Revista de Filosofía
Volumen 80 (2023) 109-127

EL CONCEPTO SMITHIANO DE OBLIGACIÓN POLÍTICA. ILUSIÓN, VIRTUD Y FELICIDAD EN LA SOCIEDAD COMERCIAL

Nicole Darat Guerra
Universidad Adolfo Ibáñez
nicole.darat@uai.cl

Resumen / Abstract

En este trabajo proponemos una lectura de la filosofía política de Smith, a partir de su teoría de la obligación política, en tanto crítica del contractualismo. El autor rechaza la hipótesis del estado de naturaleza y el consentimiento de los individuos, proponiendo, en cambio, una teoría basada en la opinión, pero, sobre todo, en la ilusión de que la sociedad comercial nos conducirá a la felicidad. Rastrearemos estas ideas en tres de sus textos más importantes: *La teoría de los sentimientos morales*, *La riqueza de las naciones* y *Lecciones de jurisprudencia*.

Palabras clave: Adam Smith, filosofía política, obligación política, contractualismo, ilusión.

The Smithian concept of political obligation. Illusion, virtue, and happiness in commercial society

In this paper we propose a reading of Smith's political philosophy, based on his theory of political obligation, as a critique of contractarianism. The author will reject the hypothesis of the state of nature and the consent of individuals, proposing, instead, a theory based on opinion, but, above all, on the illusion that commercial society will lead us to happiness. We will trace these ideas in three of his most important texts: The Theory of Moral Sentiments*,* The Wealth of Nations*, and the* Lectures on Jurisprudence*.*

Keywords: Adam Smith, political philosophy, political obligation, contractarianism, illusion.

1. El registro imperfecto de la filosofía política de Smith

Una de las dificultades de escribir sobre la filosofía política de Adam Smith, es lo poco que el mismo Smith escribió sobre la materia, junto a lo mucho que se especula sobre las consecuencias filosófico-políticas de lo que sí escribió. Entre los textos clásicos que se hacen cargo del asunto, destaca el de Donald Winch (1978) *Adam Smith's Politics*. Con un enfoque centrado en el análisis historiográfico, Winch media entre las interpretaciones liberales que borran las diferencias entre Locke y Smith, y hacen de este un defensor ciego del *laissez faire*; y las interpretaciones marxistas que hacen de Smith un materialista, poniendo en el centro de su pensamiento, la teoría de los cuatro estadios del desarrollo histórico económico, e interpretando tanto el gobierno como la ley, como epifenómenos del progreso en las formas de producción económica. Winch subraya que, así como hay evidencia de la lejanía de Smith respecto de las lecturas ahistóricas de la obligación política, propias del contractualismo –y de Locke puntualmente–, es preciso matizar el rol que tendría el determinismo económico en su teoría. Winch relativiza también otras interpretaciones como la de Sheldon Wolin, que pone a Smith como parte de una tradición, o más bien de una decadencia, iniciada con Locke, donde la economía va reemplazando progresivamente a la política.

Winch pretende probar que Smith tiene una teoría política, aunque no necesariamente pueda ser considerado un filósofo político "en todos los sentidos del término" (23). Con todo, Winch elabora en torno a algunas de las preocupaciones propiamente políticas de Smith y el particular modo de aproximarse a ellas, desde una cierta distancia escéptica y con una prudencia que recuerda a la postura de Hume, quien se identificaba a sí mismo como un *whig científico*. Son ejemplos claros del tipo de análisis propio de Smith, su posición ante los ejércitos permanentes y la división del trabajo (temas relacionados entre sí, pues la necesidad de uno, parece ser efecto del avance de la otra), exponiendo sus luces y sombras, pero optando finalmente por sus luces, a pesar de sus efectos nocivos. La perspectiva de Winch es histórica, y pretende abordar a Smith desde un lenguaje fiel al contexto en las que dichas discusiones se insertaban, en lugar de forzar rendimientos más propios del siglo XIX y XX.

La teoría política de Smith debe ser reconstruida a partir de una promesa hecha por el propio autor en el último párrafo de la primera edición de la *Teoría de los sentimientos morales* (*TSM*), donde señala que en otro tratado se hará cargo de las cuestiones referentes al "derecho y el gobierno, y las diferentes revoluciones que han experimentado en las diversas edades y etapas de la sociedad, no solo en lo concerniente a la justicia sino también la administración, las finanzas públicas y la defensa, y todo lo demás que sea objeto del derecho" (*TSM* Adv. 2). Parte de la tarea, aquella concerniente a la administración, las finanzas y la justicia, habría sido llevada a cabo en su libro de 1771, *La riqueza de las naciones* (*RN*), según

el propio Smith declara en la *Advertencia* a la sexta edición de la *Teoría de los sentimientos morales* (y última en vida de su autor). Su teoría sobre la evolución de la producción en cuatro estadios, si bien puede presuponerse en varios pasajes de *RN*, no está abordada en ella de manera explícita. Solo el recurso a las *Lecciones de jurisprudencia* (*LJ*) puede mostrar el cuadro completo que Smith tenía en mente, sin embargo, las *Lecciones* son apuntes de clase de sus estudiantes del curso de filosofía moral que Smith dictara en Glasgow, y, por ello, no suelen ser consideradas como fuentes primarias del corpus smithiano.

Siguiendo a Haakonssen (2016), se han encontrado tres grupos de apuntes: uno corresponde al período 1753-1755, otro a 1762-1763 y el tercero, a 1763-1764, que es el último año que Smith dictó el curso. El primer grupo de notas, pertenecieron a quien fuera alumno y después profesor en Glasgow, John Anderson. Las notas de Anderson son bastante breves e incompletas, probablemente la transcripción de las notas de otro estudiante, y no forman parte de lo que se ha editado como *LJ,* pero su importancia reside en que muestran que Smith mantuvo un cierto orden de exposición de los temas a tratar, heredado de Hutcheson, y que tanto este, como *El espíritu de las leyes* de Montesquieu, fueron influencias cruciales en la estructuración de su curso durante todos los períodos en que lo dictó. El segundo conjunto de notas, que se conoce como el conjunto "A", dataría de 1762-1763. Es el más extenso (unas cuatrocientas páginas) y solo fue encontrado en la segunda mitad del siglo XX y publicado recién en 1978. Pese su extensión se considera incompleto. El grupo "B", en tanto, fue publicado en 1890 y corresponde al período 1763-1764, que fue el último período en que Smith dictó dicha cátedra, y se fue a mitad de semestre. En suma, las ideas compiladas en *LJ,* son los apuntes de clase de los estudiantes de Smith, además constituyen un archivo incompleto pues ni el grupo "A", ni el grupo "B" contienen la última parte del curso. Con todo, es posible establecer ciertas continuidades entre lo afirmado en las *Lecciones* y lo escrito por Smith en *TSM* y *RN* y que han permitido a la *scholarship* considerar seriamente estos apuntes, como parte del *corpus* smithiano.

Smith, a pesar de que decide mantener su promesa en la sexta edición de la *TSM* fechada en 1790, mismo año de su muerte, reconoce que es muy difícil que llegue a completar el proyecto que anunciara en 1759, no obstante, decide mantener aquel párrafo en la edición, para "continuar aún bajo la obligación" de hacer lo que le fuera posible. Se mantuvo a sí mismo bajo esa obligación durante 31 años. En parte la cumplió *RN*, en parte la dejó pendiente para un libro que nunca llegó a publicar, y cuyos apuntes ordenó quemar cuando estaba en su lecho de muerte. Es a partir de este registro imperfecto que intentaremos reconstruir en el pensamiento smithiano, uno de los temas centrales de la filosofía política: la obligación política.

Podemos entender, brevemente, la obligación política como la razón por la cual obedecemos las normas y nos sometemos al gobierno. Esta aproximación básica nos permitirá identificar el lugar que este tópico ocupa, de manera más o menos explícita en la obra de Smith.

2. La obligación política en la Teoría de los sentimientos morales.

Smith sigue a Hume en su crítica a la teoría del contrato social (Hume 1998: 277), poniendo en duda que el origen de la obligación política se encuentre en la promesa de obediencia, tal como dichas teorías lo presentaban. Al igual que Hume, Smith se inclina más bien por una explicación de corte psicológico sobre los mecanismos individuales y relacionales que sostienen la obediencia de los muchos a los pocos. En *TSM* estos mecanismos aparecen representados mayormente en algunos de los pasajes que Smith introdujera en la sexta edición del libro, en particular en el capítulo que lleva por título "De la corrupción de nuestros sentimientos morales por la disposición a admirar a los ricos y poderosas, y rechazar o dejar de lado a las personas de condición pobre o baja" (*TSM*. I.iii.3).

Para reconstruir la teoría smithiana de la obligación política en *TSM*, consideraremos dos cuestiones, primero, la "virtud negativa de la justicia" (Trasher 2015) y segundo, la disposición psicológica respeto de los rangos y de la autoridad. El respeto a las reglas de justicia puede considerarse como la línea básica de la obligación política. En *TSM* II.ii.i, cuando contrasta la virtud de la justicia con la virtud de la beneficencia, lo hace no a partir del binomio natural/artificial, como lo hiciera Hume, sino a partir del tipo de obligaciones que una y otra imponen, y de los efectos de su ausencia en nuestros sentimientos. La falta de beneficencia genera lamentaciones, que quien actúa expresa y con las que el espectador imparcial puede simpatizar, pero ante las cuales no le cabe hacer nada, la beneficencia no puede ser obligada, hacerlo destruiría el sentido mismo de esta virtud. La falta de justicia, en cambio, genera resentimiento y es a partir del resentimiento que pueden justificarse los castigos, directos antes de la existencia de las leyes, indirectos, cuando existe un sistema que administra el castigo. Smith lo afirma claramente en *TSM*, cuando escribe "A menudo podemos cumplir todas las normas de la justicia simplemente si nos sentamos y no hacemos nada" (TSM II.ii.I.9).

Para cumplir con todas las reglas de justicia basta con "sentarse y no hacer nada", ahora bien, dicho cumplimiento, en la mayoría de los casos, no genera ningún tipo de admiración, solo implica abstenerse de dañar "la persona, la propiedad y la reputación" de nuestros vecinos. Lo que define a la justicia en tanto que virtud negativa es la abstención del daño, y la posibilidad de forzar las acciones acordes con ella o de mandatar un castigo, en caso de que no se cumpla. Adicionalmente, las reglas de justicia son definidas como precisas, mientras que las de la beneficencia, no; sus límites son poco claros y su alcance es impreciso. De acuerdo con Knud Haakonssen, la precisión de las reglas de justicia se derivaría de la "inusual universalidad" de la reacción del espectador imparcial ante el daño: el resentimiento. Para Haakonssen la claridad y precisión se transmitirían en la siguiente cadena "la acción (negativa: daño), la reacción (resentimiento y castigo), la reacción del espectador a través de la simpatía

(resentimiento simpatético y asistencia en el castigo), y la regla general surgida de las reacciones del espectador" (Haakonssen 1981: 86).

Sin embargo, nos interesa particularmente algo que Smith escribe unos párrafos más arriba del anteriormente citado, y que dice relación con el tipo de obligación que genera la justicia:

> Nos sentimos bajo una mayor obligación de obrar de acuerdo con la justicia que en armonía con la amistad, la caridad o la generosidad; que de alguna manera la práctica de estas tres últimas virtudes parece ser dejada a nuestro libre albedrío, pero de una u otra forma nos sentimos vinculados, obligados y forzados de un modo especial a observar la justicia. Es decir, pensamos que es totalmente correcto y cuenta con la aprobación de todas las personas el empleo de la fuerza para cumplir con las reglas de la justicia, pero no para seguir los preceptos de las otras virtudes. (TSM II.ii.I.5)

La obligación de actuar de acuerdo con las reglas de la justicia es sentida de una manera más intensa, que la obligación de actuar a partir de las virtudes positivas. ¿De dónde les viene a las reglas de justicia ese sentimiento de obligación más intenso? La precisión y la intensidad de la obligación parecen estar relacionadas con la reacción que la injusticia genera en el espectador imparcial: el resentimiento, que es la base sentimental del castigo.

Smith parte el siguiente capítulo de la sección sobre la justicia, reconociendo la parcialidad humana y retomando la cuestión de que cada uno está mejor encomendado a su propio cuidado que cualquier otro y al de cualquier otro u otra. Sin embargo, esta natural parcialidad hacia sí mismo, no puede implicar el daño a otros "es algo que el espectador imparcial jamás aprobaría" añade Smith. En su defensa de Adam Smith como un pensador igualitario, Samuel Fleischacker (2006) hace referencia a la psicología detrás de la obligación de justicia. Esta conciencia de que nuestras propias necesidades no pueden estar por encima de las de los demás sería el fundamento de la justicia y, como tal, es aprobado por el espectador imparcial. El violador de las reglas de justicia, al igual que el *sensible knave* humeano, experimenta vergüenza, horror y consternación, cuando piensa en los sentimientos que las demás personas tienen hacia él. Por el contrario, quien ha actuado de manera generosa o benévola, no por razones frívolas, sino por las razones correctas, tiene la aprobación del espectador imparcial.

El origen de la obligación de cumplir con las reglas de justicia parece ser el temor a la culpa y al odio a sí mismo que surge de la revisión de las propias acciones. Nuestra reacción ante los sentimientos displacenteros como la culpa o la vergüenza es mucho más intensa, nuestro displacer es más intenso que nuestro placer, por ende, el sentimiento de culpa ante la violación de los "sagrados principios de justicia" genera mayor dolor que el placer que genera la satisfacción ante la propia

conducta benefactora. Esta disposición, dirá Smith en el capítulo siguiente (TSM II.ii.III), presta una utilidad a los seres humanos en tanto que necesitamos vivir en sociedad, necesitamos de la asistencia de los demás, pero estamos expuestos a los menoscabos recíprocos. Una sociedad basada en el amor puede florecer y ser feliz, una sociedad basada meramente en el frío cumplimiento de las reglas de justicia, si bien es menos feliz, no por ello se destruye.

La idea de igualdad normativa (Fleischacker 2006) que se desprende del concepto de justicia y de la obligación que ella genera, entra en conflicto con la utilidad de los rangos, que el propio Smith afirma en *TSM* VI.ii.I.20, cuestión que Fleischacker nota, pero a la que no le confiere mayor importancia en el argumento. Sin embargo, es una de las tensiones típicas que encontramos en el trabajo de Smith: por un lado, la idea de la justicia, que genera naturalmente un sentimiento de obligación, se basa en la imparcialidad, que agrada al espectador imparcial, por otro, el orden de la sociedad depende de la existencia de los rangos.

Este es el segundo componente de la obligación política en *TSM*, el de la distinción de los rangos. Uno de los aspectos a considerar, a la hora de analizar este pasaje, es que pertenece a la sexta parte de *TSM,* sección enteramente nueva en la sexta edición, es decir, forma parte del conjunto de cambios que Smith agregó poco antes de su muerte y que reflejan una mirada crítica sobre el avance de la sociedad comercial. Tal como nota Hanley (2009), los estudios sobre la sexta edición apuntan a que Smith se habría desilusionado del avance del capitalismo para fines del siglo XVIII, particularmente en la medida en que los principios de socialización, que la propia simpatía habilitaba, dificultaban el desarrollo de la virtud genuina (p.85).

Analicemos ahora el pasaje al que hemos hecho referencia más arriba, que Smith introduce a propósito del orden en que los individuos son encomendados a nuestra beneficencia. De acuerdo con el orden smithiano, que ha sido asociado a la *oikeiosis* estoica (Montes 2004: 41), nuestra primera obligación es con nosotros mismos, luego con nuestras personas más cercanas, por la amistad, y en último lugar a quienes les debemos benevolencia ya sea por su relación con nosotros, por servicios prestados previamente, o "los marcados por una situación extraordinaria, los muy afortunados y muy desafortunados, los ricos y poderosos, y los pobres y míseros" (*TSM* VI.ii.I. 20). A continuación, escribe:

> La distinción entre rangos, la paz y el orden de la sociedad, están en buena medida basados en el respeto que naturalmente concebimos hacia los primeros. El alivio y consuelo del infortunio humano dependen totalmente de nuestra compasión hacia los segundos. La paz y el orden de la sociedad son incluso más importantes que el alivio de los desdichados […] La naturaleza ha sido prudente al dictaminar que la distinción entre rangos, la paz y el orden de la sociedad, descansaran con más seguridad sobre la nítida y palpable diferencia de cuna y fortuna, que sobre la invisible y muchas veces incierta diferencia de sabiduría y virtud. Los ojos indiscriminadores de la gran muchedumbre de seres humanos pueden percibir

> claramente la primera, pero solo con dificultad el esmerado discernimiento de los sabios y virtuosos puede detectar adecuadamente la segunda. La benevolente sabiduría de la naturaleza es igualmente evidente en la ordenación de todas esas preferencias. (*TSM* VI.ii.I. 20)

La obligación es definida aquí, también a partir de la sabiduría de la naturaleza, que reconoce la incapacidad de la muchedumbre para distinguir la verdadera virtud, y, por ende, asegura la paz y el orden sobre fundamentos corruptos, pero eficientes.

Este pasaje está relacionado con la sección sobre "la corrupción de nuestros sentimientos morales" (*TSM*. I.iii.3), que también forma parte de la sexta edición, y con la sección precedente (*TSM*. I.iii.2): "Del origen de la ambición y de la distinción entre rangos". En este capítulo, Smith parte de una de las características que se desprenden de su definición de la simpatía: nuestra tendencia a simpatizar más con la felicidad que con la desdicha de las demás personas. Esta tendencia nos empujaría a mostrar nuestra riqueza, y ocultar nuestra pobreza, a la vez que, a buscar más la aprobación de los ricos que la de los pobres. Smith identifica esta tendencia con la vanidad y, por ende, con un desvío respecto de la virtud. No habría nada que indicara que, satisfechas las necesidades básicas de la vida y un poco más (que es lo que, de acuerdo con Smith, puede permitirse un trabajador), no pueda alcanzarse la felicidad, por tanto, la búsqueda incesante de riquezas sería un esfuerzo, aparentemente, sin razón. El pasaje sobre "El hijo del hombre pobre" (*TSM* IV.i.8) es una muestra clara de este aspecto del razonamiento de Smith, a la vez que atestiguaría las tensiones entre el objetivo social de la estabilidad, y el ético de la vida virtuosa (Matson 2020).

Smith ha reconocido previamente que la corrupción de nuestros sentimientos morales se expresa en la tendencia a admirar y emular a los ricos, en lugar de seguir el modelo de la virtud, sin embargo, este error produce resultados virtuosos. El reconocimiento de que la corrupción de los sentimientos morales produce efectos positivos para la conservación del orden social, parece acercar peligrosamente el argumento de Smith al de Mandeville. Bert Kerkhof (1995), hablará de una "atracción fatal" de Smith hacia Mandeville, una atracción que Smith intentaría evitar, principalmente con las modificaciones que introduce en la segunda edición de *TSM*, donde comienza a tomar forma la figura del espectador imparcial, que implicaría una separación entre la aprobación social efectiva (la búsqueda del reconocimiento de las demás personas por mera vanidad) y la virtud (como el deseo de ser amado por las razones correctas). El espectador imparcial tendría una autoridad moral, por sobre el funcionamiento regular de los mecanismos de la simpatía. De acuerdo con Kerkhof, Smith se esfuerza por describir al espectador imparcial en términos grandilocuentes (semidios, sustituto de la deidad, el hombre ideal dentro del pecho) es finalmente infructuoso, pues estas características no estarían garantizadas por el propio sistema moral de Smith.

Para Kerkhof, Smith fallaría en separar su teoría moral de la de Mandeville, y la figura del espectador imparcial será un intento desesperado por hacerlo. Con todo, en ese intento desesperado es posible también leer las transformaciones de la ética durante el siglo XVIII. Siguiendo a Joan Tronto (1993), Adam Smith es precisamente un punto de inflexión en la moral sentimentalista, que dependía fuertemente de la existencia de un ambiente social rico en relaciones, para sostenerse –el argumento humeano ante el *sensible knave* puede ser prueba de ello (Hume 1983)–. La creciente relevancia de las relaciones comerciales introduce la variable de la distancia social, y la necesidad de pensar la moral en clave de reglas que tengan validez más allá del sentimiento de aprobación desaprobación que surge de las relaciones concretas. Tronto sostendrá que la teoría moral kantiana, que depende únicamente de la razón, es la continuación lógica de los desafíos que tuvo que enfrentar el sentimentalismo escocés. Respondiendo a Kerkoff, podríamos decir que, si bien el argumento del espectador imparcial tiene fisuras que el propio Smith no logra sellar, son el reflejo de un pensador que batallaba por enfrentar con honestidad intelectual las transformaciones de la época en que le tocó vivir.

Más allá de la seducción mandevilliana en términos de vanidades y ansiedades ante la opinión de los demás, lo que nos interesa aquí, es si acaso hay una simpatía mandevilliana en reconocer que algo que Smith efectivamente encuentra vicioso, a saber, la valoración de la riqueza y el rango por sobre la virtud, y no, la atención ante la opinión de los demás que para Smith no constituía vicio (Smith 1982), tiene efectos virtuosos sobre la sociedad. Smith toma aquí una decisión, sacrificar la posibilidad de alcanzar la excelencia individual mediante la virtud, en aras de mantener la estabilidad de la sociedad. Es la sabiduría de la naturaleza la encargada de hacernos perseverar en las simpatías erradas desde el punto de vista de la virtud. La prosperidad de la sociedad depende de que la mayor parte de las personas persigan la aprobación de los demás por vía de ostentar su riqueza e influencia, lo que, a juicio del mismo Smith, conduce a la ansiedad y al esfuerzo sin fin, a la vez que nos aleja de la verdadera felicidad que permitiría una vida sencilla, pero virtuosa. Lisa Hill (2017) afirma que esta sería una especie de felicidad de segundo orden (utiliza el término *ersatz*), rechazada por Smith personalmente, pero que sirve a sus fines como teórico social: la producción de una sociedad comercial próspera y, por ende, de la felicidad de la mayoría.

3. El mecanismo de la naturaleza como garante de la estabilidad de la sociedad

El concepto de naturaleza es polisémico en *TSM*. El análisis del siguiente pasaje permite entender dicha polisemia:

> El truhan 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 en favor del truhan, 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 […] Las reglas que para este propósito lo impulsa a cumplir son distintas de las que ella misma observa […] El curso natural de las cosas no puede ser totalmente controlado por los impotentes afanes del hombre: la corriente es demasiado rápida y demasiado poderosa como para que pueda interrumpirla, y aunque las reglas que la dirigen fueron estipuladas con los mejores y más sabios propósitos, a veces generan efectos que escandalizan todos sus sentimientos naturales. (*TSM* III.V.9)

Este fragmento no ha recibido la atención que merece, en cuanto muestra los múltiples niveles en que el concepto de Naturaleza opera en Smith. Uno de los análisis disponibles en la literatura existente, es el de Peter McNamara (1996) El autor sostiene que la referencia smithiana al truhan industrioso (*industrious knave*) da cuenta de su posición frente a la pérdida de las virtudes cívicas republicanas. Esto se puede comprobar en la oposición entre la laboriosidad del truhan (que es traidor, pero es laborioso y cauto) y la imprevisión y descuido del buen ciudadano. El Smith de McNamara parece simplemente darse por vencido frente a las virtudes comerciales del truhan, sin ninguna consideración a los matices que el propio Smith introduce.

La prudencia tiene un lugar muy importante en la teoría económica y moral de Smith (Haakonssen 1981; Herzog 2011; Griswold 1999), será lo que él llama 'prudencia inferior' la que contiene todas las virtudes propias de la sociedad comercial, virtudes que en los propios términos de Smith eran menos admirables, pero las únicas compatibles con la forma de vida de las sociedades comerciales. La lectura que hace McNamara del fragmento es, sin embargo, excesivamente simple, ya que reduce la posición de Smith al mero entusiasmo por los efectos de la mano invisible. Por el contrario, como ha destacado Rasmussen (2006 y 2008) entre otros (Fleischacker 2004 y 2006; Hont e Ignatieff 1983; Rosenberg 1965; Schliesser 2017; West 1971 y 1964), la posición de Smith es mucho más compleja e implica la clara conciencia de la pérdida de los valores marciales, tan caros al humanismo cívico, así como la capacidad de juicio requerida para una plena participación en la vida política, como consecuencia directa de la división del trabajo, a pesar de sus muchas ventajas. Volveremos sobre esto en la sección dedicada a la *La riqueza de las naciones* (*RN*).

Otro nivel de análisis que vale la pena considerar, y con una relevancia significativa para nuestra investigación sobre la obligación política, es el propuesto por Lauren Brubaker (2006), quien analiza los sentidos que Smith otorga al concepto de naturaleza, de forma sistemática a lo largo de su obra, por ejemplo, el papel de los sentimientos naturales en la búsqueda y seguimiento de la norma moral compartida por una sociedad. Los sentimientos naturales se pueden encontrar en la base de la jurisprudencia y proporcionan, nuevamente, el estándar frente al que debe medirse el derecho positivo, y finalmente el "sistema de libertad natural", que caracteriza su teoría económica (Brubaker 2006: 60). En el fragmento en cuestión, encontramos la referencia a los sentimientos como causas de las leyes humanas, es decir, el papel de los sentimientos naturales en la jurisprudencia. Pero estos sentimientos naturales, de los que surgen las leyes humanas, entran en conflicto con la misma naturaleza, que parece seguir unas reglas muy diferentes. Brubaker distingue entre la naturaleza humana y la Naturaleza como tal. El conflicto entre estos dos órdenes de la naturaleza se refleja en la frase "Las reglas que para este propósito lo impulsa a cumplir son distintas de las que ella misma observa" (*TMS* III.5.9). Pero es la naturaleza misma la que, por un lado, avanza en una dirección a través de los sentimientos naturales de los humanos, y, por otro, de forma directa, por así decirlo, a través del sistema de la libertad natural, que los seres humanos no pueden torcer por mucho tiempo. La tesis de Brubaker es que la Naturaleza como tal (con N mayúscula) parece necesitar ayuda para producir armonía y promover "el orden del mundo y la perfección de la naturaleza humana" (*TMS* III.5.9), sin embargo, en los hechos reales esa ayuda produce muchas veces más daños que una adecuada reconducción del orden natural hacia la armonía y la felicidad.

Si consideramos el fragmento en cuestión como la respuesta de Smith al truhan laborioso, encontramos que esta consiste precisamente en el conflicto entre esos dos órdenes de la naturaleza. El curso natural de las cosas habría implicado que el truhan laborioso tomara los frutos de su trabajo, pero nuestros sentimientos naturales, que son las causas de las leyes positivas que gobiernan la sociedad, tienen una respuesta diferente. Si el derecho positivo es el reflejo de los sentimientos naturales, parece que, al menos para Smith, no habría problema motivacional para que un agente racional aceptara las reglas que rigen la sociedad, pero ¿qué pasa con las reglas que la Naturaleza se da a sí misma? Las leyes humanas, cuando responden a los sentimientos naturales de la humanidad, procuran torcer la voluntad de la Naturaleza, pero no pueden resistirla completamente. La estabilidad de la sociedad estaría en peligro si no hubiera una recompensa para la virtud, pero esta recompensa, no viene de la Naturaleza y las leyes no pueden forzarla del todo, pues la prosperidad, por otro lado, depende de que se garanticen recompensas para ese otro tipo de virtud que es la laboriosidad. Finalmente, Smith cierra el párrafo aludiendo al rol de la religión para estabilizar las recompensas a la buena conducta, sin ellas no habría incentivo para ser un buen ciudadano en una sociedad comercial, bastaría con ser laborioso. En suma, la estabilidad de la sociedad comercial depende

del equilibrio que alcancen las recompensas a la laboriosidad, por un lado, y a la conducta cívicamente virtuosa, por otro.

La posición de Smith frente a la división del trabajo es la reflexión de que el orden de la naturaleza necesita ayuda, sin embargo, algo diferente sucede con otro de los pilares de su teoría, o más precisamente, con el motor motivacional de la misma, tal como lo expone en *La riqueza de las naciones* (*RN*): el deseo de mejorar nuestra condición, ese deseo que nos acompaña desde la cuna hasta la tumba, haciéndonos precipitar en el trabajo y el bullicio, que hacen posible, junto con la creciente complejidad de la división del trabajo, el incremento de riquezas y bienestar material de las sociedades comerciales. Con todo, este bienestar material no necesariamente se traduce en felicidad, por lo que la conclusión parece ser que nuestras propias disposiciones naturales nos empujan a la infelicidad.

En suma, nuestra disposición a admirar a los ricos y a las personas de rango superior, junto a nuestro deseo de mejorar nuestra condición, no parecen conducirnos necesariamente a la felicidad, o al menos no en el sentido clásico de ella, como una vida plena y virtuosa, sino más bien al contrario, parecen sacrificar la felicidad individual para promover la felicidad de la sociedad en su conjunto, que consiste más en la estabilidad y prosperidad, que en la excelencia. Incluso los sentimientos humanos de compasión, que se corresponden con las virtudes positivas de la beneficencia, no pueden prevalecer si queremos una sociedad próspera.

La prosperidad de la sociedad depende de que la mayor parte de las personas persiga la riqueza, la que, a juicio del mismo Smith, conduce a la ansiedad y la corrupción de nuestros sentimientos morales. Lisa Hill (2017) afirma que esta sería una especie de felicidad de segundo orden, rechazada por Smith, personalmente, pero que sirve a sus fines como teórico social: la producción de una sociedad comercial próspera y, por ende, de la felicidad de la mayoría

Nuestra hipótesis aquí es que la Naturaleza logra sus fines por medio del engaño, y la promesa de la sociedad comercial se basa principalmente en la ilusión de que alcanzaremos la felicidad suscitando la admiración y labrándonos una reputación a través de la exhibición de las riquezas. Este engaño permite que se produzca todo un mercado de lujo, pero también un mercado de todos los bienes que hacen vivible la vida a diferentes niveles y hacen que la jerarquía sea visible y palpable en nuestras relaciones sociales. Solo cuando vemos las cosas bajo una luz abstracta y filosófica podemos comprender el mecanismo de la naturaleza, ver con sus ojos y, por lo tanto, ver el engaño al que nos somete para lograr sus fines. Tanto Hume como Smith rechazan que ese nivel de abstracción sea compatible con las reflexiones cotidianas o con el curso natural de los sentimientos humanos, para Smith este nivel de reflexión parece más bien relacionarlo con la "filosofía esplenética" (*TSM* IV.i.9) y con el propio tono de la filosofía estoica, que él mismo considera inverosímil por su nivel de renuncia a la fuerza de nuestros propios sentimientos morales.

4. La obligación política en las Lecciones de jurisprudencia

En *Lecciones de Jurisprudencia* (*LJ*) en un apartado titulado "Sobre la jurisprudencia pública" (*LJ* (B) 12), Smith hará referencia a los principios que inducen a los hombres a entrar en la sociedad civil: la autoridad y la utilidad. La autoridad se sostiene sobre la simpatía que sentimos hacia quienes tienen un rango superior (*TMS*). La edad y la posesión prolongada del poder actúan sobre nuestra imaginación, la edad es vinculada con la mayor experiencia y sabiduría, mientras que la posesión prolongada nos sugiere un cierto derecho a permanecer en ella. Mientras que, en cuanto a la utilidad "todo el mundo es consciente de la necesidad de este principio para preservar la justicia y la paz en la sociedad" (*LJ* (B) 14). Las instituciones, agrega Smith, sirven a los trabajadores pobres para contrarrestar el poder de los ricos y aunque no siempre lo logran, previenen males mayores. Es el interés público, no el privado, lo que nos mueve a la obediencia. Si bien Smith desconfiaba de la capacidad de los individuos de captar el interés a largo plazo, cuando invoca el interés público, por oposición al privado como contenido de la utilidad, claramente está haciendo una concesión ante un ejercicio de la imaginación que es mediado por las explicaciones de los filósofos y no un producto inmediato de los sentimientos morales (Haakonssen 1981: 88). Las consideraciones de utilidad no son el fundamento de la justicia, así como tampoco son el fundamento de la obligación. De acuerdo con T. D. Campbell, Smith se apoyaría en un utilitarismo contemplativo, en lugar de en un utilitarismo práctico pues

> ningún esquema que descanse en que el ciudadano, o incluso el político, actúen guiados por principios utilitaristas conscientes, tiene ninguna esperanza de ser exitoso, pues la sola apreciación utilitarista del valor de una ley no será suficiente para proveer la motivación necesaria para asegurar la obediencia. (Campbell 1977: 532)

Estos dos principios –autoridad y utilidad– están presentes en todas las formas de gobierno en distinto grado. Mientras en las monarquías es el principio de autoridad el que prima, en las democracias es el de la utilidad. Ninguno está del todo ausente en una u otra constitución, se trata más bien de distintos énfasis. Pero también, apunta Smith, estos principios se corresponden con las disposiciones naturales de los hombres: en un hombre más osado predomina el principio de la utilidad, mientras que, en uno de carácter más apacible y dócil, lo hará el principio de autoridad, pues preferirá una quieta sumisión a la autoridad. Esta misma idea es expresada en *LJ* (A v.124) para explicar la presencia de los distintos partidos en el mapa político británico. Mientras el interés *whig* es aquel que se identifica con los elementos democráticos y, por ende, con la búsqueda de la propia utilidad y el rechazo de la opresión; los *tories*, por su parte, son descritos como sujetos

satisfechos, de poco espíritu y gran fortuna, que se identifican más con el elemento autoritario.

En cuanto a la posibilidad de desobediencia o, más precisamente, de rebelarse contra el orden de la sociedad civil, Smith afirmará:

> A veces puede ser de mi interés desobedecer y desear que el gobierno sea derrocado. Pero soy consciente de que otros hombres tienen una opinión diferente a la mía y no me ayudarían en la empresa. Me someto, pues, a su decisión por el bien de todos. (*LJ* (B) 14)

Smith repite la teoría humeana de la obligación política en buena medida, rechazando, como Hume, la teoría del contrato como el fundamento de la fidelidad al gobierno. En *LJ* (B) entre los parágrafos 15 y 18, articulará su respuesta a las teorías del contrato, que para él eran una expresión de la idiosincrasia británica. El primer argumento, apunta a que la promesa de obediencia no se encuentra entre las razones que un trabajador común y corriente podría dar para justificar su obediencia al gobierno, el miedo al castigo penal o divino, se encontrarían probablemente entre las razones más recurrentes. Vuelve sobre lo anterior, la necesidad de que el fundamento de la obligación descanse sobre razones que puedan ser abrazadas como propias por cualquier ciudadano de a pie.

La segunda razón aducida por Smith es la crítica al consentimiento tácito. Si bien puede haber sucedido que en el origen de ciertos poderes del gobierno estos fueran obedecidos por un contrato, no puede esperarse lo mismo de las generaciones posteriores, que no han sido conscientes de dicho contrato y, por ende, no pueden ser obligados por él. Aquí su argumento es el mismo que el de Hume en *Sobre el contrato originario*, donde su amigo personal apuntará directamente contra el sinsentido del consentimiento tácito justificado en la mera permanencia en un país. Dicho sinsentido aparece cuando, nuevamente, dirigimos la mirada sobre los ciudadanos comunes. El registro de las lecciones nos muestra a un Smith que afirma que

> Decir que por permanecer en un país un hombre está de acuerdo con un contrato de obediencia al gobierno es simplemente lo mismo que meter a un hombre en un barco y después de que está a cierta distancia de la orilla decirle que por el hecho de estar en la nave ha contratado obedecer al capitán. (*LJ* (B) 16)

Una tercera razón aducida por Smith en este punto, es que las prácticas de los Estados, tanto con sus nacionales, como con sus extranjeros, no parecen coherentes con la idea del consentimiento tácito pues, suelen perseguir a los ciudadanos que huyen del país para desprenderse de sus obligaciones como súbditos y, por otro lado,

no conceden el peso que debiera tener en términos de ciudadanía, el consentimiento explícito que dan quienes eligen vivir en el país, pues no se les otorgan los mismos derechos políticos y se mantiene siempre una cierta sospecha sobre su fidelidad respecto de su país de origen. Adicionalmente, el incumplimiento del juramento de obediencia, en todos lados, recibe un castigo mucho mayor que el incumplimiento de un contrato, por ende, esto es señal de que la obligación de obediencia es de una índole distinta a la del contrato. Smith, como Hume, prefiere la explicación histórica para dar cuenta del origen del gobierno, afirmando que "La apropiación de mandas y rebaños, que introdujo desigualdad de fortuna, fue lo que dio origen a la regularidad del gobierno" (*LJ* (B) 20), aquí es el origen y posterior incremento de la propiedad, lo que va haciendo al gobierno necesario.

El vínculo entre propiedad y gobierno se hace más explícito cuando revisamos algunos pasajes de *La riqueza de las naciones* (*RN*).

5. La obligación política en La riqueza de las naciones

Para Smith el Estado fue creado para proteger a los ricos de los pobres. La explicación de esto se debe precisamente al vínculo entre el aumento de la propiedad y la necesidad de organizar su protección. El Estado es la estructura destinada a protegerla, por ende, la utilidad que presta a los propietarios es mucho mayor que la que presta a los no propietarios. La explicación de este punto se sostiene en la teoría de los cuatro estadios definidos por Smith. Las fuentes de la autoridad van transformándose con la capacidad del tipo de sociedad para generar riqueza y, por ende, desigualdades materiales. Las primeras fuentes de la autoridad, afirma Smith, son las cualidades personales como la fuerza, la belleza y la agilidad del cuerpo, así como cualidades del intelecto y del carácter como la sabiduría y la virtud. Una segunda fuente de autoridad la constituye la edad, esta permite incluso en sociedades civilizadas dirimir quién ha de tener autoridad o derecho sobre algo cuando haya igualdad en las otras características. La define como "una cualidad nítida y palpable que no admite discusión" (*RN* Parte II V.I.ii.6). La tercera fuente de autoridad es la superioridad de la riqueza, la que siempre otorga autoridad en cualquier etapa del desarrollo de la sociedad. A mayor cantidad de riquezas que genera una sociedad, mayor peso tiene la autoridad de la riqueza. La cuarta fuente mencionada por Smith es la superioridad de cuna, cuyo surgimiento sitúa ya en la sociedad de pastores. Finalmente afirmará que son la fortuna y la cuna, las dos principales fuentes de autoridad.

Por ende, el surgimiento de la riqueza y consecuentemente de la desigualdad es lo que justifica la necesidad de un conjunto de reglas cuya finalidad sea regular el acceso a la propiedad y que, asimismo, fortalezca la función de la autoridad

El lugar de la división del trabajo en *RN* es indiscutible, al punto de que parece ser la principal, sino la única, explicación de Smith para "el origen y causas de la riqueza de las naciones". La división del trabajo tiene un estatuto ambiguo en términos morales para Smith, como todo lo que rodea al desarrollo de la sociedad comercial, pues siendo el principal motor de la generación de riqueza y de la mejora de nuestra condición, es también parte de la causa de la corrupción de nuestros sentimientos morales. Smith era consciente del efecto que esta corrupción generaba para la obligación política en tanto se afirma en la opinión, y la corrupción de las costumbres y del carácter de los trabajadores, corrompe también los procesos sociales en que se forma la opinión.

Siguiendo el análisis de Nathan Rosenberg (1965), la perspectiva de los cuatro estadios de la historia sería imprescindible para disipar la falsa apariencia de una contradicción en la forma en que Smith entiende la división del trabajo en *RN*. De acuerdo con Rosenberg, la invención tiene un estatus complejo en la exposición de la división del trabajo hecha por Smith. Si en *LJ* le atribuye capacidad de invención a los esclavos en el *Early draft* y en *RN* afirmará que la invención de herramientas y técnicas que hagan más sencillo y breve el trabajo es casi por completo la obra de hombres libres (V.ix). Sin embargo, la distinción más interesante en este punto no es tanto entre esclavos y hombres libres, sino entre las distintas posiciones en la división del trabajo y cómo la mayor complejización de la producción generó la especialización de la propia invención.

Considérense estas dos citas:

> Me limitaré a observar, entonces, que la invención de todas esas máquinas que tanto facilitan y acortan las tareas derivó originalmente de la división del trabajo. Es mucho más probable que los hombres descubran métodos idóneos y expeditos para alcanzar cualquier objetivo cuando toda la atención de sus mentes está dirigida hacia ese único objetivo que cuando se disipa entre una gran variedad de cosas […] Una gran parte de las máquinas utilizadas en aquellas industrias en las que el trabajo está más subdividido fueron originalmente invenciones de operarios corrientes que, al estar cada uno ocupado en un quehacer muy simple, tornaron sus mentes hacia el descubrimiento de formas más rápidas y fáciles de llevarlo a cabo. (*RN* I.i)

Y

> Con el desarrollo de la división del trabajo, el empleo de la mayor parte de quienes viven de su trabajo, es decir, de la mayoría del pueblo, llega a estar limitado a un puñado de operaciones muy simples, con frecuencia solo a una o dos. Ahora bien, la inteligencia de la mayoría de las personas se conforma necesariamente a través de sus actividades habituales. Un hombre que dedica toda su vida a ejecutar unas pocas operaciones sencillas, cuyos efectos son quizás siempre o casi siempre

> los mismos, no tiene ocasión de ejercitar su inteligencia o movilizar su inventiva para descubrir formas de eludir dificultades que nunca enfrenta. (*RN* V.i. art. 2)

En la cita del libro V, el trabajador de la división del trabajo aparece como un individuo cuya imaginación y capacidad inventiva han sido limitadas por la propia división del trabajo, mientras que en el libro I, este mismo proceso aparece como el origen de toda inventiva. La cita correspondiente al libro V comienza con la frase "Con el desarrollo de la división del trabajo", es precisamente dicho desarrollo el que ha generado que el trabajo de "la mayor parte de quienes viven de su trabajo" no tengan acceso a las condiciones para la invención, pues la especialización ha conducido a que ese trabajo se reduzca a solo un par de operaciones y escasas posibilidades de enfrentar dificultades que requieran del uso de su ingenio para encontrar una solución.

Desde la perspectiva de la historia conjetural utilizada por Smith, tal como señala Rosenberg, la diferencia que observamos entre la cita del libro I y la del libro V, es producto de la transformación a la que está expuesta la división del trabajo, desde niveles menores de complejidad, a niveles mayores, donde la invención deja de estar en manos del trabajador y pasa a estar, a decir de Smith, en manos de los filósofos, o, lo que podríamos entender hoy como los ingenieros y diseñadores industriales que diseñan maquinarias y procesos sobre la base de cálculos matemáticos de optimización.

La relevancia de este entendimiento adormecido para la obligación política es subrayada por Smith unas líneas más adelante, donde dirá que la uniformidad de la vida de un trabajador común afecta a tal punto su entendimiento, que lo hace incapaz de participar en cualquier conversación, o de tomar interés en los asuntos públicos, o de correr los riesgos de servir a su país en la milicia. La solución de Smith es la educación pública, sin embargo, resulta difícil pensar que la educación que el autor tiene en mente pueda resolver el problema moral y político que genera la división del trabajo, pues para él, dicha educación debería limitarse al aprendizaje de cuestiones muy básicas: "leer, escribir y contar". Las consecuencias de la división del trabajo son difícilmente subsanadas por los remedios que propone Smith, aún más, Robert L. Heilbroner (1973), afirma que la sociedad comercial que Smith describe depara un futuro peor para los trabajadores, que los estadios previos de la sociedad, esto debido al aumento de la población que Smith prevé y con ello la baja en los salarios de los trabajadores, sumado al embotamiento mental que produce la especialización.

Ante este escenario la pregunta por la obligación política se vuelve urgente ¿por qué la gran masa de trabajadores obedecería las leyes que protegen la propiedad?. Si la función del Estado es proteger la propiedad privada, y el incremento de esta se hace a costas de la integridad psíquica de los trabajadores ¿por qué los pobres obedecen?

A Smith le preocupa el efecto que la corrupción del carácter de los trabajadores pueda tener sobre su sumisión a la autoridad, después de todo esta se basa en la opinión que tengan sobre ella. Piensa que la educación podría contribuir a generar una opinión más favorable sobre la autoridad, en la medida en que ayudaría a una mejor comprensión por parte de los trabajadores, de la conexión entre sus intereses particulares y los intereses de la sociedad en su conjunto, haciendo menos probable que se entreguen a conspiraciones. Sin embargo, este recurso al "utilitarismo contemplativo", parece mucho más exigente con las clases bajas, que con las altas. Parece exigir, por lo pronto, una capacidad de mirar en el largo plazo, al no conspirar contra el orden presente que se percibe injusto, y ejercer una "benevolencia extendida y fuerte", la que solo es compatible con la prudencia superior (*TSM* VI.i.15), y que corresponde a un grado elevado de virtud.

6. Conclusiones

Justificar la obligación política de los trabajadores pobres (*labouring poor*) debería ser una tarea mayor para Smith, considerando que estos son la mayor parte de la sociedad (V.I.iii. art. II). Smith, a diferencia de Hume, no sostiene la obligación en la pura inercia, por lo que la opinión adquiere mayor peso, pero las herramientas educativas podrían ser insuficientes en ausencia de políticas redistributivas. Smith no era contrario a los impuestos, su opinión sobre el impuesto a los carruajes, por ejemplo, según la que estos no deberían ser grabados de acuerdo con su peso, sino con su lujo (*RN* V.III.i.5), da cuenta de sus convicciones. Para él los ricos debían ser grabados por un poco más que lo proporcional y nada de esto debía dañar la productividad, que era lo que, en suma, prometía mejorar la condición de todos los individuos. Estas formas de redistribución deberían mejorar la posición de los trabajadores, pero corresponden al ideal del orden económico, lejos de las patologías propias de los resabios del mercantilismo que Smith continuamente denuncia en *RN*. En un escenario no ideal, lo que podría inclinar la balanza hacia el interés de los trabajadores pobres, sería un cambio en la distribución de la capacidad negociadora, es decir, el fortalecimiento de los sindicatos y la protección legal de la huelga, cuestiones que probablemente excederían el plan de Smith para el mejoramiento de la capacidad productiva de las naciones, pero de las que era plenamente consciente (*RN* I.viii.12). Sin ello, el fundamento de la obligación que parece quedar en pie es la ilusión en que consiste nuestra admiración hacia los ricos y poderosos. Puede que esta ilusión sea finalmente la única síntesis posible a lo que se podría identificar como otro *Adam Smith problem* (Diatkine 2010).

La teoría smithiana de la obligación política, prescinde del recurso al consentimiento y, por tanto, escapa de los problemas que estas teorías tienen, en tanto conciben las relaciones sociales a partir del individualismo abstracto. Sin

embargo, la conclusión a la que cabe llegar al revisar la teoría de Smith, donde la obligación se sostiene en la ilusión y el rendimiento social del autoengaño, deja poco espacio para la transformación de dichas relaciones, así como para la redistribución, no tanto de los recursos materiales, sino del poder político y social.

Referencias bibliográficas

Brubaker, Lauren (2006), "Does the 'wisdom of nature' need help?", en *New voices on Adam Smith*, ed. Leonidas Montes y Eric Schliesser. Londres: Routledge.

Campbell, T. D. (1977), "Adam Smith and Natural Liberty". *Political Studies.* 25/4: 523-34.

Diatkine, Daniel (2010), "Vanity and the love of system in Theory of Moral Sentiments". *The European Journal of the History of Economic Thought.* 17/3: 383-404.

Fleischacker, Samuel (2006), "Adam Smith y la igualdad". *Estudios Públicos*. 104: 25-49.

____ (2004), *On Adam Smith's "Wealth of Nations": A Philosophical Companion*. New Jersey: Princeton UP.

Griswold, Charles (1999), *Adam Smith and the virtues of enlightenment*. Cambridge: Cambridge UP.

Haakonssen, Knud (2016), "The Lectures on Jurisprudence", en *Adam Smith. His Life Thought and Legacy*. New Jersey: Princeton UP. 48-66.

____ (1981), *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge: Cambridge UP.

Hanley, Ryan Patrick (2009), *Adam Smith and the Character of Virtue*. Cambridge: Cambridge UP.

Heilbroner, Robert L. (1973), "The Paradox of Progress: Decline and Decay in The Wealth of Nations". *Journal of the History of Ideas.* 34/2: 243-62.

Herzog, Lisa (2011), "Higher and Lower Virtues in Commercial Society: Adam Smith and Motivation Crowding Out". *Politics, Philosophy & Economics.* 10/4: 370-95.

Hill, Lisa (2017), "'The Poor Man's Son' and the Corruption of Our Moral Sentiments: Commerce, Virtue and Happiness in Adam Smith". *Journal of Scottish Philosophy*. 15/1: 9-25.

Hont, Istvan, y Michael Ignatieff (1983), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Nueva York: Cambridge UP.

Hume, David (1998), "Of the Origin of Government", en *Selected Essays*. Londres: Oxford UP.

____ (1983), *An enquiry concerning the principles of morals*. Indianápolis: Hackett Publishing.

Kerkhof, Bert (1995), "A Fatal Attraction? Smith's 'Theory of Moral Sentiments' and Mandeville's 'Fable'". *History of Political Thought.* 16/2: 219-33.

Matson, Erik W. (2021), "A Dialectical Reading of Adam Smith on Wealth and Happiness". *Journal of Economic Behavior & Organization.* 184: 826-36.

McNamara, Peter (1996), "Prudent Men or Industrious Knaves? A Clarification of an Aspect of the 'Adam Smith Problem'". *Southeastern Political Review.* 24/1: 115-35.

Montes, Leonidas (2004), *Adam Smith in Context: A Critical Reassessment of Some Central Components of His Thought*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Rasmussen, Dennis C. (2006), "Does 'Bettering Our Condition' Really Make Us Better Off? Adam Smith on Progress and Happiness". *The American Political Science Review.* 100/3: 309-18.

____ (2008), *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau*. Penn State: University Park.

Rosenberg, Nathan (1965). "Adam Smith on the Division of Labour: Two Views or One?" *Economica*. 32/126: 127-39.

Schliesser, Eric (2017) *Adam Smith: Systematic Philosopher and Public Thinker*. Oxford: Oxford UP.

Smith, Adam (1981), *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Indianapolis: Liberty Fund.

____ (1982), *Lectures on Jurisprudence*. Indianapolis: Liberty Fund.

____ (1982), *The theory of moral sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund.

Trasher, John (2015). "Adam Smith and the social contract". *The Adam Smith Review*. 8: 195-216.

Tronto, Joan C. (1993), *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. Nueva York: Routledge.

West, Edwin G. (1964), "Adam Smith's Two Views on the Division of Labour". *Economics*. 31/121: 23-32.

____ (1971), "Adam Smith and Rousseau's Discourse on Inequality: Inspiration or Provication?" *Journal of Economic Issues*. 5/2: 56-70.

Winch, Donald (1978), *Adam Smith's Politics: An Essay in Historiographic Revision*. Cambridge: Cambridge UP.