# La teodicea social de Adam Smith

*Sergio Cremaschi**

*Sostengo que existen dos tensiones en el sistema de ideas de Smith: la primera se da entre el postulado de un orden del universo nouménico invisible y los principios imaginarios por medio de los cuales conectamos los fenómenos; el segundo es una tensión entre el orden nouménico del mundo en el que convergen el 'ser' y el 'deber ser', y los distintos órdenes parciales que pueden reconstruirse en los fenómenos sociales, que dejan lugar a la irracionalidad y la injusticia. Mi primera propuesta es que esas tensiones son tensiones dialécticas en un sistema unitario presentadas rapsódicamente. Mi segunda tesis afirma que la pregunta que queda sin respuesta en el sistema en el ámbito moral es una cuestión 'metafísica' y 'teológica', a saber, el problema del mal; como consecuencia, también sostengo que Smith no era secularista, sino un agnóstico o un fideista post-escéptico, que se tomó en serio la pregunta de Bayle: ¿por qué los hombres son malos e infelices? Su ética privada de la prudencia, la justicia y la benevolencia, y su ética pública de la libertad, la justicia y la igualdad, eran modestas propuestas para enfrentarse al problema del mal social en nuestro mundo imperfecto.*

**Palabras clave:** *Adam Smith, Teodicea, Escepticismo, Epistemología.*

*I argue the existence of two tensions in Smith's system of ideas: the first is that between the postulate of an invisible 'noumenical' order of the universe and the imaginary principles by means of which we connect the phenomena; the second is a tension between the noumenical order of the world where 'is' and 'ought' converge, and the various partial orders that may be reconstructed in social phenomena that leave room for irrationality, and injustice. My first claim is that these tensions are dialectical tensions in a unitary, albeit rhapsodically presented in writing. My second claim is that, the system's unanswered question in the moral domain is a 'metaphysical' and 'theological' question, namely the problem of evil; by implication, I contend also that Smith was no secularist, but instead a post-sceptical fideist or agnostic, who took Bayle's question: "why are men wicked and unhappy?" quite seriously. His private ethics of prudence, justice, benevolence and his public ethics of liberty, justice, equality were modest proposals for coping with the problem of social evil in our imperfect world.*

**Keywords:** *Adam Smith, Theodicy, Scepticism, Epistemology.*

* *Sergio Cremaschi es profesor de Filosofía Moral en la Universidad Amedeo Avogadro (Vercelli, Italia) (sergio.cremaschi@lett.unipmn.it).*

## I. Un sistema unitario presentado de manera rapsódica

En este ensayo pretendo defender la unidad y coherencia del sistema de ideas smithiano frente a intentos recientes que quieren hacer revivir la tesis de la discontinuidad entre las diferentes obras o etapas de su pensamiento[1]. No niego que haya problemas serios de compatibilidad entre las tesis smithianas que aparecen en sus obras, o, incluso, en la misma obra, y sólo quiero presentar una explicación alternativa basada en la idea de una tensión esencial en el sistema de ideas smithiano. Más en detalle, mi alternativa consiste en cuatro tesis. La primera de ellas –opuesta a la de Dickey– es que la cuestión más importante de su sistema, que quedó sin solución, fue la pregunta sobre el mal, de modo que una tensión básica estuvo conectada a esta pregunta, a saber, la tensión entre el postulado de un orden "nouménico" en el que el ser y el deber ser coinciden, y varios órdenes parciales que se pueden detectar en la sociedad, aunque no estén integrados en un orden unificado[2]. Mi segunda tesis –opuesta a la de Brown– es que el doble estándar de la virtud es una idea importante para comprender la ética normativa smithiana, pero no es incompatible con la tesis de un carácter unitario de su obra. Mi tercera tesis –opuesta a las de intérpretes recientes que creen que es posible fijar a Smith en una doctrina filosófica determinada como el estoicismo o el escepticismo –es que Smith se halla bajo la presión de exigencias opuestas en todos los dominios, tanto en el epistemológico como en el ético y el político, e intenta salir del laberinto gracias a una estrategia dialéctica. Sus intentos de salida se reconocen en

1 Versiones precedentes del texto fueron presentadas en el encuentro anual de la ESHET en Iraklion, abril 2002, y en el Congreso ibero-americano de Filosofía moral y política, Alcalá de Henares, septiembre 2002 y después en otros congresos y seminarios. Agradezco a Antonio Almodóvar, Gloria Vivenza, María Luisa Pesante y Filippo Bruni varias críticas y sugerencias.

2 Véase Forbes, D. (1982), Cremaschi, S. (2000) y Cremaschi, S. (2002a).

varios lugares de su obra y explican los diferentes acentos y soluciones que resultan en las ediciones que publicó en 1759, 1762, 1776 y 1790 de la TMS. Mi cuarta tesis –opuesta a las de casi toda la literatura smithiana[3]– es que el sistema de ideas smithiano es "más empírico y menos secular" que lo que la opinión general admite y que su cuestión clave en ética, política y economía es la de las razones de la existencia del mal, esto es, lo que Leibniz llamó teodicea.

## II. Das Adam Smith Problem en tres versiones: *la folk view*

En los tres parágrafos siguientes intentaré hacer una crítica a tres versiones del antiguo *Adam Smith Problem*. La primera es la que llamaré la *folk view*, esto es, la versión popular entre los economistas, basada en la idea de que hay alguna fundamentación moral en RN, pero que se contenta con una moralidad "mercantil"[4]. La segunda es la dicotomía introducida por Vivienne Brown entre la "voz" dialógica de la TSM y la "voz" didáctica de la RN, que deja a esta segunda obra desprovista de una preocupación moral "verdadera"[5]. La tercera es el 'acercamiento diacrónico' de Laurence Dickey, según el cual existe una tensión entre las opiniones de Smith en 1759, 1776 y 1790 que ponen de manifiesto cómo disminuye su fe en la bondad de los sentimientos morales, concediendo más y más margen a las tendencias que conducen a la "corrupción" de los sentimientos morales[6].

El recibimiento de la TSM, como ha ocurrido con otras obras filosóficas, fue bastante raro, ya que dio a su autor renombre internacio-

3 Pero cercana, en su primera parte, a la de Forbes, D. (1982) y en su segunda parte a la de Waterman, A.M.C. (2004), pp. 88-106.

4 Véase Zamagni, S. (1994), p. 65.

5 Véase Brown, V. (1993).

6 Véase Dickey, L. (1986).

nal para toda su vida; durante el siglo XVIII fue traducido dos veces al francés y una al alemán; el interés comenzaba a disminuir en 1790, momento en el que el autor, 14 años después de la RN, publicó la sexta edición, incluyendo adiciones importantes, entre ellas la conocida sección dedicada a la filosofía estoica, si bien las traducciones francesas y alemanas, basadas en las ediciones anteriores, siguieron circulando. Adam Smith, cuya fama como filósofo moral antes que como "economista" había sido notable entre los años sesenta y ochenta, encontró una resurrección y transfiguración alrededor de 1800, al tiempo de las guerras napoleónicas. Comenzó a ser citado en el parlamento británico por los *Whigs*, que se oponían a la intervención del Estado en las libertades individuales, y al mismo tiempo por los *Tories*, que defendían los sagrados derechos de los terratenientes. Una vez que la obra estuvo canonizada, citar la RN se convirtió en un deber[7]. Malthus y Ricardo la citaron como una autoridad universalmente reconocida en el curso de una controversia en la que defendieron dos concepciones opuestas del método de la economía política. Tal canonización de la RN fue efectuada al mismo tiempo que la TSM fue totalmente olvidada y los *Ensayos filosóficos* (publicados póstumamente en 1795) encontraron una falta casi total de interés. Después de la decadencia de la escuela escocesa, desde 1830, y la subida del utilitarismo, la TSM fue olvidada en Gran Bretaña, junto con otras doctrinas morales y políticas de la Ilustración Escocesa. Así la RN fue leída y criticada fuera del contexto del sistema de ideas de su propio autor.

Hasta la tercera década del siglo XX, los historiadores anglosajones del pensamiento económico creyeron que la TSM no era más que un ejercicio retórico de un joven autor, un pecado de juventud que se perdona en cuanto el autor pasa a estudios más serios. Los historiadores alemanes de la segunda mitad del siglo XIX, inspirados por la escuela histórica y por su polémica contra el acercamiento a-histori-

7 Véase Rashid, S. (1998), cap. 1.

co y atomístico a la economía política clásica, se inventaron un típico pseudo-problema. De una parte, la RN se entendió como una 'metafísica" del *homo oeconomicus* y una justificación moral del egoísmo, y la TSM como una especie de metafísica de la armonía universal planteada en términos de la benevolencia, dando por supuesto la doctrina de Hutcheson, autor muy conocido en Alemania. Debido a estas lecturas de la RN y de la TSM, encontraron un problema grave en la interpretación de la obra smithiana en su conjunto, a saber, cómo reconciliar entre sí dos libros escritos por un mismo autor en los cuales se elogiaban respectivamente el interés egoísta y la benevolencia.

A raíz de esta cuestión se planteó una discusión bastante larga que produjo un número de publicaciones hoy en día olvidadas o, a veces, citadas sin conocimiento directo[8]. A lo largo de esta discusión, a pesar de que hubo interpretaciones desafortunadas, como la conjetura de una conversión de Adam Smith a las doctrinas materialistas de los *philosophes* durante su recorrido por Francia tras la publicación de la TSM, se formularon también algunas hipótesis sensatas como, por ejemplo, la que sostenía la coexistencia de dos teorías parciales dentro de un marco de sistema más amplio, en el que cabría hallar tanto la acción inspirada por la benevolencia como la inspirada por el interés egoísta, de modo que cada una prevaleciera según el conjunto de circunstancias en las que se inscribía la acción particular.

Además, el supuesto problema tenía en su origen una gran falta de información histórica y un error filológico. En primer lugar, la discusión sobre la relación entre la TSM y la RN no hizo caso de la existencia de un tercer elemento, a saber, las *Lectures on Jurisprudence*, donde se presenta la teoría de la justicia, que en el sistema smithiano proporciona la intersección de la ética y de la economía. En segundo lugar, la idea de simpatía de Hume y Smith fue

8 Véase Raphael, D.D. y Macfie, A.L. (1976), "Introduction".

leída como si fuese idéntica a la idea de benevolencia de Hutcheson. Es preciso recordar que la simpatía de Hume y Smith no es más que la hipótesis de una resonancia entre las pasiones de individuos distintos. Una hipótesis que proporciona para el mundo de la *res cogitans* una solución al problema de la acción a distancia que había sido el pivote de la controversia entre cartesianos y newtonianos respecto al mundo de la *res extensa*; entendida en estos términos, la simpatía no es lo contrario del amor de sí mismo, sino más bien al revés, incluso, el amor de sí mismo es movido por la simpatía, en cuanto no deseamos tanto los placeres verdaderos como aquellos que se satisfacen fácilmente, como son los placeres de la imaginación, que nacen del hecho de ser admirados y envidiados.

La tesis alemana todavía circula hoy: la mayoría de los economistas admiten que la RN no está basada en una concepción "amoral" de la naturaleza humana, sino que creen que la obra presupone una clase más estrecha de moralidad que la TSM, esto es, el ya mencionado código de "moralidad mercantil". Esta creencia, que muchos economistas comparten, es incompatible con una lectura del conjunto de la RN, cuya estructura, de hecho, es la de un argumento retórico en favor de políticas que fomentarían una sociedad casi-republicana basada en el respeto de los derechos del individuo, en la que el reconocimiento de una limitada función positiva del interés (no del "egoísmo") es sólo una entre otras muchas razones en favor de esa sociedad casi-republicana, en el marco del reconocimiento de la existencia de mecanismos de *system integration* (una integración de las partes del conjunto social basada en la ley de los resultados no intencionales, no en la simpatía)[9]. La prueba de la existencia de tales mecanismos, o de la emergencia espontánea del orden, se planteaba como una crítica a los acercamientos artificiales de la sociedad (el estado de naturaleza de Hobbes, los derechos innatos de Locke y las

9 Véase Cremaschi, S. (1984), cap. 3; Pack, S. (1991), cap. 9; McNally, D. (1988).

doctrinas mercantilistas). La conclusión práctica del argumento era la recomendación de la instauración del *system of natural liberty*, algo que se halla bastante lejos del "código de moralidad mercantil", puesto que consiste en "perfecta justicia, perfecta libertad, y perfecta igualdad"[10].

## III. Das Adam Smith Problem en tres versiones: el acercamiento a las dos voces de Brown

Una versión reciente del *Adam Smith Problem* es la dicotomía planteada por Vivienne Brown entre el acercamiento dialógico de la TSM y el acercamiento didáctico de la RN, que lleva como resultado dejar la segunda obra desprovista de una 'verdadera' preocupación moral. La tesis de Brown es que "el neoestoico Adam Smith, de hecho, ha contribuido a la desmoralización de las categorías económicas/políticas y a la construcción de un canon económico en el cual la discusión moral no tiene virtualmente ningún papel"[11], lo cual no fue efecto de malentendidos, sino más bien el resultado de la lógica interna del discurso smithiano, dado que Smith degradó la justicia y, al convertirla en una virtud de orden inferior, lo económico y lo político degeneraron en un discurso amoral. La TSM –según Brown– fue construida dentro de un marco conceptual derivado de la filosofía moral estoica y aceptando la jerarquía moral que la *Stoa* establecía; si el ideal moral estoico era aceptado en cuanto idea última regulativa, y los estándares más bajos eran dictados, no por la Razón sino por la "Naturaleza", como los estándares practicables en la mayoría de las situaciones, así, a pesar del fracaso reconocido del estoicismo en la práctica, la jerarquía moral estoica se preservaría, asignando sencillamente al amor de sí mismo, a la prudencia y a la justicia el estado de virtudes inferiores. La TSM es "dialógica" en su estructura. En su discurso se desarrolla básicamente una voz "plural", tal vez

10 WN IV.ix.16-17; IV.ix.3 y IV.ix.51.

11 Véase Brown, V. (1993), p. 220.

la del autor, la del lector y, tal vez también, la de la comunidad de los seres humanos; la RN, en cambio, es monológica en su estructura, dado que el discurso se desarrolla aquí en una "voz" didáctica, la del autor; la consecuencia principal de este carácter monológico es que el espectador imparcial ya desaparece en las *Lectures on Jurisprudence*, en cuanto la justicia no es una virtud moral "real", esto es, una virtud que requiera juicio moral, sino que se trata de una cuestión relacionada con el cumplimiento de reglas y leyes positivas; desde ahí se explica –según Brown– que el discurso político y económico sea "amoral".

El problema principal planteado por el acercamiento de Brown es la necesidad de acentuar la diferencia entre la justicia y las otras virtudes. El hecho de que para el estoicismo la justicia fuera una virtud de segundo nivel es importante y afecta a la interpretación de la ética smithiana, según se estime más o menos neoestoica; pero en este punto, no hay consenso hoy en día sobre si la ética smithiana fue sencillamente "neoestoica"[12]. Aún con todo, el paso de una "virtud de segundo nivel" a un discurso "amoral" no está claramente argumentado ni justificado por Brown. Si es correcta la conclusión de que los supuestos discípulos de Smith tergiversaron la tesis smithiana y difundieron la indiferencia moral en el actuar económico, dejado al cuidado de la virtud inferior de la "prudencia" –como si habláramos entonces de un estado amoral del actuar económico–, esta conclusión es menos nueva de lo que Brown quisiera hacernos creer.

De hecho, la tergiversación de las ideas smithianas en este punto es consecuencia inevitable del olvido de una compleja discusión moral, política. y teológica que se desarrolló entre los siglos XVII y XVIII. Los neo-escépticos habían planteado la tesis de que el bien y el mal eran sólo aparentes y relativos; se precisaba una distinción entre dos

12 Véase el ensayo, cuya importancia sería difícil sobreestimar, de Vivenza, G. (1999), así como Vivenza, G. (2001) y Broadie, A. (2009).

dominios de la virtud: de una parte, una aparente y útil para la ciudad terrenal; de otra, la única virtud verdadera, la que resultaba inútil para la vida en este mundo, y que había sido introducida por los jansenistas; Mandeville había extraído una consecuencia extrema e involuntaria a partir de estas premisas, a saber que sólo el "vicio" es útil. Adam Smith montó una refutación compleja a la tesis de Mandeville que fue tergiversada como si fuese una paráfrasis de la tesis opuesta, y también extrema, del optimismo de los neo-platónicos. Esta discusión se ha analizado ya con una cierta profundidad en la literatura reciente y menos reciente[13], pero lo que ocurre con la literatura smithiana es que en cada década hay algún nuevo descubrimiento desde el que interpretar a Smith que ignora la literatura anterior, incluso la literatura reciente y publicada en inglés, sobre temas cercanos a los que tratan esos nuevos *best-sellers* smithianos. En este caso particular, si se deja a Mandeville fuera del cuadro –precisamente lo que Brown hace– quizá se pierde el contexto de lo que Smith escribe y se pierde el significado de lo que quiso decir, haciéndose justo lo contrario, de modo que pareciera que Adam Smith, quien cita a Mandeville para refutarlo, fuera un autor amoralista, del mismo modo que si se sacan de contexto las citas en las que ridiculiza a los estoicos puede parecer un autor neo-estoico.

## IV. *Das Adam Smith Problem* en tres versiones: el acercamiento diacrónico de Dickey

Una tercera versión del *Adam Smith Problem* que se ha presentado es el acercamiento diacrónico a la obra smithiana propuesto por Dickey, quien sostiene que hay una tensión escondida en el sistema de ideas smithiano. La tensión se halla entre sus opiniones de 1759, las de 1776 y las de 1790. Es decir, que las opiniones de Smith sobre la natural bondad de los sentimientos morales y de la naturaleza

13 Véase Viner, J. (1978); Lluch, E. (1998); Pesante, M.L. (1996); Cremaschi, S. (en prensa)

humana cambian gradualmente dejando más y más sitio a tendencias que contribuyen a la "corrupción" de nuestros sentimientos morales, y al final llega a una visión pesimista de la naturaleza humana y de la historia. Las tesis planteadas por Dickey son, en primer lugar, una crítica de la "*containment view*" propuesta por Macfie y Raphael, que intenta "encapsular" la RN en la TSM como si la teoría económica sólo fuese un caso particular de la teoría moral[14].

La segunda y más importante tesis propuesta por Dickey es la de una tensión entre las doctrinas propuestas por Smith en fases diversas. En primer lugar, sobre el papel de la "prudencia", y su escaso optimismo respecto a la bondad de los mecanismos espontáneos de socialización[15]. El análisis textual en el cual se basa esta tesis es correcto, y la conclusión que parece bastante convincente es la de una evolución del juicio smithiano sobre los efectos del advenimiento de la sociedad comercial. Puede agregarse que el análisis sistemático de Dickey de las diferencias entre las ediciones de la TSM de 1759 y de 1790 parece confirmar su sugerencia del paso del optimismo al pesimismo[16]. Dickey consigue añadir a su tesis un impacto retórico más fuerte sugiriendo la idea de que se trata de un "renacimiento" del *Adam Smith Problem*. Creo que lo que Dickey dice no pierde su importancia si se deja el *Problem* donde fue enterrado hace un siglo. De hecho, lo que Dickey *no* hace es reestablecer el conflicto entre un sistema de benevolencia y otro de egoísmo en Smith. Lo que ha contribuido a aclarar una parte de las tensiones inmanentes que están a la base del sistema de ideas smithiano, y el hecho de que el despliegue de las implicaciones de estas tensiones por Smith mismo pudo haber causado, es, en primer lugar, lo que Dickey lee

14 Véase Dickey, L. (1986), p. 585.

15 Véase Dickey, L. (1986), pp. 598-606.

16 Véase Mizuta, H. (1975); Forbes, D. (1975), particularmente pp. 181-192; Cremaschi, S. (1989), particularmente pp. 104 y ss.

como un paso del optimismo al pesimismo, y que yo leería, en cambio, como una conciencia creciente de la complejidad de las interacciones entre virtudes privadas y virtudes públicas en la sociedad comercial; y, en segundo lugar, las dificultades teóricas que contribuyeron a hacer casi imposible la escritura de la "teoría del derecho y del gobierno", así como la de la "historia filosófica de las ciencias y las artes".

## V. Dos tensiones esenciales en el sistema smithiano

Creo que la tesis de Dickey de la existencia de tensiones escondidas en el sistema smithiano es correcta, incluso que hay más tensiones que las que él reconoce. Éstas son: a) en la teoría del conocimiento: la tensión entre principios objetivos y principios hipotéticos en la mente; b) en la metaética: la tensión entre la razón, o el orden racional y moral del mundo, y la naturaleza o el orden de nuestros juicios casi-morales espontáneos; c) en la ética normativa: la tensión entre "sabiduría" y "deberes activos". Además, creo que la evolución en las opiniones de Smith depende más del descubrimiento gradual de esas tensiones encajadas en su propio sistema que de su reacción frente a procesos sociales en curso.

Una circunstancia importante que todo intérprete de Smith debería tener presente es que los escritos inéditos de Smith presentan fragmentos de un sistema de ideas que nunca fue realizado totalmente y cuya presentación en las obras publicadas es "fragmentary rather than consciously unsystematic"[17]. En efecto, los escritos de Smith no se deben leer como una obra, sino como una obra realizada rapsódicamente, con piezas importantes que quedaron en el estado de notas inéditas, a causa de dilemas teóricos sin solución, tales como la teoría política y la teoría epistemológica. Smith parece oscilar entre soluciones contrarias en cada campo, tanto en el epistemológico

17 Forbes, D. (1982), p. 187.

como en el ético, o en el político. La existencia de esta tensión explica, en parte, la diferencia de acentos y soluciones en lo que él publicó en 1759, 1762, 1776 y 1790.

Quisiera empezar por describir las fuentes de tensiones en la epistemología. La interpretación smithiana del método newtoniano depende sobre todo de Colin MacLaurin, mientras que los intentos smithianos de encontrar una teoría epistemológica que sea compatible con la ciencia newtoniana depende de las doctrinas de Hume, Condillac y de D'Alembert. Smith es básicamente un partidario del escépticismo limitado (eso es lo que Hume llamaba un "escéptico verdadero", no un escéptico radical que se convierte inevitablemente en dogmático), y reconcilia el newtonianismo con esa clase de casi-escepticismo gracias a una imagen de la ciencia proto-pragmatista. Su filosofía de la ciencia es una especie de convencionalismo casi-realista, puesto que hay criterios para juzgar que una teoría es mejor que otra.

Las razones de la adopción por Smith de una clase de escepticismo limitado en epistemología se encuentran en la herencia cartesiana, es decir, en la necesidad de buscar una tercera vía entre un realismo esencialista y un instrumentalismo escéptico-dogmático. El autoengaño es un elemento importante en su teoría de la naturaleza humana, que juega un papel central –paralelo al que desempeña en su teoría social– en la reconstrucción de la génesis y evolución de las teorías científicas.

Sin embargo, la epistemología smithiana está en un aprieto en la medida en que no consigue encontrar una solución entre exigencias opuestas, pues, por un lado, se basa en criterios internos de verdad de teorías científicas y, por otro lado, carece de alternativa a una teoría de la verdad como correspondencia. La circunstancia de que su "historia filosófica de las artes y de las ciencias" nunca fuese terminada, e incluso el ensayo sobre la historia de la astronomía quedase sin una versión final conclusiva, quizás no son detalles biográficos, sino un indicio de un dilema que Smith dejó sin resolver; y quizás un

dilema paralelo en su teoría moral y política fuese la causa de su inhabilidad para terminar su teoría del derecho y del gobierno.

Así, la epistemología smithiana es casi una filosofía kantiana sin lo trascendental. Una característica cuasi-kantiana de su reconstrucción de la historia de la ciencia es su no-objectivismo o constructivismo, eso es, el papel activo que él asigna al sujeto frente a los fenómenos; sin embargo, esa tarea del sujeto no está dominada por el intelecto y el transcendental, sino por la imaginación y el auto-engaño. Así, bajo las exigencias opuestas del papel activo del sujeto y del auto-engaño, la investigación smithiana parece llegar a un estancamiento, o a una conclusión pesimista, o al diagnóstico de un "mal radical" kantiano en el conocimiento humano[18].

En segundo lugar, quisiera ahora describir las tensiones dentro de la filosofía moral. El intento smithiano de reestructurar la "ciencia práctica" es una aplicación del método newtoniano a las disciplinas morales; contra la opinión tradicional según la cual los platónicos de Cambridge, Shaftesbury y Hutcheson, fueron los precursores de Adam Smith, su pedigrí verdadero incluye: (a) Grotius, Pufendorf, Carmichael, Hutcheson, (b) MacLaurin, Turnbull, Hume; (c) Montesquieu, Rousseau y Mandeville (este último más como blanco polémico que como "predecesor")[19].

Su intento consistió en conciliar las ideas del primer grupo de autores, es decir, la idea de una ley de la naturaleza, con el descubrimiento de la evolución de las leyes, con las costumbres del tercer grupo. Y la clave para la conciliación se hallaba en las obras del segundo grupo, esto es, en la idea de un nuevo método para la ciencia moral parecido al método de la nueva ciencia natural, inspirado por la "tercera vía" newtoniana, entre el apriorismo cartesiano y el escepticis-

18 Véase Cremaschi, S. (1984), pp. 34-72.

19 Véase Forbes, D. (1982); Cremaschi, S. (1984), pp. 73-84.

mo o el supuesto libertinismo de doctrinas como las de Hobbes y Mandeville. Esta tentativa llegó a un estancamiento cuando Smith creyó encontrar una solución en la idea de una distinción entre dos clases de orden normativo: un orden último de la razón, justificable pero inaccesible, o sólo accessible por una actitud contemplativa que es incompatible con la vida cotidiana y los deberes prácticos, y un orden más débil de la naturaleza, esto es, el de nuestros sentimientos espontáneos. Esta segunda clase de orden es accesible empíricamente, puesto que hay fenómenos de juicios simpatéticos y, sin embargo, es un orden menos imparcial y justificable, dado que encontramos fenómenos de variabilidad y corrupción de nuestros sentimientos simpatéticos. Smith está cada vez más y más desilusionado (en 1762, en 1776 y en 1790) sobre su capacidad de reflejar los dictados de la "razón", o al menos algo bastante cercano a la razón misma, y se convence de que nuestros sentimientos reflejan sobre todo costumbres y hábitos, e incluso vanidad y corrupción, esto es, sentimientos simpatéticos que dependen de una naturaleza que no es la naturaleza buena e inocente de los *philosophes* franceses, sino una naturaleza enferma. De hecho, hay una evolución en Smith, y Dickey tiene razón cuando sostiene que básicamente es un paso de más "optimismo" a más "pesimismo"; pero la evolución fue determinada más por el despliegue gradual de tensiones latentes en el sistema smithiano, que por su diagnóstico de tendencias corruptoras en la sociedad escocesa de su tiempo. Así, al final, en 1790, el orden más débil, el de la naturaleza, pierde cualquier valor como base para plantear juicios normativos.

La aplicación del esquema evolutivo de las cuatro etapas y el 'descubrimiento' de mecanismos trans-individuales planteado en la analogía ente la sociedad y una máquina son dos medios básicos (y en parte alternativos) para transformar la doctrina del derecho natural en una teoría más empírica[20]. Irónicamente, tal *empirización* se hizo

20 Véase Cremaschi, S. (1984), pp. 126-130; Cremaschi, S. (2002b).

más fácil para Smith en cuanto heredero de una de las dos versiones del derecho natural, y precisamente de la más "teológica", eso es, la versión basada en la idea de una *lex imposita* que derivó del voluntarismo teológico de la Edad Media. El nacimiento de una teoría económica (parcialmente) autónoma fue el resultado involuntario de la inhabilidad de reestructurar el conjunto de la ciencia de la jurisprudencia transformándola en una jurisprudencia natural empirista que nunca llegó a cumplirse; lo que Smith, y otros escoceses, llegaron a cumplir sólo fueron las *Hilfsdisziplinen* de la nueva jurisprudencia natural, esto es, la economía política, la teoría evolutiva de la sociedad y la TSM[21].

La razón básica de la inhabilidad de Smith para cumplir con el proyecto de una nueva jurisprudencia natural es su incapacidad para resolver la tensión esencial de su sistema de ideas, esto es, la tensión entre los principios objetivos y los principios teóricos en la epistemología, y la tensión entre dos estándares del juicio moral en la doctrina moral, política y económica. Mi conjetura es que la razón más básica de la inhabilidad de terminar durante el curso de su vida la historia y teoría del derecho y del gobierno así como la historia filosófica de las artes y las ciencias fue esa falta de solución para la tensión básica de su propio sistema de ideas. Así, el nacimiento de la "economía política" en cuanto disciplina fue –una perla en una ostra– el resultado de la reacción a un malestar.

La tensión nunca resuelta dentro del sistema ayuda a dar cuenta de circunstancias biográficas. La primera es el hecho de que Smith no acabó su "historia filosófica" de las ciencias y artes, ni tampoco su teoría política. Mi conjetura es que la razón por la que Smith no ejecutó las dos tareas que se había propuesto no fue sólo la pereza, sino la conciencia de su inhabilidad para solucionar dos rompecabezas decisivos en ambos campos. La *Historia de la Astronomía*, el único

21 Véase Forbes, D. (1982).

ensayo que dejó en un estado cercano a una posible publicación, tiene, sin embargo, una página final en la que el autor revela sus dudas sobre la naturaleza de la supuesta "verdad" del sistema newtoniano[22]. La misma conjetura es posible por lo que toca a la teoría política, aunque en este campo no tenemos manuscritos sino sólo notas de clases; incluso, por relación a la política, Smith pudiera quizás haber sentido que la justificación para el sistema de la libertad natural, o para las tres virtudes públicas de libertad, justicia, e igualdad era difícil de establecer, ya que los sentimientos morales espontáneos eran fuente tanto de un sentido de igualdad y respeto hacia la dignidad de los seres humanos como de la admiración servil hacia los más ricos y poderosos y, por otra parte**,** de un prejuicio a favor de todas las leyes, costumbres e instituciones que gozaban de ventajas en la antigüedad[23].

Finalmente, quisiera referirme a la tensión que concierne a la teología natural, o a las razones que justifican la imposibilidad de una "metafísica" smithiana. Además de las circunstancias biográficas mencionadas, hay otra circunstancia notable: la de que, tras el descubrimiento de las lecciones sobre jurisprudencia natural, sólo las notas de clases sobre la teología natural siguen faltando, y el hecho de que Smith no publicara nada sobre teología natural. Está bastante claro que la libertad de pensamiento no era suficiente en el siglo XVIII, tampoco en Escocia, para aconsejar la publicación de ensayos sobre asuntos religiosos, y el propio Smith aconsejó a su amigo David Hume que mantuviera sus *Diálogos sobre la religión natural* en su estado de manuscritos. Y, sin embargo, la teología natural de

22 Véase *The Principles which lead and direct Philosophical Enquires: illustrated by the History of Astronomy*, en EPS; Cremaschi, S. (1984), pp. 24-67; Cremaschi, S. (1989), pp. 85-87; Cremaschi, S. (1998); Cremaschi, S. (2006), particularmente pp. 86-88.

23 Véase Cremaschi, S. (1989), p. 101.

Smith es una parte básica de su sistema de ideas, un sistema más empírico pero también menos secular que lo que la sabiduría convencional asume[24], ya que la concepción estoica de un orden del mundo proporciona el estándar básico para el juicio moral, y la idea regulativa de un orden del Universo como una máquina proyectada por un Arquitecto del Universo es la guía básica de nuestra imaginación en su intento de "descubrir" unidad y coherencia en los fenómenos divididos de la experiencia cotidiana. Además, las modificaciones que Smith presenta en la segunda, tercera y sexta edición de la TSM sugieren que trataba de responder a la pregunta acerca de los motivos del hiato existente entre nuestros sentimientos variables y corruptibles, y el juicio de un ser absolutamente imparcial y benévolo. En un espíritu no tan diferente del kantiano, Smith parece creer que las especulaciones sobre asuntos de "teología natural" pueden plantearse sólo *ex-post*[25]; esto es, mientras, por un lado, estas especulaciones no pueden desempeñar el papel de un punto de partida para ningún argumento deductivo, de otra parte proporcionan algunas ideas regulativas indispensables, es decir, el esquema de un orden escondido detrás del desorden aparente de los fenómenos sociales. Así pues, la visión de un mundo ordenado con un Arquitecto en el papel de un autor de este orden es admisible (incluso por razones morales, no por razones teóricas) y, sin embargo, esa visión se declara impotente por la tesis del "velo de la distracción". Según esta tesis, sólo cuando estamos de un humor "melancólico", el de los filósofos y el de los enfermos, tendemos a contemplar la estructura más profunda del mundo detrás del velo; en nuestra vida cotidiana, o cuando nos hallamos con el humor de las personas activas y sanas, tendemos a concentrarnos sobre lo que está más cercano, con una atención decreciente según esferas concéntricas, hacia nosotros mismos,

24 Forbes, D. (1982), p. 202.

25 Véase Mathiot, J. (1990), p. 50 y ss.

nuestra familia, nuestros amigos, nuestro país, y la humanidad[26], y ya que nos distraemos respecto a la contemplación del tribunal de justicia divina, nuestros sentimientos morales, por un lado, son menos justos de lo que deberían ser; pero, por otro lado, nos dejan libres para actuar, que es nuestra propia tarea; la visión "metafísica" sería fuente de sabiduría, pero el precio de esa sabiduría sería nuestra inhabilidad para actuar o la "negligencia de deberes activos"[27].

Las tensiones en el sistema de ideas smithiano, que fueron ocasión de distorsiones viejas y recientes, son tensiones dialécticas en un sistema unitario (incluso aún cuando nunca fue acabado) cuyas preguntas finales son la pregunta sobre la verdad de las teorías y la pregunta sobre el origen del mal[28]. En ambos dominios hay un postulado de un orden último 'nouménico' y el descubrimiento de varios órdenes parciales e imperfectos que no pueden integrarse en un orden original unificado. Lo que es "natural" para Smith, tanto en el dominio teórico como en el práctico, lejos de ser lo que es absoluto, claro y distinto, y justificado, es algo que siempre deja lugar a la irracionalidad y al desorden[29].

Propongo –adoptando, e incluso llevando más allá la estrategia de Dickey– comparar las tesis smithianas de 1759 con aquellas de 1761, 1776 y 1790 para reconstruir su evolución en asuntos de religión, moral y política. En la segunda edición de la TSM, en 1761, Smith introdujo varios cambios, al parecer, para solucionar dudas y para responder a las objeciones que se habían levantado contra su teoría. De hecho, en su primera edición, en la tentativa de encontrar un tercer camino entre el objetivismo ético de Clarke, Wollaston y

26 TMS VII.ii.1.18; VI.2.i.

27 TMS VI.ii.3.6; Vivenza, G. (1999).

28 Vease Viner, J. (1978), pp. 102-105.

29 Sobre la idea smithiana de orden natural y sus tergiversaciones véase Forbes, D. (1982); Cremaschi, S. (2000).

Shaftesbury y el subjetivismo ético de Hobbes y Mandeville, se había aventurado, siguiendo a Hutcheson y Hume, en el camino estrecho de una tercera vía entre el escepticismo y el racionalismo. Esta tercera vía era antirracionalista en psicología moral, en la medida en que estaba basada en nuestros sentimientos "naturales"; no realista en metaética, en la medida en que estaba basada en los juicios de los individuos como dato último; y no relativista en ética normativa, en la medida en que, a raíz de la interacción entre las reacciones de los espectadores, llegaba a establecer un estándar, a saber, la "propiedad", en la medida en que se alcanzaba una identificación simpatética con la situación de otro. El problema es que esto supone un intento de construir una ética normativa, no sólo una sociología de la moralidad, tratando de sacar el contenido de tal ética normativa no de una construcción artificial, ni de una "intuición" de una verdad ética racional, sino a partir de un conjunto de fenómenos observables.

Por tanto, el punto crítico en el proyecto smithiano era la clarificación de la manera en que el deseo espontáneo de *obtener*, de hecho, la aprobación de los espectadores en el mundo real, implica el deseo de *merecer*, de derecho, la aprobación del espectador imparcial. Pero el espectador imparcial no es nada más que un sustituto de un espectador absolutamente objetivo, ya que el espectador imparcial puede hallarse bajo la influencia de la opinión pública, la costumbre o las tendencias corruptoras de la imaginación[30]. Ésta es una razón más por la que la fe religiosa está justificada: el justo puede necesitar buscar consuelo en la idea de un tribunal divino que repararía los males hechos por los jueces humanos. Quizás ésta es la razón que explica por qué las adiciones a la segunda edición versan principalmente sobre la teología natural, ya que tienen que ver con la tensión mencionada entre la necesidad de un juez absolutamente imparcial y los

30 Vease Pesante, M.L. (1996), pp. 182-184; Mathiot, J. (1988), pp. 25-31.

límites declarados del espectador imparcial, es decir, con la pregunta que Leibniz llamó la cuestión del "mal metafísico", a saber: ¿por qué el hombre es limitado?

Sin necesidad de postular una improbable conversión al ateísmo, ni de asignar un papel determinante a la mayor libertad de expresión de la que claramente gozaba después de dejar su posición en la Universidad de Glasgow[31]– ésta puede haber sido una razón plausible para retirar algunas de estas adiciones en las ediciones siguientes. De hecho, Smith quizás estaba insatisfecho con la respuesta que había sido capaz de proporcionar, y siguió buscando alguna nueva solución para su búsqueda de un estándar invariable para el juicio moral, o tratando de llenar el hiato entre el juicio de un hipotético espectador absolutamente imparcial, que se preocupa por el bienestar del conjunto del universo y es indiferente a las desgracias de los individuos, y las aproximaciones imperfectas de este juicio, como aquellas que prevalecen entre los espectadores del mundo real.

Según Dickey, las adiciones a la sexta edición de 1790 nos enfrentan con un autor que acentúa el papel de la creencia religiosa, tiene una concepción más pesimista de la naturaleza humana y recurre más a menudo a la ética estoica. Tal evolución en las opiniones de Smith sigue un camino opuesto al supuesto por los defensores del *Adam Smith Problem*, pues se encamina hacia una concepción más religiosa así como hacia una menor confianza en la armonía de intereses y en la bondad del juicio del espectador imparcial.

---

31 Vease Lecaldano, E. (1995), particularmente p. 42, donde se propone esta interpretación de las razones de cambios en la tercera edición; véase también Minowitz, P. (1993), pp. 189-190 donde se intenta invertir la tesis de Dickey acerca de la evolución de Smith hacia una actitud más religiosa; el intento fracasa porque la prueba de la supuesta desaparición de la creencia religiosa en Smith en 1790 no se basa en alguna afirmación explícita de él, sino sólo en los "silencios" smithianos, o en una lectura "retorica" –a la Brow – de afirmaciones smithianas que intenta descubrir el verdadero *speaker's meaning* en el texto.

Como correcciones parciales a la interpretación de Dickey (y totales a las interpretaciones de Brown, de Griswold y de otros partidarios de la interpretación estoica de Adam Smith), yo quisiera recordar, en primer lugar, que para Smith la ética estoica comprende doctrinas totalmente absurdas y otras que sólo son aceptables en cuanto "ideas regulativas", no en cuanto opiniones que un espectador del mundo real puede aprobar; y, en segundo lugar, que él ya había mostrado en sus primeros escritos, si no la visión desencantada de 1790, al menos una conciencia clara de la coexistencia de beneficios y pérdidas en cada etapa de la evolución histórica.

Mi conjetura ulterior sería que hay una tensión en Smith entre dos puntos de vista opuestos, el de la razón y el de la naturaleza. Esta tensión sigue estando presente en todas sus obras, incluida la RN, y es la razón de su "inhabilidad" para escribir la teoría política así como la teoría epistemológica. Esta inhabilidad no es síntoma de alguna falta de capacidad, es decir, Adam Smith no fue un filósofo mediocre por el hecho de no haber acabado dos obras, sino un filósofo extraordinariamente moderno por haber llegado a conclusiones aporéticas más que a conclusiones sistemáticas. En la TSM descubrió (de manera no demasiado diferente a la de Kant) un mal radical de la moralidad, revelado por nuestra necesidad de postular un juez divino que podría reparar los juicios imperfectos de los tribunales humanos, e incluso los del especator imparcial[32]. En *Lectures on Jurisprudence* encontró el problema de llenar el hiato entre la ley de una naturaleza inmutable y las leyes e instituciones variables que

32 Smith, A. (1759), III.2.33; ver Minowitz, P. (1793), p. 201 donde justamente se nota la perspectiva smithiana "casi trágica" cara a la religión, pero se agrega que esta perspectiva estaría "in contrast to Enlightenment philosophy generally and The Wealth of Nations in particular"; en cambio, según la lectura presentada aquí, la perspectiva de la Ilustración en general era bastante trágica (vease a Voltaire y Kant) y la perspectiva acerca de la condición humana que se encuentra en *La riqueza de las naciones* no es menos trágica.

encontramos en la historia humana. Y, como he dicho antes, estas tensiones son paralelas a las reveladas en su incapacidad para escribir la página final de *La Historia de la Astronomía*. Es en esta tensión esencial –más que en cualquier diagnóstico de procesos sociales observados en la sociedad de su tiempo– donde se origina lo que quisiera llamar el carácter "trágico" del pensamiento smithiano en todos los campos, desde la epistemología a la política, y quizás el fracaso del sistema es una demostración de su profundidad más que una prueba de sus límites.

## VI. La teodicea smithiana

El problema más básico, que Smith nunca consiguió resolver a pesar de las seis ediciones de la *Teoría de los sentimentos morales,* fue principalmente el de la teodicea, la obsesión de los filósofos del siglo XVIII. En los siglos III y IV, las corrientes gnósticas predicaron la existencia de dos principios diversos, el principio del bien y el del mal, o bien, el espíritu y la materia, y entendieron la salvación como la liberación del espíritu respecto de la materia. Agustín reaccionó recurriendo a ideas neoplatónicas para sostener que no existe realmente el Mal, sino que se trata más bien de una carencia de Bien o de Ser[33]. En el siglo XVII el problema se planteó una vez más. Los padres de la reforma eran hiper-agustinianos, despreciaban la naturaleza (en contraste con Grecia) y negaban, por consiguiente, cualquier clase de derecho natural. Puesto que la salvación se hizo dependiendo de la fe, no de las obras, y por la gracia –eso es en la predestinación– el problema del mal se convirtió, una vez más, en el mayor de los problemas, como escribió Pierre Bayle: "debido a todas esas discusiones que ocurren hoy sobre la predestinación, donde los cristianos se acusan unos a otros de declarar que Dios es el autor del pecado o de rechazar la supervisión del mundo desde él"[34]. Bayle

33 Vease Aurelius Augustinus, vol. 13\1, 4.8-9 y pp. 41-42.

34 Bayle, P. ([1694-1696] 1975), artículo: "Pauliciens".

afirmó que Dios es todo-poderoso pero travieso, o bueno pero impotente, y "si el hombre es la criatura del Ser más bueno, ¿puede este Ser tan bueno haber creado una criatura tan infeliz?"[35]. Es decir, que es difícil reconciliar la bondad de Dios con su omnipotencia. Los sucesores de Bayle iban buscando alguna salida del laberinto, por ejemplo, intentando justificar la ley de la naturaleza sin aceptar ni el intelectualismo, ni el voluntarismo, o bien, intentando resolver la cuestión del mal con algún otro argumento, diciendo, por ejemplo, que la cantidad total de mal en el mundo es menor que la cantidad total de bien, o que, si incluimos los seres sensibles no-racionales, la cantidad total de placer en el universo resulta mayor que la cantidad total de sufrimiento o, finalmente, que el mal consiste en la carencia de algo y, por consiguiente, no tiene verdadera existencia. Leibniz, en su teodicea, hizo una síntesis de las diversas soluciones, sosteniendo que la pregunta sobre el mal comprende tres preguntas diversas: el "mal metafísico consiste en la sencilla imperfección, el mal físico en el sufrimiento, el mal moral en el pecado"[36]. La primera clase de mal no tiene especiales dificultades, puesto que un ser creado es limitado y por lo tanto no puede aspirar a la perfección. La segunda clase se debe atribuir a la responsabilidad humana, siendo, por lo menos hasta cierto punto, una consecuencia del mal moral; el sufrimiento es uno de los efectos que la voluntad de Dios emplea como medio para causar una mayor cantidad de bien, es decir, es como las "sombras que hacen que los colores se destaquen"[37].

Smith conocía estos argumentos a través de las obras de los platónicos de Cambridge y de los teólogos presbiterianos "moderados". Éstos eran los defensores del *Argument from Design*, o "argumento del designio", que, partiendo del orden que existe en el universo

35 Bayle, P. ([1694-1696] 1975), artículo: "Manichéens".

36 Leibniz, G.W. (1710), par. 21.

37 Leibniz, G. W. (1710), par. 12.

prueba la existencia de un Arquitecto del Universo, esto es, la existencia de Dios y de su inteligencia, energía, bondad y justicia[38]. En discusiones similares, los platónicos Shaftesbury y Bolingbroke defendieron el "verdadero teísmo" en vez de la "teología artificial", es decir, la "religión natural" en vez de la "teología cristiana", y tuvieron que pagar el precio de defender la doctrina que fue etiquetada como "optimismo"[39], la doctrina de que "*whatever is, is right*" (todo lo que es, es justo) según una fórmula de Bolingbroke repetida en el poema *Essay on Man* de Alexander Pope[40]; es decir, que todo lo que parece malo en la perspectiva del individuo resulta necesario en la perspectiva del universo. El optimismo de estos autores era un optimismo "metafísico", una tesis que se refiere al universo en conjunto, no a la existencia humana. No es, por tanto, una tesis que considere que la vida humana es una vida feliz, sino más bien que, dado nuestro puesto en la Gran Cadena del Ser, la mezcla de bien y mal en nuestra existencia es inevitable.

La sátira de Voltaire contra el "optimismo" sale de la idea de que las respuestas a la pregunta sobre el mal nunca hicieron frente a la cuestión verdadera, que no es la pregunta "por qué el hombre es limitado" sino la pregunta "por qué el hombre es infeliz y travieso"[41]. Las conclusiones del *Cándido* expresan el desencanto de Voltaire. Esas conclusiones no están lejos de las consideraciones smithianas sobre el carácter ilusorio de lo que llamamos felicidad, en contraste con la posibilidad del contento en casi todas las situaciones permanentes, puesto que las necesidades materiales son limitadas y la diferencia

38 Vease Clarke, S. [1705 (1964)].

39 La palabra "*optimisme*" apareció la primera vez en 1737 en un artículo del *Journal de Trevoux*, la revista de los Jesuitas.

40 Pope, A. ([1734] 1969), I.269.

41 Voltaire ([1764] 1994), artículo: "Bien, tout est bien".

efectiva entre condiciones sociales diferentes es más imaginaria que real[42] .

La solución (o falta de solución) smithiana al problema de la teodicea está conectada con sus opiniones sobre la felicidad, fundadas en la idea de la *deception* o autoengaño, así como con su teoría del conocimiento, que afirma la existencia de límites insuperables al conocimiento humano. Como se ha dicho, Leibniz distinguió en su *Teodicea* entre tres diversas preguntas dentro del problema de la existencia del mal. Una pregunta es la del mal "físico" o sufrimiento. Smith aquí remite a la respuesta más popular en el siglo XVIII, la que fue repetida por Cumberland, Leibniz, Bolingbroke, Pope, y después por Paley, que es la idea de la necesidad del mal parcial en cuanto medio para el Bien universal. Sin embargo, él repite esta respuesta sin aprobarla o, mejor dicho, sin aprobarla completamente. Lo que dice, de hecho, es que la creencia en la existencia de Dios es necesaria para un hombre inspirado por la benevolencia universal, que necesita creer que Dios existe y además que su "benevolencia y sabiduría, desde toda la eternidad, han ideado y conducido la máquina inmensa del universo, para producir siempre la cantidad más grande posible de felicidad"[43], y, por consiguiente, que "este ser benévolo y omnisciente no puede admitir en este sistema de gobierno ningún mal parcial que no sea necesario para el bien universal"[44]. Estas frases se pueden tergiversar como expresiones de utilitarismo teológico (como el de Paley) o de optimismo teológico (como el de Pope). Sin embargo, se debe tener en cuenta que Smith se refiere aquí a una creencia espontánea para un hombre virtuoso. En efecto, el precio que se pagaría por la carencia de tal creencia sería la infelicidad originada al contemplar un universo dejado a sí mismo, donde

42 Vease Bruni, F. (1987).

43 TMS VI.ii.3.6.

44 TMS VI.ii.3.3.

prevalece el sufrimiento sin sentido, o la contemplación de un "*fatherless world*"[45]. Así, la tesis del "mal parcial, bien universal "no es la tesis afirmada por Smith en primera persona. Lo que Smith proclama es otra vez la tesis del carácter limitado de nuestro conocimiento, esto es, el afirmar que no podemos saber cuánto mal y bien hay realmente en el universo; además sostiene, otra vez, la existencia de una tensión esencial entre contemplación y práctica, y declara que la práctica es lo verdaderamente importante, y que la contemplación de la sabiduría divina desplegada en el universo puede aparecer noble a nuestra imaginación, pero nunca justificaría "la negligencia del deber activo más pequeño"[46].

La posición de Smith respecto a las cuestiones teológicas depende en principio de la tesis de los límites del conocimiento. Esta tesis es bien diferente del ateísmo y se acerca más a las tesis de la *Crítica de la razón pura* de Kant que a las de los *Diálogos sobre la religion natural* de Hume. La tesis smithiana es que no hay prueba de la existencia de Dios, ni de su inexistencia. Es verdad que los argumentos de Smith en favor de la creencia religiosa no prueban la verdad de tal creencia, sino tan sólo la existencia de razones morales a su favor y, por otro lado, la existencia de un precio de la no creencia, esto es, la contemplación de "un mundo sin padre", prueban que la creencia religiosa es parte del autoengaño, el marco dentro del cual la vida humana tiene que ser vivida y, puesto que tenemos sentimientos morales, es una alternativa tan legítima como la no creencia[47]. Lo que Smith aprueba es: "la religión pura y racional, liberada de toda

45 TMS VI.ii.3.2.

46 TMS VI.ii.3.3.

47 Como Minowitz, P. (1993), pp. 205-206, nota de manera un poco triunfal sin darse cuenta de que para Smith *cada* argumento en materia teológica (tanto a favor del teísmo como del ateísmo), está excluido en principio por la tesis de los límites al conocimiento humano.

mezcla de absurdidad, mentira, o fanatismo, tal como los hombres sabios en todas las edades del mundo han deseado establecer"[48].

Esto es un poco más que lo que Hume concede y un poco menos que lo que Kant concluye, es decir, que tanto para Smith como para Kant la moralidad viene primero, y la teología está justificada (quizás) *ex post*, en cuanto implicación (Kant) o sostén psicológico (Smith) de la moralidad; la diferencia es que, mientras Kant ofrece una base "trascendental" para tal justificación, Smith ofrece solamente una base "psicológica", es decir, la creencia religiosa se presenta como resultado de una tendencia inevitable en la naturaleza humana una vez puesta la moralidad[49].

Con respecto a la cuestión del mal moral, ésta consiste no solamente en la existencia del sufrimiento, sino también en la existencia de la culpabilidad. Las alusiones smithianas a los estoicos con respecto a esta cuestión –a pesar de los defensores del neoestoicismo smithiano– muestran la discrepancia. En efecto, Smith escribe que "los estoicos antiguos creían que, puesto que el mundo está gobernado por la providencia de un dios sabio, todopoderoso y bueno, cada acontecimiento debería ser considerado como una parte necesaria del proyecto del orden y de la felicidad general de todo el mundo: que los vicios y las locuras de la humanidad, por lo tanto, son una pieza tan necesaria de este plan como su sabiduría o su virtud: y que el arte eterno que deriva el bien del mal produce un efecto que tiende igualmente a la prosperidad y a la perfección del gran sistema de la naturaleza"[50].

---

48 WN V.i.8.

49 Minowitz, P. (1993), pp. 205-206, afirma que Smith sólo admite la *utilidad* de la crencia religiosa, no su *verdad*, y cree que ésta es una prueba suficiente del ateísmo smithiano; olvida la tesis de la limitación de nuestro conocimiento y que ni el teísmo fundado en pruebas racionales, ni el ateísmo pueden ser justificados.

50 TMS I.ii.3.4.

Pero él continua así: "de todas maneras, ninguna especulación como ésta podría debilitar nuestro aborrecimiento natural hacia el vicio, cuyos efectos inmediatos son tan destructivos, y cuyos efectos alejados son demasiado distantes para que sean alcanzados por la imaginación"[51].

Es decir, que la tesis estoica resultaría quizás correcta desde el punto de vista de la contemplación, pero hay otro punto de vista, el que hace referencia a las tendencias espontáneas de nuestra imaginación, cuya necesidad depende del marco dentro del que nuestra imaginación se halla; esto es, porque la imaginación es comparativamente miope respecto a las distinciones morales; si tuviésemos un conocimiento completo de los acontecimientos más lejanos en el tiempo y el espacio, nuestro aborrecimiento del mal se anularía[52]. Así, el autoengaño gobierna inevitablemente la vida de la mente y provee (nada menos) que el marco dentro del cual las distinciones morales pueden formarse; por otro lado, las distinciones morales están desprovistas de cualquier fundación absoluta. En otras palabras, la moralidad es posible basándose en la existencia de límites para el conocimiento humano, y sería imposible para un ser omnisciente.

Esta imposibilidad es una paradoja importante, puesto que mina la posibilidad de la comunidad moral entre Dios y los hombres, que era un tercer camino alternativo entre el voluntarismo y el intelectualismo para los filósofos del XVII y del XVIII[53]. El callejón sin salida en el que termina la fundación de la moralidad obliga a Smith a hacer frente a la tercera clase de preguntas que Leibniz había formulado en su *Teodicea*, que era: ¿por qué los seres humanos son limitados, o por qué existe el mal metafísico? La pregunta reformulada por Smith suena: ¿por qué el hombre justo no puede encontrar la apro-

51 TMS I.ii.3.4.

52 Sigo la interpretación de Vivenza, G. (2001).

53 Vease Schneewind, J.B. (1984).

bación de los espectadores reales, puesto que no sólo los sentimientos morales, sino el mismo espectador imparcial puede ser confundido por las pasiones predominantes? Y aquí, de nuevo, la respuesta smithiana ofrece la religión como complemento a la moralidad. Lo que dice es que el hombre justo puede apelar a la esperanza en la existencia de un tribunal divino que repare la injusticia cometida por los tribunales humanos[54]. Y, en un paso añadido en la segunda edición y reiterado en la tercera, agrega una especulación, una variante del "velo de la ignorancia" que aparece en Leibniz y Cumberland (y después en Kant). Él escribe que el gran juez del mundo ha interpuesto "entre el ojo débil de la razón humana y el trono de su justicia eterna, alguna oscuridad", porque si tuviéramos constantemente ante nuestros ojos "las recompensas infinitas y los castigos infinitos" que él ha preparado para nosotros, se volvería imposible "ocuparse de los pequeños asuntos de este mundo" y de "los negocios de la sociedad"[55]. Así, la *short view* es, de un lado, una visión defectuosa pero, de otro lado, la única que hace la vida posible.

## VII. Una ética de la virtud en lugar de una teodicea

Es interesante preguntarse: ¿cómo una obra del siglo XVIII –concebida como una crítica a las faltas morales de la sociedad comercial– fue leída en el siglo XIX como una apología de la sociedad comercial? Ésta es una pregunta que Vivienne Brown plantea correctamente, aunque parezca perderse en la respuesta. De hecho, los seguidores de Smith después de 1800 tergiversaron como un argumento a favor de un estatuto amoral para el comportamiento económico, un argumento que en origen era algo menos. A saber, el argumento de Smith es que: a) el comportamiento económico no necesita ser supervisado por las mismas virtudes que otras clases de com-

54 TMS III.ii.33 (véase la versión más amplia en los parágrafos 31-32 en las ediciones segunda y quinta).

55 TMS III.ii.31.

portamiento, puesto que el "deseo de mejorar nuestra condición" es un móvil corriente de la acción y es suficiente para incitar la virtud de la prudencia; b) la otra única virtud que necesita el comportamiento económico es la justicia. Este argumento prueba algo menos que la tesis que sostiene que el comportamiento económico puede ser amoral. La respuesta posible a la pregunta de Brown es que la complejidad de la controversia a la que Smith ofrece una solución fue olvidada.

En realidad, Mandeville había concebido un argumento paradójico basado en los argumentos de los escépticos y de los jansenistas, que prueban que el amor de sí mismo produce los mismos efectos externos que la caridad, o que el vicio es útil y la virtud dañosa; Smith concibió una refutación compleja para el argumento de Mandeville, preservando parte de sus tesis, al tiempo que trataba de evitar sus conclusiones; pero esta refutación era lo bastante compleja como para ser tergiversada al comienzo del siglo XIX por los neo-Tories –"liberales" en economía, en cuanto partidarios de la propiedad privada, conservadores en política y reaccionarios en políticas sociales–. La respuesta de Smith a Mandeville fue traducida en la tesis optimista de que "lo que es, es bueno"[56] por los conservadores, y traducida en la tesis de que la propiedad privada es un derecho absoluto por los neo-Whigs, o que el mercado siempre ocasiona la cantidad máxima de felicidad total por los filósofos radicales seguidores de Bentham. En todo caso, la respuesta post-escéptica de Smith fue olvidada.

De hecho, Smith intentó el diseño de un marco social basado en el respeto del individuo y de los derechos así llamados "naturales", que permitiría el crecimiento de la riqueza y de la libertad sin recurrir a ningún Leviatán. Esto no es lo mismo que decir que fue un teórico

56 Véase Viner, J. (1978).

dogmático de la armonía de intereses, o un partidario del *laissez-laire* no cualificado. La definición corriente de Smith como teórico del orden espontáneo no está errada, pero deja problemas abiertos, puesto que el orden espontáneo smithiano presupone condiciones institucionales y culturales previas y se realiza en niveles diversos[57]. La distinción más importante está entre lo que llamamos ahora la "integración sistémica" y la "integración social": (i) el mecanismo de los efectos no-intencionales causa casos de orden cuasi-teleológico; (ii) el ajuste mutuo de reacciones produce espontáneamente la emergencia de un sistema de virtudes naturales, y ambas clases de orden sólo pueden aceptarse a falta de algo mejor. En una palabra, la teoría smithiana del orden espontáneo no es una "teodicea social" de la misma clase que las doctrinas del siglo XIX, que intentaron justificar los horrores de la revolución industrial, y las virtudes de la prudencia, justicia, benevolencia en las que se basa la moralidad privada son la única fundamentación posible de juicios morales eficaces; sin embargo, esas virtudes no son algo perfecto y absoluto, puesto que los sentimientos morales son esencialmente corruptibles. Desde un punto de vista "estoico", el punto de vista de la razón aportaría una fundamentación más firme, esto es, demostraría la utilidad de todo lo que pasa en el mundo; pero este punto de vista no podría proveer de ninguna guía para la acción, puesto que no ofrecería razones para actuar, sino solamente razones para *no* actuar. Incluso el "sistema de la libertad natural" que Smith defiende en la RN incorpora una cantidad de asunciones normativas, es decir, las virtudes de la libertad, justicia e igualdad, y después se basa no en consideraciones de eficiencia, sino en una ética de las virtudes.

57 Véase Vaggi, G. (1997); Kurz, H. (1994).

## VIII. El sistema de la libertad natural como teodicea social

La definición actual de Smith como teórico del orden espontáneo es bastante correcta, pero deja abiertos más problemas que los que soluciona. Smith intentaba dibujar un marco social basado en el respeto de los derechos individuales "naturales" que pudiera fomentar el crecimiento de la riqueza sin recurrir a ningún Leviatán. Esto no significa que fuese un teórico del liberalismo, en el sentido sugerido por la tradición americana de estudios smithianos inspirada por un liberalismo económico obsoleto y dogmático, puesto que su idea de un orden espontáneo presuponía un marco de condiciones institucionales y culturales, era un orden complejo que se desplegaba en diversos niveles y, por último, tenía un doble carácter compuesto de: a) mecanismos de los efectos no-intencionales que proveen casos de orden cuasi-teleológico (*system integration*); b) ajuste mutuo de reacciones simpatéticas que provee un sistema no artificial de virtudes (*social integration*). Ambas clases de orden sólo aportan un *second best*, es decir, los efectos no intencionales sólo son mecanismos que resultan muchas veces útiles, no son un ejemplo de armonía pre-establecida o una manifestación de la Providencia divina. Y las virtudes de la prudencia, justicia y benevolencia son la única fundamentación en la cual podemos basar juicios morales que, en el lenguaje de la ética contemporánea, provean de "razones para actuar", pero están lejos de ser criterios perfectos y exactos.

También el "sistema de la libertad natural" incorpora una cantidad de asunciones normativas y se basa más en la ética de las virtudes en consideración de la conveniencia. La estructura retórica de la RN tiende a persuadir a la audiencia de la bondad de una política basada sobre todo en consideraciones morales: primero, consideraciones sobre la libertad y la dignidad humana; en segundo lugar sobre la justicia y, en tercer lugar, sobre la humanidad, la benevolencia y el espíritu público. Es en el marco de una argumentación persuasiva dirigida a una audiencia de ciudadanos interesados por los asuntos

públicos donde se plantean las partes teóricas de la RN, basadas, en primer lugar, en una reconstrucción histórico-conjetural de la evolución de la sociedad; en segundo lugar, en una reconstrucción hipotética de mecanismos sociales que intentan probar la existencia de efectos no-intencionales respecto a varios aspectos de la vida social que causan resultados no perfectos, pero más deseables que los efectos resultantes de sociedades en otras etapas de la evolución social y por instituciones diferentes de las del sistema de la libertad natural[58].

Se puede lograr una mejor comprensión, incluso de las doctrinas económicas smithianas, si se atiende a esas doctrinas desde su teodicea. En las *Lectures on Jurisprudence* y en la RN Smith parece investigar las causas de los males sociales: la desigualdad opresiva que prevalece en la sociedad civilizada, la tendencia de la opinión pública a juzgar según prejuicios que favorecen a los ricos y poderosos, la vanidad que hace que prefiramos baratijas de la utilidad frívola a bienes verdaderos –como son en primer lugar los bienes intelectuales y morales–, la carencia del control social debida a la urbanización y, por último, la mutilación mental que sufren los pobres trabajadores por la división del trabajo. La mayor fuente de preocupación para Smith es que estos males parecen ser inevitables, por lo menos en cierta medida, puesto que cada uno de ellos es un efecto colateral de un proceso que también ha producido algo bueno. Sería la típica ilusión del "hombre del sistema" creer que él podría reparar todos los males que la evolución social produce. De hecho, la sociedad no es un tablero de ajedrez, y los individuos poseen sus propios principios originarios de movimiento, precediendo los impartidos por el legislador. Así, los males sociales son una cuestión compleja[59], son la voz negativa en el balance de ganancias y pérdidas de la evolución histórica.

---

58 Véase Pack, S. (1991); McNally, D. (1988); Cremaschi, S. (1993); Cremaschi, S. (1984), pp. 118-126.

59 TMS VI.ii.2.17.

Más en detalle, la evolución de la sociedad ha producido un *trade-off* entre (a) civilización y libertad; (b) virtudes republicanas. Smith es bien consciente de los límites que tiene una sociedad civilizada por lo que toca a la práctica de la ciudadanía activa y se da cuenta que las virtudes republicanas no proveen un programa para el siglo XVIII[60]. Su remedio a esos límites es el "*sistem of natural liberty*", una "constitución" no escrita basada en "perfecta libertad, perfecta justicia, perfecta igualdad"[61]. Esta tríada de virtudes públicas corresponde a su tríada de virtudes privadas, a saber "prudencia, justicia, benevolencia". Con todo esto, el "sistema" es una moralidad pública, a falta de algo mejor. La tesis de la armonía espontánea de intereses es un antiguo pedazo de la mitología smithiana. De hecho, para Smith, sólo es posible que los intereses de dos individuos distintos coincidan a través del mecanismo de los efectos no-intencionales en el marco de un sistema de reglas de justicia, porque la sociedad "no puede subsistir entre los que están siempre dispuestos para lastimar y para dañar uno al otro […] Si hay sociedad entre ladrones y asesinos, deben por lo menos, según esta observación trivial, abstenerse de robarse y asesinarse uno al otro"[62].

Lo que Smith realmente defiende en la RN es la no intervención por parte del gobierno en orden a una política que quiera la cantidad máxima de prosperidad. Frente a esto propone el "anti-sistema de la libertad natural" como alternativa al sistema mercantil y al sistema fisiocrático. Smith defiende el axioma del interés y también el teorema de la coincidencia de intereses, pero esta defensa no es equivalente a una defensa de un amoralismo mandevilliano. En la TSM Smith declara que "cada hombre está, sin duda alguna, por la naturaleza, recomendado primero y principalmente a su propio cuida-

60 Vease Cremaschi, S. (1989), pp. 87-105.

61 WN IV.ix.16-17.

62 TMS II.ii.3.3.

do"[63]. En la RN el axioma del interés se introduce como tesis plausible, puesto que hay un cierto contexto de interacción social, es decir, en la "sociedad civilizada" un individuo entra en relaciones con centenares de compañeros, y por eso no se puede contar con que la interacción entre diversos individuos sea regulada por la benevolencia[64], porque cada uno "no tiene bastante tiempo […] para actuar así [como un perro que intenta obtener el alimento de su amo] en cada ocasión. En la sociedad civilizada siempre necesita la cooperación y ayuda de grandes multitudes […] es inútil para él contar con su benevolencia solamente. Tendría más éxito probablemente si tuviese a su favor a su propio amor propio"[65].

La propiedad privada deriva, tanto según Smith como según Rousseau, de la usurpación; en la sociedad del siglo XVIII hay mucha "desigualdad opresiva; aun así, incluso el trabajador más pobre en la sociedad comercial está mejor que el rey de los salvajes"[66]. Comerciantes y propietarios de manufacturas son gente ávida, que siempre está conspirando para bajar los salarios de los trabajadores[67]; las doctrinas equivocadas del sistema mercantil nacen de la defensa de sus intereses, intereses que son opuestos a los del consumidor, además de ser la causa de una actitud política agresiva frente a otras naciones, y de una política colonial opresiva.

Partiendo de una visión tan desencantada, con todo, Smith defiende la opinión de Montesquieu según la cual las actividades dirigidas a buscar riqueza son un *second best*, es decir, podrían funcionar como un enchufe para tendencias que podrían fluir a lo largo de canales más peligrosos que el comercio. El comercio, de hecho, proporciona

63 TMS II.ii.1.10.

64 Vease Cremaschi, S. (1984), p. 171, nota 9.

65 WN I.ii.2.

66 WN I.i.11.

67 WN I.viii.13.

una alternativa al deseo de poder político, que es una de las fuentes principales de la locura humana, y además, en algunas circunstancias, puede erosionar la base de instituciones políticas opresivas[68]. En segundo lugar, la búsqueda de riqueza es un impulso inevitable para todo ser humano, debido al "deseo de mejorar nuestra condición"[69]. La búsqueda de riqueza lleva al resultado no-intencional de una redistribución de mercancías a través de la compra por parte de los ricos del trabajo de los pobres, así como de un crecimiento de la prosperidad de la nación. Como consecuencia, la condición del trabajador más pobre en la sociedad comercial es, si no una condición justa, por lo menos mejor que la condición de cualquier hombre en otra clase de sociedad.

## IX. Optimismo smithiano, pesimismo smithiano

Quizás Smith tenía, en una primera fase, una visión más positiva de los resultados del desarrollo económico: creía que el desarrollo de la sociedad comercial fomenta, por lo menos en las clases bajas y medias, un número de rasgos morales deseables tales como la probidad, la industria, la frugalidad[70], diferentes de las características morales llevadas a cabo en la vida feudal, donde el progreso material y el moral convergían[71]. Además, la interacción de los sentimientos morales espontáneos tiene también un efecto beneficioso en la sociedad comercial en cuanto mecanismo de reflejo y sanción por parte de la opinión pública para consolidar las virtudes del "hombre prudente". No obstante, algunos lados oscuros parecen, por ejemplo y en primer lugar, la tendencia a la vanidad que fomenta el mecanismo de espejo en que se basan los sentimientos morales; en segundo lugar,

68 Véase WN III.iv.

69 TMS IV.i.7-8.

70 Vease WN II,ii.12; II. intro 1-2.

71 TMS I.ii.3.5; vease también WN II.ii.12.

los resultados injustos a los que el mercado ha llevado y, por fin, un número de efectos intelectuales y morales indeseables llevados a cabo por el desarrollo de la división del trabajo entre las clases trabajadoras[72]. Quizás, como Dickey afirma, el lado oscuro tiende a ampliarse hacia 1790, en cuanto que del efecto de espejo de la vida social en los miembros de la clase media se siguen no sólo consecuencias positivas, sino más "vanidad" que el buen deseo de la respetabilidad[73]. Sin embargo, yo ablandaría un poco el contraste entre las posiciones de Smith de 1759 y las de 1790 sugiriendo que, quizás, las adiciones no reflejan su preocupación por la evolución social en curso, sino que intentan, más bien, buscar respuestas a preguntas que carecen de ellas[74].

En conclusión, Smith no era un ateo[75], sino un escéptico limitado, o mejor, un post-escéptico y proto-pragmatista en epistemología y metafísica, y un agnóstico o fideista en religión que, a falta de una solución al problema de la teodicea, sólo proponía respuestas prácticas a cuestiones sin respuesta teórica, es decir, una *ética no-raciona-*

72 WN I.i.f y II.iii; véase también Winch, D. (1978); Cremaschi, S. (1989), pp. 98-102.

73 Vease Dickey, L. (1986), pp. 599-605; Cremaschi, S. (1989), p. 98.

74 Pesante, M.L. (1996), pp. 184-189 afirma lo mismo, aunque no discute la tesis de Dickey.

75 Vease Rashid, S. (1998); en contra véase Pack, S. J. (1995). Un intento de defensa sistemática de tal interpretación por Minowitz, P. (1993), cap. 7 y 8, se pierde en el esfuerzo de disfrutar acríticamente de un acercamiento retórico a los textos smithianos, intentando leer todo como un truco retórico (lo que es algo más banal que leer un texto desde un punto de vista retórico). Partiendo, de una parte, de la falta de menciones del Dios bíblico en la *Riqueza de las naciones* llega a una supuesta (y tácita) profesión de ateísmo en Smith; y, de otra parte, partiendo de la falta de una discusión de temas de la teología cristiana (en una obra que trata el progreso de la opulencia de las naciones) llega a una supuesta estrategia de denigración de la Iglesia católica (olvidando que Smith escribía en un país protestante).

*lista* y un *republicanismo liberal*. La ética de la virtud era una solución para el problema derivado del fracaso de la teodicea, y el sistema de la libertad natural era una propuesta modesta para resolver el problema del mal social. Ambos estaban en consonancia con la respuesta a la cuestión de la teodicea en la esfera práctica, que era la última palabra de Adam Smith sobre el tema.

Smith, como *Cándido*, sabía que Adán no fue colocado en el jardín del Edén y que, a pesar de que el "autoengaño" incite al hombre a trabajar[76], el "destino original de los hombres"[77] es "cultivar la tierra"[78].

## Bibliografía


Aurelius Augustinus (1969), *De natura boni*, en *Opere di sant'Agostino*, 35 tomos, Città Nuova, Roma.

Bayle, Pierre [1694-1696 (1975)], *Dictionnaire Historique et Critique,* Slatkine, Ginebra.

Broadie, Alexander (2009), "Francis Hutcheson, Adam Smith y el Estoicismo de la Ilustración escocesa", *Anuario Filosófico*, vol. 42, nº 1, pp. 17-34.

Brown, Vivienne (1993), *Adam Smith's Discourse. Canonicity, Commerce and Conscience*, Routledge, Londres.

Bruni, Filippo (1987), "La nozione di lavoro in Adam Smith", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, vol. 79, nº 1, pp. 67-95.

Clarke, Samuel [1705 (1964)], *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, Fromann, Stuttgart.


76 TMS IV.i.9.

77 WN III.i.3.

78 WN III.i.3; véase también WN IV.i.9.

Cremaschi, Sergio (1993), "Il commercio, le passioni, la virtù. Discussioni su etica ed economia fra Seicento e Settecento", en Magatti, Mauro (ed.), *La porta stretta. Etica ed economia negli anni '90*, Angeli, Milán, pp. 33-60.

Cremaschi, Sergio (1984), *Il sistema della ricchezza. Economia politica e problema del metodo in Adam Smith,* Angeli, Milán.

Cremaschi, Sergio (1989), "Adam Smith: Sceptical Newtonianism, Disenchanted Republicanism, and the Birth of Social Science", en Dascal, Marcelo y Gruengard, Ora (eds.), *Knowledge and Politics. Case Studies in the Relationship between Epistemology and Political Philosophy*, Westview Press, Boulder (Co), pp. 83-110.

Cremaschi, Sergio (1998), "La herencia newtoniana en la economía política del siglo XVIII", en Elena, Alberto; Ordóñez, Javier y Colubi, Mariano (eds.), *Después de Newton: ciencia y sociedad durante la Primera Revolución Industrial*, Anthropos, Madrid, pp. 77-101.

Cremaschi, Sergio (2000), "Legge di natura e scienza economica", *Quaderni Storici*, vol. 35, nº 3, pp. 697-730.

Cremaschi, Sergio (2002a) "Two views of Natural Law and the Shaping of Political Economy", *Croatian Journal of Philosophy*, vol. 2, nº 5, pp. 65-80.

Cremaschi, Sergio (2002b), "Metaphors in the Wealth of Nations", en Boehm, Stephan; Gierke, Christian; Kurz, Heinz y Sturm, Richard (eds.), *Is There Progress in Economics?*, Elgar, Cheltenham, pp. 89-114.

Cremaschi, Sergio (2006), "Newtonian Physics, Experimental Moral Philosophy, and the Shaping of Political Economy", en Arena, Richard; Dow, Sheila y Klaes, Matthias (eds.), *Open Economics*, Routledge, Oxford, pp. 73-94.

Cremaschi, Sergio (en prensa), "Cacerolas, pucheros y estoicos ahorcados. La estrategia irónica de Adam Smith, y una ironía invo-

luntaria en su recepción", en Muguerza, Javier y Ruano de la Fuente, Yolanda (eds.), *Voces de la ironía*, Fundación BBVA, Madrid.

Dickey, Lawrence (1986), "Historicizing the 'Adam Smith Problem'. Conceptual, Historiographical and Textual Issues", *The Journal of Modern History*, vol. 58, nº 3, pp. 579-609.

Forbes, Duncan (1975), "Sceptical Whiggism, Commerce and Liberty", en Skinner, Andrew y Wilson, Thomas (eds.), *Essays on Adam Smith*, Oxford University Press, Nueva York y Londres, pp. 179-201.

Forbes, Duncan (1982), *Natural Law and the Scottish Enlightenment,* en Campbell, Roy H. y Skinner, Andrew S. (eds.), *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Donald, Edimburgo, pp. 186-225.

Kurz, Heinz (1994), "Adam Smith (1723-1790): Unparteischer Beobachter und Erfinder", *Wirtschaft und Gesellschaft*, vol. 16, nº 3, pp. 321-322.

Lecaldano, Eugenio (1995), "Introduzione", en Smith, Adam [1759 (1995)], *Teoria dei sentimenti morali*, RCS Libri, Milán, pp. 5-58.

Leibniz, George Wilhelm (1710), *Essais de Théodicée*, Brunschwig, Jacques (ed.), Flammarion, París.

Lluch, Ernst (1998), "Jansenismo y *Polizeiwissenschaft* en Adam Smith", *Revista de Economia Aplicada*, vol. 6, nº 18, pp. 157-167.

Mathiot, Jean (1990), *Adam Smith. Philosophie et économie*, PUF, París.

McNally, David (1988), *Political Economy and the Rise of Capitalism. A Reinterpretation*, University of California Press, Berkeley.

Minowitz, Peter (1993), *Profits, Priests, and Princes. Adam Smith's Emancipation of Economics from Politics and Religion*, Stanford University Press, Stanford, CA.

Mizuta, Hiroshi (1975), "Moral Philosophy and Civil Society", en Skinner, Andrew S. y Wilson, Thomas (eds.), *Essays on Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford, pp. 114-131.

Pack, Spencer J. (1991), *Capitalism as a Moral System. Adam Smith's Critique of the Free Market Economy*, Elgar, Cheltenham.

Pack, Spencer J. (1995), "Theological (and hence economic) implications of A. Smith's 'The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries'", *History of Political Economy*, vol. 27, nº 2, pp. 289-307.

Pesante, Maria Luisa (1996), An Impartial Actor: the Private and the Public Sphere in Adam Smith's Theory of Moral Sentiments, en Castiglione, Dario y Sharpe, Lesley, *Shifting the Boundaries. Transformation of the Languages of Public and Private in the Eigtheenth Century*, University of Exeter Press, Exeter.

Pope, Alexander ([1734] 1969), *Essay on Man*, Scholar Press, Menston.

Raphael, David D. y Macfie, Alec L. (1976), "Introduction", en Smith, Adam ([1759] 1976), *The Theory of Moral Sentiments,* Clarendon Press, Oxford.

Rashid, Salim (1998), *The Myth of Adam Smith*, Edward Elgar, Cheltenham.

Schneewind, Jerome B. (1984), "The Divine Corporation and the History of Ethics", en Rorty, Richard; Schneewind, Jerome B. y Skinner, Quentin (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 173-192.

Vaggi, Gianni (1997), "Adam Smith and the Economic Policy of Laissez-Faire", *History of Economic Ideas*, vol. 4, n. 1-2, pp. 107-148.

Viner, Jacob (1978), *Religious Thought and Economic Society*, Duke University Press, Durham, NC.

Vivenza, Gloria (1999), "Ancora sullo stoicismo di Adam Smith", *Studi storici Luigi Simeoni*, vol. 49, pp. 97-126.

Vivenza, Gloria (2001), *Adam Smith and the Classics*, Oxford University Press, Oxford.

Voltaire [1764 (1994)], *Dictionnaire philosophique*, Brown, Andrew; Lee, J. Patrick; Cronk, Nicholas y Kslving, Ulla (eds.), The Voltaire Foundation, Oxford, 2 vols.

Waterman, Anthony M.C. (2004), *Political Economy and Christian Theology since the Enlightenment. Essays in Intellectual History*, Palgrave Macmillan, Londres.

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

Zamagni, Stefano (1994), *Economia e etica. Saggi sul fondamento etico del discorso economico*, AVE, Roma.