



Raquel Lázaro Cantero

ADAM SMITH: INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

CUADERNOS EMPRESA Y HUMANISMO

84



INSTITUTO EMPRESA Y HUMANISMO
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Raquel Lázaro Cantero

**ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN**

octubre 2001

© *Instituto Empresa y Humanismo*

Universidad de Navarra

ISSN: 1139 - 8698

Depósito Legal: NA 638/87

Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S. A.

Diseño y producción: ENLACE Comunicación Multimedia

Índice

INTRODUCCIÓN	5
1. LA ARMONÍA SOCIAL	8
1.1 Un nuevo logos para el mundo social	9
1.2 La pasión dominante: el <i>self-interest</i> . Sus formas virtuosas	14
1.3 La ley de la reciprocidad	18
1.4 ¿Los otros qué son: una necesidad, una oportunidad, o bien una obligación moral?	26
1.5 El orden social y los menos favorecidos	32
2. LA ORGANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD	37
2.1 Interés particular y bien común	37
2.2 Propiedad y gobierno civil	45
2.3 Privado-público. Particular-común	48
2.4 Un cambio de paradigma	52
2.5 Generación del bien común al margen del planteamiento teórico	52
2.6 El desinterés como medio para superar el interés particular. Su forma más genuina: la familia	57
NOTAS	62
BIBLIOGRAFÍA	66



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

Nota Biográfica

Raquel Lázaro Cantero es profesora adjunta en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. Es licenciada y doctora en Filosofía por dicha universidad, donde imparte clases de Fundamentos de Antropología y de Ética.

Es investigadora de la Ilustración europea y, más concretamente, de la escocesa y francesa. Ha realizado estudios en la Universidad de Glasgow (Escocia) y en la London School of Economics.

ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN



INTRODUCCIÓN

Adam Smith se ha considerado históricamente como el *padre del capitalismo*. El capitalismo no es simplemente un modo de hacer economía —el libre mercado frente al mercantilismo reinante en la época en la que escribe Smith— sino una manera de organizar la sociedad.

El capitalismo genera riqueza desde algunos principios bien conocidos: la división del trabajo, la inversión de capital, el interés particular que persiguen los individuos que forman la sociedad y la obtención de beneficios, principalmente. Como bien advirtió en su día Weber¹, *capitalismo* ha habido siempre, y lo que destaca de la *forma* que ha tomado en el occidente europeo de la Modernidad es la organización racional del trabajo. Ahora bien, en Smith, atendiendo a esos principios y a otros antropológicos —que también se deben tener en cuenta— es posible afirmar que, además de fomentar la riqueza, se puede constituir una *forma de orden social*, que, sin ser perfecta, permite a los hombres vivir en una cierta *armonía social*.

Si hay algo que preocupa a los ilustrados del siglo XVIII, cuando investigan las cuestiones sociales es, precisamente, el problema de la armonía social, de la *paz*.

Europa había pasado de ser una cierta unidad religiosa y política —forma social imperante en la Edad Media cristiana—, a ser un conjunto de estados, en los que la religión ya no representaba el papel principal en torno a la paz, es decir, el hecho de ser la instancia que en último término la garantizaba. Había otros aspectos del modo de ser social que pasaron a un primer plano para la consecución de la tan deseada *armonía*. Entre esos aspectos aparecieron como *protagonistas*, en buena parte del siglo XVIII europeo, la moral y la economía. Ciertamente que entendidas de un modo nuevo: moral y economía venían a ser términos sinónimos de *equilibrio de las pasiones* y *libre comercio*.

Smith ha sido objeto de innumerables investigaciones. Muchos le han estudiado para ver sus aportaciones económicas, relegando sus escritos morales; otros buscan-



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

do encontrar en él instancias éticas que pudiesen servir de medida al imperialismo capitalista, entendido tan sólo en términos económicos. Lo que pretendemos en este breve estudio es mostrar cómo Smith se inscribe en su propia tradición contemporánea, preocupada muy principalmente por la *paz*; y, de otra parte, cómo aborda ese tema desde el estudio de las *pasiones*, investigación que lleva a cabo en la primera de sus obras importantes, *La Teoría de los Sentimientos Morales* (TSM), y que considero es preciso tener en cuenta para entender su obra más famosa y conocida, *La Riqueza de las Naciones* (RN).

El hombre vive en sociedad y, habitando en ella, experimenta que es un ser *dependiente*: necesitamos de los demás. Ahora bien, ¿qué nos mueve a actuar en sociedad?, ¿consideramos las necesidades ajenas del mismo modo que las nuestras, o bien sólo lo hacemos por la relación que guardan con nuestros intereses?

La paz social es el elemento principal de lo que estimamos como bien común. Aún con todo, ¿se puede generar la armonía social al margen del bien común?; en ese caso, ¿lo que se designa con el tér-

mino *bien común* es lo mismo que lo que designamos como *interés general*?; y, por último, ¿ese cambio de terminología se corresponde con alguno más sustancial para el hombre en tanto que ser social?

Smith considera que la virtud más importante para que la vida social transcurra de modo armónico es la *justicia*. Pero no entiende la justicia al modo clásico, sino de una manera nueva, de forma negativa, en el sentido de que no pone el acento en el bien que hay que hacer al prójimo, sino más bien en el mal que hay que procurar evitarle. Algo parecido ocurre con la *benevolencia*. Ésta es libre, es decir, se ejerce espontáneamente, luego no hay obligación moral de hacer bien al otro de modo directo y positivo. Smith fue coherente: si la sociedad no está unida por los lazos de la benevolencia, sino por los de la justicia, ciertamente vivirá, mejor dicho, *sobrevivirá*, ya que no vivirá del mejor modo posible, condición que sólo se alcanzaría en caso de que fuese la benevolencia la que reinase.

Es tremendamente actual el tema que aquí se presenta. Hoy se lleva *lo políticamente correcto*, y ésa es precisamente la medida para la ac-



ción que propone Smith. Entre el heroísmo que se propugna desde la moral griega y cristiana y el egoísmo descarnado de las teorías hobbessianas, Smith lanza una solución intermedia: entre la excelencia y lo pésimo optemos por *lo correcto*, es decir, por lo que en el fondo aprueba la mayoría social *de hecho*.

Son muchas las voces que hoy se dedican a denunciar el materialismo y consumismo feroz que envuelve a buena parte del mundo occidental. Ciertamente, en la parte del mundo que nos ha tocado habitar vivimos bien materialmente: casi todos tienen lo que necesitan o pueden optar a los medios adecuados para obtenerlo. Ahora bien, el bienestar material ha traído consigo el olvido de las normas éticas, la relajación de las buenas costumbres y un alto grado de individualismo, que enraiza al hombre en una profunda soledad en medio de grandes urbes altamente pobladas. Cabe preguntarse, por tanto, si el alto precio que se ha pagado por ese bienestar material no ha sido, quizá, demasiado alto.

El afán de seguridad material ha dejado desprotegido al hombre respecto a los valores más altos

del espíritu, pues el cuidado y la atención, requeridos por las propiedades materiales, hacen que el hombre olvide, con relativa facilidad, otras necesidades que no son tan inmediatas, aunque también esenciales. Sin duda, precisamos un poco de la honradez de Smith. Pero es necesario revisar los presupuestos antropológicos del capitalismo *smithiano* en lo que atañe a la *propiedad*, al *bien común* y a la *condición familiar* del hombre y, desde esa revisión, superar una armonía social que tan sólo busca equilibrar los intereses individuales. ¿Cómo?, mediante la auténtica paz social que se alcanza desde el bien común, entendido éste como tarea moral que atañe a todos y que invita a cada persona a hacerse cargo de la sociedad de modo activo y directo: cada uno con el servicio que presta a los otros desde su función social.



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

1. LA ARMONÍA SOCIAL

En las primeras páginas de *Tras la Virtud*, Alasdair MacIntyre nos presenta el dibujo de un mundo imaginario: las ciencias y los científicos han caído en desgracia, los efectos de tal catástrofe se hacen notar en el arresto de los científicos y en la destrucción de la ciencia. Pero, más tarde, se reacciona frente a este hecho y “nuevos ilustrados” quieren resucitar la ciencia, aunque no recuerdan bien lo que fue. Únicamente cuentan con fragmentos de teorías, experimentos, instrumentos cuyo uso se ha olvidado. Con todos esos restos se intenta la resurrección de la ciencia en otro tiempo combatida y aniquilada. El resultado es un conjunto de prácticas que se llevan a cabo bajo los títulos de Física, Química y Biología. Nadie comprende exactamente esos nuevos saberes, pues aunque se hayan sometido a criterios de consistencia y coherencia, se han perdido los contextos que en su día les otorgaron sentido y significado. MacIntyre quiere, con ese mundo imaginario, hacernos ver que la moral, en el mundo que habitamos, es un conjunto de fragmentos cuya com-

prensión se nos escapa, precisamente por prescindir del entendimiento del contexto y de los conceptos².

De modo análogo ha ocurrido, en ocasiones, con la comprensión del pensamiento smithiano; o bien se ha presentado de un modo sesgado, o bien fuera de su contexto originario. Han abordado su estudio sesgadamente quienes, centrándose en una de las obras smithianas, *La Riqueza de las Naciones*, han perdido de vista el contexto moral en el que Smith la sitúa³ y el contenido de los conceptos que emplea. De otra parte están quienes han presentado una imagen tan economicista y contemporánea de Smith que no hace justicia al así llamado “padre de la economía moderna”.

En este breve estudio intentaremos, por tanto, investigar la doctrina smithiana sobre el interés particular y el bien común al hilo de sus escritos más importantes: *La Teoría de los Sentimientos Morales*, *Las Lecciones de Jurisprudencia* y *La Riqueza de las Naciones*. Por otra parte, queremos mostrar también cómo las preocu-



paciones de Smith en torno a las cuestiones económicas se sitúan en un contexto social común⁴ a todos sus contemporáneos: la paz social.

1.1 Un nuevo logos para el mundo social

La ciencia smithiana tiene en su base el método de la filosofía experimental de Newton y una ontología de corte empirista.

Las principales preguntas de la filosofía experimental newtoniana son: ¿cómo funciona la Naturaleza?, ¿cómo se explica su movimiento?, ¿cuáles son sus leyes? El camino que había que recorrer para dar respuestas a esas preguntas discurría por la senda de la experiencia empírica, la observación de los fenómenos y la elaboración de leyes donde se recogieran los pocos principios simples que explican el funcionamiento de lo que se observa.

Por otra parte, la ontología empirista, con la que cuenta Smith, parte de la imposibilidad de conocer la sustancia y el sentido último de las cosas: podemos llegar a conocer los fenómenos, los distintos aspectos de lo que se nos aparece,

pero no aquello que lo sustenta, ni su orden originario.

Como la realidad, en su *sentido sustantivo*, no puede conocerse —esta es la tesis empirista—, entonces su entendimiento ha de ser de tipo funcional, es decir, si el hombre no puede conocer el orden último de la realidad, al menos, intentará describir cómo funciona lo que se le aparece de lo real. A eso le llamamos *logos funcional*. La observación de los fenómenos y la regularidad con que se presentan sugieren una *forma de orden*, y posibilitan al hombre un cierto dominio sobre aquello que conoce. El empirismo británico afirma que ni la razón ni la imaginación pueden *poner* la realidad de modo originario, aunque ésta se puede conocer, al menos, desde la coherencia de su funcionamiento.

Entender el orden de lo real sólo como una regularidad que se constata fenoménicamente no resuelve la cuestión del sentido último, a no ser que a esa regularidad se le atribuya un propósito, un designio. Si la regularidad obedece a un designio se admite una cierta finalidad real, es decir, hay una inteligencia que ha pensado el designio y, por tanto, un cierto orden y



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

sentido. Al empirista —como es sabido— no le interesa la pregunta por la totalidad, pero le resulta útil la pregunta por el designio: la totalidad del mundo *qua totalidad* es imposible de conocer, en cambio, sí es viable constatar un designio sobre el mundo, deducido por la mente a partir de los fenómenos observados, y que incluso es necesario para justificar por qué lo observado funciona así y no de otro modo. Ese designio es la finalidad. El problema entonces es averiguar cómo se lleva a cabo ese designio en los diferentes ámbitos de lo real.

Descendiendo a lo concreto. Pongamos por caso una realidad física, por ejemplo, el Universo como totalidad. Un filósofo experimental sostendría que la *regularidad* observada en el Cosmos obedece a un *designio*, es decir, a una inteligencia que lo *gobierna* cara a un fin determinado. Ahí tiene su origen el argumento del designio⁵: existe un Dios que es causa primera y tiene un designio sobre el Universo, a saber, su conservación y la felicidad de sus criaturas.

Vayamos a otra realidad concreta: el mundo social, que es la preocupación principal de Adam Smith.

El mundo social, como parte del Universo, tiende al fin propio de éste por formar parte del todo pensado por la Causa Primera, siendo el designio para la sociedad la máxima cantidad posible de felicidad⁶.

El hombre, en tanto que ser societario, contribuye a poner las bases para que ese designio se cumpla, pero, ¿cómo? Intentando asegurar la paz social mediante la armonía y la regularidad de las pasiones humanas. En la ciencia social éstas son lo que los fenómenos naturales son en la filosofía experimental, es decir, aquello que se ha de observar y cuyo *funcionamiento* es preciso describir, en la medida de lo posible, mediante leyes.

La paz social no es la felicidad, pero sí la condición que la posibilita. Para Smith, la felicidad del hombre *corriente* se cifra en el cuidado de la salud, la fortuna, la posición y la reputación del individuo⁷, es decir, depende del ejercicio de la virtud de la prudencia, tal como el autor escocés la entiende, y que en breve expondremos.



El mundo social está en manos de los hombres y es obra de ellos. Eso significa, para Smith, que necesariamente ese mundo será imperfecto, pues la perfección es un ideal filosófico, un atributo propio de lo divino, no del hombre corriente. Por ello cualquier perfección es obra de Dios, no de los hombres. Como Dios no interviene *directamente* en el orden social, éste siempre es imperfecto y, en ese sentido, contingente. Sólo en tanto que forma parte del Cosmos ordenado según un designio de Dios, al hombre le cabe esperar que, de algún modo, le asista la Providencia, pero esa creencia en lo *invisible* es muy débil en la mayoría de los hombres y, por tanto, opera poco eficazmente ante la fuerza de los hechos *visibles*, que manifiestan lo imperfecto del mundo humano. E. G. West, uno de los estudiosos de Smith, recoge esta idea diciendo: "una de las tareas más importantes del intelecto humano, según Smith, consiste en diseñar un conjunto de reglas, un 'sistema de justicia' bajo el cual pueda vivir en armonía la humanidad. Los hombres no pueden confiar pasivamente en alguna mano invisible, sino que deben actuar conscientemente por

sí mismos"⁸. De ahí que la filosofía moral tal como la concebía Adam Smith estuviese articulada en dos partes: la ética y la jurisprudencia.

La primera de ellas buscaba dos cosas principalmente: enseñar a los hombres a portarse *correctamente* según los propios principios de la naturaleza humana, y mostrar las reglas morales cuyo cumplimiento contribuyese a la armonía de la sociedad sin que la razón fuese la instancia rectora.

La jurisprudencia, en cambio, estudiaba los principios generales de las leyes de todas las naciones. Esas instancias externas *de derecho* se requerían para regular los comportamientos humanos en orden a la paz, puesto que el comportamiento moral de los ciudadanos era *de hecho* insuficiente en numerosas ocasiones. La jurisprudencia, por tanto, se ocupa de precisar los derechos derivados de la justicia a nivel privado y público, de reglamentar las partes inferiores del gobierno, a saber, limpieza, seguridad y opulencia, de los ingresos del Estado y de establecer las relaciones entre las naciones y las leyes de la paz y de la guerra. La jurisprudencia busca con todo ello preservar la armonía social para fa-



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

cilitar el cumplimiento del designio de la naturaleza.

Precisamente porque asegurar una cierta armonía social es una de las principales preocupaciones de Smith, una línea de sus investigaciones busca descubrir y analizar las injusticias que son causa de la disarmonía social, y que impiden a los hombres que se puedan beneficiar mutuamente⁹ en su convivencia social, para que ésta sea lo más feliz posible.

Esas injusticias pueden encontrarse en distintos planos sociales:

1. En el *plano político*, las injusticias las cometen, o bien los individuos de una misma sociedad entre sí, o bien las naciones entre ellas. Los hombres se comportan injustamente entre ellos por no respetar el principio de *no perjudicar al otro*, y lo mismo ocurre entre las naciones. La causa de esas injusticias es siempre el dejarse arrastrar por las peores pasiones, que —en opinión de Smith— son la ambición y la avaricia¹⁰. Para ejemplificarlo acude a la experiencia histórica: los príncipes y teóricos políticos han buscado con frecuencia su propio interés sin prestar atención a las condiciones en que vivían sus

súbditos, de modo que, en ocasiones, para mejorar su condición, han atropellado a áquellos para lograr sus propios intereses. Los hombres y las naciones buscan y desean ser admirados: "Los principales objetivos de la ambición y la emulación son merecer conseguir y disfrutar el respeto y la admiración de los demás"¹¹. Smith distingue dos caminos para lograr el ser admirados: uno es ciertamente la sabiduría y la virtud, pero existe otra senda que también causa admiración y respeto, a saber, la riqueza y la posición. Esto último no es tan noble como la virtud, pero alcanza el mismo fin: despertar la admiración de los otros. *Pocos hombres* persiguen la admiración verdadera; en cambio, la que despierta la riqueza y la posición se debe a un engaño de la imaginación¹² y mueve a la mayoría.

2. Las injusticias cometidas en el *plano religioso* se han traducido en guerras y disputas derivadas de facciones religiosas aliadas con gobiernos civiles. De otra parte, ciertas formas religiosas han inducido a los hombres a conductas antisociales y fanáticas. La solución que Smith propone a este problema pasa por la ausencia de



gobiernos eclesiásticos que puedan influir en el poder temporal. Nuestro autor es partidario de la religión racional¹³, o bien, como solución alternativa a su carencia en todos aquellos que no son ni *sabios* ni *virtuosos* —lo cual incluye a la mayor parte de los hombres—, de la presencia de una multitud de sectas¹⁴ que se limiten a recomendar y a vigilar el recto comportamiento moral de todos quienes participen en ellas.

3. En el *plano económico*, el sistema mercantilista de comercio ha sido fuente de innumerables injusticias, al impedir la búsqueda del propio interés según la virtud de la prudencia y de la justicia. Smith opina que el mercantilismo suscita un espíritu monopolista en comerciantes e industriales, que ha impulsado a los países a que vean la prosperidad y beneficio de sus vecinos con envidia, y a éstos como posibles rivales para el interés propio. Por ello, "el comercio que debía ser, entre las naciones como entre los individuos, un lazo de unión y amistad, se ha vuelto un campo fértil para el desacuerdo y la animosidad"¹⁵. Smith ve la necesidad de cambiar ese sistema de economía política, pues lo que

más puede beneficiar al propio país es comerciar con otro que sea rico y próspero, así: "permitirá intercambiar con nosotros un valor mayor y suministrarnos un mercado más amplio para el producto inmediato de nuestras actividades o para lo que se puede comprar con ese producto"¹⁶.

La política económica debe estar orientada a "restringir nuestros impulsos egoístas y fomentar los benevolentes"¹⁷, es el único modo de alcanzar la armonía de los sentimientos y las pasiones entre los individuos y entre las naciones. En eso consiste esencialmente la armonía social regulada por la conducta moral. Ahora bien, ¿cómo restringir el egoísmo y fomentar la benevolencia?

Para A. Smith, los hombres, puestos en sociedad, se prestan una ayuda recíproca: "todos los miembros de la sociedad necesitan de la asistencia de los demás"¹⁸. El hombre nunca es completamente independiente: "está casi permanentemente necesitado de la ayuda de sus semejantes, y le resultará inútil esperarla exclusivamente de su benevolencia"¹⁹. En una sociedad desarrollada —que es precisamente lo que Smith lla-



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

13

ma la *sociedad comercial*— los servicios que los hombres se prestan mutuamente facilitan que todos puedan beneficiarse. Como esos servicios no derivan precisamente de la benevolencia, hay que diseñar un sistema de economía política desde el que se regule la asistencia mutua. Puesto que es patente que la sociedad humana es imprescindible para el desarrollo y la felicidad de cada ser humano, todos los hombres están interesados en preservar la sociedad en la que viven, ya que ellos mismos son los primeros beneficiados y, si faltase ese interés por su parte, serían los primeros perjudicados.

1.2 La pasión dominante: el *self-interest*. Sus formas virtuosas

En *La teoría de los Sentimientos Morales* Smith distingue entre pasiones humanas egoístas y benevolentes. Las pasiones son los principios motores de las acciones humanas y han de estar reguladas desde la corrección —el juicio moral que elabora el espectador imparcial— y desde el sentido del deber —las normas morales—. Smith considera que, por egoísta que se considere al hombre, no es una criatura que se mueva única-

mente por el *self-love*, pues también el amor por los demás es un principio para su acción, que es distinto del *self-interest*. Pero ahora le preguntamos a Smith: ¿es realmente *el amor a los otros* un principio distinto del *self-interest*, o es más bien un disfraz de ese mismo principio? Ciertamente, el *self-interest* mueve al hombre smithiano y dentro de él se incluyen también los demás hombres.

Smith parte de una premisa estoica: "cada hombre debe cuidar primero y principalmente de sí mismo"²⁰, pues cada ser humano está preparado "para cuidar de sí mismo más que ninguna otra persona"²¹, de ahí "que cada individuo está más profundamente interesado en lo que le preocupa de inmediato a él que en lo que inquieta a algún otro hombre"²². Los demás son encomendados a nuestro propio cuidado en tanto que tienen algún vínculo con nosotros, y siempre de modo secundario, es decir, "después de uno mismo"²³.

El *self-interest* no es sinónimo de egoísmo en el pensamiento smithiano. La pasión del *self-interest* puede ser virtuosa²⁴. El hombre posee una naturaleza simpatética, es decir, mecanismos morales que



en unas ocasiones fomentan el *self-interest* y, en otras, le *ponen límite*.

La *prudencia* es la forma virtuosa del *self-interest* cuando éste está orientado a la búsqueda y seguridad de la propia salud, de la fortuna, la reputación y la posición. La *justicia* es la forma virtuosa del *self-interest* cuando éste procura no herir ni perjudicar al otro. Y, por último, la *benevolencia* es la forma virtuosa del *self-interest* cuando éste dispensa a otros buenos oficios, teniendo en cuenta "nuestros muy limitados poderes de beneficencia"²⁵. En el caso de la benevolencia, el *self-interest* tiene la forma del *desinterés*, es decir: cada uno se ocupa de los otros de forma desinteresada.

El *self-interest* por relación a sí ha de ser prudente. Por relación a los otros ha de ser justo y benevolente. Dicho de otro modo, el prudente alcanza el bienestar individual, el justo el bienestar social y el benevolente la admiración y gratitud de los demás.

El interés del hombre se centra, por un lado, en no perjudicar al otro porque con tal actuación no recibiría ni la aprobación del espectador imparcial ni la de los de-

más miembros de la sociedad, es decir, estaría actuando al margen de la corrección moral y, además, al cometer una injusticia perjudicaría a la sociedad, de la cual él mismo está necesitado. Por otra parte, el hombre tiene interés en beneficiar a otros porque así éstos corresponderán a sus buenos oficios²⁶ y recibirá la aprobación y admiración de todos los miembros de la sociedad, además de la propia autosatisfacción.

El interés por los demás, tanto en la virtud de la justicia como en el caso de la benevolencia, favorece el interés por uno mismo en primera y última instancia. El motivo para la práctica de las distintas virtudes siempre es uno y el mismo: *el self-interest*²⁷. El interés siempre acaba en uno mismo, incluso cuando su forma es el desinterés. De ahí que hayamos cuestionado que en la teoría smithiana acerca de las pasiones existan realmente otros principios distintos del *self-interest*. Sostenemos más bien que para la mayor parte de los hombres el *self-interest* es el único principio de acción, que tiene distintas formas.

Los otros siempre están después de nosotros, por eso antes



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

15

que benevolente hay que ser prudente y justo. Además, sólo cada individuo sabe realmente cuál es su verdadero interés, y qué es lo que más necesita para su propio cuidado. Sin embargo, esta afirmación implícita en el pensamiento smithiano ¿se ajusta a la realidad y a la experiencia cotidiana?, ¿nacemos y envejecemos pudiendo cuidar de nosotros mismos como nos conviene?, y ¿sabemos ciertamente qué es lo que realmente necesitamos?

Tiene razón Smith al afirmar que el hombre debe cuidar de sí mismo responsablemente, pues de lo contrario supondría para los demás una carga. Pero de algunas afirmaciones de Smith parece derivarse que la razón para la ayuda mutua está más ordenada a recibir de los otros los cuidados de los que estamos necesitados, que a que seamos nosotros los que dispensemos esos cuidados a los otros, independientemente del beneficio que nos pueda derivar de ello²⁸.

Si se traslada ese planteamiento a las naciones, encontramos que un país tendría que ayudar a otro en virtud de un beneficio mutuo. Ocurre entre los pueblos industrializados: el *comercio* propicia

ayuda mutua y ambas partes resultan beneficiadas. Condiciones similares de educación y cultura permiten un intercambio de beneficios contando con la prudencia y justicia smithianas. Pero quedarían fuera del juego del libre comercio aquellos países que careciesen de las condiciones que, se supone, ha de tener una sociedad comercial, es decir, quedarían fuera del juego todos aquellos países en vías de desarrollo cuya característica principal es la pobreza y la precariedad de técnicas para explotar sus propios recursos.

Ayudar a esas naciones, según la teoría de la justicia de Smith, equivaldría a no hacer nada por ellas, es decir, como no se comercia en virtud de la benevolencia sino de la prudencia y de la justicia, y no cabe trueque posible con el que no tiene nada o casi nada, basta con excluir a esos países de nuestro campo de mercado. Tratarlos *benévolamente* sería prestarles una ayuda, bien buscando la propia autosatisfacción en ello, o bien pensando en un posible beneficio futuro que se podría recibir de ellos, pues sin duda quedarían tan agradecidos que, en la medida en que pudiesen, acabarían benefi-



ciando a aquella nación que en un momento dado les prestó su ayuda. Hoy vemos hecho realidad lo que pronosticó Smith: la miseria y la pobreza suscitan indiferencia o desprecio, y sólo algunos pocos benevolentes y humanitarios se preocupan por ayudar a los que carecen de propiedad de modo suficiente.

Lo dicho hasta ahora se puede resumir de la manera que sigue: al ciudadano de la sociedad comercial smithiana *le interesa* vivir en una sociedad armónica, donde se cuente con unas leyes que le aseguren la vida, la propiedad y la libertad. En función de la seguridad que le proporcionen esas leyes, limitará sus intereses hasta donde sea necesario, una vez más porque ello cae dentro de su interés particular.

Al buscar el propio interés —el interés particular— no se tiene por qué perjudicar al vecino, y si no hay envidia entre los hombres nada dificultará una simpatía natural hacia la buena marcha de los intereses ajenos; sin envidia nada hará que se considere como un *enemigo*. Pero resulta difícil estar por encima de la envidia. No obstante, las posibles soluciones serían: no

compararse con quien sea más afortunado que uno, aunque justamente eso es lo que hace la imaginación: nos presenta al más afortunado que nosotros como un *modelo envidiable*, le estimamos muy feliz y nos gustaría emularle y aventajarlo, por ello no se le ha de prestar la propia ayuda, aunque le sea necesaria. La otra posibilidad consiste en ser tan virtuoso que la envidia sea suplantada por el humanitarismo y la benevolencia, solución que sin duda a Smith le parecería utópica en la mayoría de los hombres.

En *La Teoría de los Sentimientos Morales* Smith sustituye el precepto cristiano de la caridad por el de la naturaleza, es decir, por la *ley de la reciprocidad*, cuya formulación se puede resumir en la máxima "según se te haga así harás". En virtud de ese precepto se entiende que la benevolencia, dentro de la teoría de Smith, sea siempre limitada.

Por una parte, cada uno tiene que cuidar de sí mismo como objetivo primero; nunca se prefiere a otro antes que a uno mismo por benevolencia, sino que la benevolencia es secundaria en relación a la prudencia y a la justicia. Jamás uno deja de ser el interés primero



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

17

para sí mismo. Es decir, el interés por el otro nunca es completamente desinteresado ni ilimitado, no cabe un olvido de sí. En virtud de la *prudencia smithiana*, si ayudar a otro resultase menos ventajoso para uno mismo, habría que evitar dispensarle ese trato benevolente. Ahora bien, el cuidado de uno para consigo no obedece a razones benevolentes, pues sería un error pensar que uno cuida de su salud, su vida o su fortuna por atención a su familia y amigos²⁹.

Por otra, cada uno ama al otro como el otro le ama a uno, es decir, *limitadamente*. A nosotros mismos hemos de amarnos así, es decir, *limitadamente*, ya que el propio interés se ha de *limitar* para merecer la aprobación de los demás. Por tanto, también a los otros los amamos limitadamente —en virtud de la ley de la reciprocidad que impera en el curso natural de las cosas— pues así es como nos ama nuestro *vecino*, ya que también él se ama a sí mismo de modo limitado: también él es para sí mismo su interés primero y ha de limitar ese interés para no dejarse engañar por el amor propio ni perjudicar al otro por un interés excesivo en él mismo. En resumen, uno se intere-

sa por sí mismo limitadamente, y así nos interesamos también por los demás.

El hombre tiene un gran interés en amarse, pero *con medida*. No se puede amar hasta el punto de buscar sólo su propio interés, pues nadie aprobaría tal conducta. Y la opinión de los otros es un elemento fundamental dentro de la conducta social. Pero además, un amor explícitamente ilimitado hacia uno mismo redundaría en perjuicio propio, puesto que si los demás no aprueban la conducta ajena, es fácil excluir a esa persona de su círculo, en cuyo caso no se podría beneficiar de aquellos buenos servicios. En cambio, al limitar el propio interés, esa conducta será aprobada por los otros, y la persona recibirá beneficios dentro de su círculo de familiares y amigos.

Al final, lo que se deduce es que sólo uno mismo sabe qué es lo que más le conviene, y en qué medida ha de limitar su interés para alcanzarlo.

1.3 La ley de la reciprocidad

Sin duda, lo que propone Smith no es el precepto cristiano de la caridad. El cristianismo propone



amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo. Sin embargo, Smith nos ofrece otra cosa: ya que el hombre se mueve por amor propio, por amor a sí mismo, no neguemos que ello pueda ser un principio virtuoso.

A diferencia de lo que se prescribe en el precepto cristiano de la caridad, en la teoría de la benevolencia smithiana no hay simultaneidad entre el cuidado directo a uno mismo y la atención directa al otro, porque falta la conciencia de una presencia real de la humanidad en cada hombre.

El deseo de mejorar la propia condición procede de la vanidad³⁰, según la teoría smithiana, es decir, del deseo de ser admirados y considerados. Pero podemos preguntarle a Smith si no cabe pensar que uno pueda mejorar para servir a los intereses de los otros, *a la vez* que a los suyos. Smith contestaría que ese sentimiento únicamente lo albergarían los verdaderos virtuosos, que son muy escasos en la sociedad.

La humanidad no es un universal-concreto en cada hombre, sino algo *particular*. No existe la humanidad, sino este individuo, ése y

aquel otro. Luego es el individuo particular el único que existe y el único que nos mueve en nuestra actuación concreta. Dice Smith: "Lo que nos incita a la práctica de esas virtudes divinas no es el amor al prójimo, no es el amor a la humanidad. Lo que aparece en tales ocasiones es un amor más fuerte, un afecto más poderoso: el amor a lo honorable y noble, a la grandeza, la dignidad y eminencia de nuestras personalidades"³¹. Y ¿acaso es éticamente incorrecto actuar en virtud de la propia autosatisfacción, por amor a sí mismo?

Existe una satisfacción psicológica que sigue a todo cumplimiento del deber. Uno *se siente* contento de haber hecho lo que debía y es consciente del mérito que ha merecido. Luego si la acción realmente es meritoria, y uno es consciente de ser el ejecutor de la misma, es éticamente correcto que participe de la dicha y del gozo que siguen a su propio comportamiento. La insatisfacción sería ciertamente una falta de amor propio. Sin duda, una actuación *moralmente correcta* exige más vigilancia y esfuerzo que actuar sin ningún amor propio por nuestra parte.



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

Encontramos una dificultad en la teoría smithiana, no en este punto, sino en el que sigue: actuar en la práctica en virtud del interés particular de otro. Puesto que si se actúa atendiendo al interés particular de otro hay que hacerlo en la práctica y no sólo teóricamente, es decir, no sólo desde el juicio moral que elabora nuestra imaginación. Pues, *de hecho*, nos encontramos muchas veces atendiendo a los intereses de los otros a costa incluso de los nuestros, es decir, atendemos al interés particular de otro en tanto que particular y eso es lo difícil.

Le contestaríamos a Smith que la diferencia entre lo que la realidad pide y nuestras inclinaciones hace preciso lo sobrenatural; es la fuerza sobrenatural la que nos permite ser generosos, es decir, atender otra particularidad distinta de la nuestra con un desinterés verdadero y no sólo *formal*.

La búsqueda del propio interés y la búsqueda del interés del otro desde uno mismo son dos aspectos que únicamente tienen en común, en la doctrina de Smith, la propia *autoaprobación* —el aplauso reconfortante de nuestras propias conciencias³²—: "Única motivación

que merece el apelativo de virtuosa"³³.

Las pasiones nos ofrecen los motivos de nuestra actuación: me mueve a actuar mi interés, el amor propio; y me mueve a actuar el interés de los demás, el afecto benevolente. La razón smithiana no es integradora de las pasiones, es decir, no integra los motivos en un único y mismo fin, sino que las deja ser principios de actuación diferentes. Las pasiones no tienen necesidad de ser integradas, sino armonizadas, es decir, puestas en equilibrio: que cada pasión busque aquello que la mueve, pero sabiendo que en cualquier competencia entre las motivaciones se ha de buscar siempre lo más armonioso, es decir, lo más equilibrado³⁴; que no se estorben entre sí. La razón smithiana es calculadora y, junto con la inteligencia, nos capacita "para discernir las consecuencias remotas de todos nuestros actos y para prever la ventaja o desventaja que probablemente resultará de ellos"³⁵.

Los hombres actuamos desde las pasiones particulares y concretas³⁶, que Smith presenta como principios diversos que ac-



túan sobre realidades diversas, a saber, uno mismo y los demás.

Las pasiones egoístas y las benevolentes se reconcilian en un punto: en aquello que ha de acompañar a cualquier acción para que pueda considerarse correcta y virtuosa, a saber, la *autosatisfacción*, es decir, la propia seguridad, la falta de incertidumbre respecto al cumplimiento del deber. Y ahora volvemos a algo que apuntábamos al principio, al hombre más allá de su propia autocomplacencia le cabe esperar el reconocimiento de su mérito por parte de los demás, es decir, despertar la admiración en los otros.

La *paz del espíritu* —autosatisfacción psicológica— y el *desahogo del cuerpo* constituyen la *genuina felicidad*, y esa felicidad es asequible a todos los hombres, piensa Smith³⁷. La felicidad es sinónimo de *seguridad* que, en definitiva, es lo que todos los hombres buscan. El hombre está seguro de su propia capacidad para escapar de toda incertidumbre y alcanzar la seguridad. La duda supone incertidumbre, una cierta inquietud, pero si falta la tranquilidad no es posible la felicidad, tal como la entiende Smith. La felicidad reside en la

tranquilidad derivada de tener la capacidad de poseer lo que se estima que me conviene tener y tenerlo.

En Smith no hay un tratado acerca de las facultades, aunque, lógicamente, el autor hace uso de las dos principales: la razón y la voluntad. El uso de la voluntad que aparece implícito en la teoría smithiana es el de *voluntad de dominio*. Se trata del uso de la voluntad hacia el futuro³⁸: el hombre *puede* hacia el futuro. La voluntad es capaz de modificar la realidad social en el futuro, pues la puede proyectar de modos nuevos. El poder está conectado con la seguridad, ya que ésta es *poder sobre la incertidumbre*, sobre la inquietud, sobre la duda. La seguridad que pretende Smith, es decir, su noción de felicidad, se deriva precisamente del poder que tenga el hombre para conseguirla, y *su poder son sus capacidades*, aquéllas con las que le dotó la naturaleza. Luego la felicidad, tal como la entiende Smith, está en buena medida en manos de uno mismo: "¿Qué puede añadirse a la felicidad de una persona que goza de buena salud, no afronta deudas y tiene la conciencia tranquila?"³⁹.



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

21

Y ¿los otros?; ¿no dice Smith que los demás tienen algo que ver en la propia felicidad? En Smith, el amor de los otros está conectado tanto con la ambición como con la felicidad. Uno ambiciona ser querido, porque eso le confirma que se ha convertido en objeto adecuado para ser amado: "¿Qué mayor felicidad hay que la de ser amado y saber que lo merecemos?"⁴⁰. Si la felicidad es *autoseguridad*, el que nos quieran lo verifica, ya que se constata la propia autoaprobación: el mérito logrado por uno con sus acciones no pasa inadvertido a los demás, y prueba de ello es que somos objeto de su amor. No tenemos que depender de la correspondencia de otros, pero, si ésta se da, es mejor, puesto que: "existe una satisfacción por la conciencia de ser querido, que en una persona delicada y sensible es más importante para su felicidad que todos los beneficios que puedan derivar de ella"⁴¹.

El que los demás nos quieran, según la teoría de Smith, está en manos de uno, pues depende de lo que cada uno haga para merecer la correspondencia de los otros y de su fortuna y posición en la sociedad. El problema, entonces, es que

el hombre smithiano tendría que *poder* sobre el *querer ajeno*. Y el modo de *poder* es que a uno le correspondan con bondad a su bondad, pero como esa correspondencia y gratitud no pueden exigirse por la fuerza, pues en última instancia dependen de las capacidades de los demás, el hombre tendrá que compensar la posibilidad de la ingratitud. ¿Cómo? *Pudiendo* no depender de ella, conformándose con el premio de la autosatisfacción. Si alguien que se ha convertido en el objeto propio de lo amable y lo amado no es querido por los demás, tiene la seguridad de ser querido por sí mismo y por cualquiera que le juzgue de acuerdo con un espectador imparcial bien informado. La correspondencia de los demás es una incertidumbre y, por eso, la felicidad del hombre no debe depender de ella, a pesar de que "la parte principal de la felicidad humana estriba en la conciencia de ser querido"⁴². La incertidumbre es sinónimo de falta de seguridad, y donde hay intraquilidad, como se ha dicho, no hay felicidad.

La propia teoría smithiana, queriendo evitar la menor incertidumbre, ha imposibilitado con ello el uso más importante de la voluntad



—el único capaz de concretar todos los demás usos⁴³ y afirmar la realidad incondicionalmente⁴⁴—: *amar*.

La voluntad que ama cuenta con una cierta incertidumbre. Es tan consciente como Smith de no poder exigir por la fuerza, de modo seguro, la correspondencia del querer de otro. En cambio, a diferencia del filósofo escocés, la voluntad que ama supera la incertidumbre con otro tipo de seguridad: la *confianza*, en la que la seguridad viene de fiarse del otro. El cuidado propio está en nuestras manos tanto como en las del otro —abdicación impensable para Smith—. "Amar es afirmar al otro en cuanto otro, o encontrarse a sí mismo en el otro"⁴⁵. Es alcanzar la identidad en el otro, lo cual significa que: "el hombre es el ser que sólo es él mismo cuando se trasciende a sí mismo"⁴⁶; su voluntad apunta radicalmente a otro. El hombre sólo puede encontrar lo que realmente le interesa desde una voluntad que no está curvada sobre sí misma, puede encontrarse *a sí mismo* en tanto que *real*, pues sólo desde una voluntad amante se reconoce a alguien como realmente existente. Ir más allá del in-

terés particular es permitir a la voluntad ejercer su acto desde aquello que la constituye como voluntad, que es precisamente la presencia de lo otro: la alteridad. El hombre depende constitutivamente de la aceptación y afirmación de otro. Para el hombre existir es ser reconocido desde una voluntad amante. Si uno no es reconocido y afirmado frente a otro absolutamente, *de hecho* es como si no existiera, sería anónimo y abstracto. Smith lo sabe, por eso reclama el reconocimiento, pero lo condiciona.

El *ser querido por otro* de Smith es el gozo de una satisfacción psicológica, y no es lo mismo que el *ser afirmado absolutamente por otro*. El hombre smithiano no se encuentra en el otro, sino que le produce un cierto placer ser para el otro alguien amado, admirado, reconocido, estimado⁴⁷. Igualmente es un placer, una satisfacción psicológica, ver que otros son felices⁴⁸.

La psicología smithiana no es capaz de afirmar al otro absolutamente, puesto que tal afirmación sería independiente de cualquier condición; sin embargo, para *ser querido por otro* existen condiciones en la teoría smithiana: cumplir con



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

el deber moral, actuar conforme a lo correcto; o bien, la posición en sociedad.

En Smith no hay una negación o exclusión de los otros, pero sí una *afirmación condicionada*: el hombre no se encuentra en el otro sino que *se encuentra con otros*. No se trata de una absoluta desatención a los intereses de los otros, pero sí de una atención secundaria: el hombre busca su interés y el ajeno de modo parcial —por relación a un interés propio—. No hay una negación de los demás, pues la naturaleza simpatética del hombre significa justo su sociabilidad. Tampoco se niega la atención a los demás, ya que poseemos pasiones benevolentes. Pero, en la sociedad smithiana, el temor es más fuerte que el amor, y el afán de seguridad más que el riesgo. Por tanto, es fácil que se acabe paralizando cualquier actividad que no me reporte un beneficio seguro. Entonces, ¿cómo escapar de una *sociedad de la sospecha* y *del aparentar vanidoso* cuando lo ajeno, en lugar de ser afirmado incondicionalmente, es decir, amado, es tan sólo *vigilado imparcialmente* y la virtud es tan escasa entre los hombres?

Smith distingue entre el individuo y la sociedad⁴⁹. La sociedad vive en el hombre sólo como una construcción imaginaria del espectador imparcial. Los demás hombres son yuxtaposiciones importantes, no identidades únicas. Para que la sociedad viva en el hombre y el hombre en la sociedad, tendría que existir un universal social⁵⁰, pero si el hombre smithiano no puede superar en la práctica el propio interés particular, es precisamente por la ausencia de esa universalidad. Sólo si se admite que la humanidad está en cada hombre, y que exige de cada uno la mejor concreción, atendiendo a las circunstancias históricas⁵¹, se trasciende la propia particularidad; entonces, no es que uno deba actuar de modo correcto únicamente por amor a su personalidad particular, sino *a la vez* por amor a lo humano que hay en mí y en los demás. Es en esa universalidad de lo humano en la que los hombres están *ontológicamente* unidos. Sólo así cada hombre puede considerar que verdaderamente tiene a su cargo a todos los demás. Admitir esto es ir más allá del empirismo smithiano; es declarar su insuficiencia y



señalar la necesidad de una metafísica que supere el nominalismo.

La sociedad no es una comunión de personas, sino una suma de individuos, ya que lo primero implicaría la posibilidad de trascender verdaderamente lo propio para ocuparse de lo ajeno tanto como de lo propio, pero eso es imposible según el esquema smithiano.

¿El hombre corriente smithiano actúa alguna vez desinteresadamente? Para actuar desinteresadamente, es decir, para llevar a cabo una acción al margen del interés que me pueda reportar, hemos de preferir a otra persona antes que a nosotros mismos, o sacrificar algún interés⁵². Pero esa renuncia no la hace el hombre particular por amor a la humanidad o a los demás, advierte Smith, sino por amor a su propia fama, o a su posición en la sociedad.

Según Smith, acciones tales como renunciar a un puesto que ambicionábamos, o exponer la vida para defender la de un amigo, por ejemplo, no se deben a la benevolencia, o a que se sienta "lo que le preocupa a esa otra persona de manera más exquisita que lo que le preocupa a él mismo"⁵³ —uno

no puede identificarse con los intereses de otro hasta el punto de hacerlos propios, es decir, dejando que éstos ocupen un primer lugar—, sino que se actúa así sólo y únicamente por consideración a lo que juzgaría un tercero, ya que "puede que para cualquier circunstancia el éxito o resguardo de esa otra persona sea más importante que el de ellos, pero no puede ser así para ellos mismos"⁵⁴. Como ya hemos apuntado no es posible un cierto olvido de sí para atender al otro. Fijémonos en el matiz para entender lo que dice Smith.

Si atendemos a las virtudes según el contenido que les otorga Smith, hemos de distinguir entre ser benevolente y ser generoso. Se es benevolente cuando uno se ocupa de los intereses de los demás después de los propios, mientras que el generoso es aquel que está dispuesto a renunciar a los propios intereses en favor de los ajenos. Pero, en cualquier caso, lo que no cabe encontrar en Smith es la preferencia de los intereses ajenos a costa de renunciar a los propios *por mor del otro*. Si se renuncia a lo propio nunca se debe a la benevolencia sino a la generosidad y, en ese caso, no es por atención al in-



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

25

terés del otro sino *por mor de la propia virtud*. Es imposible que el hombre pueda preferir lo ajeno a lo propio por amor a lo ajeno y sólo por ello. Es imposible ir más allá del interés particular. Pero, en ese caso, como afirma Spaemann: "la razón de mi entrega no reside en último término en el otro, sino en mí"⁵⁵; no hay verdadera autotrascendencia. Es la *peculiaridad* smithiana: la imposibilidad de trascender la propia particularidad.

Pero, alguien podría objetar: ¿acaso la benevolencia no trasciende lo propio, no se ocupa de lo ajeno, no dice Smith que mira a la felicidad de los demás? Así es, pero esa trascendencia, al ser limitada, no es capaz de afirmar al otro absolutamente; luego la autotrascendencia es tan parcial que no escapa de la sospecha del *autointerés*. Se ejerce la benevolencia con lo propio, es decir, con aquellos que pueden corresponder, con aquellos que pueden convertirse en benefactores. ¿No tendría más sentido, si se hace el bien atendiendo *sólo* al interés del otro, ser benevolente, *además*, con aquellos que no puedan corresponder a mi benevolencia rápidamente: pobres, míseros, mendigos; o, simplemente, gente

más imparcial respecto a los propios intereses?; ¿no se demostraría así que, efectivamente, con la benevolencia sólo se persigue el interés ajeno? La cuestión que no contempla la TSM es ocuparse de los otros en cuanto *obligación*.

1.4 ¿Los otros qué son: una necesidad, una oportunidad, o bien una obligación moral?

Lo que se deduce a partir de la teoría de Smith acerca de la sociedad comercial es que los demás no son para nosotros una *obligación moral*⁵⁶. Sólo lo son para el legislador de la sociedad civil, puesto que él recibe ese encargo: el legislador tiene como tarea propia ocuparse de los demás, hacerse cargo de ellos, tener en cuenta sus intereses. Sólo en caso de que él lo legislara los demás serían *obligación* para el resto de los ciudadanos, pero entonces no sería ya una obligación moral, sino *legal*. Mientras no se dé ese caso, los demás son para nosotros sólo una *necesidad* y una *oportunidad*.

Los demás son una *necesidad* por el hecho de vivir en sociedad, y más en una *sociedad comercial*. La característica esencial de la sociedad avanzada es que en ella se ha



dado la división del trabajo. Los hombres necesitan diferentes bienes para vivir y no los pueden obtener tan sólo con su trabajo, pues la división del trabajo trae consigo su especialización en un determinado producto, de ahí que el resto de bienes que se necesitan sea necesario adquirirlos mediante el trueque⁵⁷. Todo hombre deviene un ser *comerciante*, ya que el intercambio de bienes es una tendencia de la naturaleza humana⁵⁸.

En el comercio se da al otro lo que necesita, es decir, lo que su interés persigue, y se recibe del otro lo que uno mismo necesita, es decir, lo que el propio interés busca. Comerciar es atender al interés del otro, pero por razón del propio: "No nos dirigimos a su humanidad, sino a su propio interés, y jamás les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas"⁵⁹. Necesitamos del producto del trabajo del otro, del mismo modo que él necesita del excedente del nuestro. El beneficio es mutuo por razón del intercambio. Aún *los mendigos*, que dependen de la benevolencia de otros, *comercian* con sus escasas propiedades⁶⁰ en virtud de sus necesidades.

Los demás, junto a constituir una necesidad para nosotros, son también una *oportunidad* para el ejercicio de nuestra virtud en la sociedad⁶¹ y, también en ese caso, lo importante no es la acción por relación al otro, sino la acción por relación a la autosatisfacción y admiración que produce el reconocerse autor de una buena acción.

Según Smith, está claro que los hombres somos unos para otros una necesidad y una oportunidad; queda por ver si somos además una obligación, no sólo legal, sino moral. Sólo en ese caso se podría decir que la sociedad comercial sería verdaderamente una sociedad humana, pues sólo el sentido de comunidad permite esa calificación; pero ello implicaría estar obligados unos para con otros en orden a la constitución de algo que nos supera a todos, a saber, el *bien común* de la sociedad. Ahora bien, la tesis que mantenemos es que la teoría smithiana es insuficiente en este punto: los hombres no nos constituímos como obligación moral unos para con otros, ¿por qué?

Según Smith, al incumplimiento de una obligación le sigue el castigo y, sin embargo, dejar de hacer el bien que podría haberse hecho en



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

27

favor de otro no es susceptible de castigo, sino de *reproche*. Un hombre que se porta así merece recibir de los demás el mismo trato que él dispensa a otros: "El hombre que se limita a ser inocente y meramente se abstiene de dañar a sus vecinos sólo merecerá que sus vecinos respeten su inocencia y que las mismas normas se le apliquen religiosamente a él"⁶². Pero ese trato no es un castigo moral, sino simplemente la ley de la naturaleza: el pago recíproco.

En la teoría smithiana, la omisión del bien sólo es punible cuando se sanciona desde la ley civil o positiva, es decir, cuando ésta obliga a que un *determinado bien* se haga. El bien a otro se hace, o bien desde la moralidad, o bien desde la jurisprudencia. En el primer caso el bien se hace espontáneamente; sólo en el segundo se hace obligatoriamente. Por tanto, desde la moral, no cabe que hacer el bien a otro de modo directo y activo —no sólo indirectamente, como es no perjudicarlo— se entienda como una obligación. El sentido de obligación deriva de las reglas morales, y no caben reglas morales que prescriban la obligación de hacer el bien. El hacer el bien, para Smi-

th, no forma parte de la justicia, en tanto que virtud moral, a diferencia de lo que ocurre en la tradición clásica cristiana⁶³, por esta razón, el omitirlo no constituye una injusticia moralmente hablando.

En este punto retomamos la argumentación planteada: ¿es posible constituirse como una sociedad humana si el otro no es una obligación moral?, ¿qué implica exactamente negar la *obligación moral* positiva y directa de hacer el bien a otro? Que al otro no se le debe ningún bien positivo en tanto que otro. Si al otro se le debiese un bien y no se le diese, se cometería una injusticia; pero, si respecto al otro se puede omitir el bien es porque el no llevarlo a cabo no le perjudica, es decir, *no hay ningún bien debido respecto al otro*. Sólo la omisión respecto a un bien debido es una injusticia. Por tanto, si Smith dice que omitir un bien no es moralmente injusto es porque originalmente los hombres no se deben nada entre sí.

Esta vez el optimismo smithiano —que pocas veces se deja notar a lo largo de las páginas de la TMS— parece pecar de un exceso de ingenuidad, que contradice la experiencia, además del sentido



común: "la simple falta de beneficencia no tiende a concretarse en ningún mal efectivo real"⁶⁴. Pero, ¿no socorrer a un necesitado pudiendo hacerlo, no es realmente causarle un perjuicio; no se traduce para él en un mal efectivo?; y, ¿no tratar a un hijo afectuosamente pudiendo hacerlo, no es un perjuicio?; ¿no se trata en ambos casos de omisiones de bienes debidos, y no de simples acciones bondadosas que uno puede hacer espontáneamente?; ¿no merecerían esas posibles omisiones un castigo y no un simple reproche?; ¿no se trata de obligaciones morales y no simplemente de posibles obligaciones legales?

Ahora bien, es preciso señalar la coherencia del planteamiento smithiano respecto a su rechazo del precepto cristiano de la caridad. La más señalada de las virtudes evangélicas se caracteriza, sobre todo, por la exigencia de hacer el bien, y de hacerlo a cualquiera. Eximirse de esa obligación es situarse al margen de dicho precepto, que es lo que Smith ha hecho en la TMS.

En la tradición cristiana, la caridad es la clave, y no cabe caridad sin justicia. Tanto es así que cari-

dad y justicia son sinónimos, pues la justicia bíblica hace referencia a la misma santidad divina, es decir, a la perfecta caridad, y esa es la medida de la acción humana con ayuda de la fuerza sobrenatural. Al contrario de lo que ocurre en Smith, para quien lo más importante es un sentido negativo de la justicia, mientras que la benevolencia⁶⁵ —sucedáneo de la caridad cristiana— es prácticamente un adorno.

En una sociedad con una moral donde la caridad, como forma esencial de toda virtud, es cambiada por la *corrección* —la sustitución de la obligatoriedad de hacer el bien a todos por hacerlo obligatoriamente a uno mismo, y espontánea y limitadamente a los demás—, como criterio que distinga al auténtico virtuoso⁶⁶, es muy probable que el hombre, con cierta facilidad, pueda inclinarse al individualismo.

La beneficencia es libre. Y libre, entiende Smith, es *lo espontáneo*: lo dejado a la buena voluntad de cada hombre, y, por tanto, algo contingente, no necesario. Como la benevolencia siempre es espontánea, nadie puede forzar a nadie a ser benevolente, es decir, a hacer



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

29

un bien que convendría hacer. Ser libre, ser espontáneo, se explica por oposición a poder ser obligado a hacer algo por la fuerza⁶⁷. De modo que así como la benevolencia es libre, la justicia es obligatoria según una fuerza interna —el juicio moral de no perjudicar a otro— y externa —la ley prescrita según un derecho—.

Ahora bien, nos preguntamos, ¿no cabe una fuerza interna que obligue igualmente a la benevolencia? y, en ese caso, ¿no sería esa fuerza interna anterior a la externa? La existencia de una fuerza interna exigiría a Smith determinar *qué es lo bueno*, y que su persecución por parte del hombre fuese una exigencia de su naturaleza, previa a cualquier legislación extrínseca. Pero Smith no despliega su moral como una ciencia teleológica —desde el fin el hombre construye su ser—, convirtiéndose cada uno en hijo de sus obras —como se afirma en el *Quijote*—, sino que para él la moral es simplemente la ciencia del modo de portarse correctamente. Lo correcto no quiere significar lo bueno, sino lo que *se debe* como fruto de un *juicio moral* sobre el equilibrio de las pasiones humanas, que son las que nos

mueven a actuar. Lo correcto evita el excederse tanto en lo bueno como en lo malo. No es un término medio al modo aristotélico, sino lo que equilibra la pasión en orden a alcanzar seguridad. Smith reduce lo bueno y lo malo a lo justo y lo injusto, según el sentido negativo con que entiende esta virtud.

Se asume libremente lo obligatorio. Sólo en el caso de que el hombre opte por perjudicar a su vecino, se le obligará externamente a respetar la regla moral que exige lo contrario. Lo que es obligatorio no se ha dejado al libre arbitrio de la decisión humana.

¿Existe algún tipo de obligatoriedad sobre aquello que es *libre*? Ser espontáneo es actuar desde una pasión sin atender a ningún criterio racional acerca de qué sea el bien que se ha de hacer o buscar, sino actuar a favor del interés de otro por el hecho de querer recibir el mérito⁶⁸ que a una acción de ese tipo acompaña: es más laudable actuar benévolamente y el hombre que actúa de modo benéfico es recompensado. Lo que más empuja a la benevolencia es el agradecimiento, con lo que volvemos a encontrar la ley de la naturaleza, la ley de la reciprocidad: "la



beneficencia y la generosidad creemos que son debidas al generoso y bienhechor"⁶⁹. Entonces, el pobre que no tiene con qué ser generoso, ¿cómo puede convertirse en objeto de generosidad?

En la teoría de Smith los que *no tienen* salen perdiendo. Hay ciertos bienes de beneficencia que se pueden considerar debidos, pero no por una *exigencia intrínseca* sino por la costumbre: bienes debidos a los familiares más próximos⁷⁰, a los vecinos⁷¹. Son bienes o deberes debidos en razón de la proximidad o lejanía *espacial* de los que se relacionan (y ordenados a una posible correspondencia).

La meta principal de nuestra ambición es "ser queridos por nuestros semejantes"⁷², y lo más eficaz para conseguirlo es mostrarles con nuestra conducta que "realmente les queremos"⁷³. Ahora bien, la medida de ese querer —la medida de la benevolencia— es no excederse: basta con ser correcto, un término medio⁷⁴. Si alguien se excediese en las pasiones benevolentes sería digno de compasión, pues el mundo no lo merece⁷⁵. El exceso en la benevolencia sería una *ingenuidad* acompañada, sobre todo, del dolor de la ingratitud, de

modo que para ahorrar ese dolor lo mejor es no ser benevolente *en extremo*.

La virtud no supone dolor; ella es agradable por sí misma. Su exceso, en cualquiera de sus formas, rozaría el vicio que, al contrario que la virtud, resulta siempre desagradable. Smith sí es fiel a su amigo Hume en este punto: "el placer y el dolor son los grandes objetos de deseo y aversión, pero ellos no son distinguidos por la razón sino por el sentimiento y sensación inmediatos. Por tanto, si la virtud ha de ser deseable por sí misma y el vicio análogamente objeto de rechazo, no puede ser la razón lo que originariamente distinga estas diversas cualidades sino el sentimiento y la emoción inmediatos"⁷⁶. La virtud es placentera, mientras que el vicio es doloroso, es decir, la corrección o incorrección de la conducta acaba en una sensación inmediata de placer o de dolor.

De ahí que insista Smith en nuestros muy *limitados* poderes de benevolencia, puesto que si la pasión por los otros fuese excesiva, dejaría de ser agradable, y no podría considerarse propiamente virtud.



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

Aún con todo, el planteamiento de los dos filósofos escoceses no es idéntico. Para Smith la *medida correcta* de la acción virtuosa no es la utilidad —como piensa Hume—, sino el *espectador imparcial*, es decir, un juicio moral que la imaginación elabora al considerar el punto de vista de una tercera persona imparcial respecto a la acción; si esa *tercera persona imaginaria* aprueba la acción, entonces se dice que simpatiza con ella, es decir, la acepta como moralmente correcta. Sólo en este punto la filosofía moral smithiana se separa sustancialmente de la del filósofo de Edimburgo: "El sistema según el cual la virtud estriba en la utilidad coincide también con el que la hace consistir en la corrección ... La única diferencia entre ella y lo que he procurado exponer aquí es que hace que la utilidad, y no la simpatía o el afecto correspondiente del espectador, sea la medida natural y original de dicho grado apropiado de los afectos"⁷⁷.

El razonamiento de Hume sería: el hombre persigue lo agradable y rehúye el dolor; lo agradable es útil; si la virtud es útil ha de ser agradable; luego persigo la virtud por razón de su utilidad. El razona-

miento de Smith en este punto sería sólo parecido: cierto que el hombre persigue lo agradable y rehúye el dolor; la virtud es agradable y resulta útil; pero su utilidad es consecuencia de ella, no lo que determina su elección; se persigue la virtud por ser lo *correctamente agradable*, y se rehúye el vicio por ser lo *correctamente desagradable*.

En resumen, respecto a la virtud de la benevolencia queda claro que, según Smith, la naturaleza ha recomendado nuestros buenos oficios —nuestras acciones benevolentes— a gente muy concreta, puesto que de todo el mundo no nos podemos ocupar: nuestro poder de ayuda es muy limitado. Sólo los más próximos reciben nuestros buenos oficios: familiares, amigos, bienhechores y el país. Y, ¿qué hacer con los que siendo semejantes no están vinculados con uno por razón familiar o amistosa y, sin embargo, precisan ayuda, es decir, qué hacer con el pobre, el mísero y el mendigo?

1.5 El orden social y los menos favorecidos

En numerosas ocasiones se ha denunciado el capitalismo por favorecer el enriquecimiento de



unos pocos, al tiempo que provoca el empobrecimiento de otros muchos. Se ha dicho que es un sistema económico que agiganta las diferencias entre ricos y pobres, y que sirve fundamentalmente para el provecho de unos pocos ricos. Quizá habría que matizar esa denuncia, aunque no carezca de cierta razón.

En los países industrializados, el capitalismo ha favorecido el crecimiento de la clase media en la segunda mitad del siglo XX. En Europa —que en términos generales vive según el sistema de libre mercado—, no se observa la miseria material que se palpa en otras partes del mundo, pero sí el contraste entre el bienestar material y la corrupción moral y política que le acompañan. El sistema capitalista favorece que muchos ciudadanos cubran sus necesidades básicas, incluso en los países más pobres, pues el propio sistema necesita de ellos para abrir nuevas fronteras a sus mercados; pero no garantiza la salvaguarda de los valores morales. Ahora bien, ¿cuál es el *estatus antropológico* de los menos favorecidos, es decir, cuál es la función que éstos cumplen en sociedad y cuál es el servicio que la so-

iedad comercial —la sociedad capitalista— les presta?, y, una vez visto esto, ¿que muchos acaben teniendo lo materialmente básico justifica el estatus antropológico que juegan los más desfavorecidos?

En la sociedad comercial los menos favorecidos son los mendigos, los pobres y los míseros. La mendicidad se refiere al *modo de adquirir* la propiedad, mientras que la pobreza y la miseria se refieren a la *cantidad de propiedad* que se posee, y a *cómo* se posee. Según Smith, es mendigo quien opta por la mendicidad para obtener su propiedad. Para ser mendigo uno tiene que elegirlo. Habitualmente el que quiere ser mendigo lo hace por ser pobre, pero un mendigo no tiene por qué ser necesariamente pobre, cabe que alguien que se dedique a la mendicidad sea rico. La mendicidad es el *oficio* de hacer depender la propiedad de uno de la beneficencia de otro. Tanto el que tiene mucho como el que tiene poco pueden elegir ser mendigos.

Pero no ocurre así con el pobre ni con el mísero. Éstos no tienen por qué ser necesariamente mendigos. Ambos carecen de la propiedad que conviene al hom-



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

bre, pero, según sostiene el prof. Alvira, existe una diferencia esencial entre la pobreza y la miseria. Según este autor la pobreza implica no tener suficiente propiedad, y es un término relativo a la riqueza: se es más o menos pobre por relación al que es rico; la diferencia entre la propiedad de ambos establece la medida de la pobreza. Alguien no se califica de pobre por no tener propiedad, sino por tener menos que la que tiene el rico. La miseria, en cambio, es un término absoluto, es decir, no se puede medir por relación a otro; el mísero es quien carece hasta de los mínimos que se estiman imprescindibles, es decir, de aquello que debe corresponder a cualquier hombre, simplemente por el hecho de serlo: vivienda, comida, vestido y educación. Esas propiedades, que han de acompañar la vida de cualquiera para que pueda vivir conforme a su dignidad son justamente de las que carece el mísero.

Smith no contempla estas distinciones, sino otras. La riqueza se refiere a la baratura de las provisiones y a las cosas necesarias para la vida. La pobreza se mide en relación a la dificultad o inaccesibilidad con que se consiguen las

distintas cosas necesarias para la vida⁷⁸. El pobre, el mísero y el mendigo tienen menos propiedad que los ricos, y no pueden disponer de ella con tanta facilidad como éstos. La distinción entre todos ellos está en la facilidad o dificultad que tienen para adquirir la propiedad. La diferencia en cuanto al pobre y al mendigo estriba en que el pobre habitualmente teme mostrar su poca fortuna porque le avergüenza y sabe que: "o bien, lo excluye de la atención de la gente, o bien, si le prestan alguna atención, tienen escasa conmiseración ante la miseria y el infortunio que padece"⁷⁹. ¿Quién se encargará de aliviar las necesidades de los que no tienen, considerando que los ricos, que son quienes disponen de los medios para hacerlo, los ignoran y desprecian?

La pobreza no es un problema que preocupe a la mayor parte de los hombres. De nuevo es sorprendente, en este punto, el optimismo de nuestro autor: "Si tomamos todo el mundo en consideración, por cada persona que sufre dolor o aflicción, encontraremos veinte cuyas circunstancias son, o bien, aceptables, o bien, de prosperidad y alborozo"⁸⁰. En cualquier caso,



siempre hay unos pocos benevolentes encargados de ayudar a los menos favorecidos. Sin embargo, entre la mayor parte de la población, la pobreza es objeto de desprecio más que de compasión, de modo que: "aunque sus contratiempos pueden arrebatarnos una limosna, él [el pobre, el mísero, el mendigo] no resulta casi nunca el objetivo de una conmiseración sincera"⁸¹. Los hombres, opina Smith, no se compadecen de verdad. Compadecerse sería *padeecer con el otro y poner remedio* a la situación, pero los pobres no están habitualmente unidos al resto por lazos tan cercanos como para ejercer con ellos la benevolencia: por tanto, los pobres pueden contar con los mejores deseos de ayuda por parte de quienes los contemplan, incluso tienen derecho a ello, pero realmente no es posible ayudarles por falta de proximidad, de modo que "no parece que nuestro deber estribe en cargar por ello nosotros con la congoja"⁸².

Muestran mucha ingenuidad —le parece a Smith— esos moralistas que procuran despertar la sensibilidad de los hombres hacia los pobres a base de que se sienta por ellos tanto como por nosotros

mismos. Tales moralistas logran como mucho una "conmiseración afectada y artificial, además de absurda e inalcanzable"⁸³. Parece que en una sociedad comercial no tendría por qué haber pobres, ya que cada uno tiene fuerza y capacidad para trabajar y para vivir de su salario⁸⁴.

En la teoría smithiana, los pobres, a pesar, de la incómoda situación en la que se encuentran, se acaban beneficiando del "natural egoísmo y avaricia de los ricos quienes, aunque sólo buscan su propia conveniencia y el único fin que se proponen es la satisfacción de sus propios e insaciables deseos, dividen con los pobres el fruto de todas sus propiedades"⁸⁵. Los ricos no son capaces de consumir sus propiedades enteramente, de ahí que éstas acaben distribuidas entre los pobres.

Al hombre pobre no le basta, sin embargo, recibir la propiedad de la que carece para *vivir humanamente*. Son muy importantes las condiciones y el modo de distribución de esa propiedad, y cómo se facilite el poder conseguirla. Por otro lado, sólo una parte muy pequeña del mundo reúne las condiciones de lo que Smith denomina



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

sociedad comercial. Antes que la sociedad alcance ese estado de prosperidad, se dan etapas de cazadores, de pastores y de agricultores⁸⁶. Por tanto, quienes actualmente no hayan alcanzado el último estadio estarán en alguna etapa anterior del progreso social.

Smith no tiene en cuenta a los ricos por la fortuna. Considera que si la tienen en abundancia es por ambición y por su natural egoísmo. Para ellos, como para cualquier hombre, la riqueza es más una fuente de preocupación que de tranquilidad. Se les envidia debido a un engaño de la imaginación, porque ésta hace creer que los ricos tienen los medios para ser felices: "esto es lo que, a pesar de las limitaciones que impone, a pesar de la pérdida de libertad que entraña, convierte a la grandeza en ese objeto de envidia, y compensa, en opinión de los seres humanos, todo el esfuerzo, la angustia y las limitaciones que deben superarse en su búsqueda; y también, lo que es aún de mayor importancia, todo el ocio, el sosiego y la despreocupación que se pierden para siempre con su adquisición"⁸⁷.

Ser rico es una imprudencia, puesto que el cuidado de las pro-

piedades que se han adquirido resta tranquilidad y sosiego, que —como ya dijimos— es uno de los contenidos de la felicidad. El *hombre prudente de Smith* es más cauteloso que emprendedor y, sobre todo, busca la seguridad, el beneficio calculado y la tranquilidad⁸⁸. La ambición tendría algún sentido si se pusiera *directamente* al servicio de los otros, posibilidad que Smith no contempla como real. De todos modos, es importante que haya ricos para generar riqueza y contribuir al orden social, pues generalmente se respeta a la gente de posición, que alcanza por ello cierta autoridad y poder. Para asegurar *la propiedad de los ricos* se establece el derecho, que acaba beneficiando a todos los hombres en sociedad.

La causa más extendida de la corrupción de los sentimientos morales⁸⁹ es idolatrar a los ricos al tiempo que se ignora o se desprecia a los pobres. Pero tal idolatría es "necesaria para establecer y mantener la distinción de rangos y el orden social"⁹⁰. Los ricos, siendo tanto o más despreciables que los pobres, son útiles.

Ahora bien, con esa *idolatría*, extendida de modo generalizado y necesaria para el orden social,



Smith está apuntando implícitamente hacia una sociedad donde los sentimientos morales, *de hecho*, son corruptos debido a la imaginación. Luego el *estatus antropológico* de los más miserables en el conjunto de la sociedad se rebaja hasta *el desprecio*, y el de los ricos se eleva hasta representar *lo envidiable*. Según el análisis que hace Smith la mayoría de los hombres carece de la fuerza suficiente para emprender con éxito el camino de la posición y de la riqueza. Para la mayoría de

ellos no pasa de ser un mero sueño de la imaginación. Aún con todo, y para poner de manifiesto lo que se deriva de tal pensamiento, se precisa decir que sea o no un sueño realizable como asegura nuestro autor, lo cierto es que sirve de *medida* para la acción humana en sociedad: lo deseable es ser rico, o al menos parecerlo, mientras que lo despreciable es parecer o ser pobre: criterios éstos que todos podemos reconocer como actuales hoy en día.

2. LA ORGANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD

2.1 Interés particular y bien común

Toda obligación es un deber. La obligación moral es el deber que viene exigido por razón de nuestra naturaleza moral, sea sancionado o no por la ley positiva. Es obligación moral de los padres, por ejemplo, alimentar, educar y velar por sus hijos, haya o no una ley dictada por un gobierno que así lo exija. Un hijo, al igual que un padre u otro miembro de la familia, es una propiedad de carácter muy especial; no se dispone ni se cuida de ella como se hace con un coche,

pues en cualquier caso para que el cuidado sea el adecuado hay que atender a *lo que algo es*, que es el criterio que indica cuál es la *medida* de los cuidados que cada realidad exige. Para cualquiera, socorrer a un desconocido en peligro que está próximo a nosotros es una obligación moral —sin necesidad explícita de que la ley tenga que sancionar el incumplimiento de esa ayuda—, no tanto por razón de la cercanía espacial como de la *semejanza*.

Los ejemplos apuntan a algo que había visto bien la tradición clásica: los otros son para uno mis-



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

37

mo una responsabilidad, algo de lo que cada uno ha de responder; no solamente por razón de su cercanía o lejanía respecto a nosotros, según unos vínculos de familia o amistad, sino por razón de *ser hombres*, es decir, por ser bienes en sí mismos irrepetibles y no intercambiables. Spaemann ha recogido esa tradición y la ha expuesto con precisión: "La experiencia de la ética, del deber ser para con otro, es la experiencia de la realidad de aquel ser"⁹¹. Según este autor, si el otro existe como ser en sí, eso hace que uno tenga un deber respecto a él; su realidad constituye un deber para mí, puesto que su existencia no es sólo una oportunidad, ni una necesidad, sino una identidad, es decir, un fin en sí mismo, aquello que no puede ser ordenado a otra cosa de cualquier manera. Inicialmente, al otro, le debo algo no en virtud de otra cosa, sino por razón de él mismo, por razón de ser hombre.

¿Qué relación guarda esto con lo que venimos exponiendo sobre la teoría smithiana? Si los demás fuesen para uno mismo además de una necesidad y una oportunidad —como de hecho ya lo son— una obligación moral originaria y pri-

maria, entonces la sociedad humana tendría que ser *servicial*, además de *comercial*⁹². Ordenarse a otra cosa es ponerse al servicio de ella. Por tanto, que los demás sean una obligación para uno, y uno, una obligación para el resto, significa que en tanto *seres en sí* somos capaces de relativizarnos no sólo, ni principalmente, por estricta necesidad, sino en razón de ser identidades únicas, es decir, diferenciadas.

La necesidad de intercambiar bienes establece el *comercio*. En cambio, el *servicio* viene exigido por la diferencia entre los seres humanos, diferencia funcional, no ontológica. Cada hombre no puede asumir todas las *funciones* que es necesario desempeñar en una sociedad para su buena marcha, sino que cada uno debe asumir alguna. Eso sí: todas las funciones están al servicio de los hombres que componen la sociedad, y se ordenan directamente a ellos. Desde esa tesis la sociedad se puede definir como un conjunto de servicios mutuos⁹³ y, entonces, la obligación de desempeñar lo mejor posible la función que uno libremente asume es primeramente moral. Existe un *bien común* a todos los que constitu-



yen la sociedad: el que todos puedan disponer de lo necesario para la vida del modo en que le conviene poseerlo al hombre. Y, como advierte Millán Puelles, ese bien común no está referido principalmente a una cosa, sino a una situación⁹⁴, y no es un resultado, sino principalmente una tarea.

Si el hombre no sólo es capaz de asumir como propio un interés particular sino también uno público y común a todos, la particularidad se trasciende desde la unidad moral, pues la propia tarea individual queda justificada desde más allá de sí misma y, en esa misma medida, queda reconocida como realmente existente en el conjunto, siendo un punto de referencia real —no abstracto— también para otros.

Ahora bien, si el interés particular no deja de ser únicamente particular, los hombres no pueden unirse en razón de ello, puesto que éstos necesitan proponerse la consecución *conjunta* de un mismo fin⁹⁵; sólo así se trasciende lo propio. Esto falta en Smith. La ausencia de *bien común* imposibilita que los hombres se puedan constituir como una verdadera unidad moral. En *La Riqueza de las Naciones* Smith

lo expresa con toda claridad: "En la medida en que todo individuo procura en lo posible invertir su capital en la actividad nacional y orientar esa actividad para que su producción alcance el máximo valor, todo individuo necesariamente trabaja para que el ingreso anual de la sociedad sea el máximo posible. Es verdad que por regla general él ni intenta promover el interés general ni sabe en qué medida lo está promoviendo. Al preferir dedicarse a la actividad nacional más que a la extranjera él sólo persigue su propia seguridad; y al orientar esa actividad para producir un valor máximo, él busca sólo su propio beneficio"⁹⁶. El bien común no es objeto de la atención de ningún individuo privado. Si se alcanza algo así como una situación más o menos aceptable y cómoda para la mayoría, ello es fruto de un automatismo de las pasiones —muy en concreto de la pasión del *self-interest*—, y en contadas excepciones se deberá a un esfuerzo de los hombres para alcanzarlo.

Aunque el individuo velase por el *interés general* además de por el suyo propio, no sería exactamente lo mismo que si pensase *directamente* en el *bien común*, tal como va-



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

mos a demostrar siguiendo los textos de Smith. Alejandro Llano ha puesto recientemente de manifiesto lo irreconciliable de ambos términos: *interés general* y *bien común*. Este autor señala que se trata de términos que apuntan a realidades en sí mismas de índole diversa: "Mientras que el concepto de bien común presenta un carácter marcadamente ético, la idea de interés general posee una índole instrumental y, por así decirlo, técnica"⁹⁷.

Smith sólo emplea en sus escritos el término *bien común* en una única ocasión, en sus *Lecciones de Jurisprudencia*. Estas lecciones corresponden a sus apuntes de clase, de modo que probablemente Smith tampoco empleó ese término en su enseñanza oral en muchas más ocasiones. El 22 de marzo de 1763 Smith estaba terminando de dictar las *Lecciones de Jurisprudencia*. En aquella clase explicaba a sus alumnos cuál era el fundamento sobre el que se basaba la obediencia que se debe al soberano o al poder establecido. Smith quería dejar sentado que la obediencia debida al que manda y tiene autoridad sobre nosotros: "no surge de ninguna noción de contrato"⁹⁸, es decir, en sociedad no se obedece a quien de-

tenta el poder porque la *sociedad civil* haya surgido a partir de un *pacto tácito*, como sostenían los máximos representantes de la Ilustración inglesa, Hobbes⁹⁹ y Locke¹⁰⁰, sino que se hace en función de dos principios: por autoridad o por utilidad. Precisamente en relación con este segundo principio, Smith utilizó la expresión *bien común*. Por tanto, lo interesante es saber *qué contenido* otorga este autor a lo que hasta ese momento se llamaba *bien común* en la tradición clásica.

La autoridad y la utilidad están en todas las formas de gobierno, aunque, dependiendo del tipo de gobierno de que se trate, prevalece una sobre otra. En una monarquía, el principio dominante es el principio de autoridad¹⁰¹. En cambio, en una república democrática prevalece el principio de utilidad¹⁰², también llamado por Smith principio de *interés común o general*¹⁰³ y principio de *bien común*¹⁰⁴.

Este segundo principio consiste en someterse al poder establecido porque *conviene* hacerlo, ya que quienes gobiernan defienden la seguridad y la independencia de cada individuo, que no se pueden alcanzar sin un gobierno regular. No es necesario que el gobierno sea el



mejor dispuesto; es suficiente que dentro de su espacio político se encuentre cierta seguridad. Obedecer por *el sentido del bien común* es lo mismo que obedecer para que el propio interés y seguridad queden garantizados.

¿Cuál es el contenido del término *bien común* como lo emplea Smith? Hasta ese momento el *bien común*, tal y como era concebido por un clásico, estaba situado en el orden de los fines, y, por tanto, actuaba como principio de toda acción social. El bien común era el bien de todos, es decir, un bien que consiste en "que todo hombre tenga su propio y suficiente bien privado"¹⁰⁵. El bien común incluía el bien privado. Para un clásico el bien común no era una situación dada, sino algo a lo que se aspira y que, por tanto, justifica nuestra tarea en la sociedad en tanto que aunada con los demás hombres, y no simplemente equilibrada según el interés de cada uno. Se entendía el bien común no como algo que se pueda obtener establemente y medir según criterios de beneficio propio, sino como algo en lo que todos los que forman la sociedad trabajan permanentemente. Podemos decir que se trataba de una si-

tuación moral a la que se llegaba contando con el trabajo técnico e inteligente éticamente desempeñado por todos, y no tanto —y este es el significado que le otorga Smith— de un *resultado técnico* para el que los hombres inventan con su imaginación una estrategia ética por su carácter simpatético.

Como ha escrito Millán Puelles, el que unos tengan y otros no es un mal social "engendrado por el bien particular antisocial"¹⁰⁶. En la sociedad comercial que se describe desde la teoría smithiana unos tienen y otros no, pero Smith no considera que un bien particular tenga capacidad de ser *antisocial*, entre otras cosas porque nuestro autor no menciona *bienes particulares*, sino que emplea el término *propiedad*. Con las propiedades lo que se puede hacer es negociar, comerciar, intercambiar, es decir, cubrir necesidades y obtener aquellos beneficios que persiguen los intereses privados de cada individuo. Ese *juego comercial de intercambio* es también a favor de lo social, ya que si uno tiene cubiertas sus necesidades e intereses no se convierte en una carga para nadie. Por tanto, de acuerdo con el análisis smithiano, las propiedades de los individuos



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

son sociales, y no pueden constituir un mal *efectivo real* para nadie.

La teoría smithiana no trata sobre *bienes particulares* sino sobre *propiedades*. Y ahí es donde radica una de las diferencias entre su planteamiento y el clásico. Para este segundo, un bien particular no compartido puede ser antisocial en determinadas circunstancias, ya que el bien es aquello que es comunicable, o que, al menos, tiene capacidad para ser comunicado. Sin embargo, si la propiedad no se entiende como bien comunicable, tampoco entraña la posibilidad de ser compartido por otros. Un individuo con propiedades es un posible beneficio para los demás. Lo que no se contempla desde la teoría social de Smith es que *ser un posible beneficio* para los demás sea lo mismo que ser un *bien*, es decir, algo *comunicable* además de *intercambiable*.

Según Tomás de Aquino, "en caso de necesidad todas las cosas son comunes... porque la necesidad las hace común"¹⁰⁷. Sin embargo, eso no es lo que piensa Smith; para él, la necesidad no justifica que lo que es de uno pase a ser común, pues lo propio no está incluido en lo común. Santo To-

más sostiene que, en cuanto al uso y disfrute de las cosas exteriores, el hombre ha de tenerlas como comunes "de modo que fácilmente dé participación a los otros cuando lo necesiten"¹⁰⁸. Smith considera, por el contrario, que el uso y disfrute de lo propio es tan exclusivo como su posesión y, en este punto como en otros, Smith es deudor de la teoría de Hume: "¿En qué consiste la propiedad de un hombre? En algo que solamente es útil y legítimo (*lawful*) que lo use él y únicamente él"¹⁰⁹.

En la teoría clásica tomista los bienes particulares son privados en su posesión y comunes en su uso, por estar ordenados al bien de todos. El bien común es el bien de todos, no porque todo se tenga en común —lo cual haría muy difícil prestar el cuidado debido a los bienes—, sino porque cada uno posee lo que necesita y lo ordena a los otros en cuanto al uso.

Respecto a la propiedad, Smith establece una distinción que hace relación al interés general y al privado. La primera es la *propiedad común*, y la segunda es la *propiedad privada*. No se trata ya de aquello que se tiene o no en exclusividad y que es susceptible de ser compar-



tido por otros en su uso, sino que Smith trata, más bien, de lo que se tiene en exclusividad o en común, pero que carece de la capacidad de ser compartido o comunicable. Lo que se tiene en privado no se ordena directamente al servicio de otro para su uso y beneficio, sino para su intercambio en orden a obtener beneficios con la mediación del interés privado. Y lo que se tiene en común es aquello que usan todos porque todos necesitan de ello: "ciertas obras públicas y ciertas instituciones públicas que jamás será del interés de un individuo o pequeño número de individuos el edificar y mantener, puesto que el beneficio nunca podría reponer el coste que representarían para una persona o un número reducido de personas, aunque frecuentemente lo reponen con creces"¹¹⁰. El soberano tiene como uno de sus deberes ocuparse de lo que es de interés de todos, es decir, aquello que todos van a usar: instituciones necesarias para la defensa de la sociedad, para la administración de la justicia, aquellas que facilitan el comercio y las instituciones docentes¹¹¹. El soberano tiene como *profesión* encargarse de *lo público*, lo cual descarga al individuo de

esa obligación; el *hombre corriente* no tiene a su cargo la sociedad como tarea, esa carga se ha convertido en un trabajo especializado que desempeña el *profesional del poder*: el soberano o político.

Ahora retomemos nuestra argumentación sobre el principio smithiano de obediencia por el sentido del *bien común*. ¿Qué viene a decir este principio? Para que cada uno conserve de modo seguro su propiedad hace falta obedecer a quien gobierna. En esta teoría, el *bien común* es la situación de la que se parte, no un fin a conseguir; por tanto, no es cometido de todos, es más, casi todos están descargados de esa tarea. Sólo unos pocos —los que gobiernan— se ocupan de ella. El *bien común* consiste en que cada propiedad privada se siga conservando en manos de su dueño, en que cualquier cambio de propiedad se haga buscando una ganancia, y en que ésta pueda ser cuantificable en la sociedad comercial. Como en numerosas ocasiones habrá necesariamente que atender a la propiedad ajena para alcanzar la propia, eso justifica esa *atención indirecta* —como razón de medio— al interés privado de otro.



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

La armonía social no es un fin buscado sino un resultado, un término que conviene asegurar. Lo que cada uno persigue como fin es aquello que mueve a las pasiones. No es que, en general, la armonía social sea un bien común, sino que es el resultado del comportamiento humano. Además es indicativa de que cada uno persigue su interés con una cierta seguridad y no estorba al del vecino.

En Smith no existe algo que se categorice *teóricamente* como *bien común*. Lo que existe *de hecho* son propiedades privadas, particulares en cuanto a la posesión y al uso. Hay una situación deseable para todos, y, en ese sentido, *común* a los intereses de todos: se trata de la armonía de las pasiones, que es la atmósfera adecuada en la cual cada uno puede perseguir con más seguridad los diversos intereses que mueven a sus pasiones, y ello sin incurrir en conflictos ni disputas con los intereses que persiguen las pasiones de los otros. Pero esa situación no es el bien común, sino *el interés general*¹¹². El *bien común* se ha sustituido por el *interés general*. Si se atiende al *interés general* es porque cada individuo no lograría de otro modo la propiedad que nece-

sita, que es la que primero y exclusivamente le interesa. Pero entonces, ¿*bien común* e *interés general* no son un mismo concepto expresado con términos diferentes? Pasamos a contestar la pregunta que formulamos al comienzo de este segundo gran apartado.

El interés general es del interés de todos no en virtud de la unidad moral de los individuos en orden a un mismo fin, sino como *resultado* del esfuerzo individual de cada uno por moderar las pasiones egoístas y fomentar las benevolentes a partir de un juicio moral *societario*. El interés general no es el bien de la comunidad, sino "el beneficio de los individuos que la componen"¹¹³, el equilibrio entre las propiedades privadas de los individuos. Si la armonía social fuese un bien perseguido por razón de sí mismo y no por razón de otra cosa, se podría decir que actuaría como principio de la acción humana, pues movería primeramente al agente en el orden de la intención. Pero ya hemos visto cómo, para Smith, lo que mueve al hombre son los objetos de sus diversas pasiones. Habitualmente, la mayor parte de los hombres, al actuar, no tienen la intención de contribuir a la preservación



del orden social, no actúan explícitamente en favor de la *paz social*, sino de partes muy particulares de esa sociedad, conectadas a su vez con su interés particular.

La cuestión siguiente sería si cada individuo se ocupa de su interés particular e individual sin atender al general, ¿quién se encarga de este último? El legislador. Sólo el legislador, por razón de su cargo, tiene como *obligación* atender a un interés que va más allá del suyo particular. Y cuando se encarga de ello tiene en cuenta el juicio del espectador imparcial y el amor a lo sistemático¹¹⁴. Este último principio es de gran eficacia para trabajar por lo que resulta conveniente al conjunto de la sociedad: "cuando un hombre de vocación política aboga por la reparación de las carreteras no lo hace comúnmente porque se sienta solidario con transportistas y carromateros, *sino por un cierto espíritu metódico que nos hace valorar más los medios que el fin, de modo que estamos prestos a promover la felicidad de nuestros semejantes más por perfeccionar y mejorar un determinado sistema hermoso y ordenado que por ningún sentido inmediato o sensación de lo que ellos puedan sufrir o gozar*"¹¹⁵.

2.2 Propiedad y gobierno civil

La *propiedad* es una pieza clave en la teoría social smithiana. La propiedad se hace privada en la etapa social donde impera la agricultura. Es el paso más importante y decisivo¹¹⁶ en el progreso de la sociedad humana. La propiedad privada significa tener algo en exclusiva, y se entiende por oposición a lo que por ser común era de todos y se debía someter a reparto, o simplemente ser usado por todos sin detrimento de ninguno en particular¹¹⁷. En la etapa de los agricultores ya no hay *de todos*, sino *mío*. Cuando el suelo era común, se dividían las cosechas y el producto se repartía de modo proporcional. Sin embargo, con la fijación al terreno propia de la agricultura, aparecieron las ciudades y se originó la propiedad privada¹¹⁸. Desde ese momento ya no había un bien común a *repartir*, sino que el objetivo —lo que era de interés general— era mantener la privacidad de los bienes, es decir, la exclusividad de su posesión y de su uso.

El gobierno civil se hace necesario en el momento en el que aparece la propiedad. En los estadios primitivos de la sociedad exis-



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

45

tía un gobierno civil, pero se daba de forma *débil*, ya que la propiedad no corría peligro como en los estados más avanzados de la sociedad, por tanto no se hacía preciso asegurarla fuertemente. Sin embargo, con la llegada de la sociedad comercial aumentaron las posibilidades de que numerosas cosas pudieran ser objeto de apropiación por parte de los hombres. De ahí que aumentasen también el número de leyes y regulaciones necesarias para proteger la propiedad de cada uno. Por esta razón la aparición de la propiedad supone un gobierno civil que ha de darse *públicamente*, de modo *mínimo* pero *fuerte*. ¿Qué significa esto?

Que el gobierno civil se dé *mínimamente* significa que no todo el poder está en manos del que gobierna, es decir, que los individuos de la sociedad avanzada —la comercial— no ceden completamente su libertad al soberano. Conservan cierto poder y autonomía, que han de emplear en la vigilancia moral propia y ajena. Ahora bien, aunque el gobierno sea mínimo, a la vez debe ser *fuerte* por razón de la ley, que ha de cumplirse para que se mantenga la seguridad de cada ciudadano y para la preservación

misma de la sociedad. Del mismo modo, podemos decir que el gobierno civil por razón de la ley debe ser *público*, pues ésta es reconocida por todos y ordena la sociedad para que los hombres convivan en la armonía mínima necesaria.

¿Cómo se relacionan en el pensamiento smithiano la propiedad material y la propiedad espiritual?, ¿qué hace nuestro autor para asegurar la propiedad privada material y la espiritual?

Según Smith y, como hemos apuntado, la propiedad material llega a ser propiedad privada en cuanto a su posesión y a su uso en una etapa concreta de la sociedad, la de la agricultura. De modo análogo, podemos decir también que el contenido de qué sea la propiedad espiritual ha variado a lo largo de las distintas etapas sociales e históricas. Al comienzo, la propiedad espiritual la constituían los "dioses" y la "virtud", posteriormente un "dios personal" y la "virtud" y, por último, al final, "la virtud", el "recto comportamiento" y un "dios racional". Así como la propiedad material ha sido causa de conflictos, también la propiedad espiritual ha provocado disputas,



precisamente cuando se hizo más extensa e intentó conservar su carácter de *única y común* a todos los hombres.

Si se aplica a la propiedad espiritual la solución aplicada a la material, entonces, para preservar la *paz interior*, también es necesario que la propiedad espiritual sólo sea *privada*. Al igual que la propiedad material *necesita* de un gobierno mínimo y fuerte, basta con que cada uno sea juez y legislador de su propia conducta desde la perspectiva de un juicio societario —el juicio del espectador imparcial—.

La propiedad espiritual queda asegurada por un gobierno que no es eclesiástico sino moral, un gobierno que, como el civil, es mínimo y también público. Lo privado no se opone tanto a lo público como a lo común —en su sentido clásico—. De hecho, lo privado se hace público, pero no común. ¿Qué significa esto? Que *lo privado* no es comunicable; es simplemente reconocido como *privado* en el ámbito público. Se ha de hacer público para que sea reconocido a nivel social como perteneciente a un dueño particular, de modo que no pueda ser usurpado. Ocurre algo parecido con la propiedad espiritual: el

comportamiento moral es fruto de un juicio que equilibra las pasiones, a pesar de que ese juicio privado es público, pues es el juicio que haría la sociedad y el espectador imparcial bien informado.

La analogía entre el gobierno civil y el gobierno moral se muestra también en la cuestión relativa al castigo. El gobierno civil asegura la propiedad, y somete a *castigo* a quien no la respeta. Ese castigo lo prescribe la ley, el derecho. Moralmente uno también sufre castigo cuando no se comporta conforme a las exigencias de nuestra naturaleza, es decir, cuando su propiedad espiritual —su comportamiento moral y su virtud— no está asegurada desde el juicio público, porque no coincide con aquello que la sociedad estima como justo o correcto. En ese caso, el castigo es el remordimiento, el reproche y la falta de estima por parte de los otros.

Para que el *gobierno civil* vigile *mínimamente*, la vigilancia del *gobierno moral* ha de ser la *máxima* posible, pues si no, aquél no podría hacerlo *de modo mínimo*, que es lo que pretende Smith, quien no admite de ninguna manera el soberano absoluto de Hobbes ni su intento de aglutinar la libertad individual de



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

cada uno. La fuerza gubernamental será mayor cuanto menor sea la fuerza moral de los individuos.

El gobierno civil vela por la aceptación pública de lo privado, es decir, por la aceptación de que una determinada propiedad pertenece a alguien concreto y que ha de ser por todos respetada. El gobierno moral también vela por la aceptación pública de lo privado, es decir, por la aceptación y el respeto del comportamiento ajeno cuando se adecúa a lo correcto.

2.3 Privado-público. Particular-común

En la tradición clásica se utiliza el par *particular-común* con referencia a los bienes, mientras que Smith utiliza el *privado-público* para referirse a la propiedad.

Para Smith, *lo privado* tiene que ver con el interés particular, mientras que *lo público* está conectado con el interés general. Lo privado es exclusivo de quien lo posee; sólo éste dispone del uso y posesión de esa propiedad. Ahora bien, lo privado necesita de lo público. Ambos se reclaman mutuamente y de modo necesario, pues lo público es el reconocimiento que todos

hacen de lo privado de alguien. Por tanto, *lo público* no se opone a lo privado, sino a *lo común*. Lo público no es *común*, en el sentido de comunicable, sino que tan sólo es *reconocible*, es decir, es lo reconocido por todos objetivamente. Al no existir *bien común*, no hay nada comunicable a todos, ni que, en alguna medida, pueda ser compartido y participado por todos.

En el pensamiento smithiano no existe *lo bueno*, sino *lo justo o correcto*, que es lo que resulta del juicio que hace el espectador imparcial, es decir, es lo que resulta adecuado según el juicio societario, que es imparcial, pues uno mismo no puede tomar parte en aquello sobre lo que dictamina. La imparcialidad smithiana es sinónimo de un juicio público, y su resultado nunca es fruto de un consenso de las partes, sino de lo que haría cualquiera en esa situación concreta que se juzga. El juicio falla qué es lo correcto; luego, para que se dé la medida de lo justo se tiene que dar el juicio¹¹⁹.

El hombre smithiano actúa atendiendo a lo justo, que es lo correcto, lo asequible a la mayoría de los hombres. Algo intermedio entre la excelencia y la degradación.



Ese juicio sólo tiene un contenido: no perjudicar a otro. Es un juicio que vacía de contenido lo bueno, que viene a ser sustituido por un nuevo sentido de lo justo. Con todo ello, la actuación del hombre queda reducida en su dimensión moral. Equiparar lo bueno a un solo aspecto de la justicia, a saber, no perjudicar al otro, imposibilita o clausura de antemano la tendencia del hombre a la actualización real de la felicidad a la que aspira. Lo cual no le pasó por alto a Smith, quien afirmaba que si la sociedad sólo es justa —en el sentido que venimos explicando— vive, pero no en su estado más feliz.

Para que la sociedad viva en su estado más feliz los vínculos entre los hombres no han de regirse según la justicia, sino según la benevolencia. La benevolencia habría de reinar sobre la justicia. Pero ese modelo de sociedad exigiría a sus miembros *heroísmo* y no sólo corrección. Ahora bien, en la sociedad, —según la opinión de Smith y de algunos de sus contemporáneos— hay pocos héroes y éstos han caído en descrédito por parte de la burguesía. Los mejores de la sociedad, los aristócratas, eran los héroes. Sin embargo, importantes y

reconocidos autores de los siglos XVII y XVIII sospechaban que las virtudes aristocráticas eran fruto tan sólo del amor propio y del deseo vanidoso de gloria¹²⁰. Smith se queja de que algunos sistemas modernos de filosofía moral se presentasen con un tono "quejumbroso, abatido y plañidero"¹²¹, por contraste con el heroísmo que exigían algunos de los sistemas griegos. Por contra, no aceptaba el posible heroísmo cristiano que puede haber en la vida del clausuro.

Como el resto de sus contemporáneos, Adam Smith tenía gran interés en que la sociedad viviera, aunque no fuera en su mejor estado. En este sentido es honrado: si la virtud principal es sólo la justicia, la sociedad se preservará aunque no en su estado más óptimo, puesto que en una sociedad justa —tal como él la entendía— lo que media las relaciones entre los hombres es la justicia commutativa. Sólo si el afecto benevolente mediase entre los vínculos de los hombres la sociedad sería muy feliz.

Sin duda, con la ley de la reciprocidad imperante en la sociedad comercial no tardaría en aparecer



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

el escepticismo del benevolente. El sentido del deber, y no el amor, informa el comportamiento social, y un resultado inmediato, no buscado, sería que ese comportamiento resultase útil. De ahí que Smith necesitase cambiar el amor cristiano por lo que él consideraba como el precepto de la naturaleza: la reciprocidad, es decir, el intercambio recíproco; en definitiva, el comercio, también entre las relaciones humanas éticas. Contando con esos presupuestos, el deber sustituiría al amor y el dominio al compartir.

La sociedad smithiana es una alternativa al heroísmo de la virtud griega y al egoísmo hobbesiano y un cierto intermedio entre ellos: ni la mejor situación para la vida moral del hombre, que es aspirar a la perfección, a la sabiduría y a la virtud; ni la peor, que es vivir en una sociedad donde todos los hombres sean egoístas y el único modo de restringir ese egoísmo sea el sometimiento a un poder soberano absoluto. La única meta moral asequible y real para la mayoría de los hombres es la corrección.

El *hombre smithiano* evita el puro egoísmo y no aspira al heroísmo, sino a la corrección. Smith no en-

tiende al hombre metafísicamente, sino que *lo describe fácticamente*: lo real tal como se nos aparece, sin ver en las apariencias la esencia de lo real. Ese hombre quiere seguir siendo moral, pero de modo distinto a como lo era el hombre del modelo clásico. En Smith, el problema no radica en la separación entre economía y moral, pues no aísla la ética de los otros comportamientos del hombre, sino en la reducción que hace de la moral.

¿Qué es lo importante en la sociedad comercial? Tener propiedades y negociar con ellas para obtener el mayor beneficio posible y, en orden a eso, lo primero es tener las propiedades aseguradas, que cada uno tenga las suyas gracias a su trabajo, y que cada uno mejore comerciando con el producto sobrante, lo cual aportará capital y posibilidad de beneficios. La justicia commutativa es el fundamento de ese tipo de sociedad, donde las relaciones sociales se establecen en razón del comercio.

La moral apunta a las pautas que han de regir el comportamiento, y la economía es una parte de la jurisprudencia, luego, no parece que haya una separación entre moral y economía en Smith. El hom-



bre de la TMS vive en una sociedad que tiene un gobierno y un sistema judicial. El problema, por tanto, no es que las operaciones económicas se realicen al margen del sistema moral, ya que sólo contando con el comportamiento moral del hombre y un mínimo sistema gubernamental puede ser viable *eficazmente* el modelo smithiano; sino que el problema radica en que la reducción que se ha hecho de la moral no asegura suficientemente, ni de modo adecuado, que ese modelo de sociedad satisfaga al hombre a largo plazo, y no simplemente de un modo inmediato. Es sólo un modelo de sociedad viable¹²², lo cual no es suficiente para que se pueda considerar propiamente humana, pues ese mínimo de viabilidad, al ser tomado como totalidad, presenta un modelo antropológico que no se ajusta ni a todas las capacidades del hombre, ni a todas sus posibilidades y aspiraciones.

El modelo de sociedad comercial smithiano presta atención de modo suficiente a la propiedad material, pero es incapaz de integrar ésta en la propiedad espiritual por excelencia, es decir, en la aspiración al bien. Sólo una propiedad

material integrada y ordenada a lo espiritual satisfaría al hombre, pero eso le exigiría heroísmo y la ayuda sobrenatural. Y Smith lo ha planteado al revés: "Incluso la sabiduría y la virtud, en todas sus ramas, derivan su lustre y su belleza, con respecto a la utilidad, exclusivamente de su tendencia a mantener la seguridad de la humanidad en estas comodidades... De modo que, desde una cierta perspectiva, todas las artes, las ciencias, el derecho y el gobierno, la sabiduría e incluso, la propia virtud, todas tienden a esta única cosa, el proveer comida, bebida, vestido y alojamiento para los hombres"¹²³. La propiedad espiritual se ordena, en ese sentido, a la propiedad material, a la que acaba sirviendo.

Lo que para el pensamiento clásico es un elemento que contribuye a la paz social, a saber, el tener bienes particulares, para Smith, es el elemento que desencadena el conflicto en la sociedad y que, por tanto, ha de *asegurarse* desde una instancia pública. En el pensamiento clásico es necesario tener algo como propio y estar dispuesto a usarlo en favor del bien común; en Smith es necesario que cada uno tenga lo que necesita y que lo



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

tenga asegurado y defendido. Pero entonces, ¿qué ha cambiado en la concepción del hombre para que se dé a su vez un cambio en la concepción del papel que representa *lo que se tiene* en sociedad?

2.4 Un cambio de paradigma

En el modelo clásico el hombre es esencialmente un *hombre religioso con bienes particulares*; mientras que en el modelo smithiano es sobre todo un *propietario con religión racional o natural*.

El descuido y olvido de este mundo por un exceso de mirada al cielo, es tan malo como su contrario, y Smith lo advierte tanto y más que los pensadores tradicionales. El problema radica en la dificultad para encontrar el término medio. La solución que Smith propone pone el énfasis en la ciudadanía de este mundo, atendiendo poco a la vida por venir.

El hombre smithiano puede ser religioso o no, y es quizá, para él, mejor que lo sea —pues la religión, según Smith, es útil para la sociedad, no porque revele la verdad acerca de lo divino y su relación con el hombre, sino porque refuerza las normas morales—. Sin

embargo, lo relevante es que sea *propietario*, pues ello le determina en sociedad, y de ello depende su función, posición y poder dentro de ella. Lo esencial es su propiedad material.

Para el *hombre propietario con religión racional* el Dios de la teoría smithiana es una referencia fuera de este mundo. La religión que defiende y propone es la racional, por contraposición a la religión positiva, especialmente la católica. La religión racional no conforma ontológicamente al ser humano. El hombre no queda unido a los demás desde aquello que lo eleva y es común a todos, pues tal religión no cuenta con fuerza transformante alguna. La religión natural o racional aporta unas creencias y normas externas de comportamiento que exigen el esfuerzo de vivirlas con la fuerza de la propia naturaleza, que presenta una unidad operativa rota.

2.5 Generación del bien común al margen del planteamiento teórico

Smith sostiene dos premisas importantes: el hombre nace siempre en un *determinado tipo de sociedad*, y el factor determinante de ella es



precisamente la *propiedad*. Según se organice la propiedad se tendrá una sociedad de cazadores, de pastores, de agricultores, o la sociedad comercial.

Como hemos explicado, con la propiedad se hace necesaria la aparición del gobierno, ya que aquélla suscita conflictos y disputas entre los hombres, y el gobierno es precisamente el órgano encargado de resolverlas. La clave, por tanto, es la propiedad: "cada uno pelea para obtener tanto como pueda y mantener lo que tenga"¹²⁴. El gobierno es la instancia pública que, por una parte, *garantiza* la propiedad de cada uno mediante la seguridad que otorga la aplicación de la ley y, por otra, *asegura* que cada uno busque lo suyo como mejor le convenga, siempre y cuando no perjudique a los demás. Estar *asegurado políticamente* es lo mismo que tener la propiedad. Pero, si es preciso asegurarla es porque está amenazada por algún tipo de peligro. ¿Cuál? Está amenazada por los que no tienen propiedad —pobres, mendigos y míseros— y quieren apropiársela de modo injusto.

La propiedad concede una cierta independencia, también conce-

de seguridad porque otorga posición y con ello un cierto poder social. Ahora bien, tener muchas propiedades exige grandes cuidados y preocupaciones, por eso lo mejor es conformarse con tener la propiedad suficiente, que es más fácil de asegurar y no suscita grandes envidias. Pero, aunque eso es lo deseable, no hay que perder de vista que Smith ya nos ha advertido cómo a los hombres nos engañan con cierta facilidad los espejismos de nuestra imaginación, es decir, considerar que tener mucho está relacionado con ser más feliz, que es, en definitiva, a lo que todos aspiramos. Luego, advirtiendo que en Smith siempre hay un doble baremo para la *realidad práctica*, unos pocos serán los verdaderos sabios y virtuosos que se conformen con lo necesario, mientras que la inmensa mayoría intentará emular —sin conseguirlo la mayor parte de las veces— a los que más tienen. El *hombre medio* ambicionará lo que aún no posee y, aunque de hecho *su ambición* sea más limitada y menos peligrosa que la del rico, sin embargo, no ocurre lo mismo con *su preocupación*, es decir, estará intranquilo por no tener *ya* lo que pretende alcanzar y considera



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

53

—engañado por su imaginación— esencial para la felicidad. De modo que, sin ser grande la ambición, sí puede serlo la preocupación, que suscita cierta intranquilidad y, por tanto, amenaza a la felicidad verdadera, tal como hemos explicado que la entiende Smith.

Lo que interesa es un marco de justicia política que asegure un orden externo dentro del cual cada uno pueda buscar su interés, y eso es lo que Smith intenta describir. El gobierno ha de resolver conflictos entre partes enfrentadas generalmente por causa de la propiedad. El fundamento del gobierno civil es la justicia política que asegura el orden mínimo. Si el hombre vive según una conducta moral y en un marco político adecuado, ello facilita que nadie usurpe la propiedad de nadie, es decir, se evita el desencadenamiento de conflictos entre los hombres. De ahí que la sociedad comercial sea un manera de evitar las guerras civiles, y debería ser igualmente un modo de evitar las guerras entre las naciones. La sociedad comercial viene a ser una de las soluciones que el pensamiento moderno ilustrado presenta como alternativa para la consecución de la paz, y

para evitar los grandes conflictos bélicos.

La sociedad está llamada a subsistir, ya que es necesaria para el hombre, y si subsiste, de algún modo, ya está cumpliendo su fin. Lo importante para que subsista es que exista un derecho, es decir, un sistema de justicia política.

El papel del gobierno civil como garante de esa justicia es esencial, y, según Smith, su fin es doble.

De una parte, mantener la justicia, es decir, la paz interior: "dar a cada uno la posesión segura y pacífica de sus propiedades"¹²⁵. El gobierno ha de velar por la justicia commutativa y ha de asegurar que cada uno tenga su propiedad de modo seguro. El gobierno civil "nos protege"¹²⁶.

De otra, el gobierno ha de promover la opulencia, que en la teoría smithiana se refiere a "la abundancia de las mercancías que son necesarias para la vida"¹²⁷. Se trata de salvaguardar la libertad natural —la que tiene cada individuo para perseguir su interés particular— frente al monopolio mercantilista, y así permitir que cada uno pueda perseguir lo que estima mejor y más conveniente para sí.



El gobierno civil debe *fomentar indirectamente*¹²⁸ y *defender directamente* la propiedad de cada súbdito. La paz interior de un país está necesariamente conectada con la seguridad de cada propiedad individual. La virtud¹²⁹ se ordena a la *paz interior*, es decir, al mantenimiento seguro de la propiedad individual.

Desde el *planteamiento teórico*, como no hay bien común que perseguir, el ciudadano tiene a su cargo sólo su grupo o su clase dentro de la sociedad¹³⁰, pero no toda ella. El Estado se divide en diferentes clases o grupos y cada individuo se vincula naturalmente hacia su grupo o clase, pues "su interés, su propia vanidad, el interés y vanidad de numerosos amigos y compañeros, están normalmente muy conectados con ese grupo. Ambiciona ampliar sus privilegios e inmunidades. Está celoso por defenderlos contra las usurpaciones de cualquier otra clase de la sociedad"¹³¹. Esa clase o grupo subordina hasta cierto punto su poder al del Estado, ya que de él deriva, en último término, su seguridad y protección.

Se ambiciona poder y, a su vez, éste está hasta cierto punto amenazado por los demás, ya que de lo

contrario no necesitaría protegerse. Es decir, en última instancia, lo que el hombre busca es *la propia seguridad*, y para ello el hombre smithiano reclama la libertad de buscarla por sí mismo. Pero al hacer uso de la libertad, es difícil evitar el enfrentamiento. Por eso, junto a la libertad, late, en el fondo de esta teoría, el temor a perder la seguridad que uno pretende alcanzar. El afán de seguridad hace que el hombre se agrupe; pero, a su vez, la agrupación, vista desde el conjunto, supone una división de hombres en grupos y clases según los intereses particulares que cada uno de ellos persigue. Por tanto, podemos afirmar que el Estado no es una unidad de grupos o clases, sino *una división*, y si ésta se da, el conflicto aparecerá inevitablemente, y para resolverlo el único camino es la *cooperación*, no por un bien común, sino por el interés particular de cada grupo.

Para ejemplificarlo podemos acudir al conflicto más clásico que plantea Smith en RN. Es el que atañe a la diversidad de intereses entre los patronos —clase rica—, y los trabajadores —clase pobre—. Tanto el pobre como el rico buscan su propio interés particular, que es



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

55

diferente en cada caso: "Los trabajadores desean conseguir tanto, y los patronos entregar tan poco como sea posible"¹³². Los unos y los otros se asocian para alcanzar así más fácilmente sus intereses. Los patronos son minoría y se asocian más fácilmente, puesto que la ley en ese momento les favorece al estar prohibida la asociación de trabajadores. Suele ocurrir que ambas clases acaban cooperando porque tanto patrón como obrero se necesitan: el primero necesita el trabajo del segundo, y el obrero el salario que le proporciona el patrón. Sólo si cooperan se benefician ambos, pero no lo hacen por algo común, sino por el interés particular de cada clase.

Retomemos lo central de la argumentación: en el *planteamiento teórico* del modelo social smithiano no hay bien común en sentido estricto; sin embargo, *de hecho*, en la práctica se genera *un cierto bien común*, primero porque se da la paz social —que es la primera parte del bien común— por una cooperación indirecta entre los distintos grupos o clases, y además porque el beneficio que cada clase social consigue le permite adquirir lo que necesita para vivir, y en eso

—decíamos— consistía también parte del contenido de dicho bien común: en que cada uno tuviese lo necesario para vivir y lo tuviese de modo suficiente. Luego hay bien común *de hecho*, no buscado, pero alcanzado hasta cierto punto. ¿Dónde está, pues, el posible problema? En el uso de la voluntad que nos propone Smith en orden a ese *bien común*.

En el planteamiento smithiano, el uso de la voluntad acaba en uno mismo, es decir, se coopera sólo porque así se alcanza el propio interés —cooperación indirecta—, y al alcanzarlo se obtiene lo que se necesita, es decir, se coopera en orden al beneficio, que no es común a todos. El beneficio es común sólo *formalmente*, puesto que *lo común* es que cada uno individualmente alcance su propio interés. Es lo contrario de lo que ocurre en el planteamiento clásico, donde el uso de la voluntad acaba en el otro: se coopera porque cuanto más se preocupa alguien por su propio interés se interesa igualmente por el del otro. Luego lo que interesa a otro también interesa a uno mismo, es decir, el propio bien nos concierne tanto como el del vecino, siempre y cuando eso



no perjudique esencialmente a uno, porque en definitiva *se busca el bien*, que es común a todos, y la medida para la acción de cada uno.

Lo nuclear del problema radica en que para la existencia real y concreta del hombre no es lo mismo alcanzar un cierto *bien común* ejercitándose según un uso de la voluntad u otro. La voluntad de dominio ejercida al margen de la voluntad que ama —la afirmación incondicional del otro, o si se quiere, la caridad cristiana bien entendida, sin sucedáneos— separa a los hombres pues, como afirma el profesor Grimaldi, *la propiedad separa, mientras que el bien une*, ya que uno se une en virtud de lo comunicable, que sólo puede ser algo espiritual. En palabras del profesor Alvira *lo material se reparte pero no se comparte*. El compartir tiene carácter espiritual, pues lo que *se reparte* se pierde para uno, pero no así lo que *se comparte*, y eso es lo único que une adecuadamente a los hombres. Cualquier unión hecha entre los hombres en virtud de intereses materiales, aunque se disfrace de virtud, acabará tarde o temprano en desunión y conflicto, o bien en el dominio del que haya

acumulado más poder, en este caso económico.

2.6 El desinterés como medio para superar el interés particular. Su forma más genuina: la familia

El *desinterés* es, en la práctica, la manera de superar el límite de lo particular. Consiste en *interesarse por el otro* sin buscar otra cosa que su bien, independientemente del beneficio que a uno mismo le pueda reportar ese atender al otro.

Sin embargo, el desinterés así entendido no se contempla en la teoría de la *sociedad comercial* que elabora Adam Smith. El desinterés es un disfraz del interés; si se favorece el interés de otro es porque ése favorecerá a quien le ha favorecido antes. Así lo explica el propio Smith: "El hombre, que continuamente necesita la ayuda de los otros, debe recurrir a algunos medios para procurar su ayuda. Esto no lo hace sólo mediante la zalamería y la cortesía; no espera la ayuda, a menos que pueda devolverla en beneficio de quien se la presta, o que pueda aparentar que será así. El simple amor no es suficiente hasta que no apela de algún modo a su egoísmo"¹³³. Por tanto, para que se inicie una ac-



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

ción de ayuda hacia los demás en una sociedad comercial, antes se ha establecido la condición necesaria: la correspondencia del otro, al menos como una posibilidad real, es decir, que *de hecho* aquélla debería poder darse. Pero de este modo la correspondencia deja de ser una acción gratuita; ya no se otorga como aquello que verifica una relación de amistad, por ejemplo, sino que pasa a ser *una acción debida*. Uno debería corresponder casi de modo *automático* la acción beneficiosa, ya que el benefactor es quien presta la ayuda que reclama un interés particular, es decir, un amor propio. Esta *reciprocidad calculada* es aparentemente más segura que la *reciprocidad gratuitamente dada*, pues el interés propio es "el resorte más fuerte"¹³⁴, piensa Smith y, por tanto, apelar a él es el modo más seguro de obtener lo que se busca. El amor propio es más fuerte que el amor a los demás, luego la *gratitud es también pactada* de antemano; se trata de un *desinterés interesado*.

En las *Lecciones de Jurisprudencia* Smith es contundente al afirmar que el hombre "no da nada gratis"¹³⁵, su egoísmo es tal que "cuando tiene la oportunidad de

gastar en su propia persona lo que posee... nunca pensará en darlo para que se invierta en los mejores propósitos para quienes lo necesitan"¹³⁶. A lo que nosotros contestamos que el hombre *sí puede* adoptar esa conducta. Sin embargo, Smith nos respondería que nuestra afirmación es una ingenuidad, salvo en el caso de los sabios y virtuosos, que son pocos; incluso el propio Smith se considera uno de ellos, el último aristócrata en medio de un mundo que empieza a definirse como ampliamente burgués. Pero su objeción sería cierta si se contemplara en el conjunto de las variables que determinan la nueva sociedad capitalista: ¿cómo va a ser un amor desinteresado una variable a tener en cuenta en la sociedad comercial, donde parece que todo es medible y cuantificable? Nuestro autor recurre precisamente al *amor propio* como principio potenciador de la economía porque conoce lo débil y parcial que es el amor a los demás¹³⁷.

Para el pensamiento clásico, la economía se ordena hacia el progreso de los hombres en tanto que personas, no en tanto que simples individuos y, por tanto, atendiendo a esa perspectiva, el *amor desintere-*



sado sí es una variable fundamental implícita en ella¹³⁸. Para ese tipo de pensamiento *el hombre es esencialmente un ser social, primariamente familiar*, es decir, no se puede desarrollar plenamente como hombre al margen de una familia. Luego, la sociedad comercial se ha de ordenar a la sociedad familiar, y no se puede dar como meramente yuxtapuesta a ésta, sino en colaboración con ella. Sin embargo, Smith sostiene que el *ser comercial* define lo que *el hombre es* en la sociedad avanzada, al margen de su ser familiar, que pasa a ser tan sólo *una condición*.

De un lado, es una condición necesaria e imprescindible para que el hombre de *bajo estatus social* sea moral; y, de otro, es la situación ordinaria en la que todos hemos venido al mundo, y que nos garantiza nuestra seguridad y supervivencia hasta que nosotros mismos podamos alcanzarla individualmente, es decir, según nuestro particular interés. Así lo explica el propio Smith: "En los países comerciales, donde la autoridad legal es siempre plenamente suficiente para proteger a la persona más humilde del Estado, los descendientes de la misma familia, al no tener

motivos para permanecer juntos, se separan y dispersan naturalmente, según lo sugiera el interés o las inclinaciones. Pronto dejan de ser importantes unos para otros, y en pocas generaciones no sólo pierden toda preocupación mutua, sino toda memoria de su origen común y de la conexión que se entabló entre sus antepasados"¹³⁹.

Cuando el hombre de *bajo estatus* se incorpora a la vida industrial de la gran ciudad, se hace *anónimo*, lo cual es *peligroso* no sólo para él sino también para la sociedad, ya que "nadie observa ni vigila su conducta, y de ahí que sea muy susceptible de descuidarla él mismo y de abandonarse a toda clase de vicios y de despilfarros inmorales"¹⁴⁰, es decir, mantiene su condición familiar en la sociedad agrícola y de pastores, y la pierde al entrar en la sociedad comercial.

Smith piensa que sólo en una familia, o dentro de un grupo de amigos, o en una secta religiosa, el hombre deja de *ser anónimo*, porque al formar parte de cualquiera de esos grupos su comportamiento moral se *vigilará*, y lo hará también él mismo. Por tanto, al entrar en la gran sociedad comercial ese hom-



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

59

bre de *bajo estatus* necesita recuperar su condición familiar para salir de la oscuridad y del anonimato¹⁴¹, pues sólo ese ámbito le obliga suficientemente a ser moral, es decir, sólo en familia aprende a vigilar su conducta y a ser vigilado en orden a lo correcto.

Ahora bien, una vez que se introduce en el anonimato comercial, ¿qué significa que necesite recuperar la *condición familiar*? Quiere decir que normalmente el hombre adquiere el *aprendizaje moral* en familia, gracias a la vigilancia de los demás. El hombre de rango y fortuna, que al ser famoso se halla vigilado por todos, es una excepción, lo cual le obliga a él mismo a la vigilancia de sus actos, a no ser que quiera perder el respeto que la sociedad le tiene; el hombre de rango y fortuna nunca es anónimo.

En cambio, el recién incorporado a la gran urbe, el *hombre comercial*, inexperto aún, y no famoso, necesita un *ámbito familiar* —un grupo de amigos, una secta, constituir él mismo una familia— pues es esencial para su interés particular y para la buena marcha de la sociedad. Smith no ve la necesidad del ámbito familiar por razón de lo que el hombre es de modo esencial, si-

no porque de otro modo no alcanzará aquello que se ha propuesto y ambiciona.

Todos desean —considera nuestro autor— mejorar la propia condición: "un deseo generalmente calmado y desapasionado que nos acompaña desde la cuna y no nos abandona hasta la tumba"¹⁴². Ese deseo es el principio que nos impulsa a ahorrar. El esfuerzo por ahorrar libra a la sociedad de gente perezosa y vagabunda y, por tanto, de una gran cantidad de delitos que cometerían los hombres si quisiesen vivir a costa de los otros, en lugar de trabajar para subsistir.

El ahorro da, además, cierta *independencia*, deseo derivado de la *libertad natural*, que consiste en seguir el propio interés sin intervencionismos externos innecesarios. El hombre trabajará más y mejor si lo hace buscando sólo su interés particular, y la sociedad en su conjunto también se verá con ello favorecida en su conjunto.

El principio de mejorar la propia condición se traduce en la mayoría de los casos en acumulación de fortuna, que es el modo más rápido y seguro de ser reconocido en sociedad y que, según Adam



Smith, es una de las aspiraciones de todo hombre. En la gran mayoría de las personas este principio opera sin un exceso de ambición, pues se hace sólo por el deseo de placer y vanidad. Ello favorece el orden social, al tiempo que resulta muy ventajoso para el capital público.

Al deseo de mejorar la condición personal van aparejadas dos importantes virtudes: la prudencia y la frugalidad¹⁴³ de los ciudadanos. Ellas no siempre se encuentran entre los *reyes* y *ministros*, de ahí que siendo ellos los máximos despilfarradores del Estado, en opinión de Smith, sea una gran impertinencia y presunción por su parte "el pretender vigilar la economía privada de los ciudadanos"¹⁴⁴, que ellos mismos necesitan para asegurar sus propios intereses. El deseo de mejorar la propia condición asegura el progreso social y, una vez más, es una variante del *self-interest*.

El contenido del *self-interest* es el interés particular, formalmente igual para cada individuo, aunque distinto en cuanto a su concreción. El *self-interest* constituye en el hombre un motivo de primer orden, esencial, para unir a los hombres

en sociedad, de modo que el interés particular contribuye a lograr elementos propios del *bien común* sin pretenderlo y sin proponérselo. Esta imagen del hombre y de la sociedad no es tan alagüeña como se ha presentado en numerosas ocasiones, pero contando con que el principal motivo de acción es el *self-interest*, el hombre puede calcular la fuerza de esa pasión y jugar a equilibrarla socialmente con un sistema de libre comercio, donde cada uno dé teniendo en cuenta el interés del vecino para, así, obtener lo que el propio interés busca. Este mercado de *self-interest* no se encuentra en Smith de modo originario y primero. Como han señalado distintos autores¹⁴⁵, Smith se inscribe en la tradición jansenista al plantearlo, y lo que busca con ello es armonizar la sociedad, cuando ésta la forman hombres que no están unidos entre sí ni por la religión ni por la benevolencia, sino tan sólo por el interés particular.



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

NOTAS

1. Vid, Weber, M. (1959), pp. 1-5.
2. Vid. MacIntyre, A. (1987), pp. 13-15.
3. Aspecto que ha destacado, entre otros autores, Amartya Sen. Vid. Sen, A. (1999), p. 20.
4. Vid. Hirschman, A.O. (1999).
5. Vid. Boyle, R. (1772), vol. V, pp. 392 y 397; Westfall, R.S. (1958), p. 63; Newton, I. (1977), p. 319; Clarke, S. (1980) y Newton, I. (1992), p. 118.
6. Vid. TSM, p. 302.
7. Vid. *Ibid.*, p. 382.
8. West, E.G. (1989), p. 113.
9. Vid. RN, p. 45 y ss.
10. Vid. TSM, pp. 134-5.
11. *Ibid.*, p. 138.
12. Imaginamos que los que son ricos y cuentan con una buena posición social son los más felices. Vid. *Ibid.*, p. 126.
13. RN, p. 726.
14. Vid. *Ibid.*, p. 725.
15. *Ibid.*, p. 564.
16. *Ibid.*, p. 565.
17. TSM p. 76.
18. *Ibid.*, p. 185.
19. RN, p. 45.
20. TSM. pp. 180 y 395.
21. *Ibid.*, p. 395.
22. *Ibid.*, p. 180.
23. *Ibid.*, p. 395.
24. En esto Smith quiere alejarse de algunos de sus predecesores, como La Rochefoucauld o Mandeville. Éstos consideran que, como el *self-interest* es un componente esencial en la motivación y en la acción humana, el hombre jamás puede llegar a ser verdaderamente virtuoso. Smith cuenta con que el amor propio forma parte de la acción del hombre; sin embargo, eso no impide que las acciones llevadas a cabo desde ese principio no puedan considerarse virtuosas.
25. *Ibid.*, p. 394.
26. Vid. *Ibid.*, p. 435.
27. En 1840 Theodore Jouffroy llevó a cabo una amplia crítica contra el sistema de la simpatía smithiano. Uno de los puntos de su crítica fue precisamente el hecho de que todas las virtudes obedecen en el fondo a un mismo motivo: el buscar la aprobación de los demás. De ahí que cuando tratamos de ser justos, lo que se busca primeramente es evitar el resentimiento del otro; y cuando se es caritativo con otro lo que principalmente se busca es su gratitud. Smith considera que ciertas voliciones son desinteresadas; sin embargo, Jouffroy piensa que eso es una cuestión distinta al hecho de que realmente el motivo también lo sea. Vid. Jouffroy, T. (1997), pp. 167-216.
28. El *self-interest* adopta distintas formas en Smith, incluida la del desinterés —como vamos a intentar explicar más adelante—, pero no han faltado estudiosos que, al menos, cuestionan la falta de claridad que en este punto se encuentra en la teoría smithiana, ya que muchos de los autores del siglo XVIII están conven-



- cidos de que no se puede actuar fuera del amor propio. Vid. Holmes, S. (1990), p. 283.
29. Vid. TSM, p. 530.
30. Vid. *Ibid.*, p.124.
31. *Ibid.*, p. 261.
32. Vid. *Ibid.*, p. 529.
33. *Ibid.*, p. 529.
34. Vid. *Ibid.*, p. 531.
35. *Ibid.*, p. 340.
36. Vid. Rodríguez Lluesma, C. (1999), pp. 187-202.
37. Vid. TSM, p. 333.
38. Vid. Alvira, R. (1988), pp. 79-80.
39. TSM, p. 115.
40. *Ibid.*, p. 231.
41. *Ibid.*, p. 103.
42. *Ibid.*, p. 107.
43. Vid. Alvira, R. (1988), pp. 83-84.
44. Vid. *Ibid.*
45. *Ibid.*
46. Vid. *Ibid.*
47. Vid. TSM, p. 138.
48. Vid. *Ibid.*, pp. 49 y 152.
49. Vid. TSM, p. 339.
50. Vid. Alvira, R. (1999), p. 69.
51. Vid. *Ibid.*, p. 75.
52. TSM, p. 343.
53. *Ibid.*, p. 343.
54. *Ibid.*, p. 343.
55. Spaemann, R. (1991), p. 168.
56. Vid. Brown, V. (1994), p. 65.
57. Vid. RN, p. 55.
58. Vid. *Ibid.*, p. 44.
59. *Ibid.*, p. 46.
60. "Con el dinero que recibe de un hombre compra comida, la ropa vieja que le entrega otro sirve para que la cambie por otra ropa vieja que le sienta mejor, o por albergue, o comida, o dinero con el que puede comprar la comida, la ropa o el cobijo que necesita". *Ibid.*, p. 46.
61. Vid. TSM, p. 464.
62. *Ibid.*, p. 179.
63. "Hacer el bien es el acto completo de la justicia y su parte principal, mientras que evitar el mal es acto más imperfecto y constituye una parte secundaria de la misma; por esto es como un elemento material de aquella, sin el cual no puede existir la parte formal y perfecta". Santo Tomás, S. *Th.* II-II, q. 79, a.1. Según el Aquinate la justicia pretende construir la igualdad; por eso su parte principal es hacer el bien: darle al otro lo que le es debido, y su parte secundaria busca conservar la igualdad construída apartándose de hacer el mal, es decir, no perjudicando al prójimo.
64. TSM, p. 173.
65. En su célebre obra acerca del siglo XVIII europeo, Paul Hazard explica cómo la beneficencia era una de las tres virtudes que formaban parte del compendio moral de los ilustrados, y sobre su *génesis* cita al abate Saint-Pierre como su "progenitor": "la bautizó, en 1725; encontraba que se había manoseado la caridad; la palabra ya no servía, quería otra: y la creó". Hazard, P. (1985), p. 154.



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

66. "Es perfectamente virtuoso el hombre que actúa conforme a las reglas de la perfecta prudencia, de la justicia estricta y de la correcta benevolencia". TSM, p. 427.

67. Vid. *Ibid.*, p. 173.

68. "Así, aunque la naturaleza exhorte a las personas a obrar benéficamente, por la placentera conciencia de la recompensa merecida, no ha juzgado necesario vigilar y forzar esa práctica mediante el terror del escarnio merecido en caso de omisión". *Ibid.*, p. 186.

69. *Ibid.*, p. 178.

70. "Del mismo modo que los hombres están hoy obligados a no herirse los unos a los otros, y a actuar limpia y justamente en sus relaciones, pero no están obligados a ningún acto de benevolencia, que quedan enteramente a su buena voluntad, así en los tiempos primitivos esto se extendía a los parientes más cercanos". LJ(A), p. 208.

71. "Los vecinos pueden ser muy convenientes unos para otros, y también muy molestos. Si son buena gente están naturalmente predisuestos al consenso. Esperamos su buena avenencia y el ser un mal vecino equivale a tener un mal carácter. Hay por consiguiente ciertos pequeños buenos oficios que por regla general se considera que son debidos a un vecino con preferencia a cualquier otra persona que carezca de esa conexión". TSM, p. 403.

72. *Ibid.*, p. 405.

73. *Ibid.*, p. 405. Smith habla del querer como una operación que acaba en uno mismo, no en el otro: quiero al otro para

que el otro me quiera. Condiciona el acto de querer. Lo que persigue uno al querer a otro es el *placer* de ser querido, un sentimiento en sí mismo placentero para la persona que lo experimenta. La felicidad no tiene que ver principalmente con querer a otros, sino con *ser queridos*: el acento lo pone Smith en ser sujeto paciente de esa acción. No se trata tanto de dar afecto a otro, o hacerle bien a otro por él, como de recibir los afectos de otro, y sus buenos servicios en mí. El ser querido no está puesto en relación con los apetitos racionales, por lo cual es difícil que el hombre pueda escapar de la centralidad individual a que le aboca cualquier afecto o pasión en un nivel que no es intencional, es decir, espiritual, sino tan sólo psicológico. Sólo si el afecto fuese intencional podría ir más allá de su pura centralidad, es decir, trascenderla, porque sólo en ese caso el afecto apuntaría a otra realidad distinta de él, no ya sólo como aquello que lo ha provocado, sino como aquello que reclama del sujeto paciente una respuesta afectiva (Vid. Hildebrand, D. (1996), pp. 57-89). Sólo así la realidad que ha provocado el afecto adquiriría protagonismo, pues lo previo a responder a esa realidad es estar abierto a ella: valorarla (Vid. Herrero, M. (1999), pp. 91 y ss.). De lo contrario el único protagonista acaba siendo la pasión misma.

74. Según Spaemann la benevolencia no es un término medio entre dos extremos sino un extremo en sí mismo. Claro que Spaemann entiende la benevolencia de forma un poco distinta a como lo hace Smith. Para el primero el amor benevolente es el que hace que lo real se torne



real para nosotros, por eso no cabe término medio, pues o nos abrimos a lo real o nos cerramos a ello por falta de benevolencia. Sólo la benevolencia "salva la distancia infinita entre la negatividad de la reflexión y la positividad del ser". Spaemann, R. (1991), p. 174.

75. "Hay un desamparo en la naturaleza del humanitarismo extremo que atrae nuestra compasión más que ninguna otra cosa. Nada hay en él que lo convierta en toco o repelente. Sólo lamentamos que no encaje bien con el mundo, porque el mundo no lo merece, y porque debe exponer a la persona dotada con él a ser presa de la perfidia e ingratitud de las falsas insinuaciones y a mil dolores y sinsabores que merece menos que todos los hombres, y que además entre todos los hombres es generalmente el menos capaz de sobrellevarlos". TSM, pp. 104-105.

76. *Ibid.*, p. 559.

77. *Ibid.*, p. 533.

78. TSM, p. 124.

79. Vid. *Ibid.*, p. 125.

80. *Ibid.*, p. 263.

81. *Ibid.*, p. 268.

82. *Ibid.*, p. 264.

83. *Ibid.*, p. 264.

84. Vid. RN, p. 112.

85. TSM, p. 333.

86. Vid. LJ(B), pp. 22 y 24.

87. TSM, p. 125. Cfr. también *Ibid.*, p. 134.

88. Vid. *Ibid.*, p. 383.

89. Susan E. Gallagher ha señalado recientemente que Smith destaca las im-

perfecciones de la sociedad, especialmente de las gentes de rango y distinción, al tiempo que considera a estas personas indispensables y necesarias para la buena marcha de la sociedad en su conjunto. Smith acentúa la imperfección humana más que el mejoramiento moral. Vid. Gallagher, S.E. (1998), pp. 79, 80, 82 y 90.

90. TSM, p. 138.

91. Spaemann, R. (1991), p. 175.

92. Vid. RN, p. 55.

93. Vid. Alvira, R. (1998^a), p. 137.

94. Vid. Millán Puelles, A. (1982), p. 50.

95. Vid. *Ibid.*, p.39.

96. RN, p. 554.

97. Llano, A. (1999), p. 28.

98. LJ (A), p. 365.

99. Vid. Hobbes, T. (1979), p. 267.

100. Vid. Locke, J. (1990), p. 130.

101. Vid. LJ (A), p. 364.

102. Vid. *Ibid.*, p. 364.

103. Vid. *Ibid.*, p. 363.

104. Vid. *Ibid.*, p. 366.

105. Millán Puelles, A. (1982), p. 50.

106. Vid. *Ibid.*, p. 50.

107. S. *Th.* II-II, q. 66, a. 7.

108. S. *Th.* II-II, q. 66, a. 2.

109. Hume, D. (1982), p. 39.

110. RN, p. 660.

111. Vid. *Ibid.*, p. 685.

112. Vid. Llano, A. (1996), p. 210.

113. Velarde, C. (1997), p. 20.

114. Vid. TSM, pp. 333 y 336.



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

115. *Ibid.*, p. 334.
 116. Vid. LJ(A), p. 141.
 117. Vid. *Ibid.*, p. 57.
 118. *Ibid.*, p. 54.
 119. Pero, ¿es igual el juicio que elabora un campesino que el elaborado por un comerciante, o que el elaborado por el hombre virtuoso?; ¿es igual el juicio elaborado por un contemporáneo de Smith que el de uno del actual siglo?; ¿van a ser igualmente capaces de juzgar según el espectador imparcial —que es un constructo de la mente— semejante diversidad de variables? No. Luego ahí cabe la interpretación.
 120. La Rochefoucauld y Mandeville, en la línea del pensamiento jansenista. Vid. también Gallagher (1998), p. 79.
 121. TMS, p. 500.
 122. Sobre los modelos de sociedad que son viables vid. Mizuta, A. (1998), p. 490.
 123. LJ(A), pp. 384-5.
 124. *Ibid.*, p. 304.
 125. *Ibid.*, p. 37.
 126. TSM, p. 409.
 127. LJ(B), p. 155.
 128. Vid. LJ(A), p. 370; y TSM, p. 333.
 129. Vid. LJ(A), pp. 384-5.
 130. Vid. TSM, p. 414.
 131. Vid. *Ibid.*, p. 414.
 132. Vid. RN, p. 110.
 133. LJ(A), p. 395.
 134. *Ibid.*, p. 400.
 135. *Ibid.*, p. 82.
 136. *Ibid.*, p. 82.
 137. Vid. Coase, R.H. (1994), pp. 82 y 115.
 138. Vid. Alvira, R. (1998^b).
 139. TSM, p. 401.
 140. RN, p. 728.
 141. Vid. *Ibid.*, p. 728.
 142. *Ibid.*, p. 438.
 143. Vid. *Ibid.*, p. 444.
 144. *Ibid.*, p. 444.
 145. Vid. Raymond, M. (1957), p. 241; Viner, J. (1978), p. 141; Kley, D. (1987), p. 70; Hutchison, T. (1988), p. 126 y Lluch, E. (1998), pp. 157-167.

BIBLIOGRAFÍA

Smith, A. (1995), *Lecciones sobre Jurisprudencia (Curso 1762-63)*, Comares, Granada, [LJ(A)].

Smith, A. (1996), *Lecciones de Jurisprudencia (Curso 1763-64)* Centro de

Estudios Constitucionales, Madrid, [LJ(B)].

Smith, A. (1996), *La Riqueza de las Naciones*, Alianza Editorial, Madrid, [RN].



Smith, A. (1997), *La Teoría de los Sentimientos Morales*, Alianza Editorial, Madrid, [TSM].

Alvira, R. (1999), "Lógica y sistemática de la sociedad civil", en AA.VV., *Sociedad civil. La democracia y su destino*, Eunsa, Pamplona, pp. 63-79.

Alvira, R. (1998^a), *La razón de ser hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano*, Rialp, Madrid.

Alvira, R. (1998^b), *El lugar al que se vuelve. Reflexiones sobre la familia*, Eunsa, Pamplona.

Alvira, R. (1988), *Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona.

Boyle, R. (1772), *The Works*, Thomas Birch, Londres, (Georg Olm Verlagsbuchhandlung Hildesheim, 1966), vol. V.

Brown, V. (1994), *Adam Smith's Discourse. Canonicity, Commerce and Conscience*, Routledge, Londres.

Clarke, S. (1980), *La polémica Leibniz-Clarke*, Taurus, Madrid.

Coase, R.H. (1994), *Essays on Economics and Economists*, University of Chicago Press, Chicago.

Gallagher, S.E. (1998), *The Rule of the Rich? Adam Smith's Argument Against Political Power*, The Pennsyl-

vania State University Press, Pennsylvania.

Hazard, P. (1985), *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza Universidad, Madrid.

Herrero, M. (1999), "Voluntad, razón, corazón", *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 73, pp. 75-99.

Hildebrand, D. (1996), *El corazón*, Palabra, Madrid.

Hirschman, A.O. (1999), *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*, Península, Barcelona.

Holmes, S. (1990), "The Secret History of Self-Interest", en Mansbridge, J.J. (ed.), *Beyond Self-Interest*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 267-286.

Hutchison, T. (1988), *Before Adam Smith: The Emergence of Political Economy 1662-1776*, Blackwell, Oxford.

Hume, D. (1982), *De la moral y otros escritos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Hobbes, T. (1979), *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid.

Jouffroy, T. (1997), "Introduction to Ethics, including a Critical Survey of Moral Sentiments (1840)", en Reeder, J. (ed.), *On Moral Senti-*



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

ments. *Contemporary Responses to Adam Smith*, Thoemmes, Bristol, pp. 167-216.

Kley, D. (1987), "Pierre Nicole, Jansenism and the Morality of Enlightened Self-Interest", en Kors, A. C. y Korshin, P.J. (eds.), *Anticipations of the Enlightenment in England, France, and Germany*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.

Llano, A. (1999), *Humanismo Cívico*, Ariel, Barcelona.

Llano, A. (1996), "La verdad en la conversación humana. Una consideración al hilo de la polémica entre el liberalismo y el comunitarismo", en *Ética pública y moral privada*, Noesis, Madrid, pp. 205-222.

Locke, J. (1990), *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Alianza Editorial, Madrid.

Lluch, E. (1998), "Jansenismo y Polizeiwissenschaft en Adam Smith", *Economía Aplicada*, nº 18, vol. VI, pp. 157-167.

MacIntyre, A. (1987), *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.

Millán Puelles, A. (1982), *Persona humana y justicia social*, Rialp, Madrid.

Mizuta, A. (1998), "A Study into Smith's Conception of the Human Character: Das Adam Smith Problem Revisited", *History of Political Economy*, vol. 21, pp. 489-513.

Newton, I. (1977), *Óptica o tratado de las Reflexiones, Refracciones, Inflexiones y Colores de la luz*, Alfaguara, Madrid.

Newton, I. (1992), *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*, Alianza Editorial, Madrid, 2 vols.

Raymond, M. (1957), "Du jansénisme à la morale de l'intérêt", *Mercure de France*, Juin, pp. 238-255.

Rodríguez Lluesma, C. (1999), "La imagen del hombre", en AA.VV., *Sociedad civil. La democracia y su destino*, Eunsa, Pamplona, pp. 187-202.

Santo Tomás de Aquino (1956), *Summa Theologica II-II*, BAC, Madrid.

Sen, A. (1999), *Sobre ética y economía*, Alianza Editorial, Madrid.

Spaemann, R. (1991), *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid.



Velarde, C. (1997), "Liberalismo y liberalismos", *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 40.

Viner, J. (1978), "Religious Thought and Economic Society", *History of Political Economy*, vol. 10, pp. 9-192.

West, E. G. (1989), *Adam Smith: el hombre y sus obras*, Unión Editorial, Madrid.

Westfall, R.S. (1958), *Science and Religion in Seventeenth-Century England*, Yale University Press, New Haven.

Weber, M. (1959), "The Author defines his purpose", Green, R.W. (ed.), *Protestantism and Capitalism. The Weber Thesis and Its Critics*, Heath and Company, Boston, pp. 1-5.



ADAM SMITH:
INTERÉS PARTICULAR Y BIEN COMÚN

Raquel Lázaro Cantero

CUADERNOS EMPRESA Y HUMANISMO

- Nº 1 Aspecto financiero y aspecto humano de la Empresa
Vittorio Mathieu
- Nº 2 La interpretación socialista del trabajo y el futuro de la Empresa
Leonardo Polo
- Nº 3 La responsabilidad social del empresario
Enrique de Sendagorta
- Nº 4 El sentido de los conflictos éticos originados por el entorno en el que opera la Empresa
Juan Antonio Pérez López
- Nº 5 Empresa y Cultura
Fernando Fernández
- Nº 6 Humanismo y Empresa
Cruz Martínez Esteruelas
- Nº 7 Moralidad y eficiencia: líneas fundamentales de la ética económica
Peter Koslowski
- Nº 8 La estrategia social de la empresa
Manuel Herrán Romero-Girón
- Nº 9 El trabajo directivo y el trabajo operativo en la empresa
Carlos Llano
- Nº 10 El altruísmo en la empresa
George Gilder
- Nº 11 Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad
Leonardo Polo
- Nº 12 El utilitarismo en la ética empresarial
Joan Fontrodona
- Nº 13 La empresa en la historia
Agustín González Enciso
- Nº 14 La empresa entre la Economía y el Derecho
José Antonio Doral
- Nº 15 La empresa ante la nueva complejidad
Alejandro Llano
- Nº 16 Empresa y libertad
Jesús Arellano

- Nº 17 ¿Qué es el humanismo empresarial?
Rafael Alvira
- Nº 18 El rendimiento social de la Empresa
Jose M. Basagoiti
- Nº 19 Elementos configuradores de la actual valoración del trabajo
Tomás Melendo
- Nº 20 Dirección y sistemas de mando
Manuel López Merino
- Nº 21 La índole personal del trabajo humano
Tomás Melendo
- Nº 22 La revolución social del management
Tomás Calleja
- Nº 23 Indicadores de la madurez de la personalidad
Enrique Rojas
- Nº 24 Empresa y sistemas de cooperación social
Ignacio Miralbell
- Nº 25 Humanismo para la dirección
Miguel Bastons
- Nº 26 Actualidad del humanismo empresarial
Alejandro Llano
- Nº 27 Notas sobre la cultura empresarial
Rafael Gómez Pérez
- Nº 28 La importancia de la dinámica política para el directivo
Manuel Alcaide Castro
- Nº 29 El poder...¿Para qué?
Juan Antonio Pérez López
- Nº 30 La empresa y el ambiente socio-político en el umbral del nuevo siglo
Daniel Bell
- Nº 31 La gestión del cambio en la empresa
Juan A. Díaz Alvarez
- Nº 32 Hacia un mundo más humano
Leonardo Polo
- Nº 33 Estudio histórico sistemático del humanismo
Higinio Marín

- Nº 34 Humanismo estamental
Higinio Marín
- Nº 35 Consideraciones sobre el activo humano de la empresa
Tomás Calleja
- Nº 36 Ser el mejor. Hacer que otros también lo sean (Sólo para empresarios)
José María Ortiz
- Nº 37 La Etica de la Sociedad de Consumo
Antonio Argandoña
- Nº 38 Hacia una Economía Política Humanista
Ludwig Erhard
- Nº 39 Las referencias sociales de la empresa
Tomás Calleja
- Nº 40 Máximo Beneficio y Máxima Racionalidad
José María Ortiz
- Nº 41 La inserción de la Persona en la Empresa
Armando Segura
- Nº 42 Humanismo pericial
Higinio Marín
- Nº 43 Dimensión humanista de la energía
Tomás Calleja
- Nº 44 La empresa entre lo privado y lo público
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 45 Competitividad y cooperación como valores institucionales de la empresa
Santiago García Echevarría
- Nº 46 Filosofía de la economía I- Metodología de la ciencia económica
Alejo J. Sison
- Nº 47 La lógica del directivo: el control necesario y la confianza imposible
Pablo García Ruiz
- Nº 48 La 'revolución' institucional de la empresa. El reto al directivo y a los recursos humanos
Santiago García Echevarría
- Nº 49 Filosofía de la economía II- El ámbito austrogermánico
Alejo J. Sison

- Nº 50 Valores éticos de la empresa
Juan Cruz
- Nº 51 La empresa virtuosa
José María Ortiz
- Nº 52 Las decisiones en la empresa: cálculo y creatividad
Miguel Bastons
- Nº 53 Filosofía de la Economía III. Los fundamentos antropológicos de la actividad económica
Alejo J. Sison
- Nº 54 La familia: un imperativo para la empresa
Ramón Ibarra
- Nº 55 Variaciones sobre una crisis
Tomás Calleja
- Nº 56 Pobreza, productividad y precios
Paolo Savona
- Nº 57 Lo común y lo específico de la crisis moral actual
Rafael Alvira
- Nº 58 La ética empresarial: una aproximación al fenómeno
Manuel Guillén
- Nº 59 La dimensión política de la economía
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 60 Sobre la cooperación competitiva
Ana Fernández y Carmelo Lacaci
- Nº 61 Organizaciones inteligentes en la sociedad del conocimiento
Alejandro Llano
- Nº 62 La economía social de mercado de Ludwig Edhard y el futuro del estado de bienestar
Ana Fernández y Carmelo Lacaci
- Nº 63 La persona humana en la empresa de fin de siglo
Carlos Llano
- Nº 64 Estado, sociedad civil y empresa
Tomás Calleja
- Nº 65 Sobre la confianza
Richard Brisebois

- Nº 66 El protagonismo social de la empresa
Tomás Calleja
- Nº 67 Dimensiones estéticas de la empresa
Rafael Alvira
- Nº 68 La empresa como realidad estética
Ana Fernández
- Nº 69 De la estética a la ética de la comunicación interna
Iñaki Vélaz
- Nº 70 La respuesta empresarial a una nueva dinámica del empleo: ¿Eficiencia económica versus eficiencia social en clave ética?
Santiago García Echevarría
- Nº 71 La profesión: enclave ético de la moderna sociedad diferenciada
Fernando Múgica
- Nº 72 El empresario servidor-líder
Enrique de Sendagorta
- Nº 73 Peter Drucker (I): Hacia una biografía intelectual
Guido Stein
- Nº 74 Peter Drucker (II): Sobre empresa y sociedad
Guido Stein
- Nº 75 La narrativa anglo-americana de la propiedad
Alejo Sison
- Nº 76 La empresa como sujeto de las relaciones internacionales
Javier Herrero
- Nº 77 Clima y Cultura empresarial
Iñaki Vélaz
- Nº 78 Valores burgueses y valores aristocráticos en el capitalismo moderno: Una reflexión histórica
Agustín González Enciso
- Nº 79 Hacia una nueva teoría de la empresa
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 80 Los pliegues ocultos de las relaciones en la empresa
Tomás Calleja
- Nº 81 La empresa entre el psicologismo y el conductismo
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría

- Nº 82 La Tercera Vía en Wilhelm Röpke
Jerónimo Molina Cano
- Nº 83 Teorías de la empresa y crisis de la modernidad
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría

Serie en inglés:

- Nº 9 Managerial work and operative work within enterprise
Carlos Llano
- Nº 10 The altruism of enterprise
George Gilder
- Nº 15 Business and the new complexity
Alejandro Llano
- Nº 17 Enterprise and Humanism
Rafael Alvira
- Nº 22 The social revolution of management
Tomás Calleja
- Nº 30 The socio-political environment that enterprise may face
Daniel Bell