

# ADAM SMITH: LIBERALISMO Y RAZÓN PRÁCTICA \*

MARÍA ALEJANDRA CARRASCO  
Pontificia Universidad Católica de Chile

RESUMEN: En este artículo postularé que el orden liberal que propone Adam Smith en su obra es tanto técnica como moralmente superior a otros tipos de ordenamientos sociales, por cuanto la racionalidad que le subyace es la más adecuada para el ámbito de la vida humana que regula: el de la praxis. La superioridad y justificación técnica de las instituciones liberales se explica por su estructura abierta, dialógica y cooperativa, capaz de aprovechar los errores y aprender de la experiencia para acercarse, poco a poco, a un modelo que aumente la productividad global de cada institución en su ámbito específico. La justificación moral de este ordenamiento, por su parte, se apoya en el hasta ahora poco destacado respeto a la igualdad, o incluso igual dignidad de los seres humanos, que se infiere del tratamiento que Adam Smith da a la justicia y a el espectador imparcial en su obra.

PALABRAS CLAVE: Adam Smith, liberalismo, razón práctica, ética, teoría política, libre mercado, sentimientos morales.

## *Adam Smith: Liberalism and practical reason*

SUMMARY: My aim in this paper is to show that the concept of rationality that underlies Adam Smith's Liberalism explains its technical and moral superiority over other kinds of social arrangements, for it is exactly the kind of rationality we human beings use in this sphere of life: practical reason. In particular, technical superiority or the specific justification of liberal institutions may be accounted by their open, dialogic and cooperative structure, which corrects errors and incorporates past experiences. Hence they give form, at the end of the day, to the kind of institution that better uses human knowledge in each particular field. On the other hand, the moral justification of Adam Smith's Liberalism is based on the until recently somewhat neglected emphasis of this theory on equality or even equal human dignity, which may be inferred from its treatment of justice and the impartial spectator.

KEYWORDS: Adam Smith, Liberalism, practical reason, ethics, political theory, free market, moral sentiments.

Adam Smith afirma a lo largo de su obra que el «sistema natural de libertad y justicia perfectas»<sup>1</sup> que él describe —y que corresponde básicamente a un orden liberal— contribuye decisivamente al desarrollo general de la sociedad. ¿Por qué el liberalismo que él propone favorecería más el progreso que otro tipo de ordenamientos sociales? Mi tesis en este trabajo es que la superioridad técnica y moral de las instituciones liberales se explica porque la racionalidad que les subyace es la más adecuada para el ámbito de la vida humana que regulan: el de la praxis. Comenzaré entonces exponiendo algunas características propias de la razón práctica para mostrar, luego, en qué sentido las instituciones liberales se adecuan a ella, pudiendo incluso establecerse una analogía entre su fun-

---

\* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto Fondecyt «Reconstrucción moderna de la racionalidad práctica en la *Teoría de los Sentimientos Morales* de Adam Smith».

<sup>1</sup> SMITH, A., *An Inquiry into the Causes and Nature of the Wealth of Nations* (E. Cannan Editor, Random House, 1937), 572. En adelante WN.

ción para la vida social y la de las virtudes para la ética. Después daré la justificación técnica de las instituciones liberales y me centraré al final, también enraizándola en la razón práctica, en su posible justificación moral.

James Otteson señala que, dentro de la Ilustración Escocesa, Adam Smith fue el primero en dar cuenta de modo sistemático y unitario del llamado «orden espontáneo» que constituye a la sociedad. Según Otteson, Smith aplicaría el mismo modelo para explicar el surgimiento y el éxito de todas las instituciones humanas, a saber, las reglas básicas de cada ámbito se desarrollan, cambian y son sostenidas por las interacciones e intercambio mutuo de información entre las personas de las comunidades relevantes, en su empeño por satisfacer sus intereses en cooperación con los demás<sup>2</sup>. Knud Haakonssen explica de modo análogo el surgimiento del sistema moral y el de la jurisprudencia<sup>3</sup>. La idea que ambos atribuyen a Smith, entonces, es que allí donde las personas actúan e interactúan siguiendo sus inclinaciones naturales, un orden «espontáneo», no intencionado y autorregulativo emerge, y es capaz de satisfacer los intereses de todos mucho mejor que si hubiera sido previamente diseñado<sup>4</sup>.

Este orden es posible porque en nuestra naturaleza hay ciertos principios e inclinaciones naturales y comunes que pueden ser *influidos* —alentados, desafiados, encauzados— pero no *creados*, por el medio. Según cómo estas tendencias se dirijan —por medio de la educación, la habituación, la coerción— se irá configurando el carácter del objeto en cuestión (carácter moral de una persona, ordenamiento político o económico de una sociedad, etc.), una «segunda naturaleza» como decían los antiguos, «natural» como la primera, pero no originaria. Asimismo, esta «segunda naturaleza» podrá ser beneficiosa o perjudicial para su objeto (virtuosa o viciosa, para seguir con la analogía, en el sentido de «perfección» o «perversión» de su naturaleza). El «nuevo orden», entonces, surgido de la intervención humana sobre la naturaleza originaria, tiene la posibilidad de ser evaluado *al menos* técnicamente, en cuanto contribuye o dificulta el cumplimiento de la función propia del objeto señalado, lo que a su vez dependerá de que se hayan puesto las condiciones adecuadas para encauzar apropiadamente las inclinaciones originarias. La clave estará en esas «condiciones», que en el orden social equivaldrán fundamentalmente a las instituciones apropiadas<sup>5</sup>.

En consecuencia, la racionalidad propia de las instituciones liberales contribuiría al progreso general de la sociedad, entendido como el «perfecciona-

<sup>2</sup> OTTESON, J., *Adam Smith's Marketplace of Life* (Cambridge University Press, 2002). El autor hace una analogía entre la moral, el mercado y el lenguaje, basado en los textos de Smith.

<sup>3</sup> HAAKONSEN, K., *The Science of a Legislator* (Cambridge University Press, 1981), 55. Dice que el deseo de simpatía mutua servirá como «un mecanismo para la selección de la conducta adecuada para la situación».

<sup>4</sup> Ver OTTESON, J., *o.c.*, 6.

<sup>5</sup> Fundamental pero no exclusivamente. También hay condiciones naturales (evolución social, tamaño de la población, etc.) que deben darse para que el orden liberal sea posible. Otteson, parafraseando a Smith, dice: «Bajo las *condiciones correctas*, en una sociedad bien gobernada, el mercado florece» (OTTESON, J., *o.c.*, 276. *Cursivas mías*).

miento de la naturaleza», porque esas instituciones manifiestan y realizan el modo específico que tiene la razón humana para insertarse en el ámbito de la contingencia y hacer efectiva la praxis. En otras palabras, el liberalismo de Smith sería un sistema político congruente con la estructura propia de la razón práctica, que es a su vez el modo específico de la razón en cuanto directora de nuestras acciones en el mundo. De aquí que las instituciones liberales no sólo se justifiquen técnicamente sino también, como ya se verá, moralmente; y Smith pueda decir que «El establecimiento de la justicia, libertad e igualdad perfectas, es el simplísimo secreto que más efectivamente asegura el mayor grado de prosperidad para todos»<sup>6</sup>.

## 1. POLÍTICA Y RAZÓN PRÁCTICA

Tanto Aristóteles como Adam Smith terminan sus tratados de ética tendiendo un puente hacia la política (o jurisprudencia en Smith) como su continuación natural. Ambos también afirman que la política es la principal ciencia práctica<sup>7</sup>, y Smith agrega que las dos únicas partes útiles de la filosofía moral son la ética y la jurisprudencia<sup>8</sup>. Estos paralelos, naturalmente, no son casuales. La coincidencia, a mi entender, es que ambos advierten la conexión sistemática que hay entre ellas y que proviene, precisamente, de la racionalidad práctica.

La razón práctica es la razón del hombre en cuanto directiva de la acción. La razón, naturalmente universal, debe guiar al hombre en el mundo de lo particular contingente, que es el mundo propio de las acciones humanas. Este hiato entre el ámbito de lo universal propio de la razón y el de lo particular, o la llamada heterogeneidad categorial que caracteriza formalmente la estructura de la racionalidad práctica<sup>9</sup>, es salvado en cada caso por la facultad de juicio (o el juicio de la prudencia en Aristóteles). La razón universal no basta para guiar al hombre en el mundo, puesto que los rasgos situacionales propios del obrar pleno (tanto la infinitud de las circunstancias posibles como algunas de sus características formales, viz. la irrepetibilidad) son por definición irreductibles a la universalidad de la razón. La realidad desborda lo universal. De allí que las reglas prácticas nunca puedan ser codificadas totalmente en un conjunto de principios generales que cubran toda situación particular; que sus soluciones suelen ser más bien aproximativas, revisables e inexactas; y que cada situación tenga también más de una solución posible<sup>10</sup>. De allí también que la razón deba acu-

<sup>6</sup> WN, 634.

<sup>7</sup> SMITH, A., *The Theory of Moral Sentiments* (K. Haakonssen Editor, Cambridge University Press, 2002), VI.ii.2. En adelante TMS.

<sup>8</sup> TMS, VII.iv.34.

<sup>9</sup> Para este tema ver WIELAND, W., *La razón y su praxis: Cuatro ensayos filosóficos* (Traducción e Introducción de A. Vigo, Biblos, Buenos Aires, 1996).

<sup>10</sup> Cuando Smith declara su falta de fe en la «aritmética política» (WN, 501), se inserta inmediatamente en la antigua tradición de la racionalidad práctica o, si se prefiere, en el con-

dir a otra instancia, al juicio, para salvar la distancia entre lo universal y lo particular: para estar siempre abierta al contexto<sup>11</sup>.

### 1.1. *Articulación de fines*

Ahora bien, la «prudencia» o «sabiduría práctica» es el hábito de deliberar bien en aquello que concierne al fin de la propia vida. Esto implica necesariamente conocer en cierto modo ese fin, tener alguna representación de lo que constituye para cada uno una vida buena (la «felicidad») y elegir juiciosamente los medios. El pleno despliegue de la razón práctica implica esta apertura al futuro, esta existencia de fines articulados, que en la *Ética* de Aristóteles se subraya afirmando que todo hombre está orientado a su plenitud y que la alcanza consciente y libremente conociendo su fin. Asimismo, la *Política* de Aristóteles sigue de algún modo sin solución de continuidad esa misma línea, y la virtud suprema del legislador es la misma prudencia aplicada a un ámbito distinto, y el bien final al que ésta apunta de manera directa es el llamado bien común (que es la misma «vida buena» —bien de naturaleza moral— alcanzada en comunidad<sup>12</sup>).

Sin embargo, es claro que el contenido de la ética y la política de Smith es bastante distinto al de Aristóteles. Smith no parte del «fin» ni establece que el deber del soberano sea la virtud de sus súbditos o que la comunidad política exista para ello. Así y todo, si en Aristóteles distinguimos entre la justificación normativa y la teoría de la acción, vemos que esta última no difiere sustancialmente de la Smith. Actuamos motivados por fines —«mejorar la propia condición», «lograr la simpatía mutua»— que están de algún modo articulados —cuando restringimos la satisfacción inmediata de un deseo en vistas a su mejor satisfacción a largo plazo es porque subordinamos un fin a otro—, y deliberamos prudencialmente acerca de éstos —juzgamos en cada ocasión, de acuerdo con esas circunstancias particulares, el mejor modo de realizarlos—. Lo mismo respecto del soberano: su fin no es la virtud de los ciudadanos sino la seguridad, la justicia y la opulencia, pero en vistas a esos fines delibera prudencialmente<sup>13</sup>.

---

temporáneo «giro narrativo» que se distingue del intento moderno de dar cuenta desde la razón teórica del ámbito de la praxis, dejando necesariamente fuera aspectos esenciales de su constitución.

<sup>11</sup> La razón busca regularidades dentro del ámbito de la contingencia, y encuentra y define ciertas situaciones-tipo. Los hábitos y las instituciones son las instancias con las que luego lidiará con estas situaciones, sin necesidad del ejercicio actual de la facultad de juicio. Los hábitos e instituciones, en este sentido, «descargan» a la razón, y le permiten también cierta capacidad predictiva indispensable para su efectividad en la dirección del obrar humano.

<sup>12</sup> Ver ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (M. Araujo y J. Marías Editores, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1949), I.ii.8 1094b10.

<sup>13</sup> Ver SMITH, A., *Lectures on Jurisprudence* (R. L. Meek, D. D. Raphael y L. G. Stein Editores, Liberty Classics, 1982). En adelante *LJ*. Smith define la jurisprudencia como la teoría de las reglas por las que el gobierno civil debe ser dirigido (*LJ*, 5). Vale decir, el gobierno implica a la razón universal actuando siempre en un contexto particular, incluyendo, por tanto, en su juicio al *logos*, al *pathos* y al *ethos*: es un juicio de prudencia.

El despliegue de la razón práctica, entonces, exige la existencia de una cierta estructura articulada de fines. Es una exigencia formal, puesto que el contenido de estos fines o su diversa articulación no alteran su desempeño. Aristóteles y Adam Smith identifican contenidos parcialmente distintos, y sobre todo los articulan de un modo diverso, siendo la teoría de Smith mucho más compleja que la del Estagirita. Sin embargo ambos coinciden en la estructura formal básica de la razón práctica y su operación.

## 1.2. *Virtudes e instituciones*

En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles define el fin último del hombre como la felicidad, que es el ejercicio excelente de las facultades del alma o, sintéticamente, la actividad del alma según la virtud<sup>14</sup>. No identifica la felicidad o «vida buena» con la posesión de virtudes, puesto que aquella no sólo requiere el ejercicio de éstas sino también condiciones externas mínimas; pero sí las relaciona en cuanto la vida feliz será una vida de acuerdo con la virtud. Desde un punto de vista categorial la virtud es un hábito, vale decir, una disposición adquirida, que el hombre no posee por naturaleza pero que tampoco es contraria a la naturaleza<sup>15</sup>. Ésta no se alcanza por instrucción teórica sino por medio de la repetición de los actos correspondientes, y se interioriza para regular luego de modo inmediato la acción.

La virtud es un hábito pero no es el único hábito posible. Sólo puede haber habituación donde la facultad admite más de un modo de actualización, por lo que también es posible adquirir hábitos no virtuosos: vicios. Su diferencia con la virtud es que ésta —según la definición aristotélica— procede de la decisión deliberada<sup>16</sup>, es un medio relativo a nosotros, determinado por la razón y tal como lo haría un hombre prudente<sup>17</sup>. Por lo tanto, lo que se interioriza es una decisión racional: la virtud implica una orientación intelectual, una referencia a la racionalidad del hombre prudente. Y es un término medio relativo a nosotros —en cada situación puede ser distinto— y no una norma universal que no discrimine el contexto. La virtud dispone a las facultades para cooperar con el juicio, pone las condiciones idóneas para su realización, por lo que son —según otra definición clásica— el orden de la razón en las tendencias. En consecuencia, las virtudes son como el quicio de la vida moral, forman el entramado que la sostiene y sobre la que puede florecer. Ni por naturaleza ni contra naturaleza, pero sí «según naturaleza»; no suprimen las tendencias pero las moderan según un principio racional —la prudencia o sabiduría práctica que es su misma forma—, y contribuyen de este modo a la

<sup>14</sup> Ver ARISTÓTELES, *o.c.*, I.vii.13 1098a2.

<sup>15</sup> Ver ARISTÓTELES, *o.c.*, II.i.3 1103a20-26.

<sup>16</sup> Esto no obsta para que existan virtudes que se adquieran vía *intentio obliqua*, es decir, que en un primer nivel de conciencia no se intencionen directamente. Hago esta precisión por la analogía que estableceré con las instituciones liberales, que surgen del llamado «orden espontáneo» y no del designio humano.

<sup>17</sup> Ver ARISTÓTELES, *o.c.*, II.vi.15 1107a1-5.

excelencia en el cumplimiento de la función propia del hombre. Las virtudes, en este sentido, manifiestan paradigmáticamente la correspondencia entre naturaleza, acción y fin del hombre.

Pues bien, tomando esta caracterización aristotélica de la virtud, quisiera postular —aunque sin llevar la analogía a una identidad— que las instituciones liberales cumplen en el ordenamiento de la sociedad propuesto por Smith la misma función que las virtudes en la vida moral<sup>18</sup>. David Hume, cuya teoría política difiere en la fundamentación pero no en la sustancia de la de Smith, señala que tanto la justicia como la propiedad y la obligatoriedad de las promesas son «artificiales pero no arbitrarias»<sup>19</sup>. «Artificiales» en cuanto no son «por naturaleza» (espontáneas) sino que «un mínimo de reflexión y deliberación» debe existir para que surjan; pero «no arbitrarias» porque tampoco son «contrarias a la naturaleza», no son «antinaturales», existe una disposición natural para ellas. De hecho, para los autores de la Ilustración Escocesa las instituciones surgen de convenciones, prácticas, costumbres; de la experiencia acumulada de innumerables acciones particulares, cuya formalización o reglamentación no hace más que reflejar *a posteriori* lo que ya es comúnmente aceptado. Es decir, las instituciones son hábitos prácticos que encapsulan la sabiduría práctica socialmente acumulada y que posibilitan una mejor convivencia. El caso de las reglas de justicia es claro: para Hume, son las que restringen y re-dirigen las pasiones egoístas para lograr después una mejor satisfacción de éstas; y para Smith, las que moderan el excesivo amor propio que nos podría llevar a dañar a otros de modo inaceptable para un espectador imparcial.

Por consiguiente, si la institución es un modo de organización o regulación coordinada de la conducta de muchas personas, que surge de una práctica habitual, que contiene en sí un principio de racionalidad que encauza o modera tendencias humanas originarias<sup>20</sup>, que es artificial (adquirida) pero no arbitraria (hay una disposición natural que la legitima), y que tiene por fin el mejor cumplimiento de alguna función específica, la analogía con los hábitos morales es clara. Las instituciones liberales, tal como las virtudes en la vida moral, son el quicio en el que la vida social se apoya. Si el entramado institucional está conformado por estas estructuras «naturales» pero de segundo orden —es decir, mediadas por la cultura—, y ellas facilitan que el hombre pueda llegar al pleno

<sup>18</sup> El antecedente clásico más claro de un paralelismo entre las virtudes y las instituciones del estado es el establecido en *La República* por Platón. Obviamente allí el resultado no es un ordenamiento liberal de la sociedad. Aquí sugiero un esquema metódico similar —que en cuanto tal pareciera ser indiferente a su contenido— pero partiendo del concepto aristotélico de virtud. Cabe señalar que la elección de esta noción de virtud no obedece a que Aristóteles sea el pensador antiguo de mayor influencia para la filosofía de Smith, sino simplemente a que en ella es donde mejor se manifiesta la operación de la razón práctica.

<sup>19</sup> Ver HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana* (F. Duque traductor, Editora Nacional, Madrid, 1981), 484.

<sup>20</sup> Y que puede ser de otra forma. Al respecto, Smith afirma: «Los caracteres del hombre, las invenciones del arte o las instituciones del gobierno civil, pueden ser adecuados tanto para promover como para obstruir la felicidad del individuo y de la sociedad» (*TMS*, IV.2.1).

despliegue de sus capacidades, la vida social tendría que florecer<sup>21</sup>. Y ésta es precisamente la tesis de Smith: las instituciones liberales cumplirían con esta función y serían por ello las más adecuadas para conducir a la sociedad hacia un mayor progreso general.

## 2. ORIGEN Y NECESIDAD DE LAS INSTITUCIONES EN SMITH

En términos generales, Adam Smith ofrece una explicación «genética» de las instituciones. No separa origen de validez —como hace Hume— sino que une ambas perspectivas bajo la teoría de la «propiedad situacional» determinada por el espectador imparcial<sup>22</sup>, con la que daría fundamento a una jurisprudencia natural dotada de patrones de evaluación moral con pretensión de validez intersubjetiva<sup>23</sup>. Smith tampoco distingue de modo tajante la naturaleza de la convención (o el artificio). Las instituciones humanas, en general, reúnen en su constitución factores innatos —principios naturales, originarios, motivos comunes que todos poseemos— con otros factores sociales —la elección libre de cierto ordenamiento—. De esta interacción de naturaleza y voluntad, o naturaleza y cultura, emergerían las reglas de cooperación por las que los individuos regulan su conducta según los métodos que la experiencia ha probado más eficaces para la satisfacción de sus intereses<sup>24</sup>. El autocontrol o auto-dirección, entonces (la virtud del *self command*) es principal en la realización de este proceso.

Dentro del «factor innato» que explica el origen de las instituciones, Smith destaca que la naturaleza nos ha provisto de ciertos principios originarios que, estemos o no conscientes de ellos, son necesarios para nuestro bienestar. Pero también es muy claro en decir que no es la razón constructiva la que inventa los medios para alcanzar dichos fines, no son los silogismos abstrusos los que descubren las mejores vías, sino que en la misma interacción, inadvertidamente, las aprendemos. Desde muy niños entramos «a la gran escuela del *self command*»<sup>25</sup>, que es la virtud que restringe y re-dirige nuestras pasiones y nos habitúa a actuar con la

<sup>21</sup> Es un entramado porque, tal como las virtudes, las diversas instituciones se requieren mutuamente para el óptimo desempeño de su función. Habría una cierta correspondencia entre ellas, una cierta referencia mutua que impide su pleno despliegue cuando están aisladas. La idea de la unidad o mutua referencialidad de la virtud es de origen socrático y ya está presente en Platón y en Aristóteles. Ver, por ejemplo, ARISTÓTELES, *o.c.*, 1144b30-1145a2.

<sup>22</sup> HAAKONSEN, K., *o.c.*, 28.

<sup>23</sup> Hume afirma que las normas son auto-seleccionadas de acuerdo con criterios utilitarios. Smith, en cambio, cree que los criterios morales se fundan en la «propiedad» (ver HAAKONSEN, K., *o.c.*, 55-62).

<sup>24</sup> Ver OTTESON, J., *o.c.*, 295. En *TMS*, III.5.9, Smith dice: «El hombre está naturalmente orientado a corregir la distribución de cosas que de otro modo la naturaleza hubiera hecho... Las reglas que ella sigue son las adecuadas para ella, las que sigue el hombre las adecuadas para él: pero ambas están calculadas para promover el mismo gran fin, el orden del mundo, y la perfección y felicidad de la naturaleza humana».

<sup>25</sup> *TMS*, III.3.22.

imparcialidad que «la educación y experiencia más vulgar» nos enseñan. Esta imparcialidad, que no es «por naturaleza» (espontánea) aunque sí «según la naturaleza», se codificará posteriormente en las instituciones que posibilitan la concordia social. Pero ya antes de la formalización de cualquier institución o norma hay un consentimiento espontáneo que dispone a la comunidad para legitimarla. La práctica es primero; y el reconocimiento de ésta y su normalización no vienen más que a ratificar un hecho que «naturalmente» —principios originarios más cierta intervención de la voluntad humana— se da<sup>26</sup>.

Entre los impulsos originarios más fuertes que identifica Smith está el deseo de simpatía mutua, de sentirnos aprobados por los demás<sup>27</sup>. Ésta es, también, la tendencia positiva fundamental que hace posible la vida en comunidad. La búsqueda de simpatía es la búsqueda de concordia<sup>28</sup>, que es el vínculo propio de las comunidades y hacia el que la misma naturaleza nos empuja. Sin embargo, esta tendencia no es la única de la naturaleza humana. Adam Smith también destaca la de la autopreferencia o el amor a sí mismo, que más que unir separa a las personas. Los seres humanos no sólo actuamos por benevolencia. Somos criaturas imperfectas que necesitamos de muchos otros motivos, porque aunque por una parte queremos simpatía y queremos la preservación de la sociedad, por la otra «cada uno ha sido recomendado a su propio cuidado»<sup>29</sup> y muchas veces podemos pasar por encima de los demás para obtener nuestros fines individuales. Nos necesitamos mutuamente pero también estamos siempre expuestos a las heridas mutuas<sup>30</sup>.

La solución de esta antinomia, en la teoría de Smith, proviene de la misma naturaleza (mediada por la razón): la restricción de nuestra autopreferencia por la virtud del *self command*, que nos lleva a buscar una situación que cualquier espectador imparcial aprobaría. Restringimos nuestras tendencias a la injusticia —la arrogancia que nos hace sentirnos más que los demás—, re-dirigimos nuestras pasiones —por el miedo a no ser aprobados—, y alcanzamos la concordia, la vida afectiva común o comunidad de fines, necesaria para la cohesión social que todos queremos. No obstante, para tener la garantía de que este vínculo no se rompa, se requiere de ciertas instituciones (más o menos formales) que con la fuerza de todos restrinjan y modulen nuestras tendencias hacia la separación. La «sociabilidad insocial del hombre», como decía Kant, se supera, y da su mejor

---

<sup>26</sup> Adam Smith se empeña en distinguir las causas eficientes de las finales. Afirma que aunque la razón y reflexión comprendan que el fin es la preservación del individuo y de la especie, no son ellas las que ponen los medios para este fin. La causa eficiente del orden óptimo final son nuestras mismas pasiones originarias re-dirigidas por el *self command* en vistas a otros fines mucho más inmediatos.

<sup>27</sup> La *TMS* comienza, precisamente, haciendo alusión a este impulso: «Por egoísta que se suponga al hombre, hay evidentemente ciertos principios en su naturaleza que hacen que se interese en la suerte de los demás, y que hacen su felicidad necesaria para él, aunque de ella no obtenga nada más que el placer de contemplarla» (*TMS*, I.i.1.1).

<sup>28</sup> Ver *TMS*, I.i.4.7.

<sup>29</sup> *TMS*, II.ii.2.1.

<sup>30</sup> Ver *TMS*, II.ii.3.1.



resultado, a través de instituciones «naturales pero no arbitrarias» —o naturales de segundo orden—, nacidas y legitimadas en la misma práctica social. Estas instituciones, que articulan la simpatía y amor a sí mismo con el fin de preservar la sociedad, son las leyes generales y la administración de la justicia.

Las leyes generales son necesarias porque todos, por la influencia de nuestras pasiones egoístas o por falta de información, estamos expuestos a juzgar erradamente las situaciones que nos toca vivir. Y el «autoengaño —dice Smith—, esa debilidad fatal de la humanidad, es la fuente de la mitad de los desórdenes de la vida humana»<sup>31</sup>. El remedio para este mal lo vuelve a dar la naturaleza, mediada por la razón: las leyes generales, que contienen en sí la experiencia de innumerables juicios y que, como tal, son garantía de sabiduría práctica. «Sin considerar las leyes generales, ningún hombre es confiable»<sup>32</sup>, porque nadie es inmune al error o a las pasiones que pueden ocultar la voz del espectador imparcial en su conciencia. Por eso las leyes generales, junto con la justicia, protegen la concordia sobre la que ellas mismas se sostienen haciéndonos mutuamente responsables.

Finalmente, en relación a las instituciones económicas, Adam Smith también resalta que la división del trabajo no procede de la sabiduría humana<sup>33</sup> sino de una natural tendencia al trueque o intercambio. En este ámbito de la praxis las personas apelamos a la autopreferencia o autointerés del otro, y no a su benevolencia, para obtener nuestros fines. El comercio, en este caso, es la institución que facilita este proceso<sup>34</sup>. Al mismo tiempo, como «desde el útero a la tumba» todos tenemos el deseo de mejorar nuestra propia condición<sup>35</sup>, y el modo más «vulgar y obvio de hacerlo» es a través de la búsqueda de un mayor bienestar material<sup>36</sup>, todos tendemos al intercambio y a mantener la industria en movimiento. Pero el mercado, nuevamente, requiere de alguna asistencia regulativa artificial para su funcionamiento. Aunque Smith lo llama el sistema de «libertad natural», se refiere a una libertad mediada por instituciones (la propiedad privada y la obligatoriedad de los contratos, por ejemplo, ambas fundadas en la simpatía y las expectativas razonables del espectador imparcial); una libertad —como aquí se ha dicho— de segundo orden, que ayuda al cumplimiento de los fines previstos de un modo mucho más pleno que si se dejara esta esfera de la praxis sin ninguna regulación.

<sup>31</sup> *TMS*, III.iv.6.

<sup>32</sup> *TMS*, III.v.2.

<sup>33</sup> Ver *WN*, 13.

<sup>34</sup> Ver *LJ*, 347.

<sup>35</sup> Ver *WN*, 324.

<sup>36</sup> Podría haber otros modos de «mejorar nuestra condición», por ejemplo, moralmente, a través de la adquisición de virtudes. Ver mi «Adam Smith's reconstruction of practical reason», en: *The Review of Metaphysics*, 58 (2004), 81-116; ver especialmente 108-112.

### 3. JUSTIFICACIÓN TÉCNICA DEL ORDEN LIBERAL

El mundo propio de las acciones humanas se entretreje de regularidades y contingencias. Las regularidades son los puntos de apoyo imprescindibles para la realización de una acción con sentido, y la contingencia se identifica con el ámbito de lo particular, lo impredecible, donde la acción necesariamente ha de insertarse. La contingencia se puede reducir, pero nunca eliminar, al menos sin eliminar con ello la acción racional<sup>37</sup>. Si se pretendiera eliminar toda la contingencia, asegurando y normando hasta los últimos detalles, el proyecto necesariamente fracasaría: la realidad presentará siempre aspectos imprevistos e imprevisibles que volverán ineficaz al plan. Este «obrar planificado» es el que Smith describe magistralmente en los pasajes acerca del «hombre de sistema», tan enamorado de su propia idea y tan ciego frente a la realidad, que intenta ordenar a los miembros de la sociedad como si fueran piezas de un tablero de ajedrez. Pero como olvida que cada una de estas piezas tiene su propio principio de movimiento, distinto muchas veces de la dirección que la legislatura quiere imponerle, el juego social resultará miserable y la sociedad estará en un continuo desorden<sup>38</sup>. Asimismo, en la realidad hay también aspectos situacionales que sólo pueden conocer, y acomodarse a tiempo, aquéllos que los están viviendo directamente. Ésta es otra limitación para el gobernante, que como ser humano no puede, por definición, estar «cerca de todo» y «conocerlo todo desde todas las perspectivas». Por ello, dirá Smith, «la administración del gran sistema del universo, ... el cuidado de la felicidad universal de todo ser racional y sensible, es asunto de Dios y no de los hombres»<sup>39</sup>. A nosotros nos es dado un departamento más humilde y acorde a nuestra debilidad y estrecho entendimiento: el de nuestra propia felicidad y de la de nuestros más cercanos.

En consecuencia, dado este entramado de regularidad y contingencia donde necesariamente ha de operar la razón práctica (vinculando lo universal y lo particular), y dada la finitud humana, el obrar más adecuado no es el obrar planificado sino el llamado «obrar dialógico». Éste es capaz de captar, en el intercambio cooperativo de todos, la totalidad integral de las condiciones bajo las que el obrar pleno puede ser realizado (incluyendo, entonces, los aspectos situacionales irreductibles a la universalidad)<sup>40</sup>. Las instituciones liberales, por su parte, replican y posibilitan precisamente esta estructura, y ésa es la razón última de su superioridad técnica por sobre otro tipo de ordenamientos. Las insti-

---

<sup>37</sup> Los hábitos y las instituciones reducen esa contingencia (ver punto 1.2). De aquí que el ordenamiento jurídico sea una exigencia de la razón práctica para tener la posibilidad de coordinar con algún éxito las acciones de muchos.

<sup>38</sup> Ver *TMS*, VI.ii.2.17. Smith sí cree que el gobernante debe tener alguna idea de perfección, pero tiene que estar abierto a adecuarla a aquello que la realidad de su sociedad permita en cada momento.

<sup>39</sup> *TMS*, VI.ii.3.6.

<sup>40</sup> Ver WIELAND, W., *o.c.*, 57.

tuciones liberales se adecuan a la racionalidad propia del ámbito en el que están insertas, el de la praxis.

Para comprender las ventajas de este modo de acción, y antes de ejemplificarlo con el orden político propuesto por Smith, se pueden analizar sintéticamente los beneficios del «diálogo cooperativo»<sup>41</sup>. El diálogo verdadero no es una lucha ni un juego de suma cero, donde hay un vencedor y un vencido, sino un juego de suma positiva. Si los interlocutores aspiran a llegar a la verdad, el diálogo es el ámbito privilegiado para hacerlo, pues la refutación que de él emana libera del error y de la ignorancia (del autoengaño), posibilitando a los participantes, en el futuro, la realización de juicios más certeros. Esta virtualidad positiva que tiene la refutación —y en otros ámbitos, el castigo— se explica porque cuando los agentes están autoidentificados con sus creencias o actitudes no pueden ser conscientes de su error. Sin embargo, al entrar en el diálogo o en el contraste con otros, deben necesariamente autodistanciarse de sus convicciones para poner a prueba su consistencia y, desde esa nueva perspectiva, re-establecer después su verdad o falsedad. Sólo a través de este mecanismo de autodistanciamiento, entonces, que el diálogo impone, se puede desactivar el error y acercarse a la verdad teórica o práctica. «Darse cuenta», en definitiva, y cambiar.

Si fuéramos omniscientes o infinitamente buenos (como el Dios encargado de la administración del universo en Smith), no necesitaríamos de estos mecanismos. Pero para un ser tan finito y débil como el hombre, estas instancias de alteridad son condición de su progreso. Únicamente en este intercambio podemos asegurarnos en contra del engaño y de la consecuente ineffectividad de nuestras acciones. Smith parece ser consciente de esto. En su teoría destacan la tendencia humana natural al autoengaño y la necesidad de otras instancias —la simpatía de los espectadores, por ejemplo, o las leyes generales que la resumen— para acertar en la «propiedad» de las acciones. Sólo a través de ese autodistanciamiento, encarnado en el espectador imparcial o en cualquier otra institución que induzca el paso de la primera a la tercera persona, se asegura la existencia de una opción para salir del error.

Pero para que el intercambio sea efectivamente un juego de suma positiva<sup>42</sup> es indispensable que exista un cierto consenso inicial. El diálogo no parte de

<sup>41</sup> Para este tema sigo a VIGO, A., «Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo», en: *Anales de la Academia de Ciencias de Buenos Aires*, XXXIV/2 (2000), 509-542.

<sup>42</sup> En términos esquemáticos, se podría hablar de tres niveles o planos distintos de consideración. En un primer nivel hay efectivamente un juego de suma cero: alguien gana y otro pierde, alguien tiene la razón y el otro es refutado. En un segundo plano de consideración, sin embargo, en el que se enmarca el primer nivel de intercambio, el juego es de suma positiva porque la refutación, que se considera «pérdida» en el nivel más concreto, es aquí considerada «ganancia» en cuanto posibilita salir del autoengaño, acercarse a la verdad. Por último, se podría hablar de un tercer nivel o de una perspectiva global (no ya del efecto del intercambio sobre los interlocutores, sino sobre la sociedad entera), donde el juego también es de suma positiva en cuanto implica un aumento neto de conocimiento para todos los participantes. En la competencia propia del mercado, que analizaré más adelante, la refutación del primer nivel

cero, requiere un ethos, una comunidad de intereses: requiere que, por lo menos, los participantes estén dispuestos a someterse a ese mecanismo y a seguir sus reglas. Éste es un punto importante para la teoría de Smith puesto que el deseo de simpatía mutua, el que produce «concordia», representa esa base mínima sobre la que se pueden establecer y legitimar las diversas instituciones cooperativas. En la *TMS*, por ejemplo, Smith describe cómo, desde el deseo de simpatía mutua de las partes, se produce un proceso de ajuste práctico que termina configurando la conciencia moral de las personas representada por el espectador imparcial. Éste no es un proceso mecánico sino que, por una parte, es sensible —o está abierto— al contexto<sup>43</sup> y va re-ajustándose según los cambios de la situación; y por la otra, es también libre: el espectador imparcial sugiere, prescribe, pero no puede obligar. Las personas sin *self command* tienen muchos modos de acallar su conciencia.

Todo este proceso que Smith describe con bastante detalle en el ámbito de la moralidad, se da de modo análogo en la esfera política, dando surgimiento a las instituciones liberales que promoverán mejor la justicia y la prosperidad general. El autodistanciamiento, en primer lugar, que se origina por el contraste de opiniones dentro de un marco mínimo de comunidad de intereses y que da lugar a la emergencia de otras instancias legitimadas por los afectados para salvar la situación (como el espectador imparcial), es un fenómeno común a toda sociedad. Enfrentados a la necesidad de la acción conjunta, y dado que todos, aun los mejores, pueden tener distintas opiniones, «distintos temperamentos y ver las cosas con distinta luz»<sup>44</sup>, debe existir algún mecanismo de ajuste para que la acción llegue a realizarse. Éste comienza, según Smith, con el deseo natural de simpatía, y termina produciendo y reforzando la concordia, que es «correspondencia (con los sentimientos) del otro, lo que basta para la armonía de la sociedad. Aunque (los sentimientos) nunca lleguen a ser unísonos, pueden ser concordantes, y eso es todo lo que se quiere y necesita»<sup>45</sup>. La concordia que requiere la existencia de una sociedad, entonces, no implica que todos seamos iguales. Es un acuerdo mínimo en asuntos fundamentales, una comunidad de intereses que sostiene y se nutre del diálogo cooperativo, pero que permite (con todo realismo) la diversidad y, sobreentendidamente, promueve la tolerancia en todo aquello que es tolerable, es decir, lo que no afecta la comunidad de intereses básicos.

Ahora bien, el mejor gobierno, el ideal —lo dice el mismo Smith— es el del hombre virtuoso; y las instituciones que mejor promueven la prosperidad y felicidad general son aquéllas en que prevalece la sabiduría y la virtud<sup>46</sup>. Sin embar-

---

correspondería, por ejemplo, a la quiebra de un empresario frente a otros más eficientes. El segundo nivel, a la ventaja que significa para ese empresario saber que no lo está haciendo bien en ese ámbito e invertir sus recursos en otro en el que sí pueda ser productivo; y el tercer nivel, al incremento global de productividad que se genera cuando cada empresario invierte allí donde es más eficiente.

<sup>43</sup> Ver CAMPBELL, T. D., *Adam Smith's Science of Morals* (Rowman & Littlefield, 1971), 138.

<sup>44</sup> *LJ*, 285.

<sup>45</sup> *TMS*, I.i.4.7.

<sup>46</sup> Ver *TMS*, IV.2.1.

go, como no todos los políticos son virtuosos y la sabiduría es inusual, un gobierno basado en la virtud podría terminar siendo el peor, porque la virtud es corruptible (no hay garantía de ella) y el soberano pervertido corrompe a la masa que siempre imita a los de arriba<sup>47</sup>. Por eso, a la hora de definir un orden político, hay que tener en cuenta los límites de la naturaleza humana<sup>48</sup>, tanto cognitivos como morales. Como «todo gobierno no es más que un remedio imperfecto para la deficiencia de la virtud»<sup>49</sup>, el mejor gobierno posible será el que reconozca la debilidad del hombre, incluyendo la de los gobernantes, y sepa sacar partido de las virtualidades positivas del «diálogo cooperativo». Su principal misión será garantizar las condiciones para que éste se pueda realizar (básicamente las reglas generales de justicia) y no intervenir más que cuando se pruebe que el diálogo no está dando solución a los problemas. Smith no rechaza ni considera injusta *per se* la intervención estatal, pero sí pone en ella el peso de la prueba.

Específicamente, el gobierno liberal debe regirse por leyes generales y no por burocracias. Las leyes, y no las personas, deben gobernar, porque las personas somos imperfectas, corruptibles y fácil presa del autoengaño. «La arbitrariedad es la peor amenaza para la libertad»<sup>50</sup>. Asimismo, estas leyes deben ser generales, puesto que son las que formalizan la concordia básica que posibilita el diálogo cooperativo, las que marcan sus límites y brindan el punto de apoyo para el despliegue pleno de la racionalidad práctica de cada cual (posibilitando el éxito del mismo diálogo). Por otro lado, Smith también promueve la división de los poderes del estado, como medio para evitar las trasgresiones del soberano. Los poderes separados se vigilan mutuamente y ponen a salvo a los ciudadanos de eventuales injerencias ilegítimas. Y sobre todo, aboga por la total independencia del poder judicial, única garantía de su administración imparcial y de seguridad para la población<sup>51</sup>. Un ordenamiento como éste —un gobierno fuerte y limitado<sup>52</sup>— tiende a promover la libertad, que es el principal objetivo del gobierno para alcanzar las virtualidades positivas del diálogo entre los ciudadanos.

No obstante, el gobierno no sólo tiene estos «deberes negativos». Smith también reconoce que en muchos casos su intervención positiva, incluso de beneficencia, es necesaria. La educación, por ejemplo, debe ser garantizada por el estado<sup>53</sup>. Al margen de las consideraciones humanitarias, las personas sin ninguna educación no están en condiciones de entrar en el «diálogo social», son fácil presa de demagogos y no pueden dar su aporte al proceso de contraste y refutación que va guiando, en conjunto, la sociedad. Así entonces, las personas

<sup>47</sup> Este tema Smith lo explica en detalle en la *TMS*, I.iii.2. Es, asimismo, el origen de las modas. Ver *TMS*, V.

<sup>48</sup> FITZGIBBONS, A., *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue* (Clarendon Press, 1995), 46-47.

<sup>49</sup> *TMS*, IV.2.1.

<sup>50</sup> FLEISCHACKER, S., *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion* (Princeton University Press, 2004), 244.

<sup>51</sup> Ver *WN*, 680-681.

<sup>52</sup> HAAKONSSON, K., *o.c.*, 131.

<sup>53</sup> Ver *WN*, 735-740.

sin educación «no suman» en este mecanismo, y son incluso un peligro para la estabilidad global<sup>54</sup>. De allí el deber del estado de subsidiar, en caso de que el sector privado no sepa hacerlo, la educación de los más pobres. Algo análogo pasaría con otras instituciones de beneficencia, aunque, claro está, el peso de la prueba estará siempre sobre ellas. «De todas las obligaciones del legislador ... (la beneficencia) es la que requiere de la mayor delicadeza y cautela para realizarse con propiedad y buen juicio. No realizarla en absoluto expone a la sociedad a los mayores desórdenes y aberraciones, pero excederse en ella puede destruir la libertad, la seguridad y la justicia»<sup>55</sup>.

Por otra parte, en el ámbito económico el orden liberal también supera con creces la eficiencia de otros ordenamientos, y la razón vuelve a ser la misma: se ajusta mejor al modo propio de operar del ser humano. El mercado libre es el sistema «natural» (de segundo orden) que posibilita el diálogo cooperativo (intercambio) entre las personas, dando curso a sus mecanismos internos de refutación y castigo que, en esta esfera, arrojan como resultado la mayor productividad global. Los elementos propios de este diálogo, y su operación, se describen claramente en la *WN*. Los agentes pertenecen a una comunidad donde el dinero, en este caso, cumple la función lingüística de unirlos, de tender lazos entre ellos. Tienen también intereses comunes, fruto de ciertos principios naturales que todos los seres humanos compartimos. Principalmente el deseo de mejorar nuestra propia condición, los «afectos desiguales» de que hablaba Hume (cada uno está más interesado en sí mismo y sus más cercanos) y la propensión natural al intercambio. De estos impulsos originarios emerge el interés común en un cierto ordenamiento que posibilite su expresión y mejor cumplimiento.

Cada cual, por otra parte, con el conocimiento privilegiado que tiene de su propia situación y de su entorno, se da cuenta de qué es lo que puede hacer mejor y dónde encontrar el mayor rendimiento. Todos nos podemos autoengañar, pero en este caso se sale rápidamente del error porque nadie está dispuesto a intercambiar con quien produce peor, o más caro, que su competencia. Esa persona tiene que cambiar de actividad hacia otra en la que sí sea el mejor. De este modo, sin la intervención de ninguna planificación previa, se mejora la productividad total. Éste es un juego de suma positiva: productores y consumidores ganan cuando hay libre competencia, cuando se deja que cada cual juzgue por sí mismo y que las cosas sigan su curso natural (de segundo orden). En este «diálogo», el instrumento que encapsula la negociación, el contraste y el mutuo ajuste de voluntades (equivalente al espectador imparcial en el ámbito moral) es el «precio»<sup>56</sup>.

El resultado de este sistema de libertad natural es, en primer lugar, que se mantiene la industria en permanente movimiento, beneficiando al todo social. Pero además este sistema contiene en sí mismo un principio de redistribución, de modo

<sup>54</sup> En *WN*, 740, dice Smith: «En países libres, donde la estabilidad del gobierno depende mucho del juicio de la mayoría, la instrucción es esencial».

<sup>55</sup> *TMS*, II.ii.1.8.

<sup>56</sup> Ver OTTESON, J., *o.c.*, 279.

tal que hasta los peor situados reciben los beneficios de la libre competencia. Smith señala, en uno de los pasajes más célebres de su obra, que el estómago de los ricos no es más grande que el de los pobres, por lo que no pueden, ni aunque quisieran, consumir mucho más. Así, «a pesar de su egoísmo y rapacidad natural, a pesar de que sólo buscan su propia conveniencia ... (y de que sólo contratan empleados para satisfacer sus vanos e insaciables deseos) ... son guiados por una mano invisible para que la distribución de los productos mínimos necesarios para la vida se realice de modo casi igual a la que se hubiera dado si la tierra hubiese sido dividida, en porciones iguales, entre todos sus habitantes»<sup>57</sup>. Por último, este sistema también es capaz de absorber las dificultades y superar las obstrucciones. Es tan fuerte —afirma Smith— el deseo de cada uno de mejorar la propia condición, que como los animales enfermos el mismo cuerpo social, en su íntima interdependencia, recobra la salud y compensa los males que pudieran provenir del derroche o las malas políticas de algunos sectores<sup>58</sup>.

Ahora bien, nuevamente, esta «libertad» que produce tantos frutos es una libertad mediada, una libertad de segundo orden, que requiere de las instituciones apropiadas para poder desplegarse. Desde la perspectiva inversa, Smith da muchos ejemplos de instituciones «equivocadas», que obstruyen el funcionamiento del mercado y reducen, o hasta anulan, las virtualidades positivas que permiten el progreso. El monopolio<sup>59</sup> es un ejemplo, que además destruye la sobriedad del comerciante y arriesga la perversión (moral, por imitación) de sus subalternos. La prohibición del préstamo a interés, en algunos países, que incentiva la usura<sup>60</sup>; las restricciones al comercio exterior, los privilegios, etc. En definitiva, «la razón y la experiencia saben que la libertad de intercambio es lo mejor para todos»<sup>61</sup>, y la ley debe confiar a cada uno la preocupación de su propio interés<sup>62</sup>. Ése será, en última instancia, el ordenamiento que el gobierno debe asegurar ya que, al margen de los impedimentos naturales, la opresión del gobierno (que no dé seguridad o que distorsione el mercado) es, según Smith, la única explicación para la pobreza<sup>63</sup>.

Lo anterior obviamente no excluye, como ya se vio en el caso de la política, que existan circunstancias excepcionales en que la intervención del gobierno sea legítima y eficiente. Hay situaciones en que es necesario proteger la industria doméstica<sup>64</sup>; hay otras en que un monopolio temporal puede ser razona-

---

<sup>57</sup> *TMS*, IV.1.10. La clave de este pasaje es el «a pesar». Una de las grandes fortalezas del sistema que propone Smith es que no presupone condiciones morales ideales en los agentes para funcionar. Es decir, el mecanismo del mercado funciona (en este caso, distribuye) con independencia de las intenciones de los agentes involucrados en un momento particular, y que obviamente nadie podría nunca garantizar.

<sup>58</sup> Ver *WN*, 326-329.

<sup>59</sup> Ver *WN*, 147.

<sup>60</sup> Ver *WN*, 339.

<sup>61</sup> *WN*, 506.

<sup>62</sup> Ver *WN*, 497.

<sup>63</sup> Ver *LJ*, 285.

<sup>64</sup> Ver *WN*, 429.

ble<sup>65</sup>, y hay otras en que la utilidad global requiere que haya intervenciones específicas que garanticen la continuidad del sistema. En la *WN*, en relación a la compra y venta de ciertos instrumentos financieros, Smith dice con claridad: «(Si) el ejercicio de la libertad natural de unos pocos pone en riesgo la salud de toda la sociedad, es y debe ser restringido por la ley y el gobierno... La obligación de construir cortafuegos para prevenir la comunicación de un incendio es una violación a la libertad natural exactamente del mismo tipo que las regulaciones a la banca que aquí se proponen»<sup>66</sup>.

En conclusión, la principal razón por la que la fuerza del gobierno es tan inferior a las fuerzas sociales en la dirección de la conducta humana —o la de un iluminado al libre ajuste de las partes—, es porque «las relaciones jerárquicas reemplazan a las igualitarias, el miedo a la persuasión, y la obediencia a la autoridad a la independencia (del juicio)»<sup>67</sup>. En suma, la planificación reemplaza al obrar dialógico y se pierden con ello todos sus beneficios.

#### 4. JUSTIFICACIÓN MORAL DEL ORDEN LIBERAL

En lo que resta de este trabajo exploraré la justificación moral del orden liberal en Adam Smith, dando ya por descontada su justificación técnica o mayor eficiencia. Mi tesis es que lejos del utilitarismo o providencialismo que algunos autores defienden, la justificación normativa última que implícitamente propone Smith es que el ordenamiento liberal de la sociedad es el único que hace justicia a las personas en cuanto fines en sí mismas, vale decir, el único que reconoce y da autoridad normativa a la dignidad propia de cada ser humano.

Las interpretaciones providencialistas se apoyan principalmente en las innumerables referencias del mismo Smith a «Dios», la «Providencia» o al sabio «Autor de la Naturaleza» en su *TMS*. En una lectura simple, y aunque Smith advierta de la importancia de distinguir causas eficientes de causas finales en la explicación de los fenómenos, podría parecer que él describe un cierto orden de las cosas que califica como el mejor, y que justifica normativamente por ser el orden querido por Dios. Este providencialismo se relaciona estrechamente con las interpretaciones utilitaristas del sistema de Smith. Nadie postula que Smith sea abiertamente un utilitarista, porque él mismo es muy claro en el rechazo de la utilidad como fuente de la justificación moral. Dice que aunque la utilidad pueda «avivar» la aprobación o desaprobación de una pasión o conducta, la principal fuente moral será siempre la «propiedad» de ellas<sup>68</sup>. En este sentido, entonces, la utilidad sólo tendría una función secundaria en la justificación moral. Es cierto, como dice Smith, que «la virtud paga»<sup>69</sup> —que tiene conse-

<sup>65</sup> Ver *WN*, 712.

<sup>66</sup> *WN*, 308.

<sup>67</sup> FLEISCHACKER, S., *o.c.* (2004), 240.

<sup>68</sup> Ver *TMS*, IV.2.3.

<sup>69</sup> Ver *TMS*, III.5.9.



cuencias beneficiosas—, pero no es cierto que *por eso* sea virtud. Lo que algunos intérpretes sí afirman, en cambio, es que aunque la utilidad no sea la motivación propia de la acción moral en Smith, ésta sí sería —autoevanescentemente— su justificación. T. D. Campbell fue el primero en defender esta tesis, llamándola «utilitarismo contemplativo». Según este autor «La utilidad es... *el* metaprincipio para Smith»<sup>70</sup> puesto que ella provee del fundamento último del valor moral de las acciones. Su idea es que el sistema de libertad natural conduce efectivamente hacia una mayor felicidad general, y que ésta es la que en última instancia da autoridad normativa a las instituciones de este sistema. «La razón por la que podemos decir que las presuposiciones morales de Smith son utilitaristas —señala— es porque Dios mismo es utilitarista»<sup>71</sup>.

James Otteson, por su parte, vincula también la interpretación utilitarista y providencialista como justificación normativa última de la teoría de Smith. Afirma que como este sistema «conduce al bienestar general y al florecimiento de los individuos»<sup>72</sup>, un meta-argumento normativo implícito en la obra es el imperativo hipotético «Si quieres ser feliz (o ganar dinero, etc.), sigue las prescripciones del espectador imparcial (o del libre mercado, etc.)». Con esto, estaría diciendo que el sistema obliga moralmente *porque* da la mayor utilidad, aunque la consideración de la utilidad no sea el origen de los sentimientos morales. Pero además, Otteson afirma que hay una normatividad de segundo nivel en la obra<sup>73</sup>. Los sistemas de orden espontáneo que emergen inintencionadamente de la interacción de las personas, y que son los que conducen a la mayor felicidad, se desarrollan a partir de ciertas cualidades humanas naturales. Y si nos preguntamos por qué tenemos éstas y no otras cualidades, la respuesta de Smith es el diseño benévolo de Dios o la Naturaleza. En consecuencia, seguir estas inclinaciones y su desarrollo natural en la interacción, equivale a realizar la voluntad de Dios. Por tanto, la justificación normativa de segundo nivel de esta teoría sería, ya no el imperativo hipotético «Si quieres ser feliz...», sino el imperativo categórico de obedecer la voluntad de Dios.

Con todo, y apoyada en la idea de Smith de que no es la utilidad sino la «propiedad» la que da el valor moral a la virtud, intentaré en lo que sigue una justificación alternativa para las instituciones del «sistema de libertad natural», que en conjunto con la justificación técnica ya expuesta puedan explicar por qué el orden liberal no sólo es el que mejor promueve el bienestar general de la sociedad y el florecimiento de los individuos, sino que también es, en sí mismo (sin necesidad de apelar a una autoridad trascendente ni a justificaciones externas), moralmente superior.

<sup>70</sup> CAMPBELL, T. D., *o.c.*, 219.

<sup>71</sup> *Ibidem*, 217.

<sup>72</sup> Ver OTTESON, J., *o.c.*, 221.

<sup>73</sup> Ver *Ibidem*, 240-251.

#### 4.1. *El espectador imparcial*

Ya hemos visto como en la teoría de Smith desde impulsos naturales originalmente amorales se puede obtener un todo moral<sup>74</sup>. Todos deseamos ser aprobados, que simpaticen con nosotros, sin embargo nos damos cuenta de que para lograrlo debemos disciplinar muchas de nuestras tendencias naturales (adquirir virtudes). «Nos damos cuenta» al identificarnos simpatéticamente con el otro y mirarnos a nosotros mismos desde esa otra perspectiva, la de la tercera persona; al salirnos de nuestra centralidad natural y ver las cosas (y a nosotros mismos) como las vería un «espectador imparcial», alguien que no estuviera sesgado con las pasiones e intereses propios de la perspectiva de la primera persona o de la autoidentificación. Sólo tras este ejercicio de autodistanciamiento, que Adam Smith vehiculiza en el hábito de identificarnos con un espectador imparcial, somos capaces de juzgarnos a nosotros mismos (y a los demás) y modular nuestro carácter (re-dirigiendo cognitivamente nuestras pasiones) para convertirnos en personas «dignas de aprobación» y poder, finalmente, satisfacer nuestro deseo de ser aprobados por los demás. El espectador imparcial será en la teoría de Smith quien realice los juicios morales. Y como es «imparcial», va a ser tendencialmente igual en todas las personas<sup>75</sup>, y los juicios también tenderán a converger e irán surgiendo así, gradualmente, las normas de la moralidad.

Ahora bien, el principal criterio de juicio que utiliza el espectador imparcial es la propiedad. Una pasión o acción será apropiada en la medida en que corresponda, en su dirección e intensidad, a la situación que el agente está viviendo; la propiedad es la adecuación de esa pasión o acción a las circunstancias particulares del agente<sup>76</sup>. Y el espectador la puede reconocer en cuanto simpatiza (se identifica imaginativamente) con el agente y compara lo que él sentiría o haría en la misma coyuntura. Sin embargo, para que la medida de la propiedad no sea arbitraria, el que simpatiza y compara no es el espectador autoidentificado consigo mismo sino el «espectador imparcial», vale decir, el mismo espectador pero tras haber puesto entre paréntesis sus propias peculiaridades y sesgos de la primera persona. Por ello, como dice Stephen Darwall, la imparcialidad no es tanto una tercera perspectiva (neutral o ajena a la situación) cuanto una forma disciplinada de entrar en la perspectiva del agente<sup>77</sup>. Y

<sup>74</sup> Ver FLEISCHACKER, S., *A Third Concept of Liberty* (Princeton University Press, 1999), 187.

<sup>75</sup> «Como un árbitro», dice Otteson, porque representa al «hombre en general», es decir, a cualquier persona en cuanto no sesgada por su autopreferencia (ver OTTESON, J., *o.c.*, 63).

<sup>76</sup> Si el espectador imparcial evalúa la propiedad de la acción, lo que está evaluando, en definitiva, es la verdad práctica. La verdad práctica tiene como una de sus condiciones el que el deseo que origina la acción sea recto, vale decir, aceptable desde un punto de vista moral. Esto significa, en la ética aristotélica, que sea compatible con el proyecto global de vida del agente. Esto se distingue de la verdad técnica y, por ello, de la justificación utilitarista del juicio moral. En Adam Smith, y aunque la justificación de la moral no fuera teleológica, el juicio de propiedad sí se identifica con el juicio prudencial aristotélico, y en ese sentido, tampoco puede justificarse utilitariamente.

<sup>77</sup> Ver DARWALL, S., «Sympathetic Liberalism», en: *Philosophy and Public Affairs*, 28 (1999), 142.

en este sentido, en la noción de «propiedad» se une tanto la imparcialidad como una esencial apertura al contexto.

Por consiguiente, si el espectador imparcial reconoce el punto de propiedad de una conducta tras su identificación simpatética con el agente, el criterio que utiliza es «aquello que él mismo haría». En otras palabras, la propiedad o la «corrección moral» consiste en conformarse con un principio que el espectador mismo seguiría; esto es la imparcialidad: tratarse (y juzgarse) a uno mismo tal como se trataría (y juzgaría) a cualquier persona, haciendo abstracción de la propia autoidentificación. Es decir, la imparcialidad implica la igualdad de tratamiento, el no dejarse vencer por la autopreferencia característica de la perspectiva de la primera persona, sino que actuar y juzgar según lo que nos dice la razón que somos: uno en una multitud de iguales<sup>78</sup>, todos con el mismo valor. Y éste es el punto clave: la imparcialidad como criterio moral en Smith implica la igualdad de todas las personas. Y esa igualdad (igual valor) es la que justifica normativamente que humillemos la arrogancia de nuestro amor propio; la que funda el valor moral de las virtudes (en cuanto hábitos que reconocen esa igualdad al llevarnos a tratar con justicia a los demás), y la que vincula la teoría moral de Smith con su teoría política.

#### 4.2. *Justificación moral del orden político liberal*

Las instituciones políticas en la teoría de Smith, tal como cualquier manifestación en la esfera práctica, pueden ser evaluadas moralmente. Pueden ser apropiadas o inapropiadas, con independencia de su utilidad. El juicio lo hace el espectador imparcial, identificándose con el momento histórico de la institución —y reconociendo así la importancia de las circunstancias, del contexto, que hacen que una misma institución pueda ser apropiada en una situación pero no en otra—, pero discriminando también con su principio normativo básico, universal<sup>79</sup>, que es la misma imparcialidad<sup>80</sup>. Y según vimos, la imparcialidad significa la igualdad de las personas, su igual dignidad. Por tanto, una institución será opresiva o liberadora según encarne o no este ideal. Ha habido, en la historia, instituciones útiles pero inmorales<sup>81</sup>, al margen de si en su momento

<sup>78</sup> Ver *TMS*, III.3.4.

<sup>79</sup> El mismo Smith se abre a la universalidad de este principio, por ejemplo, en *LJ*, 154, donde dice que tal como las leyes de la naturaleza y de la generación de animales no varían entre distintas partes de la tierra, las de los principios naturales de los hombres tampoco tendrían por qué variar; o en *TMS*, V.2.1 al decir que los sentimientos de aprobación y desaprobación moral son de las pasiones más fuertes de la naturaleza humana, y aunque puedan a veces desviarse, nunca podrán pervertirse en su totalidad.

<sup>80</sup> Ver FLEISCHACKER, S., *o.c.* (2004), 74.

<sup>81</sup> Smith nombra explícitamente la exposición de niños en Esparta (ver *TMS*, V.2.15). En la *WN* trata el tema de la esclavitud, pero lo hace desde la perspectiva de la utilidad, no de la moral. Fleischacker interpreta que Smith rechazaba moralmente la esclavitud, pero por una táctica retórica, dado que ésta aún existía en su tiempo, prefiere deslegitimarla aduciendo razones de conveniencia. Esta lectura, a la que adhiero, se refuerza en cuanto Smith dice que la esclavitud proviene de una disposición tiránica del hombre (*LJ*, 452). Vale decir, a falta del

se consideraron o no como tal. Serían, para retomar la comparación de las instituciones con la virtud, «instituciones artificiales y *arbitrarias*», por lo que no contribuirían a llevar a la sociedad a un mayor progreso general<sup>82</sup>.

En definitiva, si la justificación normativa de las instituciones viene dada por la aprobación del espectador imparcial, que vincula en su juicio los principios universales con la apertura a lo particular —y como dice Haakonssen, representa a la razón práctica<sup>83</sup>—, esos mismos principios son los que deben informar las instituciones normativamente vinculantes. Y el principio más obvio es el de la imparcialidad, que en esta esfera significa que sólo puede ser legítima —apropiada o aprobable por el espectador imparcial— una ley que sea general: que se aplique por igual a todos. Haakonssen advierte que al hablar aquí de los principios universales que prescribiría el espectador imparcial, y que en última instancia son los que sirven como instrumento de evaluación moral de las instituciones y los que las justifican normativamente, se refiere a validez universal y no a que todos los cumplan ni, tan siquiera, a que todos los reconozcan en cualquier tiempo o lugar.

Las reglas, como vimos más arriba, provienen de las pasiones mediadas por el espectador imparcial, y sirven para moderar las mismas pasiones. Como estamos siempre expuestos al autoengaño, adherimos reflexivamente a ellas y así van adquiriendo autoridad. Asimismo, como las vamos creando y confirmando con la ayuda de los demás (diálogo cooperativo), ellas contienen o resumen el juicio práctico de muchas personas, una sabiduría que necesariamente es superior a la de un individuo aislado. Esta última razón, afirma Otteson, les da todavía una mayor autoridad<sup>84</sup>. Y es cierto, pero la justificación normativa última de la regla no se identifica con la causa de su mayor autoridad. Su justificación es que la regla general necesariamente rompe la auto-centralidad (la perspectiva de la primera persona), y recuerda al agente que él es uno más entre iguales: que no puede legítimamente hacer una excepción de sí mismo<sup>85</sup>. En otras palabras, la imparcialidad respecto de seres de igual dignidad.

---

deseo recto, esta institución no realizaría la verdad práctica y no sería moralmente aceptable (ver nota 76).

<sup>82</sup> No todas las instituciones artificiales y arbitrarias son necesariamente inmorales, puesto que su aceptabilidad moral dependerá del respeto a la igual dignidad de las personas. Los monopolios, por ejemplo, son arbitrarios —y por ello inconvenientes— pero no necesariamente inmorales.

<sup>83</sup> Ver HAAKONSSSEN, K., *o.c.*, 136. De allí la conexión en el ámbito de la política de lo «natural» con lo «racional», como ya lo hemos visto en el ámbito de la moral, para dar como resultado un sistema de libertad «natural» de segundo orden.

<sup>84</sup> Ver OTTESON, J., *o.c.*, 212. Una autoridad presunta, puesto que la última palabra, dada la primacía del individuo en la teoría de Smith, siempre estará en el espectador imparcial. No obstante, por la sabiduría que contiene la regla, el peso de la prueba para violarla también recaerá en él.

<sup>85</sup> Ver FLEISCHACKER, S., *o.c.* (1999), 47.

#### 4.2.1. Justicia negativa, igualdad y libertad

Aunque la justicia negativa no es toda la justicia para Smith, sí es la única que puede ser obligada por la ley<sup>86</sup>, y la que separa, por tanto, el ámbito político del moral<sup>87</sup>. Tanto el origen de estas reglas como su universalidad se encuentran, según Smith, en ciertos poderosos principios de la naturaleza humana. En la *TMS* describe cómo, frente a una situación donde alguien es positivamente dañado por motivos impropios, cualquier observador simpatizará con el resentimiento de la víctima y sentirá, como ella, el deseo de castigar al agresor. «La naturaleza, antes de cualquier reflexión sobre la utilidad del castigo, imprimió en el corazón humano, con los más fuertes e indelebles caracteres, la aprobación inmediata e instintiva de la más sagrada y necesaria ley de la retribución»<sup>88</sup>. La institución de la justicia se origina, entonces, en esta pasión natural regulada por el juicio del espectador imparcial, que más tarde se formaliza en una ley, y que es necesaria para dar la medida apropiada del castigo puesto que espontáneamente la víctima podría querer dañar a su agresor más de lo que ella ha sido dañada. Así, la institución de la justicia es la que garantiza la defensa y seguridad del inocente, y es una institución universal —con los naturales elementos convencionales que surgirán del contexto y que caracterizan a todas las instituciones liberales fundadas sobre la legitimación del espectador imparcial<sup>89</sup>— que manifiesta que, naturalmente, no existe ningún motivo apropiado para dañar a nuestro prójimo<sup>90</sup>. Aunque todo hombre por naturaleza ha sido recomendado a su propio cuidado y el espectador imparcial aprueba que cada cual se esfuerce en alcanzar ventajas para sí, jamás permitirá que arruinemos a otro para alcanzar un beneficio. En esta carrera de la vida, y particularmente en nuestra interacción con los demás, debemos vernos bajo la luz que los demás nos ven: humillar la arrogancia del amor a uno mismo (perspectiva de la primera persona) y comprender y actuar como lo que somos, un igual en una multitud de iguales.

Ahora bien, si la «sabiduría de todo estado pretende emplear la fuerza de todos en evitar que unos dañen a otros, y lo hace por medio de reglas»<sup>91</sup>, y si estas reglas

<sup>86</sup> Smith también reconoce que hay otros sentidos de la palabra justicia (ver *TMS*, VI.ii.2), pero el principio general es el que se expondrá en este apartado.

<sup>87</sup> En el ámbito político el *test* de aceptabilidad moral para que un deseo sea recto y dé lugar a la verdad práctica (o acción moralmente aceptable), será la universalidad entendida como «igual para todos». En el ámbito moral, en cambio, el criterio se asemeja más al de la prudencia aristotélica.

<sup>88</sup> *TMS*, II.i.2.5.

<sup>89</sup> Para el tema de la universalidad de la justicia o de la jurisprudencia natural en Smith, ver HAAKONSSON, K., *o.c.* Para una interpretación distinta de la jurisprudencia en Smith, ver FLEISCHACKER, S., *o.c.* (2004), IV Parte.

<sup>90</sup> De aquí que esta justicia se llame «negativa»: evidencia la falta de algo. El espectador percibe que algo «debió darse» y no se dio, a diferencia de las virtudes positivas donde percibe que «se dio más de lo esperado». En FITZGIBBONS, A., *o.c.*, 110, el autor afirma: «Esta justicia es sagrada porque es justicia a los ojos del espectador imparcial».

<sup>91</sup> *TMS*, VI.ii.2.

—a diferencia de las de las otras virtudes— son como las de la gramática: precisas, justas e indispensables<sup>92</sup>, Adam Smith ha dado ya el marco general que definirá la forma de un orden liberal<sup>93</sup>. En primer lugar, la distinción clara entre las virtudes negativas y las positivas, y la preeminencia de las negativas a nivel social en cuanto toda la comunidad puede legítimamente obligar a su cumplimiento<sup>94</sup>. Y en segundo lugar, y muy relacionado con lo anterior, la separación y diversa regulación del foro interno y el foro externo en la vida de las personas: en el primero cada cual busca libremente la propiedad de su conducta, según lo prescriba el espectador imparcial; y en el segundo todos estamos igualmente obligados, estemos o no motivados para ello, a seguir las leyes generales de la justicia<sup>95</sup>. De este modo, el estado fija un mínimo para que se preserve la sociedad, garantizando la igualdad de las personas, y deja el espacio abierto para que cada cual, según su propio juicio, cultive o no la virtud de acuerdo con su proyecto de vida<sup>96</sup>.

En esta teoría, la virtud (positiva) no puede ser un principio de gobierno; hay un claro distanciamiento de la filosofía política aristotélica donde la misión del gobierno y de las leyes era la «vida buena» de los súbditos. Políticamente, en lugar de un «bien común» sustantivo que una a la sociedad, Smith «postula la concepción de una infraestructura política —un marco de justicia— cuyo cumplimiento puede ser exigido a los ciudadanos en diversos términos. Aquí estamos en los comienzos de la visión liberal del orden político»<sup>97</sup>. Este nuevo orden —y este nuevo modo de articular los fines—, cuyo objetivo central es garantizar la justicia negativa, manifiesta y realiza, en primer lugar, la igualdad fundamental entre todos los ciudadanos<sup>98</sup>. Y en segundo término, unido también a lo anterior, permite que cada cual sea libre para seguir sus fines en la medida en que éstos no dañen a los demás, vale decir, en la medida en que sean compatibles con los fines legítimos de todos. La justicia negativa como infraestructura básica del orden liberal, por tanto, configura una sociedad igualitaria, libre y tolerante. Y en Adam Smith éste es el único orden verdaderamente (moralmente) justo.

<sup>92</sup> Ver *TMS*, III.6.11.

<sup>93</sup> En FITZGIBBONS, A., *o.c.*, 109, se señala que esta distinción, que separa la dirección moral de la sociedad y el sentido más estrecho de justicia, es la distinción crucial del liberalismo.

<sup>94</sup> La justicia, dice Smith, es el fundamento del edificio de la sociedad. Sin ella la sociedad se destruye. Las otras virtudes pueden embellecerlo, pero no son, en este sentido, imprescindibles. De allí que no puedan ser «exigibles» políticamente. Junto con la preeminencia de lo negativo, en *The Science of a Legislator* Haakonssen también precisa, con razón, que en esta teoría del origen de las instituciones a partir de la perspectiva del espectador imparcial, hay también una preeminencia de lo más negativo sobre lo menos negativo, que introduce matices y una particular riqueza a la teoría de Smith.

<sup>95</sup> Ver HAAKONSEN, K., *o.c.*, 66.

<sup>96</sup> «En esta importante medida —se afirma en FITZGIBBONS, A., *o.c.*, 142—, el liberalismo de Smith se caracteriza por una visión moral del mundo».

<sup>97</sup> DARWALL, S., *o.c.*, 151.

<sup>98</sup> Las reglas generales establecen y expresan permanentemente la igualdad fundamental de todos los seres humanos [ver FLEISCHACKER, S., *o.c.* (2004), 163-164]. En *WN*, 576, Smith señala: «La administración igual e imparcial de la justicia es la que hace que el menor de los súbditos británicos sea respetable frente al mayor».

#### 4.2.2. Igual dignidad

La justificación normativa de la justicia y de las instituciones liberales en Smith, según lo que va dicho, no puede ser utilitarista, aunque de hecho ellas sí resulten ser las mejores desde la perspectiva del utilitarismo<sup>99</sup>. Pero el mismo Smith dice que las leyes que violan la libertad natural de las personas son injustas<sup>100</sup>, y que sólo en casos de *urgente necesidad* se puede sacrificar la justicia por la utilidad pública. Es decir, evidentemente no funda la primera en la segunda. Y esto se ve con mayor claridad aún en su descripción del origen del sentimiento de justicia: la identificación simpatética del espectador con la víctima de un daño producido por motivos inapropiados. Dada esta identificación —afirma Haakonssen— la justicia en Smith «mira hacia atrás», surge del dolor de quien fue maltratado, y no del cálculo utilitarista de las malas consecuencias que los actos de injusticia tienen para la sociedad<sup>101</sup>. Stephen Darwall profundiza más<sup>102</sup>: como los juicios morales en Smith surgen de la simpatía, son radicalmente relativos al individuo. En el caso de la justicia, el espectador se identifica con la víctima, y desde ese punto de vista (del agredido), la injusticia jamás se podría compensar con mayores beneficios para otros; desde la perspectiva del paciente, que es a la que entra imparcialmente el espectador, no cabe una lectura utilitarista de la justicia.

Y es por esto —sigue Darwall— que «no se puede apreciar plenamente el liberalismo que funda la teoría moral y política de Smith, sin considerar el carácter relativo al paciente de su análisis de los juicios de justicia»<sup>103</sup>. Si las reglas de justicia son obligatorias, «sagradas»<sup>104</sup> e inviolables, es porque los intereses que protegen son sagrados<sup>105</sup>, y si esto es así es porque, en última instancia, las personas son «sagradas e inviolables». Darwall ve, bajo la noción de resentimiento (sentimiento natural e inmediato) y su conexión directa con el daño a las personas y las reglas de justicia, una defensa de la dignidad humana —o de las personas como «fines en sí mismos»— en Adam Smith. «Las reglas de justicia definen la dignidad de la persona individual en el sentido de que hacen manifiesto nuestro estatus de seres que *no pueden ser tratados* de cualquier manera»<sup>106</sup>. O, en otros términos, «los juicios de justicia expresan reacciones que exi-

<sup>99</sup> La utilidad social de estas instituciones es un efecto no buscado. El efecto intencionado es proteger a los individuos. Ver FLEISCHACKER, S., *o.c.* (2004), 178.

<sup>100</sup> Ver *WN*, 497.

<sup>101</sup> Ver HAAKONSEN, K., *o.c.*, 47. La justicia fundada en la utilidad sería una justicia que «mira hacia adelante».

<sup>102</sup> Ver DARWALL, S., *o.c.*, 142.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>104</sup> Ver *TMS*, II.ii.2.3.

<sup>105</sup> Estos «intereses» son los «derechos» que protege la justicia, los se fundan en las expectativas del espectador imparcial (ver *LJ*, 13-17). Algunos derechos serán naturales y tan autoevidentes que no requerirán de explicación, y conformarán el núcleo universal de las reglas de justicia.

<sup>106</sup> DARWALL, S., *o.c.*, 156.

gen un tipo especial de compromiso, a saber, el de la responsabilidad mutua que reconoce la dignidad de ser tratado como un igual»<sup>107</sup>.

Y si la dignidad de la persona es efectivamente la piedra de toque en el liberalismo de Smith, se comprende perfectamente la primacía del individuo que, junto a la primacía de la virtud negativa, dan forma a su propuesta política. En la *TMS* afirma que «la felicidad de toda persona debe ser mirada como santa y sagrada»<sup>108</sup>, y que «la preocupación que tenemos por un individuo no surge de la que tenemos por la sociedad... Pedimos justicia por él, no por la sociedad»<sup>109</sup>. En suma, es porque valoramos a cada persona por sí misma por lo que la respetamos. En primer lugar, no aceptando que se la denigre al no tratarla como un igual; y en segundo término, respetando su personal proyecto de vida compatible con el proyecto de vida de los demás: respetando su libertad para decidir autónomamente su vida. Fleischacker señala que la virtud puede justificarse sin apelar a un *telos*, sino que como una disposición que pone las restricciones necesarias para los fines humanos. Es decir, hábitos que garantizan un mínimo ético y que dejan el espacio abierto a todos para decidir sus fines, habiendo ya cumplido con ese mínimo<sup>110</sup>. Las instituciones liberales propuestas por Adam Smith se asimilarían, en su función y en su justificación normativa, a esta descripción de virtud. Y el mínimo que imponen categóricamente es, de acuerdo con esta interpretación, la dignidad humana.

#### 4.3. *Justificación moral del libre mercado*

Vimos más arriba que el libre mercado que propone Smith es, por su racionalidad intrínseca, el sistema económico más eficiente para elevar el nivel de vida de toda la población. Pero eso no basta para justificarlo moralmente. Habrá que ver ahora en que medida el «sistema de libertad natural» es también «apropiado», esto es, susceptible de ser aprobado por el espectador imparcial. Naturalmente si se violara la dignidad de alguna persona el espectador imparcial no lo aprobaría, y este ordenamiento sería inmoral. Si lo aprueba, por otra parte, no quiere decir que sea el único sistema digno de aprobación y que los demás sean inmorales. Cada cual tendrá que pasar la prueba. No obstante, si es el más eficiente dentro de los sistemas moralmente aceptables, será también, *prima facie*, el más recomendable.

Adam Smith exhorta a que a cada persona se le deje libre para trabajar, comprar e invertir en aquello que ella decida. Hay razones de eficiencia para rechazar la planificación central o la intervención del «hombre de sistema» que pretende manejar a los demás como si fueran piezas de un tablero de ajedrez (ver punto 3), pero también hay razones morales. Constituye una «gran arrogancia» —no sólo intelectual sino también moral— querer imponerlo todo;

<sup>107</sup> *Ibidem*, 163.

<sup>108</sup> *TMS*, II.iii.3.4.

<sup>109</sup> *TMS*, II.ii.3.10.

<sup>110</sup> Ver FLEISCHACKER, S., *o.c.* (1999), 149-150.



implica hacer del propio juicio el estándar del bien y del mal<sup>111</sup>, y *despreciar*, por tanto, la capacidad de las otras personas de juzgar según su criterio, de dirigir sus propias vidas. El intervencionismo económico, entonces, tendrá siempre el peso de la prueba frente a la libertad. Así, a la hora de evaluar las distintas instituciones que puedan ir apareciendo dentro del sistema, junto al juicio de eficiencia (verdad técnica) habrá que someterlas al de moralidad (verdad práctica), donde uno de sus criterios fundamentales será el de la libertad. Smith analiza algunas de ellas. Habla, por ejemplo, de la de los aprendices y de los gremios, y los critica por ineficientes e *injustos*, «contrarios al orden de la naturaleza y la razón»<sup>112</sup>, puesto que obstruyen la libertad de trabajo, y «la propiedad de cada hombre sobre su trabajo... es la más sagrada e inviolable»<sup>113</sup>. Pero hay otras ocasiones en que la autoridad sí debe intervenir, como vimos, cuando no hacerlo arriesga a la sociedad entera. Las reglas de la razón práctica no son absolutas, y no se les puede pedir más precisión que lo que la materia admite. La facultad de juicio, en cada caso, deberá salvar la distancia entre el principio universal y la situación particular.

El respeto a la libertad que promueva la prosperidad global, entonces, va a ser uno de los criterios para evaluar y justificar moralmente al liberalismo en la economía. Otro será el de la distribución de la riqueza, al menos en cuanto toca a la dignidad de las personas. «Ninguna sociedad puede florecer si la mayor parte de sus miembros son pobres y miserables. No es más que equidad, por lo demás», y «lo que mejora las circunstancias de los más no puede ser una desventaja para el todo»<sup>114</sup>, dirá Smith. El libre mercado, para ser normativamente vinculante, deberá proveer a los más desvalidos de sus necesidades básicas —que Smith identifica como alimento, vestido y techo—, y cuando no lo haga será labor del estado subsidiar. Esto no es otra cosa que el respeto a la igual dignidad en el ámbito de la economía, aunque tal como la justicia negativa en la esfera jurídica, el bienestar que el estado garantizaría es también mínimo. Por sobre las necesidades básicas, el libre juego de las fuerzas económicas es el que realiza la distribución, permitiendo las mayores desigualdades que no atentan, sin embargo, contra la dignidad.

Para reforzar esta interpretación, podemos ver cómo Smith propone subsanar otro de los inconvenientes de la sociedad comercial<sup>115</sup>. Con la división del trabajo —afirma—, las personas empiezan a concentrarse en tareas cada vez más puntuales, en ocupaciones mecanizadas que no requieren de la intervención del juicio para su buen cumplimiento. Con esto los trabajadores van perdiendo el hábito de pensar, se «estupidizan», y se produce una mutilación peor

<sup>111</sup> Ver *TMS*, VI.iii.2.18.

<sup>112</sup> *WN*, 128.

<sup>113</sup> *WN*, 121.

<sup>114</sup> *WN*, 78-79.

<sup>115</sup> Junto al aumento de la opulencia general, Smith afirma que el comercio debería ser naturalmente un lazo de amistad entre las naciones (promoviendo la paz), y que contribuye a que las personas adquieran ciertas virtudes, en particular, la virtud del autodomínio o *self command*.

incluso que la física<sup>116</sup>. En estas circunstancias —que es un claro atentado en contra de la igual dignidad de todos— Smith afirma que es deber del gobierno proveer una solución. «A veces el estado de una sociedad pone a la mayor parte de los individuos en una situación donde naturalmente adquirirán las habilidades y virtudes que requieren. Otras veces no, y el gobierno tiene que preocuparse para evitar la corrupción total del pueblo»<sup>117</sup>. Y esta preocupación, dice Smith, o el remedio que el gobierno debe poner cuando el libre mercado no lo da, es garantizar la educación a todos y posibilitar, así, que cada cual pueda efectivamente juzgar por sí mismo. La obligatoriedad legal de la educación, entonces, en Smith, no se justifica sólo por razones de conveniencia —la población se hace menos vulnerable a los engaños— sino también por razones morales: cuando la población está educada «se siente, cada uno, más respetable y digno de ser respetado por la autoridad»<sup>118</sup>.

En definitiva, el libre mercado en Smith se justifica porque al ser el sistema más eficiente es el que con mayor probabilidad aumentará el bienestar de todos, descontando el respeto a la igual dignidad (justicia y libertad) de cada persona. Si es necesario intervenir de algún modo, sea directamente en las instituciones económicas sea indirectamente proveyendo las condiciones necesarias de educación o instituciones intermedias para que las personas puedan verdaderamente ejercer su libertad, Smith lo recomienda abiertamente. La piedra de toque vuelve a ser la dignidad. Las desigualdades materiales que estén por sobre el mínimo necesario para vivir, es decir las desigualdades en el ámbito de las vanidades, son menos importantes y no afectan la dignidad<sup>119</sup>. Y al contrario, intervenir deliberadamente para alterar esa distribución, no sólo resultaría ineficiente sino que también violaría la libertad de las personas<sup>120</sup>, es decir, su dignidad.

## 5. CONCLUSIÓN

El orden liberal que propone Adam Smith permite que la sociedad se desarrolle y vaya avanzando hacia un mayor progreso general. Un progreso que no sólo es material sino también moral, puesto que su teoría conforma un orden de personas como fines en sí mismos donde la autoridad normativa última, y el *test* de moralidad mínimo de cualquier acción, viene dada por el respeto a la igual dignidad de cada individuo.

La clave de esta interpretación, que unifica la teoría moral, política y económica de Smith, es el modo propio de operar de la razón humana en el ámbito de la praxis. Smith parece reconocer los límites propios de nuestra naturaleza-

---

<sup>116</sup> Ver *WN*, 734-740.

<sup>117</sup> *WN*, 734.

<sup>118</sup> *WN*, 740.

<sup>119</sup> Ver FLEISCHACKER, S., *o.c.* (2004), 78-79.

<sup>120</sup> Naturalmente hay grados y matices. Las decisiones en el ámbito de la praxis, que deben siempre tomar en cuenta el contexto, las realiza la facultad de juicio en cada ocasión.

za y los límites de la razón en cuanto directiva del obrar, por lo que propone instituciones que se adecuen a esta realidad potenciando la cooperación, por una parte, y exigiendo el permanente contraste y re-enfoque de la conducta en un mundo siempre cambiante. Estas instituciones, por lo demás, no hacen más que formalizar y consolidar la manera más «natural» (de segundo orden: tendencias espontáneas moduladas por la razón) que tenemos los hombres de vivir en el tiempo, esto es, estar alerta y abiertos a la contingencia, en un proceso constante de crítica y readecuación de los estándares establecidos. De aquí la mayor eficiencia y legitimidad del orden propuesto.

Vivimos en el tiempo y nuestras acciones, para ser exitosas, no sólo han de adecuarse a las circunstancias que él nos impone sino, sobre todo, a los fines que nosotros mismos nos proponemos. Esto implica deliberar y juzgar, como hace la razón práctica. Juzgar técnicamente cuando se mide la eficacia de un medio para la consecución de un fin específico, y juzgar moralmente cuando se mide su propiedad. El juicio de propiedad, entonces, implica que existan fines y que éstos sean aceptables desde un punto de vista moral. En la *Ética* de Aristóteles el *test* de aceptabilidad moral del fin (o el deseo recto) es su compatibilidad con el proyecto general de vida<sup>121</sup>, con la «felicidad» o vida del alma según la virtud; y en la *Política* es lo mismo, o el bien común. El liberalismo de Smith difiere en su justificación normativa, aunque no en la teoría de la acción. Para Smith, el *test* de aceptabilidad moral de una institución o política pública es el respeto a la igual dignidad<sup>122</sup>. Así, cuando Smith dice que «las constituciones se valoran en la proporción en que tienden a promover la felicidad de aquellos a los que rige»<sup>123</sup>, no se refiere a que el estado deba procurar hacer felices (o virtuosos) a sus ciudadanos sino que, asegurándoles el respeto a su dignidad, los deje libres para que cada cual, a su modo —y por esa misma dignidad— decida autónomamente su vida.

La articulación de fines en Aristóteles y Smith, entonces, al menos en el ámbito público, es distinta. Pero la racionalidad que subyace es la misma. Por ello, en la teoría de Adam Smith, las instituciones liberales cumplen una función análoga a la de las virtudes en la vida moral: son las que expresan, posibilitan y realizan el fin propuesto, en este caso, la igual dignidad de todos.

Av. Jaime Guzmán Errázuriz, 3300  
Santiago de Chile  
mcarrasd@uc.cl

MARÍA ALEJANDRA CARRASCO

[Artículo aprobado para publicación en septiembre de 2005]

<sup>121</sup> Ver VIGO, A., *Concepción aristotélica de la felicidad* (Universidad de los Andes, 1997), 28.

<sup>122</sup> La justificación normativa de la política aristotélica es teleológica; y la de Smith, de acuerdo con esta interpretación, deontológica.

<sup>123</sup> *TMS*, IV.1.11. Ver también HAAKONSEN, K., *o.c.*, 94.

