

ADAM SMITH Y LA IGUALDAD*

Samuel Fleischacker

El autor explora en este ensayo la importancia de la norma de la igualdad humana en la teoría moral y en la economía política de Adam Smith. Sostiene que, para Smith, es de la esencia de la virtud que reconozcamos que todos los seres humanos tienen el mismo valor. Señala que Smith pensaba que la necesidad de justificar las desigualdades económicas y sociales era imperiosa de una manera que sólo lo había sido para unos pocos antes que él, y que estimaba injustificable la desigualdad en numerosos casos. Smith, por tanto, habría sido un efusivo defensor de los derechos de los pobres, y no sin razón fue visto más tarde como una fuente para modelos de economía política tanto de izquierdas como de derechas. El intento de considerar a Smith un antecesor evidente del liberalismo clásico en vez del liberalismo progresivo, sostiene Samuel Fleischacker, es un error y, en rigor, el liberalismo progresivo tal vez tenga mayores títulos para reclamar su herencia.

SAMUEL FLEISCHACKER. Ph.D., Filosofía, Universidad de Yale. Profesor de filosofía en la Universidad de Illinois (Chicago). Autor de numerosos artículos académicos y de los libros *A Short History of Distributive Justice* (Harvard University Press, 2004), *On Adam Smith's "Wealth of Nations": A Philosophical Companion* (Princeton University Press, 2004), *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith* (Princeton University Press, 1999), *The Ethics of Culture* (Cornell University Press, 1994) e *Integrity and Moral Relativism* (E. J. Brill, 1992).

* Traducción al castellano de *Estudios Públicos*.

1. Introducción

Se dice que Immanuel Kant habría considerado a Adam Smith como su “favorito” entre los filósofos morales escoceses. Sin lugar a dudas hay importantes huellas de la influencia de Smith en los escritos morales y políticos de Kant¹. Sin embargo, ¿qué de Adam Smith pudo inspirar tanto a Kant?

Parte de la respuesta a esta pregunta es que Kant ciertamente contempló a Smith como un aliado en su lucha contra el naciente utilitarismo que comenzaba a arrastrarse tímidamente hacia el interior de la filosofía moral. Smith insistió en la importancia de la intención y restó importancia a las consecuencias en la evaluación de nuestros actos, negando que fuese una tarea propia de los seres humanos la materialización de la felicidad universal (*TSM* VI.ii.3.6, 237)². El pensador escocés no creía tampoco que pudiésemos hallar una noción no-moral de la “felicidad”, mediante la cual juzgar la utilidad de los principios y las cualidades morales. Fue de este modo que resistió ese tipo de programa para la moral que propiciaba Jeremy Bentham, quien definía la moralidad de acuerdo con los actos o normas que mejor promueven nuestros diversos placeres³.

¹ Véase Fleischacker (1991 y 1996). La relación entre Smith y Kant también es clave en los escritos de Stephen Darwall (1999 y 2004) sobre Smith, así como en los de Montes (2004), especialmente el capítulo 4, y Carrasco (2004). Darwall, Montes y Carrasco exploran profundamente la relación Smith/Kant y ponen de manifiesto diversos aspectos de esa relación de un modo acuciente.

² Empleo aquí las abreviaciones usuales para las obras de Smith: *TSM* para *La Teoría de los Sentimientos Morales*; *RN* para la *Indagación acerca de la Naturaleza y las Causas de la Riqueza de las Naciones*, y *LJ* para las *Lectures on Jurisprudence*. Las referencias siguen las divisiones originales de las obras de Smith, luego el(los) número(s) de párrafo(s) y, finalmente, la(s) página(s). La explicación de las referencias y de las ediciones utilizadas se incluye en la sección a) de las referencias bibliográficas al final del artículo.

³ Véase Fleischacker (2002) para una elaboración de estos puntos. La mayoría de los estudiosos de Smith han concordado en años recientes que Smith no es un utilitarista. La principal excepción es James Otteson, quien lee a Smith como utilitarista de la regla. Otteson sugiere que “utilidad es el meta-principio de Smith para el desarrollo y la justificación de estándares morales” y argumenta que el espectador imparcial de Smith representa un proceso histórico mediante el cual las normas para la acción impuestas por la sociedad evolucionan con el fin de maximizar la felicidad humana: “En perspectiva de Smith, nuestro método habitual para determinar la corrección o incorrección moral de una acción es si acaso concuerda con lo que juzgaría el espectador imparcial, pero los juicios del espectador imparcial son en sí mismos informados por un proceso de evolución que cambia lenta y gradualmente con el transcurso del tiempo”. Y ese proceso de evolución está estructurado de modo tal que los juicios del espectador promueven en forma creciente la utilidad. (Las citas de Otteson son de su libro *Adam*

Pero otra razón de por qué Kant podría haber admirado a Smith es que vio en este último a un comprometido igualitarista, un promotor de la dignidad de todos los seres humanos —incluyendo, tal vez de modo especial, a los pobres. Kant decía que aprendió de Jean-Jacques Rousseau⁴ a honrar a toda la humanidad, aunque eso también lo pudo haber aprendido de Smith. De ser así, se sumó a la lista de los tempranos lectores de Smith, al final del siglo dieciocho, que consideraban al economista político escocés como un firme aliado en su compromiso para mejorar la condición de los pobres. Samuel Whitbread, que propuso alrededor de 1790 establecer normativas de salario mínimo; John Millar, que promovió el sufragio universal,

Smith's Marketplace of Life (2002: 251), y de su comentario a mi libro *On Adam Smith's 'Wealth of Nations'*, que aparecerá en un próximo número de *Mind*).

Ésta no es en sí una visión moral improbable, pero hay a lo menos dos grandes problemas en atribuirla a Smith. El primero es que nada en los textos de Smith apoya una interpretación evolutiva del espectador imparcial. Smith trata al espectador imparcial de un modo completamente ahistórico y cuando entrega crónicas históricas de los fenómenos morales, a menudo caracteriza los cambios que describe para peor y no para mejor (los europeos civilizados tienen menos dominio de sí mismos que sus antepasados primitivos (*TSM* V.2.9, 205-206); la generosidad ha declinado con el paso desde las sociedades pastoriles a las comerciales (*RN* II.ii.12, 319). Otteson le atribuye a Smith una interpretación progresiva de la historia moral, pero Smith no acepta esa interpretación.

El segundo problema con la interpretación de Otteson es que ignora el hecho de que para Smith la felicidad depende profundamente de los juicios del espectador imparcial, por lo que ella difícilmente podría servir como criterio útil para lo que debieran ser esos juicios. “La parte principal de la felicidad humana surge de la conciencia de ser amado”, dice Smith (*TSM* I.ii.5.1, 41), pero también dice que el camino principal para ser amado es vivir de acuerdo con los estándares morales de la propia sociedad. Más tarde Smith nos dice que la felicidad está hecha de “tranquilidad y goce”, que la tranquilidad es mucho más importante que el goce y que asumir la visión del espectador imparcial es esencial para ser feliz. Pero esos dos argumentos sugieren que será virtualmente imposible usar la felicidad como un medio para determinar si los juicios del espectador imparcial son o no acertados en cualquier sociedad en particular. La felicidad *consistirá*, en cada sociedad, principalmente en un estado a ser alcanzado al vivir de acuerdo con las normas morales de esa sociedad. No habrá una clase independiente de felicidad que podríamos usar para mostrar que una sociedad tiene mejores estándares morales que otra.

Para que cualquier programa utilitarista llegue a operar, la felicidad debe ser situada lo suficientemente lejos de la moralidad para que esta última pueda ser vista como tendiendo hacia la primera (la felicidad). Smith deja poco espacio para una separación de ese tipo.

⁴ “Hubo un tiempo en que yo pensaba que [ese conocimiento] constituía el honor de la humanidad y despreciaba a la gente que no sabe nada. Rousseau me corrigió en este sentido. [...] [A]prendí a honrar a la humanidad y me calificaría como más inútil que el trabajador común si no creyera que esa actitud mía puede dar valor a todos los demás para establecer los derechos de la humanidad”. Ak 20; 44, tal como aparece traducido en Immanuel Kant, *Practical Philosophy*, p. xvii.

Mary Wollstonecraft, Tom Paine, Thomas Jefferson, Condorcet y el abate Sieyes, todos admiraban a Smith y sacaron muchas de sus ideas de él⁵. En efecto, hasta por lo menos una década o dos después de la Revolución Francesa, parece justo hablar de una corriente de pensamiento “smithiana de izquierda”, como también de otra corriente “smithiana de derecha”. La primera tradición reclamaba para sí la obra de Smith en beneficio de la igualdad de todos los seres humanos y la consiguiente necesidad de mejorar la condición de aquellos de estratos sociales y económicos inferiores. En cambio la segunda de estas tradiciones lo aclamaba por la indómita expansión de la industria y por generar un concepto de gobierno en que la libertad siempre debe anteceder a la igualdad.

En este artículo exploraré la vertiente igualitarista del pensamiento de Smith, así como algunas de sus implicaciones políticas.

2. El igualitarismo moral de Smith

La filosofía moral de Smith está centrada, como se sabe, en el “espectador imparcial”. Nuestra capacidad de simpatizar con otras personas —que para Smith significa compartir sus sentimientos, ya sean de alegría o de dolor— nos permite entrar en una comunidad moral con ellas, formarnos juicios morales acerca de las personas y ser juzgados moralmente por ellas. Para Smith, la norma apropiada para el juicio moral es el sentimiento que pensamos tendría un espectador imparcial en relación con nuestros propios sentimientos, o los de otras personas. Si un espectador imparcial sintiera que yo estoy demasiado contento con el infortunio de otra persona o especialmente irritado respecto del mío, entonces sería incorrecto que yo sintiera de ese modo. Si un espectador imparcial sintiera que yo solamente asumo el placer o el dolor correcto en determinada situación, o que estoy sintiendo la cuota correcta de confianza o de temor, entonces ése será el sentimiento adecuado que yo debo tener. De acuerdo con Smith, la aprobación o desaprobación del espectador imparcial define lo que cuenta como correcto o incorrecto, bueno o malo, para nosotros. Ese énfasis en la imparcialidad trae consigo un énfasis en la igualdad⁶. Smith caracteriza la posición de impar-

⁵ Véanse Winch (1996, capítulo 5); Himmelfarb (1984, capítulo 3), y Rothchild (2001, capítulo 2).

⁶ Véase Darwall (2004: 132): “Para Smith, cuando juzgamos el motivo de un agente, lo hacemos desde la propia perspectiva de ese agente, viendo la situación práctica como imaginamos que la confronta durante la deliberación. Y cuando juzgamos los sentimientos o la reacción de alguien, lo hacemos desde su paciente perspectiva, viendo la situación como imaginamos que la confronta alguien que responde a ella.

cialidad como aquella en que los intereses de otras personas tienen igual valor que los propios:

Para las pasiones egoístas y primarias de la naturaleza humana, la pérdida o la ganancia del más pequeño de nuestros intereses nos parece tener una importancia vastamente superior [...] que la mayor preocupación de algún otro con el que no tenemos ninguna conexión en particular. Sus intereses, siempre y cuando sean dimensionados desde esta posición, nunca podrán ser puestos en equilibrio con los nuestros [...] Antes de que podamos hacer una comparación adecuada entre esos intereses opuestos, debemos cambiar nuestra posición. Debemos verlos no desde nuestro propio lugar, ni desde el suyo, ni con nuestros propios ojos ni con los suyos, sino que desde el lugar y con los ojos de una tercera persona, que no tenga una relación en particular con ninguno de los dos y que juzgue de forma imparcial entre nosotros. (*TSM* III.3.3, 135; cfr. III.1.2, 109-110; VI.ii.2.2, 228, y material del apéndice de III.2.31, 129.)

La imparcialidad trae consigo una visión de los demás como iguales. En efecto, la principal *razón* para asumir una posición imparcial parecer ser que de esta forma podemos ver a otros como iguales: lo que ganamos, cuando superamos el amor egoísta por nosotros mismos, es que entonces vemos el “equilibrio” de los intereses de otras personas con los propios, es decir, la igualdad de todos los intereses humanos. Cuando nuestras pasiones egoístas son dominadas, dice Smith unos párrafos más adelante, nos damos cuenta “de que no somos más que uno en la multitud, en ningún sentido alguno mejor que cualquier otro en ella” (*TSM* III.3.4, 137). Dice que “aprendemos de nuestra propia pequeñez” y vuelve a usar un lenguaje similar una y otra vez para destacar que nuestros principales errores morales se producen cuando intentamos afirmar nuestra superioridad sobre las otras personas. En la carrera por la riqueza, a nadie le está permitido “trabar combate con, o derribar a” ninguno de sus competidores: “Este hombre es [para los espectadores de esa carrera] en todos los aspectos igual de bueno que

Ambos juicios implican una identificación implícita con el otro como teniendo un punto de vista independiente [...] que merece el debido respeto. Por tanto, para Smith la estructura de juicios implícita de [...] lo apropiado [*proper*] es una comunidad moral entre personas independientes e iguales. Los juicios [de lo apropiado (*propriety*)] implican una intersubjetividad, una proyección hacia los puntos de vista de individuos independientes, que es disciplinada por una norma de uno entre iguales, como ‘uno de la multitud, en ningún sentido mejor que cualquier otro’ (*TMS* III.3.4, 137)”.

aquél: ellos no caen en ese amor propio que los hace preferirse a sí mismos tan por encima de otro” (*TSM II.ii.2.1*, 83). Y, nuevamente:

Lo que nos enfurece más que nada frente a ese hombre que nos injuria o nos insulta es la poca consideración que parece tener de nosotros, la irracional preferencia que se da a sí mismo por sobre nosotros, y ese absurdo amor propio que lo lleva a imaginar que otras personas pueden ser sacrificadas en cualquier momento para su conveniencia o por su estado de ánimo (*TSM II.iii.1.5*, 96).

“Injuria” e “insulto” son los términos técnicos empleados por Smith para los daños causados por la injusticia y aquí, al igual que en el pasaje anterior, Smith caracteriza el resentimiento, por parte de nosotros o por parte de otros, que subyace a la virtud de la justicia. El punto de este pasaje reside en explicar por qué incluso pequeños actos de injusticia parecen merecer castigo, y el argumento es que incluso ahí donde el daño material causado es leve, un acto de injusticia sugiere que la víctima es de algún modo de menos valor que el agente, constituyéndose así en un importante perjuicio simbólico. La ira que brota del pasaje captura maravillosamente, en efecto, cómo nos sentimos cuando otra persona parece imaginar que nosotros “podemos ser sacrificados en cualquier momento, para su conveniencia o por su estado de ánimo”, cuán amargamente resentimos semejante degradación simbólica al ponernos por debajo del igual valor que pensamos compartimos con todos los demás seres humanos.

Ahora bien, en los escritos de Smith hay indicios que sugieren un cuadro diferente, donde unas pocas personas se las arreglan para ser virtuosas mientras el grueso de la humanidad vive una suerte de vida inferior, de segunda clase. Pero incluso cuando dice cosas como ésa, describe a las personas más admirables como aquellas más dadas a considerar a los otros como sus iguales. De acuerdo con Smith, el sabio perfecto, aquella persona que busca realizar en su interior el modelo ideal de la humanidad del modo más completo, puede estar consciente de que él es superior a “la aproximación de esa idea que comúnmente se alcanza en este mundo”, pero:

como su atención siempre se centra en el modelo [ideal], necesariamente se ve mucho más humillado por una de las comparaciones que lo que nunca podrá ser enaltecido por la otra. Jamás llega a estar tan exaltado como para mirar hacia abajo con insolencia ni siquiera a aquellos que realmente son sus inferiores. Percibe tan bien su propia imperfección, conoce

tan bien la dificultad con que alcanzó su propia, aunque lejana, aproximación a la rectitud, que no puede mirar con desdén la aún mayor imperfección de otros seres humanos (*TSM* VI.iii.25, 248).

Para Aristóteles, el hombre plenamente virtuoso es superior a otras personas y además percibe su propia superioridad; esa percepción es, en efecto, parte de su virtud. Para Smith, incluso habiendo personas “superiores” y otras “inferiores”, una de las características de las primeras es que *ellas no consideran a las otras como inferiores*. Su virtud es la humildad, lo que implica un reconocimiento de la insignificancia de las diferencias entre las personas. En buena parte ellas son superiores porque no se consideran superiores ellas mismas. Las personas virtuosas asumen la posición de la conciencia, asumen la actitud del espectador imparcial, desde cuya posición aventajada observan “la verdadera pequeñez de sí mismas”, el hecho de que no son sino “una en la multitud, en ningún aspecto mejor que las otras”.

De esta manera podemos ver un fuerte respaldo a la igualdad humana como principio normativo en Smith, un respaldo a la noción de que todas las personas deben ser consideradas como iguales y, en efecto, una fuerte sugerencia de que el punto de vista moral —el punto de vista del espectador imparcial— nos *exige* ver a todos los seres humanos como iguales. Desde luego que esa “igualdad” es una especie de “igualdad en principio”, un tipo de igualdad fundamental de valor y no presupone directamente que las personas sean iguales en virtud o en inteligencia, ni implica que hayan sido hechas iguales en riqueza, estatus político y social, o en felicidad. Sin embargo, el principio normativo ejerce presión sobre cómo miramos los hechos relativos a los seres humanos. Es difícil creer que las personas realmente tengan el mismo valor en principio si de hecho parecen irremediablemente desiguales en cualidades valiosas, y es difícil ver cómo podrían justificarse grandes desigualdades en materia de bienes si la igualdad humana es nuestra norma básica. ¿Por qué debería yo considerarme un ser humano “en aspecto alguno mejor que otro” si muchos otros son en efecto obviamente menos inteligentes o virtuosos de lo que yo soy? Por otra parte, si consideramos a todas las personas como de igual valor, ¿cómo podemos tolerar grandes diferencias en la calidad de vida de que disfrutan? Los igualitaristas normativos deben vérselas con dos tipos de desigualdad factual: desigualdades en las características humanas, que ponen en cuestión la justificación para decir que las personas son iguales, y desigualda-

des en las recompensas humanas⁷. Smith ofrece respuestas para ambos problemas.

El que las personas de hecho sean iguales, al menos en lo que concierne a virtud e inteligencia, es un tema siempre presente, tanto en *TSM* como en *RN*. El pasaje más explícito en este sentido es de *RN* I.ii.4, 28-29:

La diferencia de los talentos naturales en diferentes hombres es, en realidad, mucho menor de lo que estamos conscientes; y la diversidad de ingenios que parece distinguir a los hombres de diferentes profesiones, una vez maduros, no es en muchas ocasiones la causa sino más bien el efecto de la división del trabajo. La diferencia entre los caracteres más disímiles —por ejemplo, el de un filósofo y el de un mozo de carga— parece no surgir tanto de la naturaleza como del hábito, la costumbre y la educación. Cuando ambos llegaron a este mundo y durante los seis u ocho primeros años de sus vidas, probablemente fueron bastante parecidos, y ni sus padres ni sus compañeros de juegos habrían podido percibir alguna diferencia notable. Aproximadamente a esa edad, o poco después, ambos se emplearon en ocupaciones muy diferentes. La diferencia de sus talentos llega a ser notada después, ampliándose de modo gradual, hasta que la vanidad del filósofo está dispuesta a reconocer apenas algún parecido entre ellos.

Tres comentarios sobre este pasaje. Primero, el uso que hace Smith de un “filósofo” —su propia profesión— en este ejemplo no constituye un accidente. En numerosas otras partes recurre a la figura del filósofo cuando desea mostrar la universalidad de alguna característica psicológica o social de los seres humanos (véase, por ejemplo, *TSM* I.ii.2.4, 34 o *LJ* (A)vi.49, 349). Para Smith es importante mostrar que él mismo no es una excepción a la humanidad en general, así como le parece importante aguijonear su propia vanidad al pedirle al lector que así lo considere. De este modo, Smith pone en práctica su compromiso normativo con la igualdad humana en el momento preciso de predicarla.

Segundo, el pasaje sirve para reforzar el argumento de Smith de que la división del trabajo no refleja divisiones naturales de talento entre seres

⁷ La distinción entre estos dos conjuntos de cuestiones no es muy precisa, dado que un importante modo en que difieren las recompensas humanas es que algunas personas reciben, desde su niñez en adelante, mejores *medios para desarrollar* su inteligencia y virtud que otras.

humanos, sino que meramente es un modo para que las personas puedan hacer un uso más productivo de sus talentos para mayor bien de todos. Smith menoscaba consistentemente la importancia de las diferencias innatas de los talentos: en *RN* nos dice que la diferencia de talento dice relación con la diferencia de entrenamiento y no una diferencia de las dotes naturales (I.vi.3, 65). En efecto, esta línea de argumentación comienza al principio mismo del libro, donde presenta la ventaja de dividir el trabajo, sin mencionar siquiera las diferencias entre los talentos humanos. Que las diferencias entre los talentos humanos carecen de importancia y que la división del trabajo genera tales diferencias más que al revés es uno de los planteamientos más controversiales de Smith. Ya Platón había sostenido que una división del trabajo es esencial para la productividad económica (*República* 369c-370b), aunque él alegaba en favor de una división que reflejara las diferencias naturales entre los talentos humanos, y muchos autores, tanto antes como después de Smith, han seguido más a Platón que a Smith en este aspecto. Incluso el socialista Karl Polanyi concuerda más con Platón que con Smith: “La división del trabajo [...] se genera a partir de diferencias inherentes a factores como el género, la geografía y la dotación natural”⁸. Smith, sin embargo, parece estar comprometido con una versión bastante radical de la afirmación de que las personas son en esencia iguales en sus capacidades. Una de sus tesis menos plausibles —que “gran parte” de las máquinas usadas en las manufacturas son inventadas por los trabajadores (*RN* I.i.9, 21)— refleja, en su misma implausibilidad, su fuerte deseo de ver a la gente más humilde como ingeniosa. De hecho, Smith hace notar varias veces en sus escritos que tuvo especial interés en alternar y conversar con personas pobres⁹. En una parte indica que hizo esfuerzos para conversar con una clase de gente todavía más despreciada. “Quienquiera se haya dado el trabajo de examinar” a los mentalmente retardados, afirma, sabe que son mucho más capaces de lo que ellos piensan que son, pasando en seguida a detallar cómo son las conversaciones con personas retardadas mentales (*TSM* VI.iii.49, 260-261). Pero el contenido de esta afirmación y la indicación de que buscó ese tipo de conversaciones sugieren que Smith tenía un inusual respeto por una clase de personas a las que se pasa por alto incluso en nuestros días. De modo que la afirmación concerniente a las similitudes entre filósofos y porteadores debería verse como parte de un intento mucho más amplio y enérgico de minimizar las diferencias entre las capacidades humanas.

⁸ Polanyi (1944: 44).

⁹ Véase Fleischacker (2004: 44).

Tercero, Smith muchas veces llama la atención sobre la importancia de la educación recibida durante la temprana infancia para la formación del carácter humano, constituyendo también esto una característica de su intento por mostrar que las personas de hecho son mucho más iguales de lo que generalmente se piensa. Si alcanzar la virtud es posible solamente vía la clase de educación sofisticada prescrita por Platón y Aristóteles, una educación que podría requerir, como en Platón, habilidades matemáticas y lógicas que no tiene cualquier persona, y que, en todo caso, demanda una inversión de tiempo que los trabajadores corrientes posiblemente no sean capaces de afrontar, entonces los virtuosos formarán parte de una pequeña elite en cada sociedad. Para Platón y Aristóteles, impertérritos elitistas ambos, esto no era problema. Sin embargo, incluso igualitaristas modernos a menudo han pensado que una dilatada formación superior en literatura y filosofía es necesaria para desarrollar las capacidades humanas de modo pleno (Kant, Schiller y John Stuart Mill son buenos ejemplos). Esos pensadores debieron luchar arduamente por reconciliar el igualitarismo que sostenían en principio con el elitismo implícito en su visión de la educación. Pero como Smith considera que la educación necesaria para la virtud es algo que todos los seres humanos reciben en la temprana infancia, no enfrenta un problema de esta naturaleza. Él nos dice que aquello que filósofos como Platón prescribieron como la única senda a la virtud —una “educación artificial y refinada” en “la más severa [y] profunda filosofía”, en que se penetra en “los abstrusos silogismos de una quisquillosa dialéctica” (*TSM* III.3.8, 139; III.3.21, 145)— es innecesaria y de hecho muy inferior a “la gran disciplina que la naturaleza ha establecido para la adquisición de [...] la virtud (*TSM* III.3.21, 145). Y la disciplina de la naturaleza resulta ser aquello que prácticamente todos los niños aprenden en sus familias. Smith describe cómo la niñera o los padres de un bebé le enseñan un grado de “dominio de sí mismo” cuando le exigen restringir su ira y cómo aprende esa virtud capital en grado todavía más elevado cuando, como niño ya algo mayor, debe “moderar no sólo su ira sino que todas sus demás pasiones en un grado que pueda satisfacer a sus compañeros de juegos o de escuela” (*TSM* III.3.21, 145; véase también *LJ* (A), iii.5-7, 142-143). La actividad de jugar con otros niños fuera del hogar es, dice Smith, el comienzo de “la gran escuela del dominio de sí mismo” (*TSM* III.3.22, 145). El otro componente principal de la educación moral es lo que los niños aprenden al interactuar con sus padres y sus familiares:

¿Deseáis educar a vuestros hijos para que sean obedientes a sus padres, amables y cariñosos con sus hermanos y herma-

nas? Entonces ponedlos bajo la obligación de ser niños obedientes, de ser hermanos y hermanas cariñosos y amables: educadlos en vuestro propio hogar. Desde el hogar paterno podrán salir todos los días para asistir a las escuelas públicas: pero siempre dejad que su estancia sea el hogar. El respeto por vosotros siempre debe imponer una muy útil restricción a su conducta (*TSM* VI.ii.1.10, 222).

Smith da a entender que la educación moral consiste principalmente en ser sometido a circunstancias que eduquen las propias emociones, recibiendo cierto tipo de reacciones emocionales a la propia conducta e intentando seguir ejemplos morales, no en recibir alguna instrucción explícita o en comprender principios filosóficos. Toda la educación infantil que suscribe Smith es implícita: no se les dice a los padres que lean libros edificantes a sus niños, ni que les enseñen verdades morales o espirituales. Al aprendizaje explícito de la escuela le resta importancia. De modo similar, en *RN* Smith describe la creencia griega de que una educación en las artes¹⁰ puede “humanizar la mente, [...] educar el temperamento [...] y disponerlo para [...] las virtudes sociales y morales”, señalando que los romanos no compartían esta creencia, y luego observa secamente que “la moral de los romanos [...] parece haber sido no sólo igual, sino que en general superior a aquella de los griegos” (*RN* V.i.f.40, 774). Smith coloca la “enseñanza” no filosófica de los padres y los compañeros de juegos por delante de lo que podemos aprender de la literatura y de los sistemas filosóficos en materia de desarrollo del carácter moral, sugiriendo con ello que alcanzar la virtud está abierto a todo aquel con una familia decente y no es algo sólo alcanzable para una elite educada de modo formal. En efecto, está lejos de ser evidente si acaso una elite educada será particularmente buena en cuanto a alcanzar la virtud. Más bien es posible, como sucedió con los griegos, que pusieron tanto énfasis en las artes, que ésta alcance excelencia en determinados tipos de conocimientos mientras a la vez *carece* del todo de la adecuada estructura emocional necesaria para la virtud.

Contra esta tendencia igualitarista en Smith uno podría mencionar sus referencias a los poco discriminadores ojos del “populacho” (p. ej., *TSM* VI.ii.1.20, 226), aquel contraste que en ocasiones establece entre ese populacho y las personas de sabiduría y de virtud, especialmente su observación de que “ellos son principalmente los sabios y los virtuosos; sin embargo me temo que los reales y constantes admiradores de la sabiduría y la virtud no son sino un selecto y pequeño grupo” (*TSM* I.iii.3.2, 62). Pero

¹⁰ La palabra que emplea es “musick”, pero para los griegos ella incluía todas las artes: “música” es aquello que vigilan las musas.

no está claro cuán significativos son estos pasajes. En primer lugar, el lenguaje que denigra al “populacho” es muy común en el siglo dieciocho, algo que Smith puede haber incluido como parte de las convenciones retóricas de su tiempo. En segundo lugar, para Smith “sabio” casi siempre va junto con “virtud”, y parece consistir en mayor medida en la aceptación de que uno no debería esperar demasiado de la vida. De ahí que ese “selecto grupo” al que se refiere Smith no es un grupo que posee capacidades intelectuales especiales y bien cultivadas, sino que sólo de personas que hacen caso suficiente a la belleza de la virtud y cuya meta vital es ser decentes más que ricas o famosas. No todo ser humano *logra* alcanzar esa sabiduría y esa virtud —sólo lo hace “un selecto grupo”—, pero cualquier ser humano, sin consideración de clase o de educación formal, *puede* alcanzarla y en principio todo el mundo podría.

En tercer lugar, por lo tanto, el que Smith relegue la virtud a un pequeño y selecto grupo es más un comentario sobre las condiciones sociales que sobre la naturaleza humana. El que las personas sean por igual *capaces* de virtud y de inteligencia no quiere decir que efectivamente desarrollarán igual virtud e inteligencia. Todo tipo de condiciones e instituciones sociales puede ponerse en camino a hacerlo. Smith piensa que el avance de la división del trabajo “destruye y extingue” las partes más nobles del carácter humano en la mayor parte de la población (*RN V.i.f.50, 784*). De igual forma piensa que iglesias dadas al lujo, incluyendo aquellos clérigos que viven de modo suntuoso, establecen el tipo equivocado de modelo a ser imitado. Iglesias como su propia Iglesia Presbiteriana de Escocia, en que los clérigos reciben mala paga y por tanto solamente ganan en dignidad “con su moral ejemplar” (*RN V.i.g.38, 810, también V.i.g.37, 809-810 y V.i.g.42, 814*), pueden contribuir a inspirar modestia y decencia. Por lo tanto, los arreglos sociales pueden ayudarle a la gente a hacer uso de sus iguales capacidades, o impedirselo. Si cada uno comienza en un nivel igual pero luego es formado para volverse desigual en cuanto a capacidades mentales o morales, posiblemente surgirá una “muchedumbre” que se confundirá o seguirá ciegas pasiones o fracasará de muchas otras formas para lograr vivir a la altura de lo que podría. Pero mejores arreglos sociales podrían impedir que emerja esa “muchedumbre”.

3. Las implicaciones prácticas del igualitarismo moral de Smith

Esto nos lleva a la otra mitad del problema que se le presenta a un igualitarista normativo con las desigualdades reales entre las personas. ¿Cómo puede conciliarse el igual valor de todos los seres humanos con las

desigualdades en las condiciones materiales que las personas encaran en prácticamente todas las sociedades? Smith ofrece tres tipos de respuesta a este problema: 1) minimiza la importancia de las desigualdades materiales, 2) las considera compensadas por otros bienes, incluso en el caso de aquellos que llevan la peor parte, y 3) aboga a favor de una mayor igualdad.

Echaremos una mirada somera a las primeras dos de estas desigualdades. En seguida examinaremos a la tercera en mayor profundidad y veremos sus importantes implicaciones para la política de Smith.

Smith afirma que los seres humanos pueden ser felices en la mayoría de las “situaciones permanentes” de la vida humana, lo que hace que las diferencias de bienes materiales y rango social parezcan relativamente poco importantes. La felicidad, señala, consiste principalmente en la tranquilidad, aquella capacidad de adaptarse a cual sea el destino que nos toque. Pero en ese caso la diferencia entre una y otra situación material o social será pequeña. Disponemos aquí de suficiente espacio para conceder que algunas situaciones son realmente horribles y nada de lo que Smith dice pretende minimizar el sufrimiento de los pobres y de los oprimidos. Pero tampoco le molesta la desigualdad entre las personas de clase media y aquellas de gran riqueza. Exagerar la diferencia que hace una mayor cantidad de bienes materiales o un rango social más elevado para alcanzar la felicidad individual constituye para Smith un grave error moral y es el origen de mucha infelicidad.

Smith también afirma que las desigualdades de rango social pueden ser para beneficio de todos, incluyendo a los más pobres. En el primer capítulo de *RN* señala que el orden socio-económico desigual del mundo comercial conduce a niveles de productividad que permiten incluso a las personas de peor situación dentro de ese mundo vivir bajo mejores condiciones que el rey de una sociedad más igualitaria de cazadores-recolectores. (Afirma que entre los cazadores “la pobreza universal establece [...] una igualdad universal”, *RN* V.i.b.7, 712. Dice también que la desigualdad socio-económica contribuye a asegurar la estabilidad del orden político y que, con ello, contribuye a un sistema fuerte y justo en términos de la administración de la justicia, *RN* V.i.b.3-12, 710-715; véase también *TSM* VI.ii.1.20, 226). Pero no hay nada más importante para los pobres que un sistema de justicia fuerte y justo, de modo que la jerarquía social sirve nuevamente a los intereses de aquellos situados en la base de la jerarquía.

Dicho lo anterior, la respuesta de Smith a la desigualdad de las recompensas humanas consiste en buena parte en estimular el movimiento en dirección a una mayor igualdad política, económica y social. Smith se opuso

implacablemente a la esclavitud —lo que fue usado como recurso por muchos abolicionistas de los siglos dieciocho y diecinueve—¹¹, aunque siempre fue pesimista de que llegase a ser abolida (*LJ* (A) iii.107-117, 181-187). Respecto a este asunto y en lo que concierne a las disputas entre “patrones” y trabajadores, Smith considera al gobierno como un genuino campeón de los más débiles de una sociedad (*RN* I.x.c.61, 157-158), aunque teme que muchas veces no estará a la altura de esa tarea. Su énfasis en la importancia de la justicia es en sí un modo de insistir en la importancia de la igualdad: como hemos visto, las reglas de la justicia expresan la igualdad de los seres humanos de un modo especialmente fuerte. Cuando Smith insiste, como hace una y otra vez, en que el soberano debe velar por que haya justicia para todos los ciudadanos, insiste en realidad en una estructura legal que exprese la igualdad de todos los ciudadanos: una política que “vulnere en cualquier grado el interés de cualquier otro orden de ciudadanos, sin más propósito que promover el de otro, es evidentemente contraria a esa *justicia e igualdad de trato* que el soberano debe a la totalidad de los diversos órdenes de sus súbditos” (*RN* IV.viii.30, 654; cursivas agregadas). La igualdad a la que Smith se refiere aquí es la igualdad política, aunque también hace proposiciones para reducir la desigualdad socio-económica. Hace un llamado a abolir el mayorazgo y la propiedad sujeta a vínculos de sangre, que durante siglos permitió mantener excedentes de riqueza no ganada. También plantea diversas proposiciones que él piensa harán más fácil a los pobres surgir socialmente: la abolición de las condiciones para los aprendices y de las leyes de colonización, así como la reforma de una cantidad de políticas tributarias (*RN* I.x.c, 135-159; V.ii.c. 10-19, 830-834; V.ii.e.6, 842).

De modo más radical —y en contra de las afirmaciones de muchos de los que se nutren de Smith en la actualidad— Smith apoya la redistribución de la riqueza, aunque es cierto que de una manera modesta. La riqueza puede ser redistribuida a través de una transferencia directa de la propiedad de los ricos a los pobres, o sometiendo a los ricos a tasas tributarias más elevadas que a los pobres, o empleando ingresos por concepto de impuestos, recaudados de ricos y pobres por igual, con la finalidad de proveer recursos públicos que mayoritariamente beneficien a los pobres.

La más importante entre estas políticas redistributivas es la promoción de la escolarización pública. Tanto en *LJ* como en *RN*, Smith apunta a

¹¹ Véanse Davis (1986: 180, 282), y Drescher (2002, *passim*). Drescher, sin embargo, nota que algunos activistas *pro* esclavitud también citaron a su favor los escritos de Smith (p. 247, nota 39) y que el movimiento abolicionista “primero se lanzó a despedazar la atrevida afirmación sobre la inferioridad del trabajo de los esclavos contenida en *Wealth of Nations*”, para después prácticamente olvidarla (p. 33).

la naturaleza asfixiante de ciertos tipos de trabajo como uno de los mayores peligros para una economía avanzada y dice que el estado debería tomar medidas para asegurar que los pobres que trabajan tengan una educación que favorezca en ellos la capacidad de formarse un juicio moral y político (RN V.i.f.50-61, 781-788), dándoles, además, “ideas con las que puedan recrearse” (LJ (B) 330, 540). Apoyándose en instituciones que ya existían en Escocia, recomienda que todos los estados apoyen a las escuelas locales que enseñan a leer, escribir y “las partes elementales de la geometría y de la mecánica” (RN V.i.f.55, 785).

Además de esta proposición, Smith sugiere que los vehículos de lujo paguen peajes camineros más altos que aquellos de carga para que “la indolencia y la vanidad de los ricos se vean obligadas a contribuir de un modo sumamente fácil al alivio de los pobres” (RN V.i.d.5, 725). También es partidario de impuestos sobre el arriendo de casas, en parte porque afectarán de modo más contundente a los ricos: “No es poco razonable [decir] que los ricos debieran aportar al gasto público, no sólo en proporción a sus ingresos, sino que en algo más que esa proporción” (RN V.ii.e.6, 842). Finalmente, y como ha hecho notar Gertrude Himmelfarb, “Smith no puso en cuestión de un modo notorio” la Ley de Pobres británica —el más significativo programa gubernamental en ayuda de los pobres de su tiempo, programa que entonces y también más tarde fue duramente criticado por ser demasiado caro y por socavar el incentivo para que los pobres trabajaran¹².

4. La imagen que Smith tenía de los pobres

Esto es todo lo que uno puede encontrar en los escritos de Smith en cuanto a programas positivos en ayuda de los pobres, aun cuando ese poco ya fuese radical en los tiempos de Smith. Deberíamos recordar que Smith escribió en una época en que la sabiduría común sostenía que los pobres debían ser mantenidos pobres porque en caso contrario no trabajarían, y que sólo la necesidad evitaba que los pobres gastaran su tiempo en tomateras y libertinaje. La mayoría de los autores de la época también sostenían que a los pobres debía prohibírseles el gasto en lujos y que se les debía enseñar hábitos de deferencia para que se mantuvieran en el lugar social que les correspondía para que no imitaran a sus superiores. Proponer,

¹² Himmelfarb (1984: 61). Himmelfarb nota que los comentaristas a menudo confunden el ataque de Smith contra las leyes de colonización con un ataque contra la Ley de Pobres. Joseph Townsend, contemporáneo de Smith, en su *Dissertation on the Poor Laws*, de 1786, atacó la Ley de Pobres por socavar (entre otras cosas) el incentivo que tienen los pobres para trabajar.

en este contexto, *cualquier* programa de gobierno que permitiera un aumento de los salarios y que la gente pobre aspirara a los bienes y conocimientos de las clases media y alta, equivalía a nadar fuertemente contra la corriente.

Esto nos lleva a la más importante consecuencia del igualitarismo de Smith: prácticamente por sí solo, Smith *cambió las actitudes hacia los pobres* en que se sustentaban las políticas restrictivas y desdénas que servían para mantener pobres a los pobres. “Más importante que esta o aquella política [en Smith]”, señala con acierto Himmelfarb, “era la imagen de los pobres implícita en esas políticas.” Y ella resume un consenso entre los estudiosos de la materia cuando escribe: “si la *Riqueza de las Naciones* fue menos que novedosa en sus teorías monetarias, comerciales o de valor, fue una obra genuinamente revolucionaria en su visión de la pobreza y su actitud hacia los pobres”¹³.

El retrato de los pobres que hace Smith puede ser de aquellos que ahora damos por sentados, pero eso es en buena parte efecto de su trabajo. Smith efectivamente cambió nuestra noción de lo que *es* “el problema de la pobreza”. Sus predecesores sólo consideraban el problema de cómo hacer frente al vicio y a la criminalidad de la clase baja. En general ellos no pensaban que el mundo debería —y menos aún podría— existir sin una clase de gente pobre. Hasta fines del siglo dieciocho, la mayoría de los habitantes de los países cristianos creían que Dios había ordenado una organización jerárquica de la sociedad, con las personas realmente virtuosas ocupando posiciones de riqueza y de poder en la cúspide, y “el tipo pobre e inferior” en la base¹⁴. Claro que se suponía que las personas de arriba ayudarían a aquellas de abajo, aunque nunca tanto como para elevarlas por sobre el lugar que les correspondía. La limosna era concebida como un medio de redención, tanto en la cristiandad como en muchas otras religiones, y la existencia de los pobres era considerada como parte integral del plan divino para la humanidad. “Dios podría haber hecho ricos a todos los hombres, pero Él quería que hubiese gente pobre en este mundo a fin de que los ricos pudieran redimir sus pecados”¹⁵. Esta enseñanza prácticamente no se cuestionaba en la era medieval. Ya en el año 1728 el saber común acerca del ordenamiento social era expresado con estas palabras por el renombrado defensor de los pobres, Isaac Watts: “El gran Dios ha ordenado sabiamente [...] que en la humanidad haya unos ricos y otros pobres: y la misma Providencia ha asignado a los pobres los servicios más bajos”¹⁶.

¹³ Himmelfarb (1984: 62, 46). Véase también Baugh (1983: 86).

¹⁴ Trattner (1994, quinta edición: 18).

¹⁵ Geremek (1994: 20).

¹⁶ Baugh (1983: 80).

Daniel Baugh resume esta situación a mediados del siglo dieciocho:

En [...] 1750 [...] había dos actitudes ampliamente difundidas frente a los pobres, una al lado de la otra [...] La dominante suponía que los pobres jamás debían ser aliviados de su miseria, ni sus hijos ser alentados a mirar más allá del arado o la lanzadera. Reflejaba nociones tradicionales de jerarquía social y era reforzada por teorías económicas sobre el trabajo y la motivación. La otra actitud era derivada principalmente de la ética cristiana. Sostenía que era deber de los ricos tratar a los pobres con amabilidad y compasión y auxiliarlos en momentos de dificultades. Esta benevolente actitud no proveía una base adecuada para la fijación de políticas; más bien era un recordatorio, para la conciencia, del hecho de que las andrajosas y sucias masas trabajadoras, habitualmente vistas con desdén por los de mejor condición, eran igualmente criaturas de Dios, que una comunidad cristiana no podía excluir ni ignorar¹⁷.

Baugh señala que el mayor avance en la dirección de superar ambas actitudes “sobrevino en 1776, cuando un filósofo de gran conocimiento, penetración y capacidad de convicción literaria publicó su *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*”¹⁸. Smith luchó tanto con la condescendencia explícita del primer punto de vista como con la condescendencia implícita del segundo. Fue un virulento opositor de la noción de que los pobres son inferiores en todo sentido a los pudientes. Una y otra vez Smith pincha el globo de la vanidad, que proyectaba un desdenoso cuadro de las virtudes y las habilidades de los pobres. Presenta a los desposeídos como personas con las mismas capacidades innatas de cualquier otra: “La diferencia de los talentos naturales en diferentes hombres es, en verdad, mucho menor de lo que pensamos” (*RN* I.ii.4, 28-29). El hábito y la educación responden por la mayor parte del supuesto abismo entre el filósofo y el mozo de carga, aunque “la vanidad del filósofo está dispuesta a reconocer apenas alguna semejanza” entre los dos (*ibídem*). A quienes se lamentan de que los pobres son flojos por naturaleza¹⁹, Smith les dice que,

¹⁷ Baugh (1983: 83).

¹⁸ Baugh (1983: 85).

¹⁹ Los estratos inferiores, dijo Mandeville, “no [tienen] nada que los incentive a ser serviciales excepto sus Necesidades, las que es Prudente aliviar pero Insensato sanar” (citado en Baugh, 1983, nota 53). La necesidad es indispensable para motivar a los pobres: “si nadie necesitase algo, nadie trabajaría”. Mandeville se hace eco aquí de William Petty, quien pensaba que es necesario mantener ocupados a los pobres, aun si fuese sólo “desplazando piedras de Stonehenge a Tower-Hill o algo similar; pues en el

por el contrario, ellos son “muy aptos para trabajar en exceso” (*RN* I.viii.44, 100). A quienes —y éstos formaban legiones, incluso entre los defensores de los pobres— veían el escape a través de la bebida como vicio característico de los pobres, Smith les contesta que “el hombre es un animal ansioso y necesita ver removida su preocupación por algo con lo que pueda regocijar su espíritu” (*LJ* (B) 231, 497). A quienes se lamentaban de que los pobres estaban utilizando los modales de sus “superiores” y que debían ser refrenados a toda costa de adquirir bienes de lujo²⁰, Smith les señala que no es

peor de los casos esto mantendría sus mentes allegadas a la disciplina y a la obediencia y sus cuerpos a la paciencia, en espera de trabajos más provechosos cuando la necesidad lo demande” (Baugh, 1983: 77). De modo similar anticipa a Arthur Young, quien declaró en 1771 que “todos menos un idiota saben que las clases bajas deben mantenerse pobres o jamás serán industriosas”. De modo que los salarios deben ser recortados y restringidas las horas de descanso. Los pobres deberían trabajar muchas horas con bajos salarios, pues por el contrario perderían de una vez el hábito de trabajar. La práctica común de “trabajar durante cuatro días a fin de beber durante tres, el sábado, el domingo y el buen san lunes, todos dedicados al placer”, era mala (McKendrick, 1974: 183).

En relación con esta última práctica y acerca de la noción general de que los pobres son ociosos, Smith dice: “Una aplicación [al trabajo] excesiva durante cuatro días de la semana constituye frecuentemente la verdadera causa de la ociosidad durante los otros tres, provocando tantas quejas a toda voz. El trabajo duro, ya sea de la mente o del cuerpo, es seguido en la mayoría de los hombres por un gran deseo de relajación, que [...] es casi irresistible. [...] Si esto no se cumple, las consecuencias a menudo son peligrosas y en ocasiones fatales [...]. Si los patrones siempre escucharan los dictados humanitarios y de la razón, con frecuencia tendrían ocasión de moderar antes que acicatear la aplicación de muchos de sus trabajadores” (*RN* I.viii.44, 100).

²⁰ Henry Fielding fue sólo uno de entre muchos escritores que se preocuparon de la confusión de los rangos sociales como consecuencia de que las clases bajas consumieran bienes de lujo: “La escoria misma de entre la gente”, escribió en 1750, “aspira [...] a un grado por encima del que le es propio”. Neil McKendrick dice que los contemporáneos de Smith “se quejaban de que aquellos que adquirían características de distinción entre las clases eran ensombrecidos por la extravagancia de los rangos bajos; que las muchachas que trabajaban llevaban lujos inapropiados e, incluso, vestidos de seda” (McKendrick, 1974: 168).

Otros se preocupaban, al menos nominalmente, por el efecto del lujo sobre el bienestar de los pobres. Veamos a Daniel Defoe: “Si dichas Leyes del Parlamento fuesen promulgadas para efectivamente curar el lujo y la holgazanería entre nuestros pobres, lograrían que muchos borrachos se preocupen de sus esposas e hijos, que los despilfarradores dejen de malgastar al menos por un día: tipos ociosos, flojos e irreflexivos se volverían aplicados, cuidadosos y proveedores caballeros escoceses [...] y pronto habría menos pobreza entre nosotros ([1702], 1927: 186-188).

De forma similar, el famoso informe de sir Frederick Eden (1797) constantemente se quejaba del malgasto de los pobres en “lujos innecesarios y fruslerías nada de esenciales”. Incluso Elizabeth Gaskell, que escribió a mediados del siglo diecinueve, se sintió impulsada a “ofrecer alguna explicación de la extravagancia de [...] las mujeres de la clase trabajadora”, que se permitían consumir jamón, huevos, mantequilla y crema (McKendrick, 1974: 167-168, 191-192).

“sino equidad” el que los rangos más bajos de la sociedad obtengan una buena parte de los alimentos, vestimenta y viviendas que ellos mismos producen (*RN I.viii.36*, 96) y que es “la mayor impertinencia y presunción [...] de reyes y ministros, pretender vigilar la economía de las personas privadas”. Acerca de esos reyes y ministros también nos dice: “Ellos mismos son siempre y sin excepción los mayores dilapidadores de la sociedad” (*RN II.iii.6*, 346). Los pobres, piensa, más bien tienden a ser frugales que pródigos: prácticamente todos, incluyendo a casi toda persona pobre, ahorran en orden a mejorar su posición social (*RN II.iii.28*, 341-342).

Éste no es el final de la lista. Smith defiende las opciones religiosas de las personas pobres contra el desdén y también el temor de sus colegas de la Ilustración haciendo hincapié en que las sectas religiosas a las que tienden a integrarse los pobres, si bien en ocasiones son “desagradablemente rigurosas y poco sociables”, proveen a los trabajadores del vasto y anónimo entorno urbano de una comunidad y de guía moral (*RN V.i.g.10-12*, 794-796). Demuestra reiteradamente que es mejor para los trabajadores pobres ser independientes que depender de sus “superiores” (*RN I.x.c.14*, 139; *III.i.5*, 378-379; *III. iv.4-15*, 412-421). Incluso ofrece una excusa para la violencia del “populacho” durante las características luchas entre los trabajadores y sus patrones (*RN I.viii.13*, 84-85).

Vemos, entonces, que en el contexto del siglo dieciocho Smith presenta una imagen notablemente dignificada de los pobres, una imagen en que éstos toman opciones tan respetables como aquellas de sus “superiores”, donde en realidad no hay “inferiores” o “superiores”. Por supuesto que las personas individualmente pueden ser buenas o malas, aunque Smith urge a sus lectores a contemplar a la persona pobre promedio como muy parecida a ellos mismos: igual en inteligencia, virtud, ambición e intereses como cualquier otro ser humano y, por tanto, igual en derechos y merecedora de dignidad. Es esta imagen de los pobres, igual en dignidad como cualquier otro y merecedores, en consecuencia, de lo que daríamos a nuestros amigos o esperaríamos recibir nosotros mismos, aquello que establece la posibilidad de considerar a la pobreza misma como un perjuicio, como algo que al no desear recaiga sobre quienquiera que amemos o respetemos, no deberíamos entonces querer ver inflingido a nadie. Contemplar a los pobres como a nuestros amigos, o como nos vemos a nosotros mismos, llama a la pregunta ¿no merecen no *ser* pobres? Uno preferiría que sus amigos y conocidos trabajasen por opción y no por necesidad, que contaran con un seguro contra el hambre y la falta de vivienda en caso de perder sus ocupaciones y que contaran con suficiente educación, salud y recursos financieros para ser capaces de surgir de una condición social de miseria, si

lo intentaran. De modo que una vez que lleguemos a contemplar a los pobres como nuestros iguales, faltaría sólo un paso para preguntarse: “¿no debería haber educación, atención de salud, seguro de desempleo, etc., para todos? Pero el paso verdaderamente difícil es el de llegar a considerar a los pobres como nuestros iguales.

Para la noción moderna de justicia distributiva es esencial que uno piense que los pobres *merecen* cierto tipo de ayuda, siendo poco probable llegar a pensar eso si se cree que los pobres han sido por naturaleza o decisión divina asignados al final de la jerarquía social, o a ser inherentemente viciosos e indolentes. La posibilidad de que las personas tengan el derecho de no ser pobres, de que el Estado debería buscar abolir la pobreza en el curso de la puesta en práctica de los derechos humanos, es una posibilidad que se abriría sólo cuando la visión dignificada de la pobreza que tenía Smith reemplazara a los conceptos que habían reinado sin cuestionamiento durante siglos y según los cuales la pobreza sería algo relacionado con una diferencia en los tipos de personas, no meramente una diferencia que es producto de la suerte.

5. Traer el igualitarismo de Smith a nuestros días

¿Qué implicaciones puede tener todo esto para la aplicación de las ideas de Smith a las políticas de nuestros días? Bueno, una de las cosas que no se desprendería es un apoyo manifiesto al socialismo estatal o a cualquiera otra forma de confianza absoluta en que el gobierno debe solucionar los problemas de los pobres. Los seguidores del liberalismo de Smith con razón destacan la ineficiencia y corrupción del gobierno. El hecho de que los funcionarios de gobierno probablemente no saben lo suficiente para administrar una economía es un tema central de *RN*, y tanto *RN* como *TSM* sugieren que el gobierno atrae a personas menos que admirables a su servicio²¹. Para contrarrestar estos problemas del gobierno, Smith limita la esfera de la acción propiamente gubernativa, urgiendo a que los gobiernos actúen lo más posible en el marco de leyes generales y no a través de complejas burocracias —que conceden a funcionarios individuales excesivo poder discrecional—, y advirtiendo contra todos aquellos programas políticos que llaman a favor de un inmediato y profundo cambio social. En general la política debería ofrecer solamente una directriz muy global a los intrincados modos con que se administran y mejoran las sociedades. Sólo en raras ocasiones los gobiernos pueden ayudar en forma directa a resolver los problemas sociales.

²¹ Véase Fleischacker (2004: 299-236).

Dicho lo anterior, no hay nada en Smith para oponerse a la asistencia gubernamental para los pobres en tanto eso pueda hacerse a través de leyes simples y generales y de un modo lento y gradual. Smith se habría visto horrorizado por un modelo económico de “supervivencia de los más aptos”, de acuerdo a las líneas propuestas por Herbert Spencer, un partidario muy posterior de la economía de libre mercado, quien opinaba que era buena cosa que los ricos prosperasen y los pobres se extinguiesen. Y Smith habría sentido rechazo ante la tendencia de la derecha contemporánea de atribuir los problemas de los pobres a los mismos pobres. Las casuales invocaciones al “amor severo”, implicando con esto que los pobres deberían librarse por sí mismos de cualquier sufrimiento, no figuran en los escritos de Smith. El filósofo escocés recurrió a muchas y dilatadas explicaciones para llevar a sus lectores a imaginar en detalle cómo los trabajadores pobres son llevados a la desesperación cuando su paga es insuficiente (*RN* I.viii.13, 84-85), o por qué los trabajadores pobres suelen sufrir más que los ricos en el anonimato de las ciudades (*RN* V.i.g.12, 795). Es difícil imaginar a Smith no sintiéndose por lo menos airado ante la insensibilidad desplegada cuando un escritor como George Gilder —personalmente rico y prominente— proclama que “en orden a tener éxito, los pobres necesitan antes que nada el acicate de la pobreza”²². Por cierto, nadie que haya realmente intentado imaginarse a sí mismo en la situación de las personas pobres podría jamás haber escrito algo como esto.

¿Dónde nos deja todo esto con relación a los asuntos contemporáneos de la economía política? Bien, es fácil imaginar a Smith aprobando los impuestos negativos* sobre el ingreso (*à la* Friedman), que pueden instituirse mediante leyes generales y fáciles de administrar, mientras tiene dudas acerca de las complejas burocracias que distribuyen cheques de beneficencia. De modo similar podríamos retratarlo aprobando los subsidios a la vivienda y al mismo tiempo criticando los programas públicos de vivienda. Tal vez dando la bienvenida a elevados impuestos sobre la herencia —o tal vez hasta la eliminación misma de la herencia²³—, mientras no tiene nada bueno que decir en lo referente a un código tributario progresivo pero apabullantemente complicado. (Un complicado código tributario constituye una

²² Citado por Trattner (1994, quinta edición: 363).

* “Negative income tax” es la expresión que ocupa Milton Friedman para un subsidio a los pobres en proporción a sus ingresos, como si pagaran un impuesto negativo (véase capítulo XII de *Capitalism and Freedom*, pp. 191-192 de la edición de 1982). El “Earned Income Tax Credit”, propuesto por Bill Clinton, es una versión de esta idea. (N. del E.)

²³ Véase Fleischacker (2004: 197-200, y 2001).

carga pesada para las clases baja y media, para decir lo menos, favoreciendo a aquellos con dinero suficiente para contratar a un abogado astuto.)

Smith también puede favorecer modos de ayudar a los pobres que eviten la acción del gobierno. Los sindicatos de trabajadores fueron antecedidos en Gran Bretaña por asociaciones de trabajadores llamadas “sociedades fraternas”, que proveían seguros de salud y de vida de algún tipo a sus miembros. Estas instituciones privadas eran queridas por estos grupos comunitarios. Todavía en 1874 estas sociedades reclutaban a 2.250.000 asociados, en comparación con los 60.000 que adquirían seguros de salud a empresas privadas²⁴. Uno puede imaginar a Smith prefiriendo esta clase de esfuerzo de autoayuda antes que un programa de gobierno para alcanzar los mismos fines, aunque su visión de la política también permitiría a los gobiernos apoyar a dichos grupos donde pudiera.

Como indican estos ejemplos, aquello que marca una política como “smithiana” es al menos tan importante en su forma como en su contenido: el modo como es ejecutada importa tanto como su finalidad. El argumento de Smith para mantener al gobierno en lo posible al margen de la esfera económica está enfocado esencialmente en el *cómo* de la acción gubernamental, en la incapacidad del gobierno para alcanzar los objetivos que se propone. Es erróneo considerar que esta preocupación va en apoyo de una concepción de derecha más que de izquierda en cuanto al *porqué* de la acción gubernamental y de sus fines adecuados. Si mi lectura de Smith es correcta, él habría compartido la creencia de la izquierda de que los gobiernos deben ayudar, hasta donde puedan, a los pobres en su lucha contra los ricos y los poderosos. A esto se suma que cualquier lectura de Smith muestra que él se oponía a otros dos fines que han sido centrales para los conceptos derechistas de gobierno: la búsqueda de la gloria nacional, o el uso del gobierno para promover la religión. De modo que la idea de que los escritos de Smith podrían constituir una útil vertiente para aquellos que están a la izquierda del espectro político no es en modo alguno descabellada.

Sin embargo, para aquellos de izquierda hay también algo aleccionador en Smith. Su limitado concepto de lo que pueden realizar con éxito los gobiernos aporta una sana dosis de realismo a las personas que, apenas ven opresión o sufrimiento, suponen que el Estado debe curarlos. Su confianza en el funcionamiento del día a día de la sociedad y en los juicios emitidos por las personas comunes es un saludable contrapeso para el cré-

²⁴ Saple (1974: 216-217).

dito que muchos izquierdistas dan a los teóricos académicos. Éstas no son cosas que uno aprenderá de Karl Marx o de John Rawls, y también ellas se siguen de la fe de Smith en la igualdad de los seres humanos: los teóricos, tanto como los políticos, deben evitar exagerar la superioridad de sus talentos y conocimientos sobre los de la gente común y corriente.

Charles Griswold ha dicho con acierto que es “imposible ver a Smith ya sea como ‘conservador’, ya sea como ‘liberal’, ‘derechista’ o ‘izquierdista’ en el sentido contemporáneo de esos términos”²⁵. Smith no es en modo alguno un antecesor evidente de la ideología pro mercado de línea dura que aboliría los programas gubernamentales en favor de los pobres, pero tampoco es una buena fuente para aquellos que piensan que los gobiernos pueden solucionar de modo sencillo el problema de la pobreza. La lectura “derechista” de Smith toma del pensador escocés su desconfianza frente a un cambio radical de cualquier tipo y a la intervención del gobierno en la sociedad, especialmente cuando esa intervención requiere de una extensa burocracia. La lectura “izquierdista” toma de Smith su fuerte y consecuente simpatía por los pobres y sus muchas indicaciones de que el favoritismo del gobierno por esa parte de la sociedad es justa y equitativa. Esas visiones se desprenden de su igualitarismo. No se puede realmente simpatizar con una persona a la que se considera inferior a uno mismo y tampoco es probable que podamos ponernos cabalmente en el lugar del otro si no sentimos que ese otro es igual a nosotros mismos. De ahí que el método moral de Smith le enseñe a uno la fundamental importancia de la igualdad humana, y es precisamente este igualitarismo de su pensamiento moral el que se transfiere a su visión política. Un sentimiento de igualdad con cada uno de los miembros de la sociedad, un sentimiento que nos hace ver el destino de todos nuestros vecinos, incluyendo —y especialmente— a nuestros vecinos más débiles, es una componente esencial del pensamiento político de Adam Smith. Y es difícil ver cómo esa clase de sentimiento pueda ser compatible con otra cosa que no sea un sostenido esfuerzo para terminar con las condiciones que condenan a determinadas personas a la pobreza, con otra cosa que no sea el fin de las condiciones que imponen a algunos de nosotros vidas abrumadoramente inferiores a las de otros. Alfred Marshall dijo, en 1890, que la posibilidad de liberarse de la pobreza es lo que “confiere a las investigaciones económicas su principal y más elevado interés”²⁶. Marshall fue, en éste y en muchos otros sentidos, el más fiel de los discípulos de Adam Smith.

²⁵ Griswold (1999: 295, nota 64).

²⁶ Marshall (1916: 2-4).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Abreviaciones y referencias de las obras citadas de Adam Smith

LJ	<i>Lectures on Jurisprudence.</i>
RN	<i>La Riqueza de las Naciones</i> [WN, <i>The Wealth of Nations</i>].
TSM	<i>La Teoría de los Sentimientos Morales</i> [TMS, <i>The Theory of Moral Sentiments</i>].

Las referencias siguen las divisiones, párrafo(s) y finalmente página(s) de las ediciones en inglés de Liberty Fund, que son reproducciones fotográficas de las publicadas por Oxford University Press, basadas a su vez en la edición emprendida por la Universidad de Glasgow:

(LJ) *Lectures on Jurisprudence*. R. L. Meek, D. D. Raphael y P. G. Stein (eds.). Indianápolis: Liberty Fund, 1982 [Oxford University Press, 1978].

(RN) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [WN 1776]. R. H. Campbell y A. S. Skinner (eds.). Indianápolis: Liberty Fund, 1981 [Oxford University Press, 1976, 1979].

(TSM) *The Theory of Moral Sentiments* [TMS 1759]. D. D. Raphael y A. A. Macfie (eds.). Indianápolis: Liberty Fund, 1984 [Oxford University Press, 1976, 1979].

b) Otros autores citados

Baugh, Daniel A.: "Poverty, Protestantism and Political Economy: English Attitudes Toward The Poor, 1660-1800". En Stephen Baxter (ed.), *England's Rise to Graetness*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Carrasco, María Alejandra: "Adam Smith's Reconstruction of Practical Reason". En *Review of Metaphysics*, 58 (septiembre 2004).

Darwall, Stephen: "Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith". En *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 28 N° 2 (1999).

——— "Equal Dignity in Adam Smith". En *Adam Smith Review*, Vol. I (2004).

Davis, David Brion: *Slavery and Human Progress*. Nueva York: Oxford Univ. Press, 1986.

Defoe, Daniel: *The Shortest Way with the Dissenters and Other Pamphlets* [1702]. Oxford, 1927.

Drescher, Seymour: *The Mighty Experiment: Free Labour Versus Slavery in British Emancipation*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Fleischacker, Samuel: "Philosophy and Moral Practice: Kant and Adam Smith". En *Kant Studien*, Vol. 82 N° 3 (1991).

——— "Values Behind the Market: Kant's Response to the *Wealth of Nations*". En *History of Political Thought* (Autumn 1996).

——— "Why Capitalists Should Like Estate Taxes". En *Salon. Com.*, 02/15/2001.

——— "Adam Smith". En Steven Nadler (ed.), *Blackwell Companion to Eighteenth Century Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2002.

——— *On Adam Smith's 'Wealth of Nations': A Philosophical Companion*. Princeton: Princeton Univ. Press, 2004.

- Geremek, Bronislaw: *Poverty: A History*. Traducido por Agnieszka Kolakowska. Blackwell, 1994.
- Griswold, Charles: *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Himmelfarb, Gertrude: *The Idea of Poverty*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 1984.
- Kant, Immanuel: *Practical Philosophy*.
- Marshall, Alfred: *Principles of Economics* [1890]. Londres: MacMillan, 1916, séptima edición.
- McKendrick, Neil: "Home Demand and Economic Growth". En N. McKendrick (ed.), *Historical Perspectives: Studies in English Thought and Society*. Londres: Europa Publications, 1974.
- Montes, Leonidas: *Adam Smith in Context*. London: Palgrave MacMillan, 2004.
- Otteson, James: *Adam Smith's Marketplace of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Comentario al libro de S. Fleischacker, *On Adam Smith's 'Wealth of Nations'*, por aparecer en *Mind*.
- Polanyi, Karl: *The Great Transformation*. Boston: Beacon, 1944.
- Rothschild, Emma: *Economic Sentiments*. Cambridge: Harvard UP, 2001.
- Saple, Barry: "Working-class Self-help and the State". En N. McKendrick (ed.), *Historical Perspectives: Studies in English Thought and Society*. Londres: Europa Publications, 1974.
- Trattner, Walter: *From Poor Law to Welfare State*. Nueva York: The Free Press, 1994, quinta edición.
- Winch, Donald: *Riches and Poverty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. □