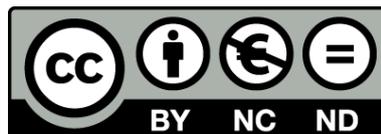




UNIVERSITAT DE
BARCELONA

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

David Casassas



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

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

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

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

Programa de Doctorat en Sociologia

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

TESIS DOCTORAL

David Casassas Marqués



UNIVERSITAT DE BARCELONA

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

Facultat de Ciències Econòmiques i
Empresarials

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

ha defensat davant d'aquest Tribunal.

Universitat de Barcelona

El Secretari del Tribunal

Febrero de 2005

Signat:  MIQUEL CAMINAL BADIA

Barcelona, 27 d' Juny de 2005

“No ordinance, human or from heaven,
can bind against the good of man”

“No hay edicto, ni en la tierra ni en el cielo,
que pueda coercer en contra del bien del
hombre”

John Milton (1645)

Índice

Introducción	7
Primera Parte	
Fuegos y cortafuegos para la <i>civilización</i> de la sociedad humana.	17
1. Un espacio conceptual e histórico entre la sedimentación del iusnaturalismo y la codificación del liberalismo.	24
2. Vuelta a las formas celestiales: la opción liberal-doctrinaria y la codificación del análisis económico neoclásico.	46
3. Un mundo escindido en clases.	54
4. Cortafuegos para la <i>civilización</i> de la sociedad humana: por una <i>política</i> de la <i>libertad natural</i> .	65
Segunda Parte	
El republicanismo como <i>economía política</i>: la filiación republicana de Adam Smith.	77
1. La tradición republicana frente al “problema de Adam Smith”: hacia una definición de la libertad republicana.	81
2. Más allá de la libertad como <i>isonomía</i> : libertad <i>real</i> y libertad republicana.	86
3. “The man that can live upon his own may be a freeman”: el binomio libertad-propiedad en la tradición republicana.	92
4. <i>Excursus</i> : la <i>sociología política</i> republicana ante la experiencia democrática ateniense.	100
5. Propiedad y ausencia de dominación: el espacio de la <i>libertas</i> republicana en la <i>economía política</i> smithiana.	107

Tercera Parte	
Propiedad, comunidad y sentimientos morales: el mercado como institución republicana.	125
1. La psicología moral de la neutralidad republicana: la acción humana en Adam Smith.	137
1.1 <i>Interés personal y bien común</i> en el republicanismo de Adam Smith: las dimensiones del <i>amor propio</i> .	137
1.2 Acción humana como <i>moralización de la simpatía</i> .	154
2. <i>Prudence</i> como <i>phronesis</i> : Adam Smith y la “metafísica de lo contingente”.	165
3. Comunidad e intereses en el republicanismo de Adam Smith.	187
4. Comercio e independencia civil en el republicanismo de Adam Smith.	207
5. La política de los sentimientos morales: cortafuegos para la constitución de la república comercial.	233
5.1 <i>Mano invisible</i> e intervención estatal en los albores de la <i>gran transformación</i> .	233
5.2 Adam Smith, sociólogo de la manufactura y del comercio del Glasgow de 1750.	243
5.3 Los contenidos de la libertad terrena: para la existencia social autónoma de los productores libres.	249
Conclusiones	263
Referencias bibliográficas	279

Introducción

Una aproximación certera al significado ético-político de la obra de Adam Smith exige, a día de hoy, una revisión minuciosa de la historiografía, la sociología y la filosofía moral desde las que arranca la reflexión smithiana, reflexión que ha de quedar libre del lastre que supone la formulación de ciertos interrogantes, de cuestionable sentido textual e histórico, que han acompañado la hermenéutica smithiana ya desde el siglo XIX.

Buena parte de dicha hermenéutica se ha mostrado proclive a la dudosa tarea de ir vertiendo acriticamente los vinos viejos del texto de Adam Smith en los odres nuevos de los principios rectores de las instituciones económicas, sociales y políticas alrededor de las cuales fue y va tomando forma el mundo contemporáneo —el capitalismo—, todo ello en aras de mantener un supuesto sabor primigenio y, a su vez, de acomodarlo, no sin recurrir a menudo a maniobras conceptuales de todo punto estrambóticas, al sentir de los nuevos tiempos —o a la apologética de los mismos, según dirá Marx—.

Dicha tarea, sin embargo, precisamente por haber hecho caso omiso de la indexación social, espacial e histórica de los vinos viejos de la reflexión smithiana —el propio Adam Smith señala, en el prólogo a la tercera edición de la *Riqueza de las Naciones*, esta contingencia social, espacial e histórica de su recetario en materia de *jurisprudencia*, que no de la sensibilidad moral que lo inspira, de raigambre y contenido mucho más añejos y perennes—; dicha tarea —digo— ha planteado importantes tensiones acerca del sentido de la obra de Adam Smith, tensiones que todavía hoy permanecen irresolutas: *cualquier* odre nuevo no tiene por qué poder acomodarse en su seno caldos nacidos *en* otro mundo y, a buen seguro, *para* otro mundo.

Este estudio, pues, se propone todo lo contrario. Este estudio pretende desnudar la obra de Adam Smith de los ropajes interpretativos que la han acompañado —los odres nuevos—, ropajes que la han ido condenando a una opacidad de la que todavía no logra escapar de forma totalmente satisfactoria. Se pretende revisar directamente, pues, el núcleo del texto smithiano, sin otra servidumbre que la de querer buscar su ubicación en su contexto social e histórico, y, a partir de ahí, señalar hacia dónde apunta dicho texto —el vino añejo de la reflexión smithiana, de sabor rabiosamente actual— en cuanto a la definición del escenario político-institucional que exige la materialización de esta opción político-normativa smithiana en el mundo contemporáneo.

Este texto parte de una serie de consideraciones relativas tanto a la substancia de la tesis sometida a examen como al método para aproximarla, cuyo enunciado se ofrece a

continuación con el objetivo de explicitar la ubicación e interés académicos de esta investigación.

- 1) La obra de Adam Smith se incardina, con el particular lenguaje y aspiraciones del siglo XVIII escocés, en el grueso de la tradición intelectual y política del republicanismo, la que une la reflexión de Aristóteles y Cicerón con la de Maquiavelo y, de ahí —destaco su vertiente *atlántica*—, la de los Harrington, Milton y, finalmente, la de parte de la llamada *escuela histórica escocesa*.
- 2) La obra de Adam Smith ofrece unas pistas especialmente reveladoras para entender el carácter *propietarista* de dicha tradición. La esencial preocupación, por parte de Smith, por las esferas de la producción y del intercambio, preocupación en todo momento teñida por la axiología del republicanismo, permite entender que la tradición republicana es algo más que *cierta* colección de preceptos relativos a la articulación de *ciertas* instituciones políticas, colección que puede llevar asociados, de algún modo, *ciertos* elementos de lo que podría entenderse como *cierta* economía política. El republicanismo es *algo más* que todo ello: el republicanismo constituye, *per se*, una auténtica *economía política*.
- 3) El rasgo constitutivo central que define al *republicanismo como economía política* es la prioridad dada por dicha tradición a la cuestión de la *propiedad* —de la independencia material— para aprehender y promover una noción de libertad que se pretenda llena de contenido substantivo.
- 4) La tradición republicana —y en este punto la obra de Adam Smith resulta, una vez más, especialmente esclarecedora— entiende, a la inversa de lo que ocurre en el llamado *liberalismo doctrinario*, que se codifica en el XIX, que la *vida social* constituye un espacio permeado por todo tipo de relaciones de poder que es necesario deshacer desde instancias político-institucionales, si de lo que se trata es de lograr hacer de él una *sociedad efectivamente civil*, esto es, materializar en él una idea de libertad entendida como aquélla que goza una persona cuando vive en presencia de otras y, en virtud de un determinado diseño social e institucional, ninguna de ellas cuenta con la mera posibilidad de interferir de forma arbitraria en las decisiones que la primera pueda tomar con vistas a desarrollar los planes de vida definidos para sí misma. Es en este sentido en el que cabe afirmar que las nociones republicanas de *libertad* y de *neutralidad* echan sus raíces en una auténtica *sociología de la dominación*, sin

la cual se estima que tales nociones se diluyen en un licuado conceptual a todas luces insípido.

- 5) Adam Smith, de acuerdo con otro de los postulados centrales de la tradición republicana, entiende que las motivaciones que guían la acción humana son plurales. No caben, pues, apelaciones a supuestas disposiciones medular y monóticamente virtuosas; como carecen de sentido, también, eventuales *retiradas*, antes de tiempo, a tenor de supuestas indigencias de tipo cognitivo y moral por parte de los individuos. La asunción de la complejidad del aparato motivacional humano, pues, arroja decisivas implicaciones, tanto en el plano descriptivo como en el prescriptivo, que es preciso no desatender.
- 6) También en consonancia con los ejes vertebradores de la tradición republicana, Adam Smith hace suya una idea de comunidad -“de pares”-, que se entiende como condición necesaria para un desarrollo pleno de las identidades -de las personalidades- individuales. Así, el completo despliegue, en los escenarios apropiados y sin amputaciones o entorpecimientos, de todas las disposiciones que configuran nuestra arquitectura psíquica y moral exige la *garantía política de la comunidad*, de la presencia de unos “semejantes” que se suponen capaces de devolver, cargada de información y de significados, una mirada previa nuestra dirigida, desde nuestra autoconciencia, hacia su conducta.
- 7) Adam Smith, filósofo moral y científico social -o, mejor, en tanto que filósofo moral de estirpe republicana, científico social-, concibe el mercado -*los mercados, ciertos mercados* de perímetros políticamente diseñados- como una institución social que, en la Inglaterra y en la Escocia del siglo XVIII, puede detonar el encuentro entre individuos civilmente independientes -“pares”, en suma- en el seno de esa comunidad socialmente no fracturada que él mismo prescribe. La opción político-normativa smithiana, pues, apunta a un *republicanismo comercial* que se articula alrededor de la afirmación de las nociones, de las que se ha hecho mención, de *propiedad*, por un lado -la propiedad entendida como independencia material que la tradición republicana reivindica-, y, por el otro, de *comunidad*.
- 8) Adam Smith, con otros miembros de la Ilustración escocesa y conjuntamente con todos aquellos que, en las postrimerías del Antiguo Régimen, en los albores de la *gran transformación* que dará lugar al mundo capitalista, recogen, *republicanamente*, el espíritu de la llamada *ala radical de la tradición del derecho natural* y se revuelven contra

cualquier forma de tiranía u opresión, coadyuva a la conformación de un universo intelectual –científico-positivo, científico-normativo y epistemológico- cuya extensión en el siglo XIX y XX alumbrará algunos de los programas emancipatorios que la contemporaneidad conocerá y que siguen vigentes en la actualidad.

- 9) Una comprensión cabal tanto del sentido de la filosofía moral y política como del de la ciencia social positiva que Adam Smith cultiva, comprensión para la que es preciso aprehender los parámetros de este *momento smithiano* al que se hacía referencia en el punto anterior, ofrece perspectivas y herramientas conceptuales altamente interesantes y sugestivas para una aproximación enriquecedora a nociones ubicuas en el campo de la filosofía política contemporánea, como las de libertad, neutralidad, comunidad o ciudadanía.
- 10) Sin renunciar, en ningún momento, a una aproximación filosófico-sistemática al texto de Adam Smith, la comprensión del mismo exige su ubicación *en el contexto* del conjunto de discursos disponibles en el momento en el que aquél vio la luz, a fin de captar lo que los lingüistas llaman su *efecto ilocucionario*, esto es, el sentido –la *dirección*– que el autor estaba dando a sus planteamientos *en el contexto*, en el espacio socio-histórico en –*para*– el que se gestan.

* * *

Diversas partes de esta tesis han sido presentadas en varios congresos y simposios. En el II Simposio Iberoamericano sobre Republicanismo, celebrado en el marco del I Simposio Iberoamericano de Ética y Filosofía Política (Alcalá de Henares, septiembre de 2002), presenté una ponencia y una comunicación que llevaban por título, respectivamente, “El republicanismo radical de Adam Smith” y “La historiografía republicana como tarea de restauración de una tradición eclipsada: el caso de Adam Smith y la economía política clásica”. En el IX Congreso de la Basic Income European Network (BIEN) (Ginebra, septiembre de 2002), presenté, en colaboración con Daniel Raventós, una ponencia titulada “Republicanism and Basic Income: the articulation of the public sphere from the repoliticization of the private sphere”. En el IV Congrés Català de Sociologia (Reus, abril de 2003), presenté una ponencia titulada “Motivacions i recursos externs: llibertat, propietat i comunitat en el republicanisme d’Adam Smith”. En el IV Simposio Iberoamericano sobre Republicanismo (México D.F., septiembre de 2004), presenté otra ponencia, titulada “Propiedad y comunidad en el republicanismo comercial de Adam Smith”. Sin duda, este

estudio ha salido notablemente enriquecido del paso por todos estos lances que han exigido su exposición al “público escrutinio”.

Asimismo, esta tesis se ha desarrollado al amparo del proyecto de investigación BFF 2002-04394-C02-01, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología y el FEDER.

* * *

Las fuentes originales consultadas han sido las publicadas, bajo la supervisión de D.D. Raphael y A.S. Skinner, en *The Glasgow Edition of the Complete Works and Correspondence of Adam Smith* (Oxford University Press y Liberty Fund). Para los pasajes de la *Teoría de los Sentimientos Morales* y de la *Riqueza de las Naciones* reproducidos en el texto, me he basado en dos solventes traducciones al castellano. La de la *Teoría de los Sentimientos Morales*, de Alianza Editorial (1997), corre a cargo de Carlos Rodríguez Braun. La excelente versión de la *Riqueza de las Naciones* de Fondo de Cultura Económica (México, 1958), que reposa en la famosa edición de Edwin Cannan, la cual, a su vez, descansa en la quinta inglesa, es decir, la última publicada antes de la muerte del autor, se la debemos a Gabriel Franco.

Todas las traducciones de las citas del resto de obras de Adam Smith o de otros autores son mías, salvo cuando se da el nombre del traductor al castellano.

Abreviaturas

TSM	<i>La Teoría de los Sentimientos Morales</i>
RN	<i>La Riqueza de las Naciones</i>
EPS	<i>Essays on Philosophical Subjects</i>
LJA	<i>Lectures on Jurisprudence (1762-1763)</i>
LJB	<i>Lectures on Jurisprudence (1766)</i>
LRBL	<i>Lectures on Rethoric and Belles Lettres</i>
CRP	<i>Correspondence of Adam Smith</i>

* * *

Esta tesis es el resultado de preocupaciones intelectuales mías que, seguramente, son bien poco recientes. Encauzarlas, darles forma, entender sus imprecisiones y señalar calurosamente caminos y modos de atenderlas; arroparlas, en suma, en el seno de una tradición intelectual de hondas raíces y aspiraciones de largo alcance es algo para lo que es

preciso un maestro. Afortunadamente, yo he contado y cuento con uno, Antoni Domènech, director de esta tesis. Entre sus virtudes no falta la generosidad para ofrecer su vasto conocimiento filosófico y científico ni, tampoco, la de saber instilar una curiosa y sorprendente impresión de estar uno percibiendo, sin saber demasiado por qué, aquello de Newton de que, aun en la aparente quietud, las cosas están en movimiento.

Esta tesis se ha ido elaborando a medida que el último libro de Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, se terminaba e iba viendo la luz. Las deudas que tengo, especialmente, con estos sus trabajos e investigaciones más recientes son, pues, inmensas, como se pone de manifiesto en la propia tesis. Mi modo de agradecerlo ha sido tratar de sacar todo cuanto he podido de ellos e intentar darles el uso más digno y fructífero del que he sido capaz.

Fernando Aguiar ha sido un agudo, estimulante y exigente co-director de esta tesis, nuestra primera colaboración. Profundo conocedor de la obra y del *momento* de Adam Smith, en el que tanto está en juego –ambos compartimos esta convicción–, generosamente me ha ofrecido todo cuanto ha podido ir recabando al respecto hasta la fecha. Además, un texto suyo, “¿Un Adam Smith republicano?”, ha constituido una importantísima semilla para esta tesis. Mi deuda con este texto es, también, enorme. Las páginas de este estudio dejan perfecta constancia de ello.

Jordi Mundó y Daniel Raventós, claros, rigurosos, efectivos y afectuosos, son auténticas referencias, intelectuales y humanas –ignoro si son conscientes de hasta qué punto–, para mi deambular por estas cuestiones e inquietudes, por el conjunto de estas latitudes en las que nos movemos. En algún punto de esta tesis se habla del papel de la admiración –aquí no hace falta adjetivarla– para el despliegue de las identidades personales. Lo que Smith no me ha permitido explicitar –Smith era un hombre comedido, aunque alguna pista sí ofrece– son los efectos de la admiración cuando ésta se mezcla con la más genuina diversión. Trabajar con Daniel Raventós y Jordi Mundó, maestros también, ha sido y es vivificante, enriquecedor y –a qué negarlo– francamente divertido.

Comparto con Sandra González, mi coetánea en este grupo, compañera y amiga, intereses y proyectos. Siempre con la sensación de que, a través de su mirada, *emerge* un mundo más fácil de asir.

Antoni Domènech y Daniel Raventós son, en buena medida, responsables de la concreción del *sentido político* que esta investigación también ha ido tomando. Sin él, la hubiera percibido como algo menos propio. Asimismo, más de cuatro años de estrecha

colaboración con Daniel Raventós en el estudio y promoción política de la propuesta de la Renta Básica de Ciudadanía han permitido, entre otras cosas, que se hiciera patente la tremenda —dramáticamente visible, a veces— vigencia del carácter *propietarista* que el pensamiento republicano ha mostrado en todo momento. Sin duda, haberme situado *en los albores de la gran transformación* con la Renta Básica en el horizonte no ha hecho más que ensanchar el campo de visión con el que he trabajado. Las investigaciones y actividades de los compañeros y compañeras de la Red Renta Básica (RRB) y de la Basic Income Earth Network (BIEN) han supuesto, en este mismo sentido, un importante estímulo. Finalmente, el entusiasmo, la perspicacia y la contagiosa seguridad que Julie Wark irradia no ha hecho más que afianzar estas perspectivas y, quizás, agudizar cierto sentido del compromiso.

María Julia Bertomeu ha vivido *de cerca* el proceso de gestación de esta tesis. Su presencia, aun en la distancia transatlántica, ha sido apreciable y apreciada. Y no sólo por esclarecedoras charlas sobre el significado histórico de la tradición del derecho natural.

A Anna Alabart y a Gemma Vilà quiero agradecerles la ayuda y las muestras de aliento que de ellas he recibido en todo momento.

Lluís Argemí y Salvador Giner comentaron proyectos preliminares de esta tesis. Sus consejos y sugerencias han permitido una mayor apertura de este estudio a la historia del pensamiento económico y a la teoría sociológica, respectivamente.

En marzo de 2003, presenté unos materiales previos de esta tesis en el Seminario de Teoría Social Analítica, organizado por José Antonio Noguera, en el que he recibido provechosos estímulos intelectuales, ánimo y apoyo por parte de todos sus miembros.

Antoni Domènech, Philip Pettit, Daniel Raventós, Philippe Van Parijs y Karl Widerquist hicieron útiles comentarios a una primera versión del capítulo segundo de la segunda parte de este trabajo.

La posibilidad de impartir unas clases sobre Adam Smith que Joaquim Sempere me ofreció aquí, en la Universitat de Barcelona, en su asignatura de Teoría Sociológica Clásica, me ayudó a mejorar la estrategia expositiva de las ideas que en este estudio se recogen.

Irkus Larrinaga y Germán Loewe, cómplices de un viaje que sabemos que es y ha de ser lento, son, en buena medida, copartícipes de los *cursos* que han conducido a la realización de esta tesis. Tanto ellos como Àlex ‘Brother’ Boso, Oriol Llauradó y Pere

Solasagalés, amigos todos, han aportado materiales y sugerencias que han ayudado a elaborar este trabajo, y han proporcionado correspondidos “afectos benevolentes”.

Con mis mejores “actos de simpatía imaginativa” quiero agradecer la oportuna presencia de Pau Dito, Xavier Fageda, Blanca Garcés, Alicia García, Dolo Medina, Sara Moreno, Cristina Ortiz, Mònica Plana, Héctor Sin y Candela. Y de Lluïsa Marqués.

Finalmente, *aquesta tesi és pels –i dels- pares, Lluís Casassas i Maria Jesús Marqués, pel que suposa de vivificador i d'àrid, “desde el sol de los talleres”, mirar de cara el món que toca viure.*

Y termino. Todos aquellos que aquí se nombran –y todos *los y las demás*, que lo saben-, no son mi *propiedad*, pero sí mi *comunidad*. Aunque sea un tiempo corto -siempre se puede tratar de volver a levantar *la casa-*, ojalá esta comunidad sea algún día una auténtica *comunidad de propietarios*.

Barcelona, febrero de 2005

Primera Parte

**Fuegos y cortafuegos para la *civilización*
de la sociedad humana.**

En la madrugada del 2 de septiembre de 1666, tras cerca de un año y medio de ardua lucha contra *The Great Plague*, una severa epidemia de peste bubónica que se cobró más de 70.000 víctimas en una población, la de Londres y sus alrededores, que rondaba en aquella época los 450.000 habitantes, una nueva calamidad se cebó sobre la población londinense: el fuego. Un incendio de proporciones desmedidas que se había desatado en el horno del proveedor de pan de la Casa Real devastó cuatro quintas partes de la ciudad, y dejó tras de sí un número también ingente de víctimas. Este incendio, conocido desde entonces como *The Great Fire*, estremeció la sociedad inglesa tanto como, noventa años después, el terremoto de Lisboa iba a sacudir la conciencia de aquella Europa que andaba resuelta y decidida a tomarle las medidas al mundo.

Tanto fue así, que David Hume, miembro destacado de la escuela histórica escocesa, la de los Ferguson, Millar y Adam Smith, en su monumental *History of England*, que aparecería entre 1754 y 1762, dejaba constancia del dramático suceso con estas conmovedoras palabras:

“Mientras la guerra [con los holandeses] proseguía sin éxitos decisivos para ninguna de las partes, en Londres tuvo lugar una calamidad que dejó a la gente enormemente consternada. Un fuego que se había desatado en una panadería, cerca del puente, se extendió en todas direcciones con tanta rapidez, que todos los esfuerzos para extinguirlo resultaron infructuosos, hasta el punto de que dejó a una parte considerable de la ciudad reducida a cenizas. Los habitantes, incapaces de hacer algo para hallar un poco de alivio, quedaron reducidos a la categoría de meros espectadores de su propia ruina; y las llamas, que inesperadamente los rodearon, fueron persiguiéndolos de calle en calle. El fuego avanzó durante tres días y tres noches; y no se extinguió hasta que las casas estuvieron totalmente consumidas”.

Y añade Hume, “el más ilustre filósofo e historiador de los tiempos actuales” (RN, V, III, III):

“Las causas de esta calamidad eran evidentes: la estrechez de las calles de Londres, las casas construidas totalmente de madera, la

estación seca y un violento viento del este que se levantó”
(Hume, 1856: 50).

Un siglo más tarde, superada la inestabilidad vinculada a los cambios dinásticos y de régimen político que caracterizaron la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XVII y de principios del XVIII; consolidado un parlamentarismo bicameral en el que la Cámara de los Comunes, cada vez más imbuida del espíritu *whig*, iba adquiriendo una centralidad creciente en la vida política de Londres; encauzados los conflictos que había acarreado la articulación de los grandes imperios coloniales; lograda más o menos satisfactoriamente la incorporación de Escocia a la Corona británica; y presentes ya los primeros signos de lo que iba a ser la revolución industrial, Adam Smith hace referencia indirecta al *Gran Fuego*, el de 1666. Y lo hace en unos términos que entrañan un hondo significado ético-político. A la hora de justificar el control de la emisión de moneda por parte de los bancos, que él mismo prescribe, Smith abre un paréntesis y se expresa del siguiente modo:

“Acaso habrá quien sostenga que impedir que un particular reciba en pago los billetes de un Banco, por una suma grande o pequeña, cuando no tiene inconveniente en aceptarlos, o prohibir a un banquero que los emita cuando los demás no tienen inconveniente en recibirlos, es un atentado manifiesto contra la libertad natural, que la ley viene obligada a proteger y no a violar. Estas reglamentaciones pueden considerarse indiscutiblemente contrarias a la libertad natural. Pero el ejercicio de esta libertad natural por parte de un contado número de personas puede amenazar la seguridad de la sociedad entera, con lo que puede y debe restringirse por la ley de cualquier Gobierno, desde el más libre hasta el más despótico. La obligación de construir muros para impedir la propagación de los incendios es una violación de la libertad natural, exactamente de la misma naturaleza que las regulaciones en el comercio bancario de que acabamos de hacer mención”..(RN, II, III)

¿Qué nos está sugiriendo Adam Smith? De entrada, Smith asume, de acuerdo con el escenario axiológico y el léxico propios del mundo en el que vive, que la libertad -como el fuego, de hecho- es “algo natural”. Por eso tiene sentido cuestionar cualquier iniciativa, venga de donde venga, para controlar la libertad “natural”, en este caso, de los banqueros,

para hacer lo que puedan querer hacer en su sector. Pero Smith se apresura a señalar, acto seguido, que, si está concentrada en pocas manos, esa “libertad natural” puede poner en peligro a “la sociedad entera”. Luego, es preciso intervenir para que no se dé esa concentración de la “libertad natural”¹.

Adam Smith, pues, a diferencia del liberalismo doctrinario, codificado en el primer tercio del siglo XIX, no cree que la vida social se dé en un espacio neutro, políticamente aséptico, sin relaciones de poder, en el que la gente firma contratos libre y voluntariamente. En efecto, la fotografía que Smith hace de la vida social arroja un mundo escindido en clases, un mundo rígidamente compartimentado en estratos o rangos, las distinciones entre los cuales tienen un origen social e histórico determinado e identificable². Adam Smith, pues, cree -sabe- que la vida social puede albergar -alberga- asimetrías de poder, asimetrías que es necesario deshacer, si de lo que se trata es de preservar el bien de la sociedad en su conjunto. En definitiva, la libertad puede llamarse “natural”, pero en ningún caso es *exógena* a la vida social -o *pre-social*-, sino *endógena* a la misma: se consigue y se mantiene *políticamente*, esto es, en el seno de la vida social, en el seno de lo que podría llegar a ser una sociedad efectivamente *civil*.

La intuición, genuinamente republicana -se deja para el capítulo segundo la caracterización de dicha tradición de pensamiento y de acción-, que late a lo largo de toda la obra de Adam Smith no es otra que la que lo lleva a sostener insistentemente, de un modo o de otro, que *sociedad* no es lo mismo que *sociedad civil*. Para Smith, como para el grueso de la tradición republicana, la *sociedad civil* es la asociación de individuos libres e iguales en un mundo en el que el goce de la propiedad, grande o pequeña, por parte de todos sus miembros de pleno derecho -no importa ahora la cuestión relativa a los requisitos necesarios para que los individuos sean considerados como tales- permite la erradicación de las clases sociales, de las distinciones entre rangos.

La equiparación entre *vida social* y *sociedad civil*, pues, constituye, bajo el prisma republicano, una operación conceptual completamente desatinada. La vida social puede albergar -de hecho, tiende a hacerlo- todo tipo de formas de dominación que hacen de ella un espacio esencialmente *bárbaro*. Sólo a través de una intervención medida y consentida por parte de unas autoridades públicas legítimas capaces de poner freno a la dominación

¹ Adam Smith está hablando, en suma, del peligro de las grandes concentraciones de “poder” o, dicho en los términos empleados contemporáneamente por el sociólogo Walter Korpi (1998), de “recursos de poder”.

² Nótese que John Millar, discípulo y amigo de Adam Smith, consagrará su obra más destacada, el *Origin of the Distinction of Ranks*, precisamente, a la identificación y explicación del origen histórico y de la evolución de las distinciones entre los rangos, propios tanto de las sociedades pertenecientes ya al pasado como de aquellas que conforman su propio mundo.

social y, así, atajar sus causas se podrá lograr extender al conjunto de los individuos llamados a ser miembros de la sociedad *civil* –de la vida social *civilizada*- las condiciones materiales necesarias para que ésta devenga una realidad.

En esta dirección, dos son los peligros que, según la tradición republicana, acechan a la sociedad *civil*, esa asociación de *padres de familia* propietarios que viven en condiciones de parigualdad civil y política –cuando la hay, claro está-. En primer lugar, el hecho de que el estado –las autoridades públicas- abandone la causa de la promoción del bien común y se emancipe de la sociedad *civil*, esto es, deje de constituir la herramienta para la garantía y pervivencia de las condiciones materiales –institucionales- que la hacen posible, y, de este modo, se convierta en esa *excrecencia parasitaria* que, como Marx subrayó, se sitúa *fuera* de la sociedad *civil* –si es que éste calificativo goza todavía de sentido- y no hace otra cosa que lastrarla hasta reducirla a cenizas³. Ésta fue, de hecho, la causa de la decadencia de la República romana, socavada como estaba por la lógica del clientelismo. Y ésta fue también la razón de la génesis de los regímenes absolutistas en la era moderna, como será también la explicación del auge del desembridado –algunas veces hasta extremos verdaderamente trágicos- *estado burgués* que se desarrolla con el despliegue del capitalismo en los siglos XIX y XX.

En segundo lugar, la sociedad *civil* –la *república*- queda partida cuando los recursos materiales que dan acceso a la propiedad y, con ella, a la condición de plena ciudadanía se encuentran repartidos de forma tan desigual, que unos pocos se hallan en condiciones de disputar a la república su derecho –su deber- de definir el bien público y, de este modo, sesgar *pro domo sua* el proceso colectivo de toma de decisiones hasta el punto de convertirlo en una auténtica tiranía plutocrática⁴. Cuando esto es así, los grandes propietarios, que han logrado reservar “el ejercicio de [la] libertad natural [a] un contado número de personas”, como diría Adam Smith, se hallan en condiciones de subyugar civilmente a los que deberían ser ciudadanos en situación de parigualdad. La “sociedad entera” –la sociedad *civil* entera, cabría decir- se halla amenazada: existen altas probabilidades de que deje de ser *civil*. Éste es, pues, el sentido en el que cabe leer el pasaje de Adam Smith que ha sido citado.

Así pues, ¿qué sentido conceptual e histórico es preciso atribuir al hecho de que Adam Smith, el supuesto campeón de la libertad económica sin bridas, plantee, ya a mediados del siglo XVIII, la necesidad de construir auténticos cortafuegos para encauzar la

³ Para la expresión “excrecencia parasitaria”, véase la referencia a ella contenida en la nota 135 de la tercera parte de este estudio.

⁴ Éste es el peligro sobre el que tan vehementemente alerta Maquiavelo en sus *Discorsi*.

libertades individuales –o, dicho con mayor precisión, *algunas* de las libertades *naturales*- en beneficio de las de la mayoría? El objetivo de la presente investigación no es otro que el de señalar que una respuesta exhaustiva a tal interrogante pasa por subrayar la categorización genuinamente republicana que, en su concepción de esa sociedad comercial en la que depositó tantas esperanzas, Adam Smith dio, por un lado, a su fotografía, *positiva*, de la vida social; y, por otro lado, a las dos nociones, de carácter *normativo*, alrededor de las cuales se vertebra su esquema ético-político: las nociones, en primer lugar, de *propiedad*, entendida ésta como independencia material, y, en segundo lugar, de *comunidad*.

En este punto, y visto el carácter de las raíces ético-normativas que se imputan a la reflexión smithiana, cabría detenerse a perfilar con detalle, precisamente, los ejes fundamentales de la tradición republicana, tal y como ésta va a ser entendida en este estudio. No obstante, esta cuestión será postergada hasta la segunda parte, para acometer, ahora, el análisis del porqué del uso de los términos que aparecen en el pasaje de la RN que ha sido citado, análisis que, sin embargo, nos ha de habilitar ya para una primera comprensión del encaje de la obra de Adam Smith en el seno de la tradición republicana. Detengámonos previamente, pues, en una breve aproximación al universo intelectual en el que la reflexión smithiana se acomoda. Porque, ¿a qué, hablar de libertades *naturales*, si éstas puede que hayan de verse *políticamente* configuradas e intervenidas?⁵

⁵ He tomado como referencia, para una revisión histórica de la Inglaterra y de la Escocia de los siglos XVII y XVIII, las obras de Brewer (1994), Briggs (1995), Hill (1980), Hobsbawm (1988) y Molas et al. (1993).

1. Un espacio conceptual e histórico entre la sedimentación del iusnaturalismo y la codificación del liberalismo.

“Assert eternal Providence / and justify the ways of God to men”⁶: ni más ni menos que “afirmar la Providencia eterna” para, a partir de ahí, poder “justificar las vías de Dios hacia los hombres”, se proponía John Milton, poeta de “lo sublime”, al decir de Adam Smith⁷, y pugnaz valedor, durante un largo período de tiempo, de la Revolución inglesa que se inicia en 1640. El poeta, que, en efecto, abrazó fervorosamente la causa del Parlamento y se identificó de lleno con la figura de Oliver Cromwell, apuntaba a una salvación colectiva, *política*, institucional -terrena, en definitiva- para ese hombre, ese Adán cuyos atributos son los de Dios, a cuya imagen y semejanza ha sido creado, pero también los del ángel caído, de cuya naturaleza el libre albedrío, que el propio Dios ha dispuesto, le impide que deje de participar. Y, con ello, asumiendo una naturaleza humana polícroma en la que caben motivaciones de signo bien diverso; señalando la aridez de la esencial soledad a la que condena la vida en un Edén todavía con la sola presencia de un Dios pese a todo demasiado distante –en conversación con el Arcángel Gabriel, Adán se lamenta de esa soledad e insiste en la naturaleza social del hombre-; reconociendo la inclinación humana a proyectar una mirada autónoma hacia el mundo –en ese mismo encuentro, Adán manifiesta al Arcángel su deseo de conocer las leyes que presiden los fenómenos celestes, a lo que el segundo responde exhortándole a que recurra al auxilio del divino don de la razón-; reivindicando, en suma, la centralidad de la criatura humana como protagonista de la gran tragedia metafísica, que sólo puede ser resuelta, si es preciso en rebelde alianza con la glorificada figura del ángel caído, por vía de la demarcación de unos parámetros vitales hechos a su medida y para la vida terrena, en compañía de todos –éste es el “Recovered Paradise to all Mankind” al que el poeta alude en su *Paradise Regained*-, Milton se alinea, con su particular lenguaje e imaginario, delirante y henchido de hondos significados, con uno de los ramales de la tradición del derecho natural que con mayor vigor político-normativo desembocan, tanto en Gran Bretaña como en el Continente, en el escenario intelectual de los siglos XVII y XVIII.

En cierto modo, Adam Smith forma parte del grupo de filósofos, herederos en parte de la tradición del derecho natural, que, en las postrimerías del mundo feudal, logran cerrar con éxito la operación a través de la cual, precisamente, y al decir de Riley (1986), se

⁶ *Paradise Lost*, I, vv. 25-26.

⁷ *TSM*, III, 2.

convierte lo que en algún momento fue exclusivamente *divino, natural –pre-social–*, en algo de carácter enteramente *material*, genuinamente *cívico-político*, inequívocamente *social*.

Pero ello no fue tarea fácil. La génesis y el desarrollo de la tradición del derecho natural había dado lugar a un cuerpo doctrinal en el que el reconocimiento del origen social, no ya sólo del derecho, sino aun de la propia identidad personal, distaba de constituir un hecho comúnmente aceptado (Mundó, 2000a). Los iusnaturalismos de los Grocio, Thomasius, Pufendorf y, siglos atrás, del grueso de la escolástica, con Tomás de Aquino a la cabeza, aun con las enormes distancias que los separan y a pesar de las disputas que algunos de dichos autores mantienen entre ellos, coinciden en el hecho de arrancar de una ficción jurídica, impensable en el mundo antiguo, según la cual las libertades toman forma en un estado de naturaleza previo a la vida social -el *estado de inocencia* tomista, por ejemplo-, en el que a los individuos se les inocular su particular dosis de libertad, su *stock* de libertad: la libertad está hecha de una sustancia de la que no cabe esperar ulteriores expansiones o retro-alimentaciones, una sustancia que, como las identidades personales, viene dada, según la concepción paulina, *ab initio et ante saecula*.

Los individuos, pues, arriban a los orígenes de su existencia social con su particular dotación de libertad, como si de un capital básico se tratara, dotación que, si el derecho positivo se adecuaba convenientemente a los dictados de la ley divina y, en consecuencia, se encarga de proteger, los acompañará a lo largo de toda su vida en tanto que motor y herramienta para que puedan operar en el mundo civil. Poco importa cuáles sean las posiciones que ocupen los hombres en el seno de este mundo civil; poco importa la estructura social que éste pueda presentar; poco importa, en otras palabras, las correlaciones de fuerzas que ese *gracioso* reparto pre-social de libertades pueda haber arrojado; poco importa, en suma, si este mundo civil es verdaderamente *civil* o si, por el contrario, alberga la barbarie más infame: finalmente –dirá Tomás de Aquino–,

“el derecho natural es neutral frente a la esclavitud o a la libertad, pues se trata, en ambos casos, de productos de la razón para beneficio de la vida humana”⁸.

El derecho natural, pues, ha de preservar su sustancia, de extracción rigurosamente divina, de todo tipo de impurezas –pasiones, intereses, fantasías– que puedan proceder del bajo mundo terreno.

⁸ Citado por Richard Tuck (1979: 19).

En concreto, el derecho natural -siempre bajo la versión del mismo que se está explorando ahora- ha de afirmar con determinación la legitimidad -por ser obra de los designios divinos- del reparto de la propiedad que tuvo lugar en ese *estado pre-social de naturaleza*, reparto cuya plasmación en el derecho positivo no es otra que, precisamente, la asignación, desigual o no, de los *derechos de propiedad* entre los distintos individuos. De este modo, tal y como afirma Bertomeu (2005a), “la propiedad se convierte en algo natural porque ha sido creada y concedida por Dios”, porque Dios ha otorgado “autoridad soberana al individuo en estado de inocencia para excluir a otros del uso de *la cosa* independientemente de la ley civil”, la cual, en sentido estricto, *todavía* no existe.

Pero, ¿de dónde arrancan tales afirmaciones? ¿Cuál es el sustrato axiológico sobre el que descansan postulados de esta índole? Tales planteamientos deben ser entendidos como herederos de la particular antropología filosófica que la filosofía moral más genuinamente cristiana maneja. ¿A qué, hablar de un *estado de inocencia*? ¿Cuál es, en esencia, el mensaje de Tomás de Aquino? Cabe señalar que, en latín, “inocencia” -o, mejor, “ser inocente”- equivale a “estar libre de culpa”. Así pues, el *innocens* que contempla Tomás cuando apela a ese enigmático *estado de inocencia* no es otro que aquel que *-todavía-* no ha hecho daño a nadie: algo que sólo es posible en el Edén, en definitiva.

Así, es en ese espacio edénico -pre-social- en el que puede darse ese reparto de atribuciones y capacidades que conforma nuestra identidad en tanto que individuos. Pero cabe recordar que en ese mundo edénico hay un lugar reservado para el engaño, para el error, para la transgresión de la ley divina -el hombre es poseedor de libre arbitrio, le recordaba también el Adán miltoniano al Arcángel Gabriel-. En ese mundo edénico, en suma, hay un espacio reservado para el pecado, para el *pecado original*. Es, pues, en este momento, en el momento en el que el hombre transgrede los dictados del Creador y peca -ya desde la vez primera-, en el que lo que antes era simple participación de formas caracterológicas puras en el seno de una comunidad de hombres igualmente libres bajo la mirada de Dios, se torna en código identitario férreamente grabado, dura e inalterablemente inscrito en la losa de una embrutecida y corrompida naturaleza que nos acompañará, áspera y severa, a lo largo de nuestra vida social -terrena-.

De este modo, la idea del hombre y de las instituciones sociales que maneja la “tradicón conservadora” del derecho natural (Tuck, 1979) echa sus raíces en esta visión privativa de esa naturaleza humana *caída* que hace suya la antropología filosófica de raíz cristiana. “El derecho natural es neutral frente a la esclavitud o a la libertad, pues se trata, en ambos casos, de productos de la razón para beneficio de la vida humana” -hemos visto

que decía Tomás de Aquino-. Así como el derecho natural romano milita claramente contra la esclavitud, que en ningún caso puede contemplarse como *algo natural* ni puede ser recogida como una institución del derecho civil -a no ser que se reconozca la esclavitud por deudas-, sino, a lo sumo, como algo propio del *derecho de gentes* -las guerras dan a los vencedores el derecho de someter a esclavitud a los vencidos, cuando no a darles muerte-, en los códigos del derecho civil nacidos de la antropología cristiana la propiedad y la dominación, las fuentes del mal y del dolor en el mundo terreno, son vistas como productos de la caída. De este modo, sólo en un mundo en el que el hombre posee una naturaleza caída puede llegar a concebirse que la esclavitud pueda formar parte del derecho natural, esto es, que existan esclavos “por naturaleza”. Ésta es, bien mirado, la única forma en que “el derecho natural [puede mostrarse] neutral frente a la esclavitud o a la libertad”, según reza la formulación de Tomás.

Dios -*Deus*-, pues, tras la caída, dispone los recursos -las riquezas: la *divitiae*⁹-, para la vida terrena, de forma *gratuita*, esto es, de forma caprichosa y arbitraria, lo que da lugar a un mundo en el que cabe la propiedad, la dominación y la esclavitud, y en el que los hombres deberán ganarse el pan con el sudor de su frente. Y poco espacio -si es que alguno- queda abierto para que los hombres puedan revolverse en contra de dicha situación: la propiedad, la dominación, la esclavitud son fruto de la naturaleza caída, de la naturaleza post-edénica de los hombres, quienes deben ver en la vida terrena una vida esencialmente de sufrimiento. Se trata, pura y simplemente, de asumir en la vida terrena, donde operan todo tipo de mecanismos para la generación y reproducción del dolor, el castigo infringido por Dios a todos los hombres por el pecado en el que incurrieron sus ancestros. Carece, pues, de sentido que los hombres se planteen cualquier tipo de intervención para erradicar la miseria que, de resultas de la acción de las distintas formas de dominación que operan en la vida social, permea el mundo:

“Sométase toda persona a las autoridades superiores; porque no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas”,

recuerda un lacónico Pablo (*Rom.*, 13, 1)¹⁰.

⁹ Nótese que, interesantemente, los términos “*Deus*”, que se refiere al *sumo hacedor*, y “*divitiae*”, que hace referencia a algo cuya disposición en el mundo es, en este contexto intelectual, obra del primero, comparten la misma raíz, de origen sánscrito.

¹⁰ Tomo el análisis de las raíces de la antropología y de la filosofía moral cristianas de Domènèch (1989, 1993, 1999). Cito los textos del Nuevo Testamento de acuerdo con la versión de Casiodoro de Reina, de 1569, revisada por Cipriano de Valera en 1602.

De este modo, cualquier intento de restaurar una justicia original de la que, precisamente, la caída ha privado al hombre resulta una empresa esencialmente impía. La dominación arbitraria, las grandes desigualdades económicas, todo aquello, en suma, que se halla en las fuentes del mal en la vida social son realidades que no han de ser combatidas, sino que es preciso aceptarlas, sin ira ni contienda, como frutos del pecado original. Así pues, “que la dominación y la desigualdad son castigo consecuente con la caída es doctrina que, si incoada por Pablo, y más o menos dramáticamente acentuada por la patrística oriental, es cuidadosamente elaborada en occidente por Agustín a comienzos del siglo V y aceptada por la Iglesia romana para la posteridad. Agustín admite que la esclavitud es un mal, pero un mal hecho necesario por la *caída*, un castigo de Dios por el pecado original. Y, más en general, que sólo por consecuencia de la corrupción de la naturaleza humana vino la dominación del hombre sobre el hombre, y con ella, la propiedad privada, correspondiendo, en cambio, la libertad universal y la comunidad de bienes al derecho divino y natural puro” (Domènech, 1999: 18-19). Tal y como el propio Domènech expone, todavía a mediados del cuatrocento el alemán Peter von Andlau, en su obra *De imperio Romano Germanico*, sostenía que, de haberse evitado el pecado original, en lugar de establecerse la propiedad privada y la dominación coercitiva, habrían pervivido, como florecerán en el otro mundo, la libertad, la igualdad y la comunidad de bienes bajo el gobierno directo de Dios:

“fuit itaque solum natura corrupta regimen necessarium regale”
—sólo la corrupción de nuestra naturaleza hizo necesario el
régimen monárquico”¹¹.

Afirma Gómez Caffarena (1999) que es preciso descubrir, en los entresijos de todo este cuerpo doctrinal, el papel seminal que la tradición gnóstica jugó en la articulación del cristianismo de raíz paulina. Muy probablemente, las doctrinas esotéricas de la salvación que dieron pie a la dogmática de las sectas gnósticas, creadoras de un movimiento, anterior al cristianismo, extendido por Siria, Asia Menor y Egipto, doctrinas que adoptaron, como rasgos propios, un marcado dualismo cósmico en el que anidaba toda una *mitología de la caída*, influyeron notablemente en el pesimismo antropológico característico de la doctrina de Pablo, en especial en lo que se refiere a la visión que en la “Epístola a los Romanos” éste presenta de la naturaleza humana post-edénica, de la naturaleza humana posterior a la caída de Adán:

¹¹ Citado por Domènech (1999: 25)

“Y yo sé –dice Pablo- que en mí, esto es, en mi carne, no mora el bien; porque el querer el bien está en mí, pero no el hacerlo. Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago. Y si hago lo que no quiero, ya no lo hago yo, sino el pecado que mora en mí. Así que, queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: que el mal está en mí. [...] ¡Miserable de mí! ¿Quién me librerá de este cuerpo de muerte?” (*Rom.*, 7, 18-21, 24)

Así, según Pablo, el hombre, preso de sus instintos egoístas, de toda una “constelación de mal”, es pecador por naturaleza, y sólo puede ser objeto –pasivo, claro- de salvación del poder del pecado por obra de la gracia de Dios (Gómez Caffarena, 1999): al hombre, pues, infausto incapaz, no le corresponde mérito alguno en dicha empresa.

Con todo, el cuerpo doctrinal del cristianismo originario, matriz del “ala conservadora” de la tradición del derecho natural contra la que se revolverán, avanzados los siglos, autores como el propio Adam Smith, entre otros –enseguida se verá de qué modos-, constituye una auténtica apología de la dominación y de la renuncia al mundo –terreno- (Domènech, 1999). En relación con los poderes terrenales, Pablo fue bien claro cuando dijo que quien es poderoso en la tierra, quien posee potestad es ministro de Dios:

“Sométase toda persona a las autoridades superiores; porque no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas. De modo que quien se opone a la autoridad, a lo establecido por Dios resiste; y los que resisten, acarrearán condenación para sí mismos. Porque los magistrados no están para infundir temor al que hace el bien, sino al malo. ¿Quieres, pues, no temer a la autoridad? Haz lo bueno, y tendrás alabanza de ella; porque es servidor de Dios para tu bien. Pero si haces lo malo, teme; porque no en vano lleva la espada, pues es servidor de Dios, vengador para castigar al que hace lo malo. Por lo cual es necesario estarle sujetos, no solamente por razón del castigo, sino también por causa de la conciencia”. (*Rom.*, 13, 1-5)

A su vez, en la primera epístola desde su Silla, incoa Pedro:

“Por causa del Señor someteos a toda institución humana, ya sea al rey, como a superior, ya a los gobernadores, como por él

enviados para castigo de los malhechores y alabanza de los que hacen el bien. Porque esta es la voluntad de Dios: que haciendo el bien, hagáis callar la ignorancia de los hombres insensatos; como libres, pero no como los que tienen la libertad como pretexto para hacer lo malo, sino como siervos de Dios. Honrad a todos. Amad a los hermanos. Temed a Dios. Honrad al rey. Criados, estad sujetos con todo respeto a vuestros amos; no solamente a los buenos o afables, sino también a los difíciles de soportar”. (1 Pedro, 2, 13-18)

Y del mismo modo lo entenderá Bossuet, uno de los principales apologetas de los regímenes teocráticos que se extenderán por Europa durante la era moderna, en su *Discours sur l'Histoire Universelle*:

“[...] a tal punto inspiraba la doctrina cristiana veneración por el poder público! ¡Tan profunda fue la impresión que causó en todos los espíritus esta palabra del Hijo de Dios: ‘Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios!’ Esta distinción llevó a los espíritus una luz tan clara, que nunca dejaron los cristianos de respetar la imagen de Dios en los príncipes”¹².

Así, para el cristianismo genuino, del que no puede dejar de beber ese Tomás de Aquino que se muestra neutral ante la disyuntiva entre la esclavitud y la libertad, “los deseos de los hombres [...] forman parte de la naturaleza ‘caída’ de un mundo al que hay que derrotar sin aspirar a reformar. [...] Queda, pues, abierta la cuestión: ¿de dónde procede la fuerza para vencer al mundo arrojando el sufrimiento? La respuesta la da Pablo (Rom. 7, 18): todo lo bueno que hay en el hombre le ha sido infundido por la gracia; el hombre, abandonado a sí mismo, sólo es capaz de acciones egoístas y pecadoras. La consciencia del individuo está asistida –o puede estarlo– por la gracia, con cuyo auxilio podrá vencer al mundo soportando con resignación –y hasta buscándolo– todo el sufrimiento que éste pueda depararle” (Domènech, 1989: 138). No queda espacio alguno, pues, para una

¹² Citado por Domènech (1999: 16). Escapa totalmente a las posibilidades de este texto un análisis, a buen seguro interesante, de las veladas pero aciagamente fieles similitudes entre tales planteamientos y los del núcleo central de la llamada “doctrina social” que la Iglesia católica erigirá, pasados los siglos, alrededor de la encíclica *Rerum Novarum*, difundida por el Papa León XIII en mayo de 1891.

intervención activa de los hombres orientada a redefinir los parámetros de un mundo terreno del que son moradores, pero del que les es negado todo tipo de autoría¹³.

Resulta revelador que el Maquiavelo de los *Discorsi*, cuya defensa de las constituciones republicanas sobre los principados y monarquías tanto iba a influir en el republicanismo revolucionario moderno –de la *Commonwealth* inglesa del siglo XVII a los clubes jacobinos y a la Norteamérica revolucionaria del siglo XVIII- identificara como una de las causas principales de “que no haya en el mundo tantas repúblicas como había antiguamente” y de que, así, no se vea “en los pueblos el amor a la libertad que antes tenían”, el hecho de que el cristianismo hubiera promovido, como *summum bonum*, virtudes como la humildad o el desprecio de las cosas humanas, olvidando las virtudes, como la grandeza de ánimo, a las que las repúblicas antiguas, ancladas en opciones éticas de naturaleza pagana, habían otorgado la máxima dignidad. Decía Maquiavelo:

“Cuando nuestra religión te pide que tengas fortaleza, quiere decir que seas capaz de soportar, no de hacer, un acto de fuerza. Este modo de vivir ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir al paraíso, prefiere soportar sus opresiones que vengarse de ellas”¹⁴.

El ideal de la libertad republicana, que será explorado en la segunda parte, parece, pues, que se compadece mejor con el paganismo, con el paganismo que caracteriza las tradiciones de pensamiento y de acción que sí se revelaron, en el mundo antiguo, contra las formas de opresión y de tiranía e izaron la bandera de la justicia terrena.

Con todo, pese a que figuras como la de Guillermo de Ockham, quien a mediados del siglo XIV había sugerido que la soberanía sobre la institución eclesiástica debería hallarse en manos de la “asamblea de fieles”, o, sobre todo, la de Thomas Müntzer, reformador radical anabaptista que convivió –y, hasta cierto punto, congenió- con el espíritu del utopismo del XVI y que lideró la sublevación campesina alemana de la década de 1520 –en *La guerra campesina en Alemania*, Engels lo calificó como “protocomunista”-;

¹³ Lejos –lejísimos- quedan Teilhard de Chardin y su “teología de realidades terrenas”, que parece albergar auténticas “teologías políticas” y “de la esperanza”; lejos en el tiempo, y lejos conceptualmente –piruetas al margen-, pues ¿qué tipo de *esperanza* para con *lo político* cabe albergar cuando, de un modo o de otro, se parte de una antropología filosófica que atribuye a los sujetos un aparato motivacional tan restrictivo como el que presume Pablo?

¹⁴ Citado por Domènech (1999: 5).

pese a que figuras como la de Ockham o Müntzer –digo- habían ofrecido ciertos signos de apertura en un mundo, el cristiano, que se había ido haciendo cada vez más refractario a la idea de libertad civil¹⁵, mayores dosis de *paganismo* fueron necesarias para lograr un derecho natural pleno y completo que, por supuesto, no se hallara fundado en ninguna idea de *caída*.

Y es que los de Pablo, Pedro, Agustín y Tomás, entre otros, fueron algunos de los postulados que habían coadyuvado a dibujar los perímetros conceptuales de algunas de las corrientes principales de la tradición del derecho natural. Sin embargo, por estrambóticos y perniciosamente apologeticos de la dominación de unos por parte de otros que resultaran, en algunas –tantas y tan importantes- ocasiones, una cosa parecía clara en la tradición iusnaturalista: el hombre, *por naturaleza*, aparecía con unos derechos de todo punto inalienables. Y es en este momento en el que cabe preguntarse qué podría ocurrir –que ocurría-, si (algunos de) dichos postulados eran sometidos a revisión, tal y como fue sucediendo sobre todo a partir del *cincuecento*. En efecto, si la antropología filosófica que hasta el momento se ha estado manejando perdiese su dominio, siquiera parcialmente, y se abriesen espacios para alumbrar otras concepciones de la naturaleza humana que apuntaran hacia una mayor maleabilidad de las identidades personales, hacia un mayor margen de maniobra en lo relativo a la definición de los planes de vida propios; si, a partir de ahí, las nociones de libertad se pudiesen definir de modo tal, que habilitaran a los individuos en encuentro intersubjetivo, en el seno de la vida social, para mudar, siquiera modestamente, el contenido y el alcance de su dotación de *libertades naturales*; si, con todo, la mirada hacia el mundo pudiese aparcar la asepsia de las formas celestiales para dejarse invadir, siquiera tímidamente, por la conciencia, nuevamente¹⁶, de que la *fortuna* –y, con ella, las pasiones, los intereses, las fantasías- opera cambios, transformaciones, efectos en un mundo, el terreno, que, a su vez, fuese adquiriendo mayor dignidad; ¿qué sentido cabría dar al término “natural” en el contexto de un esquema jurídico-normativo como el perfilado? Dicho de otro modo, ¿qué atributos cabría asignar a los *derechos naturales*? O, lo que es lo mismo, ¿qué atributos deberían corresponder a un individuo identitariamente *completo* con arreglo a los criterios que las nuevas leyes del derecho natural puedan disponer?

¹⁵ Como explica Domènech (1999: 27), “la primera condena sedicentemente cristiana de la esclavitud tuvo que aguardar hasta 1668, cuando los menonitas –una secta anabaptista de origen alemán, herética y comunistoide, por supuesto- pidieron su abolición en el territorio, étnicamente germano, de Pensilvania”.

¹⁶ Tal y como señala Martha Nussbaum (1995), la desatención de la fortuna como factor explicativo de la acción humana y de la articulación de las instituciones rectoras de la vida social había supuesto el oscurecimiento de las éticas de la Antigüedad, cuyos ejes nucleares no iban a ser parcialmente recuperados hasta los albores de la era moderna.

La tradición del derecho natural permea los siglos XVI, XVII y XVIII y, al sentir de los nuevos tiempos, va adquiriendo nuevas resonancias que, de un modo u otro, van dando respuesta a los interrogantes planteados. Según expone Gauthier (1992, 2005), a partir del siglo XVI las estrategias de argumentación propias de la tradición del derecho natural empezarán a ser empleadas, con contenidos y orientaciones distintas, en la crítica de las diferentes formas de despotismo que el nuevo orden colonial añade a las ya viejas servidumbres propias de la Europa feudal. De este modo, la conciencia crítica que, ya desde los tiempos de la Escuela de Salamanca, se levanta contra lo que se ha dado en llamar *la barbarie europea* –el brutal sometimiento, cuando no exterminio, de las poblaciones indígenas americanas y de los pueblos africanos cautivos– permite redefinir la libertad humana por oposición al despotismo y a la dominación: “los seres humanos nacían libres y no podían ser esclavizados, [...] cada ser humano tenía unos derechos naturales que los poderes públicos tenían el deber de proteger”, afirma Gauthier (2005).

Posteriormente, las revoluciones holandesa e inglesa del siglo XVII aportaron su particular contribución a esta corriente de pensamiento que, un siglo más tarde, iba a constituir uno de los pilares fundamentales sobre los que se erigirían las éticas propias de *las Ilustraciones*. En efecto, estos derechos naturales que se afirman con denuedo a partir del siglo XVI no son otros que el derecho a la vida, a la libertad personal y a la libertad de conciencia, pero, también –y este activo debe asociarse en gran parte a la crucial aportación de los *Levellers* en lucha durante el período revolucionario inglés que se abre en 1640–, el derecho a las libertades políticas, unas libertades políticas que no se pueden concebir deslindadas de una resolución satisfactoria del problema de la asignación de recursos materiales entre todos los individuos que conforman la comunidad política.

En su revelador estudio sobre la influencia de las ideas de los *Levellers* en los proyectos emancipatorios que se articularán durante los siglos venideros, Eduard Bernstein (1963) puso de manifiesto cómo, del núcleo de las doctrinas de esas clases bajas en contienda por el poder político, se desprenden elementos fundamentales para la conformación del lenguaje y de los contenidos de la democracia en el mundo moderno. Capacitados para la producción de líderes que, si era preciso, recurrían a la dogmática de doctrinas religiosas *comunistas* importadas de otros países, esos estratos más bajos de la sociedad fueron capaces de ir tejiendo progresivamente una red de relaciones sociales y productivas sobre la que se iban a asentar todo un conjunto de proyectos políticos, de marcado signo *filantrópico*, orientados a la promoción de instituciones políticas de carácter *contestable* y *disputable*, como diría hoy Pettit (1999) –permítaseme el anacronismo–, decididas

a romper el confinamiento de aquéllos entre el enrejado de los intereses de la aristocracia tardofeudal y a convertirse en instrumento eficaz para la promoción de las libertades de todos, hasta el punto de mostrarse dispuestas a abandonar, una vez su necesidad fuese a desaparecer, la losa de la retórica religiosa y, de este modo, alumbrar discursos ético-políticos marcadamente anticlericales y, hasta cierto punto, *a-teos*, esto es, *terrenos, políticos*, refractarios, en suma, a admitir la presencia de *lo divino* en la esfera de *lo socio-político*. Tal es el caso, entre otras, de figuras como las de John Lilburne y Gerard Winstanley, dirigente, este último, de los llamados *diggers*, quienes conformaban el ala izquierda, de cariz inequívocamente *comunista*, del movimiento *leveller* y que concibieron la revolución en términos de liberación económica de las clases más humildes.

Así pues, las nociones de *libertad natural* y de *derechos naturales* que Adam Smith recoge, que ocupan un lugar central en el acervo axiológico del mundo en el que vive y queda anclada su reflexión, vienen cargadas de requisitos y condiciones de contenido marcadamente social y político. Tal y como mantiene Bertomeu (2005a), así como, en algún momento, la tradición del derecho natural había conducido a la defensa de los derechos de propiedad como derechos naturales ilimitados e inalienables, encarnación temporal de la *graciosa* atribución de los destinos por parte de la divina providencia –la libertad y la esclavitud constituían fenómenos de extracción humana y, por tanto, de incumbencia exclusivamente humana, había sostenido Tomás de Aquino–, dicha tradición adquiriría ahora un signo inequívocamente “revolucionario”, en la medida en que “consagraba la libertad, la igualdad y la posesión común de la tierra contra la antigua sociedad feudal y sus privilegios de clase”, a la vez que definía un derecho civil subordinado al poder legislativo y, por tanto, opuesto al estado absolutista¹⁷.

Huelga decir que un estudio pormenorizado y exhaustivo acerca de los orígenes y avatares de la tradición del derecho natural es algo que escapa a los objetivos de esta investigación. Lo que sí conviene subrayar, sin embargo, es que la reflexión smithiana debe incluirse entre las de los “iusnaturalistas revolucionarios” –retomo la terminología utilizada por Bertomeu–, la de los “Robespierre, por supuesto, pero también Kant, como antes Rousseau y, con algunas variaciones, el mismo Locke”, quienes no vacilaron en reivindicar la necesidad de un proceder esencialmente *social* a la hora de enarbolar unas banderas de los derechos y las libertades *naturales* que se pretendían no incoloras. Estos autores afirmaron el

¹⁷ Para una interesante revisión de las llamadas versiones “conservadora” y “radical” de la tradición del derecho natural, véase Tuck (1979), en especial el capítulo en el que se examinan las formulaciones “radicales” de dicha tradición en el contexto de la Revolución inglesa de 1640.

carácter *natural*, esencialmente *humano*, de una noción de propiedad entendida no tanto como *dominium*, sino –sigo citando a Bertomeu- “como control sobre el recurso poseído, control que confiere independencia o autonomía moral y política” y que, con ella, como dirá Marx, alumbra

“la libre individualidad, [que] sólo florece, sólo despliega sus energías, sólo conquista su forma clásica adecuada allí donde el trabajador es propietario libre de las condiciones de trabajo manejadas por él mismo; el campesino dueño de la tierra que trabaja, el artesano dueño del instrumento que maneja como virtuoso”,

lo que exige la definición de ciertos parámetros que encaucen las relaciones sociales, especialmente por lo que a la esfera de la producción respecta (Marx, 1975: 649). Adam Smith, pues, es heredero y fuente de alimentación de una tradición moral y política que desemboca en postulados que, lejos de hacerse eco de aquel supuesto *laissez-faire avant la lettre* de cuño escolástico, apuntan a que, para poder (*dejar*) *hacer*, es preciso, de antemano, construir *políticamente, institucionalmente*, las cercas necesarias para que la senda en la que ha de echar a andar el individuo pretendidamente libre no se vea invadida por la maleza de los intereses particulares de aquellas facciones a quienes la herencia o el azar social hayan podido situar en posiciones de privilegio, maleza que pueda llegar a hacer el camino impracticable¹⁸.

Es precisamente por esta razón por la que Kant afirmará que la propiedad no constituye un *derecho natural* o *pre-político*, sino, a lo sumo –lo que no es poco-, un mecanismo para promover la libertad de los individuos; y dependerá de la forma que aquella adopte en cada Estado el que dicho mecanismo cumpla su función o, por el contrario, quede jurídico-políticamente desactivado. De ahí el alegato kantiano en favor de la necesidad de limitar los derechos de propiedad en función –y en pos- de la libertad de todos (Bertomeu, 2005a). Lejos de la perspectiva tomista de los derechos de propiedad, que legitimaba el *dominium* en el seno de la vida terrena, Kant asegurará que

¹⁸ Para un interesante y exhaustivo análisis de la falsaria a la par que influyente reconstrucción que de la obra de Adam Smith hace el ala políticamente más conservadora de la teología cristiana decimonónica y del cambio de siglo, reconstrucción de carácter toscamente organicista y político-institucionalmente hueca –si no decididamente neutra(lizadora)- que hace caso omiso, precisamente, de la importancia dada por Smith a la génesis y factura social de las libertades y destinos humanos y que trata, por tanto, de *rediviniz*ar unos análisis que habían bebido de lo mejor de la tradición materialista que se remonta a los Lucrecio y Demócrito, entre otros, véase Argemí (2005a).

“la ley que distribuye lo mío y lo tuyo de cada uno en el suelo no puede surgir [...] más que de una voluntad unificada, [...] sólo puede brotar de un estado civil (*lex iustitiae distributivae*), que es el único que determina lo que es *legítimo*, lo que es *jurídico* y lo que es de *derecho*”¹⁹.

Resulta difícil plantear de modo más inequívoco una vindicación de la ley civil como voluntad universal unida de todos los hombres libres²⁰.

Tales planteamientos, pues, descansan sobre la asunción de que pertenece a la condición *natural* de la especie humana la vida en libertad y la reciprocidad en la misma en el seno de un mundo *civil*. De este mismo modo lo expresaba la propia Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, cuando venía a proclamar que los hombres nacen y viven libres dentro del marco relacional-social que las leyes conforman. Las consignas del ala izquierda de los revolucionarios franceses, pues, empujaban a vivir y a pensar la pertenencia al género humano como una identidad común a todos los seres humanos:

“El objetivo de toda asociación política es el mantenimiento de los *derechos naturales e imprescriptibles* del hombre y el desarrollo de sus facultades”,

había afirmado Robespierre en el Artículo primero de su “Proyecto de declaración de los derechos” presentado en la Convención el 24 de abril de 1793. Y es en este sentido en el que puede sostenerse que, cuando el mismo Robespierre, en su intervención en la Convención de 2 de diciembre de 1792, sostenía que

“todo lo que es indispensable para la conservación [de la vida de los individuos] constituye una *propiedad común a la sociedad entera*”,

señalaba, por tanto, la importancia de garantizar la existencia material de todos los ciudadanos. De este modo, Robespierre, además de oponer lo que dio en llamar “economía política popular” a la “economía política tiránica” y de reivindicar la primera en detrimento de los intereses de aquellos que heredaban privilegios tardofeudales u ostentaban prerrogativas de nuevo cuño, no hacía otra cosa que culminar el proyecto jurídico-político

¹⁹ Citado por Bertomeu (2005a).

²⁰ El estudio de Bertomeu (2005b) acerca del significado de la obra kantiana en los albores de la contemporaneidad resulta altamente clarificador a este respecto.

del iusnaturalismo, llevándolo hasta sus últimas consecuencias (Gauthier, 1992; Miras, 2005)²¹. En efecto, “la crítica de la economía política tiránica había permitido a Robespierre completar la noción de libertad: a los derechos naturales a la vida, a la libertad personal y a la libertad en sociedad, Robespierre añadió el derecho a la existencia, que debía impedir que el poder económico rehusara dar respuesta a las necesidades de la sociedad” (Gauthier, 1992).

En definitiva, para el grueso de los filósofos sobre las espaldas de los cuales se erigen los esquemas de filosofía moral con más honda raigambre en el mundo contemporáneo, de Locke a Marx, pasando por Robespierre, Kant o Rousseau, un individuo no puede considerarse libre si no es *sui iuris*, esto es, si existen lazos de dependencia material, jurídicamente encarnados, que lo condenan al albur de los intereses privados de aquellos de quienes dependen; dicho de otro modo, si son *alieni iuris*. Por eso tanto Locke como Kant y Robespierre incluyen la cuestión del acceso a la propiedad en la noción de *derecho natural* que manejan, a la vez que arguyen en favor de una idea de *libertad natural* que toma cuerpo y cristaliza *políticamente*, en el seno de la *vida social*.

Para el grueso de estos autores, pues, en tanto que partícipes, en algún grado, de la tradición republicana, cuya caracterización se ha dejado para el capítulo segundo, “la libertad (plena) no presupone la (plena) existencia *ab initio et ante saecula* de individuos (plenamente) separados y autónomos, sino que la (plena) existencia separada y autónoma de esos individuos presupone la (plena) institucionalización histórico-secular de la libertad” (Domènech, 2000a: 29). En otras palabras, sólo a partir del levantamiento *político* de auténticos cortafuegos capaces de atajar la voracidad de aquellos que ocupan posiciones de privilegio en el seno de la sociedad es posible garantizar que “la sociedad entera” pueda devenir *civil*, esto es, pueda gozar de esos niveles elementales de “libertades naturales” que Adam Smith parecía sugerir que es preciso reservar a todos y cada uno de los individuos de pleno derecho de la comunidad.

Pero, ¿qué papel jugó Adam Smith en cuanto a la recepción de la tradición del derecho natural en el contexto de la génesis del mundo fabril? ¿Hasta qué punto participó de los planteamientos que hicieron suyos figuras como las de Kant o Robespierre? Veámoslo con cierto detenimiento. Dice Smith en el largo pasaje con el que se dispone a cerrar la *TSM*:

²¹ Los fragmentos de los discursos de Robespierre citados han sido tomados de Gauthier (2005). Las cursivas son mías.

“Todo sistema de derecho positivo puede ser considerado como un intento más o menos imperfecto de un sistema de jurisprudencia natural o de una enumeración de las normas concretas de la justicia. Como la violación de la justicia es algo que los hombres jamás tolerarán por parte de otros hombres, el magistrado público debe emplear el poder de la comunidad para obligar a la práctica de esta virtud. Sin esta precaución, la sociedad civil se convertiría en un caos y un baño de sangre, puesto que cada persona se vengaría individualmente cada vez que creyese haber sido agraviada. Para impedir la confusión que reinaría si cada persona se tomase la justicia por su mano, el magistrado, en todos los gobiernos que han adquirido suficiente autoridad, se encarga de hacer justicia a todos, y se compromete a escuchar y resolver todas las demandas por daños. Además, en todos los estados bien gobernados, no sólo se designan jueces para zanjar las controversias entre individuos sino que se prescriben normas para regular los fallos de estos jueces, y se pretende por lo general que dichas normas coincidan con las de la justicia natural. Ciertamente no lo hacen siempre en todos los casos. A veces lo que se llama la constitución del estado, es decir, el interés del gobierno, a veces el interés de clases particulares de hombres que tiranizan el gobierno, tuercen las leyes positivas del país con respecto a lo que prescribiría la justicia natural. En algunos países, la tosquedad y barbarie del pueblo impide que los sentimientos naturales de la justicia lleguen a esa precisión y exactitud que alcanzan naturalmente en las naciones más civilizadas”. (TSM, VII, IV)

El pasaje citado no puede resultar más revelador. Nótese, en primer lugar, que Adam Smith no duda en señalar que existen unas leyes naturales que el ojo humano propende a aprehender para que operen como patrón para la articulación *–política–* del derecho positivo. Dicho empeño, sin embargo, tropieza con las dificultades que entraña una tarea de tales magnitudes: la consecución exhaustiva de esa “jurisprudencia natural” como fuente del derecho positivo y, a partir de ahí, como matriz de la que pueda desprenderse toda la colección de normas concretas que regulan la vida social en una

determinada comunidad, es algo que escapa a las capacidades de los seres humanos: el intento, pues, no va mucho más allá de ser “más o menos imperfecto”.

Sin embargo, Adam Smith parece otorgar cierta dignidad al resultado. En efecto, Smith echa siempre a un lado cualquier tentación de deriva sofista o relativista por lo que a las verdades morales en la vida terrena respecta y, pese a que, en la estela de Hume, asume que lo que los hombres tienen a su alcance inmediato no es más, muy a menudo, que meras colecciones de sensaciones o emociones que los objetos o las acciones causan en ellos, aquéllos pueden, no sin dificultades, discernir acerca de la verdad de los predicados morales, *efecto* impreciso, a menudo borroso, de las leyes que rigen la *naturaleza* humana y, a la vez —o, mejor, por eso mismo—, *causa eficiente* y fuente de alimentación del derecho positivo²².

En este sentido, el programa smithiano, si bien no coincide, tampoco dista mucho del propuesto, en el mundo contemporáneo, por John Rawls (1971). Lo que Adam Smith está pretendiendo en el siglo XVIII, hasta cierto punto bajo el influjo de Hume —y utilizo aquí la terminología típicamente rawlsiana por la claridad explicativa que ofrece un anacronismo de este tipo—, es articular teorías normativas que constituyan reconstrucciones sistemáticas de nuestra intuiciones morales, reconstrucciones que, más adelante, en un ejercicio de vaivén, habrán de contrastarse con esas mismas intuiciones —*en bruto*, en este caso—, en un proceso de mutuo ajuste que hará que, por un lado, nuestra sistematización teórica —Smith no renuncia en ningún momento al empeño de aprobar universalmente las actitudes morales— nos lleve a podar algunas de nuestras intuiciones espontáneas no suficientemente meditadas y, en un viaje de vuelta, el contraste con nuestras intuiciones lleve a retoques serios, y aun al abandono, de nuestros constructos teóricos normativos²³.

Merece la pena recordar, en este sentido, que, tal y como Scanlon (2003) sostiene, la noción de intuición moral que Rawls maneja es especial. En efecto, una intuición moral,

²² Cabría preguntarse hasta qué punto la comprensión de la indexación histórica del consabido escepticismo moral de Hume arrojaría, no tanto un cuerpo doctrinal que a menudo es visto como un precedente del emotivismo de los Ayer, Stevenson y, a su modo, Hare o Mackie, sino como el resultado, a la manera de los ácidos Swift o Voltaire, del rechazo frontal, convertido en máxima, a dar por hechas —a dar por *factibles*, al cabo— verdades morales que, demasiado a menudo y demasiado ubicuamente, no eran otra cosa que emanaciones de los valores que estaban alimentando y retroalimentando la máquina de un Antiguo Régimen todavía en vida.

²³ Para un estudio de las implicaciones de la asunción del programa rawlsiano del equilibrio reflexivo, véanse Domènech (1998) y Van Parijs (1993). Dejo de lado las implicaciones relativas tanto a lo epistemológico como al quehacer de la ciencia social normativa del hecho de que, a lo largo de los últimos veinte años, y gracias a ciertos hallazgos en los campos de la biología evolucionaria, de la psicología cognitiva o de la antropología, entre otras disciplinas, haya ido creciendo la evidencia de una facultad moral universalmente compartida que anime a pensar en la necesidad de explorar la estructura profunda de nuestras intuiciones morales, así como el modo en que éstas pueden apoyar u oponerse a los principios por nosotros adoptados, con frecuencia avalados legalmente.

para que sea efectivamente *moral*, ha de cumplir determinadas condiciones o requisitos. No se trata, pues, de un ejercicio de agregación de intuiciones “en bruto” a un supuesto proceso de producción de leyes y principios ajeno a la esfera de lo político. Bien al contrario, Rawls sugiere que los juicios que emanan de las intuiciones que los individuos llevan consigo sólo son válidos, en primer lugar, en la medida en la que éstos son plenamente conscientes de los hechos relevantes que están en disputa cuando un predicado moral es sometido a discusión; en segundo lugar, cuando los individuos pueden enfrentar la práctica de la moral, la participación en el proceso de toma de decisiones, sin preocupaciones o temores que vengan dados por la posición que puedan ocupar en el seno de la vida social; y, finalmente, si los individuos no esperan ganancia o pérdida alguna como consecuencia de la eventual respuesta dada por ellos al interrogante planteado. El carácter *político* de dicha aproximación a la formación y trato institucional de las intuiciones morales resulta, pues, evidente.

Pues bien, en esta misma dirección, en la medida en la que esa aspiración a una aprobación universal de las actitudes morales que se descubre en Adam Smith conduce a la prescripción de un encuentro intersubjetivo razonado y razonable en el seno de unas instituciones sociales de legitimidad por todos reconocida (Tugendhat, 1997), Smith se alinea con aquellos filósofos que, de Aristóteles a Marx, pasando por Locke, Kant y Robespierre, entre otros, apuntan a la centralidad de la ley civil para dibujar un escenario institucional en el que la *naturaleza humana* pueda desplegarse de modo completo.

Una vez fundamentada la validez de los resultados de ese intento de adecuar el derecho positivo al derecho natural, Smith sostiene sin reservas, en el pasaje que está siendo objeto de análisis, que, aunque las leyes y la justicia puede que se definan en la esfera de *lo natural*, se conquistan en la vida social, políticamente, y con la mirada puesta a su encarnación jurídico-institucional. De ahí la importancia del papel dado al magistrado en tanto que garante de una vida social justa. El auto-respeto que los individuos tienen para consigo mismos, su sentido de la propia dignidad –“los hombres jamás tolerarán la violación de la justicia por parte de otros hombres”, afirma Smith- lleva a los miembros de la comunidad a la promoción de un “estado bien gobernado”, de unas instituciones políticas cuyo funcionamiento pase por la disposición de mandatos fiduciarios, de unas instituciones capaces de articular instrumentos para la *disputabilidad*, para la *accountability*: “lo que se requiere para que no haya arbitrariedad en el ejercicio de un determinado poder no es el consentimiento real a ese poder, sino la permanente posibilidad de ponerlo en cuestión, de disputarlo”, dirá Pettit (1999: 91), más de dos siglos después, en clara

consonancia con los postulados smithianos. En definitiva, Adam Smith se alinea con aquellos que proclamaban la necesidad del careo y del escrutinio popular del Estado Moderno, cuyo monopolio del poder podía resultar altamente beneficioso para la vida social²⁴ siempre y cuando no escapara demasiado a la mirada y seguimiento de los ciudadanos, a quienes corresponde el uso de ciertos mecanismos de control, hasta el punto de convertirse en auténtica *excrecencia parasitaria*.

No nos encontramos aquí, pues, con un esquema de corte socialcontractualista que persiga el ahogo, bajo el peso del Leviatán, del *bellum omnium contra omnes* que supuestamente se haría inevitable en ausencia de la ley. Efectivamente, Adam Smith, al igual que Hume y el grueso de la escuela histórica escocesa, plantea una oposición frontal al contractualismo político, el cual adolece, bajo su punto de vista, además de una antropología filosófica harto cuestionable, por restrictiva, de cierta ignorancia respecto a lo que en realidad es un contrato. Según Alcón (1994: 301), Smith opina que “el elemento básico de la obligación contractual no puede ser desconocido por quien acuerda un contrato, [...] puesto que es necesario que al menos se tenga una idea aproximada de los principios bajo los cuales se establece esta obligación”. Asimismo, Hume, el principal crítico del socialcontractualismo en la Escocia del siglo XVIII, ante el supuesto de que la ley civil tiene su origen en un hipotético consentimiento voluntario primigenio que, además, obliga a los gobiernos posteriores que puedan existir, hace gala de mayores dosis de conciencia histórica, social y política, y asegura que

“casi todos los gobiernos que hoy existen, o de los que queda recuerdo en la historia, fueron originariamente fundados sobre la usurpación o la conquista, cuando no sobre ambas, sin ninguna pretensión de libre consentimiento o sujeción por parte del pueblo” (Hume, 1987: 101).

También Ferguson, otro de los grandes historiadores que dio la Ilustración escocesa, postuló la necesidad de comprender que lo que nos interesa de las instituciones no son tanto sus orígenes hipotéticos, sino su realidad, evidenciada por testimonios tanto históricos como etnográficos (Flaquer, 1989).

²⁴ Recuérdese que, como el propio Smith explica en la *RN* (*RN*, III, III), el Estado Moderno nace como resultado de un pacto entre la monarquía y el “tercer estado” con el objetivo de cortar de raíz las múltiples e incontrolables fuentes de poder y de dominación que operan en el mundo feudal y *fiar* en la primera la función de instituir y gestionar un “buen gobierno”.

Así pues, lo que, más allá de la definición de los mecanismos rectores de las instituciones políticas concretas –cuestión harto importante también–, Adam Smith está sugiriendo es que, puesto que el azar social puede generar escenarios en los que a los individuos les sea muy difícil y costoso sustraerse a un comportamiento oportunístico del que cabe esperar razonables beneficios, comportamiento que puede conllevar auténticos “baños de sangre”, es preciso tomar “precauciones” y tratar, no sólo de encauzar los intereses para que devengan “la brida más efectiva” contra “la locura del despotismo”, según la formulación de James Steuart recogida por Hirschman (1999), sino también de fomentar una vida social libre y fecunda que estimule y garantice la posibilidad del pleno despliegue de las identidades personales, de la *naturaleza* humana –al fin y al cabo, las motivaciones de los individuos son plurales, con lo que éstos pueden mostrarse proclives también a participar en la articulación y sostenimiento de los arreglos institucionales que posibiliten esa vida social libre-. En efecto, Smith es consciente de que, dado que “a veces el interés de clases particulares de hombres [...] tiranizan el gobierno [y] tuercen las leyes positivas del país con respecto a lo que prescribiría la ley natural”, es preciso preservar la autonomía de las instituciones políticas con respecto a los poderes privados, con el objetivo de que éstas puedan definir y promover el bien colectivo y, así, alcanzar el mayor grado de *libertades naturales* asequible a los humanos.

En cualquier caso, no se está contemplando aquí la figura de una divinidad que haya urdido un plan determinado y determinista que vaya a ser inoculado heterónomamente a los individuos, con el fin de que se asegure un orden establecido para todas las criaturas de la Creación, como algunas interpretaciones de la reflexión smithiana, deudoras en demasía de un organicismo teologizante, muy propio del siglo XIX, han venido a sugerir. Lo que Smith, participe del proyecto civilizatorio que hará suyo también Adam Ferguson, está vindicando de un modo diáfano es que se emprenda una tarea, de todo punto política, orientada a lograr, según la formulación que hallamos en el pasaje anteriormente citado, que “los sentimientos naturales de la justicia lleguen a esa precisión y exactitud que alcanzan naturalmente en las naciones más civilizadas”. Y Ferguson, precisamente, a quien, por cierto, esos supuestos *estados de naturaleza* le resultaban ficciones totalmente inconcebibles²⁵, consagrará parte de su obra a la búsqueda de un criterio de civilización cabalmente informativo, lo que lo llevará a la realización de una *historia natural de las sociedades* que arrojará toda una teoría de la evolución de las mismas en la que se presenta la

²⁵ Dice Ferguson en su *Essay on the History of Civil Society* (1989, 35): “Si nos preguntan: ‘¿Dónde se encuentra el estado de naturaleza?’, hemos de responder: ‘Está aquí’; y no importa si se sobreentiende que estamos hablando en la isla de Gran Bretaña, en el cabo de Buena Esperanza o en el estrecho de Magallanes”.

expansión de la *politeness*, definida ésta por oposición a la rudeza de la vida en las sociedades bárbaras, que no es otra cosa que la disposición, por parte de los individuos, a coadyuvar en todos los esfuerzos orientados a la articulación y reproducción de instituciones políticas que fomenten la causa de la libertad y que se dispongan a erradicar todas las formas de tiranía y de dominación. En cualquier caso, lo que, en definitiva, está en juego en estos momentos, a los ojos tanto de Ferguson como de Smith, no es otra cosa que la progresiva ampliación de las libertades individuales frente al peso de los yugos, todavía vigentes, del mundo feudal²⁶.

Ni más ni menos que “justify the ways of God to men” para acceder a ese “recovered Paradise to all Mankind”, se había propuesto John Milton, defensor acérrimo del proyecto revolucionario de 1640. Quizás sea desde la observancia de los principios y postulados que han sido presentados; quizás sea, por lo tanto, desde la comprensión del enfoque *institucional y materialista* que opera en la obra de todos estos filósofos morales e historiadores que, como hemos visto, vierten la terminología heredada de la tradición del derecho natural en unos esquemas ético-políticos que apuntan a un mundo radicalmente nuevo que quizás nunca llegó a ser; quizás sea desde la asunción de que, para todos los que, de un modo u otro, estaban participando en esa ardua y larga lucha para la *civilización* del mundo, los esfuerzos de todos y cada uno de los hombres que habían dedicado parte de su vida –terrena, claro- al combate del despotismo habían adquirido una dignidad tal, que hacía del eventual fracaso de su empeño algo terriblemente oneroso; quizás sea desde la convicción de que, con todo, los hombres no pueden permitirse el lujo de ver arder su *ciudad* –su *civitas*, donde la haya-; quizás sea desde todos estos planteamientos desde donde deba entenderse la exhortación que Milton, exigente, dirige al pueblo de Inglaterra después de que, en febrero de 1660, el General Monk tratara, a través de una próxima votación, de que el Parlamento readmitiera en su seno a todos aquellos miembros del mismo que habían sido cesados por el Coronel Pride en 1648, lo que suponía, a los ojos del poeta, un claro intento de restaurar la monarquía en la persona de Carlos II y, de este modo, echar e perder los esfuerzos empleados durante largos años de guerra civil para lograr un Consejo estable y duradero, fiduciario con respecto a la voluntad del pueblo, capaz de gobernar Inglaterra como una república libre y, así, promover y afianzar en ella “la libertad debida”:

“Los miembros del Parlamento de Inglaterra, asistidos por un gran número de gente que surgió para adherirse a él con la

²⁶ Tal y como se ha indicado ya, dejo de lado de momento el análisis sistemático del alcance y significado de las nociones de libertad que aquí se están manejando.

mayor de las fidelidades en la defensa de la religión y de sus libertades civiles, juzgando a la monarquía, por la larga experiencia que de ella tenían, como un gobierno innecesario, oneroso y peligroso, justa y magnánimamente la abolieron, convirtiendo lo que antes era esclavitud real en una república libre, para admiración y terror de nuestros celosos vecinos. [...] Uno no podría más que asombrarse de que una nación que se diga libre se permitiera que un hombre pudiera reclamar un derecho hereditario sobre ella como su señor; y que, con eso, reconociendo ese derecho, sus miembros resolvieran considerarse sus sirvientes y vasallos y renunciaran a su propia libertad. Que un pueblo y, más aún, sus líderes, gentes todas ellas que han luchado tan gloriosamente por la libertad, sean capaces de hacerlo y de convertir sus nobles palabras y acciones, hasta el momento para la exaltación de la majestuosidad de un pueblo libre, en la vil necesidad de la lisonja y las postraciones palaciegas, no sólo es hecho extraño y sorprendente, sino también lamentable. Aquellos miembros de una nación que hayan sido tan valerosos y denodados como para ganar su libertad en el campo de batalla, pero que, una vez en sus manos, resulten tan necios e insensatos como para no saber cómo utilizarla, cómo estimarla, qué hacer con ella y consigo mismos, hasta el punto de que, tras diez o doce años de contienda y guerra victoriosa contra la tiranía, sometan de nuevo el cuello al yugo que ya se habían sacudido, y a los pies de los que habían sido vencidos hagan así ofrenda de los frutos de su victoria baldía, además de echar a perder nuestra gloria y hacer de nosotros un ejemplo que nunca antes reyes o tiranos habían tenido a su alcance para jactarse de ello, lo que no ha sucedido nunca a una nación que ya poseyera su libertad y sería una ignominia si éste fuera nuestro destino; ellos en verdad merecen, sean los que sean, ser esclavos para siempre. Pero otra parte de la nación, que estimo de grandes dimensiones, que no coincide con ellos, [la forman] gentes con demasiado valor

como para entregarse por sus propios medios a la misma esclavitud. [...] Ahora es la ocasión, el tiempo propicio en el que podemos conseguir una república libre y establecerla para siempre en la tierra sin dificultad ni mucha demora. Los oficios para las elecciones han salido ya -y, conviene observar, lo han hecho no en el nombre de ningún rey, sino en el de los guardianes de nuestra libertad- para instituir un parlamento libre que, sólo entonces, si nos mantiene como un pueblo libre, será verdaderamente libre y merecerá el verdadero honor de este título supremo. No habrá habido parlamento alguno con mayor libertad para hacerlo, pues no estará constituido, como antes, por los dictados de un rey, sino por la voz de la libertad” (Milton, 1958: 220-29).

2. Vuelta a las formas celestiales: la opción liberal-doctrinaria y la codificación del análisis económico neoclásico.

La ontología política subyacente al cuerpo doctrinal que conforma lo que se ha dado en llamar *liberalismo doctrinario*, articulado originariamente alrededor de la asunción de la igualdad ante la ley en el ámbito *privado*, por un lado, y, por el otro, en el ámbito *público*, alrededor de la distinción, típicamente termidoriana, a la que Robespierre se opondrá frontalmente, entre *ciudadanos activos* –los individuos libres capaces de pagar un censo- y *ciudadanos pasivos* –los individuos formalmente libres pero carentes de recursos-; sistematizado después en los trabajos de los Constant, Guizot y Renan, entre otros, y diseminado por toda Europa a través de la progresiva consolidación, a lo largo de todo el ochocientos, de los códigos napoleónicos (Doménech, 2004a); tal ontología política –digo- apunta a un mundo radicalmente distinto al que aspiraban los filósofos de la tradición en la que se ubica Adam Smith²⁷.

Hemos visto hasta aquí que el sustrato axiológico del mundo del que Smith participa es deudor, en lo que a la filosofía del derecho y al diseño institucional respecta, de varias tradiciones que se enlazan y forman un tejido vasto y complejo. Sin embargo, puede sostenerse que, a una psicología moral que bebe de la doctrina típicamente británica del *common sense*, a la vez que de la sensibilidad estoica, que en Smith vira interesantemente de la afirmación de un *self-control* arquetípicamente estoico a la vindicación de una idea de *self-command* de cuño aristotélico –más adelante se analizará esta cuestión con mayor detenimiento-, la opción normativa smithiana es, en términos generales, heredera de lo que Bertomeu (2005) ha denominado “iusnaturalismo revolucionario”, esto es, una tradición esencialmente *política* en el sentido de que pasa por el reconocimiento de la existencia de asimetrías de poder en el seno de la vida social y que, de ahí, apunta a la prescripción de una intervención estatal orientada a poner freno a las grandes acumulaciones de poder en pocas manos privadas.

La plasmación institucional de tales planteamientos no es otra que la articulación de un gobierno *fiduciario* con respecto al pueblo. Para filósofos como Locke, la sociedad *civil* es una unión de propietarios –cabe recordar que, tal y como señala Mundó (2005a, 2005b), la

²⁷ En un trabajo reciente, Philip Pettit (2005) ofrece una definición del concepto de “ontología política” que, si bien deja a un lado una mención explícita a las interrelaciones existentes entre la esfera pública y la privada, puede resultar clarificadora: “Cada teoría política –dice Pettit-, cada teoría relativa al modo en que debería constituirse y gobernarse la esfera pública presupone una visión de las relaciones y estructura en virtud de las cuales los individuos bajo un mismo sistema de gobierno constituyen un pueblo, una nación, un estado: si se prefiere, presupone una *ontología política*”. La cursiva es mía.

reflexión lockeana se desarrolla con la figura del *pater familias* propia del derecho civil romano como punto de referencia y sujeto de atribución de los derechos- con un soberano fiduciario, un soberano que, en caso de incumplimiento de los mandatos que le han sido encomendados, puede ser depuesto por parte del pueblo, tal y como contemplaban ya figuras como la de Juan Mariana, quien había llegado a justificar, con arreglo a estos planteamientos, hasta el regicidio y el tiranicidio.

En definitiva, en este “iusnaturalismo revolucionario”, pese a haberse asimilado, siquiera formal o terminológicamente, esa gran ficción jurídica relativa a un supuesto estado de naturaleza pre-social, opera siempre un vínculo entre la esfera privada y la esfera pública, vínculo en virtud del cual la segunda debe intervenir para evitar que, al decir de Smith, “el ejercicio de esta libertad natural por parte de un contado número de personas [amenace] la seguridad de la sociedad entera”. Algo lleno de sentido histórico, pues el iusnaturalismo, en todas sus ramas, se desarrolla en un momento en el que se hace imprescindible embridar los poderes propios del mundo feudal y del estado absoluto, poderes que se hallan completamente emancipados de la sociedad *civil*—sí es que realmente la había-.

Entrado el siglo XIX, sin embargo, el escenario ha cambiado. En un mundo en el que, como relata Domènech²⁸, “el número de desposeídos crecía imparable a lomos de la incipiente revolución industrial” a la vez que los nuevos códigos civiles afirmaban la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos, era preciso que, sin quebrantar esa unidad jurídica del tercer estado lograda con la Revolución de 1789, se construyera de algún modo un cuerpo doctrinal dirigido a la legitimación de las nuevas formas de dominación que estaban tomando forma en el mundo civil proto-capitalista, aun a costa de echar por la borda “la pretensión pancivilizatoria de la democracia fraternal [contra la que] se sublevaron las fuerzas sociales y políticas que dieron el golpe de Estado antijacobino el 9 de Termidor de 1794”. Es, pues, en este contexto en el que cabe entender las palabras del diputado termidoriano Dupont de Nemours, decidido a legitimar los nuevos privilegios, palabras en las que resuenan los ecos de aquellas viejas doctrinas, sagazmente redivivas, que apuntaban a una supuesta disposición extra-terrena de los avatares de los hombres en el seno del mundo social. Decía Dupont de Nemours:

“Es evidente que los propietarios, *sin cuyo permiso* nadie podría en el país conseguir alojamiento y manutención, son los ciudadanos por excelencia. Ellos son los soberanos por la gracia

²⁸ Las citas que se incluyen en este párrafo y en el siguiente han sido tomadas del trabajo de Domènech (2004a: 92-4).

de Dios, de la naturaleza, de su trabajo, de sus inversiones y del trabajo y de las inversiones de sus antepasados”²⁹.

Pero, aun afirmándose la existencia de “ciudadanos por excelencia”, la rearticulación napoleónica de las leyes civiles introducía una nueva ficción jurídica: la que establecía que “los desposeídos varones eran también ‘propietarios libres’: propietarios, por lo pronto, de su fuerza de trabajo, y habilitados, como todos los demás propietarios, con una igual capacidad jurídica –con una igual ‘libertad’– para realizar actos y negocios jurídicos (contratos civiles) a partir de su ‘propiedad’. [Y] eso rompía con la tradición republicana clásica, para la cual el trabajo asalariado era una forma de esclavitud a tiempo parcial, o, como dice Aristóteles (*Pol.*, 1260 a-b), ‘una especie de esclavitud limitada’”.

El propio Adam Smith, cuando, en su análisis sobre la fijación de los salarios (*RN*, I, VIII), deudor de la visión de Cantillon acerca de los factores que determinan el establecimiento de los umbrales de subsistencia, viene a sugerir que los salarios no rebasan nunca una tasa muy determinada –la que permite la estricta subsistencia del trabajador, a lo que hay que añadir una cierta cantidad para el sustento de su familia–, llega a comparar la condición del trabajador libre pobre con la del esclavo. En otro momento, Smith asegura que los gastos necesarios para mantener a un asalariado libre son inferiores a los gastos necesarios para mantener a un esclavo. Si a ello –sostiene Smith– se le suma el hecho de que en las relaciones de producción propias del capitalismo existen severos lazos de dependencia material, se puede afirmar, otra vez, que la condición del trabajador asalariado no dista mucho de la del esclavo, el cual, a diferencia del primero, cuenta con la seguridad de que, por lo menos, tiene garantizados los bienes necesarios para su subsistencia física, aunque sea bajo la más ignominiosa de las formas contractuales que puedan tener cabida en el seno de la vida social.

Es, pues, en este sentido, en la medida en la que hace caso omiso de este tipo de realidades que constituyen la espina dorsal de la preocupación ético-política de la tradición republicana, cuyos rasgos fundamentales serán examinados en la segunda parte, en el que cabe afirmar que el programa del liberalismo doctrinario naciente resulta completamente *impolítico*.³⁰ Por un lado, el liberalismo doctrinario asume la metáfora del estado de

²⁹ La cursiva es mía. Como se verá en la segunda parte, la necesidad, por parte de la parte más vulnerable de la sociedad humana, de “pedir permiso a otros” para poder sobrevivir es algo que el análisis de Marx capturaré en todo momento. Interesantemente, las formulaciones –que no los horizontes político, claro está– del proto-liberal Dupont de Nemours, situado en la extrema derecha del movimiento revolucionario francés, y del socialista Karl Marx, heredero de los postulados de la extrema izquierda del mismo, coinciden en este punto.

³⁰ Asimismo, este espíritu *impolítico* del liberalismo doctrinario es recogido por la ciencia económica que nace con la revolución marginalista. Bien entrado ya el siglo XX, Samuelson, heredero y continuador del análisis

naturaleza, en el que a los individuos se les inyecta, pre-socialmente, un stock de libertades que vienen dadas *ab initio et ante saecula*; pero, además, hace propia la ficción jurídico-política, según la cual, una vez garantizada la igualdad ante la ley –o *isonomía*–, todos los miembros de la comunidad tienen igual capacidad para articular y llevar a cabo los planes de vida propios en el seno de la vida social, lo que, por consiguiente, conduce a la reivindicación del supuesto derecho del propietario de disponer de sus posesiones como se le antoje, sean éstas las que sean y las entienda aquél como las entienda³¹.

Poco importa que los propios liberales doctrinarios reconozcan explícitamente la estructural compartimentación, según criterios de todo punto materiales, que caracteriza la vida social –éste es el caso de Renan, quien, tal y como detalla Domènech (2004a: 30), “da por definitivamente escindido (pugnazmente escindido) al ‘tercer estado’: distingue claramente a los ‘burgueses’ (que coloca del lado del primer y el segundo estados) del ‘pueblo propiamente dicho’, es decir, de lo que, aun incluyéndolas en el tercer estado, ya el popularizador de la noción, el abate de Sieyès, había llamado, en 1789, las ‘machines de travail’”–; de lo que se trata es de hacer caso omiso de esta realidad y de apuntalar unas ficciones jurídicas indispensables para lanzar y consolidar unas relaciones de producción para las cuales la colosal revolución demográfica asociada a la revolución industrial ha hecho del proyecto civilizatorio de 1789 una rémora de difícil manejo.

económico neoclásico, se expresará del siguiente modo: “Recordemos que en un mercado perfectamente competitivo poco importa quién contrata a quién: supongamos, pues, que el trabajo contrata el capital” (Samuelson, 1957: 894).

³¹ El estudio, ya clásico, de Díez del Corral (1956) ofrece una interesante y exhaustiva perspectiva acerca de los postulados fundamentales de los liberales doctrinarios franceses –de los Royer-Collard, Constant y Guizot, entre otros–, así como de su participación en la vida política de la Francia de la primera mitad del siglo XIX. Dicho estudio pone de manifiesto el tipo de parlamentarismo contemplado por los liberales doctrinarios –un parlamentarismo vinculado a una ley electoral censitaria, en la estela del espíritu de Dupont de Nemours–, así como las raíces cristianas de la antropología por ellos manejada –“Dieux et la religion, voilà mes guides” escribe a su madre un joven Guizot, aturdido por el ajetreo de la vida parisina (Díez del Corral, 1965: 67)–. En cualquier caso, Díez del Corral evidencia que la reflexión de tales autores, a la par que su acción política, está orientada de forma clara a tratar de convencer acerca de los perjuicios que acarrea la intervención del estado en la vida social, un estado que debe ser lo más *mínimo* posible: de lo que se trata, aseguran ellos, es de reconocer plenamente la primacía de los derechos individuales como algo intocable por ningún tipo de instancia. Dice Díez del Corral (1956: 219) a propósito de Constant: “La máxima de Montesquieu ‘la liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent’ le parece a Benjamín Constant totalmente insuficiente, cualquiera que sea el procedimiento de su elaboración y cualesquiera que sean sus autores. Lo que importa es el contenido de la ley, no su origen o su factura. Las leyes pueden ser opresivas y tiránicas, y lo son no sólo aquellas que suponen un menoscabo de la persona humana, las que significan una intromisión en su pensamiento y creencias o un ataque a su propiedad, sino todas aquellas que exijan del individuo una aportación a la masa común superior a lo estrictamente necesario para el mantenimiento *mínimo* del Estado”. Y prosigue Díez del Corral: “El liberalismo de Benjamín Constant se encuentra, pues, basado en un individualismo extremo. El hombre es concebido como un ser individual radicalmente autónomo, defendido por fronteras determinadas con rigor en forma de derechos personales absolutamente inviolables e imprescriptibles, que nadie puede ‘dépasser ni fléchir’. Cuando traspasa esa línea, la sociedad es usurpadora, la mayoría facciosa [...]. Cuando la autoridad realiza semejantes actos, poco importa la fuente de que emanen, llámese individuo o nación; aunque fuese *la nación entera*, menos el ciudadano, [la] que oprime, no por ello sería más legítima”. Las cursivas son mías.

Nos hallamos, en definitiva, ante una visión a-institucional de la vida social para la cual las diferencias en el seno de la misma –las diferencias en las *capacidades* para alcanzar *funcionamientos*, como dirá Sen contemporáneamente (1997, 2004)– se deben, pura y exclusivamente, a las distintas estructuras de preferencias que presentan los individuos, esto es, a las diferencias por lo que respecta a esos stocks de mecanismos que, de un modo –diríase– algorítmico, irán poniéndose sucesivamente en funcionamiento para que, una vez alcanzada la vida adulta, llegemos a ser aquello que la divinidad dispuso para nuestras vidas.

El liberalismo doctrinario, pues, nace de la misma ficción jurídica alrededor de la cual se articulaba el grueso del iusnaturalismo, pero, a diferencia de las versiones “revolucionarias” de dicha tradición, apunta a una opción político-institucional bien distinta: al suponerse la inexistencia de asimetrías de poder en el seno de la vida social –la mal llamada *sociedad civil*–, no otorga sentido alguno a una eventual instancia política que, como el gobierno fiduciario lockeano, regule las relaciones sociales, los asuntos propios del mundo social, y lo haga dando cuenta de las decisiones tomadas y de las acciones emprendidas a una “sociedad civil” que, sin duda, vive de espaldas a lo que ocurra en esa etérea esfera pública³². El liberalismo doctrinario, pues, afirma que el estado ha de mostrarse lo menos intervencionista posible. Al igual que más de un siglo más tarde lo hará el grueso de la escuela *libertariana* –bien poco *novedosa*, por tanto– que, con Nozick (1974) a la cabeza, logrará cierto auge en la academia anglosajona en la década de 1970 y dejará sembradas unas semillas que se recogerán en los programas políticos conservadores de la Gran Bretaña y de los Estados Unidos de la década posterior, la tradición del liberalismo doctrinario aboga también por cierta forma de *estado mínimo* cuyas funciones no rebasen el raquítrico programa de limitarse a velar por la seguridad de los ciudadanos y a garantizar el mantenimiento de la propiedad privada. La tarea del gobierno, pues, poco tiene que ver con los asuntos propios del mundo civil, en el que operan individuos entregados *natural* e irreflexivamente al cultivo de sus negocios particulares, un mundo civil que, de este modo, queda completamente desvinculado de la esfera de lo público: constituyen, el de *lo público* y el de *lo privado*, órdenes distintos que avanzan por caminos paralelos y que muy raramente

³² Como plantea Domènech (2004a), la importancia del papel que juega en este punto el liberalismo doctrinario no fue otra que la que se deriva de la justificación, por él servida, de la desatención de la necesidad, que Locke había subrayado claramente, de que la *loi de famille* y la *loi politique* estén entrelazadas de algún modo si lo que se pretende es que, en el ámbito privado, los individuos, lejos de verse sumidos en un auténtico estado de *bellum omnium contra omnes*, gocen de una vida libre, autónoma y productiva.

se hallan interseccionados³³. Con todo, la opción liberal-doctrinaria persigue, en cierto modo, una reconstrucción terrena del *reino natural de la gracia*. Dice Domènech (1989: 239-40): “Que la ciudad de Dios venga a la tierra conformando un orden natural en el que el supremo juez sean los hombres mismos, y sus pilares, los derechos de propiedad, el mercado y el Estado de Derecho: esa es la embajada ‘teológico-política’ de la apología liberal del capitalismo. El sistema de derechos de propiedad y la libertad de intercambio económico garantizan una solución al dilema del prisionero generalizado; el estado garantiza que esa solución será definitiva, que todos la respetarán, y la universalidad de la ley se cuida de que el Estado no haga sino garantizar esa solución, de que sea un Estado de Derecho”.

La “libertad natural” de la que hablaba Adam Smith, pues, no es, en ningún caso, la libertad irrestricta por la que abogaba el liberalismo doctrinario de finales del XVIII y del XIX. Mientras que aquél subrayaba la necesidad de construir *políticamente* los cauces por los que discurrieran las aguas de la vida social, los defensores de esta otra idea de libertad percibían cualquier tipo de interferencia de la *loi politique* en la *loi de famille* como un auténtico desatino que no podía conducir sino al más nocivo de los estancamientos de aquellas corrientes (Domènech, 2004a). En cierto modo, y por paradójico que pueda parecer, los liberales doctrinarios operaron una especie de regreso a ciertos postulados de la *filosofía política* de los Pablo de Tarso y Tomás de Aquino: su programa pasaba también por una consciente desatención –o *negación*, mejor- de los orígenes sociales, *políticos*, de “la libertad y de la esclavitud”; una desatención –*negación*- que, no obstante –y aquí la paradoja es ya doble-, debía tener lugar en la vida terrena –no todos los liberales doctrinarios recurren al imaginario religioso como lo hace Dupont de Nemours-, aun al precio de que esto pudiera suponer la –*política*- puesta en funcionamiento de una peregrina “total libertad” para que los poderes privados, “enfeudados en el dinero”, como dice sarcásticamente Domènech a propósito del capitalismo neoimperialista (2004b), introdujeran nuevas formas de dominación social que diesen al traste con la pretensión de que las instituciones políticas

³³ Por supuesto, del mismo modo que la intervención estatal que “el ala revolucionaria” de la tradición del derecho natural contemplaba tenía un profundo sentido histórico –lo que estaba en disputa era, ni más ni menos, que la ampliación de las libertades de los miembros del pueblo llano frente a los privilegios de la *gentry* feudal-, los planteamientos que, desde finales del siglo XVIII y durante el XIX, van conformando la codificación del liberalismo deben leerse en el marco del auge y prosperidad de una burguesía que ansía el pleno despliegue y consolidación –a la par que la legitimación- de la sociedad y del estado capitalistas.

se consagrasen a su –supuestamente- inalienable tarea de promover el interés público y, en suma, de que la vida social deviniera efectivamente *civili*³⁴.

En cualquier caso, merece la pena recapitular e insistir en el hecho de que el mundo de Adam Smith poco tenía que ver con unos esquemas ético-políticos *liberales* que iban a afirmar, en el plano estrictamente positivo -descriptivo-, la *neutralidad política de la sociedad civil*, esto es, la ausencia en ésta de cualquier tipo de asimetría de poder o de relación de dominación de relevancia o significado suficientemente sustantivo como para que tuviese que ser considerada desde las instancias públicas; unos esquemas ético-políticos *liberales* que, además, postularían la necesidad de que tales instancias públicas se limitaran, por consiguiente, a articular un cuerpo legal orientado exclusivamente a garantizar que cualquier operación que los individuos quisieran llevar a cabo en la arena social se diese en la seguridad que confiere el marco de unos derechos de propiedad bien definidos; unos esquemas ético-políticos *liberales* para los que, por otro lado, el objetivo último de los ordenamientos jurídicos iba a ser la definición y la puesta en funcionamiento de una libertad entendida como mera igualdad ante la ley o *isonomía*, al margen de los avatares que esta libertad, que dejaría abierto un amplio espectro de posibilidades a la herencia y al azar social, pudiese deparar a los individuos en el patio trasero de las instituciones políticas; unos esquemas ético-políticos *liberales* en los que las desigualdades se explicarían como mera consecuencia de diferentes –y soberanos- deseos o preferencias³⁵, unos deseos o preferencias que iban a ser vistos como a-históricos y a-institucionales, a la par que se definirían, a la manera paulina, como un conjunto de dispositivos cognitivos que

³⁴ Quizás merezca la pena abrir un paréntesis de corte filológico y recordar también, dada la común asignación de la figura de Adam Smith a la tradición del liberalismo, que, en sentido estricto, el término “liberal” no se refiere a elementos de lo que hoy entendemos por “liberalismo” hasta que con este sentido se acuña el término en las Cortes de Cádiz, en 1812. Hasta entonces, el término “liberal” –la “liberalidad”– no poseía otro significado que el de “generoso” –o “generosidad”–. Ello no es óbice, sin embargo, para que autores como Laski (1961), uno de los más populares divulgadores del pensamiento político durante la primera mitad del siglo XX, no titubeen lo más mínimo a la hora de proclamar el papel de los Hume y Smith como padres del “liberalismo económico”. Sin duda, el Smith de Laski es el Smith desfigurado ya por el paso del rodillo de la hermenéutica asociada a la dogmática del liberalismo doctrinario. Para otras denuncias del anacronismo que supone el hecho de asociar la figura de Adam Smith al universo liberal, véanse Stimson (1989) y Winch (1978).

³⁵ El hecho de que, por ejemplo, una trabajadora afroamericana de la industria automovilística de Detroit perciba unos ingresos salariales incomparablemente inferiores a lo que supone la retribución del capital de los accionistas –blancos– de su compañía es algo que, a la luz de la tradición que se está analizando, cabe imputar a las particularidades de la estructura de preferencias de esta mujer, la cual, muy probablemente, presente una aversión al riesgo que la lleva a preferir trabajar por cuenta ajena, aversión al riesgo de la que aquellos que tenaz y laboriosamente levantaron la empresa en cuestión probablemente carecen. En este sentido, resulta revelador que, técnicamente, el análisis económico neoclásico se halle en condiciones de explicar, de acuerdo con los principios que se han venido exponiendo, el hecho de que, por ejemplo, tales diferencias puedan alcanzar una razón de 25.070 a 1 –tal era la diferencia de ingresos, en 1998, entre lo que percibía Michael Eisner, director general de la Disney, y el ingreso medio de los trabajadores de esta misma compañía (Raventós y Casassas, 2004a).

conforman la identidad de los individuos y que vienen dados heterónomamente, sin que, en ningún caso, vayan a poder vivir procesos de evolución y de cambio³⁶; unos esquemas ético-políticos *liberales* que, en suma, terminarían por prescribir el *laissez-faire* sin condiciones que se presentaba, por un lado, con la esperanza de que la consagración de los individuos a la satisfacción de sus “vicios privados” pudiera conducir, como resultado de la acción de determinados mecanismos de coordinación, a la emergencia de “virtudes públicas”, tal y como rezaba la fórmula mandevilliana que había hecho fortuna ya a partir de la década de 1710, y, por el otro, desde la convicción de que cualquier intervención por parte de las autoridades públicas orientada a introducir algún tipo de orden en el seno de la colmena no podía sino ocasionar los más irremediables desastres.

En efecto, Adam Smith queda bien lejos de tales planteamientos. El *revival* del providencialismo boussetiano que la doctrina del liberalismo codificado se había encargado de alimentar se alejaba a velocidad de crucero de los ejes vertebradores de la reflexión smithiana. “La política celestial conduce el mundo”, había afirmado Bossuet en Francia, como Quevedo en España al hablar de “una política de Dios”³⁷, en el momento de mayor solidez de los absolutismos francés y español (Giner, 1994). Pero Adam Smith parecía poco dispuesto a considerar providencias divinas, supremas e inescrutables voluntades divinas supuestamente encargadas de hacer y deshacer los proyectos humanos. Bien al contrario, Adam Smith, junto con el grueso de la Ilustración escocesa, y a la par que lo harían las personalidades más destacadas de la escuela de la *economía política* clásica, confía a las manos humanas, a unas manos humanas marcadas, si cabe, por las señales de las luchas más terribles, la tarea, exitosa o no, de alzar un mundo habitable, un mundo –terreno, claro- acorde con la medida de las cosas –entre ellas, los propios deseos, las propias necesidades– que el ojo humano fuese capaz de aprehender³⁸.

³⁶ Merece la pena examinar las implicaciones, tanto de indole metodológica como en materia de filosofía moral, del hecho de que, en las corrientes principales del análisis microeconómico, se niegue a los individuos la posibilidad de desarrollar una racionalidad de segundo orden, esto es, deseos sobre sus propios deseos – *meta-deseos* o *meta-preferencias*-. Para un interesante análisis al respecto, véase la primera parte de Hirschman (1984).

³⁷ En su *Política de Dios, Gobierno de Cristo, Tiranía de Satanás*, de 1626, Francisco de Quevedo, a la vez que afirma, *republicanamente*, que los monarcas han de tener siempre presente que “su corona son las necesidades del reino” y que, por lo tanto, deben prestar la máxima atención a la opinión del público, cuyo ambiente general constituye un excelente indicio de la calidad de la gestión del gobierno, no duda en oponerse al tiranicidio por considerar, *paulinamente*, que los malos reyes suelen ser el castigo merecido de los pecados del reino.

³⁸ He tomado, también, como referencias para el análisis del vínculo entre la tradición del derecho natural y el despliegue de la doctrina liberal decimonónica, los trabajos de Martín (2002) y de Moreau (1978).

3. Un mundo escindido en clases.

En un diálogo relativamente reciente con Jacques Derrida, Daniel Bensaid hacía referencia a la figura de Marx en los siguientes términos: “En mi opinión, a Marx se le convierte con demasiada frecuencia en un filósofo perteneciente al gran linaje de las filosofías especulativas de la Historia. Considero, por el contrario, que se desmarca de esas filosofías de la Historia en los textos de 1844-1846, [donde] se dedica a otra cosa, a una *teoría del conflicto* [y], por lo tanto, de la incertidumbre, lo cual no quiere decir que todo sea posible”³⁹.

Al igual que en el Marx que Bensaid parece reivindicar, el mundo de Smith, un filósofo perteneciente a una escuela, la *escuela histórica escocesa*, cuyo proceder *materialista* pero en ningún caso *determinista* influyó notablemente en la reflexión marxiana (Meek, 1972, 1980), constituye un escenario en el que, en efecto, “no todo es posible”, pero en el que, no obstante, se abre un amplio espacio en el que, en la medida en la que la configuración de la vida social viene dada por la –relativamente maleable– correlación de fuerzas derivada de la base material de la que los individuos se hallan dotados, éstos depositan y dirigen, en muchas ocasiones en clave *de conflicto*, las energías para la realización de sus proyectos, sean éstos individuales o colectivos.

El carácter materialista del análisis smithiano, que ha quedado ampliamente estudiado en trabajos como los citados, de Meek, o el de Skinner (1975), se muestra diáfano en la interpretación económica de la historia de la que el filósofo escocés se hace partícipe, por ejemplo, en su análisis de la sucesión de formas de producción y de organización social, desde los estadios de la caza y la pastura hasta la emergencia de la economía del intercambio comercial, análisis que en todo momento gira alrededor de la asunción de que son las relaciones de poder que operan entre los individuos en la esfera privada lo que, al cabo, conforma las instituciones políticas rectoras de la vida social y, en última instancia, las formas de gobierno.

En la actualidad, sociólogos como Korpi y Palme (2003) han renovado los análisis *institucionales* de la vida social, especialmente en lo que respecta a las relaciones laborales. Dichos análisis, que beben tanto de la perspectiva marxiana como de la weberiana, a la vez que lo hacen de la propia de la escuela económica *institucionalista* que nace con Veblen (1971) y que halla, mucho más adelante, interesantes exponentes en figuras como la de

³⁹ Citado por Spire (2004). El énfasis añadido es mío.

Solow (1992)⁴⁰, han coincidido en alumbrar nociones de clase que hacen de ésta una categoría que no puede deslindarse de la presencia de un conflicto distributivo. En la larga cita que se ofrece a continuación, Korpi y Palme (2003: 427) dan buena muestra del carácter, renovado en cuanto a la terminología pero de resonancias conceptuales bien añejas, de estos trabajos a los que se está aludiendo: “[La perspectiva de los recursos de poder] ésta es, como se ha planteado ya, la principal aportación de Korpi al análisis de las relaciones de clase] centra su atención en los activos [...] de los que disponen los actores en los conflictos distributivos, y se interesa en el estudio de si éstos pueden hacerlos valer para sus intereses particulares o no. En el contexto de las instituciones sociales, la distribución de los recursos de poder entre los actores constituye el conjunto de marcos de referencia para la materialización de las oportunidades de las que tales autores disponen, así como las

⁴⁰ Cabe mencionar que, tal y como se analizará en profundidad más adelante, Adam Smith, lejos de pretender dibujar una visión idealizadora del mercado, se consagra a la tarea de estudiar y categorizar, hasta donde le es posible, los *distintos mercados*, de características bien diversas, que han conformado y conforman el mundo en el que vive. No en vano su obra ha sido señalada, en alguna ocasión, como un posible precedente del análisis propio de la escuela institucionalista de finales del XIX y principios del XX. Tal y como explica Sobel (1979), el objetivo primordial de Adam Smith no fue nunca la creación de una caja de herramientas trans-histórica para el análisis económico, sino, sencillamente, explicar el proceso a través del cual iba tomando forma, durante la segunda mitad del siglo XVIII, un nuevo sistema de formas y relaciones de producción y prescribir al respecto, pero en ese contexto. En el plano metodológico, Adam Smith asentó sus consideraciones en los resultados de la historia económica, así como en el estudio de los procesos sociales y económicos *reales* que observaba en su mundo. La mayor parte de su trabajo estaba orientado al análisis del comportamiento individual en el marco de determinadas instituciones políticas y económicas cuya articulación arrancaba de fuerzas sociales y culturales. En esta dirección, resulta interesante observar cómo vinculó el crecimiento y el bienestar al factor tecnológico, por un lado, y, por el otro, al comportamiento de nuevos grupos de propietarios, los miembros de lo que Sobel llama las “clases ociosas emergentes”, que orientaban, unas veces positivamente y otras tantas exclusivamente *pro domo sua*, el desarrollo de los nuevos recursos tecnológicos. En cualquier caso, Smith insistió en que el comportamiento económico, tanto en el plano individual como en el colectivo, se halla íntimamente relacionado con la tecnología, con el acceso legal *-institucional-* a las fuentes de renta y con el particular papel que los individuos juegan en el seno del proceso productivo. Asimismo, tal y como se analizará con mayor detenimiento en la tercera parte, Smith, al igual que Veblen en *The Engineer and the Price System*, abogó por un sistema de economía política que, al imposibilitar la presencia de rendimientos del capital, diera prioridad a los elementos productivos del proceso económico —el *trabajo productivo*—, en detrimento de los improductivos —el *trabajo improductivo*—. En cualquier caso, las similitudes entre Smith y los institucionalistas nacen del énfasis compartido en la importancia de la interacción del cambio social, del cambio político y del económico en el desarrollo de las sociedades. En una carta del primero de Noviembre de 1785 dirigida al Duque de La Rochefoucauld (CRP, 248), Smith dejaba constancia del carácter transdisciplinar, institucional e histórico, del proyecto intelectual que llevaba entre manos, proyecto que todavía debía ser completado. Decía Smith: “Tengo también otras dos grandes obras en el telar; la una es una especie de Historia Filosófica de las diferentes ramas de la Literatura, la Filosofía, la Poesía y la Elocuencia; la otra es una especie de teoría e Historia del Derecho y el Estado. Tengo ya reunidos en gran medida los materiales para ambas, y alguna Parte de una y otra se encuentra ya en un orden admisible. Pero la indolencia de la vejez, pese a que me resisto violentamente a ella, me asalta ya, y es muy poco seguro que llegue a terminar ninguna de las dos” (he tomado la traducción de este pasaje que ofrece Manuel Sacristán en su versión española del libro *Economía e ideología*, de Ronald Meek). Muy probablemente, hoy nos podríamos percatar más fácilmente del alcance y de la magnitud del proyecto intelectual de Adam Smith, quien, como buen ilustrado, ensayaba “una investigación sistemática dirigida a descubrir los sencillos principios filosóficos que gobiernan todo tipo de fenómenos” (Montes, 2004: 145), si, poco antes de su muerte, el escocés no hubiera ordenado a sus albaceas la quema de los dieciséis cuadernos que contenían los materiales a los que se refería en su carta a La Rochefoucauld (Rae, 1965).

constricciones ante las que se encuentran. En los países occidentales, los mercados de trabajo constituyen la arena principal donde toma cuerpo el conflicto distributivo. [...] Para una descripción y síntesis de los patrones que determinan la distribución de recursos en los mercados de trabajo, [...] cabe recurrir al concepto de *clase*, un concepto clásico que nos permite entender y explicar las pautas que rigen los conflictos distributivos. Dicho concepto, sin embargo, es controvertido y se ha usado en muchos y distintos sentidos. [...] Dentro de la Sociología europea, no obstante, la aproximación dominante ha pasado por definir *clase* en términos nominales, esto es, como categorías de individuos que muestran posiciones o situaciones relativamente similares en los mercados de trabajo y en las relaciones de empleo (Goldthorpe, 2000). [...] Las relaciones de empleo [...] implican dos tipos principales de recursos de poder: los activos económicos y la fuerza de trabajo o capital humano. [...] Mientras los recursos económicos pueden ser acumulados por actores individuales o pequeños grupos de actores, la fuerza de trabajo o capital humano es mucho más difícil de concentrar a escala individual. En las relaciones de empleo, los individuos empleados cuentan sólo con su capital humano y están, por consiguiente, subordinados a los *empleadores*, quienes derivan su poder de la propiedad de varias formas de capital”⁴¹.

Sea como fuere, estos autores no hacen otra cosa sino revigorizar unos planteamientos que la asepsia sociológico-política del credo liberal-doctrinario y del análisis económico neoclásico habían ido eclipsando, pero que gozaban de plena vitalidad algunas décadas atrás, en el momento del auge de los postulados centrales de la escuela histórica escocesa y, también –y, en algunos casos, más adelante-, de los propios de la metodología de la economía *política* clásica: para los Hume, Ferguson, Millar y, por otro lado, los Ricardo, Marx y, por supuesto, Adam Smith, el mundo se hallaba férreamente escindido en clases. En efecto, Smith participa de una visión *institucional* y *de clase* de la vida social de la que en ningún momento se despega. Y esto se observa de un modo especialmente claro en su análisis, precisamente, del funcionamiento del mercado de trabajo. Dice Smith:

“Los salarios del trabajo dependen del contrato concertado por lo común entre estas dos partes [trabajador y propietario del capital], cuyos intereses difícilmente coinciden. El operario desea sacar lo más posible, y los patronos dar lo menos que puedan. Los obreros están siempre dispuestos a concertarse

⁴¹ Las cursivas son mías. Dejo de lado, por quedar demasiado alejado del objeto de este estudio, el análisis de las implicaciones metodológicas y normativas de la adopción de las nociones de clase que autores como el citado Goldthorpe o como Eric Olin Wright (1994) proponen.

para elevar los salarios, y los patronos, para rebajarlos. [Los patronos llevan ventaja, pues] siendo menos en número, se pueden poner de acuerdo más fácilmente, además de que las leyes autorizan sus asociaciones o, por lo menos, no las prohíben, mientras que, en el caso de los trabajadores, las desautorizan". (RN, I, VIII)

En cualquier caso, AS asegura que "en disputas de esta índole los patronos pueden resistir mucho más tiempo": pueden vivir un año o dos sin producir, mientras que los trabajadores no podrán subsistir más que una semana, pocos resistirán un mes y apenas habrá uno que soporte un año sin empleo. En efecto, "a largo plazo, tanto el trabajador como el patrono se necesitan mutuamente; pero con distinta urgencia" (RN, I, VIII)⁴².

Pese a que muy a menudo se comportan como auténticos facciosos,

"rara vez se oye hablar [...] de acuerdos entre patronos, pero es frecuente, en cambio, oír hablar de los realizados entre obreros. Pero quienes se imaginan que las cosas discurren de esta suerte, y que los patronos raras veces se ponen de acuerdo, ignoran [totalmente la realidad]. Los patronos, siempre y en todo lugar, mantuvieron una especie de concierto tácito, pero constante y uniforme, para no elevar los salarios por encima de su nivel actual. [...] Algunas veces ocurre también que los patronos celebran acuerdos especiales para hacer descender los salarios por debajo de [su nivel natural]. Estas combinaciones se hacen siempre con la mayor precaución y sigilo, hasta el momento mismo de su ejecución, y cuando los obreros se someten, por lo general sin resistencia, apenas lo comentan con nadie, por rudo que sea el golpe para ellos. Sin embargo, dichas coaliciones chocan frecuentemente con una acción concertada y defensiva de los obreros [...]. Los argumentos de que regularmente [éstos] se valen son el alto precio de los comestibles y las grandes ganancias que sacan los patronos de su trabajo. Pero cualquiera que sea la naturaleza de estas maniobras, ofensivas o defensivas, se oye hablar mucho de ellas. En su afán de lograr una

⁴² Nótese que este análisis ha sido reproducido contemporáneamente en el estudio elsteriano de los factores determinantes del poder de negociación de agentes sociales que pugnan por recursos finitos (Elster, 1991).

resolución pronta, los obreros promueven alborotos y, a veces, recurren a la violencia y al ultraje más ofensivos. En su desesperación, proceden los trabajadores con el frenesí propio de los desesperados, y tienen que optar entre morir de hambre o atemorizar a los patronos, para que éstos accedan inmediatamente a sus pretensiones. Los patronos, en tales circunstancias, protestan en el mismo tono, y jamás dejan de reclamar la asistencia de las autoridades civiles y la aplicación inflexible de las rigurosas leyes que han sido promulgadas contra criados, trabajadores y jornaleros. Los obreros pocas veces sacan fruto alguno de la violencia de esas tumultuosas manifestaciones, las cuales –en parte, por la intervención de la autoridad, en parte, por la gran pertinacia de los patronos, y en la mayoría de los casos por la necesidad en que se hallan los trabajadores de someterse, para no carecer de los medios de subsistencia-, fracasan generalmente, sin otro resultado que el castigo o la ruina de los dirigentes”. (RN, I, 8)

Huelga decir que Meek (1972) no andaba errado cuando, en su estudio acerca de la aportación escocesa a la sociología marxiana, presentaba los análisis de la escuela histórica escocesa como claros antecedentes del materialismo histórico marxiano. Pasajes como el citado dan fe de que tanto Smith como Marx detectaron en la sociedad la presencia –y sus causas, sociales e históricas- de lo que contemporáneamente se ha dado en llamar “grupos de vulnerabilidad social”, esto es, conjuntos de agentes sociales que comparten la posibilidad de ser sometidos a las interferencias arbitrarias de otros (grupos de) agentes sociales que detentan posiciones socialmente dominantes (Domènech, 2000b).

Hay un elocuente pasaje de los *Grundrisse* en el que Marx, de acuerdo con las consideraciones que han venido siendo planteadas, subraya el carácter endógeno a la vida social de la génesis de *las libertades* –de *la identidad*- de que los humanos puedan gozar.

“La sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados. Como si alguien quisiera decir: desde el punto de vista de la sociedad, no existen esclavos y ciudadanos: éstos y aquéllos son seres humanos. Más bien ocurre que lo son, pero precisamente fuera de la sociedad.

Ser un esclavo, ser un ciudadano constituyen propiedades sociales, relaciones entre los seres humanos”. (Marx, 1953: 176)⁴³

Cualquier ficción acerca de un supuesto *estado de naturaleza*, de un posible *estado de inocencia* en el que libertades e identidades tomaran forma se deja, pues, completamente de lado. Tal y como plantea Widerquist (1998), éste es, también, el punto de partida de la reflexión smithiana. En el caso concreto del análisis de la determinación de los salarios en el mercado de trabajo, que ha sido referenciado, Smith, al igual que, un siglo más tarde, Marx, quien halla en la figura del escocés una de sus principales fuentes de inspiración a este respecto, sostiene que los trabajadores perciben niveles de renta bajos, inferiores a los que les correspondería —más adelante se analizará cómo y por qué pueden plantearse unos niveles de salarios *apropiados* con arreglo a criterios objetivos—, precisamente como consecuencia de la debilidad de su posición negociadora en la arena laboral, del peso que deben soportar en un mundo henchido de asimetrías de poder que les ha reservado una posición bien poco favorable. Según el análisis smithiano, los trabajadores andan desesperados por conseguir un empleo, un empleo que necesitan para sobrevivir. Los propietarios o *empleadores*, en cambio, pueden vivir de su capital, lo que los aleja de tal desespero: necesitan al trabajador tanto como éste los necesita a ellos, pero “con menor urgencia”, decía Smith en el pasaje citado. Con todo, afirma éste que el crecimiento de los salarios reales sólo puede darse bien como consecuencia de un incremento de la productividad de los trabajadores, bien a través de una mejora de su posición negociadora⁴⁴.

Como ha sido expuesto ya, queda, pues, fuera de duda la influencia en la reflexión marxiana del análisis, de carácter materialista, institucional y de clase, de Smith y de algunos de los otros miembros de la escuela histórica escocesa, entre los que son de mención obligada aquí Adam Ferguson, William Robertson y John Millar (Meek, 1972, 1980). Asimismo, dicha escuela echaba sus raíces en la obra de notables predecesores que, como Harrington o David Hume, habían abierto un camino en la metodología de las ciencias históricas al que era imprescindible recurrir si se pretendía aprehender los cruciales fenómenos que estaban marcando el siglo XVIII. De este modo, la interpretación

⁴³ Agradezco a Antoni Domènech el haberme puesto sobre la pista de esta cita, así como el haberme facilitado su traducción del original alemán.

⁴⁴ Dicho sea de paso, ésta es la razón por la que algunos han planteado, en la actualidad, la necesidad de introducir una Renta Básica de ciudadanía como mecanismo para dotar a quienes se hallan en las posiciones más débiles en la vida social de una posición de retirada o *fallback position* que aumente su poder de negociación en la arena sociolaboral (Casassas y Loewe, 2001; Raventós y Casassas, 2004a; Raventós y Casassas, 2004b; Wright, 2002).

económica que Millar hace de la revolución inglesa de 1640 y de la posterior guerra civil es deudora, en buena medida, del tratamiento que de las mismas hizo Harrington, quien puso de manifiesto, al decir del propio Millar, el importante papel que los “comerciantes, manufactureros y hombres de oficios” jugaron durante dicho período histórico, en la medida en la que estaba en juego “la independencia económica que acababan de obtener”⁴⁵.

También la insistencia de Hume en rastrear los orígenes y los fundamentos *reales* de las sociedades humanas, que veía en perpetua evolución, le impedía, tanto a él mismo como al grueso de la Ilustración escocesa, aceptar las ficciones especulativas de corte socialcontractualista que habían hecho fortuna en el pasado: de lo que se trataba, pues, no era ya de dedicarse a la especulación abstracta y a la conjetura, en especial por lo que a aquel supuesto *estado de naturaleza* respecta, sino de ofrecer explicaciones, lo más exhaustivas que les fuera posible, acerca de hechos y períodos históricos concretos. Como plantea Christopher Finlay (2004: 388), tanto el *Tratado de la naturaleza humana* como los *Ensayos Políticos* arrojan una concepción de la vida social para la que “las relaciones sociales y económicas se convierten en los elementos fundamentales para definir las características de la naturaleza humana y de la sociedad”. De este modo -prosigue Finlay- “Hume deja de lado el énfasis puesto por el humanismo cívico [...] en las relaciones políticas, para otorgar todo el peso a la cuestión de la independencia [material] como prerrequisito para la vida cívica”.

En cualquier caso, todos los autores aquí consignados coincidieron en afirmar que,

“en toda investigación referente a las operaciones de los hombres unidos en sociedad, el primer objeto de atención debe ser su modo de subsistencia” (Meek, 1972: 61).

Resulta revelador observar cómo dicha aseveración, extraída por Meek de la *History of America* de William Robertson, halla un eco inequívoco en el primer enunciado de *La ideología alemana* de Marx y Engels, citado también por Meek:

“la ‘historia de la humanidad’ se tiene que estudiar y tratar siempre en relación con la historia de la industria y del intercambio, [pues] la multiplicidad de las fuerzas productivas accesibles a los hombres determina la naturaleza de la sociedad” (*Ibid.*: 61).

⁴⁵ Citado por Meek (1972: 70).

La idea de fondo, pues, no admitía dudas: tal y como aseguraba Ferguson (1989: 149),

“las formas de gobierno se originan principalmente como consecuencia del modo en el que tuvo lugar la clasificación originaria de los miembros del estado”.

Adam Smith, por su parte, en las lecciones sobre jurisprudencia dictadas en 1766, había sido lacónico:

“la *propiedad* y el gobierno civil dependen estrechamente el uno del otro”. (LJB, 11)⁴⁶

Nótese, con todo, que tales planteamientos se hallan a años luz de los propios de iusnaturalistas como Pufendorf, quien “consideró el estado de naturaleza haciendo abstracción de todas las reglas e instituciones, tanto de creación humana como de revelación divina. Pensó que los primeros grupos humanos vivían en familia, sin un jefe instituido” (Alcón, 1994: 151).

En definitiva, la obra de todos estos autores se hacía partícipe de lo que podría denominarse un *materialismo histórico avant la lettre* en el que resonaban tanto la sustancia como, sobre todo, el método de lo que, décadas después, conformaría el proceder, sobre todo en el plano de *lo positivo*, de los Marx y Engels. En efecto, se asumía una correlación positiva entre progreso (*civilizatorio* y progreso material en la que, sin negar la posibilidad, contemplada en cierto modo por el Marqués de Condorcet, de que se diera, hasta cierto punto, un “progreso del espíritu humano” autógeno, el segundo, el progreso material, aparecía como causa del primero, el progreso *-civil-* de las instituciones que rigen la vida compartida.

De este modo, y más allá de un mayor o menor empeño en abolir las distinciones entre rangos que Millar había detectado, empeño anclado en cada caso en consideraciones de índole político-normativa de distinto signo, el interés de la aportación escocesa al pensamiento social radica en la riqueza que supone el hecho de que quienes, a partir de entonces, se dedicaron y se dedican al estudio de la génesis de las relaciones sociales y productivas propias del mundo contemporáneo puedan contar con esa pronta y nítida disección del mundo social que constituía los cimientos sobre los que se iban erigiendo las instituciones sociales del nuevo mundo. Es en este sentido, pues, en el que cabe considerar

⁴⁶ La cursiva es mía.

la importancia de, en palabras de Meek (1972: 79), “[estar manejando] un concepto de sociedad civil que acentúa primariamente las condiciones materiales de vida, [pues aquél] se acompañará naturalmente con la creencia en que, como dice Marx [en los *Grundrisse*], ‘la anatomía de esa sociedad civil debe buscarse en la economía política’, [...] y en amplia medida esta visión general de la sociedad tenderá a determinar la forma y el método de la economía política producida”.

Sea como fuere, parece, pues, que la visión de la vida social que Adam Smith hace suya y que tanto repercutirá en su quehacer normativo emana, ya no de engañosas especulaciones abstractas acerca de los procesos que puedan regir la conformación de las sociedades humanas, sino de un análisis pormenorizado de las fuerzas sociales que operaban en la Inglaterra y en la Escocia de los siglos XVII y XVIII, de las cuales Smith, en tanto que filósofo moral con amplia conciencia histórica y sociológica, poseía un profundo conocimiento. En efecto, Adam Smith era consciente del proceso de proletarización vivido por los pequeños maestros industriales, así como del de la progresiva desaparición de la clase de los pequeños propietarios agrícolas —la *yeomanry*—, quienes eran sustituidos por los jornaleros agrícolas, procesos acaecidos tras el fracaso de los radicales de la Revolución inglesa, que tan cerca estuvieron de hacerse con el control del ejército entre 1647 y 1649; Smith era consciente también de que, al fin y al cabo, la estructura social de la Inglaterra de 1780 no distaba mucho de la propia del medioevo, visto el poder que todavía ostentaban los grandes terratenientes; Smith era sabedor de la pertinacia de la *gentry* a la hora de tratar de preservar los privilegios heredados del Antiguo Régimen, una *gentry* que, perfectamente consciente de que la *libertad*, por muy *natural* que se pinte, se halla abiertamente en disputa en el seno de la vida social, exigía, a través de sus panfletos, ser gobernados por “hombres de haciendas visibles” que impidan “que nuestras antiguas libertades estén a merced de aquellos que no tienen ninguna” (Hill, 1980: 146); Smith conocía perfectamente la bilis demofóbica que habían vertido sobre el pueblo llano aquellos que, a partir de mediados del siglo XVII, supieron que, de un modo o de otro, sus antiguos privilegios dejaban de ser indisputables⁴⁷; a Smith en ningún momento le pasó desapercibida la forma que habían ido tomando las relaciones de dominación en el mundo rural de la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII, donde la *Act of Settlement*, que fomentaba la extensión de las *enclosures*, “se había

⁴⁷ Como afirma Hill (1980: 150), “son muchos los ejemplos de encarnizada hostilidad hacia las nuevas aspiraciones de la gente corriente expresados por los aristócratas realistas. Lord Poulet estuvo a punto de ser linchado por la gente de Sherborne por decir que después de una victoria realista a ningún *yeoman* debía permitírsele poseer más de cinco libras esterlinas al año. ‘La clase más mezquina de gente’, opinó el realista sir John Oglander, ‘siempre es propensa a la rebelión y el motín, [...] y si les das una pulgada, se tomarán un ana’”.

dirigido ostensiblemente contra los campesinos que se instalaban en los terrenos comunales y, al parecer, fue seguida por la destrucción de los *cottages* edificados durante los tiempos de mayor libertad del interregno” (Hill, 1980: 203)⁴⁸; Smith se había dado perfecta cuenta de que, además, la genealogía de las nuevas relaciones de producción hacía que los intereses de los capitalistas y los de los trabajadores asalariados fuesen fundamentalmente opuestos⁴⁹; Adam Smith conocía el carácter nocivo de la gran estructura institucional que conformaba el estado tardofeudal en transformación bajo el que él vivió, un estado que, lejos de hallarse *desburocratizado*, empezaba a *reburocratizarse* a través de nuevas “sinecuras de poder” que, de algún modo u otro, reproducían las que habían alimentado el estado propio de la era moderna (Brewer, 1994); Adam Smith sabía, en suma, que aquellos que sacaban provecho de las viejas -y de las nuevas- sinecuras de poder no dudarían, como diría hoy Thomas Friedman (2000), en sacar el *puño oculto* —o bien *visible*- de los estados, con el fin de entorpecer eventuales mecanismos institucionales que pudieran ser dispuestos para estimular la emergencia de unos mercados *realmente libres* que, como tales, pudieran poner en peligro sus posiciones de poder⁵⁰.

Así las cosas, Adam Smith asume en todo momento que es preciso introducir tales dispositivos institucionales en favor del diseño de un mercado —de *unos mercados*- que devengan *realmente* instituciones capaces de lograr que los recursos —muy señaladamente, la fuerza de trabajo- se empleen de forma apropiada y justa para todos. Para ello, eso sí, es necesario deshacer todos los lazos de dependencia socioeconómica que puedan existir en el seno de la vida social, lazos que impiden que florezca una libertad definida en un sentido robusto y que, a su vez, pueda permitir que la acción de la “mano invisible” coadyuve de forma efectiva a “civilizar la sociedad humana”. La tarea pendiente, ímproba y

⁴⁸ “Nadie es tan servilmente dependiente”, dijo Baxter de los ganaderos pobres, ‘como ellos lo son de sus terratenientes. No se atreven a hacer nada que les disguste, no fuera el caso que los expulsaran de sus casas o aumentasen las rentas’” (Hill, 1980: 203).

⁴⁹ Explica Hill (1980: 200-1) que “la degradación de los estratos más pobres de la población trabajadora ayuda a comprender el odio y el horror que inspiraba el depender completamente de un salario, odio y horror que pudieron expresarse más libremente durante la revolución. Los pobres, escribió Winstanley, dicen: ‘Podemos vivir igual bajo un enemigo extranjero, trabajando por un jornal, que bajo nuestros propios hermanos [hermanos de un tercer estado cuya escisión dichos pobres se resistían todavía a dar por hecha], con los cuales deberíamos tener igual libertad’. [...] Winstanley opinaba que la contratación de mano de obra y la aceptación de tal contrato debían ser igualmente punibles”.

⁵⁰ En un reciente artículo de análisis político, Carlos Taibo (2004) citaba la conocida y provocativa afirmación de Thomas Friedman (2000): “La mano oculta del mercado nunca funcionará sin un puño oculto. McDonald’s no puede florecer sin McDonnell Douglas, el fabricante del F-15. Y el puño oculto que garantiza que el mundo es seguro para las tecnologías del Silicon Valley se llama ejército, fuerza aérea, armada y cuerpo de *marines* de los Estados Unidos”. Y añadía Taibo: “¿para qué competir si es posible imponer a los demás reglas de obligado cumplimiento?” Se trata, en ambos casos, de planteamientos que distan bien poco de los que hacen los Brewer, Hill o Thompson en relación con la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII.

enormemente compleja, adquiere, pues, unos tintes esencialmente terrenos, *políticos*, endógenos a la vida social⁵¹.

En el revolucionario año de 1646, Richard Overton, uno de los líderes de los *Levellers*, junto con Lilburne, Wildman y Walwyn, recurriendo a esa terminología impregnada de resonancias teológicas pero, a la manera de Milton, orientada a promover las virtudes surgidas después de la Caída –la confianza en uno mismo, el valor, la independencia de juicio–, con la mirada puesta en la realización, en la tierra, de las esperanzas humanas, se preguntaba:

“¿Qué no hará un pueblo oprimido, rico y religioso para librarse de toda clase de opresiones, tanto espirituales como temporales, y para ser devuelto a la pureza y a la libertad en la religión, y a la justa libertad de sus personas y haciendas?”⁵²

Si es cierto el aserto de Marx según el cual “ser un esclavo, ser un ciudadano constituyen propiedades sociales, relaciones entre los seres humanos”, entonces el pensar vías para ensanchar el espacio para la libre formación y desarrollo de los planes de vida propios; el alumbrar mecanismos para maniatar, siquiera parcialmente, la voracidad de aquellos que, desde sus situaciones de privilegio y movidos por el ansia de extender sus posiciones de dominio, tienden a hacer del mundo un espacio inequívocamente *incivil*; el levantar, en suma, diques de contención –*cortafuegos*– para frenar la –potencial o manifiesta– codicia de unos intereses privados dispuestos, si es preciso, a disputar a la república el inalienable papel de ésta en la definición del bien común; todo ello –digo– se convierte en una empresa de cumplimiento obligado e irrenunciable.

⁵¹ Ésta es la razón por la que, en un interesante estudio, Mestmäcker (1986) impugna la tesis según la cual el mercado, para Smith, constituye un espacio en el que se dan procesos de índole estrictamente económica, esto es, procesos que no se hallan sujetos a ningún tipo de principio normativo que, a su vez, pueda verse consagrado en el seno de cierto tipo de ordenamiento jurídico. Como bien plantea Mestmäcker, para Smith las normas y reglamentos se derivan de la experiencia de conflictos concretos, y sólo un trabajo *político*, endógeno a la vida social, orientado, desde la conciencia de la presencia y de la naturaleza de tales conflictos, a la articulación de un conjunto apropiado de normas de derecho privado, permitirá armonizar intereses privados e interés colectivo en beneficio de “la sociedad entera”.

⁵² Citado por Hill (1980: 143).

4. Cortafuegos para la *civilización* de la sociedad humana: por una *política* de la *libertad natural*.

Recordemos la afirmación de Adam Smith a partir de la cual se han ido planteando los elementos sometidos a discusión en este capítulo:

Estas reglamentaciones [contra la libre emisión de papel moneda por parte de los bancos privados] pueden considerarse indiscutiblemente contrarias a la libertad natural. Pero el ejercicio de esta libertad natural por parte de un contado número de personas puede amenazar la seguridad de la sociedad entera, con lo que puede y debe restringirse por la ley de cualquier Gobierno, desde el más libre hasta el más despótico. La obligación de construir muros para impedir la propagación de los incendios es una violación de la libertad natural, exactamente de la misma naturaleza que las regulaciones en el comercio bancario de que acabamos de hacer mención”. (RN, II, III)

El proyecto político smithiano, pues, nace en consonancia con los postulados normativos compartidos por buena parte de los miembros de la Ilustración escocesa. En efecto, tal y como se ha sostenido ya, bajo planteamientos como los aquí expuestos por Smith resuenan los latidos de un proyecto *civilizatorio* que, como el del Ferguson del *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, perseguía la consolidación material y jurídica de la base económica necesaria para el despliegue de una sociedad digna de ser llamada, precisamente, *civil*. Procedente de un área de Escocia que caía hacia la zona de los “bárbaros” *Highlands*, todavía feudales –de hecho, su lengua materna era el gaélico, hablado exclusivamente en la parte septentrional de Escocia-, y lleno de esperanzas –de cierto ingenuo optimismo histórico, podría añadirse- con respecto a lo que observaba en un Edimburgo que rivalizaba con París y Filadelfia como centro de cultura y que, como tal, había superado claramente a Londres –no en vano recibió el apelativo de “la Atenas del Norte”-, Ferguson alumbró toda una *filosofía de la acción*, –cabe, aquí, entender el término *acción* en el sentido en el que Aubenque (1999) lo utiliza en relación con Aristóteles, esto es, como el único estado en el que las facultades humanas pueden desplegarse y ser (re)conocidas-, filosofía que, sin negar la centralidad del conflicto en la dinámica social –o, precisamente, porque le reconocía tal primacía-, estaba orientada a la reivindicación de un escenario institucional en el que

pudiese hacerse efectivo el advenimiento de la *civilización*, esto es, el florecimiento de una sociedad *educada*, que no es otra que la que logra asentarse sobre una organización político-institucional justa y sobre una apropiada división del trabajo, ocasionada ésta por *cierta* –no *cualquier*– forma de desarrollo de “las artes” y por *cierto* –no *cualquier*– modo de separación de las profesiones. Ahora bien, dicha “educación” sólo es posible si los miembros de la comunidad, en consonancia con el sentido etimológico de dicho término –nótese que la raíz etimológica del vocablo “educación” es el *ducere* latino⁵³–, *conducen* los intereses privados a través de los cauces *políticos* –temporales, claro– necesarios para que *los fuegos* de las pasiones individuales, definidas éstas en el sentido más amplio posible, hallen un acoplamiento armónico y provechoso –o, por lo menos, no nocivo– para “la sociedad en su conjunto”, como decía Smith; o, en caso de que ello no sea posible, se vean frenados por *cortafuegos* legítimamente contruidos de los que cabe esperar la *mayor* de las *radicalidades* políticas⁵⁴.

De este modo, consciente de que

“las formas de gobierno tienen su origen en el tipo de clasificación originaria de los miembros del estado y en una gran variedad de circunstancias que procuran a los diversos estamentos una determinada influencia en su país” (Ferguson, 1989: 149);

sabedor también de que

“en toda sociedad existe [cierto grado de] subordinación [...], posiblemente derivada de la distribución de la propiedad o de alguna otra circunstancia que conceda distintos grados de influencia [y que] da al estado su tono y fija su carácter” (Ferguson, 1989: 147)⁵⁵,

Ferguson propone un criterio de civilización para una época histórica, la de los albores de la *gran transformación*, en la que sabe distinguir razones poderosas para reavivar el paso,

⁵³ Ésta es la razón por la que opto por traducir el fergusoniano término “polite” –“politeness”–, no por “cortés” –“cortesía”– o “correcta” –“corrección”–, sino por “educada” –“educación”–.

⁵⁴ Acudo de nuevo al apoyo que proporciona el análisis de la etimología de los términos usados: lo que, en otras palabras, los Ferguson, Smith o Millar, entre otros, fian en dichos *cortafuegos*, en dichas instituciones políticas, es la capacidad para cortar *las raíces* de las fuentes de las asimetrías de poder existentes en las sociedades humanas.

⁵⁵ Cabe remarcar que los pasajes citados dan prueba de la existencia, en la reflexión fergusoniana, como en la de buena parte de los miembros de la escuela histórica escocesa, de una formulación evidente de cierta teoría de las clases sociales (Flaquer, 1989).

inveterado pero tornadizo, de la lucha por la emancipación de la especie humana, pero en la que, también, descubre pautas y tendencias que apuntan a la perpetuación, metamorfoseándose regularmente si es preciso, de la barbarie más indigna: la última palabra, en cualquier caso, la tienen las acciones y proyectos de los humanos en sociedad⁵⁶.

¿Qué hacer, en este sentido, con *la propiedad*, entendida ésta como institución social jurídicamente encarnada? El tratamiento smithiano de la propiedad constituye una cuestión harto compleja. Por un lado, Smith insiste, desde un plano de análisis estrictamente normativo, en la necesidad de dar prioridad a la libertad a la que da acceso la propiedad de una hacienda o el ser un artesano dueño de las propias herramientas de trabajo –la libertad que se deriva de la independencia civil, en suma-. Por el otro, sin embargo, muestra en todo momento un respeto hacia la ley que le impide explicitar un compromiso con proyectos que, como pocos años después Thomas Paine (1776) propondrá, reivindicuen una “justicia agraria” frente a la “ley agraria”⁵⁷.

Sea como sea, la ubicación, en su particular contexto histórico y axiológico, de la defensa smithiana de la propiedad privada resulta altamente reveladora. A este respecto, merece la pena considerar algunos de los elementos que Mundó (2005a) maneja en el examen al que somete la reflexión lockeana acerca de la cuestión de la propiedad. Observa Mundó que “el análisis de Locke de la apropiación originaria y de los derechos de propiedad lo lleva a ver la propiedad como algo moralmente aceptable porque concebía que el hecho de que uno fuese propietario no implicaba que los otros no lo pudieran ser”. En efecto, el núcleo del argumento lockeano radicaba en una legitimación de la apropiación de los recursos externos por parte de los individuos siempre y cuando aquélla dejara a todos ellos tan bien como estaban previamente o, acaso, en situación mejor –el principio de Locke, pues, se halla en consonancia con el criterio de la optimalidad paretiana-. Al decir de Locke, se trataba de dejar a los demás “tanto y tan bueno” del objeto apropiado.

Situados en este punto, cabe preguntarse en qué tipo de mundo ha lugar un criterio de esta índole. Unas cuantas décadas después de que la obra de Locke viera la luz, John Millar, discípulo y amigo de Adam Smith, el mismo Millar, de Glasgow, que hemos visto subrayar la prioridad de la base material como factor explicativo del desarrollo de las sociedades humanas y de sus formas de gobierno, en un pasaje de su *Origin of the Distinction of Ranks*, explicitaba un *supuesto de abundancia* que, de un modo u otro, fue compartido por el

⁵⁶ Para una presentación sucinta de la obra de Ferguson, véase Flaquer (1989).

⁵⁷ Es digna de consideración, sin embargo, la particular aproximación smithiana, políticamente cauta pero, a la vez, ambiciosa en términos de *justicia reparativa*, al ámbito de la política fiscal.

grueso de la Ilustración escocesa y que, por una cuestión de lógica histórica, se hacía todavía más comprensible en textos anteriores al siglo XVIII. Decía Millar tras haber observado con ojos esperanzados la actividad fabril y comercial naciente en Glasgow y en sus alrededores:

“Muy pronto la riqueza y la prosperidad estarán repartidas en alguna medida entre *todos* los miembros de la comunidad, [de modo que] todo hombre industrioso puede alimentar la esperanza de ganar una fortuna”⁵⁸.

Así pues, tal y como plantea Meek (1972: 73), “el paso del feudalismo al capitalismo no se presentaba a Millar, como luego se presentaría a Marx, como la sustitución en sustancia de una clase dominante por otra, como un nuevo método de explotación, sino como la instauración de una situación de independencia económica y política”.

En este punto, el análisis de Mundó (2005a) es diáfano. “El propio Locke –dice Mundó– advierte que ese elemento clave de la legitimidad de los nuevos derechos de propiedad privada –dejar ‘tanto y tan bueno’ del objeto apropiado a los demás– no se respeta en la mayoría de nuestros actos de apropiación”. “Es evidente –prosigue Mundó– que aquellos que cercaron la tierra en el siglo XVII en Inglaterra no dejaron ‘tanta y tan buena’ tierra para los demás –sólo hará falta recordar la teoría ricardiana de los rendimientos decrecientes de la tierra para entender cabalmente este problema–”. De hecho, ésta es una sospecha que planea, en todo momento, sobre la obra de Adam Smith.

Asumida, pues, la dificultad de sostener los viejos supuestos de abundancia –viejos, sí, pero, a golpe de nutridas dosis de optimismo histórico, de intermitente persistencia todavía–, ¿qué hacer con una intuición moral, compartida por Locke y por Smith –y por Hume, y por Ferguson, y por Millar, y por Robespierre, y por Kant, y por Jefferson, y por Paine, y por Babeuf, y por Marx–; qué hacer –digo– con una intuición moral que apuntaba a la esencial prioridad de la *propiedad* para poder enarbolar una noción de libertad mínimamente substantiva, pero que lo hacía en un mundo que, si alguna vez existió, había, en cualquier caso, dejado de hacerlo? Muy probablemente, de lo que se trata en este punto es de poner de manifiesto que lo que realmente preocupaba a toda esta estirpe de pensadores era la propiedad en tanto que *condición*, al margen de la plasmación jurídica que pudiera adquirir en un momento y lugar determinados. Y es que, por trivial que pueda parecer, merece la pena resaltar el hecho de que *la propiedad*, por un lado, y *los derechos de*

⁵⁸ Citado por Meek (1972: 73). El subrayado es mío.

propiedad, por el otro, son entidades de distinta sustancia; y que tal *discontinuidad ontológica* abre las puertas a concepciones normativas de una y de otros independientes entre sí.

De hecho, las dificultades en la comprensión de la concepción smithiana de *la propiedad*, por un lado, y, por el otro, de *los derechos de propiedad*, dificultad a la que se ha hecho alusión algo más arriba, vienen dadas, precisamente, por los problemas que el carácter disímil de su *sustancia* plantea a la hora de indexarlos histórica y espacialmente. En definitiva, se desprende del análisis de Adam Smith que, una vez más, es a los hombres constituidos en *sociedad política* –en *sociedad civil*– a quienes corresponde el lidiar con tales asuntos y determinar, autónoma y, por supuesto, terrenalmente, el signo que debe tomar la *ley civil*⁵⁹.

Sea como fuere, el proyecto civilizatorio de Ferguson y de Smith no perseguía otro objetivo que el hecho de que dicha *ley civil* alumbrara una *economía política* articulada alrededor del reconocimiento de que el despliegue de las identidades individuales y, con él, el goce de los *sentimientos morales*, consecuencias inmediatas de la extensión de la *educación* fergusoniana, que, a su vez, constituía el correlato escocés de la ciudadanía y la libertad de la Francia revolucionaria, era imposible sin la introducción de los mecanismos institucionales necesarios para garantizar una base material –una independencia material– suficiente para aupar a la vida civil libre, junto a la parte del tercer estado que, legítimamente en unos casos y en otros no, había tomado la avanzadilla y se había hecho con cierta posición en el mundo fabril naciente; aupar a la vida civil libre –digo– todo el pueblo llano formado por pequeños comerciantes, artesanos, trabajadores manuales, campesinos modestos y braceros sin tierra⁶⁰.

⁵⁹ En esta misma dirección, quizás corresponda a los hombres y mujeres constituidos *hoy en sociedad política* –donde la haya, y si es que existe tal lugar– el preguntarse qué tipo de forma jurídica merece la noción de *propiedad* en un mundo en el que, al mismo tiempo que la condición de *ciudadanía* se ha visto universalizada, lo que no ocurría en el siglo XVIII, la fractura del tercer estado se ha generalizado hasta alcanzar proporciones inimaginables desde los parámetros del mundo de Sieyès –y del de Locke, y del de Smith–, una fractura que ha dado lugar a un inmenso ejército de individuos dependientes, carentes de cualquier forma de propiedad y que, por tanto, según la formulación de Marx (1981), que se reproduce en la segunda parte, deben “pedir permiso” cotidianamente para poder vivir. Resulta revelador, no obstante, que, precisamente desde ese mundo, el de finales del XVIII, y desde la semi-ignorancia respecto al impacto que iban a causar las nuevas relaciones de producción que estaban apareciendo, a alguien como Thomas Paine (1974: 612-13) pudiera ocurrírsele la idea de “pagar a cada persona, una vez llegada a la edad de veintiún años, la suma de quince libras esterlinas, como compensación, en parte, por la pérdida de su herencia natural”. Pero tales cuestiones son ya harina de otro costal: quedan, pues, ladeadas hasta el capítulo quinto de la tercera parte de este estudio.

⁶⁰ Nótese que, del mismo modo que en Gran Bretaña Ferguson y Smith reclaman independencia material para todos los individuos, en Francia Robespierre y sus correligionarios establecían, como prerrequisito para la conformación de una sociedad libre y justa, la garantía de que ningún ciudadano pudiera verse ante la mera posibilidad de caer por debajo del umbral de lo que dieron en llamar “pobreza honorable”, que no era otra que aquella en la que cada uno tenía la seguridad de ser nutrido, vestido y alojado, amén de obtener una pequeña parcela de tierra para cultivar, y donde cada ciudadano era llamado para aportar, según sus fuerzas y

Hay un pasaje de la TSM en el que, en el marco de la teoría de las virtudes que propone, Adam Smith reconstruye estos mismos planteamientos. Apela Smith a una noción de *derecho natural* que ya lleva consigo, de la mano, un sentido *político* de la justicia, el cual, a su vez, implica un acto institucional, amparado en los preceptos del derecho positivo, orientado a una redistribución de la riqueza con arreglo a un criterio de correspondencia entre la valía del comportamiento, virtuoso o no, de los individuos y la recompensa por éstos obtenida como resultado de su participación en la vida social. Dice Smith:

“El truhán laborioso cultiva la tierra; la buena persona indolente la deja sin cultivar. ¿Quién debe quedarse con la cosecha, quién pasará hambre y quién nadará en la abundancia? El *curso natural de las cosas* decide a favor del truhán, mientras que los sentimientos naturales de la humanidad apoyan a la persona virtuosa. Según la opinión humana las buenas cualidades del primero son muy exageradamente recompensadas con las ventajas que tienden a procurarle, mientras que las omisiones de la segunda son muy exageradamente penalizadas por la miseria que naturalmente tienden a producirle. Y *las leyes humanas*, las *consecuencias de los sentimientos humanos*, confiscan la vida y las propiedades del traidor laborioso y prudente, y premian con extraordinarias recompensas la fidelidad y el espíritu cívico del buen ciudadano imprevisor y negligente. Así, *dirige la naturaleza al hombre para que en alguna medida corrija la distribución de los bienes que ella misma habría realizado en otras circunstancias*”. (TSM, III, 5)⁶¹

Así pues, lo que Smith está sosteniendo ante la evidencia de que el buen comportamiento no siempre halla recompensa material es, en última instancia, la necesidad de articular un cuerpo legal, “consecuencia de los sentimientos humanos” —en ningún caso, por lo tanto, emanación de una voluntad extra-social o extra-terrena-, que asegure los pilares —y la reproducción— de la sociedad *educada, civil*, a la que, como Adam Ferguson,

capacidades, una contribución al bien común que, por definición, se entendía que iba a ser desigual con respecto a las de los demás (Gross, 1998). Se trataba, en este sentido, de un proyecto ético-político que favorecía, más que la estricta igualdad, una idea de equidad próxima a la que Rawls (1958) reivindicaría a mediados del siglo XX, por alejados que estén tanto la *sociología* como la antropología filosófica de las que parten los esquemas normativos de figuras tan distantes como la de Robespierre y la del propio Rawls. Se trataba, en último término, de un proyecto ético-político orientado a la garantía del robesperriano “derecho a la existencia”.

⁶¹ La cursiva es mía.

aspiraba. Resulta interesante observar cómo el peso que la tradición del derecho natural tiene en su tiempo empuja a Adam Smith a dar una vuelta de tuerca a su esquema conceptual para, con habilidad pero, quizás, también algo estrambóticamente, anclar en *lo natural* la disposición humana para corregir los desajustes provocados por la eventual impericia *política* de, precisamente, la propia *ley natural*. Nótese también, finalmente, que esa “corrección de la distribución de los bienes” a la que “la naturaleza dirige al hombre” exige, tal y como se ha expuesto ya, toda una reconsideración de la aproximación smithiana a la cuestión de los derechos de propiedad, aproximación que, al margen de los –por lo visto– consubstanciales anacronismos de la hermenéutica smithiana, plantea serias dificultades para la adscripción de Adam Smith a la tradición liberal.

Con todo, nos hallamos situados ante una propuesta ético-política, la smithiana, que arraiga en la asunción del carácter endógeno a la vida social de las libertades –de las libertades *naturales*, si se quiere–. Inscrita en una tradición, que será explorada en la siguiente parte, para la que la libertad exige la satisfacción de ciertas condiciones sociales –lo que requiere altas dosis de sensibilidad sociológica para detectar el cómo y el porqué de las formas de dominación que permean una vida social que dista de constituir una mera agregación de mónadas atomizadas⁶²–, dicha propuesta presume el aserto kantiano según el cual “el inviolable ‘derecho natural a la libertad’ –aquel que sirvió de arma para luchar en contra de la monarquía hereditaria, los mayorazgos e incluso para plantear la expropiación de los bienes heredados por la Iglesia–, obliga a concebir el derecho de propiedad como un producto de la ley o de la voluntad legislativa, ‘puesto que las exigencias de derechos de propiedad de unos sin duda alguna afectan a la libertad de todos y, por tanto, no pueden brotar de la voluntad individual de nadie’” (Bertomeu, 2004).

Lo que, visto desde otro ángulo, está en juego en este punto no es otra cosa que la definición de una noción sustantiva de *neutralidad*. Para la tradición liberal, un estado se define como *neutral* en la medida en la que no se inmiscuye, por ningún medio, en la esfera privada de los individuos, esto es, en la dicha *sociedad civil*. Esto es así porque se parte de la asunción de que ésta se rige a través de acuerdos voluntarios entre individuos libres que se presuponen plenamente capaces de decidir qué hacer con sus propias vidas y de llevar a cabo los planes de vida escogidos. Es en este sentido en el que dicha tradición condena

⁶² Plantea Giner (1997) que, en dicha tradición, la acción humana, que es siempre también acción social, consta de tres componentes: intenciones, saberes y creencias, y estructuras sociales. El primero es subjetivo; el segundo es a la vez subjetivo y externo al individuo, compartido con los demás; y el tercero es, en gran medida, objetivo. Afirma Giner que los seres humanos moran y se encuentran en la intersección de los tres componentes, esto es, se mueven de acuerdo con la lógica de la situación a la que, conjuntamente, los tres componentes dan lugar.

cualquier forma de intervención estatal, que no puede ser entendida sino como un intento de interferir arbitrariamente en los cursos de acción emprendidos por los individuos en su opaca esfera privada, como un intento de imponer algún tipo de interés o prerrogativa que pudiera convenir a las instancias públicas imponer. Jordi Mundó (2005a) nos pone sobre la pista de una interesante cita de Ayn Rand (1967: 192), “campeón de la libertad (negativa)”, que, a este respecto, resulta concluyente: “La libertad –dice Rand-, en un contexto político, significa libertad frente al gobierno, frente a [su] coerción. No significa libertad frente al terrateniente, o libertad frente al empresario, o libertad frente a las leyes de la naturaleza, que distan de proporcionar a los hombres una prosperidad automática; significa libertad frente al poder coercitivo del estado, ¡y nada más!”.

En el universo intelectual en el que Smith se mueve, en cambio, son perfectamente concebibles intervenciones en el ámbito de existencia privada de los individuos por parte de las autoridades públicas legítimas, intervenciones que, lejos de contemplarse como potencialmente nocivas, aparezcan, a todas luces, como condición necesaria, precisamente, para garantizar esa libertad individual para la puesta en marcha de los proyectos de vida propios. Si Adam Smith habla de la conveniencia de levantar cortafuegos para proteger “la seguridad de la sociedad entera”, lo hace, precisamente, porque es consciente de que la dominación social es una realidad palmaria que lleva a los individuos, que mayoritariamente la sufren, a mostrarse dispuestos a aceptar todas aquellas interferencias estatales –no arbitrarias, consentidas, siempre *disputables* o *contestables*- orientadas a poner freno a las fuerzas sociales en las que se asientan las posiciones de dominio.

Es en este sentido en el que cabe entender la afirmación de Bertomeu (2004) según la cual “la tolerancia y la neutralidad modernas tienen [...] su origen en ese largo proceso de expropiación de los poderes privados y de constitución de un poder público monopólico”. En efecto, las interferencias de este estado que legítimamente ha *monopolizado* –y, de este modo, alejado de la potencial voracidad de diversos y caprichosos tornadizos intereses privados- el derecho a definir y promover el bien colectivo, que no es otra cosa que la garantía de las libertades de todos los miembros de la comunidad política; tales interferencias no arbitrarias –digo- actuarían, precisamente, como el mejor muro de contención para preservar la neutralidad, por parte de cualquier instancia social –no sólo las gubernamentales-, con respecto a la voluntad y capacidad de los individuos para decidir sobre sus propios destinos.

En otras palabras, las intervenciones estatales que Smith acepta –y prescribe- son aquellas que están orientadas a deshacer todas las asimetrías de poder que impiden a los

individuos la independencia material –la independencia *civil*– para autogobernarse; son aquéllas que tratan de impedir la destructora acción de ciertos poderes privados, de vieja ascendencia o de nuevo cuño, capaces de segar las bases sociales de la existencia autónoma de los ciudadanos; son aquéllas que arrancan de la asunción de que, si de lo que se trata es de garantizar a todos los individuos la seguridad de sus libertades, es preciso entender que “toda adquisición originaria es provisional y que la propiedad como derecho depende de la ley y de la constitución vigente” (Bertomeu, 2005a); todo ello, obviamente, desde el supuesto, crudamente confirmado por la empiria a la que, riguroso, Smith siempre remite, de que tales asimetrías de poder, lejos de ser el fruto de la imaginación de mentes especialmente aprensivas, constituyen uno de los flagelos que más severamente castigan la vida en sociedad de los seres humanos.

En definitiva, la idea de neutralidad con la que Smith se está comprometiendo apunta, en los términos que Bertomeu y Domènech (2005) utilizan para referirse a la tradición republicana, cuyos rasgos, especialmente en relación a la figura de Smith, se examinarán bien pronto, “no tanto al respeto –‘negativo’- de las distintas concepciones de la buena vida que puedan tener los ciudadanos [...], como a la obligación –‘positiva’- del estado [...] de interferir y, si es necesario, destruir la raíz económica e institucional de aquellos poderes privados que traten con éxito de disputar al estado republicano [a la *Commonwealth*, diría Smith] su inalienable derecho a definir la utilidad pública”. El ejemplo que Bertomeu y Domènech ponen a continuación no puede ser más ilustrativo: “Cromwell luchaba por la neutralidad del estado cuando hizo que sus *Ironsides* estabularan los caballos en las catedrales inglesas”.

Hay un pasaje del *Origin of the Distinction of Ranks* en el que John Millar, una vez más, vuelve a ser definitivo:

“Hay en el hombre –dice Millar- una disposición y capacidad para mejorar sus condiciones, ejerciendo la cual pasa de un grado de progreso a otro; y la semejanza de sus necesidades, así como de las facultades mediante las cuales se satisfacen esas necesidades, ha producido en todas partes una notable uniformidad en los varios pasos de su progresión. [...] Esos progresos graduales en el hacer más comfortable su situación producen las alteraciones más importantes en el estado y en la condición de un pueblo: aumenta su número; se extienden las conexiones de la sociedad; y los hombres, menos oprimidos por

sus propias necesidades, quedan más libres para cultivar los sentimientos de humanidad. [De este modo], se establece la propiedad, la gran fuente de distinción entre los individuos, y se reconocen y protegen los varios derechos de la humanidad, que nacen de sus multiplicadas conexiones: así se hacen numerosas las leyes de un país; y se hace necesaria una forma más compleja de estado, para distribuir la justicia y para prevenir los desórdenes que proceden de los contrapuestos intereses y pasiones de una comunidad extensa y opulenta.”⁶³

La ley, el derecho, la justicia son, pues, obras de la mano humana; y, en consecuencia, la responsabilidad por el signo que puedan tomar es imputable sólo a la mano humana. Las piezas, pues, están dispuestas: el porqué de sus movimientos es algo que depende enteramente de la voluntad –y de la *capacidad*- de los hombres que las desplazan.

En suma, para Smith, quien, como, a su manera, también hace Millar, se sitúa en la estela del anhelo del Maquiavelo de los *Discorsi* por poner freno al faccionalismo, el objetivo de los ordenamientos políticos ha de ser, una vez más, la articulación de los muros de contención –los cortafuegos- necesarios para evitar que ciertos individuos puedan interferir a discreción en los cursos de acción que los otros individuos puedan escoger con vistas a desplegar su propia naturaleza –a *autorrealizarse*- en el seno de unas instituciones sociales – entre otras, el mercado: esto será parte del objeto de estudio de la tercera sección- que ofrecen las señales necesarias para que sea posible el proceso de perfeccionamiento, de autocorrección y corrección recíproca de las propias capacidades, de los propios planes de vida y, en definitiva, del propio carácter que, como se verá también en la tercera parte, en la que se examinará la psicología moral y la visión de la acción humana por él barajadas, Smith reivindica.

Dice Adam Smith:

“[Debe evitarse que] la rapacidad baja y el espíritu de monopolio que prevalece entre comerciantes y manufactureros (que por otra parte no están llamados a ser los directores de la humanidad, ni tienen por qué serlo) [...] perturben la tranquilidad de otras personas”. (RN, IV, III, II)

⁶³ Citado por Meek (1972: 66).

Smith, pues –cabe insistir en ello-, está planteando la necesidad de una intervención, por parte de los poderes públicos, tendente a limitar las grandes acumulaciones de poder y de riqueza que puedan habilitar a los viejos y a los nuevos facciosos, miembros de la vieja *gentry*, los unos, y, los otros, comerciantes, industriales y hombres de finanzas del mundo que despunta, para disputar a la *Commonwealth* su derecho -y su deber- de definir y promover el bien público.

* * *

Recordemos el relato de Hume acerca de los sucesos de la madrugada del 2 de septiembre de 1666:

“Los habitantes, incapaces de hacer algo para hallar un poco de alivio, quedaron reducidos a la categoría de meros espectadores de su propia ruina; y las llamas, que inesperadamente los rodearon, fueron persiguiéndolos de calle en calle. El fuego avanzó durante tres días y tres noches; y no se extinguió hasta que las casas estuvieron totalmente consumidas. [...] Las causas de esta calamidad eran evidentes: la estrechez de las calles de Londres, las casas construidas totalmente de madera, la estación seca y un violento viento del este que se levantó”.

En efecto, el Londres de 1666 era una ciudad de calles angostas y sinuosas, cuyas casas estaban hechas de madera y cubiertas por tejados de paja. Era una ciudad densa: cantidades ingentes de personas vivían encerradas dentro sus murallas. A lo largo de la ribera norte del río, almacenes y tinglados repletos de materiales inflamables -aceites, licores, sebo, cáñamo, paja, carbón- se habían ido construyendo de manera desordenada. Demasiado tentar la suerte. Sobre todo la suerte de los más desfavorecidos, claro.

Sin medidas tomadas en previsión de sucesos de este tipo, la chispa que saltó en el establecimiento del hornero de la Casa Real fue fatal. Pocas horas después del inicio del incendio, las llamas alcanzaban ya el viejo London Bridge. Sólo el espacio dejado, precisamente, por un incendio previo, de 1633, impidió que el fuego cruzara el puente y se extendiera por el *South Bank* del río.

Unos 13.200 hogares fueron destruidos, en una superficie que no superaba los 436 acres –unas 175 hectáreas, aproximadamente-. También 87 iglesias. Por si fuera poco, ante la falta de recursos para hacer frente al fuego, a las precipitadas autoridades no se les ocurrió otra cosa que demoler más casas para crear improvisados cortafuegos. Pero estas operaciones se iniciaron demasiado cerca del fuego, que avanzaba muy rápidamente, hasta el punto de que, incapaces de limpiar el terreno que mediaba entre el fuego y la parte de la ciudad todavía a salvo, los antiguos inquilinos de esas casas tuvieron que ver cómo los restos de lo que habían sido sus moradas se convertían en combustible sobreañadido para alimentar la catástrofe. Movidas por la desesperación, las autoridades decidieron finalmente recurrir a la pólvora y hacer volar por los aires las casas restantes. Esta medida sí resultó efectiva. Quizás en exceso, cuentan los relatos.

Al margen de las víctimas mortales, miles de personas lo perdieron todo y tuvieron que hacer frente a la pobreza más abyecta. Dispersos por los alrededores de la ciudad, los damnificados por el fuego, gentes de extracción social baja, por lo general, tuvieron que hacer lo indecible para hallar un nuevo refugio. Algunos fueron provistos de tiendas. Otros construyeron, ellos mismos, sus propias chozas y casuchas.

Pero el inclemente incendio de 1666, además de ayudar a poner fin a la *Great Plague* –la plaga de peste bubónica: tampoco las ratas se salvaron del fuego-, puso de manifiesto la obsolescencia de aquel trazado urbano y de aquellas construcciones de la ciudad medieval, ahora reducida a cenizas, así como la necesidad de reconstruir la ciudad de acuerdo con unos criterios que impidieran que la tragedia se volviera a repetir. La catástrofe del *Great Fire*, pues –paradojas de la historia-, puso en marcha las medidas para introducir en la ciudad los cambios necesarios para hacerla inmune al fuego. Christopher Wren, el arquitecto y urbanista del Londres del siglo XVII, inició la reconstrucción de la ciudad y dibujó su nuevo trazado urbano, lo que daría lugar a la morfología de los actuales distritos centrales de Londres. A la par que se iban quitando de en medio las viejas construcciones de madera que todavía se tenían en pie, miles de nuevas edificaciones de ladrillo y piedra se fueron construyendo. También 49 iglesias. Y la Catedral: de San Pablo.

De este modo, un tiempo después, leída la lección, los londinenses parecían haber entendido que, sin una intervención precisa y meditada por parte de un “estado bien gobernado”, como diría Adam Smith un siglo más tarde, la ciudad quedaba expuesta a peligros de los que era preciso protegerse. La “ciudad entera”, parecía observar Smith. Y una ciudad no debe arder.

Segunda Parte

El republicanismo como *economía política*:

la filiación republicana de Adam Smith.

Los logros y debilidades que presenta la hermenéutica smithiana, como la de tantos autores que pensaron desde las postrimerías del Antiguo Régimen, en los prolegómenos del mundo contemporáneo, vienen dados, como ocurre, de hecho, con todos los constructos conceptuales de cariz normativo –también en el caso de los más recientes–, por la mayor o menor solidez de la *sociología* en la que se asientan. El sentido que es preciso dar, en cada caso, a conceptos como los de libertad, comunidad o ciudadanía debe ir ligado a la comprensión de los supuestos asumidos con respecto a la conformación y al funcionamiento de la llamada –con mayor o menor acierto– *sociedad civil*.

El objetivo que se persigue en esta segunda parte del presente estudio no es otro, precisamente, que el de reconstruir los parámetros conceptuales que la tradición republicana ha hecho suyos a la hora de definir la *sociología* –la visión acerca de las características de las sociedades humanas, de la vida social– que ha actuado y actúa como cimiento para la edificación de la noción de libertad que aquella baraja; y el de hacerlo con la reflexión de Adam Smith, tan rica en matices conceptuales como minuciosamente sistemática en lo que respecta a su fotografía del mundo en el que se acomoda, como punto de referencia.

Merece la pena iniciar este recorrido a partir de una aproximación al origen histórico y al contenido del famoso “problema de Adam Smith”. El interés por entender este *problema*, por señalar, muy brevemente, algunas salidas sólo parcialmente satisfactorias y, sobre todo, por proponer una respuesta convincente y sustantiva al mismo radica, en primer lugar, en un interés filológico, hermenéutico; pero, más allá de estas cuestiones, bien interesantes, por otro lado, si se propone volver sobre este asunto, se hace porque se parte del convencimiento de que una resolución completa, exhaustiva, radical –que vaya a la raíz– del “problema” de Adam Smith, uno de los principales teóricos *del mundo industrial* previos al triunfo *del capitalismo*¹, arroja unas herramientas conceptuales y de análisis de enorme interés ético-político para revisar, a día de hoy, nuestro acervo científico –*positivo*–, por un lado, y político–*normativo*, por el otro, relativo a qué fue, finalmente –a qué es–, el capitalismo.

Pues bien, esta propuesta de revisión de la obra de Adam Smith, esta propuesta de solución de su supuesto “problema” pasa, tal y como se ha anunciado ya en la primera

¹ Nótese que la desvinculación, conceptual y empírica, entre *sociedad industrial* y *mundo capitalista* es algo asumido por la sociología y por la filosofía política contemporáneas. Asimismo, imputar la autoría de un vínculo de este tipo a Adam Smith, quien apenas observó los primeros signos de la *gran transformación* que, como bien explica Polany (1944), iba a tener lugar sobre todo a partir de la última década del siglo XVIII, constituye, por lo pronto, un auténtico anacronismo.

parte, por subrayar el significado, genuinamente republicano, que el escocés otorgó a las nociones, en primer lugar, de *propiedad*, entendida ésta como independencia material, y, en segundo lugar, de *comunidad* en su concepción de aquella sociedad comercial y fabril cuyas primeras manifestaciones, tímidas y de destino incierto, observaba.

1. La tradición republicana frente al “problema de Adam Smith”: hacia una definición de la libertad republicana.

La alarma salta a partir de la muerte de David Ricardo, en 1830, y hasta finales del XIX: ¿cómo es posible que Adam Smith, el supuesto campeón de la libertad económica, el supuesto apologeta de la propiedad privada y del capitalismo desembridado, prescriba, en su *Teoría de los Sentimientos Morales* pero también en la *Riqueza de las Naciones*, un sentido de la medida, una vida sosegada, una vida que permita el cultivo del gusto por una tarea realizada de modo virtuoso —la influencia de Aristóteles en este punto es clara—, una vida para la cual la presencia armoniosa de los demás en la definición y desarrollo de los planes de vida propios sea constante; una vida, en definitiva, para la que sea necesario el manejo de un sentido de “lo apropiado”, el cual hasta puede llegar a definir unos niveles de acumulación de riqueza “apropiados” —o absolutamente “inapropiados”—? ¿Cómo es, todo ello, posible? En el esquema de los historiadores del pensamiento herederos del liberalismo doctrinario, que se codifica a lo largo del siglo XIX, la obra de Adam Smith crea un auténtico cortocircuito. Adam Smith “tiene un problema”, acaba dictaminando August Oncken en su artículo “Das Adam Smith problem”, de 1898: Adam Smith sufre una severa “esquizofrenia teórica”².

En este punto, cabe hacer alusión a algunos intentos interesantes, pero sólo parcialmente convincentes, de dar una respuesta solvente al problema teórico y hermenéutico planteado. De hecho, el siglo XX concluyó con cierto consenso acerca de la insuficiencia del diagnóstico de los historiadores del pensamiento de la escuela de Oncken³.

² Para una revisión, desde la historia de las ideas, de la aparición y evolución, hasta alcanzar los debates actuales al respecto, del “problema de Adam Smith”, véanse Dickey (1986) y Montes (2004). Para una exposición de los límites conceptuales del análisis económico neoclásico, que toma forma durante el último tercio del siglo XIX, a la hora de comprender los fenómenos, de carácter esencialmente *político*, que habían constituido el núcleo de las preocupaciones de la escuela económica clásica, con Adam Smith a la cabeza, véanse Meek (1972) y Robinson (1962).

³ Puede afirmarse que, en la actualidad, y en términos generales, pocos son los que ponen en duda que las *LJ*, la *TSM* y la *RN* constituyen tres momentos de una misma obra. Sin embargo, cabe señalar que ello no es siempre así. Curiosamente, los mayores *descuidos* a la hora de comprender y dar por hecha tal visión unitaria de la reflexión smithiana se observan, a veces, en una *izquierda* académica y política poco dada a revisar críticamente la interpretación de la obra de Smith que ha llegado hasta nuestros días —el propio Joseph Stiglitz, una figura, por otro lado, poco sospechosa de inquietudes revolucionarias, afirma estar oponiéndose a las tesis smithianas que, según él, inspiran los principios rectores de la política económica ortodoxa, cuando analiza, con moderada severidad, el funcionamiento de las instituciones que conforman la llamada “organización económica internacional” (Stiglitz, 2003)—. Interesantemente, pues, las inercias de esta hermenéutica, de honda sedimentación, se hacen notar especialmente entre aquellos en cuyo quehacer, teórico o político-práctico, la pervisión del significado originario del pensamiento de Smith ha obrado mayores perjuicios. Cabe destacar también que en otras —no pocas— ocasiones, las razones que se han aducido —y se aducen— para sostener la unidad de la reflexión smithiana son el resultado de estrambóticas apelaciones a mecanismos explicativos del orden social de todo punto metafísicos, que se entienden procedentes de instancias sobrenaturales. Como plantea Argemí (2005a), un claro ejemplo de ello lo encontramos en las formulaciones propias de ciertos científicos sociales y teólogos cristianos de la segunda mitad del siglo XIX

Trabajos importantísimos como, sobre todo, los de Sen (1986, 1987) o los de algunos de los miembros de la escuela historiográfica de Cambridge, con Emma Rothschild (2001) a la cabeza, han venido a sugerir que *el problema lo tenían, más bien, Oncken y compañía*, esto es, aquellos historiadores del pensamiento que no lograron entender cómo funciona realmente el mercado. Para que el mercado funcione –sostienen, de un modo o de otro, estos estudiosos, mejores sociólogos, sin duda, que Oncken, pero en parte deudores todavía de esa *asepsia política* propia del análisis económico neoclásico⁴–; para que el mercado funcione –dicen– se necesita una red moral, una red moral que cumple un papel muy importante, pero meramente funcional⁵.

De este modo, esas normas sociales, esos *sentimientos morales* susceptibles de devenir ley –ley mercantil– que Adam Smith anima a considerar y a cultivar vendrían a ser poco más que el lubricante para que los mecanismos de ese mundo newtoniano que, supuestamente, Adam Smith tiene en la cabeza no se atasquen, ni, por un lado, en lo que respecta al orden económico –es necesaria una red moral para que los contratos se cumplan, para que los proyectos productivos tiren adelante, pero sin demasiada factura social–; ni, por el otro, en lo relativo al funcionamiento de las instituciones políticas: es necesaria una red moral que defina cierto conjunto limitado de mecanismos de regulación del mercado que, a su vez, faciliten el funcionamiento de unas instituciones políticas elementalmente democráticas, unas instituciones políticas en las que las poleas newtonianas –*montesquianas*⁶– funcionen bien, consigan agregar intereses del modo más eficiente posible, esto es, sin que muchos de ellos queden por el camino, como así ocurría en el Manchester del XIX o en el mundo subdesarrollado del XX –Sen, por ejemplo, muestra en todo momento una aguda conciencia social, ¡por supuesto!–. Sin embargo, los autores citados –y Sen constituye aquí un ejemplo paradigmático– plantean tal cuestión sin prestar una excesiva atención a la

abiertamente dispuestos a la apologética de un capitalismo que se halla en pleno auge y desarrollo, quienes resuelven que la supuesta acción de la “mano invisible” debe ser entendida en términos de la acción de una caprichosa divina providencia que dispone el orden del mundo de modo tal, que la entrega, por parte de los individuos, a la actividad que les haya sido confiada, en el *nicho social* que les corresponda, aparece como condición necesaria y suficiente para el goce de unos “sentimientos morales” devaluados a la condición de *catequéticas* “buenas prácticas y costumbres”. De este modo, lo que en el siglo XVIII era deísmo aconfesional o *religión natural* queda transformado, en el siglo XIX, en abierta adscripción al credo cristiano más o menos genuino, con todo lo que éste implica en términos tanto de psicología moral, como de control social y de orden político. Pero no son éstos los trabajos en los que, en este punto, conviene indagar.

⁴ Abba Lerner (1972: 259) caracterizó de forma magistral la *asepsia sociológica –y política*, al cabo– del análisis neoclásico con las siguientes palabras: “Una transacción económica es un problema político resuelto. La economía se ha ganado el título de reina de las ciencias sociales por haber escogido problemas políticos *resueltos*” (el énfasis corresponde al texto original).

⁵ Nótese que, si bien articulado entorno a términos y categorías de otro tipo, el programa político-económico keynesiano se compece bien con tales consideraciones.

⁶ Como es sabido, Adam Smith deja constancia bien a menudo de la influencia ejercida por Montesquieu sobre su obra.

génesis e indexación social, histórica e institucional, precisamente, de estos intereses –de las preferencias, por decirlo en la terminología microeconómica propia de los textos más técnicos de estos autores-⁷.

¿Qué implicaciones puede tener este análisis –o, si se quiere, esta opción metodológica-? Si se establece un compromiso estrecho con este programa, si se decide realmente focalizar la atención en el diseño y mantenimiento de los mecanismos necesarios para refinar estas instituciones políticas; si se anda por ese camino y, además, se hace con preocupación e interés por los aspectos de estas instituciones políticas que atañen a los (micro)mecanismos de tipo económico que coadyuvan a su conformación, puede aparecer como la más pertinente de las opciones el consagrarse a la tarea de definir lo que se podría llamar *la economía política del republicanismo*⁸.

Pues bien, Adam Smith va mucho más allá. O dicho con mayor precisión: camina por otra senda. Invierte la secuencia, de hecho. En efecto, Adam Smith es una de las figuras que mejor nos ayudan a entender que la tradición republicana nunca fue una mera colección de preceptos relativos al diseño de las instituciones políticas, colección que puede llevar asociada una *economía política*. Lo que Adam Smith muestra de modo magistral y diáfano es que el republicanismo, *per se*, es *ya* una economía política.

Tal y como se ha analizado con detalle en el capítulo primero, Adam Smith pertenece a una tradición de pensamiento para la que, particularidades terminológicas al margen, la vida social aparece a todas luces como un espacio henchido de relaciones de poder, políticamente connotado, un espacio en el que los actores sociales, lejos de limitarse a ir firmando contratos a-históricos y a-institucionales y a ir cumpliendo a-críticamente las condiciones en ellos estipuladas, se ven impelidos a un juego de relaciones sociales cuyo resultado va tomando cuerpo a través de confrontaciones –de *conflictos*– de índole bien diversa en las que aquéllos resuelven un determinado reparto de los recursos disponibles –

⁷ Para una revisión crítica de las justificaciones del mercado, tanto deontológicas como consecuencialistas, que habitualmente se manejan, revisión que conlleva una mirada de todo punto escéptica acerca de las posibilidades de éxito –de estabilidad– de eventuales instituciones surgidas de este programa de *keynesianización* de Adam Smith que se está analizando, véanse las advertencias que Garzón Valdés lanza al sugerir que el comportamiento oportunístico de los individuos en mercados de tendencias marcadamente oligopolísticas convierte a estos últimos en instituciones sociales que propenden a socavar las bases morales y funcionales de toda sociedad que carezca de un ordenamiento *político* regido por un criterio de legitimidad que abra las puertas a un diseño *político-institucional* de los cauces por los que vaya a discurrir la actividad mercantil en cuestión (Garzón Valdés, 1994).

⁸ Un ejemplo contemporáneo de ello podría constituirlo, quizás, un eventual estudio de las instituciones de una democracia deliberativa en el que se asuma, por ejemplo, que el *único* efecto derivado de la introducción de una renta básica de ciudadanía sería la liberación de cierta cantidad de tiempo útil para la participación en dichas instituciones, estudio en el que se obviarán, con mayor o menor conciencia, otros *posibles* efectos de esta propuesta en el seno de la esfera productiva.

de las *capacidades* y de los *funcionamientos*, en palabras, otra vez, de Sen (1997, 2004)-. De ahí la preocupación smithiana por erigir un entramado institucional cuyos mecanismos garanticen que se sortearán las asimetrías de poder que alimentan las relaciones de dominación entre los individuos, esto es, que se eliminarán los resortes socio-históricos que puedan hallarse en el origen de tales relaciones sociales.

Todo esto constituye, pues, el núcleo de las preocupaciones, de todo punto *políticas*, como se ha visto, alrededor de las cuales se erige la economía política clásica, que va asentándose a partir de la aparición de sus primeras *síntesis* durante el siglo XVIII. ¿Y qué es esto, si no *republicanismo*? ¿Qué es esto, si no el estudio de las condiciones socioeconómicas necesarias para el despliegue y la extensión de la libertad republicana —definida ésta como ausencia de dominación—?⁹

Si para la tradición republicana¹⁰ un individuo es libre si no se ve sujeto a lazos de dependencia socioeconómica -material- con respecto a otro particular, porque tiene algún tipo de propiedad u oportunidad garantizada; si para la tradición republicana un individuo es libre, además, si nadie puede interferir arbitrariamente en el ámbito de la existencia social autónoma de este individuo; y si, finalmente, para la tradición republicana un individuo es libre si la república interfiere en el ámbito de existencia social privada de aquellos otros individuos —los banqueros del pasaje de Adam Smith, por ejemplo- cuyos recursos los habiliten para disputar con posibilidades de éxito a la república el derecho —y el deber- de ésta de definir el bien público; dicho de otro modo, si para la tradición republicana un individuo es libre si la república construye auténticos cortafuegos para *civilizar* el mundo¹¹, para lograr que la *sociedad* sea efectivamente *civil*, para lograr que la sociedad, de este modo, no pueda quebrantarse o quedar al albur de los intereses facciosos de quienes han acumulado grandes cantidades de riqueza o poder; si, para la tradición republicana, *ser libre* es todo esto -y todo esto al mismo tiempo-, entonces la pregunta relativa al carácter republicano o no de la reflexión smithiana tiene fácil respuesta. En efecto, tal y como ha quedado expuesto, Adam Smith ofrece, en primer lugar, un estudio *positivo* acerca de las condiciones de posibilidad de la libertad republicana; y, en segundo lugar, una defensa —

⁹ Sin embargo, las dificultades —diríase que- endémicas que presenta la hermenéutica smithiana afloran de nuevo cuando, en este punto, teóricos del llamado “nuevo republicanismo” como Honohan (2002) destierran cualquier asomo de idea de bien común de sus explicaciones de la aproximación smithiana a la acción humana. Del mismo modo, resulta altamente revelador el hecho de que grandes conocedores de la obra de Adam Smith como Jacob Viner planteen supuestas contradicciones entre la RN y la TSM nacidas, bajo su punto de vista, de los límites del “liberalismo de Smith” (Viner, 1971).

¹⁰ Tomo como referencia la caracterización de la libertad republicana que ofrecen Pettit (1999) y Bertomeu y Domènech (2005).

¹¹ Tal y como se ha analizado ya, el proyecto *civilizatorio* de Ferguson y, con él, el del grueso de la Ilustración escocesa, impregna en todo momento las páginas de la obra de Adam Smith.

normativa, claro- de las instituciones que han de facilitar la extensión de esta libertad republicana y, con ella, el completo despliegue de los “sentimientos morales”, el completo despliegue, en los escenarios apropiados y sin amputaciones o entorpecimientos, de todas las disposiciones que configuran nuestra arquitectura psíquica y moral.

2. Más allá de la libertad como *isonomía*: libertad *real* y libertad republicana.

Resulta interesante subrayar en este punto que la definición de libertad que, con Adam Smith, se está barajando aquí puede llegar a ser harto distinta de aquéllas que, contemporáneamente, han sido enarboladas por oposición al carácter meramente *formal* de los ordenamientos jurídico-políticos que el mundo liberal, aupado por la extensión de los códigos civiles napoleónicos, fue consolidando. Recientemente, filósofos como Philippe Van Parijs (1995) han puesto de manifiesto la necesidad de alumbrar esquemas ético-políticos que superen las debilidades de los viejos cuerpos jurídicos de cuño liberal-doctrinario que, comprometidos exclusivamente con la causa de la garantía de la *isonomía*, de la igualdad ante la ley, se habían desentendido de la suerte de los individuos en el mundo gobernado por dicha ley¹². Sin embargo, la obra de autores como el citado Van Parijs muestra hasta qué punto las asunciones desde las que arrancan ciertos constructos nacidos de la conciencia de los límites de la opción liberal-doctrinaria, que ha sido analizada ya, pero vinculados a una *Sociología* tan ficticia –si no inexistente– como la de los propios liberales doctrinarios, pueden conducir a postulados bien lejanos de los que la tradición republicana ha hecho propios. Veámoslo con cierto detenimiento, siempre con el objetivo de lograr un dibujo del perfil del esquema normativo republicano lo más nítido posible¹³.

Tal y como ha sido expuesto, la perspectiva republicana muestra un compromiso profundo con la promoción de la independencia socioeconómica de los individuos como condición necesaria para que éstos se hallen habilitados para llevar a cabo los planes de vida propios sin que exista la mera posibilidad de que aquellos que gozan de ciertos privilegios o prerrogativas interfieran en ello. En el marco conceptual y de análisis de la tradición republicana, la vida social se divide en dos esferas que, a su vez, dan lugar a distintas suertes de interdependencias *institucionales*: la esfera privada, por un lado, que incluye las relaciones de dominación que aparecen en el ámbito productivo y en el reproductivo, esto es, en la

¹² Según los planteamientos de Van Parijs, una sociedad justa en términos estrictamente formales es aquélla en la que las instituciones políticas se limitan a garantizar cierto nivel de *seguridad* y de *autopropiedad* –para un estudio detallado acerca de las implicaciones normativas de la asunción de ciertas nociones de autopropiedad en la filosofía política contemporánea, véase Mundó (2005a)–. Esta es la razón por la que Van Parijs subraya la importancia de considerar una idea de “libertad real” que incluya un tercer elemento constitutivo: el de la *oportunidad*. No podemos decir, por ejemplo, que un individuo es *realmente libre* cuanto acepta un trabajo nocivo y mal pagado porque carece de cualquier tipo de alternativa, esto es, porque carece de la *oportunidad* de pensar en nuevas y más provechosas *opciones*. Así, mientras que la libertad formal radica pura y simplemente en la ausencia de constricciones, la libertad real se define como la *capacidad* de hacer *X*, cuando el deseo de hacer *X* implica la posibilidad real de hacer *X*. De este modo, puede decirse que la libertad formal es *condicional*, pues requiere cierto conjunto de recursos para devenir *real*. ¿Se encuentra un trabajador asalariado, bajo el capitalismo, *forzado* a vender su fuerza de trabajo? ¿Goza de la *libertad real* para no hacerlo?

¹³ El análisis que se ofrece a continuación es deudor, en buena medida, del que se realiza en Casassas y Raventós (2005).

empresa o en cualquier centro de trabajo -remunerado, normalmente- y en la familia; y, por el otro lado, la esfera pública. Como plantea Domènech (2004a), el núcleo de la perspectiva del republicanismo democrático radica en la afirmación de la necesidad de erradicar cualquier forma de dominación que tenga lugar bien en la esfera privada, bien en la esfera pública –o desde la esfera pública hacia la privada, lo que implica, por lo pronto, una acción político-institucional positiva orientada a deshacer los lazos de dependencia que puedan operar en un lado o en el otro –no sólo en el de la esfera política, tal y como ciertas reconstrucciones parciales y poco satisfactorias de la tradición republicana, sesgadas por una lectura romántica de la misma, han venido a sugerir¹⁴–.

En el caso de la *libertad real*, tal y como ésta es definida por Van Parijs, el marco de análisis es distinto. El esquema normativo vinculado a la idea de la *libertad real* se articula alrededor de la noción de *oportunidad*. Así, mientras que en la tradición republicana el hecho de que un individuo no sea *realmente libre* a la hora de tomar una decisión acerca de la aceptación o no de algún tipo de empleo nocivo, como consecuencia de una ausencia de alternativas u otras *oportunidades*, es asociado de forma inmediata a un problema de ausencia de garantías, por parte del individuo en cuestión, de su propia existencia material –éste es el elemento central de lo que podría darse en llamar la *sociología de la libertad republicana*–, la perspectiva de la libertad real no se preocupa por dicha cuestión: bajo el punto de vista de la libertad real, de lo que se trata es de que los individuos tengan a su alcance el mayor número posible de *opciones*, opciones que no son objeto de ningún tipo de categorización o de ordenación jerárquica. En otras palabras, no hay opciones a las que se otorgue mayor consideración en el momento de establecer el alcance de la libertad –real- que goza un individuo. El esquema de la libertad real, pues, no establece ningún tipo de conexión entre

¹⁴ Éste es el caso, por ejemplo, de Hannah Arendt, quien, curiosamente –casi paradójicamente–, tras encendidas proclamas en favor de las disposiciones virtuosas y de la práctica de actividades autotélicas en el espacio público –piénsese, por ejemplo, en ciertos pasajes de *La Condición humana*, donde se glorifica un ideal de *vita activa* de difícil manejo–, condenaba cualquier intervención –*intromisión*, cabría decir en este caso– de las autoridades públicas en el ámbito privado, tomaran estas autoridades la forma que tomaran, sin considerar si la intervención en cuestión podría dotar a los actores sociales de los mecanismos y facultades para librarse de los lazos de dependencia civil que los pudieran estar aprisionando y, con ello, otorgarles las herramientas necesarias para poner en práctica los planes de vida propios, entre ellos –quizás– el cultivo, precisamente, de aquellas disposiciones virtuosas y la práctica de aquellas actividades autotélicas en el espacio público. A los ojos de Arendt, tales intervenciones –tales *intromisiones*– no podían sino conducir a las tierras infaustas donde echan sus raíces *los orígenes del totalitarismo*. A este respecto, resultan altamente reveladoras las “Reflections on Little Rock”, que Arendt (1959) escribe a propósito de las medidas que, en los albores de la época de la defensa de los derechos civiles, se toman con el objetivo de terminar con la segregación racial en las escuelas del Sur de los Estados Unidos. En este texto, tras afirmar que, como judía perseguida por el régimen nazi, asume que todos darán por hecha su simpatía con la causa de los “Negroes”, Arendt sostiene que la cuestión en juego no es tanto el bienestar de la población negra por separado, sino la supervivencia de la “República” en su conjunto, por lo menos a largo plazo. Y es que medidas que “politicen” el sistema educativo, el cual, en tanto que parte de la esfera privada, debe quedar al margen de los avatares e intereses pertenecientes al ámbito de lo público, no pueden sino resultar de lo más nocivo para tal “República”, asegura Arendt.

la libertad -real- y el poder de negociación —o *poder de resistencia*-. Cuanto más alto sea el número de opciones disponibles —y cuanto mayor sea el atractivo de las mismas-, mayor será la libertad —real- de los individuos, sean cuales sean —sean como sean- las opciones consideradas. De lo que se trata, pues, es, sencillamente, de señalar que unos ordenamientos jurídicos que se limiten a garantizar la igualdad ante la ley pueden arrojar un mundo en el que los individuos se hallen completamente desprovistos de cualquier tipo de *oportunidad*. De lo que se trata, pues, es de poner de manifiesto dicha realidad. Y de poner cartas en el asunto, claro está.

De este modo, pese a la presencia de la conocida defensa de una distribución *leximin* de las oportunidades¹⁵, la aproximación a la cuestión de la libertad a la que apunta la perspectiva propuesta por Van Parijs es siempre *cuantitativa*. Es por esta razón por la que el constructo político-normativo de dicho autor se ve ya *saciado* si existe una acción estatal —a través de la garantía de una renta básica de ciudadanía, por ejemplo- que conlleve un ensanchamiento del conjunto de opciones u oportunidades disponibles, siempre y cuando éste sea suficientemente significativo, por un lado, y, por el otro, institucionalmente —técnicamente- estable. Así pues, todo ello se plantea sin que los efectos de una intervención estatal de esta índole sobre la estructura social del mundo en el que tales distribuciones de oportunidades van a tener lugar sean considerados como una variable determinante a la hora de prescribir o no la intervención estatal en cuestión; en otras palabras, todo ello se propone al margen de si dicha intervención estatal garantiza o no la independencia socioeconómica de los individuos.

La idea de libertad propia de la tradición republicana, en cambio, que nace desde la preocupación por lograr la consecución de la existencia material de todos los individuos que son considerados ciudadanos plenos, condición necesaria para el ejercicio, precisamente, de su libertad, subraya, lógicamente, la importancia de aquellas *opciones* cuya disponibilidad pueda conducir a la garantía de la independencia material de los individuos. Por ejemplo, la tradición republicana detecta que ofrecer cierta suma de dinero a un individuo puede proporcionarle *cierto número de opciones* pero, al mismo tiempo, no garantizar su existencia material —su *derecho a la existencia*-. Éste puede ser el caso de un artista o de un científico cuyos ingresos dependan de los caprichos de su particular mecenas o patrocinador. También los trabajadores sociales y los gestores de las políticas sociales han

¹⁵ Van Parijs denomina *ordenamiento leximin de la oportunidad* al principio según el cual, en una sociedad libre, la persona que cuente con menos oportunidades no deberá tenerlas menores que aquéllas de las que disponga la persona con menos oportunidades dentro de cualquier otro ordenamiento que podamos articular.

sugerido que éste podría ser el caso de aquellas personas que reciben los subsidios condicionados propios de los actuales regímenes de bienestar —donde los haya—: sin duda, percibir —por ejemplo— una pensión no contributiva es algo que incrementa el *número de opciones* al alcance de su beneficiario, pero en ningún caso pueden desatenderse los vínculos que la condicionalidad de dichos subsidios hace aflorar entre sus preceptores y la propia administración pública, del mismo modo que tampoco la presencia de dichos subsidios debe llevar a pensar que de forma automática las asimetrías de poder que originaron la situación de privación que el subsidio pretende corregir han desaparecido¹⁶.

Así pues, la tradición republicana da prioridad a aquellos factores que garantizan la independencia material de los individuos, en tanto que ésta constituye la base de su libertad en el seno de una vida social que, sin intervención alguna, tiende a generar todo tipo de asimetrías de poder.

Una vez que son garantizadas las opciones cardinales —aquéllas que hacen posible la independencia material de todos los miembros de la sociedad, que es condición necesaria para la materialización de la *reciprocidad en la libertad* con la que la tradición republicana se compromete en última instancia—, las opciones que los individuos puedan gozar posteriormente dejan de ser prioritarias desde el punto de vista moral y político, aun cuando la distribución de tales opciones escupa una sociedad con ciertos —no excesivos— niveles de desigualdad con respecto a los bienes materiales. Dicho de otro modo, una vez que las opciones de las que se deriva la independencia socioeconómica se hallan garantizadas, la disponibilidad o no, por parte de los individuos, de un número mayor o menor de opciones es una cuestión que, si bien puede mantener cierta relevancia en el seno de la tradición republicana, resulta secundaria en términos tanto morales como políticos.

Sea como sea, podría plantearse que, en el corto plazo, la distinción entre *libertad real* y *libertad republicana* presenta mayor interés teórico que en términos político-prácticos. Huelga decir que, en el mundo actual, un incremento del número de opciones de los individuos más desfavorecidos significaría, muy probablemente, un incremento también de la libertad republicana de los más dominados.

¹⁶ Nótese que una *resolución parcial* —políticamente *neutra*— del “problema de Adam Smith” que, lejos de insistir, con el propio Smith, en la raíz socioeconómica de la cuestión de la libertad, se limite a señalar que el buen funcionamiento del mercado como mecanismo de coordinación requiere ciertas medidas correctoras de los desajustes —tanto técnicos como en términos de factura social— de los mismos, se compadece sin demasiadas complicaciones con los principios rectores de los regímenes asistenciales y de bienestar a los que el *capitalismo reformado* de posguerra dio a luz en Europa.

Más aún. Supongamos que nos hallamos ante dos distribuciones de oportunidades distintas bajo las cuales los individuos cuentan exactamente con los mismos niveles de no-dominación, pero en las que, no obstante, el número de opciones de ciertos individuos para gozar esa igual no-dominación en la práctica no es el mismo: en una de estas *distribuciones* – sociedades–, factores como, por ejemplo, el reparto desigual –pero no desmedidamente desigual, hasta el punto de poner en peligro la ausencia de dominación– de los recursos monetarios podrían conducir a *conjuntos de oportunidades* disímiles. Pues bien, en este tipo de situaciones, la tradición republicana no dudaría en favorecer las sociedades con mayores oportunidades para algunos.

Sin embargo, es importante resaltar que, al margen de dichas consideraciones, el hecho de que la tradición republicana identifique *fuerzas sociales causales* que operan en el mundo social *real* –fuerzas *institucionales* que la perspectiva de la libertad real desatiende– se convierte en un activo de la mayor importancia tanto teórica como político-práctica en el medio y en el largo plazo¹⁷.

Pues bien, lo que interesa poner de manifiesto en este punto es el hecho de que la reflexión smithiana parte, precisamente, de una comprensión profunda de esta *sociología* que la tradición republicana, de Aristóteles a nuestros días, ha hecho suya. En efecto, el análisis *positivo* que discurre a lo largo de toda la obra de Adam Smith, fuente de la *normatividad*, de resonancias nítidamente republicanas, que va desarrollándose en ella de forma paralela, no persigue otra cosa que la detección de esas *fuerzas institucionales* que dibujan los contornos del mundo social y que, a partir de ahí, *causan* las diversas formas de dominación, lleven éstas a interferencias arbitrarias efectivas o no lo hagan –no vale aquí, pues, la hipotética situación de un esclavo favorecido por la generosidad y buen trato de un amo que, del mismo modo que hoy se muestra benevolente con él, mañana puede dispensarle el más indigno de los tratos sin que ello suponga un quebrantamiento de lo estipulado por la ley–.

¹⁷ Se ha recurrido a la confrontación de los postulados de la tradición republicana con los propios del esquema ético-político del filósofo belga Philippe Van Parijs por la claridad conceptual y de análisis que el uso de este segundo ofrece a la hora de evaluar y comparar el cómo y el porqué de las distintas fórmulas para la superación de los límites de los ordenamientos jurídico-políticos *formales* propios del mundo liberal-doctrinario, legados por el siglo XIX. Huelga decir, por tanto, que la discusión planteada aquí en ningún caso ha pretendido poner en cuestión la validez o no de la propuesta de la renta básica. Del mismo modo, tampoco ha de desprenderse del análisis realizado que toda justificación normativa de dicha medida deba pasar por la asunción del esquema propio de la perspectiva de la libertad real. Como Raventós expone (1999), planteamientos de muy diversa índole han concurrido y concurren en tanto que estrategias argumentativas alternativas con la mirada puesta a dar sostén normativo a la propuesta de la renta básica. En particular, algunos trabajos han propuesto una fundamentación, precisamente, republicana de dicha propuesta (Casassas y Raventós, 2005; Raventós, 2000).

Con todo, la opción política smithiana, que será analizada con detalle en los capítulos tercero, cuarto y quinto de la tercera parte de la presente investigación, recoge esta sensibilidad y apunta a la prescripción de unos dispositivos legales e institucionales capaces de deshacer, a través de la garantía de cierta forma de *propiedad*, entendida ésta como independencia material, los lazos de dependencia que operan en el mundo social; todo ello, en aras de promover una libertad entendida tal y como la tradición republicana la reivindica. Merece la pena, pues, detenerse un instante en este punto y examinar con mayor detenimiento los contenidos que dicha noción de libertad, de largo alcance, alberga.

3. “The man that can live upon his own may be a freeman”: el binomio libertad-propiedad en la tradición republicana.

“The man that cannot live upon his own must be a servant; but that can live upon his own may be a freeman”: “el hombre que no puede vivir por su cuenta debe ser un siervo; pero el que vive por su cuenta puede ser un hombre libre”,

afirmaba James Harrington a mediados del siglo XVII (Harrington, 1992: 269)¹⁸. Tal y como se ha planteado, en la tradición republicana la condición de ciudadanía, el estatus de *individuo libre* sólo puede obtenerse cuando no existen lazos de dependencia socioeconómica con respecto a terceros. Efectivamente, la ausencia de dependencia material en relación con los demás es contemplada como una condición indispensable para la existencia *política* de los individuos.

Es en este sentido en el que la tradición republicana desvía su atención de la cuestión de la justicia distributiva, pues considera que una distribución justa del producto social debe ser vista, precisamente, como un efecto derivado de la extensión de la libertad republicana. Como afirman Bertomeu y Domènech (2005), “la tradición republicana no pone en el centro de su atención normativa la justicia distributiva, sino que la justa distribución del producto social sería un resultado derivado de su *atención principal a los problemas de la extensión social (mayor o menor) de la libertad republicana* a individuos socialmente regimentados, es decir, institucionalmente repartidos, de uno u otro modo, entre las distintas clases sociales que componen una sociedad civil”.

La *libertas* republicana, pues, se define siempre por oposición a la tiranía y a la esclavitud o, en otros términos, como garantía *política* del autogobierno. El esclavo vive sometido a un poder despótico, el de su señor, quien puede interferir en su vida a discreción, arbitrariamente. Así, el señor *domina* al esclavo, el cual, por esta razón, no es libre: como se ha visto ya, tanto da que el señor sea benévolo y no interfiera *de facto* en la vida del esclavo: el núcleo del problema radica en el hecho de que puede hacerlo cuando le plazca. En suma, el republicanismo entiende la libertad como ausencia de dominación, esto es, como ausencia de la mera posibilidad de interferencia arbitraria¹⁹.

¹⁸ La presencia del “must” –o del “debe”, en la traducción que aquí se ofrece– en la afirmación de Harrington no significa que ésta adquiera tintes normativos. El “must” empleado aquí por Harrington apunta a la asunción, hecha desde un plano de análisis estrictamente descriptivo, de una *tendencia*, del mismo modo que el “may” se refiere, también desde una mirada puramente descriptiva hacia el mundo social, a una *posibilidad*.

¹⁹ Resulta interesante observar, con Philip Pettit, cómo el teólogo inglés William Paley, coetáneo de Adam Smith, explicitó –en otros términos, sí, pero altamente reveladores para el asunto que aquí nos ocupa– la

Ser dominado significa ser gobernado por otro individuo, significa que otro individuo decide cómo uno mismo debe vivir su propia vida. En cambio, no ser dominado -ser, por tanto, *republicanamente libre*- significa autogobernarse, es decir, contar con la capacidad de decidir autónomamente quién se quiere ser, cómo quiere conducirse la vida propia; y de llevar a la práctica tales decisiones, claro está. Es sólo desde tales consideraciones desde donde cabe entenderse el profundo sentido de la afirmación del *hombre libre* harringtoniano como aquel individuo capaz de “vivir por su cuenta”.

Con todo, es preciso, una vez más, subrayar el papel central asignado por la tradición republicana a la *propiedad*, entendida ésta como independencia socioeconómica, como punto de arranque de su tentativa de construir una noción robusta de libertad que, a su vez, abra las puertas a una comprensión cabal del significado ético-político de la pertenencia de los individuos a una comunidad *política*, a una comprensión completa del alcance de la noción de *ciudadanía*, por decirlo en términos propios del mundo contemporáneo. De hecho, es esto mismo lo que lleva a Philip Pettit a afirmar que “si un estado republicano está comprometido con el progreso de la causa de la libertad como no-dominación entre sus ciudadanos, no puede menos de adoptar una política que promueva la independencia socioeconómica” (Pettit, 1999: 209).

Recapitemos, pues. La tradición republicana ha asumido en todo momento que la esfera privada se halla impregnada de relaciones de poder. Así como la tradición liberal lo niega al considerar que la -mal- llamada “sociedad civil” se articula alrededor de contratos libres y voluntarios entre individuos iguales, el republicanismo entiende que los

oposición que opera entre las nociones de libertad como no-dominación y de libertad como no-interferencia. En sus *Principles of Moral and Political Philosophy*, de 1785, Paley asegura que la idea de libertad que aparece a todas luces como la más robusta, como la verdaderamente sustantiva, es la que apunta a la ausencia de dominación. En efecto, afirma Pettit que “Paley reconoce en su obra que la noción usual de libertad cívica, la que concuerda con ‘el uso del discurso común, y ejemplo de muchos escritores respetables’, es la de libertad como no-dominación. ‘Esta noción fía la libertad en la seguridad, y la hace consistir no meramente en la ausencia de constricciones procedentes de leyes inútiles y nocivas y en la ausencia de actos de dominación, sino en el estar exentos del *peligro* de que esos actos y leyes se nos acaben imponiendo” (Pettit, 1999: 69). Sin embargo, al mismo tiempo que la ensalzó, Paley, cuya obra iba a influir muy notablemente en la teoría política decimonónica, dictó la sentencia de muerte de la libertad como no-dominación como ideal digno de ser abrazado para el contexto social e histórico que él vivió: el de la Inglaterra de finales del siglo XVIII. “Es muy posible -sostiene Pettit- que Paley haya sido el único autor de su tiempo que reconoció claramente la transición, por la que él abogaba, de la noción recibida de libertad como no-dominación, de la libertad como seguridad frente a interferencias de tipo arbitrario, a la libertad como no-interferencia” (Pettit, 1999: 68). Paley sostenía que el ideal de la libertad como no-dominación era “demasiado exigente para con el gobierno y no representaba un objetivo razonable para serle asignado al estado: ‘Deben rechazarse aquellas definiciones de libertad que, haciendo esencial una libertad cívica que la experiencia muestra inalcanzable, inflaman expectativas incumplibles por siempre jamás, y enturbian el contento público con agravios tales, que ni el más sabio y benevolente de los gobiernos podría erradicar” (Pettit, 1999: 71). De este modo, Paley se decantó por la idea de libertad como no-interferencia, en la que vio un *second best* al que era preciso recurrir por una cuestión de realismo y de prudencia políticos.

intercambios entre los individuos, lejos de tener lugar en la fría asepsia política de supuestos laboratorios pre-sociales que los aíslan de cualquier tipo de agente de naturaleza socioeconómica, se encuentran permeados por todo tipo de relaciones de poder, asimetrías informativas y diferencias relativas al reparto de los recursos de partida –si es que existe tal *punto de partida*-. Para la tradición republicana, pues, el poder inunda y coloniza la esfera privada, hasta el punto de que ésta es considerada tan *política* como la pública –o *más*, en la medida en que los repartos de recursos que emanan de las interrelaciones entre los actores sociales en la arena de la esfera privada definen las correlaciones de fuerzas que configuran los mecanismos sobre los cuales se edifican las instituciones políticas: la *génesis del poder*, pues, ha de buscarse en el ámbito, bien terreno, de la vida social-.

Así, el carácter *propietarista* del republicanismo ha sido una constante desde los tiempos de Aristóteles. El hecho de que los desposeídos –de propiedad-, los que, por decirlo con Marx, “dependen del permiso de otros para vivir”²⁰ acaben encontrándose en situaciones de dependencia civil respecto de los propietarios, convirtiéndose de este modo en meros instrumentos del afán de enriquecerse de estos últimos, ha sido entendido por los diversos republicanismos que históricamente se han ido desarrollando como la señal más evidente de la imposibilidad de una sociedad civil libre –de una sociedad *civil*, bastaría decir con Ferguson-, como el indicio más inequívoco del hundimiento de la libertad republicana²¹.

Tales planteamientos nos permiten sondear a mayor profundidad el sentido de la aseveración harringtoniana según la cual los individuos, para ser libres, deben contar con la capacidad de “vivir por su cuenta”. ¿Adónde apunta, exactamente, dicha convicción? Veámoslo con la mayor claridad conceptual posible. Según la formulación de Pettit (1999), el individuo X tiene poder de dominación sobre el individuo Y en la medida en la que (1) tiene capacidad de interferir; (2) de forma arbitraria; y (3) en determinadas elecciones que el

²⁰ En un pasaje de las “Glosas marginales del programa del Partido Obrero alemán”, donde aparece el Marx más genuinamente republicano, se afirma que “el hombre que no dispone de más *propiedad* que su fuerza de trabajo ha de ser, de forma necesaria, en cualquier estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, de aquellos que se han adueñado de las condiciones materiales de trabajo. Y no podrá trabajar ni, por lo tanto, vivir, si no es *con su permiso*” (la cursiva es mía) (Marx, 1981, Vol. 3: 9-10).

²¹ Y no sólo de la libertad: merece la pena recordar que la *Política* de Aristóteles establecía ya que los pobres, los individuos carentes de propiedad, a la inversa de lo que ocurre con los ricos, suelen ser viciosos, suelen comportarse como *idiotoi*, esto es, suelen mostrarse incapaces de romper la lógica del dilema del prisionero (Domènech, 1989, 2004a) y anteponer la promoción del bien público a la satisfacción de los deseos privados más inmediatos. Movidos por la urgencia a la que los empuja la situación de privación y de necesidad originada por la dependencia civil, se muestran incapaces de desarrollar la libertad interior, el autocontrol, la sabiduría práctica –la *phronesis*: los “sentimientos morales”, en suma, como dirá Adam Smith mucho más adelante- necesarios para que emerjan las disposiciones características no sólo de los *buenos ciudadanos*, sino también de aquellos individuos que han logrado el despliegue de una identidad personal estable y *colmada*. Todas estas son cuestiones que serán analizadas con mayor detalle en la tercera parte.

individuo Y pueda realizar. No toda interferencia resulta necesariamente arbitraria. Una interferencia es arbitraria en tanto que esté controlada por la voluntad de quien interfiere, sin que éste se vea forzado a atender los juicios, preferencias o intereses de las personas que sufren la interferencia. Aunque el individuo X no interfiera nunca en los cursos de acción escogidos por el individuo Y –porque X es muy benévolo, o porque Y es hábil en la adulación, o por cualquier otro motivo-, existe dominación si el individuo X cuenta con la mera posibilidad de interferir a voluntad. Tal y como se ha postulado ya, un propietario de esclavos podía no interferir en la vida de un determinado esclavo por el hecho –supongamos- de ser bondadoso; pero tenía el poder para hacerlo: se daba, pues, una situación de dominación. En cambio, la interferencia no arbitraria presupone que, a partir de una parigualdad de base entre el individuo X y el individuo Y, éste conoce, comparte y acepta las razones por las cuales el primero se interpone en sus cursos de acción, a la vez que cuenta con los mecanismos necesarios para *disputar* tales razones y, si es preciso, bloquear la acción del individuo X.

Pues bien, el republicanismo se opone a las interferencias arbitrarias y se compromete con la defensa de la libertad como ausencia de dominación, entendida ésta como la que goza una persona cuando vive en presencia de otras personas y, en virtud de un determinado diseño social e institucional, ninguna de ellas cuenta con la posibilidad de interferir de forma arbitraria en las decisiones que la primera pueda tomar con vistas a desarrollar los planes de vida definidos para sí misma. La libertad republicana como no-dominación, pues, constituye un ideal social harto exigente en términos políticos, pues requiere que aquellas personas capaces de interferir arbitrariamente en la vida de otras personas no puedan hacer otra cosa que darse de bruces contra dispositivos institucionales –los *cortafuegos* smithianos- pensados para impedirles que lo hagan.

Analicemos tales planteamientos con mayor detenimiento²². En la tradición histórica republicana, el problema de la libertad se plantea como sigue. X es libre republicanamente –dentro de la vida social, claro está- si:

- a) no depende de ningún otro individuo para vivir, es decir, si tiene una existencia social autónoma garantizada, si tiene algún tipo de *propiedad* que le permita subsistir sin demasiados agobios, sin tener que *pedir cotidianamente permiso a tercero*²³;

²² Reconstruyo de nuevo, ahora con mayor fidelidad con respecto al texto original, el esquema de Bertomeu y Domènech (2005) al que se ha hecho alusión en la primera parte.

²³ Véase la referencia a Marx contenida en la nota 20.

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

Tal y como se ha podido analizar durante la primera parte, éstos son, precisamente, los principios básicos sobre los que se edificará la opción ético-política smithiana, del mismo modo que, pocas décadas después, lo hará el socialismo naciente que, en el siglo XIX, aparecía como extensión del ideario democrático radical que, por lo menos durante ciertos períodos, inspiró la Revolución francesa que se originó en 1789. Si los ordenamientos jurídicos decimonónicos iban progresivamente otorgando a todos los individuos, sin consideración de su extracción social, los mismos derechos civiles –y después políticos-, ¿por qué no podían también estos mismos individuos ser libres civilmente de forma plena? ¿Por qué debían seguir dependiendo de otros para vivir? ¿Por qué debían vivir “con el permiso” de los propietarios de los medios de producción? ¿Por qué, por decirlo en términos marxianos, debían seguir *alienados* civilmente si, por lo menos sobre el papel, gozaban de los mismos derechos de los que disponían las clases acomodadas? El signo *republicano-propietarista* del socialismo político aparecía, por lo menos durante la génesis del mismo, de modo diáfano: la inmensa masa de desheredados que el capitalismo generó de resultas de la *gran transformación* –demográfica, por lo pronto- estaba

constituida por hombres liberados ya de la bota feudal pero no propietarios que, muy republicanamente, reclamaban una libertad civil plena porque eran conscientes de que, sin ella, las tan ensalzadas libertades e igualdades civiles y políticas que el mundo liberal ofrecía *de iure* carecían de significado; por hombres que, en definitiva, asumían la importancia de la propiedad, de la independencia material, para hablar de auténtica libertad *-política-*.

En esencia, pues, ésta era la intuición central que animó el pensamiento político socialista, de hondas raíces republicanas, que fue tomando cuerpo a lo largo del siglo XIX, intuición que supuso un contundente golpe en la línea de flotación de los discursos normativos propios de la tradición liberal y de la del elitismo conservador de cuño neoestamentalista; un golpe, el de *los socialismos*, que fue respondido, bien a menudo en el nada *inocente* bajo mundo terreno, esto es, lejos de las formas ideales de las abstracciones teóricas que sobre el mismo dichas tradiciones habían ensayado, por medio de los métodos más cruentos y expeditivos: los pavorosos incendios de un mundo sin lugar a dudas *incivil* –de un mundo *bárbaro*, como hubiese apostillado Ferguson–, de un mundo, el del desembridado capitalismo manchesteriano, en el que la ausencia de los *cauces políticos* que había reclamado aquella ala “radical” de la tradición del derecho natural que tan interesantemente interseccionaba con la tradición republicana había permitido la rearticulación y consolidación de las *charcas* envilecidas de los estratos sociales más rígidamente compartimentados, como aguas emponzoñadas que no se lleva la corriente; el fuego inclemente de la nueva dominación capitalista –digo–, que ensanchaba a ritmo vertiginoso el alcance de la *desposesión*, fue y ha ido causando, en la vida social, regulares y cada vez más dilatadas *quemadas* que, sea a través de la imposición *de facto* de la “esclavitud limitada”²⁴ característica de las nuevas *-y legales-* relaciones de producción capitalistas, sea por vía de la acción punitiva directa sobre los sujetos organizados en lucha contra las mismas, hacían realidad de modo palmario esa *ecpyrosis* heraclíteica como consunción secuencial y periódica, mediante el fuego, de todo el mundo –de todo el mundo social, de todo el mundo *potencialmente civil*, cabría añadir aquí no sin algún grado de permisividad filológica-. El propio Heráclito, bien lejos de los parámetros que definen la cuestión que se está tratando ahora, legó unas palabras que, no obstante, parecen proceder de este mundo esencialmente marcado por el conflicto, un conflicto que, encarnado –en la tierra, por supuesto- en las correlaciones de fuerzas propias de la vida social, configura una ley que, a su vez, otorga a cada cual una posición social determinada:

²⁴ A firma Domènech (2004a: 95) que “para la tradición republicana clásica, [...] el trabajo asalariado era una forma de esclavitud a tiempo parcial, o como dice Aristóteles (*Pol.*, 1260a-b), ‘una especie de esclavitud limitada’”.

“La guerra es el padre y el rey de todas las cosas; a unos los muestra como dioses y a otros como hombres, a unos los hace esclavos y a otros libres”²⁵.

Pero el pensamiento liberal arrancaba de una ficción jurídica que hacía del poder una instancia que sólo asomaba la cabeza en el ámbito de los asuntos públicos. Efectivamente, el pensamiento liberal –ha sido dicho ya- hacía abstracción de las relaciones de poder que atraviesan la vida social y proponía una visión de la esfera privada como un ámbito en el que sólo operan relaciones entre individuos con iguales derechos ante la ley y que se limitan a ir instituyendo contratos civiles rigurosamente voluntarios. El republicanismo, en cambio, asume que la sociedad civil –la esfera privada- constituye un espacio profundamente asimétrico en términos de distribución de los recursos y de las posiciones de privilegio, un espacio permeado por todo tipo de relaciones de poder. Ésta es la razón por la que la tradición republicana tiene como objetivo político prioritario el ataque contra esas asimetrías de poder, cuya abolición es vista como una condición necesaria para el desarrollo de una sociedad constituida por aquellos “hombres libres” de los que Harrington esperaba que pudieran llegar a “vivir por su cuenta”.

Éste es, pues, el núcleo de la tradición republicana, que, “de Pericles a Jefferson o a Robespierre, de Aristóteles o Cicerón a Madison, [vinculaba] la personalidad libre con las instituciones sociales de la propiedad” (Domènech, 2004a: 42). En efecto, ya en la Grecia antigua “las instituciones políticas y económicas de la *pólis* echan sus raíces en la esfera material de la producción y la reproducción de la vida social” (Domènech, 1989: 88). Y esto, obviamente, nada tiene que ver con el legado dejado por el mundo liberal. Como dice el propio Domènech (2004a: 43), “el orden civil de impronta napoleónica (o su equivalente funcional en los países anglosajones) rompió la lógica republicana [no sólo del mediterráneo antiguo, sino también de las revoluciones americana y francesa], que vinculaba inextricablemente la libertad personal con las instituciones sociales capaces de dar base material a la existencia social autónoma y separada de los libres, generando así una ilusión de libertad general fundada en la ficción jurídica de que todos son propietarios de algo, y por lo mismo, capaces de relaciones contractuales libres. Sólo sobre ese orden fue concebible el proyecto liberal doctrinario de una ‘oligarquía isonómica’ en la que todos fueran igualmente libres (‘civilmente’), pero en la que sólo unos pocos mandarían (‘políticamente’)”.

²⁵ Citado por Kirk, Raven y Schofield (1987: 282).

Es, pues, en el sentido inverso al que toman estas caracterizaciones liberal-doctrinarias de la sociedad civil en el que puede hablarse del *poder de negociación* como una consecuencia del ejercicio de una libertad y de una ciudadanía genuinas (Casassas y Raventós, 2003; Raventós y Casassas, 2004a). El objetivo fundamental de las instituciones republicanas es, en esta dirección, garantizar a cada individuo los medios materiales necesarios para alcanzar un poder de negociación que lo sitúe en condiciones de decidir autónomamente, sin presiones por parte de otras instancias, de qué modo –legal y material– desea participar en los procesos productivos; para determinar libremente los planes de vida propios y ponerlos en práctica; para poder, en suma, “vivir por su cuenta”.

Todo ello es, precisamente, lo que tuvieron meridianamente claro los Ephialtes, Aspasia, Pericles y todos aquellos que, en el siglo V a.n.e., impulsaron la revuelta democrática que trató de introducir, en una Atenas en la que el mundo plebeyo no acababa de encontrar su sitio, los mecanismos necesarios para dotarlo de una entidad *civil* sustantiva. Puede resultar interesante, pues, concluir este recorrido por los ejes fundamentales de la tradición republicana reconstruyendo la valoración filosófico-política que los fundadores de la misma hicieron de dicho episodio histórico. La comprensión de los elementos clave de esa tan republicana *sociología política* que emana de esos análisis de la experiencia democrática ateniense resulta altamente clarificadora a la hora de entender hasta qué punto la tradición republicana ve en la *propiedad* –en la independencia material– el elemento seminal del que nace la exigente idea de libertad que hace propia y que reivindica como condición necesaria para que pueda erigirse una sociedad efectivamente *civil*.

4. *Excursus: la sociología política republicana ante la experiencia democrática ateniense*²⁶.

La revolución plebeya que, capitaneada por el partido de los pobres libres de Ephialtes y Pericles, triunfa en Atenas en el 461 a.n.e. inaugura, con las llamadas “reformas de Ephialtes”, un nuevo orden político que permite profundizar los mecanismos democráticos que la constitución de Clístenes, de 508-507 a.n.e., había previsto. La constitución de Clístenes ya había proporcionado a Atenas lo que los griegos consideraban una democracia plena: pese a que existían ciertos requisitos de propiedad para ocupar determinados cargos públicos, cualquier ciudadano tenía derecho a voto en la asamblea soberana. Pero las reformas de Ephialtes fueron más allá. Las reformas de 461 a.n.e. implicaron ciertas modificaciones en la estructura de las instituciones que las hicieron decididamente más democráticas: la remuneración, primero, de las tareas políticas llevadas a cabo por los miembros de los jurados que preparaban el orden del día de las asambleas y, después, la de la mera asistencia y participación en la asamblea permitió que hasta los ciudadanos más pobres –hombres y libres, eso sí: ni mujeres ni esclavos gozaron de libertades políticas- pudieran desarrollar un papel efectivo, real, dentro de la vida política de la ciudad.

La revuelta plebeya, pues, destaca por la inclusión real, no sólo sobre el papel, de los individuos libres pobres, no propietarios, en los procesos deliberativos que se daban en el seno del ágora, así como por la instauración y profundización de mecanismos democráticos típicamente atenienses, como la rotación de cargos o la toma de decisiones por sorteos, entre otras novedades. El propio Heródoto hace un elogio de esta democracia del siglo V a.n.e., en oposición a la monarquía y a la oligarquía, cuando dice que en ella “se rinden cuentas al pueblo de la autoridad que se ejerce, y todas las deliberaciones se hallan sometidas al público”²⁷. Justo cincuenta años después, el régimen democrático, debilitado por presiones tanto internas como externas –la guerra con Esparta, por ejemplo, supone una carga difícil de soportar-, cae víctima del golpe de estado oligárquico de 411 a.n.e.

Ello no significa que la democracia ateniense sea un episodio histórico circunscrito exclusivamente a estos cincuenta años. De hecho, no será hasta el 322-321 a.n.e. cuando Atenas se verá obligada por los macedonios a derogar su vieja constitución democrática y a sustituirla por otra de carácter marcadamente oligárquico, una vez que Antípatro, virrey

²⁶ Para un exhaustivo estudio de este período histórico, véase Ste. Croix (1988). También Domènech (1989, 1993, 2004a) lo ha explorado con detenimiento.

²⁷ Citado por Domènech (1998: 126).

macedonio en Grecia, logra sofocar la revuelta de los griegos frente a la dominación macedonia que tiene lugar cuando se recibe la noticia de la muerte de Alejandro, la revuelta que los griegos llaman con orgullo “guerra helénica”. Sin embargo, es durante el siglo V a.n.e. cuando las instituciones políticas atenienses viven un mayor vigor democrático. De este modo, el siglo V a.n.e. constituye un auténtico campo de pruebas hacia el que los teóricos políticos del siglo posterior lanzan una mirada retrospectiva que ilumina ampliamente su reflexión. Y, entre ellos –y muy especialmente–, lo hace Aristóteles, el gran teórico de la tradición republicana en el mundo antiguo.

La valoración positiva que, sobre el papel, Aristóteles emite de los procesos de deliberación pública permite afirmar que el republicanismo más originario ve con buenos ojos los mecanismos que se puedan articular con vistas a robustecer las libertades de los individuos en el seno de unas instituciones *políticas* cuyo funcionamiento se entiende que no es posible si no se ven inundadas por el conjunto de los miembros de pleno derecho de la *polis*²⁸. Sin embargo, se trata de un dictamen, el de Aristóteles, que se refiere a estos mecanismos estrictamente *en tanto que mecanismos*, es decir, al margen de quiénes –*cuáles, cuántos*– sean sus *usuarios*. Así, Aristóteles entiende el proceso deliberativo como la transformación de una colección de valores e intereses previos en una decisión compartida que ha sido posible gracias al análisis racional del conjunto de las razones aportadas. En este sentido, puede afirmarse que los individuos son virtuosos en la medida en la que se muestran dispuestos a renunciar a sus intereses previos en caso de ser persuadidos, siempre con el objetivo de la promoción del interés colectivo.

La censura aristotélica de las instituciones propias de la democracia aparece cuando se plantea la posibilidad de que éstas se vean ocupadas por individuos libres pero carentes de recursos propios, por individuos no propietarios –no independientes– y, por tanto, atados de pies y manos por vínculos de dependencia socioeconómica respecto de terceros. El goce de la propiedad, pues, aparece como condición necesaria para poder coadyuvar a que el proceso *político* llegue a buen puerto. En primer lugar, la propiedad dota a los individuos, libres de posibles chantajes inducidos por el mantenimiento de ciertas posiciones de privilegio por parte de otros sobre ellos, de la independencia de juicio necesaria para que puedan promover las mejores razones, para que puedan entender el vínculo que opera entre la promoción del bien común y la posibilidad de que *políticamente* se garantice a todos y cada uno de los miembros de la comunidad la *capacidad* de

²⁸ Las virtudes de carácter epistémico de los procesos deliberativos quedan claramente subrayadas en la *Política* (III, 11).

autónomamente definir y llevar a cabo unos planes de vida escogidos para sí mismos. En segundo lugar, la propiedad, en la medida en la que facilita que las necesidades básicas se hallen cubiertas, hace posible que los individuos aparquen temporal o definitivamente los trabajos estrictamente reproductivos y puedan librarse, no sólo a la *vita activa* en el seno de la esfera *pública*, sino también al cultivo del propio carácter –cultivo *privado*, sí, pero no necesariamente en condiciones de autarquía o soledad: tiempo después, Adam Smith insistirá persistentemente en este punto-, lo que conlleva el pleno despliegue de la propia identidad.

Interesantemente, Smith retoma, en un pasaje de su *RN*, el análisis realizado por Aristóteles y lanza una mirada crítica hacia lo que él considera “desórdenes” y “bullicio” derivados de la desmedida participación política que tenía lugar en las asambleas deliberativas propias de la Atenas clásica. En lo que respecta al diseño de las instituciones políticas, Smith se mostró siempre partidario del modelo romano, pues consideraba que el hecho de que los tribunales estuvieran constituidos por un número inferior de personas hacía que éstas fueran más visibles y, de este modo, se encontraran más a menudo ante la necesidad de dar cuenta de todo cuanto llevaban a cabo en tanto que representantes del pueblo. En un ilustrativo pasaje que destila un tono sensiblemente clasista, diríase que hasta *demofóbico*²⁹, Smith recoge el testigo dejado por Aristóteles y censura cualquier intento de que el pueblo bajo, incapaz de virtud, precisamente, por hallarse situado en los estratos inferiores del escalafón social, aquellos estratos en los que los individuos se encuentran sometidos a todo tipo de relaciones de dependencia, acudan a las instituciones políticas con la incauta pretensión de coadyuvar a dirigir los asuntos públicos. A firma Smith:

“La superioridad del carácter romano sobre el griego, tan ponderada por Polibio y Dionisio de Halicarnaso, probablemente ha de atribuirse a la estructura más perfecta de

²⁹ El hecho de que, en algunos pasajes de su obra, Smith haga suyos planteamientos que ningún demócrata podría asumir no significa, en ningún caso, que el escocés se aleje de la tradición republicana. Tal y como ha sido planteado, el núcleo de dicha tradición radica en la vindicación de una idea de libertad para la que el goce, por parte de los individuos, de niveles relevantes de independencia material constituye la piedra angular. A partir de ahí, la afirmación o no de la necesidad de que todos los individuos –ricos y pobres, hombres y mujeres, nativos o venidos de otras tierras- sean acogidos en el seno de las instituciones políticas es lo que define el carácter democrático –o no- del republicanismo. El caso de Aristóteles constituye el paradigma del republicanismo aristocrático o antidemocrático. En cambio, la crítica de Robespierre de la distinción entre “ciudadanos activos” y “ciudadanos pasivos” es lo que hace de dicha figura uno de los más eminentes defensores del republicanismo democrático (Domènech, 2004a). Tal y como se está planteando, Adam Smith participa, en algunos –pocos- pasajes de su obra de una visión antidemocrática de las instituciones que han de conformar la *Commonwealth* por la que aboga. Sin embargo, cabe señalar también que la práctica totalidad de su reflexión constituye una defensa de aquellos mecanismos que han de permitir extender entre el mayor número posible de individuos las condiciones que pueden hacer de éstos ciudadanos aptos para la práctica de las virtudes, tanto en la esfera privada como en la cívico-política.

sus Tribunales de justicia. [...] Los romanos se distinguieron particularmente [...] por el respeto que atribuían al juramento. [...] No cabe la menor duda de que quienes acostumbraban a prestarlo delante de un Tribunal de justicia diligente y bien informado habían de prestar más atención a lo que juraban que no quienes estaban habituados a hacerlo delante de una asamblea desordenada y tumultuosa, compuesta de lo peor del pueblo”. (RN, V, III, II)

Con todo, a Aristóteles, auténtico “sociólogo de la política griega” (Ste. Croix, 1988: 89), filósofo y a la vez científico social y natural fuertemente inclinado al desarrollo de investigaciones exhaustivas y cuidadosamente empíricas, nunca se le escapó que las condiciones de tipo socioeconómico que conforman el vivir cotidiano de los individuos constituyen la variable fundamental a la hora de entender su comportamiento en tanto que miembros de una comunidad social *-política-*. Es más, tal y como asegura Ste. Croix (1988: 100), “lejos de ser una aberración anacrónica, el concepto de clase económica como factor básico de la diferenciación de la sociedad griega y de la definición de sus divisiones políticas resulta que se corresponde de manera sorprendente con los puntos de vista de los propios griegos; y Aristóteles, el gran experto en sociología y política de la ciudad griega, trabaja siempre sobre la base de un análisis de clase, dando por descontado que los hombres actuarán en política, como en cualquier otro terreno, ante todo según su situación económica”.

Técnicamente, la oligarquía es el gobierno de los pocos –los *oligoí-*, y la democracia es el gobierno de la mayoría, del *demos*. No obstante, en un notable pasaje de la *Política*³⁰, Aristóteles prescinde de la mera diferencia numérica entre oligarquía y democracia, que dice que es accidental, e insiste en la idea de que el fundamento real de la diferencia entre democracia y oligarquía radica en la pobreza y la riqueza, respectivamente. A continuación explica el Estagirita que seguiría hablando en términos de *oligarquía* y de *democracia* del mismo modo, si los ricos fuesen muchos y los pobres pocos. De este modo, el Aristóteles aristócrata de la Atenas del siglo IV a.n.e. no vacila un instante a la hora de defender la oligarquía frente a la democracia –una oligarquía formada por ciudadanos independientes y, por lo tanto, *tendencialmente virtuosos-*, desde la afirmación de la importancia de la *propiedad* para lograr una libertad *política* definida en un sentido no vacío. No obstante, para el Aristóteles científico social –científico *positivo-* no supondría ningún tipo de disparate el

³⁰ *Pol.*, 1279b-1280a.

pensar en la posibilidad de un gobierno de muchos, siempre y cuando estos *muchos* fuesen *propietarios*, esto es, fuesen independientes, fuesen individuos capaces de, al decir de Harrington, “vivir por su cuenta”³¹.

Así pues, Aristóteles, aristócrata de la Grecia del siglo IV a.n.e., no entra en disquisiciones de carácter normativo, como sí lo hará Robespierre a finales del siglo XVIII, acerca de la necesidad o no de ensanchar el conjunto de los ciudadanos *propietarios* –de los ciudadanos “activos”- hasta hacerlo inclusivo de todos y cada uno de los individuos, sin distinción de sexo, raza, procedencia o condición social. Pero el Aristóteles filósofo y científico social no encuentra razones ontológicas de ningún tipo para negar a ningún grupo de individuos la posibilidad de hacer uso de todos los derechos políticos que una constitución pueda prever, siempre y cuando –eso sí- tales individuos cuenten con las condiciones –materiales- necesarias para poder ser considerados ciudadanos plenos. Sin duda, la posición del aristócrata de Estagira dista mucho de la propia del liberalismo decimonónico –y del XX-, para el cual la ciudadanía es ya una realidad a partir del momento en el que los derechos políticos se hallan formalmente garantizados, con independencia de las condiciones de vida de los pretendidos ciudadanos. Quizás sea por todo esto por lo que Aristóteles, cuando se enfrenta al estudio de la democracia como forma de gobierno, llegue a afirmar que

“el verdadero demócrata debe procurar que el pueblo no sea demasiado pobre, porque esta es la causa de que la democracia sea mala. Por lo tanto, es preciso discurrir los medios de dar al pueblo una posición acomodada permanente”³².

Parece evidente, con todo, que son, precisamente, los fundamentos de tales postulados los que hará propios, veintidós siglos después, el Adam Smith que piensa de nuevo la libertad –la libertad republicana-, en este caso para el mundo comercial pero todavía tardofeudal, proteicamente industrial, en el que vive. Y, como Adam Smith, los hará propios también el grueso de esa ala “radical” de la tradición del derecho natural, referenciada en la primera parte de este estudio, que une a figuras, todas ellas partícipes en cierto modo de la sensibilidad que inspira los esquemas ético-políticos de la tradición republicana, como Locke, Rousseau, Robespierre o Kant, entre otros.

³¹ Para una comprensión de la posible influencia en la reflexión política de los Sócrates, Platón y Aristóteles –también en la de los miembros de la sofística- de la particular extracción social e intereses de clase de dichas figuras, véanse Doménech (1989: 88-9) y Rosenberg (1966).

³² *Pol.*, 1320a.

Ha sido dicho ya: el hecho de que los desposeídos se hallen en condiciones de dependencia civil ha sido concebido, por parte de la tradición del republicanismo, como el signo inequívoco de la imposibilidad de la libertad republicana. Sin ir más lejos, al igual que la mayoría de los presentes en la Convención de Filadelfia de 1787, Madison admite que la igualdad política y civil completa es incompatible con la vida política libre cuando buena parte de la población carece de propiedad y no puede evitar establecer relaciones civiles de dependencia respecto de terceros (Doménech, 2004a). La primera condición exigida por la libertad republicana, pues, es un determinado nivel de suficiencia material.

La idea, tal y como se ha visto, es bien sencilla: para vivir –y, ni que decir tiene, para hacerlo medianamente bien– es preciso que los individuos cuenten con un conjunto –finito y limitado, como dice Aristóteles³³– de recursos externos, de bienes materiales. Si estos recursos no se encuentran plenamente garantizados, los individuos harán cualquier cosa con tal de conseguirlos, hasta consentir la *dominación* ajena, hasta vender su fuerza de trabajo –su libertad–, hasta *auto-alienarse*; o, por utilizar terminología bien próxima al universo smithiano, hasta el punto de aceptar situaciones en las que uno llega a perder el sentido de *lo que es* y de *lo que hace*, en las que uno deja de “poder abarcar de una vez, con la mirada” el proceso productivo en su conjunto (RN, I, 1)³⁴. No es posible, pues, concebir la libertad –*política*– sin independencia material.

Se ha insistido mucho ya en que el carácter *propietarista* del republicanismo ha sido una constante desde Aristóteles. La larga tradición republicana, la tradición de la libertad, la tradición que, desde los tiempos de la Atenas clásica, ha combatido toda expresión política de la tiranía, sin olvidar la que anida en los entresijos de las relaciones sociales, ha optado siempre claramente por la independencia material como criterio de ciudadanía plena, como criterio de plena pertenencia a la comunidad *política*. De ahí su hincapié en la cuestión de la propiedad. Sin ir más lejos, una democracia de pequeños –y grandes– productores agrícolas independientes fue el sueño de Jefferson, del mismo modo que el de Smith fue el de un mundo de pequeños artesanos libres, de agricultores independientes y libres de un yugo feudal todavía presente en los *Highlands* escoceses que él conoció –o en la Francia profunda que también visitó (Rae, 1965)–, de pequeños productores y comerciantes emprendedores que operaran en el seno de un mercado que se reclamaba *realmente libre* y que se percibía lleno de posibilidades, sin límites físicos; unos sueños, los de Jefferson y Smith, que el

³³ *Pol.*, 1256b.

³⁴ Tal y como se verá más adelante, la cuestión de la alienación en la esfera productiva es algo que, al igual que en Marx, impregna el conjunto de la obra de Adam Smith; y que lo hace, precisamente, por razones –y a través de vías de análisis– bien poco disímiles.

mundo industrial moderno se encargó de barrer al crear un vasto ejército de individuos excluidos de la propiedad del capital –y de la tierra- a raíz de la “gran transformación” tan formidablemente descrita por Polanyi (1944) -y por Marx (1975)-: el ejército de los asalariados, el ejército de los trabajadores pobres *libres*, el ejército de los hombres y de las mujeres sometidos a la condición de “esclavos a tiempo parcial”.

5. Propiedad y ausencia de dominación: el espacio de la *libertas* republicana en la economía política smithiana.

La proximidad de la obra de Adam Smith con respecto a los planteamientos del republicanismo clásico –de Aristóteles, muy especialmente– es algo, pues, que parece que queda fuera de duda³⁵. Al igual que en el esquema aristotélico, los análisis de carácter normativo propios de la escuela económica clásica parten de una mirada que se proyecta hacia las entretelas de la esfera privada. De hecho, la propia etimología del término “economía” –*oikos*: casa; *nómos*: ley, gobierno– recoge la asunción de que en la esfera privada opera todo un conjunto de relaciones de poder que es preciso gobernar, y que es preciso hacerlo en un sentido o en otro³⁶. Sólo a partir del análisis de cómo interactúan –o de cómo deberían interactuar– los intereses privados en el ámbito privado es posible entender –y prescribir, si cabe– los mecanismos que conducen al bienestar de “la sociedad entera”. Tal fue, pues, la perspectiva, que se mantuvo viva hasta bien entrado el siglo XIX, que orientó la reflexión de la escuela histórica escocesa, con Adam Smith, economista y filósofo moral –o, dicho republicanamente, en tanto que filósofo moral, economista, científico social–, a la cabeza, y que situó a la economía en el centro mismo de la teoría del estado.

³⁵ En su magnífica biografía de Adam Smith, John Rae (1965) da cuenta de la importancia que tuvo el conocimiento del mundo antiguo –tanto de la lengua como de la cultura griega y latina– en los años de formación del filósofo escocés. Durante la etapa en la que Smith fue alumno del Glasgow College, entre 1737 y 1740, etapa que siempre valorará mucho más que la pasada en el Balliol College de Oxford, donde reinaba un oscurantismo que llegaba al punto de sancionar a quienes leían a autores “racionalistas” como Hume –entre ellos, él mismo–, el joven Smith pudo gozar la erudición de Alexander Dunlop, el profesor de lengua y cultura griegas, que fue uno de los responsables del posterior y permanente interés de Smith por el estudio del mundo antiguo. Asimismo, la “nueva luz”, limpia del lastre de la eclesial teología, que las clases y la obra de Francis Hutcheson suponían para el Glasgow del momento hicieron de éste el verdadero artífice del despertar intelectual de Smith, lo que no impidió que, años después, en la TSM (VII, III, 3), criticara contundentemente el subjetivismo moral –en especial, la idea de *sentido moral*– del autor de los *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral*, crítica que realizó con arreglo a criterios que hoy hacen suyos quienes reivindican un quehacer moral que atienda a los resultados que disciplinas adyacentes a la ciencia social normativa como las ciencias cognitivas o la antropología ofrecen en relación con la descripción de la acción humana: como Aristóteles, Smith no podía dejar de señalar que, pese a todo, se observaban unas *regularidades* en el comportamiento moral de los individuos que es preciso investigar. Con todo, el acercamiento de Adam Smith a la sociología y a la psicología moral del republicanismo de raíz aristotélica fue un proceso lento. Por un lado, el optimismo histórico que Smith mostraba cuando dictaba sus lecciones sobre jurisprudencia, a principios de la década de 1760, tras la publicación de la TSM, fue desapareciendo paulatinamente para dar paso a una mirada más descarnada del mundo social que lo llevó, en la sexta edición de la TSM, de 1790, el año de su muerte, a introducir nuevos elementos a la parte tercera del libro y a añadir una parte nueva –la sexta–, siempre con el objetivo de dejar constancia de la acción erosiva que sobre la “sociedad entera” efectúa el conflicto de intereses de las facciones en contienda que caracteriza el mundo social. Por otro lado, el acercamiento a la psicología moral de raíz aristotélica –la idea de *phronesis* como sabiduría práctica recorre toda la obra de Adam Smith– fue haciéndose cada vez más patente a medida que el escocés iba matizando y corrigiendo su adhesión a los planteamientos del estoicismo (Aguilar, 2005), que trata con tono reverencial pero, a la vez, con implacable dureza en la parte séptima de la TSM.

³⁶ Cabe preguntarse, pues –concedámonos esta pequeña *hontade*–, acerca del cómo y del porqué de un análisis económico que, tras la revolución marginalista, conviene a contemplar la posibilidad de un *homo oeconomicus* sin *oikos*, esto es, sin ámbito de existencia social autónoma –sin *propiedad*, en suma–.

Tal y como se puso de manifiesto en la primera parte, algunos estudiosos han visto en la reflexión sociológica e historiográfica propia de la escuela histórica escocesa, la de los Ferguson, Robertson, Millar y Smith, entre otros, un claro precedente del análisis materialista *-republicano propietario*, tal y como se está entendiendo aquí dicha denominación- del socialismo político que, con el desarrollo de la obra de Marx y Engels, va madurando desde el segundo tercio del siglo XIX (Macfie, 1967; Meek, 1972).

Sea como sea, lo cierto es que los miembros de la escuela histórica escocesa asumen, como principio básico de su tarea intelectual, que en toda investigación relativa a la conducta de los individuos unidos por lazos de socialidad, el objetivo principal de atención debe ser la forma de subsistencia. En función de las variaciones de ésta, variará el conjunto de las leyes y de los factores determinantes de la dimensión *sociopolítica* de la sociedad en cuestión. El ya referido Robertson, en sus escritos sobre historia del feudalismo, asegura que

“descubriendo en qué estado se encontraba la propiedad en cualquier período particular, podemos determinar con precisión qué grado de poder poseía el Rey o la nobleza en aquella circunstancia”³⁷.

También los apuntes de las lecciones de filosofía moral y economía política -las *Lectures on Jurisprudence*- que Adam Smith impartió en Glasgow entre 1762 y 1766 ponen de manifiesto una concepción materialista de la historia que pasa por afirmar que la manera en que los individuos se ganan la vida determina las líneas principales tanto de la axiología que hacen propia, como de su conducta. En este punto, la teoría smithiana de los cuatro estadios del desarrollo de las sociedades humanas cobra un notable significado. Afirma Smith, ya en las *LJA*, que el progreso de las sociedades humanas, el desarrollo del derecho y del estado se efectuó a través de cuatro etapas sucesivas que, generalmente, se siguen unas a otras en este orden: caza, pastoreo, agricultura y comercio. Cada uno de estos estadios es definido sobre la base de lo que Robertson llamaba “el modo de subsistencia”. Sostenía Smith que

“resulta fácil observar que en estos varios estadios de la sociedad, las leyes y las regulaciones relativas a la propiedad deben ser bien distintas”. (*LJA*, I, 33)

³⁷ Citado por Meek (1972: 61)

Asegura Adam Smith que en el estadio de la caza no es preciso articular un estado, pues si no hay propiedad, no existe la necesidad de garantizar la riqueza y defender a los más favorecidos contra posibles ultrajes y agravios provenientes de quienes puedan ansiar lo que les es ajeno:

“En dicho estadio de la sociedad, se requiere un contado número de leyes o regulaciones, las cuales ni alcanzarán una extensión demasiado amplia, ni deberán ser demasiado severas por lo que respecta a los castigos correspondientes a las violaciones de la propiedad, [pues, de hecho,] existe un contado número de oportunidades de cometer algún perjuicio de este tipo, el cual, además, tampoco puede adquirir un grado considerable y herir en demasía a la persona injuriada”. (*LJA*, I, 33)

Así, la propiedad no se extiende hasta que el estadio de la agricultura se halla desplegado, pues la tierra no deja de ser más o menos común hasta este momento, en el que se divide entre los *—algunos—* individuos. Con todo,

“cuanto más avanzada se halla una sociedad y más amplios y variados son los medios de subsistencia de sus habitantes, mayor será el número de leyes y regulaciones necesarias para mantener la justicia e impedir que se infrinja el derecho de propiedad”. (*LJA*, I, 35)

Nótese, en cualquier caso, que, tal y como señala Service (1984), este enfoque acerca del progreso de la civilización humana resultaba innovador en la medida en que, por primera vez en el mundo moderno, el mayor énfasis del concepto de *civilización* caía sobre factores socioeconómicos³⁸. Como se planteaba en la primera parte, el “progreso del espíritu humano” al que aspiraba Condorcet distaba, pues, de ser un proceso autógeno.

También David Hume había hecho suyo un esquema ético-político de corte propietario que aparecía con resonancias inequívocamente republicanas. Aseguraba Hume que el vivir en sociedad es mejor que el vivir de forma aislada. Sin embargo, ello no es posible si los miembros de la comunidad humana carecen de la posibilidad de ser

³⁸ Cabe añadir, sin embargo, que la conciencia del conflicto que supuran las páginas de la obra de Smith —los párrafos consignados aquí son buena muestra de ello— obligan a repensar el uso del término “civilización” en relación con tales análisis. Como el propio Smith apunta, quizás habría que hablar, no tanto de procesos *civilizatorios*, sino de vías hacia la conformación de sociedades más “variadas”, más *complejas*.

verdaderamente conscientes de cuán ventajosa resulta la convivencia social. Pues bien, Hume afirma que, además de la atracción sexual, el elemento que nos permite aprehender – y gozar- los beneficios de la vida compartida es la *propiedad*, esto es, la garantía de bienes externos, el disfrute de “las posesiones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna”; o, tal y como especifica en el *Tratado de la naturaleza humana*,

“[...] aquellos bienes cuya constante posesión ha sido establecida por las leyes de la sociedad: esto es, por las leyes de la justicia”³⁹.

Dice Hume, también en el *Tratado*:

“Poseemos tres especies distintas de bienes: la satisfacción interna de nuestra mente, la buena disposición externa de nuestro cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna. No tenemos nada que temer con respecto al disfrute de la primera. La segunda nos puede ser arrebatada, pero no puede servirle de ventaja a quien nos priva de su uso [con lo que puede suponerse que, si éste es racional, se abstendrá de arrebatárnosla]. Sólo la última clase de bienes se ve expuesta a la violencia de los otros y puede además ser transferida sin sufrir merma o alteración; al mismo tiempo, nunca se tiene una cantidad tal de bienes que satisfagan a cada uno de nuestros deseos y necesidades. Por consiguiente, de la misma manera que el fomento de estos bienes constituye la ventaja principal de la sociedad, así la *inestabilidad* de su posesión, junto con su *escasez*, constituyen el principal impedimento de esta”⁴⁰.

De este modo, el objetivo de la sociedad -de las instituciones políticas- es, según Hume, la mejora del tercer tipo de bienes, lo que conduce a plantear la necesidad de abrir vías para el fomento –y *garantía*, cabría añadir- de los mismos. Al mismo tiempo, los inconvenientes de su disfrute constituyen el principal obstáculo que se levanta en el camino para la articulación de las sociedades. Con todo, los cuerpos legales que han de regir la sociedad tienen como objetivo instituir la propiedad como categoría social dominante y, a partir de

³⁹ Citado por Saoner (1999: 303).

⁴⁰ *Ibid.*: 300.

ahí, resolver el problema de la escasez de recursos y, por tanto, multiplicar las potencialidades humanas (Saoner, 1999).

Sea como sea, Smith asume, con el grueso de la Ilustración escocesa, que, más que ninguna otra cualidad, la riqueza y la suficiencia material, así como el devenir de las - consubstancialmente humanas- confrontaciones que acaecen entre los distintos grupos sociales en lucha —en lucha antagónica, claro está- por el acceso a las mismas, condicionan tanto la disposición de los individuos para el cumplimiento de las tareas de gobierno que les puedan ser encomendadas, como las propias formas de gobierno que puedan desarrollarse. En esta misma dirección, estudiosos como Forbes (1975), Stimson (1989) y, sobre todo, Winch (1978) han coincidido en hacer notar que una revisión histórica y políticamente consciente del pensamiento de Adam Smith no puede conducir sino a subrayar la influencia tanto del republicanismo clásico como del *ethos* propio del humanismo cívico en una obra, la de Smith, que, al igual que la de los otros miembros de la Ilustración escocesa, con quienes hemos visto que comparte un mismo proyecto civilizatorio, debe ser entendida, más que como la de un filósofo *de* la política, como la de un filósofo *en* la política (Forbes, 1975). Cabe señalar, no obstante, que, si bien la sistematización de tales planteamientos podía resultar relativamente original en el mundo moderno, se trataba de análisis que hallaban clarísimos e instructivos precedentes en los textos producidos por las mentes más lúcidas del mundo antiguo. A este respecto, nunca estará de más recordar el incontestable pasaje de la *Política* en el que Aristóteles, consciente de la centralidad del conflicto en la vida social, señala los orígenes, bien *materiales*, de las clases sociales, de la lucha entre ellas y de la conformación de las instituciones políticas como producto de ésta:

“Muchos opinan que las demás capacidades pueden darse en los mismos ciudadanos, por ejemplo, que los mismos pueden ser a la vez guerreros, campesinos y artesanos, o también los que ejercen las funciones deliberativa y judicial: todos pretenden tener la virtud necesaria y creen ser capaces de desempeñar la mayoría de las magistraturas; pero es imposible que los mismos ciudadanos sean a la vez pobres y ricos. Por eso éstos parecen constituir principalmente las partes de la ciudad: los ricos y los pobres. Además, como generalmente los ricos son pocos y los pobres muchos, estas partes de la ciudad aparecen como contrarias, de modo que la preponderancia de una u otra

constituye los regímenes, y éstos parecen ser dos: la democracia y la oligarquía”. (*Pol.*, 1291b)

Asimismo, Smith es sabedor de que la relación de dependencia de los trabajadores asalariados con respecto a los propietarios, relación que se explica por el hecho de que los segundos proporcionan a los primeros las herramientas para el desarrollo de su oficio, de sus capacitaciones -sus *dexterities*-, dificulta que los asalariados observen eficazmente los asuntos públicos, pues la urgencia de la supervivencia y de la atención de las servidumbres propias de su condición no sólo los condena a una situación de ilibertad, sino que, además, los priva de la “conducta prudente” y sabiduría necesarias para poder discernir qué es lo que les conviene en punto a promover la libertad y el bienestar -el propio y el de la “sociedad entera”-.

A Adam Smith, pues, no le pasa desapercibida la esencial dependencia del trabajador con respecto al propietario de los medios de producción, dependencia que se subraya ya en el pasaje de la *RN* en el que el autor analiza la situación del trabajador típico de una manufactura, al que su patrono le proporciona las herramientas para la práctica de su oficio: en el famoso ejemplo del taller de la fábrica de alfileres, el propietario suministra a sus trabajadores el alambre, las herramientas y el empleo. Dice Smith, más adelante:

“En todas las artes y manufacturas, la mayor parte de los operarios necesitan de un patrón que les adelante los materiales de su obra, los salarios y el sustento, hasta que la obra se termine”. (*RN*, I, VIII)

De hecho, en todo momento, y en consonancia, por lo pronto en lo que al plano positivo respecta, con el análisis de Robespierre, Smith concibe el salario como “una subsistencia que se adelanta [al trabajador]” (*RN*, I, VIII).

Asimismo, Smith percibe que la oferta de trabajadores sin propiedad aumenta, en general, “en años de escasez”, cuando los trabajadores pobres independientes deben consumir los capitales que habían reunido para equiparse con sus herramientas y materiales necesarios para la práctica de su oficio y, de este modo, se ven obligados a convertirse en trabajadores asalariados para poder subsistir. Afirma Smith:

“En los años de baratura [esto es, en los años de abundancia y, por tanto, de precios bajos], los criados suelen dejar a sus amos y fian su mantenimiento a lo que puedan conseguir con su propio esfuerzo. [...] En los años de escasez, la dificultad e

incertidumbre de la subsistencia hacen que tales gentes vuelvan rápidamente a sus trabajos”. (RN, I, VIII)

Pasajes como el citado y como el que reproduce a continuación ponen de manifiesto hasta qué punto el sueño de Adam Smith fue el de una sociedad formada por productores independientes, libres de vínculos de dependencia con respecto a instancias de cualquier tipo:

“En épocas de bonanza –insiste Smith- los criados, que dejan a sus amos, se convierten en trabajadores independientes, y las mujeres retornan a las casas de sus padres, ocupándose en hilar para procurarse telas bien para ellas o para sus familias. Aun los obreros que trabajan por su cuenta no siempre lo hacen para vender, si no que encuentran ocupación entre sus vecinos, en manufacturas de carácter familiar”. (RN, I, VIII)

El caso de John Millar es también notable. Millar asume, como regla general, que la vía principal a través de la cual los factores económicos influyen en la conformación de las instituciones políticas es la que pasa por los cambios inducidos en las relaciones de propiedad. Así se vio en un pasaje reproducido en la primera parte, en el que Millar se expresaba en un sentido muy parecido al que Smith –o Aristóteles- hubiera hecho suyo. Recordemos el argumento de Millar:

“Hay en el hombre una disposición y capacidad para mejorar sus condiciones, ejerciendo la cual pasa de un grado de progreso a otro; y la semejanza de sus necesidades, así como de las facultades mediante las cuales se satisfacen esas necesidades, ha producido en todas partes una notable uniformidad en los varios pasos de su progresión. [...] Esos progresos graduales en el hacer más confortable su situación producen las alteraciones más importantes en el estado y en la condición de un pueblo: aumenta su número; se extienden las conexiones de la sociedad; y los hombres, menos oprimidos por sus propias necesidades, quedan más libres para cultivar los sentimientos de humanidad. [De este modo], se establece la propiedad, la gran fuente de distinción entre los individuos, y se reconocen y protegen los varios derechos de la humanidad, que nacen de sus

multiplicadas conexiones: así se hacen numerosas las leyes de un país; y se hace necesaria una forma más compleja de estado, para distribuir la justicia y para prevenir los desórdenes que proceden de los contrapuestos intereses y pasiones de una comunidad extensa y opulenta”.

A lo que añade el escocés:

“Al mismo tiempo es evidente que éste y otros efectos del perfeccionamiento que tienen tan acusada tendencia a variar el estado de la humanidad y su forma de vida producirán las correspondientes variaciones en los gustos y sentimientos de los hombres y en su sistema general de conducta. [...] Hay así en la sociedad humana un progreso natural de la ignorancia al conocimiento y de maneras rudas a maneras *civilizadas*, cuyos varios estadios suelen ir acompañados de peculiares *leyes y costumbres*”⁴¹.

Resulta evidente, pues, que todas estas figuras eran conocedoras de la obra política de los fundadores de la tradición republicana, con Aristóteles a la cabeza, así como de la axiología republicana contenida en el seno del derecho romano. A este último respecto, plantea Vivenza (2001) que, si bien Smith nunca presentó el sistema institucional -jurídico-político- romano como un sistema ejemplar, como un sistema -diríase que- perfecto, sí le pareció que la capacidad de las instituciones romanas para sistematizar las cuestiones legales con rigor pero, a la vez, sin rigideces constituía un ejemplo digno de ser tomado en consideración a la hora de concebir la articulación y reproducción de los sistemas legales necesarios para los tiempos modernos. De hecho, las *Lectures on Jurisprudence* que Adam Smith dictó durante la década de 1760 muestran hasta qué punto la forma que el derecho romano dio a ciertas figuras jurídicas, en especial las relacionadas con las áreas del contrato y del cuasicontrato -los contratos de venta y de arrendamiento, las garantías, las donaciones y las disposiciones testamentarias, entre otras- ejercieron una profunda influencia sobre su pensamiento jurídico-político.

Cabe destacar, en este punto, que la exigente noción de libertad que se presenta en el *Digesto* apunta de forma inequívoca al núcleo de la axiología política republicana. De entrada, se afirma en la recopilación de Justiniano que las libertades individuales no son

⁴¹ Citado por Meek (1972, 66-7). Las cursivas son mías.

infinitamente expansibles: sin ir más lejos, la propiedad material debe verse limitada cuando su acumulación en unas pocas manos privadas se entiende que pone en peligro el interés público. De este modo, la ley aparece como expresión de la voluntad, organizada *políticamente*, de forma endógena a la vida social, de todos los conciudadanos. Asimismo, en el derecho romano se entiende que la *libertas* debe ir acompañada de instituciones y figuras jurídicas más o menos explícitas que salgan al paso de disposiciones y estados actitudinales prontos a coadyuvar en la conformación de la moralidad y que se hallan enraizados en la esfera de lo emocional –se trata, pues, de auténticos “sentimientos morales”–: el *bonus pater familias*, el hombre bueno y responsable –el hombre virtuoso– es aquel cuya *virilidad* lo capacita para participar de la *humanitas* –el buen trato para con el esclavo–, la *pietas* –el respeto a los muertos y a la cosa pública–, la *fides* –la lealtad a la palabra dada, tanto en el ámbito público como en el privado– y la *amicitia* –la colaboración en fines ajenos al interés propio⁴². Ni que decir tiene, pues, que la aproximación de Adam Smith a las cuatro virtudes que sobresalen en su discurso sobre el *vir virtutis* –el auto-control, la prudencia, la benevolencia y la justicia–, que se ofrece en la sexta parte de la *TSM*, titulada “Del carácter de la virtud”, añadida en la sexta edición de la obra, en 1790, descansa en la tradición clásica de las virtudes cardinales –prudencia, justicia, fortaleza y templanza–, de la que Smith, sincrético, recoge elementos propios del mundo griego y romano –del derecho romano, en buena parte–, de los cuerpos doctrinales que aparecen bajo el influjo del republicanismo moderno y del humanismo cívico, del estoicismo y aun de la escolástica (Montes, 2004).

Sea como fuere, la aproximación smithiana al estudio de las leyes mostró siempre un carácter marcadamente histórico que lo empujaba a la investigación de los factores sociales y económicos que subyacían a la aparición y consolidación de las figuras jurídicas y de los sistemas de legislación. Adam Smith recurrió a la legislación romana, inglesa y escocesa en busca de ejemplos para un mejor tratamiento de las cuestiones que iba abordando, ejemplos que fueron siempre minuciosamente ubicados en su contexto histórico correcto. Al decir de Vivenza (2001: 97), “[Smith] es observado como uno de los principales miembros de esa escuela jurídica escocesa que, por medio de una interpretación no racionalista, sociológica y flexible de la ley, puso en aprietos el racionalismo subyacente a la idea europea de derecho natural”.

En este mismo sentido, resulta interesante resaltar la influencia que Lord Kames, otra de las figuras importantes –menos conocida, quizás– dentro de la Ilustración escocesa,

⁴² Para un estudio de la presencia del *ethos* republicano en el derecho romano, véase Andrés (2005).

bajo cuya protección Adam Smith inició su carrera docente, ejerció sobre este último. Kames, que en cierto modo bebía también de la tradición del derecho natural, realizó una lectura de la misma que, a la manera de los “iusnaturalistas radicales”, lo llevó a sostener, según Vivenza (2001: 97), que “un estudio racional del derecho y de las leyes sólo podía erigirse sobre fundamentos históricos, esto es, sobre el análisis sistemático, la comparación y la explicación, más allá de la mera catalogación de figuras a la que se limita el trabajo de un anticuario. [...] Las leyes debían ser estudiadas históricamente, desde los sistemas rudimentarios más pronto, empleados por los pueblos salvajes, hasta los sofisticados engranajes legales propios de los tiempos civilizados, pasando por los sucesivos estadios intermedios. Se trata, pues, de una teoría que no sólo pone de manifiesto la influencia de Montesquieu, apercibible en el énfasis puesto [por Kames] en la conexión entre las leyes y las circunstancias de tipo económico y social, sino que, además, prefigura la teoría de los estadios que tan importante papel iba a desempeñar en la reflexión smithiana”. Es en esta dirección en la que la propia Vivenza concluye, como lo hace también Young (1997), que “la contribución de Smith a la jurisprudencia fue el combinar la sociología de Montesquieu con el historicismo de Kames” (Vivenza, 2001: 97).

Algo parecido había sugerido John Millar cuando, al referirse a las lecciones de Smith sobre “Historia de la Sociedad Civil”, que consideraba haber tenido el enorme privilegio de seguir como alumno de las famosas *Lectures on Jurisprudence*, daba fe de la división del curso en cuatro partes –“teología natural”, “ética”, “esa rama de la moral relacionada con la justicia” y “esas reglamentaciones políticas que no se fundamentan en el principio de la justicia, sino en el de la conveniencia”- y señalaba -Millar- que, en la tercera, la dedicada a la justicia, Smith había seguido la ruta demarcada por Montesquieu, recorriendo la evolución gradual de la jurisprudencia desde los períodos más *incultos* a las edades más desarrolladas -las edades *civilizadas* como diría Ferguson- y enfatizando el papel que han jugado en el desarrollo de la ley y de los modos de gobierno, en todos estos momentos históricos, las actividades relacionadas con la subsistencia y el crecimiento de la riqueza (Vivenza, 2001).

Todos estos planteamientos, pues, constituyen los pilares, tanto normativos como metodológicos, sobre los que Adam Smith, al igual que otros autores que, a lo largo del siglo XVIII, ofrecen *síntesis* del pensamiento económico -de la *jurisprudencia*- disponible en el momento⁴³, coadyuva a levantar el edificio de lo que dará en llamar *economía política clásica*.

⁴³ Los nombres de Turgot y de Beccaria son, aquí, de mención obligada (Groenewegen, 2002).

Pero la divulgación, en el análisis económico, de la *teoría de la utilidad marginal*, que obrará a partir del último tercio del siglo XIX, será la culminación del proceso de abstracción de las relaciones económicas y sociales que operan entre los individuos en la esfera de la producción, proceso que empezará a gestarse tras la muerte de David Ricardo, hacia 1830, y que conducirá, con los años, a hacer una auténtica tabla rasa, ni más ni menos, que de esos esquemas, esencialmente *políticos*, que, de Aristóteles a Smith –y más allá– habían trazado un estrecho vínculo entre, por un lado, las condiciones socioeconómicas, de raigambre institucional e histórica, que definen los perímetros de la llamada “esfera privada” y, por el otro, los procesos a través de los cuales los individuos conforman sus deseos y aspiraciones de tipo político, unos deseos y aspiraciones cuya amalgama, de naturaleza institucional e histórica también, constituye la simiente de la “esfera pública”, esto es, de las diferentes formas de gobierno.

Antes de la muerte de David Ricardo, la ciencia económica giraba alrededor de la teoría del valor-trabajo, lo que la obligaba a un análisis pormenorizado de las relaciones socioeconómicas que se dan entre los individuos en la esfera de la producción, relaciones que, muy republicanamente, sí había contemplado Adam Smith. De este modo, la ciencia económica naciente se circunscribe en cuestiones como los costes de producción o la proporción entre salarios y beneficios, cuestiones todas ellas que presentan una clara dimensión moral y *política*. En este marco, el componente psicológico que anida en tales relaciones queda estrechamente vinculado a la base material de la que los individuos dispongan. La proximidad de tales esquemas con respecto a la aproximación republicana a la acción humana, de Aristóteles a Smith, resulta, pues, evidente.

A partir de la muerte de David Ricardo, sin embargo, las cosas van cambiando. Una vez que, entrado ya el último tercio del siglo XIX –bastante después de la muerte de Ricardo, por lo tanto–, se desarrolla la teoría de la utilidad marginal como eje del análisis económico, la atención pasa a centrarse en las relaciones *psicológicas* entre los individuos –o, mejor, entre *el individuo*: se trata de un análisis que da un perfil de los individuos como verdaderos átomos aislados– y la mercancía terminada, al mismo tiempo que se van desatendiendo los asuntos relativos a la correlación de fuerzas existente en el ámbito de la producción. En efecto, el único *poder* que, tras la revolución marginalista, tienen los individuos –los agentes económicos– es el poder de compra. Y no se observan jerarquías entre dichos agentes. Ni se descubre capacidad de coerción por parte de unos sobre otros. Se hace, pues, abstracción de tales cuestiones. De ahí la afirmación de Lerner (1972: 259) recogida en la nota 3 de la presente parte:

“Una transacción económica es un problema político resuelto. La economía se ha ganado el título de reina de las ciencias sociales por haber escogido problemas políticos *resueltos*”⁴⁴.

Con todos estos cambios, quedan en la cuneta elementos de tipo cultural y político –si es que *lo cultural y lo político* no andan estrechamente unidos– como la confianza social, la solidaridad o la conciencia de clase, por un lado, y cuestiones como las relaciones de poder, las jerarquías, las formas de dominación en la vida social, por el otro; cuestiones, todas ellas, que impregnaron la reflexión de economistas clásicos como Smith o Marx y que los miembros de la primera generación de sociólogos, al igual que los economistas de la escuela institucionalista y post-institucionalista, entre otros, trataron de recuperar⁴⁵.

Recordemos las consideraciones de Adam Smith acerca de la dependencia socioeconómica del trabajador con respecto al empresario, dependencia que se manifiesta especialmente en los años de escasez, cuando los trabajadores pobres se ven obligados a convertirse en trabajadores asalariados de quienes se hallan en condiciones de ofrecerles las herramientas necesarias para la práctica de su oficio:

“En los años de baratura [esto es, en los años de abundancia y, por tanto, de precios bajos], los criados suelen dejar a sus amos y fian su mantenimiento a lo que puedan conseguir con su propio esfuerzo. [...] En los años de escasez, la dificultad e incertidumbre de la subsistencia hacen que tales gentes vuelvan rápidamente a sus trabajos”. (RN, I, VIII)

Y recordemos también esa sorprendente cita de Samuelson que se reproducía en la primera parte:

“En un mercado perfectamente competitivo poco importa quién contrata a quién: supongamos, pues, que el trabajo contrata el capital” (Samuelson, 1957: 894).

Nótese, además, que es desde tales postulados desde los que, a continuación, se articula el análisis neoclásico de los mercados de trabajo. El giro que ha hecho la ciencia económica, pues, ha sido de ciento ochenta grados. Pero, ¿adónde hay que ir a buscar el origen de tales cambios? La respuesta a tal interrogante dista de haber logrado un elemental consenso.

⁴⁴ Recordemos que el énfasis corresponde al texto original.

⁴⁵ Es desde la asunción del arrinconamiento de cuestiones como las aquí citadas desde donde Jesús Conill (2004) se ha referido a este proceso como al “proceso de autonomización de la economía moderna”.

Examinemos, sin embargo, algunas perspectivas encontradas que se han aducido entorno a todo ello.

Marx, en el primer volumen de *El Capital*, ofrece las siguientes consideraciones acerca de la evolución del pensamiento económico alrededor de 1830⁴⁶:

“[Hacia 1830], en Francia y en Inglaterra la burguesía había conquistado el poder político. A partir de aquel momento, la lucha de clases tomó formas prácticas y teóricas cada vez más explícitas y amenazadoras. Fue el toque de muertos de la economía científica burguesa. A partir de aquel momento la cuestión no fue ya si tal o cual teorema era verdadero, sino si era útil o dañino para el capital, oportuno o inoportuno, políticamente peligroso o no. En el lugar de los investigadores desinteresados aparecieron los púgiles contratados; en lugar de la auténtica investigación científica, la mala conciencia y el pervertido intento de apologética. [...] La economía política no puede seguir siendo una ciencia más, [tal y como ocurría cuando] la lucha de clases era latente o sólo se manifestaba en fenómenos aislados y esporádicos”⁴⁷.

Schumpeter, en cambio, se opone radicalmente a esta visión de la historia del análisis económico. Según Schumpeter, defensor de la neutralidad valorativa del análisis económico, la teoría económica es, meramente, una técnica de razonamiento, con lo que, en consecuencia, es neutral por naturaleza, se abstiene de entrar en juicios de valor teñidos de tintes políticos. Es por esta razón por la que afirma, por ejemplo, que

“constituye un error creer que se gana algo para el socialismo por el hecho de luchar a favor de la teoría marxiana del valor o en contra de la teoría marginalista del valor”. (Schumpeter, 1954: 884)

A lo que añade:

⁴⁶ Se trae a colación este pasaje por la claridad con la que en él se expone un punto de vista que, después, será compartido, quizás menos justificadamente, por muchos historiadores del pensamiento económico. Huelga decir que las aseveraciones de Marx no pueden dirigirse a los análisis de los economistas cuya obra nace al amparo de la revolución marginalista, por la sencilla razón de que ésta no ha tenido lugar todavía en el momento en el que aquéllas vieron la luz.

⁴⁷ Citado por Meek (1972: 82).

“[El liberalismo político] no tenía nada que ver con sus teorías de la utilidad marginal. Sin duda, los marxistas creyeron que estas teorías habían sido escogidas para fines de apologética social. Pero las ‘nuevas’ teorías surgieron de un modo puramente analítico, sin referencia a cuestiones prácticas” (Schumpeter, 1954: 888).

Sea como sea, ¿puede hablarse realmente de una crisis definitiva de la escuela económica clásica, la escuela de la *economía política*, a partir de 1830, es decir, tras la muerte de David Ricardo? Parece razonable pensar que el hecho de que las teorías marginalistas sean *impolíticas* en el limitadísimo sentido schumpeteriano no significa que en su génesis y desarrollo no hayan influido consideraciones *políticas* en un sentido más amplio (Meek, 1972). Probablemente, el punto esencial radique en el hecho de que la divulgación de la teoría de la utilidad marginal constituyera la culminación del proceso de abstracción de las relaciones económicas y sociales que se dan entre los individuos en la esfera de la producción, proceso que se inicia, aproximadamente, tras la muerte de David Ricardo.

Al decir del propio Meek (1972), si se contempla la historia del pensamiento económico globalmente, se comprueba que los principios a partir de los cuales una teoría se articula contienen algún tipo de *principio general de causación* que se considera útil y adecuado para explicar la realidad económica. Pues bien, el *principio general de causación* contenido en la teoría de la utilidad marginal difiere radicalmente del contenido en la teoría del valor-trabajo. Como se ha visto, la teoría de la utilidad marginal establece que deben dejarse de lado las relaciones de carácter socioeconómico que se dan entre los individuos en la esfera de la producción, como prescribía la teoría del valor-trabajo, para centrar la atención en las relaciones psicológicas entre los individuos y las mercancías terminadas. Parece, pues, por lo pronto, cuestionable la afirmación según la cual el paso de un principio de causación al otro haya sido normativamente neutro (Meek, 1972).

De hecho, Joan Robinson, la gran discípula de Keynes, en el polo opuesto de Schumpeter, cerca de Marx -aunque con mayores matices: ella sí era consciente, porque sí pudo conocerlo, del carácter de la axiomática y de los desarrollos conceptuales propios de la economía marginalista-, afirma, en su *Filosofía económica*, de 1962, que, en este sentido, el éxito de la teoría de la utilidad marginal, por muy neutra ideológicamente que se pretendiera que ésta fuese, no sólo contribuyó a sostener la idea según la cual un sistema de libre competencia y de libre intercambio, sin intervención estatal alguna, maximiza el bienestar agregado; no sólo suministró un fundamento a una nueva teoría de la distribución

en la que se borraba la distinción entre la renta proveniente del trabajo y la renta proveniente de la propiedad y en la que, en definitiva, se apartaba la atención de la delicada área de las relaciones de producción; sino que, además, conllevó la eliminación del *problema moral* –del *problema político*–: en ella, basta con que cada individuo actúe de forma egoísta⁴⁸ para que se alcance el bien de todos. Se trata, pues, de una estrategia –estrictamente metodológica, si se quiere– que, al cabo, persigue la eliminación del *factor ideológico-político*. En cambio, el problema moral, el *problema político* se mantiene vivo en la teoría del valor-trabajo, ya que en ella late constantemente la pregunta relativa a cómo ha de ser determinado el precio justo y a cómo ha de ser repartida la renta.

Decía Lange (1963), sin embargo, que la liquidación de la economía política no podrá ser nunca completa, pues existe un amplio conjunto de procesos económicos las leyes de los cuales es necesario conocer para resolver problemas de tipo político-práctico, desde la gestión de corporaciones empresariales hasta la gestación de los principios rectores del grueso de la política económica, procesos que se ven atravesados por relaciones de poder, por relaciones *políticas* que conviene –funcionalmente, si se quiere– no desatender. En cualquier caso, es en esta dirección en la que cobra un gran sentido el hecho de que se plantee, también desde la propia ciencia económica –piénsese, por ejemplo, en el caso, quizás algo ambiguo, de Amartya Sen (1987); o en el de Maurice Dobb (1978), sin duda más concreto e informativo; o, en conexión con la filosofía de las ciencias sociales, el de Domènech (2003)–; cobra importancia –digo– la necesidad de recuperar, a día de hoy, el espíritu de la vieja escuela económica clásica, que une a figuras como las de Aristóteles, Smith, Ricardo y Marx, y, con ellas, la asunción de que las relaciones de producción se hallan preñadas de relaciones de poder, y de que sólo desde des de su consideración y manejo *político* se puede trasladar, al ámbito de la ciencia económica, una noción de libertad definida en un sentido no vacuo.

Según Marx, pues, 1830, el año de la muerte de David Ricardo, es la fecha de la crisis definitiva de la “economía científica”. Hoy, sin embargo, con la perspectiva de lo que supuso la revolución marginalista, tanto en Austria como, sobre todo, en Inglaterra, revolución que Marx no llegó a conocer, no puede apelarse, sin más, a unas “teorías conspirativas de la historia” –de la historia del análisis económico, en este caso– que, vistas las cosas, resultan simplificadoras en exceso. Sin ir más lejos, habría que ver cómo encajar

⁴⁸ Cabe recordar que el análisis microeconómico entiende el egoísmo como indiferencia. De este modo, técnicamente, los economistas afirman que hay egoísmo cuando las funciones de utilidad de los individuos se muestran matemáticamente independientes.

en ellas fenómenos muy relevantes de este proceso de *despoliticización* de la ciencia económica como, por ejemplo, el hecho de que Walras, el que alumbró, ni más ni menos, que la muy *impolítica* “teoría del equilibrio general” desde la que se trabaja a partir de comienzos del siglo XX, mantuviera, a lo largo de determinados periodos de su vida, una militancia política ni más ni menos que socialista⁴⁹.

Además, y para hacer justicia con el marginalismo, cabe señalar que existen también factores de tipo metodológico que jugaron un papel fundamental en este proceso de paulatino *abandono de lo político*. En términos muy generales, puede decirse que la hipótesis que presenta el comportamiento de los agentes económicos como *racional*; la caracterización de ese comportamiento racional como *egoísta* —ya se ha visto que en el análisis económico neoclásico egoísmo se asocia a *indiferencia* y, de ahí, a independencia matemática de las funciones de utilidad individuales—; la hipótesis de la ausencia de relaciones de poder o de jerarquías entre tales agentes, esto es, la hipótesis de la ausencia de poder de mercado; todos estos elementos —digo— conforman un aparato conceptual de tipo formal que, en primer lugar, describe la acción humana de un modo informativo y preciso —no entro aquí en la veracidad o no de dicha descripción—, y que, en segundo lugar, es capaz de prescribir, de un modo también definido e informativo, la forma que han de tomar las interrelaciones de los individuos para que *la economía alcance su núcleo*, esto es, para que logre una asignación de los recursos lo más eficiente posible.

Se estaba, pues, logrando un esquema conceptual *parsimonioso* que salvaba el escollo que supone el tener que lidiar con conceptos —técnicamente— delicados como los de “poder”, “clase social” o “norma social”. En este sentido, merece la pena recordar una ya vieja afirmación de Pareto, quien, en 1913, parecía dejar claro que, ante todo, lo que había operado era una gran opción metodológica:

“La teoría de la ciencia económica adquiere el rigor de la mecánica racional, pues deduce sus resultados desde la experiencia, sin la intervención de ningún tipo de entidad metafísica” (Pareto, 1913: 490).

⁴⁹ Una vez más, la indexación histórica del análisis de la ciencia social —positiva y normativa— nos permitirá entender posiciones de este tipo. En el capítulo quinto de la tercera parte se ofrecerán pistas para entender la filiación política de Walras, pistas para las que habrá sido necesario hacer una breve pintura de los mundos, bien distintos, en los que vivieron Adam Smith, por un lado, y el propio Walras, por el otro.

Lo que cabría preguntarse, sin embargo, es si el recurso a la axiomática propia de la escuela neoclásica implica o no, precisamente, la puesta en funcionamiento de unas abstracciones conceptuales, hasta cierto punto, *metafísicas*.

Sea como sea, parece que la cuestión no era tan simple como la describía Marx. Pero lo cierto es que, al fin y al cabo, esas razones de tipo metodológico pesaron sobre las razones que hubieran podido animar, vista la importancia de las relaciones de *poder* a la hora de entender los procesos sociales, a mantener el análisis *político* en el seno de la ciencia económica⁵⁰. En cualquier caso, resulta razonable pensar que el hecho de que esas *impolíticas* teorías marginalistas –*impolíticas*, porque no consideran las relaciones de poder entre los individuos- sean *apolíticas* –*apolíticas*, porque no nacen, en principio, al servicio consciente de los intereses de nadie-; esta neutralidad valorativa de las teorías marginalistas –digo- no significa que su génesis y desarrollo sea completamente independiente de la atmósfera intelectual y política de la Europa de la segunda mitad del XIX. Más bien parece sensato considerar todo lo contrario.

Se planteaba al inicio de este capítulo que el republicanismo constituye una auténtica *economía política*, pues su opción ético-política no es otra cosa que la conformación de una estructura jurídico-institucional que promueva y garantice a los individuos una existencia social autónoma desde la asunción de la importancia de las condiciones socioeconómicas de dichos individuos como factor explicativo tanto de su propio comportamiento, como de las interrelaciones con los demás, como de las posibilidades reales de dotar a tales constructos institucionales de la estabilidad necesaria para asegurar su reproducción y mantenimiento a lo largo del tiempo en tanto que garantes de la *libertas* de las gentes. El análisis del pensamiento político de Aristóteles, por ejemplo, así lo ponía de manifiesto.

En esta dirección, la recuperación del espíritu *político* de la ciencia económica que se cultivaba hasta bien entrado el siglo XIX constituye una condición necesaria más para la recuperación, a día de hoy, del republicanismo como tradición ético-política capaz de entender cabalmente los mecanismos sociales e institucionales que rigen la vida social y, a partir de ahí, promover una idea de libertad definida en un sentido no vacío.

⁵⁰ Resulta interesante señalar que los economistas no sólo han optado por *despolitizar* su propia disciplina, sino que, en algunas ocasiones, han tratado de abordar la explicación de fenómenos sociales históricamente reservados a disciplinas adyacentes como la Sociología a partir de su *impolítico* marco conceptual y de análisis. A este respecto, cabe mencionar, muy especialmente, la obra de Gary Becker (1976). Para un análisis de las implicaciones teóricas y metodológicas del llamado “imperialismo de la economía”, véanse Conill (1996, 2004) y Ovejero (1995).

Al fin y al cabo, lo que se plantea aquí es, simple y llanamente, un *desideratum* de tipo epistemológico, y bien sencillo: es preciso tratar de describir la acción humana y la interrelación de los individuos en toda su complejidad. De hecho, esta misma autoexigencia de aprehender con la mayor fidelidad posible los factores psíquicos, sociales e históricos que determinan la motivación humana, como paso ineludible para articular cualquier opción de tipo normativo que arroje un mundo sustancialmente libre, es la que se impusieron para sí mismas figuras como las de Aristóteles o Adam Smith, filósofos morales a la vez que científicos sociales con una marcada vocación empírica. Y es, precisamente, de figuras como las de Aristóteles o Adam Smith de donde obtenemos esquemas ético-políticos, programas político-institucionales más genuinamente republicanos. No debe tratarse de una mera casualidad.