**Tsafiqui** – Revista Científica en Ciencias Sociales
Vol. 15 Nº 2, 2025 | ISSN-E: **2602-8069** - ISSN-L: **1390-5341** | Universidad UTE
https://revistas.ute.edu.ec/index.php/tsafiqui/index




# Adam Smith y la naturaleza comunicativa de la riqueza: Hacia una teoría del valor basada en la sociabilidad y los vínculos empáticos

*Adam Smith and the communicative nature of wealth: Towards a theory of value based on sociability and empathic bonds*

https://doi.org/10.29019/tsafiqui.v15i2.1586

Fernando Xavier Bustamante Ponce. Universidad UTE, Ecuador.

## RESUMEN

Este artículo propone una reinterpretación de Adam Smith que se aparta de la lectura economicista tradicional, que integra *La teoría de los sentimientos morales* con *La riqueza de las naciones*, para desarrollar una comprensión alternativa de la naturaleza del valor y de la riqueza, con implicaciones para los Objetivos de Desarrollo Sostenible 1 y 8. Para ello se emplea un análisis hermenéutico de textos primarios smithianos, particularmente del capítulo II de *La riqueza de las naciones*, con una relectura "ingenua", que prescinde de interpretaciones disciplinarias posteriores. El enfoque integra perspectivas de Antropología moral, Psicología social y Filosofía política.

## SUMMARY

This article proposes a reinterpretation of Adam Smith that departs from traditional economical readings, by integrating *The Theory of Moral Sentiments* with *The Wealth of Nations* to develop an alternative understanding of the nature of value and wealth, with implications for Sustainable Development Goals 1 and 8. To this end, an hermeneutic analysis of Smithian primary texts is employed, particularly Chapter II of *The Wealth of Nations*, conducting a "naive" rereading that dispenses with subsequent disciplinary interpretations. The approach integrates perspectives from moral anthropology, social psychology, and political philosophy.

## PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

Adam Smith, intercambio, división del trabajo, egoísmo empático, simpatía, economía ética, comunidad. JEL: B12, D01, Z13.
Adam Smith, exchange, division of labor, empathetic self-interest, sympathy, ethical economy, community. JEL: B12, D01, Z13.

**Recibido:** 13/05/2025 - **Aceptado:** 28/05/2025 - **Publicado:** 01/07/2025 | Páginas: 151-167

CC-BY 4.0

## CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Existe un amplio consenso en el mundo académico que la obra *La naturaleza y causa de la riqueza de las naciones* es fundamental y pionera en el desarrollo de la economía moderna. Se considera que en dicha obra Smith ha sentado las bases de la teoría clásica de la economía de mercado y que allí ha desarrollado conceptos clave como los de la división del trabajo, la acción racional regida por el propio interés y el valor fundamental de la libre competencia como motor de la prosperidad económica. La idea que el libre ejercicio de la libertad "natural" y de la búsqueda no entorpecida de los intereses de cada cual conducen a un mayor bienestar colectivo es, generalmente, vista como pieza fundamental del liberalismo económico y de la defensa de la economía basada en la preeminencia del mercado como institución reguladora central de la vida económica.

Esta lectura "estándar" parece no tomar en cuenta la otra gran obra de Smith: *La teoría de los sentimientos m*orales, que la precede en algunas décadas y que presenta una visión mucho más compleja y matizada de los afectos, deseos, y facultades sociales de las personas (Smith, 2020). Asimismo, no se detiene en una consideración más detallada de las premisas antropológicas que subyacen a su forma de ver el *homo economicus* y el "egoísmo racional", los cuales estarían en el núcleo esencial de la psiquis humana normal[1].

Por otra parte, el acento parece haber sido puesto en el estudio smithiano de las "causas" de la riqueza, pero cierta sombra parece cernirse sobre la "naturaleza" de la riqueza. No solo se trata pues, de determinar cómo se alcanza y acrecienta la riqueza, sino y tal vez lo primordial sea la discusión destinada a dilucidar qué cosa es la riqueza.

En las páginas que siguen se intentará poner algo más de atención sobre este primer sustantivo del título de la obra de Smith, e intentar una reconstrucción del significado de la riqueza y una noción fundamentada en el propio Smith sobre en qué consiste ser rico o crear riqueza. Esto es muy pertinente en una discusión acerca de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) 1 (fin de la pobreza) y ODS 8 (trabajo decente y crecimiento económico). En efecto, una discusión sobre la reducción de la pobreza admite que se pregunte por la naturaleza de la misma.

Si se reconceptualiza lo que es el valor económico, estaremos incidiendo en lo que hemos de entender por riqueza y al hacerlo, deberemos reflexionar sobre su opuesto: la pobreza. Porque si la riqueza es algo distinto a lo que usualmente entendemos con este término, la ausencia de ella deberá también ser vista con otra mirada. La pobreza ya no será -tampoco- lo mismo que creemos. Ello se relaciona en lo que ha de entenderse por un trabajo "decente" y aquello que implica un crecimiento económico. El propósito de este artículo es sugerir que en Adam Smith existen elementos para asumir una noción de riqueza mucho más amplia y comprensiva, que simplemente la abundancia de mercancías o de dinero, o sea de bienes materiales o los medios para adquirirlos.

Cabría preguntarse qué efecto tendría en nuestra lectura/recepción de Smith si hiciésemos un análisis de la riqueza de las naciones, desde una perspectiva más propia de la Antropología moral y de la Psicología social que desde los modelos de pensamiento que se han coagulado históricamente en torno a la economía como disciplina "normal" y "dada por sentado". Asimismo, podríamos preguntarnos qué tendría que decirle una lectura diversa de Smith, al liberalismo y al pensamiento político y social de un liberalismo de libre mercado.

En suma: ¿qué nos pasaría si el Smith de los economistas no fuese sino el resultado de una manera de leer a Smith, desde los intereses políticos y epistémicos de la empresa política librecambista posterior y desde las necesidades delimitación territorial de una disciplina? Es decir, si leyéramos a Smith no como el "padre de la economía" sino tal como Smith vivió su trabajo intelectual, desde su propia época, antes de la constitución formal de la Economía como una disciplina institucionalizada y que lo lee y cristaliza como su fundador.

La apuesta podría, eventualmente, resultar en arrebatarle un padre a la Economía, tal como se constituyó históricamente en disciplina académica, o, al menos, devolverle un padre más complejo y ambiguo que el que creía tener. O podría también resultar en que mirásemos a la progenie con otros ojos o pudiésemos encontrar las bases para darle un rostro diferente al que creía verse reflejado en el presunto espejo smithiano. Este, por ejemplo, es el camino que toma Henley (2011), quien sitúa a Smith como un pensador profundamente preocupado por los efectos morales y psicológicos del capitalismo emergente, y que ofrece un programa de educación moral a través del cultivo deliberado de tres virtudes complementarias: prudencia, magnanimidad y caridad.

1. En años recientes se ha hecho algunos intentos que van en sentido contrario y que buscan relacionar o conectar las dos visiones (Montes, 2019; Sen, 2020; Spoerl, 2009), pero aun así estos esfuerzos todavía no logran cambiar la forma usual en que se entiende la obra de Adam Smith, y en especial los debates políticos y de política pública.

Y para hacer el camino que se ha anunciado, se intentará mostrar que la filosofía moral de Smith se halla inscrita en la estructura interna misma de la actividad comercial (intercambio) y que ni siquiera es necesario postular contrapesos morales extrínsecos, para morigerar los efectos éticamente y humanamente nocivos del capitalismo. Tomaremos como base los párrafos iniciales del capítulo II de la *Naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Los volveremos a leer con cierta inocencia, no como el momento fundacional de la Economía como disciplina, sino como las leería ingenuamente un neófito, que sin embargo ha estado familiarizado al menos con la *Teoría de los sentimientos morales* o con la Filosofía escocesa del siglo XVIII, y que no sabe aún que en el futuro estos párrafos serían citados y descifrados desde la disciplina económica "normal"[2].

Se comenzará, por lo tanto, con un examen de algunos aspectos que se hallan contenidos en *La riqueza de las naciones*.

## El párrafo

> 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 ella 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.
>
> No es nuestro propósito, de momento, investigar si esta propensión es uno de esos principios innatos en la naturaleza humana, de los que no puede darse una explicación ulterior, o si, como parece más probable, es la consecuencia de las facultades discursivas y del lenguaje. Es común a todos los hombres y no se encuentra en otras especies de animales, que desconocen ésta y otra clase de contratos. [...] Nadie ha visto todavía que los perros cambien de una manera deliberada y equitativa un hueso por otro. [...] Cuando un animal desea obtener algo del hombre o de otro animal no tiene otro medio de persuasión que ganarse el favor de aquél cuyos servicios requiere. Un perrito faldero halaga a su ama, y un podenco se esfuerza, con mil recursos, por atraer la atención de su amo que está cenando, cuando quiere que éste lo alimente. A veces, el hombre emplea las mismas artes con sus semejantes y, cuando no tiene otro medio para lograr que actúen en concordancia con sus deseos, se esfuerza por ganarse su buena voluntad con todo tipo de atenciones serviles y rastreras. [...] En casi todas las otras especies zoológicas el individuo, cuando ha alcanzado la madurez, conquista la independencia y no necesita el concurso de otro ser viviente. Pero el hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla solo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide. Quien propone a otro un trato le está haciendo una de esas proposiciones. Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas, es el sentido de cualquier clase de oferta, y así obtenemos de los demás la mayor parte de los servicios que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas. (Smith, 2004, pp. 16-17)

## SOBRE LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

En el primer párrafo "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 ella deriva" (Smith, 2004, p. 16), Smith está intentando explicar el origen de la división del trabajo (DT). A su vez ya ha establecido en el capítulo 1 de *La Riqueza de las Naciones* que la DT es el origen de la riqueza y del bienestar al que pueden acceder los seres humanos. De esta forma al explicar lo primero, explica lo segundo.

2. Es sintomático que usualmente la obra de Smith que se cita como fundamental sea *La riqueza de las naciones* mientras que la *Teoría de los sentimientos morales* se conserva en una relativa oscuridad y está a cargo de eruditos y especialistas en las disciplinas que hemos señalado.

Ahora bien, la DT no es un invento moderno ni de la Inglaterra de la temprana revolución industrial, es un rasgo constitutivo de la humanidad desde sus inicios, y es consustancial a la especie humana y su existencia como tal. Es verdad que contemporáneamente la producción lleva la DT a extremos aún más potentes, lo cual redunda en la explosión de la riqueza al alcance de las sociedades que se han embarcado en dicho camino. La máquina y la fábrica no son sino un desarrollo extremo de esta potencialidad humana congénita.

Smith comienza el segundo capítulo de su obra aclarando algo que la división del trabajo no es: no es el resultado de un cálculo racional que tenga su desarrollo como su objetivo ingénito. En lenguaje más actual se podría decir que la DT y su expansión son una consecuencia no anticipada (o buscada) de una acción humana que apunta en otra dirección. Por tanto, ni el aumento de la riqueza social ni la complejidad mayor de la producción son objetivos buscados por sí mismos, por los seres humanos. Son, por el contrario, el subproducto de actividades que, desde el punto de vista del actor, tienen otras metas u objetivos. Las personas no trabajan ni hacen vida social para aumentar la DT y sus consiguientes efectos benéficos sobre la riqueza agregada de la colectividad.

Para Smith, o al menos para su época, podríamos decir que el "desarrollo" o el aumento de la riqueza nacional no son objetivos de los seres humanos. Smith se encuentra en un mundo en donde el progreso aún no es visto como misión fundamental de los gobiernos o de los estados. La racionalidad humana aún no se hace cargo de tomar el timón de un proceso que ocurre a espaldas de la agencia consciente y deliberada de los actores. La racionalidad del sujeto existe, pero no nace de la búsqueda del crecimiento del PIB.

Por cierto, los Estados hace ya tiempo tomaban medidas fiscales, aduaneras, tributarias etcétera, que de manera más o menos confusa o acertada procuraban aumentar la riqueza imponible a fin de nutrir sus ejércitos, administraciones y cortes. Pero estas medidas estaban al servicio y tenían como meta el fortalecimiento de las capacidades estratégicas y geopolíticas de los monarcas para enfrentar a sus adversarios en la competencia interestatal (Mann, 1986). En cambio, su objetivo último no era promover la riqueza de la población por sí misma o el bienestar colectivo o el desarrollo humano, que serían los indicadores que usaríamos hoy en día para medir el cumplimiento de las funciones de un estado.

La expansión de la riqueza agregada de una colectividad no es en sí misma el objetivo de los seres humanos (y tampoco de los gobernantes). La racionalidad de los sujetos no rige por la búsqueda y logro de lo que actualmente llamaríamos el "desarrollo". Esto es un subproducto (consecuencia no anticipada) de la acción verdaderamente racional, en el entendido en que lo racional es el actuar de manera eficiente para el logro de metas deseadas por el sujeto de la acción. El progreso económico no es el *logos* de la acción humana y, por tanto, no es un destino deliberadamente buscado ni es un *telos* transhistórico.

Sin embargo, el desarrollo económico es algo que ocurre como resultado no buscado de la acción humana racional efectuada bajo determinadas condiciones específicas, que no se dan necesariamente, ni ineluctablemente, en el tiempo y en el espacio.

Pero un operador lúcido está en condiciones de crear esas condiciones si se propone que la acción humana lleve a esa consecuencia de enriquecimiento colectivo. Ese actor meta racional, que conoce las concatenaciones de causa y efecto que regulan la acción humana, puede organizar y disciplinar la racionalidad vernácula "realmente existente" de los individuos tomados por separado y orientarla a fines que, en principio, les son extraños y ajenos, pero a cuyo servicio pueden ponerse de manera potencialmente armoniosa y no contradictoria.

Latente en el discurso de Smith ya está *in nuce* el planificador dirigista, el que sabe lo que los sujetos no saben: que sus acciones descoordinadas y fragmentarias, llevadas por una lógica individual, pueden ser encausadas hacia la conquista de una prosperidad mayor, ya no solo de los príncipes o de las administraciones monárquicas, sino de los propios sujetos y de la colectividad de sujetos tomada en conjunto.

Pude parecer una paradoja decir que el presunto gran ideólogo y promotor de la libertad de los agentes para intercambiar sin estorbos ajenos, esté poniendo las semillas del planificador que puede tener legitimidad para disciplinar a los sujetos y sus intercambios en aras de un bien común, que, sin embargo, no es el que estos sujetos explícitamente buscan.

Y es que el solo hecho que Smith tenga que demostrar que los intercambios no entorpecidos llevan a una mayor prosperidad demuestra que tal condición no es la que rige en un mundo plagado de intervenciones administrativas, de privilegios corporativos y de normas morales que limitan y restringen las espontáneas propensiones de los sujetos a intercambiar (Smith, 2004, pp. 125-126). Los individuos tienen una tendencia "natural" a intercambiar, pero para que esto pueda darse libremente es necesaria la mediación de alguien que, orientado por

lo que Smith ya sabe, "libere" a los mercados y lleve a cabo una activa política intervencionista que establezca un conjunto de reglas y normas que permitan a los mercados operar sin los impedimentos acumulados a lo largo de la historia. Porque si bien parecería que el intercambio libre es una pulsión espontánea y natural de los humanos, el hecho es que, hasta la llegada de Smith al mundo, tal cosa solo se da excepcionalmente y es preciso crearla, cultivarla, protegerla y fomentarla frente al peligro de la perpetua recaída en los modos no libres de intercambio (Smith, 2004, pp. 614 y 627-629).

Estaríamos tentados a ver a Smith como el Rousseau de la libertad de comercio: "Los hombres nacen libres y en todas partes los encontramos en cadenas" (Rousseau, 2014). Un Smith rousseauniano podría cambiar esto y decir: "Los intercambios nacen libres, pero en todas partes los encontramos en cadenas". La condición "natural" del intercambio es ser libre, solo dependiente de la voluntad de las partes y de sus objetivos particulares. Pero, lamentablemente, en la realidad, y bajo los sistemas político, estatales históricamente constituidos, el "buen salvaje" mercantil padece de la opresión que le impide ser lo que es, así como la esclavitud política del ser humano en las sociedades políticas, al mutilar el despliegue libre de su autonomía; le impide ser lo que es: el hombre naturalmente y esencialmente dueño de sí.

Y la deriva rousseauniana nos pude inspirar una reflexión ulterior sobre lo que le ocurre al ser humano definido ya no desde la autonomía y la voluntad, sino desde la autonomía de sus intercambios (¿pero no es la libertad de intercambiar una expresión o manifestación concreta de la liberad de la voluntad? ¿No es el contrato, forma desarrollada del intercambio, un acto donde la voluntad también pone en escena su autonomía?). En efecto, en Rousseau y en la deriva jacobina de su pensamiento, si el hombre está en la esclavitud, sus propias cadenas le desposeen de los medios y capacidades, incluso morales, para romper con sus cadenas. Si bien es concebible la revuelta de esclavos, en la práctica el esclavo tiene serios incentivos para no rebelarse[3]. El pueblo francés debe esperar a girondinos y jacobinos para ser librado de sus hierros. Si el pueblo no pude o no quiere emanciparse, entonces alguien debe hacerlo en su nombre, alguien que cuente con los medios, con la ocasión, pero, sobre todo con la sana doctrina liberal de la igualdad humana y de los derechos humanos. En la Ilustración, en su vertiente más insurrecta, acecha ya la "vanguardia" revolucionaria: la cábala de los lucidos listos para arrojarse al asalto del poder establecido, para desde allí proclamar la libertad, la igualdad y la fraternidad y "entregarla" a unos sujetos hasta entonces esclavizados.

Pero volvamos a Smith. Él ha dejado sentado ya que esa condición "natural" del ser humano intercambiador no se da, de hecho, en sociedades marcadas por los privilegios y las intervenciones mercantilistas de los déspotas (Smith, 2004, pp. 418-423): los intercambios están encadenados como el ex buen salvaje de Rousseau, que es ahora el "mercado libre" que cumple la misma función utópica meta histórica del personaje fantástico del autor del "Contrato Social".

¿Cómo librarlo de sus cadenas entonces? Nótese que, al contrario de Marx, Smith no llama a un presunto actor revolucionario que debería asumir esta tarea histórica trascendental. En Smith no hay una invocación a alguna forma de lucha de clases o una convocatoria a que el "Tercer Estado" construya sus barricadas o asalte la Bastilla del privilegio feudal. Esta reticencia, sin embargo, ya contiene al menos una posibilidad. Si no hay una clase revolucionaria que ha de llevar adelante la tarea de reinstaurar el "sistema de libertad natural" basado en la propia naturaleza humana auto regulada (Smith, 2004), solo queda un posible personaje cuya acción es en sí misma liberadora: aquel que sabe. Y el que sabe es, en primer lugar, el propio Smith y todos aquellos que han podido descifrar la correcta y real naturaleza de la humanidad. Pero esta vanguardia intelectual ha de buscar su masa de maniobra, su actor social interesado en la libertad de intercambio no distorsionado.

Ahora bien, ¿quién es el portador del interés universalista en *La Riqueza de las Naciones*? Una posibilidad es la de remitirse a todos aquellos grupos sociales que pueden hacerse las mayores ganancias en la concurrencia libre de los bienes y capitales. En la época de Smith este grupo podría haber sido el de la embrionaria burguesía de comerciantes y manufactureros. Pero esta burguesía, al igual que cualquier otro grupo de interés solo tiene una afiliación contingente a la libertad de mercado. Como lo atestigua abundantemente la historia económica antes, durante y después de Smith, el librecambista de hoy puede ser fácilmente el proteccionista de mañana y viceversa.

3. Podrían consultarse los análisis de Przeworsky (1988) sobre las funciones de utilidad ellos oprimidos enfrentados a la disyuntiva de conformarse o rebelarse.

La clase empresarial no tiene un interés intrínseco en la libertad de mercado. Su interés es la maximización de las ganancias del capital. Los empresarios librecambistas son aquellos que tienen esperanzas más o menos fundadas en que la concurrencia no regulada les ofrecerá ventajas sobre sus competidores y sobre los consumidores de sus productos. Este no parece ser el interés de Smith. Por el contrario, Smith parece orientarse a establecer un sistema de justicia en los intercambios y demostrar que la justicia es un "buen negocio", donde se puede dar esta afortunada coincidencia entre la virtud y el provecho (Smith, 2004, p. 17). En suma, una apuesta optimista que trata de poner de cabeza la vieja disyunción (o al menos no coincidencia necesaria) entre el bien moral y el progreso material; no solo que ambas cosas pueden darse juntas, sino que -mejor aún- son mutuamente necesarias (McCloskey, 2007)[4]. Sin embargo, conviene aclarar que, a diferencia de Rousseau, Smith no ve a la historia como el despliegue de una opresión permanente y ubicua, sino que tan solo se limita a establecer que existe un conjunto de políticas y regulaciones que son contrarias al "sistema de libertad natural", sin que esta libertad esté necesariamente conculcada en todo sistema político "civilizado"

El libre cambio no distorsionado no es el resultado de la libertad del empresario. En realidad, el libre cambio que genera prosperidad y bienestar es algo así como un "Estado de Naturaleza". Es la libertad natural de los seres humanos, que en las condiciones históricas que Smith encuentra a su paso no está vigente ("está en todas partes en cadenas").

Cabría preguntarse si es posible discernir en el discurso smithiano algún equivalente a la "voluntad general" rousseauniana. En Rousseau la libertad natural se restablece por medio de la democracia directa de Asamblea que forja la "voluntad general", que a su vez representa un restablecimiento de la libertad primigenia bajo la forma desarrollada de la autorregulación del ciudadano/legislador (Rousseau & Mersoye, 2014). La libertad inherente al *telos* del ser humano requiere un acto de "toma el poder" mediante el cual el cuerpo colectivo del *demos* desplaza a los déspotas históricamente constituidos como resultado de la "caída" original que constituye la civilización (Rousseau, 2006). El contenido de esta nueva libertad es, ante todo, jurídica. Se expresa en la autonomía de la voluntad que se da sus propias normas; es un movimiento normativo que se concreta en la ley que es, al mismo tiempo, expresión de la libertad.

En Smith el acto de reconquista de la libertad natural no está presentado como un acto de poder político. Por ello no parece pedir ni requerir un momento revolucionario de corte legislativo. Lo que se insinúa es algo más "negativo": el poder despótico que interfiere en la libertad natural de intercambiar no es algo que alguien debe conquistar para anular los efectos nocivos de la arbitrariedad del poder; es algo que debe retirarse, abstenerse, apartarse por sí mismo (Smith, 2004, p.612)[5] ¿Qué hace posible esta virtuosa abstención del poder político?

La clave en Smith parece estar en la esperanza que un gobierno ilustrado comprenda que está en su propio interés el abstenerse. No es necesario capturar el poder, porque los príncipes y gobernantes deberán pronto comprender (gracias a personas como Adam Smith), que está en su propio interés como sujetos estatales, el dejar el libre intercambio en paz (con algunas excepciones, en casos en que la libre contratación no pueda hacerse entre actores dotados de poderes de mercado equivalentes grosso modo. El ejemplo más importante que el propio Smith señala en otros pasajes de su texto es el mercado de trabajo, en donde por razones estructurales el capital y el trabajo no tienen la capacidad de contratar en igualdad de condiciones (Smith, 2004, pp. 63-85; 98-115). En efecto, si Smith tiene razón, la riqueza de las naciones experimentará tal progreso como resultado del ejercicio de la libertad natural de los sujetos, que la riqueza de los estados crecerá aún más que si se aplicaran rigurosamente las políticas de depredación suma cero de los príncipes hasta entonces conocidos (con la posible excepción a esas alturas del gobierno británico del siglo XVIII). De esta manera, mientras que en el discurso ilustrado revolucionario el interés del *demos* y el de los príncipes es contradictorio en su médula, en Smith se halla una salida contra intuitiva: los príncipes no necesitan oprimir para tener acceso a recursos cada vez más cuantiosos para su propias empresas geopolíticas y dinásticas. Es la lúcida comprensión de las realidades de la economía la que debe impulsar a los déspotas a abstenerse de ejercer el despotismo en todo su rigor. El momento en que estos se den

4. McClosekey ofrece un buen ejemplo de un argumento destinado demostrar que el desarrollo de la economía capitalista no solo que puede, sino que necesariamente conduce al progreso ético de la humanidad.

5. La cita exacta de la referencia anterior dice "Derogados enteramente todos los sistemas de preferencia o restricción, el sistema sencillo y obvio de la libertad natural se establece por su propio acuerdo y con sus propias fuerzas. Todo hombre, con tal que no viole las leyes de la justicia, debe quedar en perfecta libertad para perseguir su propio interés como le plazca [...]" (Smith, 2004 p. 612).

cuenta de estas verdades, ellos mismos, por su propio interés, deberían restablecer el estado de naturaleza o algo aproximado, y ello en aras de su propia prosperidad palaciega.

De esta forma resulta que, en definitiva, es el Estado el principal y más consistente interesado en garantizar mercados libres y, por tanto, eficientes. Los particulares, como tales, pueden o no salir favorecidos de la libre concurrencia. Se da la paradoja que los ganadores en la libre concurrencia tienen un interés particular en anularla y transformar sus ventajas en privilegios, mientras que los perdedores pueden o no defender el libre cambio, puesto que siempre está el recurso, tal vez más eficiente en el corto plazo, de recurrir a la mano visible del Estado para reestablecer la igualdad de condiciones de la concurrencia o compensar los efectos de la desigualdad.

El problema está inscrito en el planteamiento mismo: la prosperidad resultante del libre cambio es un efecto que no es reducible a la acción intencional de cualquiera de los agentes económicos. Cada uno de ellos busca maximizar sus beneficios, no la libertad en sí misma y como tal. Si es el mercado, el corporativismo o el privilegio lo que ha de conducir a tal resultado, es asunto puramente contingente. El beneficio colectivo de la prosperidad es un resultado que no necesariamente es internalizado o particularizado por todos y cada uno de los sujetos. Algunos prosperaran más bajo el privilegio corporativo; a otros les ira peor. Pero si la prosperidad es el resultado del libre cambio, esta es la prosperidad agregada del colectivo y el único sujeto capaz de asumir el lugar del colectivo y ser siempre y sistémicamente beneficiaria es quien recoge impuestos y tarifas: el Estado.

El argumento de Smith no es una exhortación de y para los comerciantes. Su verdadero destinatario es el estadista, o sea el Príncipe que busca maximizar sus ingresos, y en ese sentido, lo que hace Smith es homólogo al proyecto de Maquiavelo: es un consejo para la grandeza y el poder del gobernante (2014). Así como Maquiavelo invierte de manera revolucionaria la ciencia del buen gobierno medioeval, que hace del ejercicio de la virtud moral el *telos* del buen gobierno, trasfigurando esta manera de ver la virtud, en la virtud del "que sabe cuándo no ser bueno" para así poder ser bueno (buen gobernante, no buena persona). El escándalo que Smith propone es otra inversión: el poder y la riqueza de una sociedad y, por ende, de sus príncipes pasa por renunciar a lo que había sido su prerrogativa y la marca de su autoridad; la posibilidad de medrar mediante la distribución de privilegios y de los arbitrios parasitarios a costillas de una economía y de una sociedad construidas como objeto de saqueo.

Hasta Smith, el arte de gobernar incluía siempre el cálculo de cuántas y qué cargas estaba en condiciones de soportar el público, el cual debía prosperar solo en la media en que esa prosperidad no limitara la capacidad del gobernante para llenar sus arcas con lo necesario para llevar adelante su política de poder. Ahora se da la paradoja que se ha encontrado un camino que permite aumentar la riqueza colectiva y así enriquecer al estado, enriqueciendo, de paso a los súbditos (tomados colectivamente). Maquiavelo encuentra la forma de rescatar de la condena moral la práctica consuetudinaria de los estadistas y pone de cabeza la virtud misma mostrando que lo que se consideraba conducta perversa de los gobernantes podía, bajo ciertas condiciones, ser, en realidad, la forma más alta de su moralidad en tanto gobernantes (2014).

Smith pone de cabeza el concepto del poder fiscal: lo que antes podía ser visto como justo ejercicio de la prerrogativa y como conjunto de privilegios meritorios es ahora la manera más segura de arruinar a las naciones o, al menos, impedir su felicidad, entendida como prosperidad. En cambio, la abstención en el uso de la "mano visible", antes señal de debilidad y negligencia latitudinaria, termina siendo una de las más hábiles y sabias astucias de la razón encarnada en *El Príncipe*. Esto es también, al igual que en Macchiavello, un recetario para el gobernante ilustrado. En ningún caso es una proclama emancipadora para la burguesía: más bien muestra de qué manera unirla más eficazmente al carro del poder estatal y encadenar sus intereses colectivos de manera más firme a la voracidad estatal.

## INTERCAMBIO Y NATURALEZA

"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" (Smith, 2004, pp. 16-17).

Partamos ahora de este párrafo. Primero es necesario llamar la atención sobre lo siguiente: la división del trabajo no es el resultado de la búsqueda (predominante) subjetiva de la utilidad o del beneficio. De nuevo, esto último es una consecuencia no anticipada de una propensión diferente al *auri sacra fames*. Más bien es la conse-

cuencia de otra propensión que sí es central y característica de los seres humanos, la propensión al intercambio: "permutar, negociar, y cambiar una cosa por otra".

Nótese una vez más la diferencia con el *homo economicus* tal como ha llegado hasta nosotros: este último es ante todo un calculador solipsista que a cada paso busca optimizar su beneficio, entendido como el logro de deseos particulares, deseos cuyo origen puede ser socialmente determinado o congénito, pero que al momento de decidir son tan solo los deseos privados y de un sujeto autocontenido y autosuficiente. Incluso si estos deseos están dirigidos a un propósito altruista o al bien de un tercero (un hijo, un ser querido, una causa), ellos cuentan en la deliberación del agente en tanto y cuanto su logro le proporciona satisfacción al propio agente (el goce de ver crecer sanos a los hijos, de ver una agenda o preferencia personal cumplirse en el colectivo, etcétera).

En esta perspectiva, los demás seres humanos solo aparecen como una mediación del propio gozo: el otro, en sí mismo, es indiferente; su felicidad o su bien me importan en tanto me proporciona a mí un *quantum* de satisfacción constatable y escalable. Sin entrar a la crítica de las tautologías implicadas en esta forma de concebir al agente racional, baste aquí con resaltar que, al menos en este pasaje, esto NO es lo que dice Smith de la naturaleza humana. Es entonces interesante adentrarse en lo que dice efectivamente el autor: ¿cómo debe entenderse esta propensión inherente a la naturaleza humana?

Veamos, las tres características que definen la naturaleza o propensión humana fundamental pueden, sin mucho riesgo de sobre simplificar, resumirse en el tópico del intercambio. Los seres humanos son, ante todo, seres que intercambian. No existen límites *a priori* sobre qué es lo que intercambian. Asimismo, "negociar" en este contexto parece ir más allá del mero *business*, el negocio en el sentido más restringido de los tratos económicos en torno a mercancías, productos y servicios. Tampoco la propensión se reduce a "comprar y vender". Los términos usados son mucho más generales.

De esta forma, el trato comercial vendría a ser un caso especial de una pulsión mucho más amplia de los humanos. Esta orientación al cambio dibuja la verdadera esencia de la humanidad: el ser humano es, ante todo, un ser en vínculo; y ese vínculo se materializa en transacciones: en la capacidad de "cambiar una cosa por otra". Esa "otra" podría incluir todo lo intercambiable y podríamos imaginar que incluiría potencialmente mucho más que bienes en el sentido mercantil de la palabra. Podríamos imaginar, por ejemplo, que se pueda incluir palabras, gestos, ideas, afectos, emociones, dones, ritos, favores, y, en fin, todo lo que puede ser parte del tejido de la sociabilidad y de lo que saca a las personas, precisamente de ese ensimismamiento en la autarquía ontológica.

Ser humano es intercambiar, es estar abierto al comercio (no necesariamente mercantil) con el otro. Por tanto, el humano no puede serlo sin ese otro con quien intercambia. Otra forma en que podría definirse este intercambio es "comunicación". Comunicarse es humanizarse, intercambiar es constituirse como humano. Nada hay aquí del *homo economicus* cerrado sobre su propio goce. Si es que la humanidad se ha de cumplir a sí misma, no es en deleite íntimo, sino en el ir y venir de signos, símbolos, servicios, bienes, prestaciones, palabras y de todo aquello que nos pone en contacto con el otro; un contacto que, por lo demás, no se cumple, ni consolida sino en la reciprocidad. De esta manera, el mercado es ante todo un sistema de regularización de la reciprocidad y solo pude cumplir su función humanizante en tanto y cuanto permita esa comunicación reciproca.

Es necesario desarrollar todas las implicancias de una antropología del intercambio. Pero resulta interesante intentar pensar a Smith y a su economía política como si lo fuese. Queda en pie que lo central y el punto de partida es la idea del ser humano como este ser que solo es tal en el "comercio" con sus semejantes. Pero este intercambio es más general que simplemente la transacción mercantil.

> Un axioma de comportamiento, la propensión a intercambiar, intercambiar e intercambiar una cosa por otra, donde los objetos de intercambio que interpretaré incluyen no solo bienes, sino también obsequios, asistencia y favores por simpatía (...) sí son bienes o favores los que se intercambian, otorgan ganancias del comercio que los humanos buscan sin descanso en todas las transacciones sociales. Por lo tanto, el axioma único de Adam Smith, interpretado de manera amplia (...) es, empresa cultural. Explica por qué la naturaleza humana parece ser al mismo tiempo egocéntrica y ajena. (V. L. Smith, 1998, p. 3).

Si lo central radica allí, es entonces menester preguntarse por las condiciones que hacen este intercambio posible y que le dan su sello característico. ¿Qué significa intercambiar? ¿Cuál es su estructura íntima? ¿Qué efectos produce?

En primer término, se podría intentar señalar algunas de estas condiciones. Por ejemplo: parece desprenderse de este contexto que el "comercio" implica el reconocimiento: el dar la contraparte un estatuto humano análogo al que cada cual se da así mismo. Es preciso, pues, partir por humanizar al otro. Esta humanización implica asumirlo como un ser análogo a mí y con el cual soy capaz de establecer una simpatía, puesto que puedo reproducir imaginariamente en mí lo que el otro es para sí. En la *Teoría de los Sentimientos Morales* Smith desarrolla toda una teoría de la "simpatía" y basa la moralidad en la capacidad de "ponerse en el lugar del otro", de sentir como el otro, de saberlo capaz de mis mismos pensamientos y de experimentar las cosas de maneras que yo puedo entender y que yo actualmente o potencialmente puedo también, experimentar (Smith, 2020, Capítulo 1).

> Por más egoísta que pueda suponerse el hombre, es evidente que hay algunos principios en su naturaleza que le interesan en la suerte de los demás y le hacen necesaria su felicidad, aunque no deriva nada de ello, excepto el placer de verlo. De este tipo es la piedad o la compasión, la emoción que sentimos por la miseria de los demás, cuando la vemos o se nos hace concebirla de una manera muy viva. El hecho de que a menudo derivemos el dolor de los dolores de los demás es un hecho demasiado obvio para requerir ejemplos para probarlo; porque este sentimiento, como todas las demás pasiones originales de la naturaleza humana, no se limita en modo alguno a los virtuosos o humanos, aunque tal vez lo sientan con la más exquisita sensibilidad. El mayor rufián, el violador más empedernido de las leyes de la sociedad, no está del todo sin él (Black, & Hutton, 1872, p. 9).

Incluso el altruismo no requiere de un desprendimiento especial, resulta que puedo disfrutar de las sensaciones agradables y de la felicidad que el otro siente al ser beneficiario de mis prestaciones. El altruismo me permite co-sentir con el otro, co- experimentar con el otro el impacto que el beneficio tiene en ese otro. Hoy diríamos que está movido por la empatía (no es el término que Smith usa). Por ello, para que una transacción sea humana, esta requiere que yo pueda anticipar el efecto que tendrá en el otro, así como puedo anticipar y revivir en mí los estados mentales que la contraparte experimenta cuando se realiza la transacción (Smith, 2020, Capítulo 1). Eso hace que un trato entre humanos sea este intercambió de pensamientos, sensaciones, afectos y emociones que cada cual va anticipando en el otro en un juego de ida y venida. Lo que se intercambia no es solo el objeto, este no es sino el vehículo, el medio de un juego en el cual ambas partes se co-constituyen como personas y se reconocen como tales. En el bazar los socios participantes saben muy bien que al regatear lo que están haciendo es reconociéndose el uno al otro y creándose como personas en relación, eventualmente como clientes de una red, como partes de una comunidad de pares mutuamente sentientes.

Por tanto, el fin último del intercambio no es la posesión de los bienes o el disfrute de los servicios intercambiados, sino que la constitución de los sujetos en correspondencia. La constitución del sujeto y su vínculo son parte de un movimiento que se apoya y es permitido por la capacidad humana de ver al otro y de co-sentir con él. Se comercia para ser y sé es en ese vínculo.

En principio, cabe notar, nada se dice respecto a la justicia del intercambio o sobre alguna norma de proporcionalidad en este. La fijación de los valores parece ser un asunto ulterior, o, en todo caso, no es esencial a la naturaleza del cambio. Aún si estos tratos no siguen una regla de equivalencias estrictas, el solo hecho que las personas entren al "comercio" ya las constituye en su humanidad. El efecto fundamental se ha conseguido y la naturaleza moral de las personas se ha corroborado.

En otros capítulos Smith se abocará al tema de las equivalencias, pero al menos puede decirse que la humanidad no se realiza en la simetría del intercambio sino en la posibilidad de entrar en él libremente. En efecto, si la reciprocidad es de la naturaleza del sujeto, este es fiel a sí mismo y, por tanto, ejerce lo que en efecto es por el hecho de entrar en trato. En este sentido podría postularse que si aceptamos como posible una concepción de la libertad como la posibilidad de ser y realizarse como lo que uno es y en lo que uno es (no la libertad como arbitrariedad de la voluntad abstracta), los participantes smithianos son libres porque actúan conforme a su naturaleza. En contrapartida, todo lo que impida, bloquee o distorsione la posibilidad de negociar es un detrimento a la libertad y a la naturaleza humana misma. Debe notarse, de paso, que la libertad no es el efecto del acceso a bienes y servicios negociados: uno no es libre porque haya conseguido un paquete determinado de bienes y servicios; no es la posesión lo que da la libertad, sino la posibilidad de contratar y ejercer la libertad de contrato lo que emancipa. La posesión solo es una consecuencia, un efecto, un síntoma de la libertad, pero no es en ella que está la libertad. Por ello mismo, no es la riqueza de bienes lo que hace libre. Alguien podría desprenderse de todo lo

adquirido o incluso ser despojado de lo adquirido (por ejemplo: por una inundación) pero ello no constituye una esclavitud, sino tan solo una desgracia.

De lo anterior podría arriesgarse otro corolario: la intervención de un tercero en los intercambios de las partes contiene un criterio o estándar normativo implícito respecto a su valor. Todo lo que contribuya a permitir a los seres humanos realizar su *telos* de la manera más libre y con menos estorbo sería una política pública recomendable. Esto, sin embargo, no siempre debe implicar la abstención o la pasividad del tercero. A veces, la libertad de intercambio requiere, en efecto, dicha abstinencia. Eso es lo que inspira la crítica smithiana a los privilegios corporativistas estatalmente sancionados y protegidos. Pero no hay nada en el argumento que prohíba o desaliente esa intervención cuando se trata de equilibrar las condiciones de modo que dichos intercambios permitan a las partes situarse en condiciones equivalentes para negociar o comerciar. O, dicho de otra manera, de poder ejercer su condición humana de manera reciproca y equivalente.

El curso normal del intercambio debe traducirse en esta igualación empática de estados interiores, y al hacerlo, las partes deben poder reconocer que sus propios estados resultantes son los estados del otro y viceversa. Comerciar es establecer un orden de simpatía y, por tanto, un intercambio que no logra este objetivo es un intercambio inhumano, impropio de personas.

De hecho, el propio Smith reconoce que existen intercambios que no cumplen dichas condiciones y se muestran sobre todo en aquellos tratos en que la capacidad de las partes es muy desigual. Un ejemplo que trae a colación es el mercado de trabajo, en donde los sujetos están estructuralmente desbalanceados. El empleador siempre o casi siempre tiene mucha más capacidad de imponer sus condiciones al trabajador: el mercado de trabajo es estructuralmente imperfecto (2006, pp. 63-84).

Pero si las reflexiones anteriores son exactas, no basta con contrapesar la situación dándole más bazas al obrero para poner en jaque las ventajas estructurales del capitalista. Un orden económico moral idóneo, conducente a una sociedad bien ordenada, requeriría mucho más: tal vez Smith no es un socialdemócrata *avant la lettre*, pero si seguimos su teoría moral, lo que se debe restaurar es la posibilidad de que empleado y empleador intercambien de manera "empática", que unos y otros salgan de ese trato en capacidad de experimentar internamente el predicamento del otro y su forma de estar en el mundo. Un contrato laboral ético (y presumiblemente idóneo para los objetivos humanos propios de éste) debe ser constructor de un mundo subjetivo mutuamente inteligible; debe basarse en alguna forma de con-sentimiento y debe producir el vínculo "simpático".

La visión estándar de la transacción capitalista la ve como la realización y perfeccionamiento del egoísmo racional de cada cual. El otro es solo un medio o instrumento para realizar mi beneficio, mientras que el de este otro me es indiferente (Hobbes, 1980; Rand & Branden, 2005). Aquí, sin embargo, podríamos aventurar la idea que la figura se invierte: el objeto de intercambio es solo un medio para constituir una relación o vinculo sentimental entre las partes.

El problema que parece querer resolver Smith en la *Teoría de los Sentimientos Morales* es el nudo contradictorio que se establece entre dos imperativos que se le presentan como discordantes. Por un lado, la -presuntamente- ineludible realidad del egoísmo humano y, por otro, la necesidad de buscar un fundamento realista que haga posible la comunidad. Una sociedad que es tan solo el despliegue del interés de cada cual sin consideración a los demás puede ser cualquier cosa, pero ciertamente no será nunca sociedad ética o éticamente fundada (Griswold, 2000)[6]. Smith parece darse cuenta que incluso si la "mano invisible" contribuye a la prosperidad del común, esta consecuencia de la operación de la "mano invisible" carece de contenido moral propio (salvo que se adopte una perspectiva estrictamente utilitarista). ¿Cómo entonces resolver esta contradicción? La forma que discierne Smith en la TSM (Smith, 2020) es tratando de mostrar que, si bien la sustancia de la moralidad sigue vinculada a la felicidad que se obtiene de alcanzar los propios objetivos y deseos, esta "dicha" está vinculada y es -en alguna medida- dependiente de la capacidad que los humanos tienen para hacer suya la dicha del otro: la simpatía nos permite revivir en nosotros y gozar en nosotros del goce del prójimo. Por tanto, solo la felicidad como sustancia ética es algo que se consigue sobre todo y ante todo en el comercio entendido como comunidad de satisfacciones

6. Griswold reinterpreta a Smith no como un simple economista del libre mercado, sino como un filósofo moral sofisticado que enfrentó el desafío de cómo las sociedades comerciales modernas podían mantener su legitimidad moral. Su interpretación muestra que Smith veía las sociedades comerciales liberales como dependientes de la virtud para su funcionamiento y legitimación, no meramente de la riqueza o la libertad. Aquí se sostiene que en los textos de Smith se puede encontrar elementos de una ética que surge internamente de la naturaleza moral del intercambio mismo.

compartidas. Así mismo, solo si mi cliente está satisfecho yo puedo considerar que se ha cumplido con el objetivo del negocio que es la comunión de los goces. Por ello mismo, la felicidad que yo pudiese lograr mediante una ventaja que dejase a mi contraparte menos que dichosa estaría ya corrompida, no por un motivo deontológico vinculado a la injusticia, sino porque en realidad ninguna persona moralmente y afectivamente sana podría considerarse triunfadora en semejante trato asimétrico. Su felicidad se vería seriamente socavada, especialmente y esto es capital, porque la felicidad se deriva, en buena medida, de la percepción y con-pasión con la felicidad el otro. A diferencia de Kant, en este caso la justicia no requiere ni se basa en una deliberación racional respecto al contenido concreto que el imperativo categórico puede tener en una situación dada (1994). Para un kantiano es posible ser justo y no feliz, pero para Smith la justicia trae su propio premio, desde el momento en que el trato justo debe provocar sentimientos felices compartidos entre las partes. La moralidad trae su propia dicha por la mediación de la simpatía y, por ello mismo, no requiere de ninguna garantía adicional de la razón. La moral tiene un fundamento afectivo, no racional.

Si el intercambio es la matriz fundamental de la humanidad, entonces el premio moral está en el propio intercambio y la producción, así como la división del trabajo, tiene como fin último renovar el intercambio. Se produce para mercadear y la división del trabajo es el resultado de esta necesidad. Si no hubiese división del trabajo nada habría que intercambiar y no solo que la sociedad sería innecesaria, sino que cada ser humano debería bastarse a sí mismo, reducido a la condición bestial que, según Aristóteles, hace tan imposible como innecesaria la sociabilidad (2000). Pero, si la sociabilidad es otra forma de designar al intercambio o, mejor aún, la sociedad es un sistema de intercambios y además la naturaleza más íntima del ser humano es la propensión al intercambio, deberíamos colegir que la sociedad (o sociabilidad) es el fin, el *telos* tanto del humano negociador como del propio comercio.

Esta idea de la sociedad como fin mismo del trato, y el trato como esencia sustantiva de la humanidad, es algo que desborda con mucho cualquier concepción instrumental o mercantil de la reciprocidad. Sorprendentemente, a la vuelta de la esquina, nos encontramos aquí con el Marx de los manuscritos de 1844.

En efecto: en dichos textos (*Manuscrito n.*° 2) Marx intenta una descripción de lo que es la sociedad comunista y de lo que no es. Después de descartar las formulaciones de lo que la llama el "comunismo vulgar", Marx intenta una enunciación positiva aún un tanto enquistada en un lenguaje hegeliano (1989); sin embargo, esta formulación se parece sorprendentemente a la reconstrucción del pensamiento smithiano que se ha arriesgado en estas páginas. Para darle más vida a su presentación, Marx recurre a una comparación entre la existencia cotidiana del obrero británico, presuntamente enclaustrado en unos "Tiempos Modernos" reminiscentes del clásico film de Charles Chaplin, y la condición humana mucho más llevadera de su colega francés. La debilidad del proceso de implantación de la fábrica en Francia lleva a que las relaciones laborales se hayan dado en dicho país, de manera tal que el trabajador logró retener muchos más retazos de su vida pre-industrial. La manufactura capitalista francesa ha debido hacer concesiones y pactos con el mundo de la vida (*Lebenswelt*) del proletario, de tal forma que este último no ha quedado reducido a ser un mero apéndice asocial de la máquina. El ejemplo que pone Marx se centra en la cotidianidad del obrero francés, en sus rutinas y en sus hábitos. Lo que hace más feliz la condición de este último es que aún tiene tiempo libre y puede disfrutar de este. Pero más interesante aún es la forma como este obrero llena su tiempo libre. Lo que hace que este tiempo libre pueda ser una especie de prefiguración de la vida en la sociedad comunista (Marx, 1989) es que este se ve lleno y alcanza su plenitud en lo que llamaríamos (un tanto despectivamente en nuestra sociedad obsesivamente productivista) la "vida social". Esta "vida social" está tejida de encuentros, de conversaciones, de cafés con los colegas, de actividades recreativas compartidas, de coloquios, de juegos colectivos. En la época de Marx, seguramente, el ocio aún no había sido industrializado ni colonizado por el consumo de bienes y servicios mercantilizados. De esta forma, lo que constituye y conforma la "calidad" de la vida del trabajador es la sociabilidad en sí, una sociabilidad sin otro fin, propósito o utilidad que ella misma. En el lenguaje hegeliano, el comunismo es cuando la sociedad no tiene otro fin que sí misma, o sea no está atada a la necesidad externa, a su funcionalización a una otredad: un objetivo que la instrumentaliza y la enajena, desviándola y poniéndola bajo las cadenas de otros imperativos distintos a su propio fin inherente.

¿Y por qué la sociabilidad es el fin inherente de la interacción/comunicación entre las personas?

En este momento tal vez Adam Smith venga en nuestra ayuda. El punto es que la interacción (comercio, en el sentido preindustrial de la palabra) es: a) la realización plena de la naturaleza humana; b) permite al ser salir de su "autismo" bestial y humanizarse plenamente; esto es, realizarse como "viviente gregario" (*zoon politikon*)

(Aristóteles, 2000) y, por tanto, cumplir consigo mismo; c) proporciona el "pegamento" que hace de la vida social una vida digna de ser vivida y apetecible: los sentimientos de "simpatía" que nos hacen compartir el goce que resulta de los intercambios, de proporcionar y recibir el deleite de los sentimientos agradables participativos; y d) en estas condiciones permite y promueve la división del trabajo que incrementa las capacidades de producir objetos y servicios intercambiables que densifican la red social y hacen de la vida en común algo más rico, apretado, expresivo y estimulante.

Una perspectiva ética de fuente kantiana podría verlo de esta otra manera: la máxima moral que debe guiar nuestra conducta debe ser el imperativo categórico, entendido como el "reino de los fines". Por ejemplo, una conducta puede ser calificada de ética cuando en mi relación con el otro yo me abstengo de ver a ese otro como nada más que un medio para otros fines ajenos al otro (Ewing, 1948; Kant, 2006). Me conduzco éticamente cuando trato al otro ser como un fin en sí mismo y no como mero instrumento. Lo inherente a un campo de la actividad, desde esta forma de ver las cosas, puede reproducir este esquema: el arte es fiel a sí mismo y se realiza estéticamente cuando no sirve a otro propósito que sus propios valores y normas estéticas; el arte por el arte. Por ello, la crítica musical neokantiana ve con cierto desdén a la música programática, mientras que vuelca toda su admiración a las "formas puras" de la música que no hace más que significarse a sí misma (Hanslick & Pleasants, 1988).

Un reciclaje kantiano de la fórmula marxista de los *Manuscritos* diría que lo que se hace en dichos textos es postular un imperativo categórico para la vida colectiva (para la *sitligkeit* hegeliana): una sociedad es verdadera y cumple con su naturaleza solo y específicamente social cuando no es tratada ni vista como otra cosa sino como objeto para sí y no para otra cosa, objetivo o misión; la sociabilidad como "reino de sus propios fines". Esto, en Marx, sería la sociedad como goce del otro y de su compañía; y en Smith, la sociabilidad como epifanía de los sentimientos compartidos.

De esta forma, la acumulación mercantil no puede convertirse en el objeto o *telos* de una sociedad éticamente organizada. Ciertamente a Smith le interesa la prosperidad, sobre todo la prosperidad del Imperio Británico, pero el contenido último de esta prosperidad (su "para que") desborda la simple conveniencia geopolítica materialista de los Estados. Más allá de su intención publicitaria de incidir sobre las políticas públicas, su esquema o marco conceptual lo arrastra mucho más allá de este objetivo más o menos estratégico.

Posiblemente, a la hora de escribir sus obras, la transformación de las economías y sociedades en meros apéndices del proceso de acumulación mercantil aún no se vislumbraba con total claridad (ni Marx lo tenía tan claro, como lo atestigua el hecho de que aún él pensaba que el desarrollo de las fuerzas productivas pronto lograría estar en condiciones de satisfacer unas necesidades más o menos fijas y estables, con lo cual el crecimiento o desarrollo económico podría llegar a una plataforma o estasis liberadora: aún no estaba clara la "mala infinitud" del progreso sin fin). Es posible que Smith (y Marx) todavía tuvieran en mente el concepto de "vida cómoda", como el horizonte final y finito del proceso del capital.

Visto desde este ángulo, el alegato de Smith a favor de los mercados no distorsionados es, en definitiva, un alegato a favor de la comunicación no interferida. Y toda interferencia que no tenga por objetivo, precisamente, liberar el intercambio de aquello que impide el trato equitativo y "justo" entre las partes va en detrimento del *telos* de la humanidad: la propensión inherente al "comercio" entre los sujetos.

Cabría, por último, comparar esta visión del intercambio no distorsionado con la postura habemasiana respecto al "diálogo" o "libre discusión" no distorsionada por el poder (Habermas, 1999). En la utopía habemasiana las partes intercambian ideas y argumentos sin interferencia o distorsión proveniente del poder: son libres de discutir sin más restricción que las restricciones que derivan de la lógica interna, propia, esencial de la argumentación racional. Cualquier invasión de consideraciones vinculadas poderes extraños a la "razón comunicativa" misma, degrada y destruye el diálogo, lo hunde en la irracionalidad y lo desvía de su fin propio.

El intercambio de bienes y servicios puede ser visto (desde Smith) como un caso especial de la razón comunicativa, al menos desde el momento en que el "trato" (particularmente visible, por ejemplo, en los procesos de regateo) es visto como un diálogo argumentativo, incluso cuando ese diálogo está cortocircuitado por el atajo que constituye un sistema de precios institucionalizado y "fijo" (¿fetichizado?). Podría incluso imaginarse al precio como un postulado inicial del trato y la contraoferta como un contrargumento que da origen al despliegue de la razón argumentativa. Por cierto, que en la realidad de las economías regidas por el capital esta "conversación" se realiza en condiciones de grandes desigualdades ente las partes, con graves brechas de información, de recursos de negociación, de capacidad de esperar, etcétera. Estas asimetrías son la forma en que el poder se hace presente

para bloquear la posibilidad de tratos no distorsionados (y, por tanto, justos y, por ello mismo, fieles a la propia naturaleza intrínseca y ética de la actividad emprendida).

Para alguien que escribe en la época de Adam Smith, el peligro que amenaza al mercado no es (aún) la concentración capitalista, sino el privilegio corporativo/feudal. Por ello, el mercado puede ser visto, desde su punto de observación, como liberador (Herzog, 2012), pero las condiciones que lo hacen liberador son contingentes y dependen, al igual que la democracia virtuosa de Aristóteles (2000), de la relativa igualdad de las partes y de la relativa autonomía social y política de los contratantes. Sin esas condiciones estructurales el propio argumento de Smith debería llevarnos a abandonar cualquier idea que esencialice las presuntas capacidades liberadoras de los mercados (Herzog, 2012). Más generalmente, el argumento debería referirse a la importancia reguladora de un concepto de "intercambio" libre, no distorsionado por el poder.

Por cierto, que entre Smith y Habermas hay diferencias importantes, por ejemplo, en la determinación de aquello que es la materia de los intercambios. Para Habermas lo que se intercambia es ante todo información y la razón dialógica es la sustancia de valor concernida. Para Smith, por el contrario, lo que se negocia son estados emocionales interiores; de lo que se trata no es de llegar a un acuerdo fundado, sino a una situación de simpatía, la concreción de un vínculo emocional que iguale los sentimientos agradables que generan unión entre las partes. Y esto, probablemente, tiene que ver con una muy diferente concepción de la naturaleza del vínculo social: el acuerdo racional, en el un caso, la solidaridad nacida de los sentimientos compartidos con el otro.

## *¿CONTRARIU SENSU?*

> No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas (Smith, 2004, p. 17).

La cita anterior podría ser vista como un desmentido a las ideas que se han venido desarrollando previamente. Sin embargo, se desea terminar este ensayo mostrando que precisamente lo que Smith ha tratado de hacer es reconciliar el "egoísmo" humano con la posibilidad de una solidaridad constitutiva de un vínculo social que vaya más allá de la mera instrumentalización "fría" de los mutuos deseos.

El punto central a indagar consiste en discernir de qué está hecho ese egoísmo. La tradición utilitarista, sobre todo a partir de Bentham (que aún no había dado a luz sus pensamientos cuando Smith escribe), colapsa el egoísmo (el propio interés o el interés dominante en el propio bien) en el cálculo del "placer" (bienestar) propio e interno del sujeto. Este placer es visto como una especie de disfrute autista, que es independiente de cualquier sensación o sentimiento de otras personas. Incluso cuando se disfruta en grupo, finalmente, cada miembro del grupo solo siente y calcula su propio placer. La suma de los placeres de cada uno de los integrantes del grupo da lugar al placer o bienestar colectivo, pero por último todos los placeres son nominalistamente reducibles, sin residuo, al placer de cada cual (Mill, 2002).

Lo que se quiere sugerir es que la concepción que Smith tiene del propio interés (egoísmo) todavía no es utilitarista en el sentido de Bentham. ¿En qué consiste el "egoísmo" smithiano? Si hemos de atender a la concepción ética previamente desarrollada en la *Teoría de los Sentimientos Morales*, un componente importante y posible de la eudemonía y del bienestar de las personas, lo que hace posible que se sientan venturosas en el comercio y por el comercio con otros seres humanos (y seguramente también con los animales; es por ello que las personas pueden tener tratos más que meramente utilitarios con los animales) es la posibilidad que el intercambio ofrece ser un medio para acceder al goce que resulta de sentir en carne propia el disfrute del otro[7]. Por ello mismo, el resultado

7. Se podría objetar que a veces el placer se deriva de ser testigos del sufrimiento del otro. Después de todo, las ejecuciones eran (y aún son) muy disfrutadas por el público. En tal caso, el sentir el dolor del reo tiene una componente moral de solidaridad con sus víctimas. El dolor que se siente en simpatía con el ejecutado, compensa el dolor que este provocó con sus actos criminales, restableciéndose así el orden equilibrado de los sentimientos. Dos padecimientos se neutralizan y la cancelación de la deuda afectiva supone un placer para el testigo del castigo. En Estados Unidos todavía los deudos de la víctima son invitados a presenciar la ejecución del victimario, lo cual es considerado un derecho.

buscado de la transacción, su utilidad, tiene un componente que va más allá del placer intrínseco y material que proporciona la mercancía o servicio adquirido de su posesión y uso.

Por otra parte, es posible interpretar la frase "no es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés" en el sentido que no es un principio moral abstracto o deontológico lo que guía al sujeto citado. La benevolencia sería, en este caso, equivalente a un imperativo que podría venir de un código de ética, como el que podría hallarse en un mandato de origen religioso o social. Sin embargo, la clave está en entender que el propio interés (egoísta) está articulado con el interés del otro, en tanto por interés ha de entenderse la búsqueda de un bienestar que incorpora el bienestar interpersonal o intersubjetivo: se trata de un egoísmo empático, que deja al ser humano tan egoísta como al principio de la transacción, y, sin embargo, vinculado a la contraparte por lazos en los cuales el bienestar del otro es componente constitutivo del bienestar del yo.

Un pequeño experimento mental podría ilustrar esto: imaginemos un niño que pide un helado a su madre. La madre se resiste inicialmente a comprar el helado y el niño hace una pataleta. Eventualmente, la madre cede (a regañadientes) a los deseos del chico y le compra el helado. ¿Qué pasa entonces? El helado ya no sabe tan bien y la madre ya no se siente tan feliz de haber complacido a la criatura. El valor "gastronómico" puro de la golosina es exactamente igual (químicamente) y el gasto de la madre en el helado es también exactamente equivalente que si lo hubiese hecho gustosa y en medio de un vínculo agradable con el hijo. El valor monetario involucrado también es igual con pataleta o sin pataleta, pero a la satisfacción sensorial derivada deben sustraerse los sentimientos desagradables que las condiciones emocionales de la transacción han producido. Es posible que Smith en estas condiciones considerara que el intercambio ha sido menos provechoso para las partes que si hubiese resultado de un acuerdo afectivamente feliz en torno a la adquisición del helado (si hubiese sido proporcionado sin pataleta y de buena gana).

Es interesante subrayar que, en el cálculo de las ganancias de las partes en una transacción económica, la economía moderna no considera los costos y beneficios de la transacción misma, más allá de las equivalencias monetarias que han circulado. Cabría preguntarse cómo andarían las contabilidades de este mundo si hubiese forma de descontar los placeres emocionales (o sus disgustos) de la propia transacción.

Para ello no se requiere suponer algún altruismo "desprendido" de las partes. Si la psicología moral de Smith ha de ser tomada en serio, no se necesita abandonar la hipótesis del egoísmo individualista. Solo que el contenido de este egoísmo no es autista, sino que tiene un componente de circulación de emociones, afectos y placeres interaccionales. Después de todo, un comerciante en el bazar se siente muy frustrado y disgustado con el cliente que se rehúsa a regatear, aunque pague sin chistar un precio demasiado alto por el bien trasferido. Comerciar es también un deporte, un juego, una seducción, un disfrute cuando es entendido como una praxis de hacer vínculos y construir afectos. Un cliente es mucho más que simplemente un proveedor de "algo": es una persona con la cual se ha establecido vínculos de afecto, confianza, juego y familiaridad. Es posible que, en este marco, la transacción, si se hace siguiendo procedimientos interpersonales agradables y afectivos, generadores de confianza y de vínculos, sea parte de la riqueza generada con y a través del intercambio. ¿Cómo se verían las cuentas nacionales si se pudiese medir el valor intrínseco de la transacción más que solamente el de las equivalencias entre mercancías? A lo mejor el precio de algo no solo debe ser medido por aquello a lo que es preciso renunciar para obtenerlo, sino que también debe incorporar los valores del trato y el balance afectivo de dicho trato. En ese sentido, las sociedades y las economías que valoran el intercambio junto con, e incluso más, que lo intercambiado son mucho más ricas que lo que se mide en los indicadores convencionales de riqueza. Y las percepciones de injusticia, violencia, desagrado, negligencia podrían entrar a ser consideradas parte del costo. Puede llegar a ser el caso (extremo) que las ganancias monetarias de una transacción no compensen el desagrado o la disputa o el mal sabor que alcanzar tales beneficios pueda tener. Y las sociedades que no toman esto en cuenta, son quien sabe, mucho más pobres de lo que creen ser.

## ¿Y ENTONCES?

En las páginas anteriores se ha intentado una lectura de ciertos pasajes de *La Riqueza de las Naciones* que intenta desprenderse de la lectura "economista" de Adam Smith y verlo más bien como si se tratará de un pensador de la moral y de la naturaleza humana. Se ha creído encontrar en los propios textos de Smith las semillas de un

pensamiento alternativo, "divergente" que toma como punto de partida una antropología y una psicología social de la comunicación y del intercambio distinta a la línea dominante que se instauró a partir del utilitarismo y sus derivaciones en el siglo XIX.

Es necesario tener presente que en el siglo XVIII aún no se imponía una concepción de la economía política "amoral" y depurada de la reflexión *ex profeso* sobre la naturaleza íntima de lo humano.

Es innegable que Smith (en otras partes) se suscribe a la teoría del valor trabajo que ya encuentra sus primeras raíces en Locke (2019)[8]. Sin embargo, se sostiene que hay otras lecturas posibles sobre el valor, desde el propio pensamiento de Smith. Eso es lo que se ha querido poner sobre la mesa en estas reflexiones. En la teoría del valor trabajo, el valor se concentra en el despliegue de actividad física realizada sobre la materia prima (inerte) que se ofrece al ser humano como un cadáver se ofrece al patólogo sobre la mesa de disección: pura presencia muda de lo disponible. El ser humano se realiza a sí mismo sobre este cuerpo y en la manipulación que modifica y transforma ese "cosa" inerte y puramente aprovechable. La materia puede ofrecer resistencia, pero nunca respuesta: ella es simplemente una potencialidad muda a la espera de la acción humana.

Sin embargo, si le tomamos la palabra a Adam Smith y nos remitimos al conjunto de su obra, puede haber algo más: un remanente, un superávit de valor que se da en otra dinámica. En la teoría del valor trabajo se debe asumir que lo más íntimo del ser humano es el *homo faber*. Es en el trabajo donde el ser humano ser expresa, realiza y culmina. Lo que hace humano al humano es esa capacidad de objetivarse en la materia y transformarse a través de la metamorfosis de esta última.

Pero otra lectura es aún posible en ese momento liminar donde la economía política se halla aún in *statu nascendi*. Si la naturaleza última del ser humano es el intercambio, y ese intercambio se manifiesta en la comunicación que se actualiza en el "comercio", entonces es posible pensar en el valor como algo que se crea en ese trato. En ese caso, el valor (o un residuo adicional de valor) emana de la comunicación, una comunicación cuyo sentido no se agota en el establecimiento de las equivalencias entre mercancías, sino en la generación de sentimientos morales compartidos y en la generación del bienestar de la sociabilidad como fin en sí mismo. Finalmente, la mercancía es tan solo el punto de apoyo en ese tejer de las solidaridades de las clientelas y del *conviviivum* que consolida y coagula la comunidad e las partes contratantes.

Esta "otra" dimensión de la economía parece haberse perdido en el camino de la economía como disciplina técnica, en una cierta forma de entender el intercambio y el trabajo como pura acción mecánica sobre la cosa y como pura lucha de poder sobre equivalencias contables entre las partes contratantes.

Es muy diferente sostener que la sociabilidad (y la asociación) se establecen fuera de la economía: como asunto que le es contextual, como condición de posibilidad o como consecuencia no anticipada; que decir que la sociabilidad y el vínculo social se establece en la economía como su *telos* último y más íntimo.

Cabría, eso sí, preguntarse qué consecuencias sociales y políticas tiene el construir una imagen y una praxis económicas sobre bases de un puro utilitarismo egocéntrico, en comparación de las que podrían haber resultado de haber leído a Smith desde esta otra vertiente: del trato comercial como realización de una vocación ontológica que pone en primer término al trabajo como trabajo sobre las emociones y como trabajo para las emociones socialmente apreciadas.

Para un liberal estrictamente utilitarista todo el proceso de negociación, el regateo, la sociabilidad entre negociadores, parece, a menudo, una exasperante pérdida de tiempo, que implica un costo de oportunidad o desperdicio. Una visión alternativa vería que el centro, el alma del comercio, estriba precisamente allí, en ese paciente tejer de las solidaridades y de las simpatías, para los cuales la mercancía es tan solo punto de apoyo (casi pretexto). En ese caso, el valor ya no es (solo) el resultado de la operación sobre la materia inerte que no responde, sino la consecuencia del trabajo sobre el ser que responde y consiente. Y eso pude recuperar una noción del valor que permita regresar desde la pura objetivación "materialista" hacia una economía de los afectos y de la reproducción de las simpatías que se constituye en el trato, la negociación, el comercio, el intercambio o la comunicación.

Y, por cierto, esta recuperación podría llevarnos –por último– a preguntarnos cómo calculamos la riqueza y qué consideramos como riqueza. Una visión como la que aquí se insinúa vería en la "acumulación" de vínculos

8. John Locke establece que el valor de los bienes se desprende del trabajo contenido en ellos en su obra *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, publicada en 1689. En el capítulo V de esta obra, titulado "De la propiedad", Locke expone su teoría sobre el origen, la naturaleza y los límites de la propiedad privada, basada en el principio de que el trabajo es el fundamento legítimo de la apropiación de los recursos naturales.

empáticos una fuente de valor insoslayable y tales vínculos como riqueza en sí, al margen de cómo se pueda calcular o expresar contablemente. Una discusión como la aquí presentada puede llevarnos a reconsiderar la naturaleza misma de la riqueza desojando a la mercancía de la exclusiva soberanía sobre dicho concepto.

De este modo, y de manera simétrica, podríamos intentar una reconceptualización de la pobreza y de qué significa ser pobre. Por ejemplo, podría insinuarse que el total de la riqueza debe incluir en el balance la densidad (o escasez) de vínculos, redes o amistades que se constituyen a través del intercambio y de la economía entendida como actividad comunicativa. Asimismo, alguien puede tener muchos "bienes", pero haberlos tenido a costa de la destrucción de su entorno comunicativo/asociativo (alguien como el Ebenezer Scrooge de Dikens); en tal caso, debería ser visto como menos rico que alguien que no solo ha acumulado mercancías, sino que, en el proceso de adquirirlas, se ha hecho acaudalado en vínculos y simpatías.

Lo mismo puede decirse respecto a la pertinencia de estas reflexiones a lo que constituye "trabajo decente" o "crecimiento económico". Ciertamente las consecuencias comunicacionales e interactivas del proceso de trabajo deberían ser tomadas en cuenta a la hora de evaluar su "decencia", más allá aún de las remuneraciones materiales o de las prestaciones y derechos derivados de la condición legal del trabajador. Por último, podemos incorporar estas reflexiones a la hora de definir la naturaleza misma del "crecimiento económico" y a la hora de intentar saber que es aquello que "crece" cuando usamos dicho término.

Por último, no deja de ser interesante usar al presunto padre del liberalismo librecambista para poner sobre el tapete una posible forma de ver el mercado, que sin violar las premisas liberales del pensamiento smithiano, le da a ese libre comercio y a esa defensa de la libertad un núcleo no sociópata, que pueda mostrar un camino para reconciliar el egocentrismo del individuo liberal con la construcción no compulsiva ni despótica de la comunidad. Una noción de valor que no se eduzca a la objetivación contable del precio, ni a la alienación del trabajo[9].

## BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. (2000). *La política* (1. ed. en Panamericana). Panamericana Editorial.

Black, J. & Hutton, J. (1872). *The Essays of Adam Smith*. Alex. Murry & Co.

Ewing, A. C. (1948). The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy. By H. J. Paton, F.B.A. (Hutchinson's University Library. London. 1947. Pp. 283. Price 21s.). *Philosophy*, *23*(85), 172-173. https://doi.org/10.1017/S0031819100006185

Griswold, C. L. (2000). Adam Smith and the Virtues of Enlightenment. *Philosophy*, *75*(291), 135-137.

Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa. 2: Crítica de la razón funcionalista* (2. Aufl).

Hanley, R. P. (2011). *Adam Smith and the character of virtue* (1. paperback ed). Cambridge University Press.

Hanslick, E. & Pleasants, H. (1988). *Hanslick's music criticisms*. Dover Publications.

Herzog, L. (2012). Inventing the market. Smith, Hegel and Political Theory. *Journal of the History of Economic Thought*, *34*(4), 577-579. https://doi.org/10.1017/S1053837212000533

Hobbes, T. (1980). *Leviatán o la materia de forma y poder de un república eclesiástica y civil* (2a ed). Fce.

Kant, I. (2006). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (2da. reimp). Alianza.

Kant, I. (1994). *Crítica de la razón práctica* (5. Aufl). Ediciones Sígueme.

Locke, J., & Piña, C. (2019). *Segundo ensayo sobre el gobierno civil: Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y finalidad del gobierno civil*. Editorial Losada.

Maquiavelo, N. (2014). *El príncipe* (3a ed). Plutón Ediciones.

Mann, M. (1986). *The sources of social power*. Cambridge University Press.

Marx, K. (1989). *Manuscritos: Economía y filosofía* (12a reimpr). Alianza.

9. Tal vez la oposición entre el valor trabajo y el valor intercambio podría no ser tan tajante. Después de todo (ya Marx lo resaltó), el trabajo es un proceso donde se pone la división del trabajo al servicio de la producción. Esta división del trabajo es un proceso social que involucra una densa red de comunicaciones e intercambios directos o mediados entre personas: una oficina, un taller, una fábrica son el espacio organizado de un sistema de comunicaciones y tratos "sobre la marcha" que pone en relación a los participantes; el proceso de trabajo también puede ser visto como una forma de negociación, trato, "comercio" o intercambio. La máquina y la digitalización pone velos de anonimato y de cosificación entre los sujetos, pero incluso cuando "el sistema se cae", en último término es un conjunto de sujetos cuyos intercambios se han visto interferidos. "El sistema" es la objetivación "fetichizada" de una compleja red de comunicación entre quienes crean, mantienen, operan y usan el "sistema".

McCloskey, D. N. (2007). *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*. University of Chicago Press. https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/B/bo3750637.html

Mill, J. S. (2002). *El utilitarismo: Un sistema de la lógica (libro VI, capítulo XII)*. Alianza Editorial.

Montes, L. (2019). *Adam Smith el economista moral*. CEP Chile. https://www.cepchile.cl/investigacion/adam-smith-el-economista-moral/

Rand, A. & Branden, N. (2005). *The virtue of selfishness: A new concept of egoism* (Centennial ed.). Signet.

Rousseau, J.-J. (2006). *Discursos: Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres ; Sobre si el restalecimiento de las artes y las ciencias han contribuido a depurar las costumbres* (1. ed). Claridad.

Rousseau, J.-J., & Mersoye, M. (2014). *El contrato social*. Plutón Ediciones.

Sen, A. (2020). *Sobre ética y economía*. Aliaza Editorial.

Smith, A. (2020). *Teoria de los Sentimientos Morales*. E-CONTENT GENERIC VENDOR.

Smith, A. (2004). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (2a ed. en español, 13a reimp). Fondo de Cultura Económica.

Smith, V. L. (1998). The Two Faces of Adam Smith. *Southern Economic Journal*, *65*. https://doi.org/10.2307/1061349

Spoerl, J. (2009). *Adam Smiths Moral Philosophy*. https://www.academia.edu/39904532/Adam_Smiths_Moral_Philosophy