTUM

Sin dudas, el pensamiento de Adam Smith posee una vigencia inusitada en los tiempos que nos tocan vivir. Pero, a diferencia de lo que se suele afirmar, cabría preguntarse si el pensamiento político plasmado en *La Teoría de los sentimientos morales* no resulta, en nuestros días, el más apropiado para intentar dilucidar algunos de los principios que

⁹ A su vez, no hay que olvidar que los ricos, conscientes de su influjo, aprovechan su posición para sacar ventajas del resto de la sociedad (Smith, 1997: 124-130) llegando al punto de ser capaces de imponer, ni más ni menos, que la moda (Smith, 1997: 142). En sociedades como las nuestras, en las que la moda y *las tendencias* marcan el ritmo tanto de una de las industrias más poderosas del mundo como del proceso de subjetivación de miles de millones de personas (a través de publicidades y redes sociales), se comprenderá la importancia de lo señalado por Smith.

animan a nuestras sociedades. El poder de la mirada, en el contexto de sociedades ávidas por contemplar cualquier desliz o detalle de la vida de los *ricos y famosos*, el desinterés en todo lo referente a los asuntos públicos, en pos de *dedicarse cada uno a lo suyo*, el estatus ontológico y moral del dinero, que todo, y a todos, transforma debería hacernos recapacitar sobre la forma en la que hemos recepcionado a Smith y en lo insensibles que nos hemos mostrado con su pensamiento político.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bobzien, S. (2004). *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Brennan, T. (2005). *The Stoic Life. Emotions, Duties, & Fate*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, V. (2016). The Impartial Spectator and Moral Judgment. *Econ Journal Watch*, 13 (2), Mayo 2016, 232-248.
- Epicteto (1993). *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos.
- (1995). *Manual. Fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Furuya, H. (2011). Beauty as Independence: Stoic Philosophy and Adam Smith. *The Kyoto Economic Review*, 80 (1), 70-102.
- Cicerón, M.T. (1994). *Sobre los deberes*. Barcelona: Técnos.
- (1999). *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*. Madrid: Gredos.
- (2000). *On the republic. On the laws*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2009). *Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid: Gredos.
- Foucault, Michel (2011). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Inwood, B. (2005). *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Jones, H.B. (2010). Marcus Aurelius, the Stoic Ethic, and Adam Smith. *Journal of Business Ethics*, Vol. 95, No.1 (Agosto 2010), 89-96. Marco Aurelio (2005). *Meditaciones*. Madrid: Gredos.
- Rufo, Musonio (1947). *Musonius Rufus, the Roman Socrates*. Yale: Yale Classical Studies.
- Schofield, M. (1999). *The Stoic Idea of the City*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Séneca (2008). *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Smith, A. (1997). *La Teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial.

Fernando Beresñak

DE NEWTON A SMITH

PRINCIPIOS Y LEYES DE LA ARMONÍA -POLÍTICA- DE LOS SENTIMIENTOS

I. INTRODUCCIÓN: ESTRATIFICACIÓN Y PRESENCIAS OCULTAS EN ADAM SMITH

Desde la Antigüedad que existen prácticas vinculadas a la filosofía de la naturaleza, tales como la cosmología, la astronomía y la astrología, que mantuvieron profundos lazos –aunque no siempre debidamente reconocidos– con otras esferas como la moral, la economía, la teología, el derecho y la política. La regularidad de los astros al interior de un sistema que se repite cíclicamente ofreció, desde siempre, un campo de estudio fructífero para indagar en lo que serían las conductas que atravesarían el mundo humano. No obstante ello, desde hace un tiempo que aquellos lazos son considerados “mezcolanzas” antiguas, poco eficaces para la producción del conocimiento moderno, y por ende ya superadas.

Pero como demostraremos, lejos de haberlas dejado atrás, y aunque deformados en algunos casos, y en otros nutridos de doctrinas ajenas al canon científico, ellas conviven con nosotros en los más recónditos escondites de los discursos y prácticas que construyen nuestro ordenamiento político actual. Es por ello que todas aquellas vertientes teóricas, más allá del encasillamiento disciplinar que se viene diagramando desde la Modernidad, constituyen de forma integral

un cofre sumamente interesante para pensar la política, ya sea sobre tiempos pasados, presentes o futuros.

En este trabajo comenzaremos a acercarnos a algunos de esos refugios teóricos en donde, a partir del surgimiento de la ciencia moderna, se tejieron específicos vínculos entre filosofía, economía y moral. Particularmente, nos concentraremos en aquellos que surgieron y se desplegaron en el recorrido que realizó la obra de Isaac Newton hasta llegar a la de Adam Smith. Es que si bien es cierto que varios puntos en común entre estos autores fueron reconocidos por la tradición, no menos acertado sería decir que esa influencia fue aceptada y relatada tan sólo en una parte, y en muchos casos incluso olvidada nuevamente.

Como bien sabemos, la historia se cuenta dejando a un lado ciertos aspectos y enfocando en otros –quizá para permitir justamente un adiestrado y ordenado olvido de los primeros–.

Así por ejemplo, el tradicional reconocimiento de los vínculos entre estos autores se suele concentrar en dos aspectos: los relativos al ámbito “profesional” o personal (que analizaremos en el apartado II) y los que se sostendrían en algunas perspectivas teóricas amables para con el canon discursivo (que estudiaremos en el apartado III). Pero así se deja a un lado un tercer aspecto quizá más especulativo, pero sobre el cual aquí nos gustaría insistir debido a la ineludible importancia que suele tener al momento de producir las operaciones teóricas y conceptuales (apartado IV).

Resulta fundamental rescatar este último y abandonado aspecto, sobre todo, si compartimos la idea de que el hecho de que la historia sea escrita por los vencedores no sólo implica la invisibilización de la perspectiva de los derrotados, sino también el ocultamiento de la verdadera estrategia que permitió a los victoriosos convertirse en tales y, por ende, también el control sobre sus más potentes armas de lucha. En la época que va de Newton a Smith existieron muchas –de las que Michel Foucault denominaría– “cajas de herramientas” enterradas, algunas de las cuales intentaremos comenzar a traer a la superficie para, en un futuro, realizar sobre ellas un severo análisis de sus potencialidades.

II. SOBRE LA IRRADIACIÓN DEL ESPÍRITU EN TODA –VERDADERA– ACTIVIDAD

Comencemos por el eje que se concentra en insistir en los vínculos entre autores a partir de sus datos biográficos. Desde hace un tiempo que se ha comenzado a admitir que no fueron pocos los filósofos de la naturaleza que dedicaron parte de su vida a la construcción de la política, la moral o la economía o a cumplir funciones relativas a las

mismas, tal y como fue el caso del consumidor de la Revolución Científica, es decir, Isaac Newton. Y lo mismo ocurre respecto de aquellos que la tradición reconoció como especialistas del mundo humano en el campo de la política, la moral y la economía pero que también se han dedicado a la filosofía de la naturaleza, tal y como lo hizo el autor en cuestión, Adam Smith, al reflexionar sobre la historia de la astronomía.¹ Veamos en primer lugar y de forma breve estos dos casos, ya que así detectaremos que incluso en estos relatos se encuentran aplacadas las influencias de ciertas perspectivas que la hegemonía discursiva no quiere reconocer sino como meros pasatiempos de esos autores.

Ahora bien, antes de empezar, y tan sólo para dar un ejemplo de las reducciones a las cuales se somete nuestra tradición cultural, veamos lo que sucede con otro filósofo de la naturaleza de suma importancia en los albores de la Revolución Científica, tal y como lo es Nicolás Copérnico. Muchos encuentran en su figura a un astrónomo que luego de numerosas observaciones y un renovado uso de las matemáticas logró reacomodar los orbes celestes ubicando al Sol en el centro del cosmos. Pero lo que algunos no siempre recuerdan –o lo hacen pero no lo enuncian– es que parte de la motivación de aquellas innovaciones provenían de su paso por el noreste de la actual Italia (principalmente Bologna y Padua) y por los círculos neopitagóricos y neoplatónicos en dónde se habría encontrado con las profundas razones teóricas del sistema heliocéntrico del antiguo Aristarco y con la idea de que el Sol debía ocupar el centro del cosmos por su peculiar sino divino estatuto (por cierto, una posición teórica que el cristianismo irá adoptando una vez que su defensa del geocentrismo vaya perdiendo fuerza). Como puede verse, las razones matemáticas y observacionales a favor del heliocentrismo estaban infundidas por razones menos claras y distintas. La pluma que dibujó el nuevo cosmos estaba embebida en la tinta del hermetismo. Ahora bien, menos conocido es todavía el hecho de que Copérnico fue el encargado de colaborar a la resistencia de la diócesis de Warmia frente a la Orden Teutónica, y no sólo militarmente, sino también económicamente. Entre otros problemas, éstos acuñaban monedas envilecidas para desplazar a la moneda polaca conformada de un metal de mejor calidad. El astrónomo no sólo combatió esas prácticas sino que en la reforma monetaria que presentó a la asamblea prusiana explicitó el

1 En un artículo que celebramos y que se aleja de nuestro foco de crítica, al que me permito remitir para mayores referencias, Hernán Borisonik (2018) ha reconstruido con gran detalle una importante parte de las actividades de Newton y Smith, fusionando aquellas con una renovada lectura de las influencias teóricas de ambos pensadores.

fenómeno que luego, a partir del siglo XIX, se conocerá como la “ley de Gresham” (esto es, el hecho de que, en un mercado donde circulen dos o más monedas, habrá una marcada tendencia a atesorar las monedas fuertes, puras o buenas, retirándolas del mercado, y hacer circular las débiles, impuras o malas, lo cual tiende a debilitarlo). A pesar de que el nombre de la ley se le atribuyera al fundador de la bolsa de Londres, Sir Thomas Gresham, lo cierto es que Copérnico e incluso Nicolás Oresme antes que este último ya habían tratado la cuestión.

Sea como fuere, lo cierto es que el hermetismo de Copérnico no sólo fue actor de la reconfiguración cosmológica, sino también testigo -¿silencioso?- de las transformaciones que el comercio exterior suscitaba en el sistema económico una vez que los Estados comienzan a concentrarse en el intercambio de otros bienes además de los lujosos. Ahora bien, las nuevas formas que adquirirá la teoría monetaria de allí en más y hasta la actualidad, a cuyos orígenes conceptuales Copérnico aportará con su *Monetae cudendae ratio*, ¿habrán estado tan alejadas, como hoy se la pretende, de las influencias que al menos uno de sus conformadores recibió del hermetismo, de la alquimia de los metales y de la astrología, por tan sólo mencionar algunas?

Todavía quedan por ser investigadas las influencias de aquellos fenómenos práctico- discursivos en todos estos procesos económicos que se fueron desplegando desde los albores de la modernidad. Quizá en esos estudios, mejor que en cualquier tratado sobre los mecanismos económicos, puedan encontrarse enriquecidas y renovadas explicaciones del enigmático estatuto del mercado en general y del sistema financiero en particular, así como de sus oscuros estados de situación actuales.

II.A. ALGO MÁS QUE UN CUSTODIO DE LA MONEDA: EL CASO NEWTON

Con la figura de Newton sucede algo similar a lo que aconteció con Copérnico: se negaron algunas de sus influencias y por ende durante largo tiempo no se abrieron interrogantes como los que planteamos en los párrafos precedentes. Así fueron silenciadas algunas de sus fuentes de inspiración principales para construir la filosofía natural que desplegó a lo largo de su obra (Henry, 2008). Por ejemplo, fueron dejadas a un lado las influencias que recibieron la teoría de la gravitación y la filosofía natural por parte de la alquimia y las corrientes ocultistas, así como por la numerología y la idea pitagórica de la armonía de las esferas (un recorte que también sufrió la recuperación de los antecedentes de otro filósofo de la naturaleza de suma importancia para la cosmovisión científica moderna como Johannes Kepler, ya que

sus fuentes fueron reducidas a la implementación de la matemática sobre la observación astronómica para lograr el descubrimiento de la “elipse orbital” sin hacer mención de -o directamente anulando- sus influencias astrológicas).²

También al igual que Copérnico, Newton estuvo a cargo de varias funciones estatales, como por ejemplo miembro del parlamento, director de la Royal Society e inspector y luego director de la Casa de la Moneda. Este último cargo lo desempeñó con una notable rigidez, sino directamente crueldad, ya que se afirma que azotó y ahorcó a un número de personas nunca alcanzado en dicha institución, entre los cuales se cuenta el famoso estafador y falsificador William Chaloner (de quien por otra parte admiraba su lucidez). Durante esa época Newton también se preocupó por sanear la moneda, la cual frecuentemente se veía falsificada, laqueada y sobre todo recortada. Asimismo se preocupó por elevar y optimizar los estándares de producción de las monedas. Podría explicarse esta actitud diciendo que Inglaterra, a pesar de estar transformándose en una de las primeras potencias del capitalismo moderno, todavía tenía un sistema monetario y económico bastante caótico en donde circulaban varias monedas, muchas falsificaciones y recortes, todo lo cual dificultaba la explotación de su potencial. Pero también es cierto, y quizá ofrezca otro tipo de explicaciones más interesantes sobre la radicalidad de su postura, no sólo el peculiar y respetuoso interés de Newton por la alquimia y los metales, sino también el uso que hizo de esas prácticas (Ackroyd, 2012: 123-128 y 44-48). La pureza que Newton buscaba en la producción, tratamiento, circulación y normativa de la moneda puede que se deba a su ya conocido duro carácter o incluso a la peculiaridad del momento inglés. Pero su espíritu alquimista y su oscura y enigmática relación con los metales, así como sus estudios numerológicos y el intento de prepararse para la instauración de un nuevo y justo Reino, tal y como insistía en afirmarlo (Beresñak, 2017: 257-403), no deberían ser dejados a un lado para comprender cabalmente las actividades de Newton en la Casa de la Moneda.

2 Quizá sea de interés para el conocedor de la obra de Kepler, contraponer nuestras afirmaciones con lo siguiente. En el año 1980, el reconocido científico Carl Sagan presentaba (gracias a la co-escritura realizada junto a su esposa Ann Druyan y Steven Soter) el programa de televisión *Cosmos: A Personal Voyage*, una serie en la que se contaba, de una forma muy peculiar, la historia de la ciencia. El tercer capítulo, denominado “La armonía de los mundos”, podría considerarse una clara muestra de las -incluso burdas-operaciones ideológicas hechas no sólo contra la astrología sino también sobre los descubrimientos y la figura de Kepler.

II.B. ALGO MÁS QUE UNA HISTORIA DE LA ASTRONOMÍA: EL CASO SMITH

Al comienzo de este apartado señalábamos que se suele insistir en que constituiría un dato meramente interesante el hecho de que autores como Smith, que tanto escribieron sobre el mundo político, moral y económico de los seres humanos, también hayan realizado estudios en el campo de la naturaleza como lo es la astronomía. Pero lo cierto es que ni es un dato meramente curioso ni es cierto que el autor mencionado realizara tan sólo una *Historia de la astronomía*. El libro de Smith referido no se limita a relatar los hechos de los astros o los relativos a los estudios que sobre ellos se hicieron. Por el contrario, allí se discuten algunas de las tesis más importantes de aquella intrincada historia, y principalmente se debate sobre cuáles fueron los elementos determinantes para que las Revoluciones Copernicana y Científica fueran posibles (Schliesser, 2010).

La razón de aquél análisis por parte de Smith no fue tan sólo para lograr un relato más verídico de lo acontecido, sino porque dado que por aquél entonces todos querían llevar adelante esa misma revolución científica en el campo de la moral, la economía, la historia, la política etc., era indispensable detectar con qué estrategia se había logrado aquella. Así entonces, su trabajo sobre la historia de la astronomía fue un intento por dilucidar las operaciones conceptuales y teóricas que hicieron posible aquellas mutaciones cosmológicas (y que no siempre son reconocidas o enseñadas en las instituciones responsables de hacerlo). Esto, para luego intentar trasladar a aquellas, con las especificidades del caso, a un nuevo sistema económico y moral (Schliesser, 2005).

De hecho, todo esto se refleja en el título de aquella obra, el cual no es meramente *Historia de la astronomía*, tal y como no casualmente se reproduce su título, sino el siguiente: *Los principios que presiden y dirigen las investigaciones filosóficas, ilustrados por la historia de la astronomía*. Esta deliberada ocultación del objetivo y eje del libro y de la influencia de la terminología y metodología newtoniana también acontece con respecto a *La riqueza de las naciones*, libro cuyo verdadero y completo título es *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*; y también en *La Teoría de los sentimientos morales*, cuyo subtítulo era *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* -tal y como en la cuarta edición así Smith se animó a publicarlo-. Pero estas ocultaciones responden, justamente, a romper el verdadero vínculo entre Newton y Smith, el cual va mucho más allá de un intento por llevar lo que hoy se conoce como el método científico al campo de las disciplinas relativas a lo humano.

Como puede verse, el objetivo de esas discusiones, al igual que en muchas otras que sobre el tema lleva adelante Smith (2012a: 677-681), no era un mero discurrir sobre el pasado, sino un servirse de la metodología de la filosofía natural newtoniana (su armonía de los astros, sus leyes y principios, así como de las doctrinas que -no tan- secretamente lo habrían influido) para hacerse de las herramientas necesarias con el fin de construir el sistema político, económico y moral del futuro. Esto, ya que como afirmaba Newton, los principios matemáticos no eran los únicos que existían, ni lo explicaban todo, y por ende había que darse a la tarea de buscar otros siguiendo el método de la filosofía natural (ya que su libro trataba solamente de los *Principios matemáticos de la filosofía natural*, pero no de los otros que componen a este última). A ese proyecto pareciera responder la obra de Smith.

Como podrá notar el lector, la “historia de la astronomía” -de Smith- esconde algunos de los secretos de nuestra cultura que más celosamente fueron ocultados.

III. SOBRE-LECTURAS IMPUESTAS: EL NEWTONIANISMO SMITHIANO

El segundo aspecto que debemos traer a la luz es aquél que, alejándose de cuestiones biográficas, del recorrido institucional o de los estudios de cada autor, si bien trata de vincular aspectos más teóricos entre Newton y Smith, lo hace concentrándose en una lectura que, siguiendo a Leonidas Montes (2006), también consideramos incorrecta en algunos aspectos e insuficientes en otros, pero que en todo caso logró imponerse como la hegemónica.

Ayudará a comprender el planteo tener presente que la difusión de la obra newtoniana tuvo, en términos esquemáticos, tres caminos: uno más bien práctico y otros dos de índole teórica. El primero se corresponde con lo que se ha denominado “newtonianismo”, es decir, el intento de tomar algunas nociones de la obra de Newton y simplificarlas para divulgarlas y utilizarlas con fines prácticos. Más allá de la influencia que esas ideas tuvieron en el crecimiento de la potencia británica durante el siglo XVII y XVIII, lo cierto es que ellas no se correspondían con la compleja, refinada y específica filosofía natural del autor en cuestión.

El segundo sendero, más fiel al espíritu newtoniano, corresponde a la Ilustración Escocesa, en la cual podemos encontrar autores como Thomas Reid, Adam Ferguson, Francis Hutcheson, David Hume y al propio Smith, los cuales se habrían preocupado por continuar aquella búsqueda newtoniana de los principios rectores de la filosofía (tal y como veíamos en los títulos de las obras smithianas en los párrafos precedentes); sólo que ellos lo harían para el orden social, moral, eco-

nómico, teológico, jurídico y político. Según nuestra consideración, una adecuada lectura de la obra de Smith implicaría repasar este camino por la “teoría newtoniana”, y por eso lo dejaremos para el siguiente y último apartado.

Aquí, mientras tanto, retomaremos el tercer camino que tuvo la obra de Newton, cuya constitución y despliegue tuvo lugar en el continente y más específicamente en Francia (de la mano de los materialistas franceses como Paul H. T. d’Holbach, Claude-Adrien Helvecio, Étienne-Gabriel Morelly, en la difusión de la teoría fisiócrata por parte de Jean le Rond d’Alembert, así como también gracias a Maupertuis, Clairaut, Mmme. Du Chatélet y principalmente Voltaire). Este sendero, el cual mantuvo cierta consonancia o diálogo constante con aquel “newtonianismo práctico” anteriormente mencionado, llevó adelante no sólo una divulgación sino también una lectura académica de la filosofía newtoniana.

El newtonianismo teórico-práctico consistió en alejarse de las especulaciones de Newton y tomar tan sólo los experimentos ópticos y los principios matemáticos de la mecánica racional para hacerla asimilable y confluyente con la teoría espacial cartesiana francesa, transformando los principios matemáticos en una matematización cuantificadora de la extensión y el proyecto de una mecánica racional en un mecanicismo fenomenológicamente matematizado. Así es que se construyó una concepción espacial plena, material y racionalmente extensa, compuesta por fenómenos cuantificables, sujetos a la matematización y al mecanicismo. Este desarrollo teórico, que logró despojarse de muchas de las ideas newtonianas que no resultaban de fácil asimilación o requerían mayor trabajo (tales como las del espacio absoluto, el *vacuum*, seres, fuerzas, principios o poderes ocultos en la naturaleza y la de una extensión espiritual –y no meramente material-), obtuvo un mayor impacto que la posición de la Ilustración Escocesa, al punto tal que terminó imponiéndose como la lectura predominante sobre la obra de Newton hasta nuestros días. Pero lo interesante aquí es que también afectó retrospectivamente las operaciones que los ilustrados escoceses habían llevado adelante a partir de la obra newtoniana. Es decir que se comenzó a releer, pero esta vez a través del prisma de un equilibrio matemático y mecanicista instaurado en el continente, aquellas búsquedas que Hume, Hutcheson y Smith habían realizado para encontrar los principios rectores -no sólo matemáticos- de la filosofía y del ordenamiento social, moral, económico, jurídico y político.

Es cierto que si tan sólo nos concentramos en algunos pocos pasajes de la obra de Smith (quien incluso conoció personalmente a algunos de esos franceses conformadores del newtonianismo, como por

ejemplo es el caso de Voltaire), es posible hacer esa lectura y encontrar cierto apoyo para la misma. Así, por ejemplo, podría decirse que hace lugar al mecanicismo fenoménico de la moral en la *Teoría de los sentimientos morales* cuando refiere a un mecanismo de la naturaleza sin el cual no se podrían “alcanzar los dos mayores propósitos de la naturaleza, el mantenimiento del individuo y la propagación de la especie” (Smith, 2012b: 184), ni así tampoco a la sociedad si no fuera por las leyes de la justicia puesto que aquella sufriría un desequilibrio, sino su destrucción (Smith, 2012b: 185).

Pero aquél mecanismo, como todos los que visibilizaría Smith, están supeditados a otros principios según lo admite el mismo autor. Así, aclara: “El que no es el cuidado de la preservación de la sociedad lo que originalmente nos mueve a interesarnos en el escarmiento de los delitos cometidos contras las personas puede ser demostrado por vario s razonamientos elementales” (Smith, 2012b: 188). Es decir que cada vez que refiere a algún tipo de mecanicismo, luego aclara que aquél no se sostiene sólo y que es necesario explicar otro tipo de lógica, acudir a algún principio que explique la cuestión.

Una lectura mecanicista similar se realiza sobre su tratamiento de las pasiones y en particular respecto de la simpatía y la armonía que se alcanzaría con una debida corrección de aquellas, todo lo cual se analiza en las dos primeras partes de *La Teoría de los sentimientos morales*. Si bien en la cuarta parte referirá a la utilidad, lo hará como un sentimiento de aprobación, el cual no cobrará toda su dimensión sino hasta la parte séptima en donde, distanciándose de la posición de su maestro Hutcheson para quien la virtud es benevolencia, mencionará que seguir el “propio interés” fomentaría las virtudes, lo cual fue entendido como una medida del sistema para mantener el mecanismo social equilibrado. Por ejemplo, es aquí donde algunos se han concentrado para referir a algún tipo de mecanismo moral construido por el propio interés y una armonía tejida por la correcta simpatía, tal y como supuestamente sucedería en el mercado a través de la mano invisible haciendo posible una libre competencia que convertiría a Smith en el fundador del liberalismo radical actual. Incluso, se insistirá en que el modelo de la mano invisible y la libertad de mercado se encuentra deliberadamente -por Smith- en sintonía con una ley universal, como lo es la teoría de la gravitación newtoniana, algo que resulta imposible ya que el equilibrio en un caso es con relación a un eje central y en el otro se construye entre todos los elementos del sistema (Montes, 2006).

Pero nada de todo esto se sostiene en una lectura completa de los textos; ni siquiera la idea de que Smith sería el padre del liberalismo actual, y esto por al menos dos razones. La primera es que, en todo

caso, su obra refiere a un liberalismo moderado por el derecho y la moral; y, de hecho, podría recordarse que en sus *Lecciones sobre jurisprudencia*, en donde ya se mostraba el programa de investigación que iría hasta *La riqueza de las naciones*, insistía en que el derecho y la moral debían mantener lazos estrechos, ya que toda actuación libre debe respetar la virtud fundamental que es la justicia (Smith, 1995; 2012a: 612). La segunda razón es que dicho título (el del padre del liberalismo) también podría considerarse para los filósofos de la Escuela de Salamanca y del siglo de Oro español (Castillo Girón y Vargas-Hernández, 2017), quienes con anterioridad ya habían desarrollado algunas teorías y conceptos claves del liberalismo.

Es realmente llamativo el recorte que se ha realizado de su obra. Por un lado, es enorme -o excesiva para nuestros tiempos- la cantidad de casos y reflexiones con las cuales Smith intentó ilustrar lo que sería su peculiar posición filosófica sobre la política, la moral y la economía, plagada ella de moderaciones y sugerencias sobre la imposición de impuestos y regulaciones de todo tipo, al punto tal que no sólo sería injusto reducirlo a una teoría liberal radical, sino que incluso habría que sugerir que él era un cuidadoso y prudente constructor político de un liberalismo moderado por el derecho y la moral. Por otro lado, su cosmovisión filosófica principista y nutrida de tantos detalles, tal y como veremos en el siguiente apartado, resulta imposible de conciliarse con el ordinario mecanicismo equilibrado que supuestamente habría inventado Newton y al cual se la intentó someter.

Y si es cierto que existen algunos pasajes que podrían entenderse en aquella dirección, quizá deba aplicarse a ellos lo que Newton decía de los antiguos cuando discutían movimientos astronómicos: “a los filósofos les gustaba tanto atenuar sus discursos místicos que en presencia del vulgo exponían tontamente materias vulgares por miedo al ridículo, y ocultaban la verdad bajo discusiones de este tipo” (Newton, 2009: 389).

IV. FILOSOFÍA NATURAL NEWTONIANA EN SMITH

IV. A. LA BÚSQUEDA FILOSÓFICA

Llegados a este punto, es momento de ofrecer otra versión de la obra smithiana, una que verdaderamente pudiera estar en sintonía con la filosofía natural newtoniana, tal y como lo habían pretendido tanto Newton como Smith (y no con la versión del newtonianismo continental que sostenía un mecanicismo racional y fenomenológico sujeto la cuantificación de la sociedad). Para esto hay que atender dos cuestiones. Por un lado, es cierto que la escuela escocesa pretendió para la ciencia social lo mismo que Newton había logrado con la ciencia

natural: una teoría general de la moral, la política y la sociedad [y que ello] requeriría el establecimiento de regularidades que probaran que los seres humanos, su psicología y sus instituciones no estaban gobernados por el mero azar (Rodríguez Braum, 2012: 10).

Pero por el otro, no es cierto que Newton o Smith hayan reducido su cosmovisión a la búsqueda de leyes que determinen un mecanismo fenomenológico de la naturaleza. Más bien, se encargaron de encontrar los principios que pudieran explicar que, lejos de estar los comportamientos de los seres humanos sujetos al azar o a la arbitrariedad, ellos están “irresistiblemente sentenciados”, como dijo Smith. Ahora bien, si no es un mecanismo legalista de la naturaleza, la pregunta deviene entonces la siguiente: ¿qué es lo que tanto influye en los seres humanos y cuál es la ingeniería a través de la cual ello sucede?

Para abordar esta cuestión, será necesario no sólo que recuperemos otros pasajes distintos respecto de aquellos en los que el canon smithiano se concentró, sino también que demos cuenta de los elementos de la filosofía natural de Newton (Henry, 2008) que habían sido desplazados por la hegemónica lectura continental que se hizo de ella y que, no obstante eso, habrían logrado influir en el pensamiento de Adam Smith. Esas pequeñas menciones colaborarán a abrir el campo de posibilidades desde el cual interpretar su obra. En lo sucesivo, entonces, ofreceremos las siguientes claves de lectura o características que consideramos deberían atenderse al momento de abordar su pensamiento, sino cuando decidimos especular sobre el mismo para realizar operaciones filosóficas y políticas en la actualidad.

IV.B. LA DEIDAD CÓSMICA Y LA ARMONÍA DE LOS SENTIMIENTOS MORALES Y ECONÓMICOS

Como gran parte de los intelectuales de la Ilustración Escocesa, Smith también tenía sus dudas sobre el estatuto de las religiones, al punto tal que en algunos casos pareciera afirmar que esas creencias sólo servían frente a ciertos estados o momentos de las personas (2012b: 235). Asimismo, al igual que aquellos, nuestro autor también parece haberse interesado en explorar el tipo de divinidad que mejor satisfaga sus inquietudes. Se puede notar ese espíritu en varios pasajes de su obra, en donde acusa a los hombres de tratar de darle forma a la deidad, sin terminar de encontrar el modo justo (Smith, 2012b: 226-250). Podría decirse que a lo largo de sus textos pareciera estar ajustando cuentas entre una especie de deidad cósmica, un autor de la naturaleza y las versiones protestantes y católicas del dios cristiano (algunas pruebas de ello son las diversas fórmulas que intenta para referir a dios sin denominarlo de forma clásica, cuyo ejemplo más claro es la del “espectador imparcial”).

Sea como fuere, todo pareciera indicar (y en esto parecen coincidir los especialistas en su obra) que se trata de una deidad más bien cósmica, sumamente preocupada por la armonía de la naturaleza. Y aunque también se ha dicho que Smith recibió la influencia de la idea de una armonía que regiría la naturaleza vía los estoicos (Rodríguez Braum, 2012: 15), y si bien muy probablemente sea cierto, consideramos que no debe descartarse, como pronto veremos, la importancia que podría haber recibido de la específica modalidad armónica -de procedencia pitagórica y hermética- que circundaba en el pensamiento de Newton.

Es sabido que por aquél entonces, junto a los deísmos, existieron otras corrientes de pensamiento que influyeron notablemente la forma de abordar el estudio de la naturaleza y sus vínculos con la divinidad. Así, la teoría de la armonía de las esferas, que había acompañado gran parte del pensamiento durante el Renacimiento, también había alcanzado a influir en la Ilustración Escocesa. Esto no debería llamar tanto la atención, puesto que las ideas de aquella estuvieron presentes en distintas piezas nodales que reconfiguraron el modo de concebir el cosmos durante la Revolución Científica. Entre estas, cabe destacar especialmente la influencia que tuvo en la obra de Johannes Kepler, en donde se logró demostrar que las órbitas elípticas, lejos de romper el orden de dios, señalaban una geometría regida por un orden superior, el de la armonía musical (Kepler, 1992 y 1997). Pero este autor no fue el único que recurrió a aquella teoría. Entre otros que se sirvieron de aquella teoría, justamente se encuentra una de las fuentes clave de Smith, es decir, Newton.³

En una serie de comentarios para la segunda edición de su obra magna, algunos de los cuales han quedado asentados en el texto finalmente publicado, el autor de los *Principios matemáticos de la filosofía natural* dejaba constancia no sólo de la importancia de aquellas indagaciones de Kepler (Newton, 2011: 629) para captar una regularidad y perfección superior en los planetas, sino también de la relevancia de la armonía de las esferas para comprender el sistema del mundo y la causa de la gravedad. Esto último, ya que él insistía en que hasta ese entonces tan sólo se había referido a las propiedades de la gravitación.

De los dos pasajes que veremos, el primero reza así:

3 Resulta fundamental aclarar que si bien la doctrina de la armonía de las esferas remite a la una serie de proporciones numéricas armoniosas que producirían el movimiento de los astros según proporciones e intervalos musicales descifrados matemáticamente, en la armonía de los sentimientos de Smith pareciera verse diluida la importancia musical y aumentada la importancia en la proporcionalidad matemática de magnitudes intensas.

Y, puesto que toda la materia debidamente formada está asistida de signos de vida, y todas las cosas están constituidas con perfecto arte y sabiduría, y la naturaleza no hace nada en vano, de haber una vida universal y todo el espacio por el que el sensorio de un ser pensante que por su inmediata presencia percibe todas las cosas en sí, como aquello que piensa en nosotros, percibe sus imágenes en el cerebro, esas leyes del movimiento que surgen de la vida o la voluntad pueden ser de alcance universal. Los filósofos antiguos parecen haber aludido a algunas de esas leyes cuando llamaban a Dios armonía y representaban su actuación en la materia (Newton, citado en McGuire y Rattansi, 2007: 160).

Y el segundo lo hace de la siguiente forma:

Para los filósofos místicos, Pan era la divinidad suprema que inspiraba a este mundo con una razón armónica (...) llamaron a la armonía Dios y Alma del Mundo compuesta de números armónicos. Pero decían que los planetas se movían en sus órbitas por la fuerza de sus propias almas, esto es, por la fuerza de la gravedad que toma su origen de la acción del alma. De esto, al parecer, surgió la idea de los peripatéticos respecto de las Inteligencias que mueven los globos sólidos. Pero los filósofos más antiguos sostenían que las almas del Sol y de todos los planetas eran una y la misma divinidad que ejercía sus poderes en todos los cuerpos (Newton, citado en Gregory, 1834, MS 247, folio 1).

Aquellas ideas no sólo influenciaron el pensamiento planetario de Newton. De hecho, se encargó de afirmar que esa armonía también era clave para pensar lo social y por eso era clave captarla (2009: 389). Debía ser aplicado su sistema de los principios y de la filosofía natural a la moral para aprehender allí sus reglas (Newton, 1977: 381 y 1962: 141). Es que para él no había duda que existían principios activos que actuaban sobre la materia y que lo hacían generando armonía (McGuire y Rattasi, 2007: 160-161, nota al pie 23 y 176-177). La doctrina de la armonía de las esferas estaría en el trasfondo de la obra newtoniana.

Más allá de la clásica referencia al *Timeo* de Platón, cuando el Demiurgo separó la substancia primordial en relaciones aritméticas de la escala musical, las cuales en conjunto formarían la armonía de las esferas, esto es, la capacidad de influir en ciertas zonas del mundo a través de la reunión de -una tríada de- sus notas, es bien sabida que la procedencia de estas ideas corresponden a Pitágoras. Éste afirmaba que existía una relación intrínseca entre el cosmos y la armonía musical, la cual lograba afectación mutua y estaba cifrada matemáticamente. Las razones filosóficas y matemáticas que motivaron el interés de Newton no pueden ser tratadas aquí. Pero quizá sea sugerente recordar la importancia de esa armonía para comprender cómo podría

afectar a los astros y nuestro comportamiento. De hecho, no hay que olvidarse que tanto Newton como Smith tuvieron un fuerte interés por la astronomía y la moral -sino también por las causas y la naturaleza de la circulación de la moneda- y como todo ello podría corresponderse con el ordenamiento político.

Estas ideas, junto a la doctrina de las correspondencias, les podrían haber llegado a Newton a través de las multifacéticas vías que él exploró. No obstante, podemos estar seguros que aquellas teorías llegaron a él al menos cuando tradujo la *Tabla de la Esmeralda*. Este texto, como ya hemos dejado entrever en otro lado (Beresñak, 2017: 351), influyó notablemente en la cosmovisión newtoniana y no debe quedar duda que así ocurrió con la de Smith, quién no sólo observaba y destacaba la importancia de la armonía para comprender el sistema planetario sino también el de todo el universo, incluyendo allí el de los hombres.

Todo pareciera indicar que ambos autores, por vías diversas, uno estudiando los astros del cielo y otro los hombres de la Tierra, siguen una misma búsqueda habilitada por el primer principio alquímico de la *Tabla de la Esmeralda*, el cual decía que “Lo que está abajo es como lo que está arriba, lo que está arriba es como lo que está abajo” (Anónimo, 1978: 75), de forma tal que pueda llevarse adelante lo milagroso de lo único. Así, las leyes y principios que rigen el universo y que podrían cambiar y enriquecer la situación política de los humanos pueden encontrarse tanto en el cielo como en la tierra; por lo que así como Newton los encontró en los astros y propuso buscarlos en la moral, Smith -quien estudió las historias de las teorías de los astros- se entregó a dicha tarea estudiando el comportamiento humano.

He aquí entonces que debemos otra aclaración sobre el modo en que consideramos debería leerse las obras de Smith. *La Teoría de los sentimientos morales* debe ser tratada como un tratado metafísico y político, toda vez que sus indagaciones sobre los principios y leyes de los sentimientos morales están permanentemente direccionados a las implicancias políticas de las conclusiones a las cuales arriba, así como exploraciones relativas a quién, cómo y hasta dónde debería gobernar a los seres humanos. Por otro lado, *La riqueza de las naciones* no es sólo una doctrina económica política, sino más que nada un estudio sobre el comportamiento de los seres humanos en el mercado a partir de la naturaleza y las causas de sus sentimientos. Así, entonces, podría decirse que ambos textos constituyen una misma exploración sobre los principios y leyes “de lo que está abajo”, de los sentimientos de los seres humanos, y esto tanto en la moral como en el mercado, para así construir un ordenamiento político ajustado a la doctrina de la armonía –natural de las esferas–.

Para Smith, autores como Hobbes, Mandeville, Hutcheson y Hume no habrían logrado terminar de comprender la visión global de los sentimientos, la que permite el “espectador imparcial”, pero que bien podría ser el de la posición que tendría quien capte la armonía de las esferas. Al igual que ésta, que se teje por la conciliación de los contrarios en la zona de influencia de las últimas, la proporcionalidad de los sentimientos egoístas y altruistas también pareciera colaborar a cierta armonía más allá de su aparente tensión o batalla constante (de hecho, como las esferas, también tendrán una zona o lugar de influencia, tal y como veremos en relación a la espacialidad). La armonía de las esferas, entonces, no sólo debe considerarse como una teoría extravagante que simplemente circulaba en el pensar smithiano. Sus bases pueden notarse en la idea de la mano invisible u otras que habitan *La riqueza de las naciones*, así como en su *Teoría de los sentimientos morales* cuando dice que: “a pesar del desorden que parece reinar entre las cosas de este mundo, incluso aquí cada virtud encuentra naturalmente su retribución correspondiente, con la recompensa más idónea para estimularla y animarla” (Smith, 2012b: 295).

De aquí entonces que se haya dado a la tarea de analizar la dinámica de los sentimientos de todo tipo, sin censura previa, para poder detectar cómo colaboran a la armonía cósmica, astronómica y/o humana, y entonces a partir de allí poder evaluar cada uno de los sentimientos en su singularidad. Es en esta posición imparcial a la que Smith nos invita a posicionarnos para construir la política de la modernidad: la de la armonía de los sentimientos que redundarían en la justicia y en la riqueza de las naciones.

IV.C. INGENIERÍA TRANSESPACIAL PARA EL GOBIERNO DE LOS SEMIDIOSES

Existen muchas doctrinas que desde la Antigüedad insisten en la posibilidad para los hombres, y más precisamente para quienes se mantengan inscriptos en una sensibilidad profunda que vaya más allá de lo especular, de alcanzar una mayor sabiduría respecto de la que tendrían aquellos que se alejan de lo que los afecta. A quienes lograban la aprehensión de ese saber algunos los llamaban “maestros”, y hasta se ha dicho que algunos de ellos comenzaron a tener poderes similares a los divinos.

A pesar de lo extraño que podría parecer este comentario al interior de un texto sobre Adam Smith, lo cierto es que no debiera ser así si nos atenemos a todo lo trabajado anteriormente. Pero mucho menos extravagante debiera ser si prestamos atención a su desconfianza respecto de los comerciantes y políticos debido a que no saben alinear sus acciones con las leyes de la armonía divina, así como a la persis-

tencia en la idea de que los seres humanos podrían vincularse con una especie de “semidios” que habitaría en sus pechos, y de este modo asir los principios y leyes de la divina armonía que deberían inspirar las reglas de conducta tanto del mercado como de la moral en la construcción política del liberalismo moderado que aparentemente Smith pretendería lograr. Todo esto nos permite especular que quizá algunas de las doctrinas que venimos mencionando no estén tan alejadas de las fuentes de la obra smithiana. Pero vayamos al texto, prestando especial atención a la terminología empleada.

En primer lugar, cabe señalar que, como si la comprensión del estatuto de las reglas de conducta se tratara de un registro histórico progresivo, dice Smith que el respeto por ellas es ampliado por una opinión obtenida primero por la naturaleza y confirmada después por el raciocinio y la filosofía: que dichas reglas importantes de moralidad son mandamientos y leyes de la deidad, que finalmente premiará a quienes las obedezcan y castigará a quienes las transgredan (2012b: 291).

Pero con el mismo tono progresivo también trata de explicar cómo es que el hombre fue comprendiendo a qué o a quiénes les debía las causas de esas leyes y principios que gobernarían sus sentimientos. Así declara Smith:

Pienso que esta opinión o idea parece grabada primero por la naturaleza. Los seres humanos llegan naturalmente a adscribir todos sus sentimientos y pasiones a esos entes misteriosos, sean lo que fueren, que en cualquier país resulten ser objetos de temor religioso. No tienen forma ni pueden atribuirlos a ninguna otra cosa. Esas inteligencias desconocidas, que imaginan pero no ven, deben necesariamente estar formadas en algún sentido a semejanza de las inteligencias que ellos conocen. Durante la ignorancia y oscuridad de la superstición pagana, el género humano formó las ideas sobre sus divinidades con tan poca delicadeza que les atribuyó indiscriminadamente todas las pasiones de la naturaleza humana, sin exceptuar las que menos honran a nuestra especie (2012b: 291).

Fíjese el lector que en ningún caso Smith destruye esa idea antigua de entes misteriosos o inteligencias desconocidas que afectarían a los hombres, un tema que por otra parte trabajó de una forma similar en *La riqueza de las naciones* (2012a: 679-680). Más bien, les otorga existencia (“sean lo que fueren”), capacidad de afección (“los seres humanos les adscriben sus sentimientos y pasiones”) y presencia universal (“en cualquier país”). Sólo dice que el género humano les fue dando formas diversas e imprecisas, otorgándoles lo que le pertenecía a él, y que esto habría confundido el correcto modo de comprenderlos (2012b: 292).

Quizá no sea equivocado pensar que esos entes misteriosos o inteligencias desconocidas sean exactamente aquello que él denomina, con nombres diversos, “vicegerentes” o “vicerrectores” de la deidad cósmica. Esto, debido a que justamente son esos entes, de los cuales no podemos escapar por su universalidad y por su peculiar forma de estar en nuestro pecho, así como también porque tendrían la capacidad de afectarnos generando nuestros sentimientos, los que afirman aquellos principios y leyes de la deidad. Es en este sentido que cabe sospechar en Smith un intento de reconstrucción política de la divina armonía que se querría para el mundo humano.

Ahora bien, si se presta la suficiente atención al pasaje citado, dice Smith que esos entes misteriosos o inteligencias desconocidas no se pueden visualizar, aunque sí imaginar. Pero esa afirmación, que podría parecer una crítica a aquellos que hacen lugar a la imaginación de esos entes, no es confirmada por *La Teoría de los sentimientos morales*. A lo largo de todo el texto la imaginación, lejos de ser considerada una herramienta que llevaría a la fantasía, a inventar lo que no existe, es justamente una herramienta central de la sociabilidad y de la participación del ser humano en la armonía de los sentimientos, en tanto permite posicionarse en el lugar de lo que llamará el espectador imparcial, pieza fundamental de aquella.

Existen numerosos relatos (tal y como el de la visión de Timarco en *Sobre el demon de Sócrates*) en los que se afirma que algunos han escuchado la música de la armonía cósmica en visiones, sueños y trances iniciáticos, es decir, en referencia al poder que arrojaría -algo más que- lo especular. Asir esa música implicaría, en parte, comprender las reglas cosmológicas, lo cual no es otra cosa que posicionarse en un lugar más allá de toda parcialidad al interior del cosmos. Ahora bien, si esto es así, no resulta difícil observar la similitud con lo que acontece en la ingeniería smithiana relativa a la teoría de los sentimientos. Esto, toda vez que insiste el autor en considerar a la imaginación como la posibilidad de acceder al “ojo natural mental” (por cierto, una terminología de profunda raigambre mística), el cual debemos aprender a emplear para captar los principios y leyes de la armonía que la mera física especular de lo social no nos permitiría observar.

Al inicio de *La Teoría de los sentimientos morales*, Smith dice:

Por más egoísta que se pueda suponer el 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 más que el placer de contemplarla” (2012b: 49).

Suele insistirse en el distanciamiento que aquí realiza Smith respecto de la lectura que hace Hobbes sobre la naturaleza del hombre, más particularmente al momento de abordar la simpatía. Pero no se ha destacado suficientemente, como puede notarse aquí, el espíritu principista que habita en los conceptos fundamentales del sistema smithiano, tal y como lo pretendía la filosofía natural newtoniana y sus influencias herméticas.

Por otro lado, aunque sí es cierto que en algunos casos se ha destacado la tensión que existe en el tratamiento de las pasiones entre Hume y Smith, consideramos que no se han extraído de allí todas sus implicancias, y especialmente aquellas vinculadas a la espacialidad de la teoría moral y a la posible metafísica que la respaldaría, en parte proveniente de la obra de Newton. Es que a diferencia de lo que sucedía con la benevolencia de Hutcheson o las pasiones de Hume, existe en Smith una fuerte referencia a la importancia de la espacialidad. Así, dice que “La simpatía, en consecuencia, no emerge tanto de la observación de la pasión como de la circunstancia que la promueve” (Smith, 2012b: 53). Y en otra numerosísima cantidad de veces se insiste en que es imprescindible cambiar o alterar el lugar en el que uno se encuentra; es necesario cambiar la situación espacial.

Pero debemos atender con cuidado la cuestión, puesto que aquel lugar no es estrictamente el físico. Se trata de un lugar al cual veros es posible asistir vía la imaginación. Dice lo siguiente: “cuando nos ponemos en su lugar esa pasión fluye en nuestro pecho merced a la imaginación, aunque no lo haga en el suyo merced a la realidad” (Smith, 2012b: 53).

Y luego continúa sobre la imaginación con un tono en absoluto escindido de misticismo:

sólo nos puede ayudar representándonos lo que serían nuestras propias sensaciones si nos halláramos en su lugar. Nuestra imaginación puede copiar las impresiones de nuestros sentidos, pero no de los suyos. La imaginación nos permite situarnos en su posición, concebir que padecemos los mismos tormentos, entrar por así decirlo en su cuerpo y llegar a ser en alguna medida una misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones, e incluso sentir algo parecido, aunque con una intensidad menos (Smith, 2012b: 50).

La clave pareciera encontrarse en poder posicionarse en otro lugar que intente reproducir el lugar del otro y asimilar su situación. “En toda pasión que el alma humana es susceptible de abrigar, las emociones del espectador siempre se corresponden con lo que, al colocarse en su mismo lugar, imagina que son los sentimientos que experi-

menta el protagonista” (Smith, 2012b: 51). Se trata de una cuestión espacial o transespacial a la cual se arribaría por la facultad de la imaginación; y una vez allí instalados, se comenzaría a tratar de absorber aquello que estaría afectando a la persona que realmente se encuentra en ese lugar.

Y aunque en algunas oportunidades aclara Smith que jamás sucederá que el lugar imaginado sea idéntico al de aquél al que querríamos acceder, sus palabras sugieren que en el espacio imaginado nos haremos de las herramientas del espectador imparcial a través de las cuales podremos juzgar la situación del otro. Esto, toda vez que es a través de la imaginación o del “ojo natural de la mente” que el hombre puede cambiar de lugar y posicionarse en el correspondiente al del espectador imparcial que, como el Juez, todo lo ve y todo lo oye, comprendiendo y juzgando según las leyes de la correspondencia y la proporcionalidad. Según pareciera, en ciertos espacios particulares podremos hacernos de la sabiduría que ofrecen los principios que estarían afectando al ser humano.

En otro pasaje afirma que es posible simpatizar con los muertos, lo cual revela que se trata, como decíamos antes, de un transespacio, y no de un lugar físico. Pero lo más interesante es cuando explica cómo eso es posible: “nos ponemos en su lugar y alojamos, por así decirlo, nuestras almas vivientes en sus cuerpos inanimados, y así concebimos lo que serían sus emociones en tal caso” (Smith, 2012b: 55). El ser humano, entonces, puede trasladarse no tanto al lugar del otro como sí al del espectador imparcial, ese transespacio en cuyo hábitat se vería afectado por los principios y leyes que lo constituyen, de la misma forma que en la doctrina de la armonía de las esferas éstas afectan con aquella sus zonas de influencia.

Si tomamos en consideración el bagaje metafísico de estas ideas, debemos reconocer que muchas de ellas ya se encontraban presentes en Newton bajo la influencia de la *Tabla de Esmeralda* (Beresñak, 2017: 348-357). Entre otras, era fundamental para la filosofía natural newtoniana la idea de una deidad que influía en el universo a través de la transmutación de lógicas espaciales, siendo su grado más derivado el de los corpúsculos, a través de los cuales no sólo se explicaría la variedad de las cosas en el cosmos sino también ejercería su dominio sobre todo lo existente. Como ya hemos dejado entrever, la doctrina de la correspondencia y la armonía de las esferas encontraron diversas vías para arribar a Newton; y lo mismo podría decirse respecto de Smith, toda vez que resulta sencillo encontrar resonancias de esas teorías en su insistencia en una armonía constituida por la proporcionalidad -matemática- de los sentimientos y entre estos y sus causas, así como en la específica función que cumplirían los “semidioses” smithianos

que gobernarían el pec ho de los seres humanos siguiendo las reglas de conducta como si fuesen leyes divinas.

De allí que Smith comente que son los entes los que, junto a los principios que acarrear, “Portan las señales más nítidas de esta autoridad para ser árbitros supremos de nuestros actos, vigilar todos nuestros sentidos, pasiones y apetitos, y juzgar en qué medida cada uno de ellos debe ser complacido o restringido” (2012b: 292). Pero ninguna promesa de paz podrían acarrear esas inteligencias, ya que también están en el seno de las afecciones que aterrorizan a los hombres que deciden permanecer sensibles en nombre de la sabiduría.

Estas tribulaciones naturales de una conciencia asustada son los demonios, las furias vengadoras que en esta vida persiguen a los culpables, que no les permiten ni la paz ni el reposo, que a menudo los arrastran a la desesperación y la locura, frente a las que ninguna garantía de secreto puede proteger, ningún principio antirreligioso puede totalmente suprimir, y de las que sólo libera el más vil y abyecto de los estados: una absoluta insensibilidad al honor y la infamia, al vicio y la virtud (Smith, 2012b: 232-233).

El siguiente pasaje de Jámblico sobre la función de la armonía musical para el pensamiento pitagórico nos permite visualizar que, desde sus inicios, la doctrina de la armonía de las esferas fue pensada para el ámbito de las pasiones, justamente como una vía posible para aprender a moderarlas o corregirlas. Recuerda Jámblico que, para Pitágoras, la búsqueda de la armonía en el cosmos y la conexión con ella

fácilmente daba la vuelta y manejaba en direcciones contrarias las pasiones del alma que se hubieran avivado recientemente o producido de forma irracional -como son el dolor, la ira, la compasión, la ambición, el miedo, el deseo de todo tipo, el enfado, los apetitos, el orgullo o la violencia-, enderezando cada una de ellas hacia la virtud por medio de las melodías apropiadas, que usaba a modo de fármacos mezclados y salvíficos (Jámblico [64] citado en Hernández de la Fuente, 2011: 253-254).

Como hemos visto a lo largo del trabajo, muchos siglos después Smith recuperará, en parte gracias a Newton, aquella doctrina de la armonía para implementarla de una forma muy peculiar en su teoría de los sentimientos morales y económicos, y hacer de aquella el eje clave a través del cual sea posible corregir y moderar los sentimientos que deberán construir políticamente -lo que debiera llamarse, por lo menos- un liberalismo moderado.

IV.D. LA PARADOJA DIVINA Y LA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA DE UN LIBERALISMO MODERADO

Dice Smith que “la administración del gran sistema del universo, el cuidado de la felicidad universal de todos los seres racionales, es la labor de Dios, no del hombre” (2012b: 412). Es que para semejante proyecto, para poder intervenir sobre el mundo humano, “ninguna sabiduría o conocimiento humano podrá jamás ser suficiente: el deber de vigilar la actividad de los individuos y dirigirla hacia las labores que más convienen al interés de la sociedad” (Smith, 2012a: 612) debe quedar por fuera de las tareas del soberano. Pero luego parece contradecir su posición, o al menos matizarla, cuando sostiene que sólo podrán intervenir y llevar adelante aquella tarea “la influencia y autoridad de las reglas generales, que son justamente consideradas como leyes divinas” (Smith, 2012b: 288), y que se obtienen atendiendo a los semidioses del espectador imparcial en nuestro pecho.

La tensión recién referida, también puede visualizarse incluso en el modo de comprender el estatuto de las leyes divinas, naturales, jurídicas y morales, un problema que la modernidad heredará del intento de construir una legalidad en la naturaleza por parte de la ciencia moderna. Con mucha agudeza Smith captará el problema y se pronunciará al respecto:

Todas las normas generales son comúnmente denominadas leyes; así, las reglas generales que siguen los cuerpos en la comunicación del movimiento se llaman leyes motrices. Pero las pautas generales que siguen nuestras facultades morales al aprobar o condenar cualquier sentimiento o acción que se someta a su examen pueden ser consideradas leyes con mucha más propiedad. Se parece mucho más a las leyes propiamente dichas las normas generales que el soberano promulga para orientar el proceder de sus súbditos. Igual que ellas, son reglas que dirigen la libre actuación de las personas: con mayor certeza son prescritas por un superior legítimo y también vienen acompañadas de premios y castigos (Smith, 2012b: 294).

En el pasaje citado ya puede vislumbrarse un problema terminológico y político que será clave para entender el estatuto político de la ley durante la modernidad. Es que la ley científica, que describe la regularidad de los fenómenos de la naturaleza, es bien distinta a la ley jurídica o a la moral, ya que estas últimas prohibirían una acción y establecen algún tipo de sanción en el que caso de que aquella fuera incumplida. Son dos estatutos de ley muy distintos, y a su vez conectados. Sólo que Smith, muy astuta aunque enigmáticamente, intentará ubicar a ambas en un mismo registro, ya que la procedencia (religión, ciencia o filosofía) tan sólo determinaría la forma de la ley, no su veracidad (Smith, 2012b: 292) que es una y perteneciente a la

armonía instaurada por la deidad. Una vez más, aquí podría ser de gran ayuda, al menos para comprender la procedencia de estos problemas y las paradójales soluciones a las cuales recurre Smith, citar un pasaje de los textos místicos de Newton. Refiriendo justamente a las leyes de los movimientos astronómicos, dice:

Éstas son leyes pasivas, y afirmar que no existen otras es hablar en contra de la experiencia. Pues descubrimos en nosotros mismos un poder de mover nuestros cuerpos mediante nuestro pensamiento. Vida y voluntad son principios activos por medio de los cuales movemos nuestro cuerpo, y de ahí surgen otras leyes del movimiento desconocidas para nosotros (Newton, 2009: 389).

Ahora bien, esas “reglas generales de conducta”, tal y como las denomina Smith en el campo humano, provienen del “sentido del deber, un principio de sobresaliente importancia en la vida humana y el único principio por el cual la mayoría de la humanidad puede orientar sus acciones” (Smith, 2012b: 288). La importancia de aquél proviene del “Juez que todo lo ve” al que también refiere con la terminología hermética y newtoniana principista: “El mismo gran principio que es el único que puede inspirar terror en el vicio triunfante suministra el único consuelo eficaz para la inocencia deshonrada y ultrajada” (Smith, 2012b: 235-236).

De hecho, se podría encontrar parte de la justificación del liberalismo moderado de Smith en la cosmovisión recién presentada y en el hecho de que confía en que la deidad estará trabajando y operando a través de sus vicegerentes en el pecho de cada hombre para que ningún tipo de forma política -económica- vaya más allá de lo justo. En sintonía con esta idea, afirma que así como se estableció que las facultades morales “fueran los principios gobernantes de la naturaleza humana, las reglas que prescriben han de ser consideradas como mandamientos y leyes divinas, promulgadas por esos vicegerentes que han establecido dentro de nosotros” (Smith, 2012b: 293-294).

Podría decirse que, así, combatía la ignorancia de las leyes armónicas por parte de los comerciantes y del poder político con la ingeniería moral transespacial ya referida. Pero lo interesante de su concepción es que lejos de confiar en el desempeño moral de las personas, insiste en hacerlo en el designio divino; es decir, en el hecho de que más allá de lo que a primera vista pareciera producir el accionar humano, desde un punto de vista mayor se estaría produciendo una armonía resultante de la dinámica generada entre los sentimientos y entre estos y las causas que los suscitan, de forma similar a cómo dice que se conjugarían los intereses contrapuestos entre sí en el mercado.

Esta concepción que contiene importantes rasgos de aparente contradicción, se sostendría en virtud de la armonía que gobierna toda polaridad, un principio que es clave en el hermetismo. Es por todo esto que, para comprender las dificultades que plantea esta obra, es fundamental animarse a ir un poco más allá.

Así, en la filosofía política de Smith pareciera reinar una cosmovisión similar a aquella que enuncia la doctrina hermética expresada en *El Kybalion* (Anónimos, 2003: 45-54). Allí se dice que si bien existen leyes y principios divinos que regirían la totalidad del universo, el ser humano no tiene garantizado su conocimiento total ni parcial. Pero aún en el caso de que lo obtuviera parcialmente a través de la requerida y ya referida sensibilidad (el conocimiento total sólo pertenece a la deidad), sería importante que tenga la sabiduría adecuada para detectar que es necesario observar lo conocido ya sea en su forma absoluta como relativa.

Desde el punto de vista absoluto, lo único real sería el todo armónico, es decir una especie de imagen que va más allá de la física de lo especular a la que nuestros sentidos nos tienen acostumbrados. En cierta forma, podría parecerse a la consideración que se tendría sobre el universo desde la posición del espectador imparcial, y a la que Smith nos invita a acercarnos a través de la imaginación y del semi-dios que habitaría en nuestro pecho.

Al mismo tiempo, dado que todo ello no pareciera poder observarse en lo que los seres humanos consideran su mundo físico real, se podría sospechar que ese todo armónico y los principios y leyes que lo construyen constituyen una mera ilusión. Pero para el hermetismo, como así también para Smith, eso no es así: es necesario utilizar la imaginación, hacerse de la sabiduría que allí se obtiene y adoptar la serenidad necesaria para comprender que aquella armonía total es lo único real aunque vaya más allá de la física especular.

Pero desde el punto de vista relativo, lo que es real son los hechos y sentimientos, tan contingentes como contradictorios y desordenados, en los cuales vemos envuelta nuestra vida, así como la moral y el mercado. Y la doctrina hermética, al igual que Smith, insiste en la imperiosa necesidad de atender este punto de vista relativo con el debido cuidado, puesto que una negación del mismo, es también una falta para con la armonía total -que, en tanto tal, obviamente incluye y requiere de lo que sucede según el punto de vista relativo-. Así como sabemos -desde un punto de vista absoluto-que aquél continuo que denominamos materia en realidad no es tal, ya que en él habría más espacio "libre" que partículas, a nadie se le ocurriría intentar atravesarla, y si alguno lo intentara chocaría con ella. Y esto se debe a que debemos respetar el punto de vista relativo, no sólo porque es ver-

dadero desde un punto de vista sino porque él también es parte de la única totalidad y, por ende, es real.

Esta paradoja divina del hermetismo es la que pareciera inspirar a Smith cuando a pesar de sostener una especie de liberalismo, lo hace no sólo confiando en una especie de dinámica externa a los seres humanos, como lo serían los principios y leyes de la armónica deidad cósmica, sino también en que estos a su vez estarán operando a través de los vicerrectores y de los semidioses inscriptos en el pecho de los seres humanos; y esto último no sólo para que lleven adelante un accionar moderado en el marco del liberalismo, sino también para que construyan políticamente a este último con reglas de conducta que funcionen “como si fuesen divinas” por estar en sintonía con los principios y leyes de la deidad.

La paradoja universal divina del hermetismo pareciera estar así presente en la filosofía política de Smith. Por ende, hasta tanto no atendamos aquella paradoja, consideramos que difícil será entender las razones por las cuales Smith pareciera tener una posición tan ambivalente con respecto a la intervención divina y/o de los hombres en la política.

V. CONCLUSIÓN: DESESTRATIFICACIÓN Y PRESENCIAS COMPLEJAS EN ADAM SMITH

La obra de Smith fue un campo de lucha y muchas de sus ideas escritas fueron desdibujadas para convertirse en el bagaje intelectual de una serie de corrientes políticas alineadas al liberalismo (e incluso a uno radical). Asimismo, pudimos ver que gran parte de esas lecturas sobre-impuestas se constituyeron sobre otro desdibujamiento previo realizado sobre la obra de Newton, una fuente clave de las especulaciones smithianas. Es como si un prisma de lectura, mecanicista e instrumentalmente matemático, hubiera operado sobre aquellas obras que si bien resultaban en una parte sumamente útiles para el devenir de la modernidad, en lo que respecta a lo restante constituía una amenaza quizá demasiado importante para la época.

Por otra parte, durante el texto pudimos dar cuenta de algunas herramientas indispensables para saber dónde encontrar el pensamiento de Smith, si en la superficie del mecanicismo fenoménico constituido por el newtonianismo y su espíritu pragmático o en las honduras de los principios de la filosofía natural newtoniana y su espíritu místico. Esta duda que, como vimos, se le aplicó a Smith, es la que implícitamente constituyó gran parte de los debates sociales, morales, económicos, teológicos, jurídicos y políticos de la modernidad. Y es por eso que todavía vale para nosotros. Debemos entonces celebrar la reapertura de las lecturas sobre Smith (Montes y Schliesser,

2006), pero esta vez quizá sea necesario utilizar otras estrategias, reglas y principios, así como también atender adecuadamente el multifacético trabajo al que se encomendaban los filósofos de su talla.

En este sentido, quizá sea interesante recurrir a un libro que se preocupó por establecer los posibles lazos entre el deseo de los seres humanos y la economía política para la modernidad. En el *Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, al hablar del padre del psicoanálisis, Gilles Deleuze y Félix Guattari dejan entrever lo esencial del pensamiento, de la forma de trabajar y del objetivo de Smith. Dicen: “Freud es el Lutero y el Adam Smith de la psiquiatría. Moviliza todos los recursos del mito, de la tragedia, del sueño, para volver a encadenar el deseo, esta vez en el interior: un teatro mínimo” (1985: 279). En cierto sentido, podríamos decir que a lo largo del trabajo, pudimos dar cuenta no sólo del teatro interior, místico sino hermético, al que nos invita Smith a través de los semidioses en el pecho de los seres humanos y sus reglas de conducta, sino también aquello que hace posible el teatro gracias a la influencia de la armonía de las esferas y otras doctrinas provenientes del hermetismo y muy posiblemente pasadas por el tamiz newtoniano. Como pudimos notar, el teatro mínimo smithiano, en donde los seres humanos son arrojados a la potencialidad de una transespacialidad en donde hacerse de un saber paradójal respecto al modo de llevar adelante sus acciones y establecer leyes, constituye un eje clave para poder comprender sus posiciones morales, sociales, económicas y sobre todo políticas.

Como decíamos al comienzo, aun cuando hayamos puesto sobre la superficie una posible influencia mística en la obra de Smith, todavía queda trabajo por hacer en lo relativo a evaluar el grado de pertinencia de dicha “caja de herramientas” para nuestra actualidad política. Y aunque algunas de esas críticas ya comenzaron a establecerse, por ejemplo respecto de los presupuestos de la armonía (Ludueña Romandini, 2013), será preciso continuar abriendo nuevos senderos en este bosque cósmico que se presenta sumamente denso.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ackroyd, P. (2012). *Newton. Una biografía breve*. México: Fondo de Cultura Económica. Anónimo (1978). *La Tabla de Esmeralda*. En: *El Kybalión. La Tabla de Esmeralda*. Madrid: Editorial Adaf.
- Anónimos (2003). *El Kybalión: tres iniciados. Un estudio sobre la filosofía hermética del antiguo Egipto y Grecia*. Barcelona: Luis Carcamo Editor.
- Beresñak, F. (2017). *El imperio científico. Investigaciones político-espaciales*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.

- Borisonik, H. (2018). Teoría y praxis: algunas medidas políticas de Locke, Newton y Smith. *Filosofía de la Economía (FCE-UBA)*, Vol. 7, Nro. 1, 49-63.
- Castillo Girón, V. M. y Vargas-Hernández, J. G. (2017). El liberalismo económico de la escuela de Salamanca y su influencia en el desarrollo institucional y organizacional. *Economía*, Vol. XLII, Nro. 43. Recuperado de: <https://goo.gl/BjB519>.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Gregory, J. C. (1834). Notice concerning an Autograph Manuscript by Sir Isaac Newton. *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, 12, 64-76 (MS 247, folio 1).
- Henry, J. (2008). Isaac Newton: ciencia y religión en la unidad de su pensamiento. *Estudios de Filosofía*, Nro. 38, 189-226.
- Jámblico de Calcis (2011). Sobre la vida pitagórica. En: Hernández de la Fuente, D. (Comp.), *Vidas de Pitágoras (240-345)*. Girona: Ediciones Atalanta.
- Kepler, J. (1992). *New Astronomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1997). *The Harmony of the World*. Philadelphia: Field.
- Ludueña Romandini, F. (2013). Astrophobos o la in-harmonía mundi: glosas a la obra poética de H. P. Lovecraft. *Landa*, Vol. 1, Nro. 2, 175-196. Recuperado de: <https://goo.gl/dMcTUy>.
- McGuire, J. E. y Rattansi, P. M. (2007). Newton y las “Flautas del Pan”. *Estudios de Filosofía*, Nro. 35, 149-187. Recuperado de: <https://goo.gl/nes7Gd>.
- Montes, L. (2006). Sobre el newtonianismo y la teoría del equilibrio económico general de Adam Smith. *Estudios Públicos*, 104, 247-277.
- y Schliesser, E. (2006). *New Voices on Adam Smith*. Londres: Routledge.
- Newton, I. (1962). De Gravitatione. En: Hall, A. R. y Hall, M. B. (Eds.), *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1977). *Óptica, o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz*. Madrid: Alfaguara.
- (2009). Las flautas de Pan. En: Godwin, J. (Ed.), *La Armonía de las Esferas (388-391)*. España, Ediciones Atalanta.

- (2011). *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Madrid: Alianza Editorial. Rodríguez Braum, C. (2012). Estudio preliminar. En: Smith, A., *La Teoría de los sentimientos morales* (7-35). Madrid: Alianza Editorial.
- Schliesser, E. (2005). Some Principles of Adam Smith's Newtonian Methods in the Wealth of Nations. *Research in the History of Economic Thought and Methodology*, 23, 1, 33-74.
- (2010). Copernican Revolutions Revisited in Adam Smith by way of David Hume. *Revista Empresa y Humanismo*, XIII, 1, 213-248.
- Schüler, V. (2001). Newton's *Scholia* from David Gregory's Estate on the Propositions IV through IX Book III of his *Principia*. En: Lefevre, W. (Ed.), *Between Leibniz, Newton, and Kant* (213-265). Dordrecht: Kluwer Academic.
- Smith, A. (1995). *Lecciones sobre jurisprudencia*. Granada: Editorial Comares.
- (2012a). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2012b). *La Teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial.

Rodrigo Miguel Benvenuto

LOS LÍMITES ÉTICOS DEL MERCADO

**HEGEL - SMITH Y LA CRÍTICA
DE LA ECONOMÍA POLÍTICA**

INTRODUCCIÓN

La Economía Política ocupa un rol destacado en el desarrollo especulativo de la Sociedad Civil que Hegel aborda en el cap. 2 de la III Parte de los *Principios de la Filosofía del Derecho* (2004). En la observación al párrafo 189, el pensador alemán define esta nueva ciencia por la cual el pensamiento “descubre, a partir de la infinita cantidad de individualidades que en un primer momento tiene ante sí, los principios simples de la cosa, el entendimiento que actúa sobre ella y la gobierna” (p. 188) Si bien en estas líneas se preanuncia tanto la lógica inherente al sistema como los elementos esenciales de la crítica a la economía política como ciencia del entendimiento, no deja de advertirse la importancia que adquiere para el filósofo alemán esta nueva disciplina y su relevancia para comprender los fenómenos políticos y sociales que se desarrollan en la Alemania de comienzos del siglo XIX.

En estas páginas queremos partir de la crítica de Hegel a la Economía Política y, de modo particular, analizar los aspectos esenciales de la obra de Adam Smith que el filósofo alemán pone en cuestión. Las tensiones entre la economía y la moral en la obra de Smith han sido objeto de diversos análisis tanto en el ámbito de la filosofía como en las ciencias sociales. Desde aquella tensión plantearemos la siguiente hipótesis: el conflicto smithiano entre economía y moral, a partir de

las diferencias que se pueden establecer entre *La Riqueza de las Naciones* y *Teoría de los Sentimientos Morales*, ha sido expuesto por Hegel en la crítica a la Economía Política como *ciencia del entendimiento*. En efecto, la imposibilidad de conciliar los fenómenos económicos que el mercado expone en su propia dinámica, con la ausencia de una instancia ética superior que permita armonizar los intereses individuales en pos de lo colectivo, se manifiestan –a partir de la crítica de Hegel– en la misma elaboración conceptual y en los presupuestos ilustrados del pensamiento de Smith.

Nuestro trabajo se encuentra dividido en dos partes. La primera pretende analizar el movimiento conceptual en la obra del pensador escocés, concentrándose en aquella aparente incompatibilidad entre economía y moral. Para alcanzar este propósito desarrollamos tres ejes que nos permiten determinar sus aspectos esenciales. En primer lugar, haremos referencia a los aspectos epistemológicos y gnoseológicos de la filosofía smithiana. Estos aspectos serán claves para comprender la crítica hegeliana a la economía política como representación de una “aparente racionalidad”. En segundo lugar, analizaremos el núcleo moral-racional de la filosofía de Smith y los inconvenientes que se suscitan entre las valoraciones morales y el interés económico. Por último, desarrollaremos los elementos esenciales de los aspectos históricos de su filosofía, en franca relación con el movimiento de la Ilustración escocesa a la cual pertenece. En este punto se torna central la concepción de un orden espontáneo de la naturaleza y sus consecuencias morales y económicas.

En la segunda parte, abordaremos los aspectos esenciales de la crítica de Hegel a la economía política. En esta sección hemos intentado encontrar algunas respuestas que el pensador alemán brinda a los inconvenientes planteados por la filosofía de Smith y, particularmente, por aquella nueva ciencia de la economía política. De este modo, y respecto al problema epistemológico y gnoseológico de la imaginación –punto de partida del pensamiento de Smith–, Hegel ordena la crítica hacia los conflictos entre lo individual y colectivo que surgen a partir de la determinación de la economía política como ciencia del entendimiento. Respecto al conflicto entre la moral y la economía, creemos que Hegel aborda este problema en la noción de “división del trabajo” y sus consecuencias individuales y sociales. Por último, respecto a la armonía de un orden espontáneo y la concepción smithiana de la “mano invisible”, Hegel sostiene la racionalidad de lo real a partir del concepto de “astucia de la razón”. De esta manera nuestro abordaje sitúa los límites de la reflexión de Smith a partir de la crítica hegeliana, y la resolución del pensador alemán a estos problemas.

I. LOS LÍMITES DEL ENTENDIMIENTO EN EL PENSAMIENTO SMITHIANO

A) LA IMAGINACIÓN COMO FUENTE DE LA MORALIDAD

En *Teoría de los sentimientos morales*, Smith manifiesta una clara oposición con aquellos filósofos –como Hobbes o Mandeville– que han concebido los sentimientos egoístas y el interés propio como punto de partida de nuestras interacciones con otros individuos.¹ Más allá de la disposición de los individuos a buscar su propio interés no puede dejar de reconocerse que existe una disposición natural a la simpatía, que nos permite relacionarnos con los otros y que, por lo tanto, nos permite ubicarnos en la situación de otro individuo, desde cierta imparcialidad, para emitir juicios morales. La imagen que aporta Smith al respecto es muy clara: “Como carecemos de la experiencia inmediata de lo que sienten las otras personas, no podemos hacernos ninguna idea de la manera en que se ven afectadas, salvo que pensemos como nos sentiríamos nosotros en su misma situación” (1997: 49-50).

Ahora bien, el sentimiento moral de la simpatía, que nos permite empatizar con nuestros semejantes, se constituye a partir de un proceso cognoscitivo específico. Evidentemente nos resulta imposible adquirir la capacidad de sentir de manera directa aquello que otro individuo siente en una situación específica. Por esta razón, el sentimiento moral de la simpatía nace a partir de un mecanismo de la *imaginación* que nos coloca en una situación análoga respecto al sentimiento del prójimo, a tal punto que;

La imaginación nos permite situarnos en su posición, concebir que padecemos los mismos tormentos, entrar por así decirlo en su cuerpo y llegar a ser en alguna medida una misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones, e incluso sentir algo parecido, aunque con una intensidad menor. Cuando incorporamos así su agonía, cuando la hemos adoptado y la hemos hecho nuestra, entonces empieza a afectarnos, y temblamos y nos estremecemos al pensar en lo que él está sintiendo (p. 50).

La simpatía, como un sentimiento que produce la imaginación, nos permite reconocer dos dimensiones que captan de manera clara el alcance moral de la noción en el pensamiento smithiano. En primer lugar, se trata de un sentimiento de empatía o conmiseración que nos permite sentir y experimentar con otros. Este es el sentido más inme-

1 “Por más egoísta que quiera suponerse al hombre, evidentemente hay algunos elementos en su naturaleza que lo hacen interesarse en la suerte de los otros de tal modo, que la felicidad de éstos le es necesaria, aunque de ello nada obtenga, a no ser el placer de presenciarla” (Smith, 1997: 31)

diato y que mantiene cierto vínculo con la herencia judeocristiana. Pero, al mismo tiempo, Smith refiere a un sentido más amplio y que se podría expresar como la capacidad de entrar “en el mundo” de otra persona (Griswold Jr., 2006: 25).

A partir del lugar que ocupa la imaginación en la posibilidad de emitir juicios y valoraciones respecto a determinadas situaciones, Smith construye una teoría moral basada en los sentimientos y, por lo tanto, debe elaborar una teoría del conocimiento que le permita sostener un fundamento racional a partir de la experiencia sensible. En *History of Astronomy* (1980), Smith recurre a una explicación empírica de los sentimientos a partir de las impresiones que recibimos por medio de los sentidos y el grado de vivacidad con el que los captamos.² Las clasificaciones a partir de cualidades nos permiten dar un sentido general a las diferentes sensaciones que recibimos y, de este modo, cuanto más avanzamos en la experiencia, más inclinados nos encontramos a establecer clasificaciones de orden. Sin embargo el problema surge cuando recibimos la impresión sensible de una imagen, al menos hasta ahora, desconocida para nosotros. Esta extraña apariencia (*strange appearance*) se nos presenta de una manera incierta y, desde la perplejidad que concita, “la imaginación y la memoria se esfuerzan por nada, y en vano rastrean todas las clasificaciones de ideas para encontrar una a partir de la cual pueda organizarse” (Smith, 1980: 8) Cuando vemos la sucesión entre dos impresiones que, a partir de cierta regularidad, se presentan de tal modo a los sentidos que podemos atribuir cierta conexión que nos permite anticipar cada evento a partir de esta regularidad; la facultad de la imaginación nos permite ver cierto orden y sucesión y atribuirle una inteligibilidad.³ Pero, cuando nos encontramos con una impresión desconocida, la imaginación ya

2 Según Smith; “Incluso los objetos de los sentidos externos nos afectan de una manera más viva, cuando los extremos opuestos se unen o se colocan uno al lado del otro. El calor moderado parece un calor intolerable si se siente después de un frío extremo. Lo que es amargo parecerá aún más luego de probar aquello que es muy dulce; algo blanco pero sucio parecerá brillante y puro cuando lo coloque junto a un negro azabache. La vivacidad de cada sensación, así como de cada sentimiento, parece ser mayor o menor en proporción al cambio que se produce por las impresiones que provocan en la mente u órgano; pero este cambio necesariamente debe ser mayor cuando se contrastan sentimientos y sensaciones opuestas, o se suceden inmediatamente entre sí” (1980: 8)

3 “Cuando los objetos en sí mismos ocurren, cada último evento parece, de la misma manera, ser introducido por lo anterior e introducir lo siguiente. No hay descanso, no hay parada, no hay espacio, no hay intervalo. Las ideas excitadas por una cadena de cosas tan coherente parecen flotar en la mente por su propia voluntad, sin obligarla a esforzarse, ni a hacer ningún esfuerzo para pasar de una a otra” (1980: 41)

no siente la facilidad habitual de pasar del evento previo al posterior. Frente a dos fenómenos inconexos, la imaginación debe articular el tránsito que le permita realizar el pasaje de una impresión a otra. Para lograrlo, produce principios que le permiten unificar y conectar estos fenómenos y alcanzar cierto sosiego frente al desorden pasional que provocó en la mente el hiato entre ambas percepciones.⁴

La importancia de la simpatía no radica en el sentimiento del espectador respecto a aquella pasión que observa en un individuo, sino que está dada en la operación de la imaginación que le permite imaginar que está en la situación del agente y, por ello, puede comprender la acción que emana de aquel. Como señala Smith, “La simpatía, en consecuencia, no emerge tanto de la observación de la pasión como de la circunstancia que la promueve” (1997: 54) La imaginación rebasa los límites de la experiencia y provoca el sentimiento de simpatía para discernir acerca de la corrección de nuestras acciones y superar el egoísmo connatural que nos lleva a buscar un interés propio en cada una de nuestras elecciones. El sentimiento moral de la simpatía funcionaría como un dique de contención para los impulsos egoístas que forman parte de nuestra naturaleza.

B) EL PROBLEMA DE LA INTERDEPENDENCIA ENTRE LA ECONOMÍA Y LA MORAL EN SMITH

El egoísmo ha sido una de las características determinantes del desarrollo económico de la sociedad. Sin embargo, Smith no cierra las puertas a una moralidad que reconozca otros intereses contrapuestos. En efecto, y sobre todo en su *Teoría de los sentimientos morales*, Smith le pone ciertos límites al interés individual y egoísta a partir de reconocer que “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 más que el placer de contemplarla” (1997: 49)

Más allá de los impulsos egoístas que nos impulsan a elegir racionalmente aquello que nos produce una ganancia, la simpatía nos conecta con una forma particular de racionalidad, en la medida en que nos permite alcanzar una estimación del sentimiento ajeno con un cierto grado de confiabilidad necesario para fundar nuestros juicios morales.

4 “El supuesto de una cadena de hechos intermedios, aunque invisibles que se suceden unos a otros en un curso análogo a aquél en el cual la imaginación estaba habituada a moverse, y que enlaza dos apariencias desunidas, es el único medio por el que el pensamiento puede llenar el intervalo, es el único puente que, si cabe expresarlo así, puede suavizar el paso de un objeto a otro” (Smith, 1980: 42)

Ahora bien, Smith no duda en caracterizar a este sentimiento como racional y que permite el discernimiento frente a situaciones de injusticia y de desdicha. Tanto la pérdida de la razón, como la ausencia de un juicio moral basado en la contemplación de las acciones más allá de nuestro propio interés, son consideradas como una calamidad. Según Smith, “[...] la compasión en el espectador deberá necesariamente, y del todo, surgir de la consideración de lo que él en persona sentiría viéndose reducido a la misma triste situación sí, lo que quizá sea imposible, al mismo tiempo pudiera juzgarla con su actual razón y discernimiento” (1997: 38)

Los sentimientos altruistas de simpatía y benevolencia para con los semejantes despiertan en nosotros un bienestar que se corresponde con el ideal de humanidad que sustenta la visión moral de Smith. En su filosofía moral, Smith no deja de alabar el sentimiento de benevolencia como un sentimiento universal y constitutivo de la perfección de la naturaleza humana.⁵ Ahora bien, para que este sentimiento moral se constituya racionalmente como una acción virtuosa es necesario un elemento externo que dirima la racionalidad de las acciones en orden a este sentimiento compartido por la humanidad. Esta es la figura del espectador imparcial que, no se constituye desde una exterioridad ajena a la dinámica intersubjetiva, sino desde la misma dinámica afectiva de los agentes racionales.

En este sentido, las pasiones sociales como la liberalidad, el humanitarismo, la amabilidad, la compasión y la amistad y estima recíprocas constituyen sentimientos morales que disponen a los agentes a simpatizar con ellos, al mismo tiempo que complacen al espectador imparcial. (1997: 102) Sin embargo, y al mismo tiempo que las pondera como pasiones sociales, Smith no cae en un humanismo inocente y reconoce inmediatamente que estas pasiones, como por ejemplo el humanitarismo, no poseen una fuerza imperativa. Es más, señala Smith: “Sólo lamentamos que no encaje bien con el mundo, porque el mundo no lo merece, y porque debe exponer a la persona dotada con él a ser presa de la perfidia e ingratitude de las falsas insinuaciones” (1997: 104-105) En este punto la facultad de la imaginación, fuente de la simpatía como sentimiento moral, también ejerce su poder. De

5 “En consecuencia, el sentir mucho por los demás y poco por nosotros mismos, el restringir nuestros impulsos egoístas y fomentar los benevolentes, constituye la perfección de la naturaleza humana; sólo así puede producirse entre los seres humanos esa armonía de sentimientos y pasiones que resume todo su donaire y corrección. 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” (1997: 76).

allí la necesidad de obtener una capacidad especial que nos permita distinguir aquellos engaños de la imaginación que pueden ser beneficiosos para nuestra relación con otros, de aquellos que pueden resultar perjudiciales.⁶

Como puede sospecharse, el optimismo que Smith puede imaginar en una sociedad basada en lazos de cooperación sustentados desde el sentimiento de simpatía y benevolencia, difiere radicalmente de aquellas sociedades que acaban sometándose a la lógica egoísta y al lucro personal. En una sociedad donde se reducen las relaciones interpersonales a meras relaciones de intercambio, seguramente no existirá una motivación generosa y desinteresada de las acciones. Sin embargo Smith no cree que esto sea motivo de una disolución del entramado social. Por el contrario, la racionalidad lleva a los hombres a buscar otros mecanismos de consenso sin renunciar al criterio de la utilidad: “Pero aunque la asistencia necesaria no sea prestada por esos motivos tan generosos y desinteresados, aunque entre los distintos miembros de la sociedad no haya amor y afecto recíprocos, la sociedad, aunque menos feliz y grata, no necesariamente será disuelta” (1997: 185).

El interés propio no conspira con la posibilidad de una vida en común con otros miembros de la sociedad. Por el contrario, se transforma en un medio que anima la acción racional de los individuos en busca de su satisfacción personal y de mejora de su condición. Al respecto, en *La Riqueza de las Naciones* (2014), señala que “El aumento de fortuna es el medio por el cual la mayor parte de los seres humanos aspiran a mejorar de condición” (Smith, 2014: 309) El deseo de obtener ganancias, cuando está conducido por la acción racional, se transforma en un deber ser que obliga a supeditar esta lógica de acumulación de riquezas al principio de adquirir una mejora en nuestra condición, y, por lo tanto, en un deseo que “[...] si bien generalmente se manifiesta en forma serena y desapasionada, arraiga en nosotros desde el nacimiento y nos acompaña hasta la tumba” (2014: 309).

Si la corrección y aprobación de las acciones morales se escudriñan a partir de la apariencia configurada por el juicio de los otros, y la racionalidad derivada de dicha aprobación solo puede ser circunscripta al ámbito subjetivo de la satisfacción; la racionalidad del sistema de intercambios es aparente y, por lo tanto, no llega a devenir

6 Al respecto Griswold jr (2006) no deja de remarcar que la imaginación no abandona la convicción de relacionar sus capacidades inventivas a “convicciones de la vida ordinaria”, distinguiendo así una imaginación benéfica del mero delirio o fantasía: “Entre las imposiciones casi irresistibles de la imaginación está la sensación de realismo que acompaña a las convicciones morales y los descubrimientos intelectuales por los que deseamos afirmar la verdad y la objetividad” (p. 24).

como realidad efectiva. Para exponerlo en la formulación hegeliana: lo real no deviene racional, del mismo modo que lo racional no deviene real por constituir una mera apariencia reflexiva a partir del juicio de los otros.

C) EL ORDEN ESPONTÁNEO DE LA NATURALEZA: SMITH Y LA ILUSTRACIÓN ESCOCESA

En este punto analizaremos las vinculaciones del pensamiento moral y económico de Adam Smith con el movimiento filosófico de la Ilustración, a fin de establecer las distintas implicancias de este vasto movimiento en la reflexión del pensador escocés, y su mirada respecto a la historia y el progreso de la humanidad. Al mismo tiempo es preciso revisar los influjos de la ilustración escocesa en su pensamiento, como un modo particular de abordar las vinculaciones entre el orden moral y económico de una sociedad, a partir de la noción de *sentido común*. Para ello trataremos de comprender los diversos aspectos de la racionalidad ilustrada y su reflexión acerca de la historia. En este sentido, cobra especial relevancia la idea de una acción providente de Dios que otorga cierto orden y legalidad a la naturaleza. La acción de la Providencia divina ha sido objeto de análisis de distintos representantes del movimiento ilustrado escocés. En general subyace la concepción teológica de un orden del universo que permite reconocer la obra de Dios y adaptar nuestras acciones al plan divino.⁷ Smith no deja de reconocer la necesidad de adecuar nuestras acciones a los dictados de la moral con el fin de promover la felicidad y el bienestar de la humanidad. De este modo obramos en consonancia con la Providencia divina y no obstaculizamos el plan de Dios en la naturaleza.⁸ Sin dudas la confianza en la acción providente de Dios en la naturaleza es una fuente que puede identificarse con la teología judeocristiana que subyace en los pensadores ilustrados.

7 En este sentido, Adam Ferguson señala que; “La providencia ha preparado a los hombres para fines superiores que a veces se ven obligados a cumplir y es en el curso de estas actuaciones cuando es más probable que adquieran o conserven sus virtudes” (2010, 322).

8 “Al obrar conforme a los dictados de nuestras facultades morales, necesariamente buscamos los medios más efectivos para promover la felicidad de la humanidad y por ello cabe argumentar que en algún sentido cooperamos con la Deidad y ayudamos en la medida de nuestras posibilidades al plan de la providencia. Si actuamos de otra manera en alguna medida obstaculizamos la estrategia que el Autor de la naturaleza ha diseñado para la felicidad y perfección del mundo, y en alguna medida nos declaramos, por así decirlo, enemigos de Dios. De ahí que naturalmente esperamos su favor y recompensa extraordinarios en un caso, y nos espanta su venganza y castigo en el otro” (1997: 303).

Smith concuerda en una visión providencialista de la naturaleza que se traslada a la sociedad en la división entre poseedores y desposeídos. Las relaciones sociales que se producen a partir de la apropiación han desplegado cuatro estados diferenciados a lo largo de la historia de la humanidad. En sus *Lectures of Jurisprudence* las menciona: La era de los cazadores, la era pastoril, la era de la agricultura y, por último, la era del comercio (1978: 14). En esta exposición, la imaginación produce la hipótesis a partir de la cual se puede visualizar el origen histórico de las sociedades a partir de la producción, para la satisfacción de las necesidades humanas: “Si suponemos que 10 o 12 personas de diferentes sexos se asentaran en una isla deshabitada, el primer método que utilizarían para sustentarse sería apoyarse en las frutas silvestres y las especies silvestres que el país les brinda” (1978: 14). La complejidad en las necesidades desarrollará nuevas técnicas y estrategias para obtener su satisfacción y producir racionalmente todo lo necesario para la vida de la comunidad, hasta llegar a la era del comercio.

Ahora bien, la falta de evidencias que acompañan esta lectura histórica que Smith realiza de las sociedades económicas lo obliga a establecer ciertas conjeturas que permitan explicitar el tránsito entre las distintas épocas de la humanidad. El término “historia conjetural” (*conjectural history*), si bien no es un término utilizado por Smith,⁹ permite dar cuenta de esta narrativa histórica que resulta indispensable para pensar el desarrollo social, moral y económico en las sociedades humanas.

La historia conjetural brinda una explicación frente a aquellos hechos que no encuentran una sucesión en la historia natural. A su vez oculta en el fondo los designios de la divinidad que, con su ordenamiento racional de las cosas, dispuso a los hombres para alcanzar los fines previstos en la naturaleza y preservar la sociedad. En este punto, Smith es contundente: Son las pasiones, y no la razón, las que nos incitan a la búsqueda de nuestro propio bienestar y preservación. La racionalidad, en cambio, se encuentra inscrita en el plano trascendente,

9 En realidad el término lo introduce Dugald Stewart, y John Millar lo retoma luego para explicar el procedimiento intelectual que permite a Smith elaborar una narración secuencial que dé cuenta de aquellos procesos que no obtienen una explicación directa del curso natural de las cosas. En este sentido es interesante la observación de J. G. A. Pocock (2006): “Sin embargo, deberíamos notar que los fenómenos explicados existen en tiempo secuencial, y por lo tanto son capaces de ser narrados, y que la “historia conjetural” entra en juego solo en el ausencia de lo que puede llamarse (y con frecuencia se denominó) una “historia civil”, capaz de movilizar y presentar las circunstancias particulares, temporales y contingentes en las que realmente suceden las cosas” (p. 276).

que Dios le imprime a la Naturaleza como una necesidad teleológica y que nos impulsa a actuar en consecuencia con ella. De ella deriva un orden espontáneo que se refleja en las distintas conductas de los individuos en la sociedad civil en busca del progreso y bienestar.

La teoría del orden espontáneo constituye un elemento clave en la teoría política liberal y ha sido uno de los aportes decisivos de la Ilustración escocesa. ¿Cómo se podría definir este orden espontáneo y cuáles serán las características esenciales que lo constituyen como tal?

La característica fundamental que nos permite obtener una definición precisa de esta noción se encuentra en las acciones individuales de los hombres que producen un ordenamiento superior, incluso respecto al mismo ordenamiento social creado por el hombre. Existe una distancia cualitativa entre el orden racional natural que los individuos producen inconscientemente con sus acciones y el orden social impuesto por aquellos mismos individuos para la organización social. La libertad se encuentra asegurada, a partir de este mecanismo inmanente a la comunidad social, y produce los beneficios necesarios para alcanzar un desarrollo en todos los ámbitos de la vida humana. Ahora bien, este orden inmanente que constituyen las acciones humanas se encuentra enmarcado en un orden superior y trascendente que, como hemos analizado en el punto anterior, atraviesa la vida de los individuos y los impulsa a actuar en consonancia con los designios de la Providencia. En este sentido, el remanido concepto de la mano invisible (*invisible hand*) utilizado –la mayoría de las veces– sin el verdadero sentido moral que adquiere en la obra de Smith, se entrelaza con esta noción de orden espontáneo en la medida en que permite corregir las deficiencias naturales del orden social. Esto es clave para comprender el lugar que Smith le otorga a la moralidad frente al desmedido afán de riqueza de algunos, en detrimento de otros:

Esta disposición a admirar y casi a idolatrar a los ricos y poderosos, y a despreciar o como mínimo ignorar a las personas pobres y de modesta condición, aunque necesaria para establecer y mantener la distinción de rangos y el orden social, es al mismo tiempo la mayor y más extendida causa de corrupción de nuestros sentimientos morales. (1997: 138)

El orden social al cual alude Smith en estas líneas plantea, desde el comienzo, el problema de la desigualdad como una necesidad inherente al sistema social. En Smith, de modo particular, la desigualdad se encuentra ligada a una situación originaria ligada a la propiedad privada. De este modo aparece justificada tanto en las *Lectures of Ju-*

*risprudence*¹⁰ como en *La Riqueza de las Naciones*¹¹ en donde, sin dudas, la historia conjetural permite explicar las diferencias económicas entre los seres humanos. No obstante, el problema de la desigualdad como favor o recompensa por seguir una vida virtuosa, permite limitar cierta naturalidad de la desigualdad.

Los desajustes sociales que produce el orden espontáneo de la sociedad se corrigen mediante la acción misteriosa del mercado. Aquí es donde Smith recurre a la explicación de la mano invisible que viene a regular espontáneamente los desequilibrios de las acciones e intereses humanos. El interés propio de los ricos se reviste de moralidad:

Ellos consumen apenas más que los pobres, y a pesar de su natural egoísmo y avaricia, aunque solo 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. (1997: 333)

Se puede ver aquí de qué modo el mercado, con su lógica y racionalidad natural, alcanza a plasmar cierto orden social involuntario, como señala K. Haakonssen (2006), que permite una distribución de la riqueza “[...]tan equitativa como la humanidad puede llegar a esperar” (p. 20)

10 “Por lo tanto, entre los cazadores no hay un gobierno regular; viven de acuerdo con las leyes de la naturaleza. La apropiación de manadas y rebaños, que introducen una desigualdad de fortuna, fue la que primero dio lugar a un gobierno regular. Hasta que haya propiedad, no puede haber gobierno, cuyo fin es asegurar la riqueza y defender a los ricos de los pobres. En esta era de pastores, si un hombre posee 500 bueyes y otro no tiene ninguno, a menos que haya algún gobierno que los proteja, no se le permitirá poseerlos. Esta desigualdad de fortuna, al hacer una distinción entre ricos y pobres, le dio a los primeros mucha influencia sobre los segundos, ya que quienes no tenían manadas o rebaños debían depender de quienes sí los poseían (...) Por lo tanto, quienes se habían apropiado de un número de manadas y rebaños, necesariamente llegaron a tener una gran influencia sobre el resto; y consecuentemente encontramos en el Antiguo Testamento que Abraham, Lot y los otros patriarcas eran como pequeños príncipes. Se debe (observar) que esta desigualdad de fortuna en la nación de pastores ocasionó una influencia mayor que en cualquier otro período posterior” (1978: 404-405).

11 “Allí donde existen grandes patrimonios, hay también una gran desigualdad. Por un individuo muy rico ha de haber quinientos pobres, y la opulencia de pocos supone la indigencia de muchos. La abundancia del rico excita la indignación del pobre, y la necesidad, alentada por la envidia, impele a éste a invadir las posesiones de aquel. (...) En consecuencia, la adquisición de grandes y valiosas propiedades exige necesariamente el establecimiento de un gobierno civil” (2014: 629).

II. LA CRÍTICA A LA ECONOMÍA POLÍTICA EN HEGEL

¿Qué pretende significar Hegel cuando afirma que la ciencia de la *economía política* (con Adam Smith como uno de sus máximos exponentes) se presenta como ciencia del entendimiento? ¿Cuál es la consideración del pensador alemán, respecto a los aportes de la economía política smithiana en la dinámica de la Sociedad Civil? Trataremos de responder aquí estos interrogantes a partir de, lo que podríamos considerar como una crítica lógico - epistemológica a la teoría económico-política liberal. Luego, analizaremos las consecuencias éticas de la división del trabajo. Por último, y en oposición a la creencia de un orden espontáneo de la naturaleza, abordaremos el proceso de racionalización de lo real a partir de la “astucia de la razón”.

A) LA ECONOMÍA POLÍTICA COMO CIENCIA DEL ENTENDIMIENTO

Para Hegel, el carácter científico de la filosofía se revela, de manera especial, como un sistema del pensamiento que permite captar, en el automovimiento inmanente del concepto, la totalidad de lo Real como Racional, y lo Racional como Real¹². Esta ciencia filosófica de la Razón (*Vernunft*), en tanto que pone en movimiento a la negación para desplegar la Idea, se diferencia del entendimiento (*Verstand*) al mismo tiempo que lo concibe como un momento especulativo necesario para alcanzar el concepto de la Razón.

El entendimiento, en cambio, consiste en “[...] comprender las determinaciones conceptuales en su abstracción y por ende en su unilateralidad y finitud, resulta entonces que esa unidad se convierte en identidad abstracta y carente de espíritu...” (p. 64) La crítica hegeliana al entendimiento es una crítica a la representación de los procesos y objetos de la naturaleza que no pueden captar el automovimiento del concepto: “El entendimiento supone haber descubierto aquí una ley universal que expresa la realidad universal como tal, pero sólo ha descubierto, de hecho, el concepto de la ley misma, algo así como si declarara que toda realidad es en ella misma conforme a ley” (Hegel, 2010b: 93) La unidad de los fenómenos solo puede ser concebida como una relación externa, puesta por el entendimiento como ley, que

12 “El pensamiento libre y verdadero es en sí mismo concreto y de este modo es él idea y, en su total universalidad, la idea o lo absoluto. La ciencia de éste es esencialmente sistema, porque lo verdadero sólo es desarrollándose dentro de sí como concreto y tomándose y reteniéndose [todo] junto en unidad, es decir, sólo es como totalidad; y solamente mediante la diversificación y determinación de sus distinciones puede ser la necesidad de ellas y la libertad del todo” (2010a: 117).

desgarra la totalidad de lo Real en distintas determinaciones abstractas y pensadas de manera independiente.

La *Economía Política*, como conocimiento de las leyes que imperan en el ámbito del mercado y que permiten comprender su dinámica, no puede ser considerada como una ciencia, en el sentido racional especulativo con el cual Hegel identifica la ciencia de la filosofía. En efecto el sistema de necesidades, que comienza con la necesidad subjetiva (*Bedürfnisse*) y que alcanza su satisfacción, por medio del trabajo, con la propiedad de las cosas exteriores, supera los límites de su particularidad a partir de la relación con las necesidades de los otros (universalidad). Hegel le asigna al entendimiento esta apariencia de racionalidad (*dies Scheinen der Vernünftigkeit*) que surge de aquella esfera de la finitud. Inmediatamente, destaca que la *Economía Política* (*Staatsökonomie*) es la ciencia que parte de estos supuestos y, “[...] tiene que presentar luego la relación y el movimiento de la masa de datos contingentes en su determinación cualitativa y cuantitativa y en su desarrollo ” (2004: 188).

Hay dos conceptos que nos permiten comprender el sentido de la crítica hegeliana al mercado y el análisis de la *Economía Política* frente a sus fenómenos. En primer lugar, la “apariencia de racionalidad” que describe las relaciones entre las necesidades subjetivas particularizadas sin alcanzar una mediación de lo universal. En segundo lugar, y relacionada a la anterior, la necesidad de encontrar una regularidad, es decir leyes necesarias, en una masa de datos empíricos contingentes. (2004: 189) En la medida en que no se alcanza una superación dialéctica de la escisión entre lo particular y lo universal –no es casual que Hegel refiera al movimiento del sistema de necesidades como una esfera de la finitud (*Sphäre der Endlichkeit*)– la universalidad solo puede ser postulada como mera apariencia de las determinaciones singulares y, por ello, deviene en una universalidad abstracta. La Sociedad Civil, en el sistema de necesidades, se encuentra en el momento de “máxima dispersión ética”. (Mazora, 2003: 59) En este sentido, lo que aparece revela ciertos visos de racionalidad en la representación (*Vorstellung*) que produce la conciencia de sus necesidades subjetivas. Sin embargo, no alcanza a reconocer el fundamento del saber que hace posible y forma la certeza inmediata de la conciencia, que es el saber absoluto. Este progresa mediante determinaciones negativas que le permiten comprender que, aquello que es para-sí, es conciencia, aun cuando no lo sepa. Supera, por tanto, la esfera de la finitud en la que se mueve la reflexión abstracta del entendimiento para reconciliar la escisión entre sujeto y objeto como conciencia y auto-conciencia.

La *Economía Política*, por lo tanto, debe ser considerada una ciencia del entendimiento; puesto que dispone acerca de las deter-

minaciones finitas (lo particular), comprendiéndolas de manera abstracta, y sin el movimiento de la negación determinada (lo Universal). Tan solo puede limitarse a encontrar una regularidad de leyes que permitan explicar la sucesión de datos contingentes, al mismo tiempo que le concede cierta racionalidad acotada a la representación de una universalidad abstracta que se reconoce en las mediaciones que las distintas necesidades de los otros individuos exigen que se hagan valer como tales frente a la necesidad particular. En otras palabras: el mercado se torna una mera abstracción en la que, si bien hay una relación recíproca entre los individuos “[...] todo parece abandonado al criterio arbitrario de lo singular” (Hegel, 2004: 189).

Las necesidades y su satisfacción mediante el trabajo, lejos de constituir una sociedad en el pleno sentido de la palabra, muestra el rostro más oscuro de la humanidad. La aparente necesidad de satisfacer mis deseos particulares sin mediación de una instancia universal hacen que la Sociedad Civil ofrezca “[...] en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas” (p. 184). La pobreza ontológica de los individuos se manifiesta de manera cruda en el choque de intereses egoístas y en un afán desmesurado de lucro. Paradójicamente, esta pobreza nace de la falsa conciencia de haber alcanzado una autonomía y libertad que no requiere del reconocimiento de ninguna exterioridad ajena a él (llámese Estado, Derecho, etc.). Los individuos, en definitiva, se han atomizado y aislado del resto concibiéndose a sí mismos como ajenos a todo vínculo común.

A partir del reconocimiento de la ciencia de la *Economía Política* en el análisis de las necesidades y su satisfacción por medio del trabajo, Hegel se limita a otorgarle cierta racionalidad aparente, aunque acotada a los movimientos económicos en el seno del mercado. En este punto, y tomando en cuenta los supuestos gnoseológicos de los cuales parte la filosofía de Adam Smith –la imaginación, la racionalidad natural y espontánea–, Hegel opta por una racionalidad dialéctica que permita dotar de racionalidad a todo el entramado social a partir de la institucionalización como mediación universal. En términos lógicos del sistema, se trata de superar la exterioridad y apariencia de los vínculos entre los individuos –según los capta el entendimiento – para descubrir una racionalidad inherente a ella que permita reconocer el tejido social basado en una interdependencia entre los individuos y sus necesidades.

La inteligibilidad del *laissez faire* que se aborda en *La Riqueza de las Naciones*, si bien expresa cierta orientación política (el rol de la justicia en la defensa de la vida y propiedad de las personas), no alcanzaría a determinar formulaciones netamente políticas; salvo en

las limitaciones al rol del Estado en el mercado. En este plano, Smith opta por asignar una primacía de la moral frente a la constitución de la política como exterioridad que asumen los hombres para vivir en sociedad. Y, en estos términos, la obligación política de obediencia a una autoridad se aborda desde el planteo moral del respeto por los sentimientos, preferencias y aversiones compartidos por una comunidad. En este respeto se encuentra el núcleo de la concepción de justicia que constituye la esencia de lo político en la filosofía smithiana.

La libertad, tal como la concibe Smith en *La Riqueza de las Naciones*, puede ser considerada bajo la figura de un *sistema de libertad natural* que permite ordenar las relaciones sociales y de intercambio y regularlas bajo su lógica, en apariencia, racional. El *sistema de libertad natural* que describe Smith se encuentra claramente determinado, según Hegel, en el orden del entendimiento. En este sentido, Smith no estaría haciendo otra cosa sino reconocer ciertas cualidades ocultas a las regularidades que encuentra en el intercambio de los hombres y las dota de una necesidad metafísica. De cierto modo, las particularidades desde las cuales analiza los fenómenos económicos y morales no dejan de representar una particularidad abstracta, desgajada de la totalidad. Así es como acaba por postular una libertad abstracta, sin ninguna distinción entre la autoconciencia y su objeto, adoptando como esencialidad su propia subjetividad.¹³ En este sentido, este concepto de libertad es, desde un punto de vista dialéctico y especulativo, el más pobre (Albizu, 2009, 204). Sin embargo, y aquí es donde adquiere relevancia la recepción hegeliana de la economía política y, particularmente, de la filosofía de Smith, es un momento necesario en el camino por alcanzar la libertad absoluta del concepto.¹⁴ La libertad abstracta, núcleo de la economía política, se constituye exteriormente bajo la figura de la propiedad, y se encuentran bajo la protección de lo que Smith denomina como las “*sagradas leyes de la justicia*”, a saber; “[...] aquellas cuyo quebrantamiento clama a gritos por venganza y castigo, son las leyes que protegen la vida y la persona de nuestro prójimo; las siguientes son aquellas que protegen su propiedad y po-

13 “La expresión de la autoconciencia es yo=yo: *libertad abstracta*, idealidad pura. – La autoconciencia está así sin realidad pues ella misma, que es objeto suyo, no es un tal, ya que no se da ninguna distinción entre ella y su objeto” (Hegel, 2010a: 476, resaltado en el original).

14 “El carácter conceptual (racional-especulativo) de los fenómenos económicos depende de la libertad. Esta afirmación debe entenderse dialécticamente: las formas insuficientes y contradictorias de un concepto constituyen la materia a partir de la cual puede desplegarse su riqueza interior o intensiva. Por tal razón si bien es cierto que la libertad económica es abstracta, la libertad absoluta no puede carecer de ese momento interno sin recaer en la abstracción” (Albizu, 2009: 205).

sesiones, 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” (1997: 182-183).

La libertad que refleja el mercado no ha adquirido la sustancialidad ética que Hegel reclama a partir del abandono de la atomización de las particularidades y la elevación de lo particular a lo universal por medio del Estado. Frente a la naturaleza abstracta que el entendimiento fija con sus categorías, y que en Smith adquieren la forma de sistema natural de la libertad en el mercado, Hegel contempla la racionalidad del espíritu: “...El espíritu (*Geist*) sólo tiene su realidad efectiva (*Wirklichkeit*) si se escinde en sí mismo, se da un límite y la finitud de sus necesidades (*Bedürfnisse*) naturales y en la conexión de esa necesidad (*Notwendigkeit*) exterior y penetrando en ellas se cultiva, las supera y conquista así su existencia objetiva” (p. 186). El entendimiento, que contempla las necesidades naturales a partir de la contingencia, aún no ha conquistado la libertad concreta y se mueve en el plano de la abstracción. Es el error en el cual incurren las concepciones iusnaturalistas de la libertad.

La Economía Política, bajo la sistematización de Adam Smith, expone en muchos sentidos esta lógica del entendimiento. Uno de los rasgos donde queda más expuesta la filosofía de Smith al respecto es en lo que concierne a la división del trabajo y la mecanización de las actividades, con la consecuente deshumanización y alienación que Hegel alcanza a distinguir en sus reflexiones.

B) LAS CONSECUENCIAS ÉTICAS DE LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

En el Cap. V del Libro I de *La Riqueza de las Naciones*, Smith enuncia el principio del trabajo como medida real del valor: “[...] el valor de cualquier bien, para la persona que lo posee y que no piense usarlo o consumirlo, sino cambiarlo por otros, es igual a la cantidad de trabajo que pueda adquirir o de que pueda disponer por mediación suya. El trabajo, por consiguiente, es la medida real del valor en cambio de toda clase de bienes” (2014: 31). De esta manera, Smith se aleja de los postulados fisiócratas, que veían en la naturaleza el origen de la riqueza o en el mercantilismo que asociaba este origen al proceso de circulación de mercancías. Por el contrario, el pensador escocés descubre que es en el proceso de producción de mercancías donde se encuentra el problema del valor. El trabajo es el patrón definitivo e invariable del valor; puesto que el esfuerzo aplicado para producir una mercancía no se modifica. Es por ello que Smith asigna una especial importancia al valor trabajo como determinación exacta del valor de cambio de las mercancías. De este modo, la integridad del producto del trabajo no le corresponde al trabajador, sino que hay una parte que corresponde

a los beneficios del capital que lo emplea. De allí que el precio de una mercancía lo compone el trabajo, en tanto esfuerzo que compone la mercancía y que se cuantifica como trabajo empleado, beneficio que recibe el capital que emplea y paga salarios en correspondencia con el trabajo empleado y la renta de la tierra.

La división del trabajo constituye un momento central en la reflexión smithiana y los vínculos que teje la economía política con la filosofía moral para la constitución liberal de la sociedad civil. Más allá de la aplicación del principio de la división del trabajo en el ámbito de las manufacturas –el caso de la fábrica de alfileres que utiliza Smith como ejemplo– es necesario destacar la importancia que adquiere “[...] en los negocios generales de la sociedad” (2014: 7). En efecto, a partir de la especialización de los individuos por medio de la división del trabajo, se logra la generación de riquezas en los distintos ámbitos de una sociedad. Ahora bien, Smith vuelve a insistir en este carácter genérico, propio de la naturaleza humana, que lleva a los individuos a establecer intercambios recíprocos. Es en esta característica, y no en la sabiduría humana, donde se evidencia el origen de la división del trabajo:

Esta división del trabajo, que tantas ventajas reporta, no es en su origen efecto de la sabiduría humana, que prevé y se propone alcanzar aquella general opulencia que de él se deriva. 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. (p. 16)

La especialización de los individuos en una rama de la producción aumentará considerablemente las facultades productivas del trabajo. Al respecto, escribe Smith: “Es de suponer que la diversificación de numerosos empleos y actividades económicas es consecuencia de esta ventaja” (p. 9). Por una parte, hay un aumento de la cantidad de productos que una cantidad de obreros produce por aquella división. Esto se debe a tres circunstancias: la mayor destreza que obtiene cada obrero, el ahorro de tiempo que implicaba pasar de una tarea a otra y, por último, la introducción de maquinaria a fin de facilitar el trabajo y disminuir aún más el tiempo empleado en una determinada tarea. Por otra parte, la diversificación de la producción trae aparejada la formación de un mercado. Existiría un lazo estrecho entre ambos puesto que la división del trabajo permite, sobre la base del intercambio recíproco de lo que se produce, relaciones económicas y sociales entre quienes adquieren los bienes que otros producen a partir de una racionalidad natural basada en el interés propio (sin olvidar que el interés propio constituye en sí mismo una categoría moral).

El mercado, desde aquella racionalidad natural que incentiva los intercambios recíprocos entre los individuos, expresa una doble faz a partir de la cual se vislumbra la lógica de la libertad que opera en el sistema. Por una parte, y gracias a la división del trabajo, el mercado funciona de manera natural y eficiente. Como había señalado Smith, no es en la sabiduría humana donde radica este orden, sino en el orden racional y natural de un mercado de intercambios. De este modo, el mercado crea las condiciones necesarias para que los individuos, con la información necesaria y estableciendo juicios ajustados con la realidad, tomen las decisiones correctas para alcanzar sus intereses.¹⁵ Por otra parte, el mercado tiene la capacidad de resolver los desajustes que pueden darse dentro del sistema. La “opulencia universal” se derrama hacia las clases desfavorecidas y, desde su propia racionalidad, salva las deficiencias que pudieran darse en él. Sin embargo, y contra la vulgarización del “derrame”, Smith impone una condición necesaria para que funcione como tal, a saber; la necesidad de instituciones políticas y morales que se expresan en una sociedad bien gobernada.

La dialéctica de la Sociedad Civil, que Hegel expone al comienzo de la Filosofía del Derecho con su análisis del “Sistema de las Necesidades”, despliega un sistema de interrelaciones a partir de las cuales el interés individual se encuentra entrelazado por los intereses de todos. De esta manera se abre la posibilidad de una individualización a partir del intercambio, en apariencia racional, entre distintos agentes y con la mediación del mercado. Sin embargo esta interrelación posee un rostro despiadado, y que Hegel formula bajo la nombre de “tragedia de la eticidad”.¹⁶ En efecto, el mercado permite el despliegue de las individualidades en el intercambio de múltiples productos. Sin embargo, destruye el ámbito singular de la eticidad en el que se

15 “Las personas solo necesitan hacer juicios sobre su situación local, sobre cómo hacer el mejor uso de su capital humano y dinero. Lo que hace que los mercados sean tan eficientes no es solo que las personas estén muy motivadas para promover sus propios intereses. También es que los mercados crean condiciones en las cuales se hacen juicios competentes, ya que cada individuo conoce mejor su propia situación y tiene incentivos para adquirir la información necesaria para tomar las decisiones correctas” (Herzog, 2013: 32).

16 La expresión la encontramos en el escrito juvenil de 1802-1803 “Acerca de los modos de tratar científicamente el Derecho Natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del Derecho” (1986). En él, Hegel desarrolla esta figura a partir de las resonancias de la tragedia griega en el problema político (específicamente en el proceso de Atenas a las Euménides: “Así es como la tragedia consiste en el hecho de que, la naturaleza ética se separa de sí y, para no implicarse con ella, se opone, como un destino a su naturaleza inorgánica, y, al reconocerla, se reconcilia en la lucha con la esencia divina como la unidad de ambos” (1986: 496)

desenvuelve la Sociedad Civil a partir de la competencia y el egoísmo desmesurado. En este aspecto es donde cobra relevancia aquel juicio respecto del “espectáculo del libertinaje y la miseria” que rodean a la Sociedad Civil. La conexión entre necesidad, satisfacción del deseo y propiedad se encuentra mediatizada por el trabajo. Así lo expresa Hegel en el parágrafo 196 de la Filosofía del Derecho:

La mediación que prepara y adquiere para las necesidades *particularizadas* medios adecuados igualmente *particularizados* es el *trabajo*, que por medio de los más diversos procesos especifica esos múltiples fines para el material inmediatamente proporcionado por la naturaleza. Esta elaboración da a los medios su valor y su utilidad, y hace que los hombres en su consumo se relacionen principalmente con producciones *humanas* y que lo que propiamente consuman sean esos esfuerzos (2004: 192).¹⁷

El trabajo es el medio a partir del cual la naturaleza adquiere valor y utilidad, tanto desde un punto de vista económico como moral, en la medida en que transforma la naturaleza a partir de su acción como producción humana. De este modo el trabajo es una actividad del espíritu que permite alcanzar la universalidad a partir de la superación de la escisión entre lo subjetivo (lo particular) y la naturaleza (lo objetivo). Más allá de la mera satisfacción de las necesidades, el trabajo es una actividad formativa (*Bildung*) en el proceso de la autoconciencia y su determinación histórica, tal como la expone Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, luego del drama del reconocimiento que supuso la lucha a muerte entre señor y siervo. Por otra parte, Hegel distingue entre una *cultura teórica* y una *cultura práctica* a partir de las determinaciones afectadas por el trabajo y la multiplicidad de objetos que involucra. La primera se encuentra ligada a la representación y la rapidez de los cambios en el modo de representar y la comprensión de las relaciones complejas. Este ámbito corresponde al entendimiento y al lenguaje. La segunda, en cambio, consiste en “[...] la necesidad que se produce a sí misma y en el *hábito* de estar ocupado (...) en la *limitación del obrar*, por la naturaleza del material y sobre todo por el arbitrio de otros” (p. 192).¹⁸ Sin embargo el carácter universal y objetivo del trabajo – es decir, como mediación entre las necesidades y la propiedad – reside en dos rasgos esenciales que permiten comprender el lugar del trabajo en la Sociedad Civil: la abstracción (que especifica los medios y las necesidades de la sociedad) y la división del trabajo (que especifica la producción para la satisfacción de las necesidades).

17 Resaltado en el original.

18 Resaltado en el original.

Las consecuencias más importantes de la división del trabajo en Hegel se traducen en una mayor simplicidad de las actividades que ejerce el trabajador en la producción y, al mismo tiempo, en una mayor habilidad. Estas características transforman la actividad del hombre con la naturaleza por medio del trabajo y deviene en trabajo abstracto, perdiendo su carácter formativo y generando una dependencia y relación recíproca entre los individuos para satisfacer las necesidades y una mecanización de la producción.¹⁹

En este aspecto, Hegel había dedicado sus esfuerzos en el período juvenil de Jena para comprender las implicancias de la división del trabajo y la introducción de la maquinaria en el proceso productivo. Allí retoma los argumentos smithianos acerca del rol social de la división del trabajo, a tal punto que utiliza el ejemplo de la fábrica de alfileres para describir este proceso. Sin embargo no puede concluir en el optimismo con el cual Smith juzga este proceso. Si bien el individuo se integra objetivamente a la sociedad por medio de la producción y el intercambio, este proceso no acaba por derivar en un orden armónico y espontáneo como planteaba el pensador escocés en el Libro I.

Ciertamente la necesidad de mediar el conflicto que genera la pobreza en la Sociedad Civil requiere de la universalidad del Estado. La explicación y justificación del proceso que da lugar a la división del trabajo parece obedecer a distintas variables. Como señala De Zan, parecería haber una relación recíproca entre la diversificación y el refinamiento de las necesidades y el interés económico a partir del incremento de la productividad y la ganancia (De Zan, 2009: 252). Como sea, a lo largo de su pensamiento, Hegel ha ido asumiendo distintos

19 “[...] esta abstracción de la habilidad y de los medios completa y hace totalmente necesarias la *dependencia y relación recíproca* de los hombres para la satisfacción de sus restantes necesidades. La abstracción del producir hace además que el trabajo sea cada vez más mecánico, y permite que finalmente el hombre sea eliminado y ocupe su lugar una *máquina*” (p. 193. Resaltado en el original). En el mismo sentido, en *Filosofía Real* (2006) sostiene: “Además la abstracción del trabajo le hace *más mecánico*, embotado, sin espíritu. Lo espiritual, esta vida llena, consciente de sí, se convierte en un quehacer vacío; la fuerza del sí mismo, que consiste en la riqueza de lo abarcado, se pierde” (p. 198. Resaltado en el original). Sobre los riesgos de la industrialización, Avineri (1973) señala: “El proceso del trabajo, originalmente el reconocimiento del hombre por el otro, destinado a crear para cada uno su propio mundo objetivo, se convierte en un proceso sobre el cual el hombre pierde todo control y dirección. El hombre está lejos de integrarse en el mundo objetivo mediante la conciencia creativa, i.e. el trabajo; la naturaleza abstracta del trabajo, junto con la división del trabajo, lo vuelven totalmente ajeno a este mundo objetivo. Por lo tanto, Hegel llega a preocuparse por las condiciones reales del trabajo de las fábricas, y su antropología general del trabajo se convierte en análisis social” (p. 93).

desarrollos respecto a la división del trabajo y las consecuencias de la mecanización en el trabajador.

C) LA “ASTUCIA DE LA RAZÓN” FRENTE A LA “MANO INVISIBLE” DEL MERCADO

El sistema de necesidades muestra la comprensión de Hegel por la dinámica de los procesos económicos y productivos en el ámbito de la sociedad, al mismo tiempo que expone las debilidades a las que está sometida cuando se encuentra liberada a su propio arbitrio y sin mediación de ninguna instancia universal. Este punto es importante para evaluar el rol de la teoría smithiana de la “mano invisible” del mercado.

El reconocimiento del sistema de relaciones entre los actores sociales basado en las necesidades y su satisfacción por medio del trabajo, y que podríamos denominar como la estructura económica de la sociedad civil, actúa como un momento especulativo en el despliegue histórico del espíritu y, por lo tanto, podría suponerse que Hegel estaría de acuerdo con Smith en reconocer que, en el enfrentamiento de intereses egoístas, hay una dinámica en la cual los individuos pueden encontrar un *telos* que le permita ordenar sus acciones.²⁰ Sin embargo, y aquí la distancia con Smith es palpable, la pobreza y el surgimiento de la plebe, sumado al embotamiento de las capacidades intelectuales y espirituales a partir del consumo, llevan a Hegel a poner en cuestionamiento el optimismo smithiano acerca de los resultados efectivos de ese orden. Los fenómenos ligados a la desigualdad y la pauperización muestran a las claras que el orden espontáneo del mercado y la lógica de la “mano invisible” no resuelven los desajustes de la sociedad civil.

En todo caso, la dinámica del mercado no deja de ser un momento dialéctico necesario en el progreso de la conciencia de la libertad. La libertad abstracta, que Hegel aborda en estos pasajes de la Filosofía del Derecho acerca de la Sociedad Civil y el sistema de necesidades, es tan solo una instancia especulativa en este progreso y, por lo tanto, debe superar las contradicciones inherentes a su propia dinámica. Retomando lo señalado anteriormente, respecto a la consideración de

20 Al respecto, Albizu señala: “La «naturalidad» del fenómeno, y la interpretación «naturalista» que de él propone la economía política clásica, constituyen la primera señal especulativa. En el espíritu objetivo subsisten restos de la naturaleza. Por cierto, la libertad se constituye negativamente, mediante el rechazo de lo natural. Por ejemplo: rechazo de trabajar sólo lo necesario para vivir; rechazo de consumir, esto es, de gozar íntegramente los beneficios del trabajo, para poder acumular e invertir, o sea constituir capital. Pero por eso mismo la autoconstrucción de la sociedad es un edificar siempre determinado de algún modo por lo natural” (2009: 216).

la economía política como “ciencia del entendimiento”, la sociedad civil debe superar dialécticamente la instancia natural de la libertad para alcanzar su unidad espiritual y, por lo tanto, debe reconocer en la instancia reflexiva donde los fenómenos aparecen como dados, para encontrar la mediación universal que supere las contradicciones.

La particularidad, que es el punto de partida de la sociedad como sistema de satisfacción de necesidades, no es un fin en sí misma y por ende, no puede constituir de suyo un ordenamiento y una regulación. En primer lugar porque la naturaleza debe devenir espíritu, es decir, que el espíritu debe realizar su propia esencia y, a partir de la identidad con su realidad objetiva, debe hacerse libre para sí mismo. Es la salida de la libertad abstracta hacia la concreción espiritual de la libertad como en-si-para-si. En segundo lugar, y a partir de la lógica de la libertad, la finalidad finita de las necesidades se encuentra subordinada a la finalidad infinita de los hombres (el espíritu absoluto). A este movimiento, Hegel lo denomina como *la astucia de la razón* (*die List der Vernunft*).

El interés particular de la pasión es, por tanto, inseparable de la realización de lo universal; pues lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación. Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal. Este no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto *el ardid de la razón*; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño. (1997: 97).²¹

La realidad espiritual de un pueblo –expresada en el *Volkgeist*– expresa un organismo viviente que preexiste a sus individualidades. Por lo tanto, hay una diametral oposición a las concepciones atomísticas en las cuales se funda la economía política. Si bien se reconocen como un momento en el progreso del espíritu, estas no son un fin en sí mismo, sino una finalidad finita llamada a sucumbir en pos de la idea universal. *La astucia de la razón*, como dinámica histórica, supera la concepción providencialista en la que se inscribe Smith y la Ilustración escocesa, ya que no reduce las regularidades a una instancia natural, sino que expone el movimiento dialéctico de la razón hacia su concreción histórica como absoluto. Los intereses y acciones indivi-

21 Resaltado en el original.

duales no se muestran como una mera apariencia dirigida hacia fines privados, sino que se ajustan hacia la autorrealización del espíritu, trascendiendo la esfera privada de las necesidades particulares.

A pesar de los intereses egoístas de los distintos agentes históricos, la *astucia de la razón* conduce la historia hacia su propia concreción desde una racionalidad inherente que se despliega en las distintas formas del Espíritu. La teleología no se concibe desde una cadena causal sino que expresa el movimiento conceptual del Espíritu como actividad, es decir, desde el aspecto orgánico que hace posible exteriorizarse y desplegarse realizando objetivamente su libertad. Las finalidades de los agentes racionales se supeditan a una finalidad que excede las meras determinaciones individuales y las subordina en pos de la racionalidad del Espíritu y la realización de la libertad. A diferencia del orden espontáneo en el cual descansa el modelo providencialista de la ilustración escocesa y, especialmente, el orden social planteado por Smith; Hegel destaca el orden racional inmanente que el espíritu despliega en la historia y se plasma como libertad a partir de la confluencia de las distintas subjetividades en aquel proceso histórico teleológico.

De la misma manera la *astucia de la razón* resuelve las contradicciones en el seno de la sociedad civil. La superación de las contradicciones que exhibe la sociedad civil se resuelve dialécticamente a partir de la relación recíproca con los otros individuos, a partir de la mediación del Estado. Sólo a partir del Estado es posible superar las particularidades e intereses egoístas que llevaron a ese estado de corrupción y miseria moral. Es una instancia

ética donde se representa el interés particular de todos los individuos como sujetos de derecho y, por ello mismo, es la concreción de la libertad absoluta. Es en la eticidad (*Sittlichkeit*) que emana de la institución del Estado donde la libertad adquiere una sustancialidad y se superan las tensiones entre lo público y lo privado que había dominado la lógica del mercado.

CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas hemos analizado los aspectos esenciales del pensamiento smithiano en juego con el abordaje que Hegel realiza del mercado bajo la figura del sistema de necesidades en la Sociedad Civil. Del mismo modo, pudimos ver las implicancias de la crítica hegeliana al pensamiento ilustrado y su expresión en el pensamiento económico bajo la ciencia de la economía política; y señalamos los elementos esenciales de la crítica de Hegel a dicha ciencia y la superación de las contradicciones en la sistematización de la filosofía como ciencia que expone el pensador alemán. Siguiendo las contribuciones

de Angélica Nuzzo (2010), podemos encontrar cierto reconocimiento y apropiación de la concepción moral, basada en la simpatía y las relaciones de reciprocidad que Smith desarrollara en su *Teoría de los sentimientos morales*, en el sistema hegeliano.

Al desarrollar la dinámica del mercado bajo el sistema de necesidades, señalamos brevemente que Hegel reconoce ciertos aspectos singulares de eticidad que se dan en el ámbito del mercado. Efectivamente, aún sin la mediación de una instancia universal que resuelva las tensiones entre los individuos, podemos encontrar ciertos visos de simpatía en el reconocimiento de los intereses particulares que permiten establecer un sistema de referencias recíprocas entre los individuos que conforman una sociedad. Aún con sus carencias, dentro del sistema se podría encontrar una interrelación basada en aquellos aspectos esenciales del sentimiento moral de la simpatía smithiana.

Un dato que llama la atención, en el abordaje hegeliano del sistema de las necesidades, es que existe una referencia implícita hacia la consideración de los individuos que interactúan en la producción e intercambio como algo más que meros sujetos de derecho –tal como eran concebidos en la esfera del derecho abstracto y la moralidad–; reconociendo su configuración social a partir de las relaciones recíprocas de intercambio que establecen en el marco de la sociedad civil. En esta configuración social, la reciprocidad supone el ejercicio moral de la simpatía y benevolencia para adoptar el punto de vista del otro y, a partir de allí, constituir vínculos que satisfagan sus necesidades materiales.

El ciudadano (en tanto que burgués), se encuentra inmerso en este sistema donde, a fin de alcanzar el reconocimiento, debe reflexionar sobre sus acciones. En este punto, cobra una especial relevancia el concepto de *clase* (*Stand*) como ese conjunto total conformado por “...sistemas particulares de necesidades, medios y trabajo, de modos de satisfacción y de cultura teórica y práctica...” (Hegel, 2004: 194) en el que se encuentran distribuidos los individuos. La importancia del concepto de *clase* radica en que limita al individuo, de manera exclusiva, a una de estas esferas particulares. En esto se basa lo que Hegel denomina una *disposición ética* (*sittliche Gesinnung*) interna, como un ámbito de la moralidad basado en “[...] la honestidad y la dignidad de clase, por la cual cada uno se convierte, por su propia determinación y por medio de su actividad, diligencia y habilidad, en miembro de uno de los momentos de la sociedad civil” (2004: 197) a partir de la cual es reconocido, en la propia representación, y en la representación de los demás como miembro de la sociedad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albizu, E. (2009). *Hegel filósofo del presente*. Bs. As.: Prometeo.
- Aliscioni, C. M. (2010). *El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica de la Filosofía del Derecho*. Rosario: Homo Sapiens.
- Avineri, S. (1972). *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Zan, J. (2009). *La filosofía social y política de Hegel*. Bs.As: Ediciones Del Signo.
- Griswold jr, C. (2006). *Imagination en* Haakonssen, K (ed) *The Cambridge Companion of Adam Smith*. New York: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. (1978). *Escritos de Juventud*. Traducción de José M. Ripalda. México: FCE
- (1986). *Werke II. Jenaer Schriften 1801-1807*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1997). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Traducción de José Gaos. Madrid: Alianza.
- (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Traducción de J. L. Vermaal. Bs.As: Sudamericana.
- (2006). *Filosofía Real*. Traducción de José M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2010a). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza.
- (2010b). *Fenomenología del Espíritu*. Edición Bilingüe. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada.
- (2011). *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*. Traducción de David Zapero Maier. Bs.As: Prometeo.
- Herzog, L. (2013). *Inventing the Market. Smith, Hegel and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Luckacs, G. (1970). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo.
- Mazora, M. (2003). *La Sociedad Civil en Hegel. Crítica y reconstrucción conceptual*. Bs. As., Ediciones del Signo.
- Nuzzo, A. (2010). The Standpoint of Morality in Adam Smith and Hegel. En *The Adam Smith Review*. N° 5 (pp. 37-57).
- Otteson, J. (2002). *Adam Smith's Marketplace of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, J. G. A. (2006). Adam Smith and History. En Knud Haakonssen. *The Cambridge Companion to Adam Smith*. New York: Cambridge University Press, (pp. 270-287).
- Ripalda, J.M. (2016). *La nación dividida. Las raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*. Madrid: Abada.

- Siep, L. (2015). *El Camino de la fenomenología del Espíritu*. Barcelona: Anthropos.
- Smith, A. (1978). *Lectures on Jurisprudence*. Indianapolis: Liberty Fund.
- (1997). *Teoría de los sentimientos morales*. Traducción de Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza.
- (1982). *Hystory of Astronomy en Essays on Philosophical Subjects*. Indianapolis: Liberty Fund.
- (2014). *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*. Edición de Edwin Cannan y traducción de Gabriel Franco. México: Fondo de Cultura Económica.

Pilar Piqué

EL LEGADO TEÓRICO DE ADAM SMITH EN LOS MANUALES UNIVERSITARIOS DE HISTORIA DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO¹

INTRODUCCIÓN

¿*Qué leemos* los estudiantes de economía del siglo XXI cuando abrimos un libro tantas veces referenciado como *La Riqueza de las Naciones* de Adam Smith? ¿Cómo formamos nuestro entendimiento acerca de los aportes teóricos de este autor pretérito? Ambas preguntas, especialmente la primera, pueden resonar superfluas o triviales. ¿Qué otra cosa se puede *leer* en *La Riqueza de las Naciones* que no sea lo que el autor “dejó escrito” en esa obra? Y si tal fuera el caso, ¿qué valor, si alguno, tiene la pregunta?

Nuestro trabajo se propone contribuir a la exposición de dos problemas elementales, que apuntan no sólo a responder esas preguntas sino principalmente a comprenderlas y discutir su relevancia teórica y práctica. El primero es que cuando, como economistas del siglo XXI, abrimos los ojos y los apuntamos a los libros de Adam Smith o de cualquier autor pretérito, los *leemos* a través de esquemas interpretativos elaborados en instituciones específicas de enseñanza y cristalizados principalmente en manuales universitarios de historia

1 El presente trabajo está basado en la tesis doctoral de la autora y en trabajos resultantes de dicha tesis y publicados en distintas revistas nacionales e internacionales (Piqué, 2017a; 2017b; 2018).

del pensamiento económico que se publican en un marco académico. Estos manuales, usualmente considerados como materiales “neutros” que tienen como función “acompañar” y “facilitar” el estudio de las grandes obras de la historia del pensamiento económico, apoyan su exposición en interpretaciones consagradas de determinadas doctrinas económicas. Y éstas son presentadas, usualmente, como si fueran meras verdades “extraídas” de sus grandes obras.

El segundo problema es que la mayor parte de las interpretaciones consagradas sobre Adam Smith presentes en los manuales de historia del pensamiento económico fueron desarrolladas una vez establecido un cisma entre 1) la economía política y el resto de las comúnmente denominadas ciencias sociales, 2) entre las ciencias sociales, las convencionalmente llamadas ciencias naturales y la filosofía (esta última ya no entendida en su acepción dieciochesca, como “la madre de las ciencias”, sino como una disciplina más), y 3) entre cada una de aquéllas y sus historias respectivas. Es decir, una vez que la historia del pensamiento económico se convirtió ella misma oficialmente en una “disciplina”. Aquellos cismas señalados, que no estaban consumados en lo que hoy podemos reconstruir como la época y la obra de Adam Smith, se plasman en los manuales de historia del pensamiento económico, principalmente, como mostraremos en el presente trabajo, a través de la disección de la “parte económica” que realizan de su obra completa y de la consiguiente omisión de la discusión acerca de la relación entre la economía política y el proyecto filosófico de este autor. Así, la presunta idea que reza que los manuales de historia del pensamiento económico se ocupan de resumir los aspectos principales que se “extraen” de las obras de los autores se ve severamente cuestionada. Con ese cuestionamiento, argumentaremos, queda abierta la discusión acerca la posibilidad de transformar el propio concepto de historia del pensamiento económico, y, con ello, de trabajar en una reconstrucción retrospectiva de las grandes preguntas no respondidas por la obra de Adam Smith y de otros autores de dicha historia, entendiéndolas como fuentes de inspiración para la elaboración de conceptos actualizados de teoría económica.

Nuestro trabajo se estructura en tres partes. En la primera parte discutiremos una pregunta elemental que consideramos es usualmente soslayada u omitida en los manuales de historia del pensamiento económico: cómo se determina el “elenco de protagonistas” de esos manuales. Es decir, cuál es el criterio por el cual estos manuales establecen que ciertos autores (y ciertas partes de sus respectivas obras) deben o no formar parte del mapa de la historia del pensamiento económico que se ocupan de relatar. En la segunda parte mostraremos cómo impacta esta discusión en la comprensión de la alicaid a

importancia que los manuales de historia del pensamiento económico le otorgan a la relación entre la economía política smithiana y el proyecto filosófico del autor y de la mayor importancia relativa que les asignan a otros aspectos de su obra, más próximos a los usos y costumbres de la ciencia económica oficial del siglo XX, y centrados en determinados pasajes de *La Riqueza de las Naciones*.² En la tercera y última parte, expondremos los resultados principales del trabajo y desarrollaremos algunos comentarios sobre la necesidad de transformar el concepto de historia del pensamiento económico y, con él, la relación que como investigadores y docentes podemos entablar con los proyectos teóricos de los autores pretéritos, entre los que se incluye el de Adam Smith.

I. EXÉGESIS Y EISÉGESIS EN LOS MANUALES DE HISTORIA DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO

Investigar cómo se estudia y se enseña la obra de Adam Smith como parte de la “disciplina” historia del pensamiento económico nos conduce inevitablemente a investigar una pregunta elemental relativa a la labor de investigación y docencia universitaria de ese campo conceptual. La pregunta es la siguiente: ¿cómo elaboran los mapas de la historia del pensamiento económico los docentes e investigadores de esa materia? ¿Cómo determinan qué autores (y qué partes de sus obras respectivas) deben integrar las filas de esa historia? ¿Cómo definen los aportes principales de dicha historia?

Una primera respuesta “natural” a esta pregunta podría apoyarse en la interpretación que sostiene que la historia del pensamiento económico se ocupa de resumir “qué dijeron” los principales autores de esa historia, en definitiva, de transmitir “aquello que está escrito” en los textos originales. Esta respuesta la bautizamos con el nombre de “exégesis”, como lo han hecho otros autores a lo largo de la historia del pensamiento económico. La raíz etimológica de este término de origen griego significa “sacar afuera”, y fue empleado en las acaloradas controversias teológicas del medioevo para referirse a la labor de “extraer la verdad” de los textos bíblicos, “el verdadero contenido” de las escrituras sagradas. La exégesis fue usualmente contrapuesta a la eiségesis, cuya raíz etimológica significa “injetar adentro” y que, en aquellas controversias teológicas medioevales, cargaba usualmente

2 Para la realización de este trabajo hemos consultado y estudiado alrededor de cuarenta manuales sobre historia del pensamiento económico, la mayoría de ellos publicados a lo largo de los siglos XX y XXI y utilizados para la enseñanza de esta disciplina en distintas facultades de economía, que complementamos con escritos sobre la historia de otras disciplinas.

con una connotación peyorativa, pues aludía a la labor de “introducir” o “interponer” elementos que no estaban cifrados en el texto, es decir, a “entorpecer” esa presunta verdad que estaba contenida en aquellas sagradas escrituras.³

La idea de una exposición puramente exegética de la historia del pensamiento económico tropieza con evidentes dificultades. Indiquemos una situación inevitable: los manuales de historia del pensamiento económico (y los docentes que los emplean) no se ocupan de exponer toda aquella publicación del tipo que fuera que se haya escrito sobre fenómenos económicos a lo largo de esa historia. Si acaso establecieran como “inicio” de dicha historia a los escritos “económicos” de la Grecia Clásica (como, por ejemplo, los de Aristóteles), deberían cubrir un período de casi 2400 años de historia, y, por lo tanto, presentar centenares de miles de obras. Lo que realizan los manuales, en cambio, es escoger de esa miríada casi infinita de autores a un conjunto de éstos que, a su juicio, son lo que merecen integrar la historia del pensamiento económico, pues son los que consideran que han realizado aportes a dicha historia. Pero, y, asimismo, tampoco se ocupan usualmente de exponer “de principio a fin” todas las obras completas de esos autores. Seleccionan en cambio las partes de esas obras que consideran que son las más relevantes para la historia del pensamiento económico. Una “pura exégesis” de una obra pasada (pretender “saber” qué dice “exactamente” sin ningún tipo de “intromisión”) conduciría lisa y llanamente a la transcripción completa de esa obra. Recordaría al cuento “Del rigor de la ciencia” de Jorge Luis Borges:

En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, estos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos

3 “a central question that has motivated most research efforts in the History of Economic Thought has been of the form ‘What was Adam Smith’s (or Karl Marx’s, or John Maynard Keynes’s) theory of X?’ And by far the most commonly adopted approach to answering questions of this type has been to examine the published works of the economist in question. This means that most research in the History of Economic Thought has involved textual exegesis or interpretation; that in a sense the work of most historians of economic thought has been similar to the work of theologians seeking the true interpretations of scriptural writings, or legal scholars and judges seeking the true intent of legislators. And while it may be argued that the material with which the historians of economics work is of less significance, the intellectual problems that they face in the task of interpretation are much the same” (Bidle 2003: 2).

Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y los Inviernos (Borges, 1972: 2).

La pregunta de investigación a la que nos conduce este problema es, precisamente, cuál es el criterio por el cual los manuales eligen determinados autores como protagonistas y determinadas partes de las obras de esos protagonistas de la historia del pensamiento económico; qué (noción de) historia del pensamiento económico transmiten los manuales, es decir, qué aspectos generales, particulares y singulares escogen y destacan de las obras de los autores pretéritos; qué entienden por historia del pensamiento económico, cómo la elaboran, la ordenan, la transmiten, la desarrollan y la enseñan. Consideramos que esta tarea es necesaria para dejar de comprender a los relatos que estos manuales como simples “reflejos” o “reproducciones” de las obras de los autores pasados.

Las imágenes de las obras de los autores que elaboren los manuales serán más o menos abarcadoras cuanto más o menos extenso sea el alcance que le impriman al concepto de historia del pensamiento económico. Por ejemplo, si los manuales restringen el campo conceptual de la historia del pensamiento económico al problema de la determinación del equilibrio de mercado, elaborarán imágenes de las obras pretéritas ceñidas a la exposición de aquellos pasajes en los que los autores se refieran a ese problema conceptual. Si, en cambio, conciben a la historia del pensamiento económico como un campo de conocimientos que incluye no solamente la historia de la economía política sino, asimismo, su ligazón con el resto de los campos de la ciencia y con la filosofía, la imagen que elaboren de las obras pasadas incluirá, por ejemplo, en el caso de los autores ilustrados del siglo XVIII, el papel que éstos le asignan a la ética, la jurisprudencia y a su relación con la economía política.

Con esta comprobación no pretendemos denunciar a los manuales por haber privilegiado algunos momentos de la historia por sobre otros. Pero sí cuestionar la ilusión de pensar que, como la historia del pensamiento económico refiere a obras que ya han sido escritas, los manuales sólo deben transmitir las y que no hay en aquella transmisión un proceso de selección y jerarquización de los pasajes de las distintas obras a ser estudiados y enseñados. Ese cuestionamiento supone asimismo replantear la relación entre la historia del pensamiento económico y la ciencia económica, es decir, no concebirlas ya como dos campos que no guardan conexión entre sí. El problema que advertimos en relación a este punto es que en la mayor parte de estos manuales no se expone en qué sentido determinadas nociones

y conceptos son “económicos” (pertenecen al dominio de la ciencia económica) y en qué sentido determinadas nociones y conceptos no son “económicos” (no pertenecen a aquel dominio). Y esa exposición es relevante para entender cómo estructuran la selección que realizan de la lectura de las obras pretéritas. Si bien no compete a los alcances de este trabajo desarrollar de la manera más exhaustiva posible la relación entre la historia del pensamiento económico y la ciencia económica, sí consideramos que nuestra investigación conduce a poner de relieve la necesidad de plantear la discusión sobre aquella relación en la labor de docencia e investigación universitarias de este campo conceptual.

Nuestro trabajo pretende mostrar que el proceso de elección, jerarquización, orden y transmisión de la obra smithiana y de sus aportes a la historia del pensamiento económico por parte de los manuales está centrada primordialmente en el estudio de diversos aspectos particulares y exclusivos de *La Riqueza de las Naciones* y desdeña o incluso obvia la lectura e investigación de *La Teoría de los Sentimientos Morales*, de la relación entre esas dos obras y del aporte de su proyecto filosófico y de su economía política a la historia del pensamiento económico. Esta situación impacta indudablemente en la enseñanza de la obra smithiana y, por ende, en la formación de los economistas universitarios. Porque “aprender sobre Smith” en los cursos oficiales de historia del pensamiento económico significa principalmente relatar su obra “económica”, entendiéndola unilateralmente restringida a ciertos pasajes de *La Riqueza de las Naciones*. Así, el estudiante no tiene ocasión ni necesidad de formularse preguntas acerca del alcance de su proyecto de economía política, de la relación de ese proyecto con su empresa filosófica, o de la manera filosófica de desarrollar conceptos a lo largo de todas sus obras. Estos son algunos de los problemas conceptuales que, como mostraremos a continuación, son usualmente soslayados u omitidos en los manuales de historia del pensamiento económico y, por ende, del estudio y la enseñanza oficial de esta materia.⁴

4 “discussion of the way in which the works of Adam Smith, Karl Marx, John Maynard Keynes, or Milton Friedman were and are read, translated, and appropriated in different countries and in distinct historical contexts... it is a subject that makes it possible to extend and enrich our available knowledge about the very authors that have been, or are being, appropriated. This means that the partial and selective reading of a renowned author – that is, the use made of the author as a symbol of authority to guarantee the validity of certain theoretical bases or practical recipes – similarly represents an addition to our available knowledge about this same author” (Cardoso 2003: 603).

II. LA RELACIÓN ENTRE EL PROYECTO DE ECONOMÍA POLÍTICA DE ADAM SMITH Y SU PROYECTO FILOSÓFICO EN LOS MANUALES SOBRE HISTORIA DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO

Tan sólo diecisiete años pasados desde la primera publicación de *La Riqueza de las Naciones* y tres años tras la muerte de su autor, el filósofo Dugald Stewart elaboró y expuso frente al auditorio de la Sociedad Real de Edimburgo la primera interpretación acerca de la vida y obra de Adam Smith (publicada en versión impresa en la recopilación póstuma de *Essays on philosophical subjects*). Sobre la base de información provista por John Millar, destacado alumno y amigo personal de Adam Smith, Stewart pronunció el programa llevado adelante por el autor en su cátedra de filosofía moral en la Universidad de Glasgow.⁵ Este programa estaba basado en el que algunas décadas atrás había esbozado para la misma cátedra su maestro Francis Hutcheson, uno de los primeros exponentes del movimiento filosófico que posteriormente se conocería como Ilustración Escocesa.

His course of lectures on this subject was divided into four parts. The first contained Natural Theology; in which he considered the proofs of the being and attributes of God, and those principles of the human mind upon which religion is founded. The second comprehended Ethics, strictly so called, and consisted chiefly of the doctrines which he afterwards published in his *Theory of Moral Sentiments*. In the third part, he treated at more length of that branch of morality which relates to justice, and which, being susceptible of precise and accurate rules, is for that reason capable of a full and particular explanation (Smith, 1982: 274, no resaltado en el original).

Aquella “explicación completa y particularizada” sobre la justicia, según los relatos de John Millar, tenía como propósito trazar el proceso gradual de la jurisprudencia, tanto pública como privada, desde las edades más remotas hasta los tiempos presentes, así como destacar los efectos que provocaban aquellas artes que contribuían a la subsistencia y la acumulación de la propiedad sobre la ley y el gobierno. En la última parte de sus lecciones se ocupaba de examinar aquellas regulaciones políticas (plasmadas en las instituciones relativas al comercio, las finanzas y los establecimientos eclesiásticos y militares) orientadas al incremento de la riqueza, el poder y la prosperidad del Estado.

5 Este programa fue publicado en un escrito de Dugald Stewart titulado “Account of the life and writings of Adam Smith”, dentro de los *Essays on philosophical subjects* de Smith (1982).

El programa detallado por Millar había sido elaborado e implementado a lo largo de la estancia de Adam Smith como profesor de filosofía moral durante el período 1752-1764, es decir, durante la preparación y publicación de *La Teoría de los Sentimientos Morales*, pero más de una década antes de la aparición de *La Riqueza de las Naciones*. Más de dos siglos más tarde, el historiador del pensamiento filosófico Charles Griswold (1999), en su obra *Adam Smith and the Virtues of the Enlightenment*, se propuso ofrecer una exposición del sistema de Adam Smith que contemplara la historia intelectual completa de este autor, es decir desde sus inicios hasta la última reedición de *La Teoría de los Sentimientos Morales* que preparara poco tiempo antes de su muerte. Como resultado de esta investigación, Griswold sostuvo que el corpus del proyecto filosófico smithiano podía dividirse en dos ramas: la filosofía moral y lo que este autor bautizó como “historia filosófica de las ciencias liberales y las artes elegantes”.⁶ Dentro de la filosofía moral podían distinguirse dos capítulos conceptuales principales: la ética y la jurisprudencia. La ética podía subdividirse a su vez en dos áreas: la virtud y la psicología moral.

En la jurisprudencia natural, por su parte, también podían contemplarse dos secciones: una teoría de los principios de la justicia y un recuento de sus cambios a lo largo de las diferentes etapas históricas de la sociedad humana. Esta segunda parte incluía el tratamiento de la justicia, de la policía, los ingresos y las armas. Griswold se encargó de aclarar que Adam Smith, en la advertencia preliminar a *La Teoría de los Sentimientos Morales* (que incluyó el mismo año de su muerte, en 1790, a la sexta revisión que hizo de esa obra), anunció que su avanzada edad le impediría completar su proyecto de jurisprudencia, aunque había incursionado en él de manera parcial en *La Riqueza de las Naciones*, específicamente en lo atinente a (la historia de) los principios generales del derecho y del gobierno referidos a la administración, las finanzas públicas y la defensa (Smith, 2002: 3-4).

Griswold arguyó asimismo que Smith tampoco satisfizo su deseo de completar la segunda rama estelar del corpus de su proyecto filosófico (la “historia filosófica de las ciencias liberales y las bellas artes”). Esa “historia filosófica...” smithiana, aseveró este autor, se habría ocupado de la investigación de los “sentimientos intelectuales”, la retórica, el lenguaje y la apreciación estética, es decir, habría incluido la filosofía del arte y del pensamiento científico y filosófico. Al respecto de la incompletitud de esta rama, Griswold se basó en la carta que Smith escribiera al Duque de Rochefoucauld el 1 de noviembre de

1785, publicada en el compendio de la correspondencia de

6 En inglés, *philosophical history of the liberal sciences and elegant arts*.

Adam Smith (1982: 286-287). Con la mirada puesta en una descripción de la obra completa de Adam Smith, diversos historiadores del pensamiento económico le han asignado a la economía política smithiana la cualidad de ser sólo una parte de un sistema de conocimientos de mayor generalidad y alcance perseguido por el autor. Así, Alvey (1999: 56), en su *A short history of ethics and economics as a moral science*, señaló que la economía política smithiana se ubicaba dentro de un gran esquema de filosofía moral.

Béraud y Faccarello (1992: 313), en *Nouvelle Histoire de la Pensée Économique*, que integraba un todo coherente que incluía el análisis de aspectos jurídicos, lingüísticos y morales. Roncaglia (2005: 126), en *The Wealth of Ideas: a History of Economic Thought*, que constituía un engranaje de una investigación más amplia sobre el hombre y la sociedad (entendidas a la Francis Hutcheson como un objeto de estudio unificado). Schumpeter (2006, 317), en *History of Economic Analysis*, que formaba parte, junto a *La Teoría de los Sentimientos Morales*, de un todo sistemático. Con un cuadro de la obra smithiana de conjunto semejante *in mente*, el historiador del pensamiento económico Hutchison (1990: 83-84), en un ejercicio contrafáctico con intención alegórica realizado en un artículo titulado “Adam Smith and *The Wealth of Nations*”, indicó que Smith jamás habría considerado que su obra estaba centrada en la economía política. Incluso luego de haber escrito *La Riqueza de las Naciones* y habiendo obtenido un resonante éxito por aquel libro, él se habría considerado a sí mismo como filósofo en un sentido hondamente comprensivo, centrado en lo que el autor denomina la filosofía legal y social y en la psicología de la ética. A juicio de este autor, Smith consideraba a la economía política sólo como un capítulo, y no el más importante, de un amplio estudio de la sociedad y el progreso humano. Heilbroner (1999), resumiría una impresión semejante al sentenciar que *La Riqueza de las Naciones*, más que una sola pieza maestra de economía política era una parte de una inmensa imagen de la aventura humana. Por su parte, el economista y politólogo Walter Bagehot, en un artículo titulado “Adam Smith as a person” (citado en Hutchison 1990: 84), y el propio Hutchison (1978), en su libro *On Revolutions and Progress in Economic Knowledge*, señalaron que Smith jamás consideró a la economía política como una especialidad confinada y separada y que se topó con ella como una parte inseparable de su desarrollo intelectual, en la vasta conexión conceptual que concibió a lo largo de su carrera filosófica.

Algunos historiadores del pensamiento económico y de otras disciplinas, entre ellos Campbell y Skinner (1982), Hont e Ignatieff (1983), los recién mencionados Thomsom (1987) y Mair (1990), Rothschild (2001), Broadie (2003), y Sakamoto y Tanaka (2003), con-

cibieron a la economía política smithiana y a su obra completa en la tradición de la Ilustración Escocesa y consideraron que su pensamiento económico debía comprenderse dentro de aquel contexto político y económico particular; en definitiva, que la tradición escocesa en economía política era producto del movimiento filosófico ilustrado que se desarrolló en aquel país al calor de grandes cambios históricos.

En pos de explorar el significado de la economía política smithiana dentro de ese contexto, diversos historiadores del pensamiento político y filosófico (en su mayoría, de autores que no se formaron como economistas en la universidad) posaron la atención en su relación con el proyecto de jurisprudencia del autor. Según Griswold (1999), la economía política smithiana estaba subordinada a la jurisprudencia, lo que significaba que el estudio de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones era un subconjunto de una empresa mayor que tenía como propósito el estudio del gobierno, la ley y la justicia natural. *La Riqueza de las Naciones* debía entonces ser comprendida en términos de un proyecto y concepto ético más extenso. Para la historiadora de la cultura y la literatura de la era victoriana, Claudia Klaver (2003:6), en su libro *A/Moral Economics: Classical Political Economy and Cultural Authority in Nineteenth-Century England*, la economía política era para Smith parte de la “ciencia de la jurisprudencia”, y esto significaba la concepción de una teoría económica imbricada en cuestiones de moral y de virtud, ambas contempladas por el autor dentro del dominio de lo racional y lo científico. Una aseveración semejante fue realizada tanto por el especialista en la obra de David Hume, Wennerlind (2006), en su artículo “David Hume as a political economist”, como por el historiador intelectual Winch (1992), en su artículo “Adam Smith: Scottish moral philosopher as political economist”.

Un razonamiento afín desarrollado por la estudiosa de ética aplicada Werhane (2006), en su artículo “Adam Smith’s legacy for Ethics and Economics”. Esta autora sostuvo que para Smith la economía política gozaría de “buen funcionamiento” (*well-functioning Political Economy*) siempre y cuando la ética (como prudencia y cuidado personal), la economía (el logro del bienestar económico para cada ciudadano) y la política (protección de los derechos y justicia conmutativa por parte de las leyes y los guardianes del sistema) estuvieran interrelacionadas y fueran inseparables y necesarias. Skinner (2012), en un artículo titulado “Adam Smith: theory and policy”, alertó que la economía política para Smith debía comprenderse como una rama de la ciencia del gobernante o del legislador en el sentido antiguo del término, en tanto para el autor escocés era deber de los filósofos “el desarrollo de activas actitudes públicas del legislador” (tomado del libro *Science of the Legislator. Adam Smith and After* de

Winch (1983). *La Riqueza de las Naciones* brindaba una estrategia para convertir a la conducta de los legisladores en un objeto de indagación científica. Ese propósito no podía lograrse solamente ateniéndose a razonamientos unilateralmente económicos en el sentido convencional del término.

En una dirección afín, Tanaka (2003) ubicó a la economía política como una vía para la realización del propósito científico de brindar un fundamento para el cultivo de la prudencia de los legisladores y realizar los ideales de la Ilustración dieciochesca. De aquel propósito nace, en efecto, la palabra jurisprudencia: del vocablo latino *jurisprudencia*. *Iuris*: derecho y *prudencia*: sabiduría, previsión. A juicio del autor, tanto Smith, como Hume y Lord Kames se valían de su actividad científica como medio para la construcción de una sociedad libre y civilizada que incrementara la riqueza de las naciones a partir de la expansión del comercio, así como de la formación de sujetos independientes libres de relaciones feudales y de ilusiones religiosas. Un argumento semejante puede encontrarse en Rothschild (2001) y Simon (2013).

Uno de los resultados de aquel propósito fueron las objeciones smithianas a las doctrinas mercantilistas, que constituían la defensa de uno de los resabios premodernos de la época colonialista concierne al período conocido como capitalismo comercial. A este respecto, Fitzgibbons (2003), con sentido metafórico, sostuvo que la “cola económica” estaba hecha para “menear el perro filosófico [*economic tail is made to wag the philosophic dog*]” (p. 8), como manera de aseverar que no podía comprenderse el propósito de la filosofía moral smithiana sin entenderlo en relación con su proyecto de economía política. La historiadora del pensamiento económico Ingrid Rima (1996), con una intención semejante a la de Fitzgibbons, consideró a *La Riqueza de las Naciones* como una piedra angular en el desempeño de Smith como filósofo.

Ese carácter sabio de la economía política smithiana, derivado de la sabiduría concebida como un sistema de conocimientos completo plasmado en una conducta prudente y sensata, fue progresivamente siendo desatendido por los economistas e historiadores del pensamiento económico desde finales del siglo XIX. Ya incluso a finales de aquel siglo, Bonar (1983), en su libro *Philosophy and Political Economy in some of their Historical Relations*, comentó que, si bien Adam Smith indudablemente tuvo el propósito de ofrecer un panorama filosófico completo, solamente era recordado por su trabajo en economía política. De hecho, dijeron los autores, Smith no fue rememorado como uno de los arquitectos del siglo XVIII sino como uno de sus iconoclastas. Unas décadas más tarde, Gide y Rist (1922), en *Histoire des Doctrines Économiques. Depuis les Physiocrates Jusqu'a Nos Jours*,

señalaron también que la obra de Smith anterior a la publicación de *La Riqueza de las Naciones* estaba siendo olvidada.

Según Méndez Baiges (2004), en su libro *El Filósofo y el Mercader. Filosofía, Derecho y economía en la obra de Adam Smith*, el afán de centrarse exclusivamente en *La Riqueza de las Naciones* coadyuvó a desdibujar la conexión entre esta obra y la empresa filosófica smithiana. Sakamoto y Tanaka (2003:1) ensayaron una explicación para comprender la omisión del estudio de la empresa filosófica smithiana por parte de los historiadores del pensamiento económico. A juicio de los autores, debido al elevado grado de especialización y la demanda general por exactitud analítica, se convirtió en una tarea crecientemente dificultosa para los historiadores del pensamiento económico profesionales, especialmente en Occidente, explorar la infancia de esta ciencia.

Si bien destacaron los trabajos de Terence Hutchison, Andrew Skinner y Donald Winch realizados a partir de la década del sesenta y la gran cantidad de estudios que han surgido a partir de la década de 1990 sobre las obras de James Steuart, David Hume y Adam Smith, consideraron que pocos de ellos se han interesado por el nacimiento y el progreso de la economía política, especialmente durante la Ilustración Escocesa. La presunta y asumida autonomía de “la economía” los ha prevenido de formarse en aspectos más generales como los éticos o políticos, de gran relevancia para la Ilustración presente en aquel país. Según Werhane (2006: 202), una de las razones de este problema obedece a la “balcanización de la ciencia”, sobre la que se basa la autonomía disciplinaria de las esferas política, ética, y económica, respectivamente. Roncaglia (2006: 118), por su parte, consideró un error ignorar los otros escritos de Smith y concentrarse solamente en *La Riqueza de las Naciones*, aunque eso, según su interpretación, es lo que las generaciones de historiadores del pensamiento económico han hecho. Lo cierto es que, según Roncaglia, aun cuando hubiera “enfadado” a Smith que *La Riqueza de las Naciones* se comprendiera como una disciplina separada, es de hecho lo que ha sucedido en la mayoría de los escritos de los historiadores del pensamiento económico sobre su obra. Un argumento semejante fue esgrimido por Dow, Dow, Hutton y Keaney (1998) en el artículo “Traditions in thought: the case of Scottish Political Economy”.

¿Qué podemos comprobar al respecto del radio de la obra smithiana cubierto específicamente por los manuales que usualmente se emplean para la formación en historia del pensamiento económico de los estudiantes universitarios de la carrera de economía? La discusión acerca del conjunto de conceptos en los que se funde la economía política smithiana con su proyecto filosófico está prácticamente ausente en un número considerable de manuales de

historia del pensamiento económico reconocidos, que se ocuparon eminentemente de comentar los aciertos y traspies del autor en su “obra económica”. Tanto Blaug (1985), como Ekelund y Hèbert (1992) sugirieron bibliografía para estudiar la relación de *La Riqueza de las Naciones* con aspectos “no económicos” de la obra smithiana (como los abordados en *La Teoría de los Sentimientos Morales*) recién en las notas para lecturas posteriores o complementarias al final de sus capítulos dedicados a Adam Smith. Negishi (1989), sólo dedicó una breve descripción de la vida y los “escritos tempranos” de Adam Smith como paso previo a su interpretación del contenido de *La Riqueza de las Naciones*. Lo mismo sucedió en escritos de Mazerolle (2006), Barber (1967), Landreth y Colander (2006), Sowell (2006) y Coats (1992)⁷ Mills (2002), en *A Critical History of Economics*, también destinó unos pocos renglones a la vida y el trabajo de Smith “anterior”⁸ a su “obra económica”, y evocó sólo *La Teoría de los Sentimientos Morales* sobre la base de una cita de la obra de Galbraith *A History of Economics. The Past as the Present*, cuando indicó que el propio interés es el principio unificador de *La Riqueza de las Naciones*. Haney (1936), en *A History of Economic Thought* elaboró un corto semblante de algunos de los antecesores smithianos (Hutchison, Ferguson, Tucker, Hume), describió la relación de Smith con la fisiocracia y se dirigió directamente a describir los capítulos de *La Riqueza de las Naciones* (también hicieron lo propio Gide y Rist (1926) en el ya mencionado *Histoire des Doctrines Économiques Depuis les Physiocrats Jusqu’à nos Jours*). Groenewegen (2002: 5), en *Eighteenth Century Economics* puntualizó que el énfasis de su escrito está puesto en “la economía” de Adam Smith, por lo que la ligazón de ésta con otros campos de la ciencia no es motivo de discusión en su obra.

Hutchison (2003), en *The Uses and Abuses of Economics. Contentious Essays on History and Method*, en su afán por demostrar que la obra de Adam Smith inauguró la tradición de la economía política clásica (y distinguirla de otras tradiciones, especialmente de la neoclásica), se detuvo entonces en la figura del “Smith economista” y sólo aludió a *La Teoría de los Sentimientos Morales* en dos notas al pie de página.⁹ Algo semejante ocurrió en *Siete lecciones sobre historia*

7 En el caso del último autor, su capítulo dedicado a la parte “no económica” de la obra de Adam Smith incluye también sus impresiones acerca de cómo fue reinterpretada dicha obra tras la publicación de *La Teoría General del Empleo, el Interés y el Dinero* de John Maynard Keynes.

8 Ídem nota al pie de página 15.

9 Este recorte va a contramano de lo que el mismo autor señaló en los otros artículos que hemos citado de su autoría anteriormente.

del pensamiento económico: un Análisis de los Textos Originales de Kicillof (2010), donde directamente no aparece ninguna mención de *La Teoría de los Sentimientos Morales*. Meek (1967), en *Economics and Ideology and Other Essays: Studies in the Development of Economic Thought* y, especialmente Hunt y Lautzenheiser (2011), en *History of Economic Thought. A Critical Perspective*, antes de adentrarse en *La Riqueza de las Naciones*, sólo pusieron el acento en la “doctrina de los estadios” (esbozada por Smith, 1978) en sus Lecciones sobre la jurisprudencia, primero, y en el libro III de *La Riqueza de las Naciones*, después) para destacar la intuición smithiana acerca del carácter esencial que la reproducción material y la lucha de clases desempeñan en la historia humana.

Hollander (2013), en *Essays on Classical and Marxian Political Economy*, ungió a Smith como pionero de la noción de fallas de mercado y campeón de un sistema de libertad natural e hizo alusión a algunos pasajes de *La Teoría de los Sentimientos Morales* con la decidida intención de abonar a aquella idea. Roll (1942), en *Historia de las Doctrinas Económicas*, si bien alertó que no es posible comprender a *La Riqueza de las Naciones* prescindiendo de *La Teoría de los Sentimientos Morales* y viceversa, dedicó el apartado de “filosofía política” smithiana a describir el “sistema de libertad natural” vinculado principalmente a los asuntos mercantiles del comercio y la política económica de los Estados nacionales descriptos en *La Riqueza de las Naciones*.

En sus clases en la London School of Economics, recopiladas por Medema y Samuels (1998), Lionel Robbins mencionó haber leído numerosas obras de y sobre Smith. Sin embargo, dedicó sus lecciones sobre la obra de Adam Smith a *La Riqueza de las Naciones*, y sólo mencionó ocasionalmente a *La Teoría de los Sentimientos Morales* cuando discutió preliminarmente la noción de interés propio smithiana. Aspromourgos (2003), en *On the Origins of Classical Economics: Distribution and Value from William Petty to Adam Smith*, sólo se entregó a mencionar su interpretación acerca de cómo son empleadas esas las nociones económicas de distribución y de valor por el autor escocés. En otra de sus obras, *The Science of Wealth. Adam Smith and the Framing of Political Economy* (Aspromourgos, 2009), resumió con claridad el sentido y la intención que le confiere al proyecto filosófico de Adam Smith a la hora de examinar su obra convencionalmente denominada económica: es “sin dudas importante tenerlo en cuenta” aunque “la fragmentación de la ciencia a la hora de comprender los fenómenos es inevitable”. Algo semejante explicitó Galbraith (1987) cuando señaló que hay muchos aspectos “seductores” en la obra de Adam Smith más allá de su “contribución económica” pero que, en definitiva, no los tendría en cuenta. Rubin (1979), en *A History of Eco-*

nomic Thought, y Maurice Dobb (Dobb 1973), en *Theories of Value and Distribution since Adam Smith. Ideology and Economic Theory*, por su parte, consideraron que uno de los méritos de la “Escuela Clásica”, cuyo fundador es Smith, fue haber convertido a la economía política en una ciencia independiente que descubra leyes específicamente económicas. Roll (1942:144) señaló incluso que Adam Smith “fue el primer economista académico y su carrera no es muy diferente a la de muchos economistas de los últimos ciento cincuenta años”.

Hubo sin embargo ciertos manuales de historia del pensamiento económico que, a diferencia de los anteriormente nombrados, dedicaron algo más que un par de párrafos (aunque, en la mayor parte de los casos, no más que eso), a establecer algunas conexiones nocionales entre *La Riqueza de las Naciones* y la labor científica y filosófica smithiana emprendida en *La Teoría de los Sentimientos Morales*. Roncaglia (2006) consideró que *La Teoría de los Sentimientos Morales* era decisiva para el entendimiento de la noción de interés propio en la que sostuvo que se apoya Smith en su análisis económico y que permitió desarrollar una noción más compleja de mercado que la convencional. El ensayo que Smith escribiera sobre la historia de la astronomía (publicado en Smith, 1982), por su parte, permitió según este autor identificar el modo smithiano de hacer ciencia. En definitiva, a juicio del autor, una mirada a la obra completa de Smith posibilitaba reconocer aquellos elementos que Smith considera que garantizan el desarrollo de las sociedades civilizadas. Un argumento similar lo ofrecieron Vaggi y Groenewegen (2003) en *A Concise History of Economic Thought. From Mercantilism to Monetarism*.

Brue y Grant (2009), en su libro *historia del pensamiento económico*, apreciaron que *La Teoría de los Sentimientos Morales* y *La Riqueza de las Naciones* exploraban aspectos diferentes pero complementarios en la obra smithiana. La primera obra realizaba una indagación acerca de las conductas humanas que contenían el egoísmo y propiciaban la viabilidad de la sociedad. La segunda suponía la existencia de una sociedad justa y analizaba de qué modo el individuo se guiaba y a la vez se limitaba por fuerzas económicas.

Screpanti y Zamagni (2005: 68), en *An Outline of the History of Economic Thought*, iniciaron su capítulo sobre Smith con algunos comentarios sobre la filosofía política jusnaturalista y la tradición escocesa para destacar que la verdadera innovación del autor en esta tradición fue la idea que reza los hombres, al guiarse por su propio interés, sirven al interés colectivo. Aunque luego acometieran directamente a reseñar nociones económicas básicas de *La Riqueza de las Naciones*, dedicaron el último apartado del capítulo sobre Smith a señalar que, gracias al “pensamiento económico institucionalista” del siglo XX, se

redescubrió el esfuerzo smithiano (vigente en las seis ediciones de *La Teoría de los Sentimientos Morales*) por investigar las condiciones institucionales necesarias para conseguir la prosperidad pública a través de la procura del interés privado. Este hecho, a juicio de estos autores, desafió la habitual “mirada liberal” de su obra.

Béraud y Faccarello (1992) dedicaron un apartado del capítulo de su obra referido a Smith a discutir acerca de la relación entre la economía política, la moral y la filosofía smithianas. Allí aseveraron que la unidad de la obra de Adam Smith residía en su postulado fundamental de conservación y propagación de la especie. Según estos autores, Smith no era un individualista pues siempre contemplaba el lugar del hombre en la sociedad; el hombre individual estaba siempre pendiente de la aprobación de los otros, por lo que no era dable suponer una contradicción entre la benevolencia y el interés propio: ambos eran en definitiva juzgados y (des)aprobados con la vara de la simpatía. Para estos autores, Smith defendía un capitalismo liberal, aun sabiendo de sus peligros, porque lo concebía como una vía para la realización de la libertad política. Por último, Taylor (1960), en *A history of economic thought*, entendió que *La Teoría de los Sentimientos Morales* era necesaria para comprender lo que llamó “el punto de vista de *La Riqueza de las Naciones*”: el liberalismo económico. El autor sostuvo que, a juicio de Smith, el interés propio estaba controlado por el clima moral y la estructura legal explicados en *La Teoría de los Sentimientos Morales*. Esta condición estaba presupuesta en *La Riqueza de las Naciones*, aunque no siempre explícita. Un argumento de tenor similar se encuentra en Rima (1996).

III. RESULTADOS PRINCIPALES, PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

Cuentan los autores griegos que recopilaron fragmentos de obras de Jenófanes que éste se declaró contrario a las representaciones mitológicas de su época porque atribuían a los dioses todas las intrigas y las peripecias propias de los hombres; los etíopes pintaban a sus dioses de negro y les achataban la nariz, mientras los tracios los imaginaban rubios o pelirrojos con ojos celestes. Creían, ambos, que los dioses eran así (Cassirer 1946: 55). Feuerbach lo resumió posteriormente con elocuencia, diciendo que dios no creó al hombre a su imagen y semejanza, sino que éste lo creó a aquél (Feuerbach, 1995). Acaso un ejemplo no idéntico, pero sí semejante, se halla en el catecismo. La religión cristiana, al menos para los católicos, se plasma en el catecismo. El catecismo enseña al neófito los testamentos y otros textos bíblicos: lo principal de los textos sagrados “está ahí”. Su misión no se circunscribe solamente a enseñar cómo buscar inspiración en la

lectura de los testimonios de los apóstoles y las palabras de los profetas y su diálogo con “el mismísimo”, sino a impartir los contenidos esenciales y fundamentales de la doctrina católica. De esa manera, “guía” al beato acerca de cuáles son los pasajes y secciones de las sagradas escrituras más relevantes, qué partes de esos escritos debe leer “sí o sí” para sentirse verdaderamente cristiano y cuáles puede leer sin mayor atención.

Consideramos que, *mutatis mutandis*, algún resabio de estas tradiciones se encuentra en la propia práctica oficial de estudio y de enseñanza en historia del pensamiento económico. La lectura de las interpretaciones consagradas expuestas en los manuales de historia del pensamiento económico impulsa al lector (estudiante) a considerar que los dichos más relevantes de los autores ya están ahí, resumidos en el manual, y que hay que ir a buscar a las obras originales aquello que los manuales relatan sobre los autores. En ese sentido, esos manuales “guían” el trabajo que los estudiantes de economía realizan con las obras pretéritas y la relevancia que a ellas le asignan para su formación.

El propósito del presente trabajo fue exponer de qué manera los manuales de historia del pensamiento económico contribuyen a que los economistas nos formemos una imagen acerca de la obra de Adam Smith y de su aporte a ese campo conceptual; de qué modo, entonces, han colaborado en la formación de los patrones interpretativos por medio de los cuales los economistas de los siglos XX y XXI le hemos otorgado preeminencia a algunos momentos de la obra de Adam Smith por sobre otros. Porque aun cuando en cada uno de los manuales está implícito (y muchas veces explícito) que se resumirá “aquello que dijo Adam Smith”, aquella tarea supone generalmente asignarles mayor relevancia a ciertos fragmentos de su obra y relegar o incluso olvidar otros, priorizar la lectura de determinados pasajes de sus escritos por sobre otros.

Nuestro trabajo indagó cómo abordan los manuales, si lo hacen, la relación entre la economía política y el proyecto filosófico smithianos. Así, mostramos cómo la mayoría de los manuales de historia del pensamiento económico no consideran como un tema central de ese campo a la relación entre la economía política y el proyecto filosófico smithianos. Incluso, en numerosos casos, ni siquiera aluden a éste. Al ser el proyecto filosófico de Smith un aspecto que cae fuera de los “asuntos económicos” determinados por los manuales, por lo general, si se lo indica, se le asigna un apartado introductorio y separado del concerniente a los “asuntos económicos”. Así, estos manuales no se ocupan de investigar si el proyecto filosófico de Smith fracasó o no en su ensayo de síntesis de campos

conceptuales diversos, y en qué sentido; en general, ni siquiera se emplea la palabra proyecto o bien alguna otra que al menos insinúe un propósito teórico inacabado.

Apostar a convertir a la historia del pensamiento económico en una materia donde el estudiante aprende y a la vez da sus primeros pasos en la investigación, y donde se propugna el desiderátum de integrar la investigación y la docencia universitarias, exige a nuestro entender transformar el concepto de dicha historia. Esto significa dejar de entenderla como el mero relato de “lo que dijeron” los autores, como “la” colección de sus respectivos aciertos y errores consumados, donde el error de un autor es tildado como una equivocación que es luego subsanada por otros autores que toman “el camino cierto”. Superar esa noción de historia del pensamiento económico supone comenzar a concebirla entonces como la labor activa de reconstrucción de los grandes proyectos teóricos fracasados. Es decir, de aquellos problemas teóricos inconclusos cuya resolución estaba más allá de las posibilidades teóricas e históricas de sus autores del pasado pero que dejan a su paso una serie de preguntas, inquietudes y misterios conceptuales que le imprimen nuevo vigor autotransformativo a la actividad teórica del presente. En ese marco, la obra de Adam Smith deja de entenderse como una doctrina a ser impartida y pasa a concebirse como una fuente de inspiración para retomar transformativamente las (hoy olvidadas) raíces conceptuales de la economía política con la filosofía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvey, J. (1999). A short history of economics as a moral science. *Journal of markets and morality*, 2 (1), 53-73.
- Aspromourgos, T. (2003). *On the origins of classical economics. Distribution and value from William Petty to Adam Smith*. London: Routledge.
- (2009). *The science of wealth. Adam Smith and the framing of political economy*. New York: Routledge.
- Backhaus, J.G. (Comp.) (2012). *Handbook of the History of Economic Thought. Insights on the founders of Modern Economics*. New York: Springer.
- Barber, W. (1967). *A history of economic thought*. New York: Penguin Books.
- Béraud, A. y Faccarello, G. (1992). *Nouvelle histoire de la pensée économique. Tome I*. Paris: Éditions La Découverte.
- Berry, C.J., Paganelli, M.P. y Smith, C. (Comps.) (2013). *The Oxford Handbook of Adam Smith*. Oxford: Oxford University Press.

- Bidle, J.E. (2003). Research styles in the history of economic thought. En W. J. Samuels, Biddle, J y Davis, J. (Comps.). *A company to the history of economic thought* (pp. 1-10). Malden: Blackwell Publishing.
- Blaug, M. (1985). *Economic theory in retrospect*. New York: Cambridge University Press.
- Bonar, J. (1893). *Philosophy and political economy in some of their historical relations*. New York: Macmillan & Co.
- Borges, J.L. (1972). *El hacedor*. Madrid: Alianza.
- Broadie, A. (2003). *The Cambridge companion to the scottish enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, V. (1994). *Adam Smith's discourse. Canonicity, commerce and conscience*. New York: Routledge.
- Brue, S.L. y Grant, R.R. (2009). *Historia del pensamiento económico*. Ciudad de México: Cengage Learning.
- Campbell, R.H. y Skinner, A.S. (1982). *The origins and nature of scottish enlightenment*. Edinburgh: Jon Donald Publishers.
- Cardoso, J.L. (2003). The international diffusion of economic thought. En W. J. Samuels, Biddle, J y Davis, J. (Comps.). *A company to the history of economic thought* (pp. 622-633). Malden: Blackwell Publishing, 2003.
- Cassirer, E. (1946). *The myth of the state*. New Haven: Yale University Press.
- Coats, A.W. (1992). *On the history of economic thought. British and American essays. Volume I*. London: Routledge.
- Dobb, M. (1973). *Theories of value and distribution since Adam Smith. Ideology and economic theory*. New York: Cambridge University Press.
- Dow, A., Dow, S., Hutton, A. y Keane, M. (1998). Traditions in economics: the case of scottish political economy. *New political economy*, 3 (1), 45-58.
- Ekelund R.B. Jr. y Hébert, R.F. (2005). *Historia de la teoría económica y de su método*. Ciudad de México: McGraw Hill.
- Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Fitzgibbons, A. (2003). *Adam Smith's system of liberty, wealth and virtue. The moral and political foundations of The Wealth of Nations*. Oxford: Oxford University Press.
- Galbraith, J.K. (1987). *History of economics: the past as the present*. London: Penguin.
- Gide, C. y Rist, C. *Histoire des doctrines économiques*. Paris: Librairie de la Société du Recueil Sirey.

- Griswold C. Jr. (1999). *Adam Smith and the virtues of the enlightenment*. New York: Cambridge University Press.
- Haney, L. (1936). *History of economic thought*. New York: Macmillan.
- Heilbroner, R.L. (1999) *Worldly philosophers. The lives, times and ideas of the great economic thinkers*. New York: Simon & Schuster.
- Hollander, S. (2013). *Essays on classical and marxian political economy. Collected essays IV*. New York: Routledge.
- Hont, I. y Ignatieff, M. (Comps.) (1983). *Wealth and virtue. The shaping of political economy in the scottish enlightenment*. New York: Cambridge University Press.
- Hunt, E.K., y Lautzenheiser M. (2001). *History of economic thought. A critical perspective*. New York: M. E. Sharpe.
- Hutchison, T. (1978). *On revolutions and progress in economic knowledge*. London: Cambridge University Press.
- (1990). Adam Smith and The Wealth of Nations. En Mair (Comp.). *The scottish contribution to modern economic thought* (pp. 81-102). Aberdeen: Aberdeen University Press.
- (2003). *The uses and abuses of economics. Contentious essays on history and method*. New York: Routledge.
- Kicillof, A. (2010). *De Smith a Keynes: siete lecciones de historia del pensamiento económico. Un análisis de los textos originales*. Buenos Aires: Eudeba.
- Klaver, C.C. (2003). *A/Moral economics: classical political economy and cultural authority in nineteenth-century England*. Ohio: Ohio State University Press.
- Landreth, H. y Colander, D.C. *Historia del pensamiento económico*. Madrid: McGraw Hill. Lowry, S.T. (Comp.) (1987). *Pre-classical economic thought. From the greeks to the scottish enlightenment*. Lancaster: Kluwer Academic Publishers.
- Mair, D. (Comp.) (1990). *The scottish contribution to modern economic thought*. Aberdeen: Aberdeen University Press.
- Mazerolle, F. (2006). *Histoire des faits et des idées économiques*. Paris: Gualino éditeur. Medema, S.G. y W.J. Samuels (Comps.) (1998). *Lionel Robbins. A history of economic thought. The LSE lectures*. New Jersey: Princeton University Press.
- Meek, R. (1967). *Economics and ideology and other essays: studies in the development of economic thought*. London: Chapman & Hall.
- Méndez Baiges, V. (2004). *El filósofo y el mercader. Filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Mills, J. (2002). *A critical history of economics*. New York: Palgrave.
- Milonakis, D. y Fine, B. (2009) *From political economy to economics. Method, the social and the historical in the evolution of economic theory*. New York: Routledge.
- Negishi, T. (1989). *History of economic theory*. New York: Elsevier Science Publishers.
- Piqué, P. (2017a). Exégesis y eiségesis en los libros de texto de historia del pensamiento económico. El estudio y la enseñanza de la obra de Adam Smith como caso testigo. *Filosofía de la Economía*, 6 (2), 155-172.
- (2017b). *La obra de Adam Smith en el estudio y en la enseñanza de la historia del pensamiento económico* (Tesis de doctorado). Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires. Recuperada de <https://goo.gl/NMr8om>
- (2018). La enseñanza del proyecto filosófico de Adam Smith en la historiografía del pensamiento económico. *Praxis Filosófica*, 46, 89-110.
- Rima, I.H. (1996). *Development of economic analysis*. London: Routledge.
- Roll, E. (1942). *Historia de las doctrinas económicas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Roncaglia, A. (2005). *The wealth of ideas: a history of economic thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rothschild, E. (2001). *Economic sentiments. Adam Smith, Condorcet and the enlightenment*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rubin, I.I. (1979). *A history of economic thought*. London: Ink Links Ltd.
- Sakamoto, T. y Tanaka, H. (Comps.) (2003). *The rise of political economy in the scottish enlightenment*. London: Routledge.
- Schumpeter, J.A. (2006). *History of economic analysis*. Taylor & Francis eLibrary.
- Screpanti, E. y Zamagni, S. (2005). *An outline of the history of economic thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Simon, F. (2013). Adam Smith and the law. En Berry, C. J., Paganelli, M. P. y Smith, C. (Comps.). *The Oxford Handbook of Adam Smith* (pp. 393-416.) Oxford: Oxford University Press.
- Skinner, A.S. (2012). Adam Smith: theory and policy. En Backhaus, J. G. (Comp.). *Handbook of the history of economic thought. Insights on the founders of modern economics* (pp. 161-172). London: Springer.
- Smith, A. (1976). *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Oxford: Oxford University Press.

- (1978). *Lectures on Jurisprudence*. Indianapolis: Liberty Fund.
- (1982). *Essays on philosophical subjects*. Indianapolis: Liberty Fund.
- (2002). *The theory of moral sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2004). *Glasgow edition of the works and correspondence. Vol. 6. Correspondence of Adam Smith*. Indiana: Liberty Fund Inc.
- Sowell, T. (2006). *On classical economics reconsidered*. New Haven: Yale University Press.
- Tanaka, S. (2003). The main themes and structure of moral philosophy and the formation of political economy in Adam Smith. En Sakamoto, T. y Tanaka, H. (Comps.). *The rise of political economy in the scottish enlightenment* (pp.134-149). New York: Routledge, 2003.
- Taylor, O.H. (1960). *A history of economic thought*. New York: McGraw Hill Book Company.
- Thomsom, H.F. (1987). The scottish enlightenment and political economy. En Lowry, S. T. (Comp.). *Pre-classical economic thought. From the greeks to the scottish enlightenment* (pp. 221-255). Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Vaggi, G. y Groenewegen, P. (2003). *A concise history of economic thought. From mercantilism to monetarism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Wennerlind, C. (2006). David Hume as a political economist. En Dow, A. y Dow, S. (Comps.). *A history of scottish economic thought* (pp.46-70). Oxon: Routledge.
- Werhane, P.H. (2006). Adam Smith's legacy for ethics and economics. *Review of business and economics*, 51(2), 199-212.
- Winch, D. (1983). Science and the legislator: Adam Smith and after. *The economic journal*, 93 (371), 501-520.
- (1992). Adam Smith: scottish moral philosopher as political economist. *The historical journal*, 35 (1), 91-113.

SOBRE LAS AUTORAS Y AUTORES

Rodrigo Oscar Ottonello es Doctor en Ciencias Sociales (UBA) y profesor en UB y UNA. Su último libro es *La destrucción de la sociedad* (Miño y Dávila). Actualmente investiga la producción de sistemas mitológicos y prepara un primer volumen al respecto titulado *Sobre lo anónimo*.

Fabián Ludueña Romandini es filósofo. Doctor y Magister por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París (Francia). Investigador del CONICET y del IIGG. Profesor titular concursado de Filosofía en la UADE. Su último libro se titula *Arcana Imperii. Tratado metafísico-político* (2018).

Hernán Borisonik es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires; profesor de la Universidad Nacional de San Martín; investigador del CONICET y del Instituto Gino Germani. Dirige el proyecto “Adam Smith, teórico político” (IIGG-UBA). Escribió los libros *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles* (2013) y *Soporte. El uso del dinero como material en las artes visuales* (2017).

Eliana Debía es Socióloga (FSC-UBA) y Abogada (FDER-UBA). Se ha desempeñado como docente de Teoría del Estado en la Facultad de Derecho (UBA) y actualmente es Profesora Adjunta Concursada e investigadora del Instituto de Cultura, Sociedad y Estado de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego y Tesista de la Maestría de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Nacional de Quilmes.

Carlos Andrés Martín es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2014) especializado en Historia de la Filosofía Antigua y Filosofía de la Economía, área en la cual desarrolla actualmente su trabajo de investigación. Dicta clases en la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Nacional de San Martín y tiene varias publicaciones científicas.

Julián Giglio es Licenciado en Relaciones Internacionales (USAL) y Doctorando en Filosofía (UNLP). Se dedica a la historia del pensamiento económico, desde una perspectiva que intenta comprender los mecanismos de racionalidad propios de cada propuesta teórica, con foco en autores bajomedievales.

Juan Acerbi es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es investigador y profesor de Teoría y Filosofía Política en la Universidad Nacional de Tierra del Fuego. Entre sus publicaciones se cuentan, como editor, *Viviendo la catástrofe. Inseguridad, capitalismo y democracia* (2016), *Diez conceptos (no tan) básicos de Ciencias Sociales* (2018) y, como autor, *Metapolítica. Enemigo público, poder y muerte civil en la tradición republicana* (2019).

Fernando Beresñak es Investigador del CONICET y del IIGG. Dicta clases como Profesor Asociado a cargo de Filosofía en la Universidad de Belgrano. Se especializó en filosofía política y se doctoró en ciencias sociales en la Universidad de Buenos Aires. Publicó, como co-compilador, *Distancias políticas. Soberanía, Estado, gobierno* (Miño y Dávila, 2014) y, como autor, *El imperio científico. Investigaciones político-espaciales* (Miño y Dávila, 2017).

Rodrigo Miguel Benvenuto es graduado y doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Docente en las Escuelas de Humanidades, Economía y Negocios e IDAES de la UNSAM. Es investigador en el Centro de Estudios Filosóficos - Sección de Estudios de Filosofía del Idealismo de la UNSAM e investigador invitado en el Instituto de Cultura, Sociedad y Estado de la

UNTDF. Ha publicado diversos artículos sobre filosofía moderna y filosofía política.

Pilar Piqué es economista y Doctora en Economía por la Universidad de Buenos Aires. Becaria posdoctoral del CONICET en el Centro de Estudios para la Planificación del Desarrollo (UBA-IIIE-CEPLAD). Profesora adjunta de Historia del Pensamiento Económico II en la Licenciatura en Economía (FCE-UBA).

El objetivo general de este libro es poder realizar un desplazamiento: Smith ha sido catalogado innumerables veces como el padre de la economía liberal, lo cual hizo que sus escritos pasaran a formar parte casi exclusivamente de las bibliotecas de las facultades de economía. Al mismo tiempo, este filósofo ha sido prácticamente borrado de los estudios teórico-políticos. Por otra parte, las restauraciones "económicas" de sus escritos se han visto restringidas generalmente a poco más que un pequeño conjunto de recetas estáticas y abstractas. La propuesta es, entonces, releerlo y restituir sus aportes al pensamiento político. Con esto se aspira a disputar ciertas lecturas, hoy hegemónicas, que desvinculan a Smith de la tradición clásica, partiendo, al contrario, de una visión no sesgada ni divisoria entre "lo económico", "lo ético" y "lo político", que resulta fundamental para enfrentar los supuestos del paradigma neoliberal.

La determinación de recorrer el ideario de Adam Smith bajo los principios recién expuestos forma parte de un interés más general por recuperar el pensamiento crítico y la reflexión acerca del dinero como aspectos significativos de las discusiones de la teoría política contemporánea.

Hernán Borisonik



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | **GINO GERMANI**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

COLECCIÓN **IIGG** – **CLACSO**

ISBN 978-950-29-1802-0



9 789502 918020