
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD
ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

JOSÉ CARLOS FERNÁNDEZ DUARTE

Amor, justicia y relación.

Bases de la economía según
la encíclica *Caritas in veritate*

VOLUMEN 25 / 2015

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 1131-6950
2015 / VOLUMEN 25

DIRECTOR / EDITOR

Sergio Sánchez-Migallón
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES / MEMBERS

Enrique Moros
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Santiago Collado
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIO / EDITORIAL SECRETARY

Rubén Herce
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge extractos de tesis doctorales defendidas en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

**Redacción, administración,
intercambios y suscripciones:**
«Cuadernos Doctorales de la Facultad
Eclesiástica de Filosofía»
Universidad de Navarra. 31009
Pamplona (España)
Tel: 948 425 600.
Fax: 948 425 633
e-mail: faces@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31009 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2015:
Suscripciones 1 año: 30 €
Extranjero: 43 €

Fotocomposición:
pretexto@pretexto.es

Imprime:
Ulzama Digital

Tamaño: 170 x 240 mm

DL: NA 1024-1991

SP ISSN: 1131-6950

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA

2015 / VOLUMEN 25

1. **Álvaro LOZANO PLATONOFF**
La representación en la filosofía de Thomas Reid
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Alejandro Llano 5-123
2. **Juan José SALINAS**
El conocimiento en McDowell. Quietismo, intencionalidad y verdad
en *Mente y mundo*
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros 125-205
3. **Jorge Martín MONTOYA CAMACHO**
Libertad, amor y verdad en la teoría de la acción de Harry Frankfurt
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros 207-281
4. **José Carlos FERNÁNDEZ DUARTE**
Amor, justicia y relación. Bases de la economía según la encíclica *Caritas
in veritate*
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Sergio Sánchez-Migallón 283-351

Universidad de Navarra
Facultad Eclesiástica de Filosofía

José Carlos FERNÁNDEZ DUARTE

Amor, justicia y relación. Bases
de la economía según la encíclica
Caritas in veritate

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona
2015

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 12 mensis ianuarii anni 2015

Dr. Sergius SÁNCHEZ-MIGALLÓN

Dr. Henricus MOROS

Coram tribunali, die 6 mensis octobris anni 2014, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía

Vol. XXV, n. 4

Presentación

Resumen: La encíclica *Caritas in veritate* tuvo, al ser publicada, una acogida mediática sin precedentes. Pero no muchos supieron interpretar el mensaje de la encíclica en su contexto adecuado. Este trabajo tiene como objetivo hacer explícito el triple contexto de la encíclica: teológico, filosófico y económico y de esta manera mostrar con claridad la profundidad del mensaje de Benedicto XVI para el mundo de los economistas. El núcleo de ese mensaje es el concepto de «relación», que Benedicto XVI extrae de su pensamiento teológico. Pero que su procedencia sea teológica, no significa que sea un elemento extraño para la economía. Los estudios de la *Economia Civile*, movimiento italiano que le proporciona a la encíclica una visión de los problemas de la economía, muestran que la relación ha sido siempre un tema que la economía ha debido enfrentar, ya sea para rechazar o para incorporar. ¿De qué depende su rechazo o incorporación? De la forma que el pensamiento sobre la actividad económica ha concebido la justicia y el amor entre los hombres. El pensamiento económico predominante (*mainstream economics*) hereda esa concepción de Adam Smith. A su vez, la comprensión del amor y la justicia en la propuesta de Smith están ligadas a su pensamiento teológico, que hereda de la tradición protestante de la jurisprudencia natural. Esta forma de pensar es la causa de algunos de los defectos que actualmente posee la práctica de la economía. Por eso se justifica la llamada de Benedicto XVI a repensar las bases del pensamiento moderno de la economía, comenzando por el amor y la justicia.

Palabras clave: Teoría Económica, Doctrina Social de la Iglesia, Filosofía de la Economía.

Abstract: The encyclical letter *Caritas in veritate* had, when published, an unprecedented reception by mass media. But not many knew how to read the message of the encyclical in its proper context. This work aims to make explicit the triple context of the encyclical: theological, philosophical and economic and thus clearly show the depth of Benedict XVI's message for the world of economists. At the core of that message is the concept of «relationship» that Benedict XVI draws from his theological thought. Even when it has a theological origin, this doesn't mean that "relationship" is a strange element for the economy. The studies of *Economia Civile*, the Italian movement that gives the insights into the problems of the economy to the encyclical, show that the concept of relationship has always been an issue that the economy has faced, either to reject or to include. What determines its rejection or inclusion? The way the thought about the economy activity has of considering the justice and love between men. Mainstream economic thought inherits that conception from Adam Smith. And the understanding of love and justice of Smith's proposal are tied to his theological thought, which he inherits from the Protestant tradition of natural jurisprudence. Some of the contemporary shortcomings in the practice of the economy have those foundations as causes. That's why is justified the call of Benedict XVI to rethink the foundations of modern economic thought, beginning with love and justice.

Keywords: Economic Theory, Church Social Doctrine, Philosophy of Economy.

¿De qué trata la *Caritas in veritate*? ¿Cuál es su mensaje? Ambas preguntas, analizadas con tranquilidad se resuelven acudiendo al subtítulo. Trata sobre el desarrollo humano integral en la verdad y en la caridad. Estaba pensada para que su publicación coincidiese con el aniversario de la *Populorum Progressio* en el 2007. Pero por el trabajo que implicó y también por la crisis económica, como explicó el Cardenal Martino en su presentación, la publicación se atrasó un par de años.

El tema del desarrollo había sido tratado por Pablo VI en la *Populorum Progressio*. Ahora ese mensaje se actualizaba, teniendo en cuenta todo el cuerpo teórico que la doctrina social de la Iglesia había propuesto desde 1967.

Y esa actualización hacía necesaria abordar la cuestión del método y fundamento de la economía. En el 2005 y en el 2008, la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales había tratado esa temática en sus asambleas plenarias. A eso, se sumó que justo en los años de la publicación de la encíclica, el mundo atravesó una crisis económica mundial. Para algunos, se trataba de la peor crisis económica hasta el momento. Para superarla, se propusieron varios caminos. Un camino, llevaba a combatir los efectos según se presentaban. Otro, llevaba a investigar sus causas, para evitar que los medidas para paliar la crisis no incrementaran los efectos negativos que ya se sufrían.

Estando pues precedida por los estudios de la Academia y por las alarmantes circunstancias de la economía en ese momento, se comprende que aunque el tema de la encíclica es el desarrollo, la *Caritas in veritate* dedique muchos números a la economía. Pero no simplemente por que hubiese una crisis económica, dado que esa crisis nunca fue la causa de la encíclica, sino la ocasión de su retraso.

Este matiz no fue apreciado adecuadamente por algunos comentaristas de la encíclica. Para ellos, la *Caritas in veritate* hablaba de economía, y estaba «recubierta» de una capa de teología y filosofía. Para Weigel¹, notorio vaticanista, la cobertura teológica fue obra de Benedicto XVI y la económica (ajena al desarrollo del entonces Papa) obra de algunos miembros del Consejo Pontificio de Justicia y Paz. Ambas, según Weigel, tenían poca o ninguna relación entre sí. La idea fue acogida por algunos académicos y tuvo como resultado la división en partes de la encíclica. Una parte teológicamente profunda, y otra económicamente deficientemente.

¹ G. WEIGEL, «*Caritas in veritate* in Gold and Red: The revenge of Justice and Peace (or so they may think)», *National Review Online* (2009).

Otros comentaristas, no los más escuchados, sí que supieron encontrar con facilidad la conexión entre la aproximación teológica y filosófica de Benedicto XVI y las críticas al pensamiento dominante de la economía. Para ellos, el amor y la verdad son contenidos que necesitan estar presentes en la economía. De entre ellos, muchos conectaron los antecedentes filosóficos de la encíclica con sociólogos y filósofos franceses como Marcel Mauss, Allain Caillé o Paul Ricoeur.

Esa división de pareceres, dio origen a la presente investigación. ¿Quién tenía razón? ¿Era la *Caritas in veritate* un conjunto de ideas inconexas, unas buenas y otras malas? ¿Era una propuesta metafísica mal mezclada con aproximaciones prácticas? ¿Cómo se conectaba el contenido metafísico con el mensaje para la economía? Si se resolvía el problema de la unidad formal, podría después dedicarse a un segundo problema que no muchos habían afrontado: ¿realmente la economía y la interpretación de esta por parte de los economistas están necesitadas de amor y verdad? ¿no es una invasión de la teología y la filosofía al campo autónomo de la ciencia económica?

Para resolver el problema de la unidad era necesario indagar, por una parte, en los antecedentes en el pensamiento de Benedicto XVI y, por otra en la propuesta de quienes notoriamente habían colaborado en la redacción de la encíclica. Es fácil detectar las coincidencias casi textuales en algunos de los libros de los principales autores de la *Economia Civile*: Luigino Bruni y Stefano Zamagni. El primero ya había participado en alguna de las sesiones plenarias de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales. El segundo ya entonces era consultor del Consejo Justicia y Paz y al igual que Bruni participó activamente en las sesiones plenarias.

El resultado de esa primera indagación en los escritos de Joseph Ratzinger, mostró que ya desde antes de ser elegido, se perfilaba una propuesta teológica y filosófica que él mismo ya había ido aplicando a las realidades socio-políticas e incluso económicas. Toda la encíclica es deudora de ese planteamiento. Es fácil identificar temas que Ratzinger trata con frecuencia: la libertad, la importancia de la relación para la formación de la comunidad humana, la fraternidad, la insuficiencia de la técnica, la relación entre ciencia y moral, la necesidad de enriquecer el concepto contemporáneo de razón, etc.

Si bien comenzando desde los efectos perversos que ocasiona en la práctica la teoría económica contemporánea, la *Economia Civile* llegaba a identificar la necesidad de introducir en la teoría y en la práctica de la economía los conceptos de los que Ratzinger partía en sus exposiciones: libertad, fraterni-

dad, relación, moralidad, trascendencia, etc. Ciertamente ni Bruni ni Zamagni tienen la profundidad teológica del entonces Papa en su exposición, pero se comprende con facilidad que dada la coincidencia entre ambas propuestas –la de Ratzinger y la de la *Economia Civile*– convergiesen en la *Caritas in veritate*.

El resultado de esa primera investigación de la unidad fue descubrir no solo una mera unidad redaccional, sino una profunda unidad formal, gracias a la integración del ámbito de la práctica de la economía con el teológico y filosófico. Por ello, no se podía aprovechar el mensaje para la economía al margen del planteamiento de Benedicto XVI.

Quedaba pues por resolver el segundo problema: ¿realmente la encíclica tenía algo que decir a la economía? Uno de los rendimientos de la fase de investigación de la unidad de la encíclica fue descubrir el planteamiento de la *Economia Civile*, precisamente obra de economistas de profesión. Desde los estudios propios de esa ciencia, ellos han logrado poner de relieve la necesidad interna a la economía de lo que Benedicto XVI menciona en la *Caritas in veritate*. La economía, en cuanto práctica, siempre ha tenido necesidad de la relación, de la libertad, de la verdad. Pero lo que ellos destacan es que a partir del triunfo del planteamiento de Adam Smith, esos conceptos perdieron importancia en la teoría. Y poco a poco, la teoría deformada ha ido deformando la práctica y eso ha causado una parte de los problemas contemporáneos.

Seguir los estudios de la *Economia Civile* tenía varias ventajas: la primera, respetar las fuentes de la encíclica. La segunda, indagar hasta que punto estos estudiosos habían detectado desde la ciencia de la economía la necesidad de renovar los fundamentos teóricos, según un espíritu cristiano, muy cercano a la visión de la encíclica. Tercero, centrarse en lo esencial. Las propuestas de la encíclica son muy variadas en el amplio campo de la economía: desde la ética de los negocios, hasta la propuesta de la autoridad mundial, pasando por políticas o recomendaciones sobre el desempleo y el trabajo. Muchos artículos han estudiado cada uno de estos temas por separado y es una labor valiosa. Pero cada uno de esos temas solo encuentra sentido a partir del modo de entender la actividad económica. Y ese modo es el que los de la *Economia Civile* proponen renovar.

Elegir los estudios de la *Economia Civile* como guía para evaluar el mensaje de la encíclica para la economía significó dejar de lado la comparación de la visión de la encíclica con las teorías contemporáneas de la economía. Esa labor hubiese implicado un estudio aparte, dada la abundancia de propuestas y de matices. Eso, sin contar la variedad de contextos filosóficos y teológicos en

los que nacen tanto las viejas como las nuevas teorías. Aunque la decisión fue de no incluirlos, para tomarla fue indispensable leer bibliografía, que va desde la *radical economy* hasta las propuestas del enfoque de las capacidades, tanto de Nussbaum como de Sen, sin contar los diversos autores catalogados en el gran grupo de las corrientes heterodoxas de economía. Algunos de estos autores se incluyen en la bibliografía que aquí se presenta, aunque no aparezcan citados en el trabajo.

Pero si bien tenía ese efecto negativo, la elección de esa línea de investigación garantizaba respetar el trasfondo de la encíclica y la apertura de la razón científica a la fe, tan insistida por Benedicto XVI, dada la visión cristiana del hombre que está en el fondo de la *Economia Civile*.

¿Cuál fue el resultado del diálogo de la encíclica con la economía, teniendo como moderador a la *Economia Civile*? Encontrar las razones por las cuales la relación interpersonal, concepto central en la teología de Benedicto XVI, no ha podido ser incluida en el aparato teórico de la economía. Primero, por un prejuicio cientificista: que excluye del concepto de ciencia todo aquello que no pueda ser medible y reduce a técnica todo el saber de la economía. Segundo, por la homogeneidad motivacional, que únicamente toma como motivación el bienestar individual (no personal). Tercero, porque la Economía había dejado de estudiar y examinar sus supuestos, para centrarse únicamente en los efectos y resultados. Esto tres puntos han generado unos cuantos problemas, entre ellos: 1) las paradojas de la felicidad, en las que no siempre las decisiones encaminadas a generar bienestar individual logran aumentarlo, como sucede por ejemplo con los bienes materiales; 2) la invasión de la mentalidad economicista al ámbito de las relaciones, que lleva a destruirlas: como puede suceder en el caso del matrimonio o la misma amistad; 3) la imposibilidad de algunos modelos económicos de contemplar como posibles resultados las mejores soluciones, que queda claro en el famoso dilema del prisionero.

La *Economia Civile* en su estudio de la historia de la economía, identifica en la filosofía moral de Adam Smith el origen de esa dilución teórica de la relación. Y de ahí se heredó en cierta parte a la filosofía de la economía que ahora impera. Aquí se presentaba una opción: ¿valía la pena investigar la propuesta de Smith en orden a mostrar por qué había impedido que la relación personal apareciese como valiosa para la economía? La intuición, originada unos años antes durante mis estudios del Máster en Gobierno y Cultura en la Universidad de Navarra era que lo que había impedido que la relación interpersonal se constituyera como un punto clave en la teoría económica era la conceptualiza-

ción de la justicia y del amor que tenía Smith y quienes se inspiraron en él. Si era cierta, justificaría plenamente la insistencia de la encíclica de introducir el amor y la justicia en la economía.

Además, ni Bruni ni Zamagni le habían dedicado tanto tiempo al estudio sistemático de ambos conceptos en Smith, aunque sí que señalaban que parte del problema era la filosofía moral del escocés. Con lo cual, profundizar en este autor tendría dos resultados positivos: por un lado, corroborar la intuición acerca de la importancia del concepto de justicia y amor, y por otro verificar si realmente Smith era la causa de la modificación del concepto de relación.

El resultado fue muy positivo. No solo porque los conceptos de amor propio, amor a los demás y justicia en la época en la que se fragua la filosofía de Smith sufren transformaciones considerables respecto a la filosofía medieval. También porque se ponía de manifiesto que la teología protestante influyó considerablemente en esos conceptos. Conceptos aparentemente tan lejanos como creación, naturaleza humana, redención, esperanza, amor influyen significativamente en la teoría económica. ¡Esa era la operación que Benedicto XVI estaba tratando de revertir! Había que colocar en la base de la economía los conceptos de la teología católica de amor y justicia para dar lugar a la aparición de la relación. Eso es, lo que desde el punto de vista práctico, la *Economía Civile* está tratando de hacer.

Precisamente porque el concepto de ciencia dejó de lado a la filosofía, los que siguieron la tradición comenzada por Smith dejaron de lado el estudio de los supuestos de la filosofía y se dedicaron a mejorar únicamente los detalles prácticos de la ciencia. Era lo que ya proclamaba Ricardo y fue lo que quienes iniciaron la Economía Clásica intentaron. A esto se sumó que el mismo trabajo de Smith separó la doctrina económica, «el conjunto de supuestos de comportamiento de los agentes sobre los que se basa una teoría económica»², de la práctica de la economía.

El capítulo dedicado a la conceptualización del amor en el mercado en Smith puede dar la impresión de poner entre paréntesis la investigación de la encíclica. Mas bien, es una consecuencia de tomar en serio el aporte metafísico que proporciona la *Caritas in veritate*. Si realmente uno de los problemas bá-

² M.A. MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, «El estatuto epistemológico de la teoría económica», en *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica. En el centenario de la «Rerum Novarum». XII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, T. LÓPEZ (ed.), EUNSA, Pamplona 1991, p. 451.

sicos del pensamiento económico dominante es la ausencia de amor y justicia, era necesario indagar con profundidad en sus causas.

De hecho, el problema de los supuestos ha ido poniéndose de relieve en el ámbito de la economía desde el siglo pasado. En parte por la revisión del principio de verificación –tomado de la filosofía de la ciencia–, que influyó en la configuración de la ciencia económica contemporánea. De ahí se ha pasado a estudiar con más profundidad el problema del agente y de sus motivaciones: y las investigaciones actuales, más en el ámbito de la economía heterodoxa que en el de la ortodoxa, señalan la necesidad de cambiar los fundamentos. Stephen Marglin, Walter S. Barker Professor of Economics en la Universidad de Harvard, que pasó del neoclasicismo económico a las filas de sus críticos, dijo un año antes de la *Caritas in veritate* que el pensar como un economista (en el sentido neoclásico) llevaba a destruir la comunidad.

Para realizar un análisis de los supuestos, el punto de vista adoptado en la investigación fue el propio de la filosofía de la economía. El objetivo fue analizar los supuestos y rastrear cómo estos afectan el resto de afirmaciones que descansan sobre ellos. El punto de vista de la filosofía permitía además conectar con solvencia la teología, la antropología, la ética, la economía y la teoría económica. Sin embargo, dado esa multidisciplinariedad, no fue un programa exento de dificultades.

Respecto a la economía había un obstáculo claro. ¿Definía la *Caritas in veritate* qué era lo económico? No explícitamente. En parte, porque no es tarea de la encíclica definir que sea o no lo económico. En cambio lo que sí hacía la *Caritas in veritate* era decir que la economía estaba intrínsecamente conectada con la antropología y la ética, afirmación que no todos los economistas acogen con entusiasmo. La encíclica, sin definir la economía, toma postura en bastantes campos de la filosofía de la economía: motivaciones, primacía de la moral sobre las ciencias prácticas, etc. Por eso consideré importante seguir dentro del contexto intelectual de la encíclica, sin detenerme a comparar lo que decían todos los economistas con respecto a los temas tratados en la encíclica. En resumen, podría considerarse que la encíclica sostiene las siguientes afirmaciones sobre la economía:

1. El hombre es el centro y el fin de la economía.
2. Afecta moralmente al hombre y a su relación con los demás hombres
3. La economía está conectada con la política
4. Es realizada por la libertad y por tanto sujeta a las limitaciones de la libertad humana. Por tanto, un hombre puede actuar únicamente por

su propio beneficio, pero también puede actuar por amor real a los demás. Una supuesta ley económica creada sobre la afirmación de que el hombre actúa únicamente por su propio interés está destinada a crear una economía inhumana.

5. La economía no tiene como objetivo la mera acumulación, sino favorecer el crecimiento de la dimensión material de la vida humana de la forma más humanamente posible.
6. Las decisiones que toma el hombre son éticas y tienen una dimensión económica. Una decisión elegida únicamente por sus ventajas económicas haría daño. Así como una decisión en campo económico que no contara con un conocimiento de economía, también sería mala.

La convergencia de múltiples ciencias en este trabajo puede llevar a que un economista puede echar en falta un tratamiento más detenido de los estudios de campo de la *Economía Cívile* en el ámbito de la relación, de la *tragedy of commons*, o de los diversos escenarios del dilema del prisionero introduciendo las variables de los distintas reciprocidades. Al contrario, para alguien ajeno a la filosofía de la economía, la rápida revisión y descarte de la teoría de la agencia y la crítica a la excesiva formalización de la economía puede parecer falta de profundización. Se podría quejar también de la ausencia de una contextualización del problema de la metodología de la ciencia económica y de su definición. O en todo caso, el uso de terminología técnica de la teoría económica puede inducir a cierta confusión, pues no es lo mismo economía, que políticas económicas, ni doctrina económica lo mismo que teoría económica. He tratado en lo posible de disminuir tecnicismos pero no he podido evitar, en orden a no desviarme del tema, suponer un cierto conocimiento de los problemas contemporáneos de la filosofía de la economía. He tratado de disminuir ese problema introduciendo breves explicaciones en los capítulos implicados, pero soy consciente que esas pequeñas discusiones son insuficientes para convencer a una persona que trata a la economía como una ciencia exacta que en realidad es una ciencia práctica que utiliza un aparato matemático (que es el punto de vista de la encíclica).

Entrar a resolver todos estos temas hubiese supuesto justificar por qué se escogía una filosofía de la economía que la *Caritas in veritate* solo bosquejaba. La filosofía de la economía elegida para dirimir todas esas cuestiones terminaría por ser ajena a la encíclica, aunque coincidiese en algunos puntos centrales, como la matriz cristiana.

En ese sentido, he adoptado en el trabajo el punto de vista de la *Caritas in veritate*. He procurado dejar hablar a los autores intelectuales de la encíclica.

Se puede o no estar de acuerdo con el planteamiento. Pero como he explicado, el origen de la investigación fue demostrar la unidad de la encíclica y su relevancia para la economía, y no tanto demostrar como verdaderos los supuestos teológicos, antropológicos y metodológicos que esta ocupa. Como he explicado, eso hubiese significado un trabajo totalmente distinto, en continuo diálogo con los planteamientos económicos originados en época moderna.

El mismo capítulo sobre Adam Smith implicó tomar opciones dentro de las diversas teorías: ¿hasta qué punto se podía hablar de amor a los demás dentro del esquema smithiano? ¿realmente hay una continuidad en sus obras? ¿qué significa la mano invisible? ¿se puede hablar de religión en la propuesta filosófica del escocés? ¿Es realmente padre de la economía, y si lo es, en qué sentido? ¿En qué sentido su antropología afecta su teoría económica? De aquí fue nuevamente de gran ayuda la realización del Máster en Gobierno y Cultura, y por otro, la posibilidad de hablar con múltiples especialistas, una de las grandes ventajas que proporciona la integración en el mismo campus de la Facultad Eclesiástica de Filosofía con el resto de Facultades.

El extracto que aquí se presenta es parte del capítulo IV, dedicado a investigar los límites del pensamiento de Adam Smith con respecto a la relación, y a la indagación de las causas de esos límites. Lo considero de especial importancia pues muestra como la cuestión del amor, la justicia y la relación han estado desde los inicios de la economía contemporánea. Han sido las deficiencias filosóficas en el planteamiento de esos conceptos las que imposibilitan la aparición de una verdadera relación, en los términos de la filosofía cristiana y con ella de la visión de Benedicto XVI. Además, como se ha explicado, Adam Smith era señalado por la *Economia Civile* como origen del declive del concepto de relación en el pensamiento económico. El tratamiento de amor y la justicia en el filósofo escocés justifica que la *Caritas in veritate* tenga una aproximación marcadamente metafísica en sus números iniciales.

Índice de la Tesis

ÍNDICE	5
TABLA DE ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	11
I	
ANTECEDENTES FILOSÓFICOS Y MARCO INTERPRETATIVO	23
1. UNA VISIÓN GENERAL DE LA CV	26
2. RAÍCES INTELECTUALES DEL TRATAMIENTO DE LA ECONOMÍA EN LA CV	32
2.1 La relación de la CV con las encíclicas precedentes	32
2.2 Claves hermenéuticas en el pensamiento de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI	40
a) Razón, verdad, libertad	40
b) La persona y la relación	47
c) Don y gratuidad	50
d) Ciencia y moral	53
2.3 La influencia de la <i>Economia Civile</i> en la CV	58
a) El trasfondo filosófico de la economía	61
b) Un cambio de mentalidad: del intercambio de cosas a la relación entre personas	63
3. ¿NOVEDAD EN LA CV? LA RELACIÓN ENTRE LAS APORTACIONES ANTERIORES DE LA DSI Y LA CV	77
II	
CARITAS IN VERITATE Y ECONOMÍA: CONTINUIDAD Y PROFUNDIZACIÓN	81
1. LOS PROBLEMAS ANTROPOLÓGICOS Y FILOSÓFICOS DE LA ECONOMÍA VISTOS POR LA DSI	81
2. ANTROPOLOGÍA Y DOCTRINA ECONÓMICA EN LA CV	100
2.1 ¿Amor y economía?	101
a) Moral y economía	108
b) Técnica y Moral	114

2.2 Don y gratuidad	119
a) Mercado y acción personal en el mercado	128
b) Globalización, relación y fraternidad	132
III	
ECONOMÍA, MERCADO, RELACIÓN. LOS PROBLEMAS DE LA RECIPROCIDAD EN EL PENSAMIENTO ECONÓMICO	137
1. LA RELACIÓN INTERPERSONAL COMO PROBLEMÁTICA PARA LA ECONOMÍA	139
2. NUEVAS TEORÍAS: ¿MISMAS SOLUCIONES?	153
IV	
LOS FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DEL AMOR EN EL MERCADO: LA VISIÓN DE ADAM SMITH	175
1. ¿POR QUÉ ADAM SMITH?	175
1.1 El interés propio y el mercado: de la filosofía a la economía	181
1.2 Conciencia y Justicia	191
1.3 Vanidad y Riqueza: una solución providente	197
1.4 Egocentrismo	208
2. LA CRÍTICA DE LA <i>ECONOMIA CIVILE</i>	215
3. EL PLANTEAMIENTO ANTROPOLÓGICO COMO CONFIGURADOR DEL ORDEN SOCIAL	230
3.1 El contexto iusnaturalista de Adam Smith	232
3.2 El iusnaturalismo moderno y la Ilustración escocesa	235
3.3 Grocio, Pufendorf y Hutcheson	239
3.4 Smith y su jurisprudencia natural	258
V	
AMOR, JUSTICIA Y RELACIÓN COMO FUNDAMENTOS DEL ORDEN ECONÓMICO	279
1. EL AMOR: GENERADOR DE BIENES COMUNES Y SALVAGUARDA DE LA JUSTICIA	281
2. LA JUSTICIA Y EL PAPEL DEL ESTADO	303
CONCLUSIONES	315
BIBLIOGRAFÍA	323
a) Escritos de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI	323
b) Comentarios sobre la <i>Caritas in veritate</i>	325
c) Escritos de los principales autores de la <i>Economia Civile</i>	330
d) Fuentes secundarias	332

Bibliografía de la Tesis

A. ESCRITOS DE JOSEPH RATZINGER-BENEDICTO XVI

- BENEDICTO XVI, «Discurso al Parlamento Federal de Alemania», Berlín 22-09-2011 [http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_sp.html].
- «Discurso a los representantes de la sociedad británica», Westminster Hall, City of Westminster 17-09-2010.
- *Caritas in veritate*, Editrice Vaticana, Vaticano 2009.
- «Discurso a los miembros de la Fundación ‘Centesimus annus, pro Pontifice’», Roma 13-06-2009 [http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20090613_centesimus-annus_sp.html].
- «Discurso a la Universidad «La Sapienza» de Roma (no pronunciado)», 17-01-2008 [http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_sp.html].
- *Spe Salvi*, San Pablo, Madrid 2007.
- *Deus Caritas Est*, San Pablo Madrid 2006.
- «Discurso en la Universidad de Ratisbona. Fe, razón y universidad. Recuerdos y Reflexiones», Baviera 12-09-2006 [http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html].
- «Mensaje de su Santidad Benedicto XVI para la celebración de la XL Jornada Mundial de la Paz: ‘La persona humana, corazón de la paz’», Vaticano 01-01-2007 [http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace_sp.html].
- HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Dialéctica de la Secularización: sobre la Razón y la Religión*, Encuentro, Madrid 2006.
- RATZINGER, J., *Pueblo y Casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 2012.
- *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 5ª ed., Sígueme, Salamanca 2005.
- *La fraternidad de los cristianos*, Sígueme, Salamanca 2004.
- *Verdad, Valores, Poder: piedras de toque de la sociedad pluralista*, Rialp, Madrid 1995.

- *Introducción al cristianismo*, 7ª ed., Sígueme, Salamanca 1994.
- *Una mirada a Europa: Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones*, Rialp, Madrid 1993.
- «Concerning the notion of person in theology», *Communio*, nº 17 (1990), 439-454.
- *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*, Católica, Madrid 1987.
- «Church and Economy: Responsibility for the future of the world economy», *Communio*, 13 (1986) 199-204.
- *La unidad de las naciones: aportaciones para una teología política*, Fax, Madrid 1972.
- RATZINGER, J. y PERA, M., *Sin raíces: Europa, relativismo, cristianismo, islam*, Península, Barcelona 2006.

B. COMENTARIOS SOBRE LA *CARITAS IN VERITATE*

- ARBOLEDA MORA, C., «Para una hermenéutica de la *Caritas in veritate*», *Cuestiones Teológicas*, 36, nº 86 (2010) 327-348.
- BLANCO SARTO, P., «Ética, ecología y economía. *Caritas in veritate*: la encíclica global de Benedicto XVI», *Empresa y Humanismo*, 14, nº 1 (2011) 19-46.
- BREEN, J.M., «Love, Truth, and the Economy: a reflection on Benedict XVI's *Caritas in veritate*», *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 33, nº 3 (2010) 987-1029.
- BURINI, M., «Caritas in mercato», *Il Foglio*, Roma 16-07-2009.
- BURKE, J.A., «Pope Benedict on Capitalism, Marxism and Globalization», *The Catholic Social Science Review*, 14 (2009) 167-191.
- CAPIZZI, J.E., «From individuals to Neighbors to Brothers: an Augustinian Analysis of *Caritas in veritate*», presentado en *The logic of gift and the meaning of Business*, Roma 24-02-2011 [<http://www.stthomas.edu/cathstudies/cst/conferences/Logic%20of%20Gift%20Semina/Logicofgiftdoc/CapizziPCJPPaper.pdf>].
- CHRISTIANSEN, D., «Metaphysics and Society: a commentary on *Caritas in veritate*», *Theological Studies*, 71, nº 1 (2010) 3-28.
- DEMBINSKI, P.H., *Encyclical Letter «Caritas in veritate»: An Economist's Reading*, Working Paper SES, Fribourg, Faculty of Economics and Social Sciences. Université de Fribourg 13-10-2011 [<http://doc.rero.ch/record/27129>].
- DONATI, P., «La novità della *Caritas in veritate*», 2009 [<http://www.zenit.org/article-19045?l=italian>].
- EDERER, R.J., «After *Caritas in veritate*?», *The Catholic Social Science Review*, 16 (2011) 345-355.
- GRASSL, W., «Hybrid Forms of Business: The logic of Gift in the commercial World», presentado en *The logic of gift and the meaning of Business*, Roma 25-02-2011 [<http://www.stthomas.edu/cathstudies/cst/conferences/Logic%20of%20Gift%20Semina/Logicofgiftdoc/GrasslPCJPPaper.pdf>].
- «Civil Economy: The Trinitarian Key to Papal Economics», presentado en *Economic Justice and the Encyclical Caritas in veritate*, Denver, CO 08-01-2011 [http://snc.academia.edu/WolfgangGrassl/Papers/455584/Civil_Economy_The_Trinitarian_Key_to_Papal_Economics].

- HEALY, N.J., «*Caritas in veritate* and Economic Theory», *Communio*, 37, n° 4 (2010) 580-591.
- HODGE, A. y DUHS, A., «Implicit a priori in the Evolution of Economics: Ratzinger's Alternative», *Journal of Economic Issues (M.E. Sharpe Inc.)* 45, n° 4 (2011) 941-964.
- LAURENT, B., «*Caritas in veritate* as a social encyclical: a modest challenge to economic, social, and political institutions», *Theological Studies* 71, n° 3 (2010) 515-544.
- LORDA, J.L., «Claves teológicas para una lectura de *Caritas in veritate*», *Scripta Theologica*, 42, n° 1 (2010) 101-120.
- LUCKEY, W.R., «Suggestions on Rebuilding Catholic Social Teaching on Economics», *Economic Affairs*, 30, n° 1 (2010) 27-32.
- MARTINO, R.M.; CORDES, J.; CREPALDI, G. y ZAMAGNI, S., «Conferenza stampa di presentazione dell'enciclica del Santo Padre Benedetto XVI dal titolo: *Caritas in veritate*», 2009 [http://press.catholica.va/news_services/bulletin/news/24136.php?index=24136&po_date=07.07.2009&lang=fr].
- MELÉ, D., «The Christian Ἀγάπη (agápē) and the 'Logic of Gift' in Business Ethics», presentado en *The logic of gift and the meaning of Business*, Roma 25-02-2011 [<http://www.stthomas.edu/cathstudies/cst/conferences/Logic%20of%20Gift%20Semina/Logicofgiftdoc/MelePCJPPaper.pdf>].
- MIGLIORE, J., «Mercado, Estado y Sociedad Civil: de «Centesimus Annus» a *Caritas in veritate*», *Revista Cultura Económica*, 27, n° 75/76 (2009) 30-43.
- NIRENBERG, D., «Love and Capitalism», *New Republic*, 240, n° 4868 (2009) 39-42.
- NOTHELLE-WILDFEUER, U., «The anthropological and the ethical focus of the globalization: the fundamental statements of the Social Encyclical *Caritas in veritate*», Colonia 05-09-2009 [<http://www.ordosocialis.de/pdf/Nothelle-Wildfeuer/Ordo%20socialis%20Vortrag%20engl.pdf>].
- NOVAK, M.; SCHALL, J.V.; WOOD, J. y ROYAL, R., «*Caritas in veritate*: A Symposium», *The Catholic Thing*, 2009 [<http://www.thecatholicthing.org/content/view/1871/2/>].
- OSLINGTON, P., «Popes and Markets», *Policy*, 26, n° 4 (2010) 31-34.
- PÉREZ-SOBA, J.J., «Renovación moral de la vida económica», presentado en *Simposio de Doctrina Social de la Iglesia Fundación Pablo VI*, Madrid 12-09-2011 [http://www.instituto-social-leonxiii.org/index.php?option=com_content&view=article&id=623:la-renovacion-moral-de-la-vida-economica&catid=29:simposio-2011&Itemid=177].
- RHONHEIMER, M., «Capitalism, Free Market Economy, and the Common Good: the Role of the State in the Economy», en *Free markets and the culture of common good*, SCHLAG, M. y MERCADO, J.A. (eds.), Springer, New York 2012, 3-40.
- RENCZES, P.G., «Grace Reloaded: *Caritas in veritate*'s Theological Anthropology», *Theological Studies*, 71, n° 2 (2010) 273-290.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., «La ética de la ayuda al desarrollo», *Corintios XIII: Revista de teología y pastoral de la caridad*, n° 132 (2009) 47-58.
- RUSZALA, M.J., «The metaphysics of «*Caritas in veritate*»: Augustinian theology and social thought as an interpretive key», *The Catholic Social Science Review*, 16 (2011) 135-148.

- SANDONÀ, L., «The reception of *Caritas in veritate* in the USA: appreciation and perplexity», *Oikonomia*, 9, n° 2 (2010) 39-47.
- SANZ, D. DE, «Lo nuevo y lo viejo en *Caritas in veritate*», *Estudios eclesiásticos*, 85, n° 332 (2010) 143-158.
- SCHINDLER, D.L., «The Anthropological Vision of *Caritas in veritate* in light of economic and cultural life in the United States», *Communio*, 37, n° 4 (2010) 558-579.
- SCHLAG, M., «La encíclica *Caritas in veritate*, entre tradición cristiana y mundo moderno», *Romana*, 49 (2009).
- SMALL, G., «Connecting Economics to Theology», *Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics*, 1, n° 1 (2011).
- TOSO, M., «L'annuncio della verità dell'amore di Cristo nella società. Linee pastorali dalla *Caritas in veritate*», presentado en *L'annuncio della verità dell'amore di Cristo nella società.*, Asís 19-10-2009 [http://www.chiesacattolica.it/cci_new_v3/allegati/6728/TOSO.pdf].
- WEIGEL, G., «*Caritas in veritate* in Gold and Red: The revenge of Justice and Peace (or so they may think)», *National Review Online* (2009).
- WOEHRLING, F., «*Caritas in veritate*: love shaping the real world through rational understanding», *The Catholic Social Science Review*, 16 (2011) 11-15.
- YUENGER, A., «Economics and Interdisciplinary Exchange in Catholic Social Teaching and *Caritas in veritate*», *Journal of Business Ethics*, Online First (s.f.).

C. ESCRITOS DE LOS PRINCIPALES AUTORES DE LA *ECONOMIA CIVILE*

- BRUNI, L., *Le nuove virtù del mercato nell'era dei beni comuni*, Città Nuova, Roma 2012.
- «Reciprocity and Gratuitousness in the Market: a challenge for the Economic Theory», presentado en *The logic of Gift and the meaning of business*, Roma 25-02-2011 [<http://www.stthomas.edu/cathstudies/cst/conferences/Logic%20of%20Gift%20Semina/Logicofgiftdoc/BruniPCJPPaper.pdf>].
- *L'ethos del mercato: un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Bruno Mondadori, Milano 2010.
- «The happiness of sociality. Economics and eudaimonia: A necessary encounter», *Rationality and Society*, 22, n° 4 (2010) 383-406.
- «Reciprocity: An Economics of Social Relations», *Economics and Philosophy*, 26, n° 2 (2010) 241-247.
- «Bene relazionale», BRUNI, L. y ZAMAGNI, S. (ed.), *Dizionario di Economia Civile*, Città Nuova, Roma 2009.
- *El precio de la gratuidad*, Ciudad Nueva, Madrid 2008.
- *Reciprocità: dinamiche di cooperazione, economia e società civile*, Bruno Mondadori, Milano 2006.
- «'Hic sunt leones': interpersonal relations as unexplored territory in the tradition of economics», en *Economics and Social Interaction: Accounting for Interpersonal Relations*, GUI, B. y SUGDEN, R. (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2005.

- *L'economia, la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma 2004.
- «Ego facing Alter: How Economists have depicted Human Interactions», *Annals of Public & Cooperative Economics*, 71, n° 2 (2000) 285-313.
- BRUNI, L. y GUALA, F., «Vilfredo Pareto and the Epistemological Foundations of Choice Theory», *History of Political Economy*, 33, n° 1 (2001) 21-49.
- BRUNI, L. y SUGDEN, R., «Fraternity: Why the market need not be a morally free zone», *Economics and Philosophy*, 24, n° 01 (2008) 35-64.
- «Moral Canals: Trust and Social Capital in the Work of Hume, Smith and Genovesi», *Economics and Philosophy*, 16, n° 1 (2000) 21-45.
- BRUNI, L. y SUGDEN, R., «Fraternity, Intrinsic Motivation and Sacrifice: a reply to Gui and Nelson», *Economics and Philosophy*, 25, n° 02 (2009) 195.
- BRUNI, L. y ZAMAGNI, S., eds., *Dizionario Di Economia Civile*, Città Nuova, Roma 2009.
- *Economia Civile: Efficienza, Equità, Felicità Pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004.
- ZAMAGNI, S., *Por una economía del bien común*, Ciudad Nueva, Madrid 2012.
- «The proximate and remote causes of a crisis foretold: a view from Social Catholic Thought», en *Crisis in a Global Economy. Re-Planning the Journey. Sixteenth Plenary Session, 30 April-4 May 2010*, GLENDON, M.A. y RAGA, J. (eds.), Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2011, 296-325.
- «Globalization: Guidance from Franciscan Economic Thought and *Caritas in veritate*», *Faith and Economics*, n° 56 (2010) 81-109.
- «Fraternidad, don y reciprocidad en la *Caritas in veritate*», *Revista Cultura Económica*, 27, n° 75/76 (2009) 11-29.
- «Reciprocity, Civil Economy, Common Good», en *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity can work Together. The proceedings of the 14th Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences*, ARCHER, M. y DONATI, P. (eds.), Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2008.
- *Heterogeneidad motivacional y comportamiento económico: la perspectiva de la Economía Civil*, Unión Editorial, Madrid 2006.
- «Per un'economia civile nonostante Hobbes e Mandeville», *Oikonomia*, 2, n° 3 (2003) 11-23.

D. FUENTES SECUNDARIAS

- ALICI, L. (ed.), *Forme della Reciprocita: Comunita, Istituzioni, Ethos*, Il Mulino, Bologna 2004.
- AA.VV., *Social and Ethical Aspects of Economics: A Colloquium in the Vatican*, Pontifical Council for Justice and Peace, Vatican City 1992.
- AQUINO, T. DE, *La Verdad y la Falsedad*, 3ª ed. ampl., Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea; Ética Eudemia*, 2ª reimp., Gredos, Madrid 1993.
- *Metafísica*, 2ª ed. rev., reimp., Gredos, Madrid 1987.

- ASOCIACIÓN PARA EL ESTUDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA (ed.), *Estudios sobre la encíclica «Centesimus annus»*, Unión Editorial, Barcelona 1992.
- BARDSLEY, N., «Interpersonal Interaction and Economic Theory: The Case of Public Goods», *Annals of Public & Cooperative Economics*, 71, n° 2 (2000) 191.
- BARRERA, A., *God and the Evil of Scarcity: Moral Foundations of Economic Agency*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2005.
- BELLOCO, A., *La doctrina social de la Iglesia: qué es y qué no es*, EDICEP, Valencia 2012.
- BERETTA, S., «Los modelos de regulación de los mercados financieros: el mensaje de la Encíclica», *Revista Cultura Económica*, 27, n° 75/76 (2009) 44-76.
- BISHOP, J.D., «Moral motivation and the development of Francis Hutcheson's Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, 57, n° 2 (1996) 277-295.
- BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger: una introducción*, Palabra, Madrid 2011.
- *Joseph Ratzinger: Razón y cristianismo: la victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Rialp, Madrid 2005.
- «La teología de la persona en Joseph Ratzinger», en *Propuestas Antropológicas del Siglo XX*, SELLÉS, J.F. (ed.), EUNSA, Pamplona 2004, 353-382.
- BLAUG, M., *The methodology of economics or how economists explain*, 2ª ed., Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- BOOTH, P. (ed.), *Catholic Social Teaching and the Market Economy*, Institute of Economic Affairs, London 2007.
- CALDERÓN CUADRADO, R., *Armonía de Intereses y Modernidad: Radicales del Pensamiento Económico*, Civitas, Madrid 1997.
- CAMACHO LARAÑA, I., *Doctrina Social de la Iglesia: quince claves para su comprensión*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000.
- CARDONA, C., *Metafísica del bien común*, Rialp, Madrid 1966.
- CHALMETA, G., *Ética Social. Familia, profesión y ciudadanía*, 2ª ed., EUNSA, Pamplona 2003.
- CODA, P., *El ágape como gracia y libertad: en la raíz de la teología y la praxis de los cristianos*, Ciudad Nueva, Madrid 1996.
- COLOM, E., *Elegidos en Cristo para ser santos*, vol. IV. Moral Social, Roma 2011 [<http://eticaepolitica.net/corsodimorale/Social02.pdf>].
- COMISIÓN PONTIFICIA «IUSTITIA ET PAX», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005.
- CREMASCHI, S., «La teodicea social de Adam Smith», *Empresa y Humanismo*, 13, n° 1 (2010) 333-374.
- CRESPO, R.F., *Filosofía de la economía*, EUNSA, Pamplona 2012.
- «Una reflexión sobre la razón teórica y la razón práctica en la economía», *Empresa y Humanismo*, 12, n° 2 (2009) 107-152.
- «Relevancia de la racionalidad práctica en la economía», *Empresa y Humanismo*, 11, n° 2 (2008) 35-60.
- «Nota sobre una confusión: la omnipresencia del comportamiento interesado o maximizador», presentado en *XIII Jornadas de Epistemología de las Ciencias Económicas*, Universidad de Buenos Aires, Argentina 05-10-2007.

- *Las racionalidades de la Economía*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2006.
- *Liberalismo económico y Libertad: Ortodoxos y Heterodoxos en las teorías económicas actuales*, Rialp, Madrid 2000.
- CRESPO, R.F. y LLACH, J.J., «Conceptions of human beings implicit in economics and in the practice of economic policy», en *Conceptualization of the Person in Social Sciences. Eleventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences 18-22 november 2005*, MALINVAUD, E. y GLENDON, M.A. (eds.), Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2005, 447-477.
- CRUZ PRADOS, A., *Ethos y Polis: bases para una reconstrucción de la Filosofía Política*, 2ª ed., EUNSA, Pamplona 2006.
- DASGUPTA, P., «Financial crises and the world's poor», en *Crisis in a Global Economy. Re-Planning the Journey. Sixteenth Plenary Session, 30 April-4 May 2010*, GLENDON, M.A. y RAGA, J. (eds.), Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2011, 198-220.
- DAVIS, J.B., *The theory of the individual in Economics: Identity and Value*, Routledge, London 2003.
- DONATI, P., *Repensar la sociedad: el enfoque relacional*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2006.
- DONOHUE-WHITE, P. (ed.), *Human Nature and the Discipline of Economics: Personalist Anthropology and Economic Methodology*, Lexington Books, Lanham (Maryland) 2002.
- DRAKOPOULOS, S.A., «Wicksteed, Robbins and the emergence of Mainstream Economic Methodology», *Review of Political Economy*, 23, n° 3 (2011) 461-470.
- ELTON, M., «Francis Hutcheson», FERNÁNDEZ LABASTIDA, F. y MERCADO, J.A. (ed.), *Philosophica. Enciclopedia filosófica online*, s.f. [<http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/hutcheson/Hutcheson.html>].
- «La racionalidad práctica en Hutcheson», *Anuario Filosófico*, 42, n° 1 (2009) 35-64.
- ESLAVA, E., «Libertad y anarquía: el pensamiento ético de Joseph Ratzinger», *Pensamiento y cultura*, 11, n° 2 (2008) 313-323.
- «La razón mutilada. Ciencia, razón y fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger», *Scripta Theologica*, 39, n° 3 (2007) 829-851.
- ESPOSITO, R., *Communitas: origen y destino de la comunidad*, 1ª ed., Amorrortu, Buenos Aires 2003.
- ETZIONI, A., *La dimensión moral: hacia una nueva economía*, Palabra, Madrid 2007.
- FEHR, E. y GÄCHTER, S., «Human behaviour: Egalitarian motive and altruistic punishment (reply)», *Nature* 433, n° 7021 (2005), E1-E2.
- FEHR, E. y FISCHBACHER, U., «Why social preferences matter – The impact of non-selfish motives on competition, cooperation and incentives», *The Economic Journal*, n° 478 (2002).
- FEHR, E. y GÄCHTER, S., «Cooperation and Punishment in Public Goods Experiments», *Institute for Empirical Research in Economics Working Paper n° 10; CE-Sifo Working Paper Series n° 183*. (1999) [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=203194].

- «Fairness and Retaliation: The Economics of Reciprocity», *SSRN eLibrary* (2000) [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=229149].
- FEHR, E. y SCHMIDT, K.M., «A theory of fairness, competition, and cooperation», *The quarterly journal of economics*, 114, n° 3 (1999) 817-868.
- FIORI, S., «Adam Smith on method: newtonianism, history, institutions, and the 'invisible hand'», *Journal of the History of Economic Thought*, 34, n° 3 (2012) 411-435.
- FISCHBACHER, U. y FALK, A., «Modelling Strong Reciprocity», en *Moral sentiments and material interests. The Foundations of Cooperation in Economic Life*, GINTIS, H.; BOWLES, S.; BOYD, R. y FEHR, E. (eds.), MIT Press, Cambridge (Mass.)-London 2005, 193-214.
- FLEISCHACKER, S., «Vanidad», *Empresa y Humanismo*, 13, n° 1 (2010) 35-70.
- FONTRODONA, J. y SISON, A.J., «Hacia una teoría de la empresa basada en el bien común», *Empresa y Humanismo*, 10, n° 2 (2007) 65-92.
- FORCE, P., *Self-Interest Before Adam Smith: A Genealogy of Economic science*, Cambridge University Press, New York 2003.
- FREY, B.S., *Not Just for the Money: An Economic Theory of Personal Motivation*, Elgar, Cheltenham 1997.
- GINTIS, H.; BOWLES, S.; BOYD, R. y FEHR, E., «Moral Sentiments and Material Interests: origins, evidence and consequences», en *Moral sentiments and material interests. The Foundations of Cooperation in Economic Life*, GINTIS, H.; BOWLES, S.; BOYD, R. y FEHR, E. (eds.), MIT Press, Cambridge (Mass.)-London 2005, 3-39.
- GUI, B., «On Mutual Benefit and Sacrifice: a Comment on Bruni and Sugden's 'Fraternity'», *Economics and Philosophy*, 25, n° 02 (2009) 179.
- «From transactions to encounters: the joint generation of relational goods and conventional values.», en *Economics and Social Interaction: Accounting for Interpersonal Relations*, GUI, B. y SUGDEN, R. (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2005, 23-51.
- GUI, B. y SUGDEN, R. (eds.), *Economics and Social Interaction: Accounting for Interpersonal Relations*, Cambridge, Cambridge University Press 2005.
- HAAKONSSON, K., «Natural jurisprudence and the theory of justice», en *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, BROADIE, A. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge (United Kingdom) 2003, 205-221.
- *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, New York 1996.
- *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge (United Kingdom) 1981.
- HAUSMAN, D.M. y MCPHERSON, M.S., «Taking Ethics Seriously: Economics and Contemporary Moral Philosophy», *Journal of Economic Literature*, 31, n° 2 (1993) 671-731.
- HAUSMAN, D.M., «Philosophy and Economic Methodology», *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1984 (1984) 231-249.
- HIRSCHMAN, A.O. y EBRARY, INC., *The Passions and the Interests Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1977

- HONT, I. y IGNATIEFF, M., «Needs and Justice in the Wealth of Nations», en *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*, HONT, I. (ed.), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 2005, 389-443.
- HUTCHESON, F., *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy*, TURCO, L. (ed.), Liberty Fund, Indianapolis 2007.
- *A System of Moral Philosophy. In Two volumes*, vol. I, Continuum, London-New York 2005.
- HUTCHISON, T.W., *Before Adam Smith: the emergence of political economy, 1662-1776*, 1st ed., Blackwell, Oxford 1990.
- ILLANES MAESTRE, J.L., «Economía y reflexión teológica. Historia de un encuentro», en *Economía y Religión: III Simposium Internacional, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales*, RAVINA, L. (ed.), EUNSA, Pamplona 2000, 97-117.
- INCIARTE, F., *Liberalismo y republicanism*, EUNSA, Pamplona 2001.
- INFANTINO, L., *Individualism in modern thought: from Adam Smith to Hayek*, Routledge, London 1998.
- JUAN PABLO II, «Mensaje para la XXXIII Jornada Mundial de la Paz», 2000 [http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121999_XXXIII-world-day-for-peace_sp.html].
- «Centesimus annus», en *AAS*, vol. LXXXIII, 1991, 793-867.
- «Sollicitudo rei socialis», en *AAS*, vol. LXXX, 1988, 513-586.
- «Laborem exercens», en *AAS*, vol. LXXIII, 1981, 577-647.
- KOLM, S.-C., «The Human Person in normative economics», en *Conceptualization of the Person in Social Sciences. Eleventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences 18-22 november 2005*, MALINVAUD, E. y GLENDON, M.A. (eds.), Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2005, 369-413.
- «The logic of good social relations», en *Economics and Social Interaction: Accounting for Interpersonal Relations*, GUI, B. y SUGDEN, R. (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2005, 174-189.
- KOSLOWSKI, P., «La religión como garantía de la ética y la economía: un argumento en contra del laicismo», en *Actas del VI Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea «¿Ética sin religión?»*, EUNSA, Pamplona 2007, 349-375.
- *Ethics of Capitalism and Critique of Sociobiology: Two Essays with a Comment by James M. Buchanan*, Springer, Berlín 1996.
- *Principles of Ethical Economy*, Kluwer Academic Publishers, Boston 2001.
- LAWSON, T., «The nature of Heterodox Economics», *Cambridge Journal of Economics*, 30, n° 4 (2006) 483-505.
- LÁZARO, R., «El capitalismo de Adam Smith: raíces antropológicas de su pensamiento económico y político», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 65, n° 1 (2009) 425-433.
- *La sociedad comercial en Adam Smith: método, moral, religión*, EUNSA, Pamplona 2002.
- LIEBERMAN, D., «Adam Smith on Justice, Rights, and Law», en *The Cambridge Companion to Adam Smith*, HAAKONSEN, K. (ed.), Cambridge University Press, New York 2006, 214-245.

- LONG, D., «Adam Smith's Politics», en *The Cambridge Companion to Adam Smith*, HAakonssen, K. (ed.), Cambridge University Press, New York 2006, 288-318.
- LÓPEZ, T.; ALVIRA DOMÍNGUEZ, R. y MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M.A., «En el XXV Aniversario de la Mater et Magistra», *Scripta Theologica*, 18, n° 3 (1986) 891-903.
- LUTZ, M.A., *Economics for the Common Good: Two Centuries of Social Economic Thought in the Humanistic Tradition*, Routledge, London 1999.
- *Humanistic Economics: The New Challenge*, New York, The Bootstrap Press 1988.
- MACINTYRE, A., *Justicia y Racionalidad*, EUNSA, Barcelona 1994.
- MALINVAUD, E., «Conceptualization of agents in positive economic theory», en *Conceptualization of the Person in Social Sciences. Eleventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences 18-22 november 2005*, MALINVAUD, E. y GLENDON, M.A. (eds.), Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2005, 419-441.
- MARGLIN, S.A., *The Dismal Science: how thinking like an economist undermines community*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2010.
- MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M.A., «Don y desarrollo, bases de la economía», *Scripta Theologica*, 42, n° 1 (2010) 121-138.
- «La teoría económica en la *Rerum novarum*», *Anuario de historia de la Iglesia*, n° 12 (2003) 59-70.
- *La dimensión política de la economía*, versión electrónica, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996.
- «El estatuto epistemológico de la teoría económica», en *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica. En el centenario de la «Rerum Novarum». XII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, LÓPEZ, T. (ed.), EUNSA, Pamplona 1991, 449-473.
- *Evolución del Pensamiento Económico*, Espasa-Calpe, Madrid 1983.
- MARTINO, R.M., «Intervento alla Conferenza inaugurale dell'Assemblea Generale di Caritas Internationalis», 2007 [http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20070604_caritas-internationalis_it.html].
- MCCANN, D.P., «Papal disconnect: Benedict's social encyclical», *Christian Century*, 126, n° 17 (2009) 10-11.
- MILLÁN-PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser: una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1994.
- *Economía y Libertad*, Confederación Española de Cajas de Ahorros, Madrid 1974.
- MONTES, L., «La influencia de Newton en Adam Smith», *Anuario Filosófico*, 42, n° 1 (2009) 137-158.
- «Das Adam Smith Problem: Its Origins, the Stages of the Current Debate, and One Implication for Our Understanding of Sympathy», *Journal of the History of Economic Thought*, 25 (2003) 63-90.
- MUELLER, D.C., «Models of Man: Neoclassical, Behavioural, and Evolutionary», *Politics, Philosophy and Economics*, 3, n° 1 (2004) 59-76.
- MUÑOZ, R., «Caritas. Amor cristiano y acción social», *Scripta Theologica*, 38, n° 3 (2006) 1005-1022.

- MYERS, M.L., *The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self-Interest: Thomas Hobbes to Adam Smith*, University of Chicago Press, Chicago-London 1983.
- NUSSBAUM, M.C., *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)-London 2011.
- NYGREN, A., *Eros e agape: la nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, EDB, Bologna 2011.
- OSLINGTON, P., «God and the market: Adam Smith's invisible hand», *Journal of Business Ethics*, n° 108 (2012) 429-438.
- OSWALD, D.J., «Metaphysical Beliefs and the Foundations of Smithian Political Economy», *History of Political Economy*, 27, n° 3 (1995) 449-476.
- PABLO VI, «Octogesima adveniens», en *AAS*, vol. LXIII, 1971, 401-441.
— «Populorum progressio», en *AAS*, vol. LIX, 1967, 257-299.
- PIO XI, «Quadragesimo anno», en *AAS*, vol. XXIII, 1931, 177-228.
- POSSENTI, V., «The governance of globalization: global political authority, solidarity and subsidiarity», en *Crisis in a Global Economy. Re-Planning the Journey. Sixteenth Plenary Session, 30 April-4 May 2010*, GLENDON, M.A. y RAGA, J. (eds.), Pontifical Academy of Social Sciences., Vatican City 2011, 424-441.
- PUTNAM, H., *The collapse of the Fact/Value Dichotomy and other essays*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2002.
- RAPHAEL, D.D. y MCFIE, A.L., «Introduction», en *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. The Theory of the Moral Sentiments*, de Adam Smith, editado por David Daiches Raphael y Alec Lawrence Mcfie, vol. I, Liberty Fund, Indianapolis 1982.
- RAPHAEL, D.D., *The impartial spectator: Adam Smith's moral philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York 2007.
- ROTHBARD, M.N., *Economic Thought before Adam Smith. An Austrian perspective on the History of Economic Thought*, vol. I, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2006.
- ROTHSCHILD, E., *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 2001.
- RUBIO DE URQUÍA, R., «La encíclica «Centesimus annus», la ordenación de la acción humana y la dinámica global y económica», en *Estudios sobre la encíclica «Centesimus annus»*, ASOCIACIÓN PARA EL ESTUDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA (ed.), Unión Editorial, Barcelona 1992, 395-473.
- SÁNCHEZ DE LA CRUZ, C., «Don y Gratuidad en el pensamiento de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI», *pro manuscripto*, Pontificia de Comillas, Madrid 2011.
- SANCHO IZQUIERDO, M. y HERVADA, J., *Compendio de Derecho Natural*, vol. II, EUNSA, Pamplona 1981.
- SCALZO, G., *Génesis del Concepto de Interés Propio*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2009.
- SCHNEEWIND, J.B., *The invention of autonomy. A history of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, New York 1998.
- SCHUMPETER, J., *History of Economic Analysis*, Routledge, Great Britain 2006.

- SEN, A.K., «Some contemporary Economic and Social Issues», en *Social and Ethical Aspects of Economics: A Colloquium in the Vatican*, de AA.VV., Pontifical Council for Justice and Peace, Vatican City 1992.
- «Rational Fools: a critique of the behavioral foundations of Economic Theory», *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1977) 317-344.
- SISON, A.J., *Filosofía de la Economía III. Los fundamentos antropológicos de la actividad económica*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Pamplona 1995.
- *Filosofía de la Economía I. Metodología de la ciencia económica*, versión electrónica, Universidad de Navarra, Instituto Empresa y Humanismo s.f., Pamplona [<http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/3918>].
- SMERILLI, A., «We-rationality», *Dizionario di Economia Civile*, Città Nuova, Roma 2009.
- SMITH, A., *An Inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations*, CANNAN, E. (ed.), vol. I, Liberty Fund 1904.
- *An Inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations*, CANNAN, E. (ed.), vol. II, Liberty Fund 1904.
- *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Lectures on Jurisprudence*, RAPHAEL, D.D.; MEEK, R.L. y STEIN, P.G. (ed.), vol. V, Liberty Fund, Indianapolis 1982.
- *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. The Theory of the Moral Sentiments*, RAPHAEL, D.D. y MCFIE, A.L. (ed.), vol. I, Liberty Fund, Indianapolis 1982.
- SPAEMANN, R., «Confianza.», *Empresa y Humanismo*, 8, nº 2 (2005) 131-148.
- *Ética: cuestiones fundamentales*, 3ª ed., EUNSA, Pamplona 1993.
- *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991.
- SPIEKER, M., «Continuity and res novae in the encyclical letter *Caritas in veritate*.», *Journal of Markets & Morality* 14, nº 2 (2011) [<http://www.freepatentsonline.com/article/Journal-Markets-Morality/282824639.html>].
- SUGDEN, R., «Beyond Sympathy and Empathy: Adam Smith's Concept of Fellow-Feeling», *Economics and Philosophy*, 18, nº 1 (2002) 63-87.
- «Team Preferences», *Economics and Philosophy*, 16, nº 2 (2000) 175-204.
- TOMER, J.F., «Economic man vs. heterodox men: the concepts of human nature in schools of economic thought», *Journal of Socio-Economics*, 30 (2001) 281-293.
- TRIBE, K., «'Das Adam Smith Problem' and the origins of modern Smith scholarship», *History of European Ideas*, 34 (2008) 514-525.
- TURCO, L., «Moral sense and the foundations of morals», en *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, BROADIE, A. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge (United Kingdom) 2003, 205-221.
- UHLANER, C.J., «'Relational Goods' and Participation: Incorporating Sociability into a Theory of Rational Action», *Public Choice*, nº 3 (1989) 253.
- VIVENZA, G., «Justice as a virtue – Justice as a principle in Adam Smith's Thought», *Empresa y Humanismo*, 13, nº 1 (2010) 297-332.
- WALSH, V., «Smith after Sen», *Review of Political Economy*, 12, nº 1 (2000) 5-25.

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

- WIJNGAARDS, A.; VAN DEN HOOGEN, T. y PEIL, J., «On the Conversation Between Theologians and Economists: A Contribution to Public Theology», *International Journal of Public Theology*, 5, n° 2 (2011) 127-142.
- WOJTYLA, K., *Amor y Responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008.
- ZANGHI, G.M., *Dio Che È Amore: Trinità E Vita in Cristo*, 2ª ed., Città Nuova, Roma 1991.
- ZANOTTI, G.J., *Antropología filosófica cristiana y economía de mercado: sobre la base de Santo Tomás de Aquino y la Escuela Austriaca de Economía / Gabriel J. Zanotti*, Unión Editorial, Madrid 2011.
- «Intersubjectivity, Subjectivism, Social Sciences, and the Austrian School of Economics», *Journal of Markets and Morality*, 10, n° 1 (2007) 115-141.
- *Economía de Mercado y Doctrina Social de La Iglesia*, Belgrano, Buenos Aires 1985.
- ZAREL, L., «Economía Comportamentale», BRUNI, L. y ZAMAGNI, S. (ed.), *Dizionario di Economia Civile*, Città Nuova, Roma 2009.

Los fundamentos antropológicos del amor en el mercado: la visión de Adam Smith

La *Economia Civile* interpreta la influencia de Adam Smith en la economía no tanto a nivel de teoría económica, de los modelos científicos y matemáticos de la economía, sino en cuanto parte de su doctrina económica, es decir de los supuestos antropológicos de la teoría económica. Y dentro de estos especialmente la separación entre mercado y sociabilidad, que ha sobrevivido casi intacta, según se ha visto en el capítulo anterior, a lo largo de la historia del pensamiento económica. Esa separación, por otra parte, es la que en la *Caritas in veritate (CV)* se busca solucionar, teniendo como marco *Deus Caritas Est (DCE)*. Este capítulo trata sobre cómo la concepción de las virtudes y del amor en Adam Smith da origen a esa separación

¿Cuál es el origen de esa separación entre mercado y sociabilidad? Para responder a la pregunta no basta una exposición superficial de la filosofía smithiana. Por eso, en los siguientes apartados se profundizará hasta llegar sus bases. Como se verá, dichos fundamentos terminan por ser antropológicos y teológicos.

Para llegar a ellos, primero se expone el plano antropológico. El modo en que el hombre desarrolla su sociabilidad constituye el hilo que guía hasta el centro de lo que desde el punto de vista de la *CV* es lo más problemático: definir al hombre solo en referencia a lo que necesita y recibe, y no respecto a lo que da, al amor.

1. ¿POR QUÉ ADAM SMITH?

En el panorama de las teorías económicas actuales, la influencia de Adam Smith (Kirkcaldy, 1723-1790) en el pensamiento económico contemporáneo puede ser un punto polémico. Quizás se admita que influyó al menos en los economistas inmediatamente posteriores a su obra, pero ello no significa que

esa influencia se considere como positiva, como un adelanto para la ciencia económica. La opinión de Murray Rothbard¹, seguidor de la «Escuela Austríaca», sobre las aportaciones de Smith para la teoría económica, es más bien negativa. Para este economista, el misterio de Adam Smith, más allá de «*Das Adam Smith Problem*»², es cómo alguien tan poco original y tan confuso en su tratamiento de la economía, haya tenido tanto éxito en su tiempo y se le sigan atribuyendo aún ahora importantes logros. Rothbard señala crudamente, por una parte, los grandes errores que Smith propagó y, por otra, que haya tirado por el pozo grandes hitos de teoría económica. Ciertamente, la animadversión a la teoría económica de Smith puede proceder del tinte austríaco de Rothbard y su consiguiente rechazo a los fundamentos –económicos– de la ortodoxia neoclásica. Pero de lo que no cabe duda es que en lo económico, Smith fue sucesivamente corregido por sus seguidores.

Schumpeter³, menos sospechoso de una crítica sesgada, también pensaba que los méritos de Adam Smith eran más bien escasos en el campo de teoría económica. No porque haya o no influido, sino porque en general tenía poco de original. Al menos Schumpeter le concede que haya sido él quien mezcló todos los elementos y trató de darles consistencia. Mezcla que, por otra parte, Rothbard lamenta: porque lo hizo bastante mal.

Podría pensarse, además, que la influencia en la ingeniería financiera actual y en el planteamiento de la economía contemporánea de un inglés del siglo XVIII es más bien escasa. Y también se acertaría. En el ámbito técnico, *An Enquiry of the Nature and Causes of the Wealth of Nations (WN)* tiene ahora poco que decir.

¿Y en el ámbito filosófico? En cuanto originalidad, se acepta generalmente que Smith aporta poco. Por mencionar a unos cuantos, la influencia

¹ M.N. ROTHBARD, *Economic Thought before Adam Smith. An Austrian perspective on the History of Economic Thought*, vol. I, Ludwig von Mises Institute, Auburn, 2006, pp. 435-471.

² Se refiere a una supuesta incompatibilidad entre la antropología de *Theory of Moral Sentiments* y la subyacente en *An Inquiry of the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. A partir de los análisis de quiénes resumen la historia de este problema, se puede concluir que no hay tal incompatibilidad, aunque queden sin cerrar algunas cuestiones propias de la filosofía de Smith. Cfr. R. LÁZARO, *La sociedad comercial en Adam Smith: método, moral, religión*, EUNSA, Pamplona, 2002, pp. 317-327; L. MONTES, «Das Adam Smith Problem: Its Origins, the Stages of the Current Debate, and One Implication for Our Understanding of Sympathy», *Journal of the History of Economic Thought*, 25 (2003) 63-90; TRIBE, K., «‘Das Adam Smith Problem’ and the origins of modern Smith scholarship», *History of European Ideas*, 34 (2008) 514-525.

³ SCHUMPETER, J., *History of Economic Analysis*, Routledge, Great Britain 2006, pp. 185-194.

de Hume, Hutcheson, Boisguilbert y Newton se detecta con facilidad si se conoce a estos autores⁴. Sin embargo, la obra de Smith no es totalmente re-conducible a las ideas de sus predecesores, según el parecer de los editores de la edición de Glasgow de *The Theory of the Moral Sentiments (TSM)*⁵. La teoría de Smith es suficientemente distinta⁶. Trabaja, eso sí, sobre la base de otros –tanto Hutcheson como Hume hablan de «espectador»: si bien Hume la menciona pocas veces, la noción, según Raphael, se encuentra presente⁷–. Lo que es innegable es que Smith, en el terreno filosófico es hijo de su época, y en él se encuentran los grandes temas filosóficos de su tiempo.

Entonces, ¿qué permanece, si permanece algo, de la contribución específica de Smith? Plantear la influencia del filósofo escocés en términos de «especificidad» podría llevar, dado lo expuesto, a una media verdad. Se podría contestar que «ninguna» y sin embargo, ¿no han bebido los economistas posteriores a Smith de la *WN*, como Rothbard señala? Quizás la pregunta debería reformularse: ¿qué se ha tomado de Smith y todavía permanece? Y a esto podríamos contestar con la *Economía Cívica*: 1) la centralidad del interés propio en el intercambio de mercado, puesto en contraste con la benevolencia y 2) la confianza en que este interés propio –regulado externamente– puede llevar a alcanzar el interés público: la riqueza de la nación.

Hay varias razones que favorecen que el estudio de estos supuestos y las contradicciones que esos supuestos generan hayan pasado desapercibidos en el ámbito económico. Una de las razones es pensar, como sugería el *Das Adam Smith Problem*, que la *WN* estaba libre de la influencia ética de *TSM*. Este camino implica estudiar, como si fuesen ámbitos separados, las dos obras, y por tanto pensar que la *WN* estaba libre de la influencia moral de la *TSM*. Esto genera una lectura puramente económica de la *WN*, en que el tema del interés propio no constituye un problema. Por tanto, se enfoca la validez de

⁴ LÁZARO, R., «El capitalismo de Adam Smith: raíces antropológicas de su pensamiento económico y político», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 65, nº 1 (2009) 425-433.

⁵ SMITH, A., *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. The Theory of the Moral Sentiments*, ed. RAPHAEL, D.D. y MCFIE, A.L., vol. I, Liberty Fund, Indianapolis 1982.

⁶ Por ejemplo, Smith delinea de una manera muy particular su concepto de «espectador imparcial» y el papel de la simpatía en el juicio moral. Estos elementos se encuentran en autores que le sirvieron a Smith de inspiración, pero se aparta de ellos en aspectos fundamentales. Cfr. RAPHAEL, D.D., *The impartial spectator: Adam Smith's moral philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York 2007, pp. 32-42.

⁷ *Ibid.*, pp. 27-31.

la «mano invisible» como un antecesor técnico del contemporáneo equilibrio económico, neutral respecto a valores. Otra razón se debe a los mismos hechos históricos que rodearon la recepción de la herencia smithiana en las décadas posteriores al fallecimiento del filósofo escocés⁸.

Según Rothschild, los temas propios de la filosofía de Adam Smith fueron abandonados para centrarse en una interpretación sesgada de algunas frases de Smith, enfocada en el libre comercio⁹. Es el caso de la mano invisible. Para esta autora, que considera la frase una metáfora, no constituye un elemento central en la teoría económica smithiana¹⁰, si bien es un argumento retórico en contra de la excesiva intervención estatal¹¹.

Por lo tanto habría que matizar la relación entre el equilibrio económico y la libertad del mercado. El mercado que Smith propone tiene un componente de libertad. Sin embargo, es difícil negar que el mismo autor otorga un papel al Estado en cuanto configurador de algunos elementos del mercado. Una interpretación del «Libre Mercado» como un mercado en donde el interés individual por sí solo conduzca al mejor estado de cosas posible, no se encuentra en la filosofía de Smith¹². A esto se añade que el concepto de interés

⁸ ROTHSCHILD, E., *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 2001, pp. 55-71.

⁹ *Ibid.*, p. 67 y 138-153. Posición compartida, entre otros, por Myers. Cfr. MYERS, M.L., *The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self-Interest: Thomas Hobbes to Adam Smith*, University of Chicago Press, Chicago-London 1983, p. 111.

¹⁰ ROTHSCHILD, E., *Economic Sentiments...*, pp. 116-156. Esto se puede decir sin perjuicio de la centralidad que, para los economistas contemporáneos, juega la mano invisible como un argumento para la no intervención estatal. Rothschild distingue tres ideas que se le suelen atribuir al concepto de «mano invisible»: 1) las acciones de los individuos tienen consecuencias imprevistas; 2) los eventos tienen orden y coherencia; 3) las consecuencias imprevistas de las acciones individuales a veces promueven el interés de la sociedad.

¹¹ Si la mano invisible juega un rol central en el sistema filosófico de Smith, y cómo deba entenderse la frase en ese campo, es una cuestión que aquí no se trata: baste señalar que Raphael indica que no juega un papel importante en la teoría ética (RAPHAEL, D.D., *The impartial spectator...*, p. 5.) Esta problemática también está ligada al grado de influencia que pudo haber tenido la concepción religiosa (ya sea calvinista, jansenista, estoica o una mezcla de varios elementos) en la obra del filósofo escocés, en cuanto la mano invisible puede ser una equiparación con algún tipo de providencia. En ese caso, el problema se traslada a cómo se conjuga dicha providencia con la actuación humana.

¹² En su filosofía siempre es necesario el rol del Estado como garante del mercado. En este sentido habría que distinguir este rol y la aversión de Smith a la intervención del Estado en la regulación del mercado. Aunque aun en este último caso Rothbard, encuentra algunas excepciones. Además, este autor indica que no es muy consecuentemente la supuesta política de *laissez-faire* de Smith con el hecho de que él trabajara concienzudamente en las aduanas escocesas después de escribir *WN (Economic Thought before Adam Smith...*, I, pp. 463-469.). De todas formas, más allá de si Smith

individual en Smith se diferencia, por sus matices, del de Hume, Hobbes o la corriente utilitarista.

La herencia de la influencia smithiana en la economía que la *Economia Civile* busca esclarecer y que se ha mencionado arriba, a pesar de no ser originalmente de Smith –es más bien propia de la época–, puede achacarse a la influencia de la *WN* en su momento. Es cierto que esta obra de Smith fue interpretada parcialmente y según Rothschild tempranamente deformada, pero lo malinterpretado y deformado no fueron los principios que señalan Bruni y Zamagni. Estos sobrevivieron a la suerte de las propuestas económicas del filósofo escocés.

1.1. *El interés propio y el mercado: de la filosofía a la economía*

¿Por qué el interés propio en la doctrina económica de Adam Smith resulta un concepto central? ¿Presenta Smith una justificación filosófica de la búsqueda del interés propio como medio para realizar el interés general o está solamente constatando lo que él considera un hecho? ¿Qué entiende Smith por interés propio y en qué medida está relacionado con la simpatía y la benevolencia? A estas tres preguntas se busca responder en este apartado.

La primera pregunta parece que lleva implícita la referencia a la mano invisible: la búsqueda del interés propio lleva a promover el interés general guiado por una mano invisible¹³. Dado que esta cuestión es fuente de innumerables disputas, vale la pena aclararla.

apoyó o no una política económica concreta, es claro que confía más en la capacidad del interés individual para organizarse en una forma beneficiosa para todos, que en la capacidad del Estado (ROTHSCHILD, E., *Economic Sentiments...*, p. 156. Sobre el rol del Estado en Smith en cuanto garante de las condiciones del mercado, cfr. LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, pp. 266-269.

¹³ Por la importancia del texto, y por los múltiples problemas interpretativos que ha tenido, se presenta aquí el texto original íntegro. «But the annual revenue of every society is always precisely equal to the exchangeable value of the whole annual produce of its industry, or rather is precisely the same thing with that exchangeable value. As every individual, therefore, endeavours as much as he can both to employ his capital in the support of domestic industry, and so to direct that industry that its produce may be of the greatest value; every individual necessarily labours to render the annual revenue of the society as great as he can. He generally, indeed, neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it. By preferring the support of domestic to that of foreign industry, he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By

Nótese que el peso del argumento no recae en la «mano invisible». Lo que es real es la función del propio interés (*own interest*): es éste quien conduce *frecuentemente* a lo que es del interés de la sociedad, al interés público, como afirma en un texto¹⁴ que se encuentra unos párrafos arriba del anteriormente citado. Este interés público es la riqueza de la nación, es decir, el valor de intercambio del total de la producción.

Que sea el «propio interés» y no la «mano invisible» ayuda a evitar los problemas interpretativos que señala Rothschild en su estudio. Según esta autora las interpretaciones contemporáneas de la mano invisible como un mecanismo (tanto en su vertiente neoclásica –en cuanto equilibrio– como en la propuesta de Hayek –en cuanto dirección evolutiva–) no son coherentes con el sistema de Smith. Habría que descartar los análisis que: 1) concluyen en un tipo de «mecanismo ciego», que ordena –a pesar de las intenciones de los individuos– las acciones particulares; 2) suponen que la dirección total del ordenamiento es susceptible de conocimiento por algún tipo de mente iluminada; 3) piensan que secundar el propio interés conduce siempre al mejor resultado posible, pues según Smith esto no es así en el plano político; 4) sugieren que podría encuadrarse dentro de la providencia en sentido estoico, o cristiano, o dentro de una creencia genérica similar.

Sobre este cuarto punto conviene hacer un breve paréntesis, pues es un aspecto importante en el desarrollo de la argumentación de este capítulo. Para Rothschild, la creencia de Smith respecto a la providencia, se reduce al orden, no al ordenador. Lo importante es que se experimenta que hay orden, no tanto si hay una causa eficiente original. Si fuese así, Smith estaría más cercano al escepticismo de Hume que a los estoicos. Sin embargo, Lázaro¹⁵ opina que el planteamiento de Smith difiere del escepticismo de Hume. Se apoya principalmente en la defensa de Smith del planteamiento de los estoicos en uno de

pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. I have never known much good done by those who affected to trade for the public good. It is an affectation, indeed, not very common among merchants, and very few words need be employed in dissuading them from it» (SMITH, A., *An Inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations*, CANNAN, E. (ed.), vol. I, Liberty Fund, 1904, p. 365.).

¹⁴ «Every individual is continually exerting himself to find out the most advantageous employment for whatever capital he can command. It is his own advantage, indeed, and not that of the society, which he has in view. But the study of his own advantage naturally, or rather necessarily leads him to prefer that employment which is most advantageous to the society» (*ibid.*, I, p. 364.).

¹⁵ LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, pp. 201-222.

sus ensayos *–History of Ancient Physics–* y en el hecho de que Smith no quiso encargarse de la publicación de los *Diálogos sobre la Religión Natural* de Hume, libro en el que se ataca «el argumento del designio» como prueba para demostrar la existencia de Dios.

Esta discordancia entre ambos pareceres está en relación con la influencia que tuvo Newton en el pensamiento del filósofo escocés. Rothschild, considerando que el intento de Newton partía de una concepción cristiana mientras que no así el de Smith, niega que haya habido mayor influencia del físico en la obra del filósofo. Lázaro propone que, a pesar de la divergencia religiosa entre ambos autores, hay una similitud en el método que Smith utiliza. De tal manera que habría que aceptar que creyese, de una forma muy particular y ajena tanto al cristianismo como al estoicismo, en una providencia ordenadora. Teniendo en cuenta el papel que juega la religión en el sistema de Smith, muy distinto al que le otorga Hume, habría que inclinarse por la solución de Lázaro que, apoyándose en Viner, coincide con la de otros estudiosos como Force y Raphael¹⁶ –que conocen la postura de Rothschild–. El desacuerdo con Rothschild podría resolverse parcialmente si se piensa en la religión smithiana no como un sistema de pensamiento teológico, sino como una necesidad de su pensamiento moral y social. Hecho no lejano al planteamiento de pensadores que influyeron en Smith, como John Locke.

Aclarado lo anterior, puede retomarse la pregunta: si no es directamente la «mano invisible», ¿cómo entonces se logra que el interés propio conduzca a la riqueza de la nación? La respuesta está, para Myers¹⁷, en la división del trabajo. Siguiendo la exposición del primer capítulo de *WN*, se descubre que el fundamento de la división del trabajo es una cierta propensión en la naturaleza humana al intercambio¹⁸. Intercambio precedido por dos acciones: querer lo que el otro tiene, e interesar al otro –apelando a su *self-love*– en aquello que uno tiene. Esa es la manera por la que el hombre obtiene la mayor parte de lo que necesita.

«Consecuentemente –comenta Myers–, la división del trabajo surge del deseo de satisfacer el propio interés pero de tal manera que atraiga el interés propio de los otros»¹⁹. Y esta relación intrínseca del propio interés con el de

¹⁶ FORCE, P., *Self-Interest Before Adam Smith: A Genealogy of Economic science*, Cambridge University Press, New York 2003; RAPHAEL, D.D., *The impartial spectator...*

¹⁷ MYERS, M.L., *The Soul of Modern Economic Man...*, pp. 112-115.

¹⁸ SMITH, A., *WN...*, I, p. 42.

¹⁹ MYERS, M.L., *The Soul of Modern Economic Man...*, p. 113.

los otros, se encuentra también al inicio de la *TSM*: por más egoísta (*selfish*) que se suponga a un hombre, hay evidentemente algunos principios en su naturaleza que le llevan a interesarse en la fortuna de los otros²⁰.

La división del trabajo surge por el interés de cada quien de obtener lo que necesita, pues nadie intercambiaría si no necesitase lo que no tiene. Pero es necesario que el individuo caiga en la cuenta de que la mejor manera de obtener lo que necesita es dedicándose a una actividad concreta, como lo expone Smith en el ejemplo del fabricante de flechas. El fabricante reconoce que le es más fácil hacer flechas e intercambiarlas por caza que ir a cazar él mismo. Esto funcionará con una condición adicional, que no es baladí: debe tener la certeza de que lo fabricado que excede a su consumo personal puede ser intercambiado²¹. De ahí que en la *WN* Smith se dedique a explorar las condiciones en las cuales esa certeza puede surgir.

El propio interés parece estar indisolublemente ligado al interés por los demás. Ahora bien, ¿no podría suceder que el hombre quisiese, como puede suceder en el intercambio, obtener lo máximo para sí y lo mínimo para el otro, sin que el otro se dé cuenta? De hecho, en la *WN* se encuentra también una crítica dura a la búsqueda del interés propio a través del ámbito político, o a través de la influencia de grupos establecidos²². Posibilidad también contemplada en la *TSM*, como se verá. ¿Cómo se resuelve esa tensión entre interés propio e interés de los demás, que claramente está presente en la obra de Smith? ¿Realmente confiaba este autor en la posibilidad de realizar la propuesta contenida en *WN*?

Para Smith, hay dos grandes principios que influyen en el hombre²³. El primero incluye el interés [*concern*] tanto por la propia felicidad –regulado por

²⁰ «How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it» (SMITH, A., *TSM...*, I, p. 60.).

²¹ «And thus the certainty of being able to exchange all that surplus part of the produce of his own labour, which is over and above his own consumption, for such parts of the produce of other men's labour as he may have occasion for, encourages every man to apply himself to a particular occupation, and to cultivate and bring to perfection whatever talent or genius he may possess for that particular species of business» (SMITH, A., *WN...*, I, p. 43.).

²² MYERS, M.L., *The Soul of Modern Economic Man...*, pp. 120-122. Parece ser que Smith reclama que la búsqueda del interés propio solamente genera armonía si se busca aisladamente, individualmente. Quizás por ello le interese que en el mercado solo participen individuos y no corporaciones de ningún tipo.

²³ *TSM...*, I, p. 266.

la virtud de la prudencia– y el interés por la felicidad de los demás –regulado por las virtudes de la justicia y la benevolencia–. El segundo consiste en la necesidad de sentirse aprobado de los demás. Este segundo principio regula al primero según el juicio del espectador imparcial.

Ambos principios tienen como centro al individuo. El primero, se centra en el instinto de auto-conservación, y el segundo en la necesidad de sentirse amado²⁴. Teniendo en cuenta la historia redaccional de la *TSM*, además del propio tenor de esa obra, el aspecto que más considera Smith es este segundo²⁵.

Se podría pensar, según la organización de las virtudes recién expuesta, que lo que habría que investigar es qué entiende Smith por prudencia²⁶ y luego su conexión con la economía, dado que la prudencia se ocupa de regular el interés por la propia felicidad. Seguir esa pista, vista la descripción de la prudencia en la *TSM*, conduciría a dejar de lado el cómo se conecta el propio interés con el interés de los demás, y en qué medida se logra la armonía. Se intentaría, en línea con algunos economistas contemporáneos –tanto neoclásicos como austríacos– reducir el interés por los demás al interés propio. Se podría decir que «es en atención al propio interés por lo que se pone atención en el interés por los demás», entendiendo como «interés propio» un egoísmo racional. Este sería el único móvil de la conducta humana.

Sin embargo, esta interpretación reductiva de todas las pasiones al propio interés es rechazada explícitamente por el mismo Smith en la *TSM*. En sus últimos capítulos aborda las insuficiencias tanto de los sistemas que hacen consistir la virtud en prudencia, como las de los sistemas licenciosos²⁷. Aunque conviene advertir que, a pesar del hecho de rechazarla, es posible derivar esa postura a partir de su sistema.

Por esas razones, se puede concluir que realmente aquello que genera la armonía es la simpatía, aquel segundo principio ínsito en la naturaleza humana, en cuyo desarrollo participa el espectador imparcial. Entonces, ¿qué es la simpatía?

²⁴ CALDERÓN CUADRADO, R., *Armonía de Intereses y Modernidad: Radicales del Pensamiento Económico*, Civitas, Madrid 1997, p. 127.

²⁵ RAPHAEL, D.D., *The impartial spectator...*, pp. 65-72.

²⁶ «The care of the health, of the fortune, of the rank and reputation of the individual, the objects upon which his comfort and happiness in this life are supposed principally to depend, is considered as the proper business of that virtue which is commonly called Prudence» (*TSM...*, I, p. 226.).

²⁷ *TSM...*I, VII, ii, 2 (*Of those systems that make virtue consist in prudence*) y VIII, ii, 4 (*Of licentious systems*).

Es una figura de la imaginación que enjuicia con qué debe simpatizarse. Se ve que la simpatía, a pesar de ser un principio, no es una pasión. Esto la diferencia de aspectos que llevan al hombre a interesarse en la felicidad de los otros como, por ejemplo, las virtudes que Smith clasifica como sociales²⁸. Tampoco es un mero sentimiento²⁹, aunque Smith también utilice la misma palabra para designarlo. «La *simpatía* a la que quiere llegar Smith no es tanto el sentimiento como el *principio* en virtud del cual *aprobamos o no el-sentir-con-el-otro*»³⁰. La simpatía, en este sentido, no consiste en «sentir lo que el otro siente»³¹ ni en «imaginar que sentimos lo que el otro siente».

Lázaro advierte que «la simpatía es el principio que explica la sociabilidad humana y, por tanto, su moralidad, ya que el hombre es un ser moral por ser un ser social»³². La sociabilidad del principio de simpatía no se agota en la tendencia a enjuiciar las acciones de los demás. La necesidad de juzgar acciones de terceros dice muy poco de la necesidad de los terceros para la propia felicidad. Lo que realmente convierte a los demás en necesarios es que en orden a juzgar la propia conducta, lo que los demás piensen de ella es un requisito indispensable para determinar su corrección o incorrección. Además, se necesita que los demás simpaticen con nuestros sentimientos para ser felices. De ahí que el hombre valore sus acciones de acuerdo a la simpatía que imagina que se generaría en quien las observase³³.

²⁸ *Ibid.*, I, ii, 4.

²⁹ Él mismo advierte, al inicio de la *TSM*, que la palabra «simpatía» tiene significados diversos. Cfr. *TSM...*, I, p. 61.

³⁰ LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, p. 137. Las cursivas, del original. Así lo expresa el propio Smith: «To approve of the passions of another, therefore, as suitable to their objects, is the same thing as to observe that we entirely sympathize with them; and not to approve of them as such, is the same thing as to observe that we do not entirely sympathize with them» (SMITH, A., *TSM...*, I, p. 67.).

³¹ Smith no lo considera posible: «As we have no immediate experience of what other men feel, we can form no idea of the manner in which they are affected, but by conceiving what we ourselves should feel in the like situation. Though our brother is upon the rack, as long as we ourselves are at our ease, our senses will never inform us of what he suffers» (*TSM...*, I, p. 60.).

³² LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, p. 137.

³³ «In the same manner, we either approve or disapprove of our own conduct, according as we feel that, when we place ourselves in the situation of another man, and view it, as it were, with his eyes and from his station, we either can or cannot entirely enter into and sympathize with the sentiments and motives which influenced it. We can never survey our own sentiments and motives, we can never form any judgment concerning them; unless we remove ourselves, as it were, from our own natural station, and endeavour to view them as at a certain distance from us. But we can do this in no other way than by endeavouring to view them with the eyes of other

La valoración simpatética no es *directamente* la de los demás, sino la que se imagina que harían los demás. Esa valoración *indirecta* e imaginaria la realiza un espectador imparcial, que sin ser realmente un espectador externo, hace las veces de uno. Pero sin los demás, el espectador imparcial no podría haberse formado sus elementos de juicio³⁴.

Es tan grande la necesidad de sentirse aprobado por ese espectador imparcial imaginario, que regulamos –a través de él– nuestros impulsos individuales hasta el nivel en que los demás están dispuestos a aprobarlos³⁵. Es este hecho lo que produce la armonía, la concordia necesaria para vivir en sociedad. Por eso, si se sigue al espectador imparcial, nadie ha de tener miedo de dejarse llevar excesivamente por cualquier pasión individual, sea su origen el amor propio o el amor a los demás.

¿Qué significa aquí «excesivamente»? Smith es muy claro. El límite lo constituyen los demás. Ellos le permitirán al individuo poner en primer lugar su propia felicidad, pero sin que en esa búsqueda dañe a quienes, como él, la persiguen³⁶. Del estudio de lo que daña la búsqueda ajena se ocupa la virtud de la justicia.

Conviene detenerse en el contenido de los argumentos de Smith. Él piensa que la primera obligación, que los demás justamente reconocerán como legítima, es la búsqueda de la propia felicidad por encima de cualquier otra

people, or as other people are likely to view them. Whatever judgment we can form concerning them, accordingly, must always bear some secret reference, either to what are, or to what, upon a certain condition, would be, or to what, we imagine, ought to be the judgments of others» (*TSM...*, I, p. 148.).

³⁴ RAPHAEL, D.D., *The impartial spectator...*, pp. 35-36.

³⁵ «He [el agente] longs for that relief which nothing can afford him but the entire concord of the affections of the spectators with his own. To see the emotions of their hearts, in every respect, beat time to his own, in the violent and disagreeable passions, constitutes his sole consolation. But he can only hope to obtain this by lowering his passion to that pitch, in which the spectators are capable of going along with him. He must flatten, if I may be allowed to say so, the sharpness of its natural tone, in order to reduce it to harmony and concord with the emotions of those who are about him» (*TSM...*, I, p. 72.).

³⁶ «[H]e must, upon this, as upon all other occasions, humble the arrogance of his self-love, and bring it down to something which other men can go along with. They will indulge it so far as to allow him to be more anxious about, and to pursue with more earnest assiduity, his own happiness than that of any other person. Thus far, whenever they place themselves in his situation, they will readily go along with him. In the race for wealth, and honours, and preferments, he may run as hard as he can, and strain every nerve and every muscle, in order to outstrip all his competitors. But if he should jostle [sic], or throw down any of them, the indulgence of the spectators is entirely at an end. It is a violation of fair play, which they cannot admit of» (*ibid.*, I, p. 126.).

persona. Pero el acento no hay que ponerlo tanto en «felicidad» como en «propia», pues está hablando del *self-love* y contraponiendo la *propia* felicidad con la *ajena*. Precisamente porque entiende que la primera obligación es el cuidado de sí mismo, se entiende que explique el intercambio como una actividad que se dirija a convencer al otro apelando a su *self-love*, aunque el motivo sea el «propio» *self-love*. Así se logra también que el espectador imparcial apruebe la conducta: porque el otro aprobaría que el agente siempre cuide primero de sí mismo.

Otra precisión a tener en cuenta es que, en este contexto, *self-love* u *own interest* no tiene necesariamente una connotación egoísta negativa y, en algunos casos, ni siquiera la palabra *selfish*. La aflicción y la alegría (*grief and joy*) son pasiones egoístas (*selfish*) y el espectador imparcial no encuentra nada incorrecto en tenerlas, aunque para simpatizar con ellas requiera de algunas condiciones³⁷. La razón por la que no tiene una connotación negativa en el sistema del escocés³⁸ es porque, precisamente ha puesto como primera obligación el cuidado de sí mismo, siguiendo a su manera a los estoicos³⁹.

La última observación respecta al modo en que se acata el juicio del espectador imparcial. ¿Qué sucede si no se sigue su juicio? Para Smith las consecuencias que se prevén al no acatarlo, constituyen un aliciente para que naturalmente el hombre evite ser injusto, es decir, no dañar a los demás. Desde esa perspectiva se comprende que ser justo es también parte del cuidado de sí mismo. Por un lado, porque sin justicia no habría sociedad –y entonces el agente no podría sobrevivir, pues necesita de sus conciudadanos–. Por otro, el remordimiento y las penas que provoca la injusticia son tales que conviene no merecerlas⁴⁰.

1.2. *Conciencia y Justicia*

El delicado equilibrio entre el interés propio y el interés de los demás se alcanza gracias al espectador imparcial –intermediario del principio de simpatía y que realiza el juicio que equivaldría al de la conciencia moral– y a una

³⁷ *Ibid.*, I, pp. 91-93.

³⁸ RAPHAEL, D.D. y MCFIE, A.L., «Introduction», en *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. The Theory of the Moral Sentiments*, SMITH, A. (ed.); RAPHAEL, D.D. y MCFIE, A.L., vol. I, Liberty Fund, Indianapolis 1982, p. 32. Para un uso despectivo, utilizaría «*selfishness*».

³⁹ *Ibid.*, I, pp. 18-19.

⁴⁰ *TSM...*, I, pp. 129-133.

concepción «negativa» de la justicia. El gran inconveniente es que ambos puntos de apoyo son inestables.

En el caso del espectador imparcial, la inestabilidad radica en el ascendiente que sobre él ejerce el propio juicio. Recuérdese que el espectador imparcial no es ni el mismo sujeto que enjuicia ni se equipara inmediatamente al juicio de los demás, si bien en su formación necesita de ellos. Es el juicio de un tercero imaginado por el sujeto.

La independencia del espectador imparcial se pone en duda por la dificultad de juzgar sobre la conducta propia en la situación de indiferencia respecto a las pasiones y sentimientos del agente que Smith exige⁴¹. Quizás esa indiferencia respecto a los demás es más fácil de alcanzar, pero en el propio caso es muy difícil de obtener⁴². Analizando este punto, Lázaro concluye que no es la intención de Smith construir, con el espectador imparcial, una guía totalmente cierta para la conducta. Su intención es identificar una ayuda para valorar su comportamiento más o menos adecuadamente, y al menos susceptible de ser modificada si se reconoce equivocada⁴³. Myers, valorando el método de corte empirista de Smith, comparte el mismo juicio. El filósofo escocés no quiere llegar a conclusiones inamovibles, sino a la descripción de comportamientos posibles y creíbles, aunque esto comporte no tener una solución completa a los errores en la conducta⁴⁴.

Smith trata de compensar la volubilidad del espectador imparcial con las «reglas morales o generales»⁴⁵. Estas se forman a partir de ocasiones particulares en las que los sentimientos son fuertemente impactados. Esa vehemencia de los sentimientos en la propia persona es corroborada por el juicio de los demás. Cuando ocurre esa coincidencia en múltiples ocasiones, se induce a partir de esos casos particulares. Así se crea una regla moral, ya sea para evitar una acción o para hacerla. El punto de partida es el «natural sentido de mérito y decencia (*propriety*)». Sin embargo, Smith reconoce que esta operación inductiva de la razón implicaría que hay un período en que todavía no se tienen reglas morales. En ese tiempo, no se tendría una guía más segura que la del espectador imparcial. Por eso reconoce que, a pesar de que son descubiertas

⁴¹ *Ibid.*, I, p. 148.

⁴² *Ibid.*, I, pp. 181-184.

⁴³ LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, pp. 144-145.

⁴⁴ MYERS, M.L., *The Soul of Modern Economic Man...*, p. 107.

⁴⁵ SMITH, A., *TSM...*, I, pp. 182-183.

por inducción y son naturales, primariamente se obtienen por la religión. La religión proporciona motivos, externos a la naturaleza, para cumplir esas reglas morales⁴⁶.

Según el parecer de Raphael⁴⁷, tampoco con las reglas morales logra dar consistencia a su sistema. Este autor considera que los argumentos que Smith proporciona acerca de su existencia y funcionamiento son insuficientes. Esa insuficiencia puede deberse a que Smith no termina de explicar, sin acudir a la teología, por qué los sentimientos son impactados tan profundamente por determinadas acciones. Simplemente registra el hecho.

Lázaro encuentra en el discurso de Smith sobre las reglas morales el lugar que Smith le concede a la religión, pues sus argumentos la requieren para que la demostración funcione⁴⁸. El problema que surge es que Smith acude a la religión como garante de la moralidad. Es decir, la religión en Smith no precede a la moralidad, dado que únicamente acepta como religión aquella que sea capaz de generar un buen comportamiento. Parece que Smith omite afrontar la dificultad de que es precisamente la definición de qué sea un buen comportamiento la razón por la que se ha acudido a la religión.

Véase ahora el caso de la justicia. La justicia, que trata sobre lo que puede hacer daño a los otros⁴⁹, se distingue de las demás virtudes en que puede ser exigida por una fuerza externa. Smith reconoce que no es la más admirable ni vistosa de las virtudes, pero le parece suficiente para poder vivir en sociedad⁵⁰. Pero ¿cómo se juzga lo que hace daño a los demás? Ahí están, sin lugar a dudas, quienes reclaman que han sufrido daño. Pero la cuestión no es si han sufrido o no un perjuicio, sino si reparar el perjuicio es exigible o no por la fuerza.

⁴⁶ «Thus religion, even in its rudest form, gave a sanction to the rules of morality, long before the age of artificial reasoning and philosophy. That the terrors of religion should thus enforce the natural sense of duty, was of too much importance to the happiness of mankind, for nature to leave it dependent upon the slowness and uncertainty of philosophical researches» (*ibid.*, I, p. 187.).

⁴⁷ RAPHAEL, D.D., *The impartial spectator...*, pp. 57-64.

⁴⁸ LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, pp. 161-166.

⁴⁹ «There is, however, another virtue, of which the observance is not left to the freedom of our own wills, which may be extorted by force, and of which the violation exposes to resentment, and consequently to punishment. This virtue is justice: the violation of justice is injury: it does real and positive hurt to some particular persons, from motives which are naturally disapproved of» (*TSM...*, I, p. 123.).

⁵⁰ *Ibid.*, I, p. 125.

Smith insiste en que tenemos una tendencia natural a ser justos⁵¹. Esto puede aceptarse, pero quedaría sin resolver si naturalmente tendemos a saber qué es lo que daña a los demás y cuya reparación es exigible por la fuerza. Teóricamente, ese conocimiento es proporcionado ya sea por el espectador imparcial o por las reglas morales. Si, como se ha visto, ambos instrumentos son irremediabilmente falibles, solo queda confiar en lo que ha sido declarado socialmente como injusto a través de las leyes. O, en dado caso, en la fuerza moral ya existente de una sociedad. El problema es que Smith no explica cómo se origina, sino únicamente cómo funciona.

Parte pues, de un tono moral ya establecido, y esto le ahorra muchas dificultades para explicar por qué se simpatiza o no con algunas acciones. En *TSM* se puede notar la confianza que Smith tenía en el tono moral de su época. Todavía incapaz de simpatizar con los peores vicios y con una cierta claridad acerca de lo que podría tomarse como buena conducta. Sin eso, no se explica de dónde Smith ha obtenido normas tan claras para explicar con qué cosas se simpatiza y con cuáles no. Smith, de todas formas, no es que busque explicar la génesis de los juicios sociales: su objetivo se limita a mostrar cómo, según él, de hecho nos comportamos.

La búsqueda de cómo se forma el juicio de aprobación conduce, pues, al siguiente resultado: es en la moralidad de la sociedad de la época de Smith donde encuentra el fundamento para los juicios del espectador imparcial. Debería bastar el temor al castigo social para evitar que el juicio del espectador pueda escorar hacia el interés propio. Sin lugar a dudas, Smith es consciente de los defectos de su sociedad, pero confía en el juicio social de su tiempo para corregirlos –o cuanto menos– para mantener a raya los peores vicios.

El equilibrio, al fin y al cabo, entre amor propio y amor a los demás depende, en el planteamiento de la *TSM*, del nivel moral de la sociedad en la que se viva. Es la conclusión lógica dado que los demás son una necesidad para obtener de ellos una aprobación: la conducta en sí misma parece ser indiferente. La otra alternativa para lograr el equilibrio es la legislación que cada sociedad tenga. El inconveniente es que esta posible fundamentación es la más

⁵¹ «In order to enforce the observation of justice, therefore, Nature has implanted in the human breast that consciousness of illdesert, those terrors of merited punishment which attend upon its violation, as the great safe-guards of the association of mankind, to protect the weak, to curb the violent, and to chastise the guilty» (*ibid.*, I, p. 129.).

endebles, pues no garantiza la virtud⁵². Por otra parte, esto dejaría casi anulado el intento de Smith de no tener que depender externamente del gobierno para garantizar la conducta moral de los ciudadanos.

Quizás, analizada la poca capacidad de la propuesta hasta ahora expuesta para mantener a raya el interés propio, alguien pueda quedarse sorprendido de que Smith no haya advertido las aporías de su teoría. En sentido estricto, quizás ciertamente no advirtió la contradicción en el plano teórico: lo que sin lugar a dudas advirtió es que el sistema podía no funcionar. Pero incluso considerando ese caso, en que el fallara el de los sentimientos morales, Smith piensa que las cosas pueden funcionar tolerablemente.

En el plano práctico, Smith hace frente al hecho de que el interés propio tiende a ir más allá de lo necesario para la vida. Contempla la incapacidad de controlar aquel primer principio del que se hablaba al inicio, que regula el cuidado de lo propio y en el que incluía también la búsqueda de la felicidad de los demás. Reconoce que tiende a desbordarse. También indica que el desbordamiento más peligroso no es el que resulta de no ser *prudente* –según la acepción de Smith–, sino el de la corrupción de la simpatía⁵³, que buscaría contar con el amor de los demás sin merecerlo, o en todo caso, no a través del camino de la virtud. Es el caso del hombre vanidoso, que busca que los demás le alaben, sin que sea digno de serlo⁵⁴. ¿Propone Smith algún método para evitar ese gran peligro?

1.3. *Vanidad y Riqueza: una solución providente*

Antes de aclarar la respuesta conviene precisar los términos. Smith distingue entre quien busca solo la alabanza (*praise*) y quien busca ser «digno» de alabanza (*praise-worthy*). ¿Pero qué es lo digno de alabanza? ¿Cómo se hace el sujeto merecedor de la alabanza recibida? En uno de los capítulos agregados

⁵² «What institution of government could tend so much to promote the happiness of mankind as the general prevalence of wisdom and virtue? All government is but an imperfect remedy for the deficiency of these» (*ibid.*, I, p. 206.).

⁵³ FORCE, P., *Self-Interest Before Adam Smith...*, pp. 56-57. «The desire of becoming the proper objects of this respect, of deserving and obtaining this credit and rank among our equals, is, perhaps, the strongest of all our desires, and our anxiety to obtain the advantages of fortune is accordingly much more excited and irritated by this desire, than by that of supplying all the necessities and conveniences of the body, which are always very easily supplied» (*TSM...*, I, p. 226.).

⁵⁴ *TSM...*, I, p. 153.

en 1789 y que, por tanto, pertenecen a la 6ª edición, titulado «*Of the Corruption of our moral sentiments*» Smith señala dos posibles caminos para obtener el justo reconocimiento: la virtud, o la riqueza y grandeza⁵⁵. El primero es el admirado por el pequeño grupo de los sabios; el segundo, por la gran masa de los hombres⁵⁶. Luego, si la riqueza es digna de admiración y la gran masa de los hombres es con lo que más simpatiza, la tendencia será la de transitar cada vez más este camino, pues al fin y al cabo es que el obtiene la mayor seguridad de ser amado. Se persigue la riqueza, curiosamente, para lograr mayor simpatía. Sin embargo, esa finalidad simpatética no quiere decir que sea por «amor a los demás», sino por «amor al amor de los demás».

Luego, si detrás del principio simpatético se encuentra simplemente el bienestar del individuo, ¿no habría que centrarse, a pesar del rechazo inicial, en el estudio de la prudencia?

Si se recuerda, la prudencia trata, entre otras cosas, del cuidado (*care*) del rango y la reputación. En la exposición de Smith, el modo como la prudencia lo realiza no es tanto por medio de las acciones dirigidas a incrementar estos aspectos, sino evitando que disminuyan, dado que él mismo indica que la seguridad es el primer y principal objeto de la prudencia⁵⁷. A esto se añade que, sea lo que se decida hacer, siempre ha de juzgarse de acuerdo con el espectador imparcial. Este es quien tiene la última palabra –como Smith expone poco después⁵⁸–, con lo que la simpatía sigue siendo el factor crucial. De hecho, la simpatía que genera la prudencia es más bien una «fría estima»⁵⁹, que difiere de la notable admiración que suscita la búsqueda de la riqueza.

⁵⁵ «To deserve, to acquire, and to enjoy the respect and admiration of mankind, are the great objects of ambition and emulation. Two different roads are presented to us, equally leading to the attainment of this so much desired object; the one, by the study of wisdom and the practice of virtue; the other, by the acquisition of wealth and greatness» (*ibid.*, I, p. 107.).

⁵⁶ «They are the wise and the virtuous chiefly, a select, though, I am afraid, but a small party, who are the real and steady admirers of wisdom and virtue. The great mob of mankind are the admirers and worshippers, and, what may seem more extraordinary, most frequently the disinterested admirers and worshippers, of wealth and greatness» (*ibid.*).

⁵⁷ «Security, therefore, is the first and the principal object of prudence. It is averse to expose our health, our fortune, our rank, or reputation, to any sort of hazard. It is rather cautious than enterprising, and more anxious to preserve the advantages which we already possess, than forward to prompt us to the acquisition of still greater advantages. The methods of improving our fortune, which it principally recommends to us, are those which expose to no loss or hazard» (*ibid.*, I, pp. 226-227.).

⁵⁸ *Ibid.*, I, p. 228.

⁵⁹ *Ibid.*, I, p. 229.

¿Se trata entonces de la supremacía de la vanidad sobre la virtud? Conviene también matizar la exposición de Smith sobre la vanidad. Al tratar del *self-command*, en la sexta parte de la *TSM*, se vuelve a abordar el «amor al aplauso» dentro de las pasiones egoístas. Se detiene a tratar de la pasión de la vanidad⁶⁰, y aclara que este vocablo nunca se utiliza en un buen sentido. Antes⁶¹, ha puesto la vanidad como «el fin de la avaricia y la ambición, la búsqueda de las riquezas, el poder y la pre-eminencia»⁶². Quizás podría sorprender que Smith critique la vanidad y luego la coloque como origen de aquello que nos obtiene la simpatía, las riquezas. El aparente conflicto es de fácil solución si se toma en cuenta el capítulo que sigue en la *TSM* a esta última cita.

Este es el mismo lugar en el que habla de los dos caminos para obtener la simpatía y la aprobación. Ahí es evidente que a Smith le parece mucho mejor el camino de la virtud. El de las riquezas le parece, comparado con el de la virtud, un pobre sustituto. Pobre, porque obtiene lo mismo que la virtud, pero sin «realmente» merecerlo. En este sentido, se puede decir que es el camino del vanidoso. Pero a diferencia de la caracterización del hombre vanidoso que se encontrará en la sexta parte de la *TSM*, aquí este «vanidoso» es, de alguna manera, merecedor de lo que sin ellas solo serían imaginaciones suyas: la simpatía de los demás. Sin embargo, eso no significa que aquí la vanidad sea caracterizada positivamente. Smith señala que el camino de las riquezas es una de las causas mayores y universales de la corrupción de nuestros sentimientos morales⁶³ y que la trayectoria de quien lo transita no siempre lleva al destino esperado. A pesar de eso, Smith la ha incorporado a su sistema como una «segunda opción» para obtener la simpatía⁶⁴.

⁶⁰ *Ibid.*, I, pp. 260-265.

⁶¹ *Ibid.*, I, pp. 99-106.

⁶² «For to what purpose is all the toil and bustle of this world? what is the end of avarice and ambition, of the pursuit of wealth, of power, and preheminance? [sic] [...] From whence, then, arises that emulation which runs through all the different ranks of men, and what are the advantages which we propose by that great purpose of human life which we call bettering our condition? To be observed, to be attended to, to be taken notice of with sympathy, complacency, and approbation, are all the advantages which we can propose to derive from it. It is the vanity, not the ease, or the pleasure, which interests us. But vanity is always founded upon the belief of our being the object of attention and approbation» (*ibid.*, I, p. 99.).

⁶³ «This disposition to admire, and almost to worship, the rich and the powerful, and to despise, or, at least, to neglect persons of poor and mean condition, though necessary both to establish and to maintain the distinction of ranks and the order of society, is, at the same time, the great and most universal cause of the corruption of our moral sentiments» (*ibid.*, I, p. 107.).

⁶⁴ CALDERÓN CUADRADO, R., *Armonía de intereses y Modernidad...*, p. 134.

Las riquezas son tan importantes para el individuo, como medio para ser amado, que forman parte del objeto de estudio de la *WN*. El pensamiento moral de Smith está en la base de su pensamiento económico⁶⁵. Se puede decir, aunque sea parcialmente, que puesto que es la riqueza el medio a través del cual la mayoría ansía obtener la simpatía⁶⁶ es que conviene estudiar cómo se consigue la riqueza material. Y como se aprecia en la *TSM* el ser querido es un principio muy importante para el hombre.

La búsqueda de las riquezas, por tanto, se coloca por encima del planteamiento recatado del hombre virtuoso. No porque sea mejor, sino porque es más frecuente. Pero sobre todo porque también las riquezas son dignas de la simpatía ajena. Si no fuese por eso, no habría que buscarlas. Pero el hombre necesita la aprobación de los demás.

Lo paradójico es que precisamente esa búsqueda de la aprobación de los demás puede ser la causa del daño a sus intereses. Si el espectador imparcial, como se ha visto, no es de fiar, el ansia de riqueza puede descontrolarse. Los medios se eligen mal, a pesar de que el fin es contar con el amor de los demás.

Esta profundización en el modo en que la simpatía funciona según el camino de las riquezas tiene un resultado. Para Smith, ese camino no es un problema a resolver. Es ciertamente una disfunción interna del espectador imparcial. Pero el espectador imparcial no es lo único que hay en la sociedad para indicar los sentimientos morales. Están las leyes. Esto garantiza que el descontrol de esta «vanidad» esté limitado aun y cuando la vigilancia no sea ejercida por los sentimientos morales.

Pero si el Estado se convierte en el guardián de la moral, hay un riesgo grande de pérdida de libertad individual. ¿Cómo evita Smith esa conclusión? Su estrategia se apoya en dos conceptos: el de justicia negativa y el de naturaleza.

⁶⁵ Fleischaker («Vanidad», *Empresa y Humanismo*, 13, n° 1 [2010] 35-70) matiza esta conexión, indicando que no es el camino que a Smith le hubiera gustado. En esto hay que darle la razón. Pero la cuestión, como Fleischaker reconoce, es que es el camino que *de hecho* se toma. Este autor trata de rescatar una interpretación de la obra de Smith encaminada a la igualdad entre los ciudadanos y por eso enfatiza más la vía del hombre smithiano virtuoso. Desde la perspectiva de este trabajo, también esa caracterización positiva de Smith es defectuosa, por su carácter individualista. Sobre el sesgo igualitarista en la interpretación de Smith, cfr. RAPHAEL, D.D., *The impartial spectator...*, pp. 122-126.

⁶⁶ «An augmentation of fortune is the means by which the greater part of men propose and wish to better their condition. It is the means the most vulgar and the most obvious; and the most likely way of augmenting their fortune, is to save and accumulate some part of what they acquire, either regularly and annually, or upon some extraordinary occasions» (*WN...*, I, p. 288.).

Su concepción negativa de la justicia exige que se considere como daño solo la injusticia respecto a la interferencia en la felicidad ajena. Ciertamente, como se ha visto, se puede volver a esgrimir el argumento de la ineficacia del espectador imparcial para definir qué sea lo injusto. Pero también se decía que Smith evita una explicación genealógica de esas normas, y se apoya en normas ya establecidas. Por eso gana importancia la justicia legal. Qué sea y qué no sea transgresión está claramente definido. Y como la transgresión se refiere únicamente a lo que no ha de hacerse, el peligro de un exceso estatal es mínimo.

¿Cómo se aplica esto al camino de las riquezas? Si la justicia consiste fundamentalmente en no realizar injurias, el exceso de riquezas no puede constituir para nadie una ofensa. Lo que sí constituye una ofensa es el ataque de terceros a esas riquezas. El rico no es injusto si pone todos los medios a su alcance para aumentar su riqueza. Es más, en Smith se transforma la acusación de una supuesta injusticia del rico contra el pobre, en la obligación del Estado de proteger las propiedades del rico de las insurrecciones del pobre, pues sin lugar a dudas es este último quién está más tentado a entrometerse en los bienes del otro⁶⁷. Como indica Lázaro, en *WN* queda bastante delineado lo que el Estado ha de hacer cara a proteger la propiedad⁶⁸. Sobre este punto de la relación entre ley, justicia y Estado se profundiza en el tercer apartado de este capítulo.

El segundo punto de apoyo de su estrategia es su noción de «naturaleza». La confianza de Smith en el impulso natural del hombre es mucha. A este impulso natural se debe la necesidad de obtener la simpatía, que la mayoría busca a través de la riqueza. Sin embargo no se ve cómo –fuera de la tajante afirmación de que los demás simpatizan con el rico– el juicio de los demás puede realmente moldear las decisiones (los medios) encaminadas a la obtención de ese fin. Según la teoría sería el espectador imparcial, pero éste es falible⁶⁹.

⁶⁷ «The affluence of the rich excites the indignation of the poor, who are often both driven by want, and prompted by envy, to invade his possessions. It is only under the shelter of the civil magistrate that the owner of that valuable property, which is acquired by the labour of many years, or perhaps of many successive generations, can sleep a single night in security. [...] The acquisition of valuable and extensive property, therefore, necessarily requires the establishment of civil government.» (*ibid.*, I, p. 166.).

⁶⁸ LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, p. 266.

⁶⁹ La confianza de Smith en su sistema puede ser también fruto de la confianza en la metodología que ha seguido. ¿A qué metodología se hace referencia? Después de Newton, y debido al éxito que éste alcanzó en el ámbito físico, se buscó replicar el mismo método en el ámbito social, tarea en la que participaron activamente miembros de la Ilustración escocesa. El mismo Newton, en la cuestión 31 de su obra *Optics*, había ya aventurado la posibilidad. Smith concebía la filosofía

Conviene ahora recordar que no es el principio simpatético el único impulso natural en el hombre. Hay más «naturaleza» que el principio simpatético. Es más, se podría decir que el principio simpatético se deriva de aquella primera obligación que Smith señala para todo hombre: el cuidado de sí mismo. Esta obligación es lo natural en el hombre. Esta dependencia tendría que resultar obvia pues el principio simpatético, en ningún caso, busca «al otro en cuanto otro», sino al otro en cuanto provoca un sentimiento en el agente. El mismo espectador imparcial, que en teoría es el bastión inconquistable que sirve de manera natural para limitar los excesos, es una creación del individuo por más que pueda o deba considerar en sus juicios la valoración de los demás.

Smith deja muy clara esa relación entre el cuidado de sí mismo y la simpatía. ¿Cuál es la razón por la que el espectador imparcial logra imponerse a nuestras pasiones? Aquello que controla el desequilibrio entre nuestros intereses y el de los demás no es ni la consideración de la humanidad, ni la chispa de benevolencia que la Naturaleza ha puesto en el interior del hombre. Cuando el espectador imparcial acalla las pasiones más vehementes lo hace gracias al amor por tener esas virtudes en nuestra personalidad⁷⁰ y no por el amor de los demás.

de manera análoga a la ciencia newtoniana con lo cual es posible que la filosofía moral estuviese sujeta a la misma metodología. ¿No se dedicó acaso la filosofía moral, en el contexto escocés, al análisis de lo que consideraba como empírico? No sorprende que una vez establecida la empiricidad del hecho moral –o al menos de sus principios– se le aplicasen reglas semejantes a las que se consideraba que aplicó Newton. Por eso hay estudiosos que ven en el principio de simpatía el equivalente de Smith al principio de gravedad de Newton, pues Smith lo habría descubierto siguiendo el método propuesto por Newton. Por otra parte, conviene advertir que Smith interpretó a su modo el sistema propuesto por Newton, y que lo hizo compatible con elementos que difícilmente hubiese aceptado Newton. Sobre la influencia de Newton en Smith y su interpretación, cfr. OSWALD, D.J., «Metaphysical Beliefs and the Foundations of Smithian Political Economy», *History of Political Economy*, 27, n° 3 (1995) 449-476; LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, pp. 107-137; MONTES, L., «La influencia de Newton en Adam Smith», *Anuario Filosófico*, 42, n° 1 (2009) 137-158; CREMASCHI, S., «La teodicea social de Adam Smith», *Empresa y Humanismo*, 13, n° 1 (2010) 333-374; FIORI, S., «Adam Smith on method: newtonianism, history, institutions, and the ‘invisible hand’», *Journal of the History of Economic Thought*, 34, n° 3 (2012) 411-435.

⁷⁰ «What is it which prompts the generous, upon all occasions, and the mean upon many, to sacrifice their own interests to the greater interests of others? It is not the soft power of humanity it is not that feeble spark of benevolence which Nature has lighted up in the human heart, that is thus capable of counteracting the strongest impulses of self-love. It is a stronger power, a more forcible motive, which exerts itself upon such occasions. It is reason, principle, conscience, the inhabitant of the breast, the man within, the great judge and arbiter of our conduct. It is he who,

En la lectura que Lázaro hace de este punto, queda de manifiesto que en el fondo se persigue la auto-satisfacción. Es cierto, como la autora indica, que para Smith sería mejor que contásemos con la aprobación real de los demás, pero el filósofo escocés prefiere la seguridad de la auto-satisfacción a la incertidumbre del juicio de los demás⁷¹. Y esto vale para todas las pasiones de Smith, aun las benevolentes.

Este cuidado de sí mismo es central, y a su vez, está relacionado con la cuestión de la providencia. Cuando se incoó el tema de la providencia se dijo que, respetando algunos aspectos señalados por Rothschild, la mano invisible no es un instrumento que se añade al propio interés, como si ordenase las acciones *a posteriori* sin el consentimiento del agente. Pero quedó sin abordar el sentido positivo en que puede hablarse de la providencia en Smith. Una pista la proporciona Smith al citar directamente a los estoicos, en una de las ocasiones en que recuerda el precepto natural del cuidado de sí mismo⁷². ¿Por qué? Porque los estoicos relacionan los preceptos naturales con la providencia⁷³.

Teniendo en cuenta la importancia que tiene en *TSM* la cuestión de la «naturaleza» en el hombre, es creíble que la «mano invisible» haga referencia a una armonía providente, caracterizada por una mezcla de principios estoicos

whenever we are about to act so as to affect the happiness of others, calls to us, with a voice capable of astonishing the most presumptuous of our passions, that we are but one of the multitude, in no respect better than any other in it; and that when we prefer ourselves so shamefully and so blindly to others, we become the proper objects of resentment, abhorrence, and execration [...] It is not the love of our neighbour, it is not the love of mankind, which upon many occasions prompts us to the practice of those divine virtues. It is a stronger love, a more powerful affection, which generally takes place upon such occasions; the love of what is honourable and noble, of the grandeur, and dignity, and superiority of our own characters» (*TSM...*, I, p. 166).

⁷¹ LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, pp. 234-241.

⁷² «Every man, as the Stoics used to say, is first and principally recommended to his own care; and every man is certainly, in every respect, fitter and abler to take care of himself than of any other person. Every man feels his own pleasures and his own pains more sensibly than those of other people» (*TSM...*, I, p. 232).

⁷³ Sobre las influencias estoicas en la posible interpretación providente de la «mano invisible» no hay un acuerdo sencillo entre los especialistas. Los argumentos van desde quienes niegan su raigambre estoico (Rothschild), hasta quienes defienden a capa y espada el neo-estoicismo (Force), pasando por Cremaschi, que achaca las divergencias al conjunto de tensiones inherentes propias de un sistema incompleto, como él considera el de Smith. La mayor disensión es acerca de dónde la toma Smith, y aunque hay un cierto consenso en la interpretación providente no sucede así respecto a los alcances de esa providencia. Cfr. CREMASCHI, S., «La teodicea social»...; FORCE, P., *Self-Interest Before Adam Smith...*, pp. 67-75; ROTHSCHILD, E., *Economic Sentiments...*, pp. 116-156; OSLINGTON, P., «God and the market: Adam Smith's invisible hand», *Journal of Business Ethics*, n° 108 (2012) 429-438.

y cristianos. La providencia de Smith no es dinámica, conductora de cada acción nueva a un equilibrio –como sería una divinidad que de los males obtiene bienes–, sino estática. El equilibrio ya está puesto en la naturaleza. No es «espontáneo» sino dado.

Ahora bien, ésta providencia no es el punto de partida en el camino metodológico del escocés, como si Smith quisiera construir un sistema a partir de su teología. La providencia es, más bien, el punto de llegada. Smith concluye que el sistema se mueve providentemente a partir del funcionamiento moral de sus ciudadanos. Como recuerda Myers⁷⁴, Smith no está explicando por qué funciona el sistema, pues no le interesan las causas finales, sino cómo. Y lo que Smith observa es que funciona providentemente.

Este matiz ayuda a comprender por qué la providencia de Smith no necesariamente lleva al mejor estado de cosas, y por qué Smith se detiene en *WN* a señalar los múltiples defectos del sistema. Efectivamente, podría extrañar que un sistema providente produzca tantas carencias. El segundo camino para obtener el reconocimiento de los demás, basado en la simpatía que provoca la riqueza y controlado por la justicia negativa, no es el mejor sistema posible. Smith lo ha advertido. Aun así, funciona: con poco Estado y gracias a la providencia natural.

Entonces, ¿siempre se obedece a la providencia natural? En un pasaje de la *TSM*⁷⁵ Smith advierte que, en alguna medida, el actuar humano puede no estar en concordia con el actuar que la Naturaleza propondría. Pero esta contradicción es aparente, pues todo actuar humano si es guiado por la simpatía, es también guiado por la Naturaleza. La distinción entre los actos que la Naturaleza realiza en ella misma, y los que realiza «a través» del hombre no es una oposición contradictoria. Ambos se conjugan para llevar al hombre a su felicidad.

Por otra parte, Smith reconoce sin ambigüedades que esa conjunción no ocurre en todos los casos⁷⁶. Hay injusticias. Imitando el estilo de Locke, Smith acude a la imposibilidad de que esas injusticias queden sin castigo, y por tanto a la necesidad de un Dios que repare el daño introducido. Mas esa es la función de Dios, no de los hombres, que deben seguir el camino de la Naturaleza. Si no lo siguiesen, serían ellos quienes obstruirían el designio divino⁷⁷.

⁷⁴ MYERS, M.L., *The Soul of Modern Economic Man...*, pp. 104-105.

⁷⁵ *TSM...*, I, p. 190.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, I, p. 188.

De ahí la insistencia en dejar actuar al sistema simpático –aun en su versión «vanidosa»– y no modificar las circunstancias de los ricos. Pues aun en su lujo, la mano invisible actúa también a favor de los pobres⁷⁸. Por ello, el interés en lo propio, que como se ha expuesto incluye a los demás, es suficiente para corregir incluso las «desacertadas intervenciones del gobierno en la armonía natural de la economía»⁷⁹ según muestra Force. Si bien la búsqueda del interés propio no consigue la felicidad, según Smith al menos deriva en el aumento de la riqueza de la nación, gracias a lo que él atribuye a la providencia.

1.4. *Egocentrismo*

Dada la tesis estoica según la cual el cuidado de lo propio es lo principal, y el hecho de que en ese caso es únicamente el propio interesado quién sabe mejor lo que le conviene, se intuyen las grandes dificultades en la inclusión del prójimo dentro de un sistema moral que comparta ambas afirmaciones. Este es la principal objeción, desde el punto de vista relacional, que se le puede hacer al sistema de Smith. La moralidad tiene rasgos sociales, pero es difícil conjugar la sociabilidad del hombre con la privacidad propia de las pasiones y los sentimientos. Sin lugar a dudas, teniendo en cuenta los grados de aislamiento y egoísmo, la antropología de Smith no es el hombre delineado por Mandeville, pero a pesar de todos los intentos de Smith hay que decir que está muy cercano. Es cierto que Smith critica a Mandeville al final de la *TSM*, pero teniendo en cuenta el contenido de su censura, Force y Lázaro –si bien por diversas razones– indican que más que rechazarlo, Smith lo modifica y lo sigue en puntos fundamentales⁸⁰.

Lázaro explica que, para Smith, la sociabilidad del hombre se funda en una «afirmación condicionada»⁸¹, curvada hacia el hombre mismo, dirigida

⁷⁸ «They consume little more than the poor, and in spite of their natural selfishness and rapacity, though they mean only their own conveniency, though the sole end which they propose from the labours of all the thousands whom they employ, be the gratification of their own vain and insatiable desires, they divide with the poor the produce of all their improvements. They are led by an invisible hand to make nearly the same distribution of the necessaries of life, which would have been made, had the earth been divided into equal portions among all its inhabitants, and thus without intending it, without knowing it, advance the interest of the society, and afford means to the multiplication of the species» (*ibid.*, I, p. 203.).

⁷⁹ FORCE, P., *Self-Interest Before Adam Smith...*, p. 75.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 42-47; LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, pp. 322-324.

⁸¹ LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, p. 239.

a su «autosatisfacción»⁸². A los demás no se les da nada, ni se hace nada con ellos, a excepción de lo que se hace cuando el agente necesita de los demás. La relación social, por tanto, no se funda en la donación sino en el intercambio de lo que cada quien necesita: «tú me das, yo te doy»⁸³. Es cierto que el principio simpatético –de aprobar lo que el otro siente– en cuanto el mero hecho de aprobar, no puede catalogarse de ego-céntrico. El mismo Smith se queja de quienes no son capaces de captar el matiz⁸⁴. Pero cuando de lo que se trata es de obtener la aprobación de los demás –objetivo natural para el hombre– la mejor manera es el establecimiento de una relación de estricta reciprocidad, pues es precisamente la correspondencia o reciprocidad de sentimientos la que garantiza la aprobación. De ahí que en los primeros capítulos de la *TSM* Smith lea el precepto cristiano de «amar al prójimo como a ti mismo» en términos de correspondencia, y lo haga equivaler a amarnos a nosotros mismos como el prójimo es capaz de amarnos⁸⁵.

Queda claro que la clave de interpretación no es el amor prójimo, sino la limitación del amor propio por medio del amor del prójimo. Lo que Smith ve necesario para vivir en sociedad y armonizar los sentimientos es la limitación del propio amor, no el amor a los demás. Por eso, «el gran edificio social pivota sobre la justicia, no sobre la benevolencia. Lo que es esencial para la buena marcha de la sociedad es que los hombres se comporten de modo justo: que no se perjudiquen mutuamente»⁸⁶.

¿Qué sucede con la propuesta smithiana de la simpatía? Arriba se han consignado lo que se consideran sus principales dificultades: la falibilidad del espectador imparcial, y la posibilidad de buscar la aprobación sin necesidad

⁸² *Ibid.*, p. 236.

⁸³ «Whoever offers to another a bargain of any kind, proposes to do this: Give me that which I want, and you shall have this which you want, is the meaning of every such offer; and it is in this manner that we obtain from one another the far greater part of those good offices which we stand in need of» (*WN...*, I, pp. 42-43.).

⁸⁴ «My grief, therefore, is entirely upon your account, and not in the least upon my own. It is not, therefore, in the least selfish. [...] That whole account of human nature, however, which deduces all sentiments and affections from self-love, which has made so much noise in the world, but which, so far as I know, has never yet been fully and distinctly explained, seems to me to have arisen from some confused misapprehension of the system of sympathy» (*TSM...*, I, p. 310.).

⁸⁵ «As to love our neighbour as we love ourselves is the great law of Christianity, so it is the great precept of nature to love ourselves only as we love our neighbour, or what comes to the same thing, as our neighbour is capable of loving us» (*ibid.*, I, p. 75.).

⁸⁶ LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, p. 334.

de la virtud –hecho que lamentablemente los demás aprueban–. A estas se añade que el espectador imparcial es capaz de independizarse del juicio de los otros «reales» y basarse exclusivamente en el juicio de los otros «imaginarios». ¿Qué necesidad de hacer algo por los demás, a no ser aquello que me fuerce a necesitar de ellos?

Como indica Lázaro, «los demás son yuxtaposiciones importantes, no identidades únicas»⁸⁷. Por eso mientras que es cierto que el hombre vive en sociedad, la sociedad no vive en el hombre sino «solo como una construcción del espectador imparcial»⁸⁸. Este es el solipsismo de Adam Smith: los demás no existen en cuanto otros, sino en cuanto necesarios. Existen «para mí» y no «en sí».

El hacer el bien a los demás, teniendo en cuenta el planteamiento de la justicia negativa y del espectador imparcial, no es una obligación⁸⁹. Es una virtud, pero una virtud que puede tenerse o no. El hombre virtuoso, para Smith, no es el que tiene todas las virtudes, sino el que merece la aprobación del espectador imparcial. Bien es cierto que no ejercitar la beneficencia puede llevar al rechazo del espectador imparcial. Pero, recuérdese, esto sería en el caso de que: 1) la sociedad considerase como reprobable una determinada conducta; 2) el agente se comportase según el juicio del espectador imparcial; 3) el espectador imparcial imaginado por el agente no fuese aún, en su ejercicio, independiente del juicio real de los demás. Por otra parte, cuando Smith considera el odio que puede suscitar no realizar la conducta benevolente está hablando de *corresponder* al benefactor con una conducta similar, y no de la acción original del benefactor⁹⁰.

El interés por lo propio que desarrolla Smith tiene muchos matices, y la tentación puede ser quedarse solo con algunos de ellos. Hay quienes, dentro de la ingente literatura sobre economía y filosofía, resaltan únicamente el egoísmo subrayando el sentido peyorativo. Otros quieren contraponer –quizás de forma excesiva– la simpatía como un principio irreductible al egoísmo. Unos pocos más, se olvidan del contexto smithiano y le dan un significado al egoísmo que no se encuentra en Smith. Esta última es la más engañosa, pues se lee a Smith desde otro contexto filosófico.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 239.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 242-249.

⁹⁰ *TSM...*, I, p. 122.

Un ejemplo de este caso es la postura de Rhonheimer⁹¹, que intenta justificar que el interés propio que Smith propone en la *WN* no es otro que el interés propio «habitual» y normal en el hombre. Cuando se compran legumbres no se hace teniendo en cuenta el bienestar del verdulero. De esto también podría desprenderse que tampoco el vendedor ofrece sus productos en aras del bien del consumidor. Si siguiese esa argumentación, el que sus productos sean buenos y satisfagan al comprador sería accidental, desde el punto de vista del vendedor. Lo haría solo porque está obligado, dado que quiere sobrevivir en el mercado.

Este punto merece más atención, pues permite afrontar la cuestión del «egoísmo». La propuesta de Rhonheimer tiene ecos de Wicksteed. Dentro del escenario de Smith, Rhonheimer estaría identificando un caso de no-tuismo: la conducta del comprador puede ser altruista respecto a otros (conseguir la mayor cantidad al mejor precio para alimentar mejor a su familia) pero no respecto al vendedor, con el cual tendría una relación de reciprocidad pura. Indica que Smith no dice, en el famoso pasaje del carnicero⁹², que éste actúa por *self-love* sino que quien quiere la carne *espera* obtenerla gracias a ese *self-love*. Smith estaría hablando de la expectativa del comprador y no del motivo del carnicero. Sin embargo, un examen detenido del texto completo muestra que no es solo una expectativa. Por otra parte, Smith no tiene ningún problema en que incluso el motivo sea únicamente el *self-love*, pues tal y como se ha dicho, es algo que Smith presupone. Le parece imposible que alguien actúe si no es por su propio cuidado.

Smith no ve ningún problema en que el único motivo de actuación del hombre sea el *self-love*, el amor propio mediado y controlado por la simpatía. En teoría la búsqueda de la simpatía a través de la riqueza está mediada por la simpatía del espectador imparcial, cuyo juicio se sigue movido por la fuerza de la naturaleza. Desde una antropología distinta puede ponerse en duda si la potencia de la simpatía es realmente tal, pero el escocés no creía que hubiese otra explicación.

⁹¹ RHONHEIMER, M., «Capitalism, Free Market Economy, and the Common Good: the Role of the State in the Economy», en *Free markets and the culture of common good*, SCHLAG, M. y MERCADO, J.A. (ed.), Springer, New York 2012, p. 29.

⁹² «It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages» (*WN...*, I, p. 43.).

El interés propio del individuo común de Smith no consiste *también* en el bienestar de los demás. Para Rhonheimer sí⁹³, y esa es la enorme diferencia interpretativa de la dimensión económica. Que el hombre sea sociable en Smith significa que todos se necesitan para alcanzar sus propios fines, y no que el fin de todos sea común y por ello se necesite de los demás. A esta distinción se podría sumar el modo de realizar ese fin común, pero Smith no propone tal modo porque su estudio no contempla la posibilidad de fines comunes.

De ahí que deba evitarse ver en Smith algo que él no contempló, porque no cabe dentro de su visión. La generosidad, el amor gratuito a los demás entendido en clave cristiana, no tiene una función social, ni dentro de la economía ni dentro de la política, porque su sistema impide conceptualizar su existencia. Por un lado, en ningún caso la benevolencia –como la entiende Smith– puede equiparse con el amor cristiano, y por otro, incluso esa benevolencia no es una necesidad para la economía o el funcionamiento de la sociedad, aunque seamos más felices si la encontramos⁹⁴. Smith, es importante insistir, no niega que exista esa benevolencia (aunque quizás niegue implícitamente el amor cristiano). Simplemente piensa que la economía puede subsistir sin ella. De ahí que Smith describa el mercado desde el marco del *self-love*. Cabe que ese marco sea inadecuado porque no describa o deje fuera del encuadre los verdaderos fenómenos que permitan el funcionamiento del mercado, pero Smith no lo pone en duda.

Con Lázaro⁹⁵, podría decirse que, a fin de cuentas, la antropología de Smith contempla dos posibilidades: un hombre virtuoso y amado, y un hombre rico y amado. La mejor es la primera opción. La segunda, más fácil y –según constata Smith– más frecuente. Esto no significa que Smith apueste por el hombre vanidoso y perseguidor de riquezas como paradigma del orden económico, dado que el escocés no está construyendo un sistema a partir de principios, sino explicando los principios del sistema que él tiene delante. Su propuesta no es la de colocar al egoísmo ilimitado como fuente de la riqueza de las naciones, al estilo de Mandeville, donde los vicios –el egoísmo *ilimitado*

⁹³ «More important, however, is that one can, and most people actually do, pursue *altruistic* self-interests, because their self-interest is precisely to also promote the good of others» (RHONHEIMER, M., «Capitalism, Free Market Economy»..., p. 29).

⁹⁴ Smith dice de ella que es un «ornamento»: «It is the ornament which embellishes, not the foundation which supports the building, and which it was, therefore, sufficient to recommend, but by no means necessary to impose» (TSM..., I, p. 129.).

⁹⁵ LÁZARO, R., «El capitalismo de Adam Smith»..., p. 9.

es un vicio en Smith— producen virtudes públicas. Smith simplemente expone las razones de lo que considera un hecho: para el hombre común los demás son exclusivamente medios, ya sea para acciones sublimes ya sea para acciones más cotidianas, como el mercado. El hecho de que para el hombre virtuoso los demás sean puramente medios para su virtud no los hace menos instrumentos, aunque exija, eso sí, un cuidado más esmerado en el trato.

2. LA CRÍTICA DE LA *ECONOMIA CIVILE*

A pesar de la visión individual e instrumental de la sociedad, Smith no puede ser confundido con un utilitarista, entre otros aspectos porque la dimensión calculadora del placer que surgirá con Bentham es ajena a Smith. Dificilmente, siendo rigurosos con la totalidad de su planteamiento, pueden atribuírsele nociones de la economía de principios del siglo XX o encuadrarlo en teorías de acción racional. Pero eso no quiere decir que, subrayando más uno u otro aspecto, no puedan obtenerse de él los desarrollos que históricamente han aparecido. Por ejemplo, si se elimina la explicación de la providencia y se incluye un método estrictamente positivista, es fácil llegar a la teoría del equilibrio. O si se piensa, también desde un punto de vista positivo, que la simpatía puede entenderse como una función en que la satisfacción del otro es una variable a considerar para su maximización, se obtienen las consideraciones matemáticas de Edgeworth sobre el altruismo.

Con lo cual, si la crítica fundamental a la economía por parte de la *Economia Civile*, y con ella de la *CV*, fuese el utilitarismo, regresar a Smith —o mejor re-interpretar a Smith teniendo en cuenta la simpatía y las demás virtudes morales— sería un camino seguro para renovar el pensamiento económico. Se estaría así siguiendo los pasos de economistas tales como Amartya Sen⁹⁶ o Robert Sugden⁹⁷.

Para la *Economia Civile*, el problema no es que el mercado sea libre o que en él ocurran intercambios estrictamente recíprocos. Lo que Bruni y Zamagni señalan es que el mercado en el que participan personas humanas no coincide con la descripción de Smith. Hay más tipos de relaciones que, en

⁹⁶ WALSH, V., «Smith after Sen», *Review of Political Economy*, 12, n° 1 (2000) 5-25.

⁹⁷ SUGDEN, R., «Beyond Sympathy and Empathy: Adam Smith's Concept of Fellow-Feeling», *Economics and Philosophy*, 18, n° 1 (2002) 63-87.

último término, son las que fundan las relaciones recíprocas de intercambio que son las únicas analizadas en el planteamiento de Smith. Los bienes relacionales fundan los bienes materiales del intercambio. Esta ausencia, además de en Smith, se percibe también en los sucesivos desarrollos del pensamiento económico.

Pero no todo es negativo. En la crítica de la *Economia Civile* hay algunos puntos positivos. Smith es visto positivamente, en primer lugar, porque reconoce que las virtudes juegan un cierto papel en la socialización con los demás. El siguiente factor positivo es su intento de compaginar la moral con el funcionamiento de la sociedad. Esto implica ligar de alguna manera el individuo con el bienestar social. Smith presenta una propuesta capaz de civilizar la sociedad a través de un ámbito en que las relaciones jerárquicas no aparezcan y no sean necesarias para su funcionamiento. Los individuos ganan en libertad, y en el mercado de Smith obtienen por reciprocidad lo que antes tendrían que obtener por sujeción a un sistema jerárquico o por apelación a la amistad⁹⁸.

El tercer punto a favor es el uso de la simpatía en su argumentación. Acerca de esto hay que reconocer que el juicio de los italianos está parcialmente afectado por algunas valoraciones no del todo acertadas acerca del sistema de Smith. En ocasiones, Bruni tiende a contraponer la benevolencia y la simpatía de la TSM a las estrictas relaciones de justicia de la WN⁹⁹ o a subrayar, quizás con demasiado entusiasmo, la sociabilidad que presenta Smith en contraste con autores de hoy en día¹⁰⁰. Zamagni, por su parte, también exalta los valores civilizantes de la antropología de Smith¹⁰¹. Sin embargo, en otros textos, su valoración es más moderada. En ellos señala claramente las limitaciones del planteamiento de Smith, pero concede que al menos las virtudes son intrínsecas y no se considera que la ley sea la única forma de garantizar un comportamiento moral¹⁰².

Vistos los puntos positivos, ¿cuáles son entonces las objeciones al sistema del filósofo escocés?

⁹⁸ BRUNI, L. y ZAMAGNI, S., *Economia Civile: Efficienza, Equità, Felicità Pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 94; BRUNI, L., *Reciprocità: dinamiche di cooperazione, economia e società civile*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 35-38; BRUNI, L., *L'etnos del mercato: un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Bruno Mondadori, Milano 2010, p. 115. Se observa una contraposición entre vínculos y libertad, propia del ambiente filosófico de la época.

⁹⁹ BRUNI, L., *Reciprocità...*, p. 36.

¹⁰⁰ BRUNI, L., *L'etnos del mercato...*, p. 113.

¹⁰¹ ZAMAGNI, S., «Per un'economia civile nonostante Hobbes e Mandeville», *Oikonomia*, 2, n° 3 (2003) 11-23.

¹⁰² ZAMAGNI, S., *Por una economía del bien común*, Ciudad Nueva, Madrid 2012, p. 197.

Un primer grupo aglutina las consecuencias que se han derivado de la descripción de Smith, aunque no puedan atribuírsele directamente. El punto de arranque sería la descripción de la acción del mercado como auto-interesada. Esa lógica tiende a invadir otros ámbitos incapaces de funcionar según ese patrón y que, por tanto, terminan por corromperse. Como señalan Bruni y Zamagni, esta es una de las críticas que Karl Polanyi¹⁰³ –entre otros– realiza. Polanyi llega a establecer un vínculo entre el avance del mercado y la desertificación de la sociedad. A más mercado, menos serán los lazos auténticamente sociales¹⁰⁴.

Hay que decir que ese desbordamiento no estaba previsto por Smith, aunque se podía anticipar como una consecuencia de los cambios de moralidad en la sociedad. Por otra parte, que el mercado en cuanto tal sea nocivo para la sociedad no es la postura de la *Economia Civile*. Sin embargo, si están de acuerdo en que si el mercado se reduce a la reciprocidad de Smith, Polanyi acierta en su juicio. Es interesante hacer notar el planteamiento exactamente opuesto de Becker, para quién la invasión es totalmente justificada dado que la lógica económica es la lógica de la acción humana.

Dentro de esas consecuencias del sistema de Smith, y como la otra cara de la moneda de la descripción de la acción del mercado como auto-interesada, se encuentran la clasificación de las acciones generosas o auténticamente «sociales» como desinteresadas, y la identificación del desinterés como disposición al sacrificio. A favor de Smith hay que decir que él no concibe la virtud como desinterés –al contrario, por ejemplo, de Hutcheson–. Además, la distinción que él hace entre lo justo y lo benevolente se basa en que lo justo es obligatorio y lo benevolente no es susceptible de coerción. Pero es creíble que esa dicotomía haya nacido como fruto del *Das Adam Smith Problem*, contraponiendo excesivamente la benevolencia de la *TSM* con la actitud prudente y justa de la *WN*. Por otra parte, bien es cierto que otros autores influyentes en la formación de la teoría económica si comprendieron el amor benevolente en términos de desinterés¹⁰⁵.

¹⁰³ Estudioso húngaro de la economía húngaro, crítico de la teoría economía liberal, que mantuvo que era necesario el estudio de la economía no como ajena a las demás instituciones sociales, sino como necesariamente afectada por el entorno social. Su obra más famosa, publicada en 1944, tiene por título «*La gran transformación*».

¹⁰⁴ BRUNI, L. y ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, p. 17.

¹⁰⁵ Es lo que busca explicar Force en uno de los capítulos de su libro: cómo la aceptación del interés propio en economía implicó, en los autores que trata, pensar la esfera moral como desinteresada. FORCE, P., *Self-Interest Before Adam Smith...*, pp. 169-204. Ellos pensaron la distinción en términos de propio-no propio. Esto está presente en los autores que Bruni y Zamagni mencionan al estudiar las *other-regarding preferences*.

Un segundo grupo de objeciones contra Smith se centran en la conceptualización de la reciprocidad. Como se ha repetido varias veces, para percatarse de la reciprocidad de la que hablan Bruni y Zamagni hace falta un enfoque preciso. Smith considera que la reciprocidad estricta consigue la riqueza material de la sociedad, si bien no la felicidad.

La argumentación de la *Economia Civile* comienza por negar que esa reciprocidad sea capaz de conseguir por sí sola la riqueza prometida. Tiene a su favor la experiencia de la economía en estos años, y principalmente a partir de la crisis, parece indicar que con reciprocidad estricta, únicamente con la lógica del contrato, incluso la generación de riqueza se pone en riesgo¹⁰⁶. Es lo que pondría de relieve «la tragedia de los bienes colectivos» y las dificultades que aparecen en la aplicación estricta de la «teoría del contrato».

Con la sola justicia, tal y como la entiende Smith, no se puede crear un mercado que funcione. Él pensaba que se podría lograr, considerando el nivel moral de la sociedad de su época como un dato estable y constatando en ese nivel moral un indicio claro del funcionamiento del espectador imparcial, pero no parece que haya encontrado una sociedad que funcionase efectivamente con justicia al margen de las demás virtudes que Smith menciona. El mercado de tipo smithiano, como explica Zamagni¹⁰⁷, es un consumidor de unas virtudes cívicas (por ejemplo, la confianza o la honestidad) que presupone y no un productor. Si existen ya esas virtudes cívicas, el mercado puede sostenerlas y extenderlas, pero no puede crearlas por sí mismo. Sin embargo, el mercado, según lo describe Smith, funciona sin ellas¹⁰⁸ –aun cuando podría funcionar mejor con ellas–. Esa descripción provoca que el fundamento cívico desaparezca. Para Bruni, esto sucedió con la crisis en el caso de la confianza y dada su ausencia, luego fue más difícil reaccionar cuando la crisis se propagó¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Un análisis que combina los factores financieros con los problemas de conceptualización en economía en ZAMAGNI, S., «The proximate and remote causes of a crisis foretold: a view from Social Catholic Thought», en *Crisis in a Global Economy. Re-Planning the Journey. Sixteenth Plenary Session, 30 April-4 May 2010*, ed. GLENDON, M.A. y RAGA, J., Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2011, 296-325.

¹⁰⁷ ZAMAGNI, S., *Por una economía del bien común...*, pp. 78-82.

¹⁰⁸ Según Bruni, Smith piensa que bastan los lazos comerciales para que la confianza se genere. La confianza es importante, pero según Smith la única confianza que es necesaria es aquella que está basada en el propio interés. Pero esa es solamente un tipo de confianza y, para Bruni, no la más importante. Cfr. BRUNI, L. y SUGDEN, R., «Moral Canals: Trust and Social Capital in the Work of Hume, Smith and Genovesi», *Economics and Philosophy*, 16, n° 1 (2000) 32-35.

¹⁰⁹ BRUNI, L., *Le nuove virtù del mercato nell'era dei beni comuni*, Città Nuova, Roma 2012, p. 75.

Si la reciprocidad, en cambio, se pone en relación con la felicidad en sentido aristotélico, como una vida buena, como la realización de las mejores operaciones propias del hombre, la reciprocidad de la economía se logra insertar en un contexto más amplio que los bienes materiales. La reciprocidad no sería necesaria simplemente para conseguir la riqueza y satisfacer necesidades materiales, sino para alcanzar la vida buena en común, que consiste también en la satisfacción de necesidades relacionales.

El *quid* está en señalar con claridad la insuficiencia de la teoría smithiana, en cuya propuesta bastaría el mutuo interés o la mutua ventaja para organizar la sociedad. No porque sea falso que provoca una cierta organización, sino porque esa organización no posee las características humanizantes de lo propio del hombre, que no es el comercio sino la capacidad de reconocer en el otro un «otro yo»¹¹⁰. En esto, que podría parecer un mero matiz, está implicado el entender la sociedad y el comercio mismo no como algo «mutuamente ventajoso», sino como una ocasión de ejercer una «mutua asistencia», término empleado por Genovesi para describir el comercio.

Esta perspectiva evita plantear una contraposición entre intercambio y mutuo beneficio. Pero para ello hay que descender al nivel de las motivaciones. Como explica Bruni el cambio terminológico entre «mutua ventaja» y «mutua asistencia» «tiene que ver con el modo en que ese dato objetivo (que hay una mutua ventaja) entra en la comprensión subjetiva de las relaciones de mercado por parte de las personas que participan en el «juego» del intercambio»¹¹¹. Como explica Bruni, apoyado por los estudios de Bacharach, el *framework* mental con el cual las personas abordan una posible relación de intercambio constituye un factor decisivo: no solo porque moldea las respuestas futuras en el intercambio, sino porque es uno de los criterios para decidir si se inicia o no la relación¹¹².

Aquí aparece la comprensión de la motivación como tercera objeción al sistema de Smith. En Smith quienes hacen el intercambio están preocupados únicamente por ellos mismos. Por supuesto que se dan cuenta que el intercambio es ventajoso para todos los implicados, pero lo decisivo para elegir esa acción es la conveniencia individual. En cambio, el concepto de «mutua asistencia» reclama que ambos se den cuenta del beneficio conjunto, que se

¹¹⁰ BRUNI, L. y ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, pp. 174-175.

¹¹¹ BRUNI, L., *L'ethos del mercato...*, p. 208.

¹¹² *Ibid.*, p. 145.

percaten del «nosotros» que surge en la relación¹¹³. Esto, que parecería poco relevante, es lo que en la teoría moderna de juegos resuelve aporías generadas por la conceptualización individualista de las intenciones, propia de planteamientos del tipo del «Dilema del prisionero»¹¹⁴.

El mercado entendido como asistencia mutua reclama una intencionalidad distinta. Se debe querer positivamente el bien de ambos. Luego es necesaria una antropología que admita la existencia de bienes comunes. La intención de los agentes recobra un papel fundamental. «Se crea entonces una conexión directa –ausente en la teoría de la «mano invisible» de Smith– entre las *intenciones* de los agentes y los *efectos* de la acción misma»¹¹⁵. De ahí que sea posible el uso de la amistad, y con ella de la fraternidad, como un paradigma para la misma relación de mercado. En toda relación comercial puede haber un bien compartido –el bien de ambos–, aunque ese bien sea efímero¹¹⁶.

Para Smith, y en general para cualquier interpretación del consumo como una función construida en torno a variables, el individuo elige siempre teniendo únicamente en consideración su satisfacción. Nunca elige el bien de ambos. Esto no quiere decir que el resultado no pueda ser, *de hecho*, el bien de ambos, sino que simplemente no aparece en el horizonte intencional. Por el contrario, en el paradigma de la *Economía Civile* es fundamental esa intención congregadora. Sin intención común no hay bien común, aunque haya un intercambio y un producto de ese intercambio. Lo que no ocurre es el efecto civilizante de esa relación en los individuos, simplemente porque no lo han querido. Es cierto que en la adquisición de bienes básicos de poco precio (la compra de un kilo de arroz o una caja de bombones) quizás no sea tan impor-

¹¹³ *Ibid.*, pp. 208-209.

¹¹⁴ Esta es una formulación del dilema: «Dos amigos cometieron juntos un delito. Hay evidencias de esto, pero no completas. Por eso, si no confiesan los van a condenar por un crimen menor, con, digamos, 2 años de cárcel. Los amigos son separados en celdas distintas. Los jueces deciden que si los dos confiesan, aunque los castigarán por el crimen mayor, recibirán una sentencia menor a la que hubiera correspondido –10 años–, y que si sólo uno confiesa será liberado como testigo principal, condenando al otro por 20 años. Lo que conviene a ambos es no confesar. Sin embargo, si cada uno piensa sólo en su interés, optará por confesar para quedar libre. El problema es que ambos, guiados por la conducta individualista, confiesan» (CRESPO, R.F., *Liberalismo económico y Libertad: Ortodoxos y Heterodoxos en las teorías económicas actuales*, Rialp, Madrid 2000, p. 96.) La discusión de la importancia de un marco no individualista en la economía, especialmente en el contexto de la teoría de juegos, se aborda frecuentemente en los libros de Bruni y Zamagni. Un resumen puede encontrarse en BRUNI, L., *Le nuove virtù del mercato...*, pp. 73-100.

¹¹⁵ BRUNI, L., *L'etnos del mercato...*, p. 170.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 181-182.

tante pararse a pensar en el bien común que se crea. Pero, y es lo que la *Economía Cívile* aduce a su favor, tiene efectos muy observables en los contratos laborales, acuerdos entre empresas o selección de productos y servicios para ofrecer en el mercado.

La meta en el campo de la motivación es derribar el mito del individualismo axiológico. «Se admite que, para alcanzar sus objetivos, el individuo tiene que entrar en relación con otros, pero solamente por razones de conveniencia, para obtener más consenso o más poder»¹¹⁷. Y esto, teniendo en cuenta el horizonte antropológico que tienen Zamagni y Bruni, no es aceptable. Por ese camino «nunca conseguiremos adentrarnos por el camino que conduce a la plena realización, puesto que es en la relación con el otro –relación en la que veo y trato al otro como persona y no como mero instrumento– donde se desvela mi identidad personal»¹¹⁸.

La economía está aquí integrada, sin solución de continuidad, en la búsqueda de la perfección del hombre. También en Smith la economía está integrada en esa búsqueda, porque en la economía el hombre sigue buscando obtener la simpatía de los demás a través de la riqueza. Pese a ello, los planteamientos divergen en la comprensión del fin de la economía y en su modo de alcanzarlo. Para la *Economía Cívile*, el fin se consigue, si bien parcialmente, a través de cada acción. Esa acción es una relación por la que se obtiene un doble bien: el bien intercambiado y el bien de la relación, que se comprende como un bien perfectivo de la naturaleza. Al hacer esa acción se *es* mejor que antes; además, para obtener ese tipo de bien, es preciso pensar en el otro como otro yo y en este sentido se debería querer un resultado al menos tan ventajoso para mí. Si el otro es un «otro yo», si no median razones comprensibles para ambos, no habría razón para no desear la igualdad. Para Smith el fin es un resultado de una serie de acciones; para obtener el resultado –dado que lo que se quiere es el resultado– basta convencer al otro que el resultado le conviene, aun cuando no sea equitativo. Según la antropología de Smith, ambos agentes comprenden siempre la relación como un intercambio de intereses, y por eso se aplica la máxima de reciprocidad según la cual ambos saben que el otro pone en primer lugar el cuidado de sí mismo.

No es extraño que considerando solamente la perspectiva de Smith nazca, como explica Zamagni, la dicotomía moderna entre una «moral de matriz

¹¹⁷ ZAMAGNI, S., *Por una economía del bien común...*, p. 54.

¹¹⁸ *Ibid.*

kantiana, que exige ver al otro únicamente como fin en sí mismo, y una teoría de la racionalidad instrumental, que ve al otro como medio para mis propios fines»¹¹⁹. Tanto la visión puramente deontológica, como la utilitarista, rompen la unidad de la perspectiva que Zamagni considera correcta, en la que «reconocer al otro como fin en sí mismo y reconocerlo como medio respecto al fin de mi propia realización»¹²⁰ están unificados.

Como explica Millán-Puelles, uno de los puntos esenciales de la ética kantiana es realizar las acciones por el único motivo del deber y no por una inclinación natural. Solo las primeras son morales y expresiones de la libertad humana, mientras que las segundas son un necesario contrapeso al sentido del deber¹²¹. El obrar «con inclinación» es visto con sospecha, si bien no tanto por «individual» como por estar contrapuesto a la libertad –entendida como autodeterminación independiente de la naturaleza–. La dificultad en la ética kantiana radicaría en explicar el fundamento del deber, y en qué sentido se puede constituir en motor¹²². Debida a esa división entre inclinación y deber, el «ser-con» –la necesidad de relación– estaría mezclado con la inclinación y habría que rechazarlo; o, todo caso, constituiría una invasión a la libertad trascendental del otro. El individualismo aquí (o si se quiere la sociable insociabilidad kantiana) tiene en su origen una libertad sobrehumana, que por otra parte tacha de patente inmoralidad la acción dentro del mercado¹²³. Por su parte, el utilitarismo cierra cualquier ventana a la posibilidad de un motivo de acción común, pues la utilidad no es compatible.

¿Dónde, pues, se encuentra la manera de lograr la unidad entre el fin de los demás y el fin propio ausente en el pensamiento económico? Para Zamagni, se encuentra en la ética de las virtudes. «La vida virtuosa es lo mejor no solo para los otros, como sostienen las distintas teorías del altruismo, sino también para nosotros mismos. Ésta es la razón última para ser éticos»¹²⁴. La virtud es la última razón pero en orden a alcanzarla pueden considerarse in-

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ MILLÁN-PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser: una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1994, p. 162.

¹²² *Ibid.*, pp. 231-234.

¹²³ KOLM, S.-C., «The Human Person in normative economics», en *Conceptualization of the Person in Social Sciences. Eleventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences 18-22 november 2005*, MALINVAUD, E. y GLENDON, M.A. (ed.), Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2005, p. 349.

¹²⁴ ZAMAGNI, S., *Por una economía del bien común...*, p. 139.

centivos o restricciones como medios, a pesar de que en principio esos medios hagan referencia a motivaciones particulares. Si la virtud está en el horizonte, al menos puede comprenderse que los medios externos tienen como objetivo interiorizar la acción que mandan. Así el sujeto puede aprender a desear el bien común. En palabras de Zamagni, «la solución al problema del comportamiento moral» pasa «por ofrecerle una comprensión más completa de su propio bien»¹²⁵.

Esta concepción de la motivación como condición necesaria para la aparición del bien común está en las antípodas de una visión providencialista –ya en la versión de Smith, ya en la versión del equilibrio neoclásico o de la explicación austríaca del mercado–. En esa visión, en la medida que el individuo termina por protegerse de sus conciudadanos gracias al sistema de justicia, la intención privada de sus acciones es indiferente para el resultado de garantizar la convivencia, pues las leyes son capaces de lograr esa garantía por sí mismas. «La teoría de la mano invisible de Smith vendrá a ser gratuitamente interpretada como si significase que el bien común puede surgir, en específicas circunstancias, a partir de la interacción libre de los individuos cuyas motivaciones de ninguna manera incluyen el bien común»¹²⁶.

Esta idea es una clara coincidencia con el planteamiento de Ratzinger y su sano escepticismo respecto a la salvación a través de las instituciones. En una visión en la que no importan las virtudes personales «el rol que las instituciones estarían llamadas a desempeñar es el de suplir la ausencia de las motivaciones virtuosas en los individuos»¹²⁷. La fe en la posibilidad de formar ciudadanos virtuosos sería reemplazada por la fe en la posibilidad de crear instituciones perfectas. ¿Pero cómo diseñar las instituciones perfectas sin ciudadanos buenos? ¿Se podrían alcanzar evolutivamente, como se desprende de la teoría de Hayek? La respuesta a estas preguntas, desde el punto de vista de la *CV*, es que no.

Una de las razones que aporta Zamagni para demostrar esa imposibilidad surge del análisis de uno de sus supuestos. Para que surgan instituciones económicamente perfectas, una de las condiciones es que todos se encuentren satisfechos con la distribución de recursos que ellas generan. Pero si esa satisfacción no aparece en el presente, es de dudar que los individuos sigan los

¹²⁵ *Ibid.*, p. 140.

¹²⁶ BRUNI, L. y ZAMAGNI, S., *Economía Civile...*, p. 77.

¹²⁷ *Ibid.*

reglas del juego cuando no estén individualmente satisfechos, pues si lo que únicamente quieren es beneficiarse, ¿por qué no hacer trampa?¹²⁸ Es cierto que la legislación procurará proporcionar suficientes motivos disuasorios para evitar un comportamiento nocivo para el sistema, pero eso solo puede realizarlo una vez ha aparecido el comportamiento nocivo. La ley, en este sentido, está unos pasos detrás de la ética individual. Además, habría que confiar en que los castigos disuasorios fuesen valorados como suficientemente graves por el individuo que se apresta a saltarse las reglas. Tampoco parece ser que eso suceda siempre, como demuestran los casos de corrupción en el mercado.

«Para la ética de las virtudes, la posibilidad de ejecutar las normas depende en primer lugar de la constitución moral de las personas, es decir, de sus motivaciones internas, antes que de sistemas coercitivos exógenos»¹²⁹. Porque la moralidad se encuentra en la integración de los deseos dentro del horizonte de la vida buena, que necesariamente incluye el proponerse fines comunes. El hombre, ciertamente, puede desear solo lo propio, pero una buena parte de la educación debe dirigirse a que cada quien descubra que solo con lo propio no alcanza lo que con ello quiere obtener: la felicidad. Y esto es lo que el «corriente dominante» del pensamiento económico no comprende. Pretender pensar la economía como lugar de relaciones únicamente interesadas por el bien propio. Y si ese pensamiento se impone en la realidad se provoca una serie de consecuencias muy negativas, como se ha visto que mantiene la *CV*.

Uno de los temas que Bruni¹³⁰ ha puesto de relieve es el temor a la «herida del otro» que se esconde detrás de la simplificación de la felicidad personal —la cual se encuentra en la felicidad junto al otro— a la felicidad individual —«inmune» al rechazo con el que el otro puede responder a los intentos de la felicidad conjunta—. Mientras que la primera está sometida al deseo de otra persona, la segunda presenta la posibilidad de ser totalmente autárquica. Sin lugar a dudas, el vivir-con tiene una ambivalencia intrínseca, pues siempre se depende de la respuesta de los demás que conforman la comunidad, y la rotura que causa la negativa a secundar el empeño común repercute en la felicidad que los otros puedan alcanzar. En cambio, si se plantea la felicidad como un objetivo individual, los demás solo participan en la medida que necesitamos de

¹²⁸ ZAMAGNI, S., *Por una economía del bien común...*, p. 30.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 197.

¹³⁰ Esta explicación la desarrolla con profundidad en su libro *L'ethos del mercato*. La terminología proviene de la explicación de Roberto Esposito en su libro *Communitas*.

ellos; y en cuanto lo que necesitamos no son ellos sino lo que ellos tienen, «el otro» es perfectamente sustituible¹³¹.

De ahí la gran fuerza que en esos planteamientos, y entre ellos el de la economía actual, se otorga al mercado y al Estado como garantes de esa felicidad individual. Ambas instituciones hacen de mediadoras respecto a los demás, de tal forma que las relaciones que se establecen con otros miembros de la comunidad no estén sometidas a la posibilidad de la negación¹³². La posibilidad de la negación del «otro» en el mercado se cancela por la mutua necesidad de cosas y por la facilidad de buscar sustitutos en las transacciones¹³³; en el Estado esa posibilidad de negación viene cancelada por el carácter obligatorio de las relaciones que dentro de él se tienen.

Obviamente, la recuperación de la felicidad personal no pasa por la supresión del mercado y del Estado, como si su papel se redujese a ser alienadores de la verdadera felicidad. Si existen hoy por hoy, es porque contribuyen a satisfacer de alguna manera la necesidad de relacionalidad, el deseo de ser feliz con los demás. Por otra parte, es cierto que algunos problemas sociales se originan por la deficiente comprensión actual de estas instituciones. De ahí que quizás lo primero que haya que hacer sea estudiar si se han comprendido *realmente* los mecanismos que facilitan su funcionamiento, como plantean tanto la *Economía Cívile* como la *CV*. En el fondo, es una investigación sobre la mejor forma de que funcione el mercado. Y preguntar sobre la mejor forma de algo, es preguntar sobre las virtudes que son necesarias. Por decirlo con el título de una de las obras de Bruni, lo que hace falta es plantear las nuevas virtudes que ayuden a que el mercado y el Estado cumplan su tarea civilizadora.

¹³¹ BRUNI, L., *El precio de la gratuidad*, Ciudad Nueva, Madrid 2008, p. 105.

¹³² BRUNI, L., *L'ethos del mercato...*, p. 107.

¹³³ *Ibid.*, p. 111.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	285
ÍNDICE DE LA TESIS	295
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	297
LOS FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DEL AMOR EN EL MERCADO: LA VISIÓN DE ADAM SMITH	311
1. ¿POR QUÉ ADAM SMITH?	311
1.1 El interés propio y el mercado: de la filosofía a la economía	315
1.2 Conciencia y Justicia	322
1.3 Vanidad y Riqueza: una solución providente	326
1.4 Egocentrismo	334
2. LA CRÍTICA DE LA <i>ECONOMIA CIVILE</i>	338
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	351