

UNA RECONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO SMITHIANO DE OBLIGACIÓN POLÍTICA*

A Reconstruction of the Smithian Concept of Political Obligation

Nicole Darat Guerra^{1,a} 

¹ Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

 anicole.darat@uai.cl

Recibido: 05/03/2024; Aceptado: 30/03/2024

Resumen

El texto se propone reconstruir el concepto smithiano de obligación política, a partir de la revisión crítica de tres de sus principales obras: Teoría de los sentimientos morales, Lecciones de jurisprudencia y La riqueza de las naciones. Si bien no se trata de un concepto central en su teoría, la propuesta del autor, en continuidad con la de Hume, presenta una lectura alternativa a las lecturas dominantes basadas en el consentimiento. Aunque este cuestionamiento tiene potencial crítico, el apego del escocés a las jerarquías heredadas como garantes del orden social, tendrán efectos conservadores que serán refutados por los hechos históricos posteriores.

Palabras clave: obligación política; Adam Smith; utilitarismo contemplativo; virtud; felicidad.

Abstract

The text reconstructs Smith's concept of political obligation, based on a critical review of three of his main works: Theory of Moral Sentiments, Lessons on Jurisprudence and The Wealth of Nations. Although it is not a central concept in his theory, the author's proposal, in continuity with Hume's, presents an alternative reading to the dominant readings based on consent. Although this questioning has critical potential, the Scotsman's attachment to inherited hierarchies as guarantors of social order will have conservative effects that subsequent historical events will refute.

Keywords: political obligation; Adam Smith; contemplative utilitarianism; virtue; happiness.

1. INTRODUCCIÓN.

En el presente texto me interesa exponer un tema que no se encuentra entre los más abordados al momento de analizar la obra de Adam Smith: el de la obligación política. Si bien podemos decir que la teoría smithiana de la obligación política tiene pocas variaciones respecto de aquella desarrollada por Hume, me interesa exponer aquí las coincidencias y las variaciones y, principalmente, reconstruirla a partir de la lectura de algunos de los textos más

importantes del filósofo escocés, a saber: La teoría de los sentimientos morales, La riqueza de las naciones, y las Lecciones de jurisprudencia. Si bien esta última no siempre es considerada como parte del corpus doctrinal smithiano, ya que es producto de la compilación y edición de los apuntes de sus estudiantes de la Universidad de Glasgow. Con todo, este último texto es donde encontramos referencias más explícitas a la cuestión, por lo que lo consideraremos como una referencia clave para la reconstrucción de este concepto.

¿Qué entendemos por obligación política y qué lugar ocupa en la teoría smithiana?

Siguiendo una distinción ya clásica de H.L.A. Hart, obligación y deber son dos términos diferentes. La obligación supone una relación con otro u otra. Se tiene una obligación con “a” o “b”, el deber, en cambio, no supone dicha relación y en general se podría decir que se tiene un deber que depende del lugar que se ocupa: un deber en tanto que se ostenta un cargo público, por ejemplo, o que el medio para un fin que se desea, se convierte en un “deber” en un sentido no moral. Sin embargo, esta interpretación del deber puede perder densidad cuando pensamos en los deberes morales. ¿En virtud de qué tenemos dichos deberes? La comprensión tradicional de la obligación política supone la respuesta a la pregunta de por qué debemos obedecer las leyes, sin embargo, son posibles lecturas más amplias de lo que implica la obligación política (Knowles, 2010). De este modo, podríamos decir que la obligación política implicaría un compromiso con la defensa de la comunidad política a la que se pertenece. Entonces, la respuesta debería satisfacer la pregunta por el fundamento de dicho compromiso: el consentimiento es la respuesta más clásica, pero de acuerdo con David McCabe (McCabe, 2013) existe un amplio rango de respuestas, que van desde el anarquismo al comunitarismo, pasando por el utilitarismo. En este texto quiero proponer, tomando el concepto acuñado por T.D Campbell, que en Smith encontraríamos una justificación de la obligación política de índole utilitarista, pero se trataría más bien de un “utilitarismo contemplativo”, en tanto la sola utilidad no es suficiente como justificación de nuestra obligación hacia la comunidad política. Dicha contemplación es producida por la reflexión en torno a las ideas que pueden introducir los filósofos, y no es producto del sentimiento inmediato.

2. LA OBLIGACIÓN POLÍTICA EN LA TEORÍA DE LOS SENTIMIENTOS MORALES.

Hay dos elementos en la *Teoría de los sentimientos morales* (en adelante TSM) (Smith, 1982b), que abonan a la reconstrucción del concepto smithiano de obligación política: la definición de la justicia como “virtud negativa” y la disposición psicológica al respeto de los rangos y la autoridad. De modo análogo a Hume, el concepto de justicia es definido en TSM a partir de su contraste con la beneficencia, pero la distinción no es entre lo “natural” y lo “artificial”, sino entre lo “positivo” y lo “negativo”. Mientras que para Hume el rasgo característico de la justicia era el ser un artificio que debía ser sostenido por las enseñanzas de los políticos y por la propia sociedad mirando a su conveniencia a largo plazo, para Smith, la justicia, que es también una virtud imprescindible para la conservación de la sociedad, es, ante todo, una virtud negativa. Esta “negatividad” responde al tipo de obligaciones que genera y a los efectos de su ausencia en nuestros sentimientos.

La falta de beneficencia, como la falta de amor, genera lamentaciones, con las que el espectador imparcial puede o no simpatizar, dependiendo de cuán apropiadas sean a la circunstancia que las originó. Sin embargo, a pesar de esta simpatía, la benevolencia no puede ser obligada. Forzar una virtud positiva mediante la amenaza de castigo rompería su cualidad

como tal virtud. La falta de justicia, en cambio, genera resentimiento y el resentimiento es el sentimiento moral que, aprobado por el espectador imparcial, se traduce en el debido castigo organizado socialmente. La aparente simpleza de las obligaciones de justicia queda explicitada en la afirmación de Smith según la cual: “A menudo podemos cumplir todas las normas de la justicia simplemente si nos sentamos y no hacemos nada” (TSM II.ii.I.9).

La justicia se define a partir de la abstención del daño y no de acciones concretas para producir bienestar, como en el caso de la beneficencia. Otro rasgo que la distinguirá de esta es la claridad de las reglas que de aquella emanan: se trata de reglas precisas y con alcances definidos. Lo que supone una obligación de beneficencia, en cambio, es difícil de precisar a partir de una regla general.

Pero no solo se trata del nivel de precisión de las reglas de justicia, sino de *cómo es sentida* la obligación de cumplir con las reglas de justicia, en comparación a cómo sentimos la obligación de cumplir con otras virtudes:

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

Nos sentimos obligadas y “forzadas” “de un modo especial” a observar la justicia. ¿En qué consiste este “modo especial” que autoriza el empleo de la fuerza para cumplir con dichas reglas, es decir, que hace legítimo el castigo en caso de incumplimiento?

Para Richard Dagger (Dagger, 1977), la cuestión de la coacción suele nublar la pregunta por la obligación política. Un caso clásico de esto es el propio Hobbes, para quien la respuesta meramente prudencial del temor a la coacción bastaría como justificación de la obligación política. Dicho más precisamente, para Dagger, la pregunta por la obligación política no debería ser “¿por qué debo obedecer la ley?”, la que puede ser respondida en términos de deberes, que pueden resultar de razones prudenciales, deseos o de responsabilidades particulares, sino que más bien debería ser esta otra: ¿estoy *obligada* a obedecer la ley? Hasta aquí la respuesta smithiana está formulada en términos sentimentales: se trata del carácter del sentimiento que nos obliga, uno que puede ser forzado, sin que se destruya, como ocurre con las otras virtudes. Por lo pronto, lo que podríamos afirmar sobre el sentimiento asociado a la obligación de cumplir las reglas de justicia es, precisamente, su vínculo con la coacción. Si el argumento del filósofo escocés terminara aquí no habría mucha diferencia con Hobbes.

Lo que le interesa en TSM es el particular efecto de la coacción sobre el sentimiento que sostiene la virtud negativa de la justicia. El sentimiento en cuestión no es el temor a la coacción, sino un cierto *displacer* ante el incumplimiento de las normas de justicia, que es tan intenso, que autorizaría la coacción en aras de garantizar la estabilidad de dichas normas. En este punto del argumento se hace patente la diferencia con Hume, pues no se trata del aprendizaje de un placer ante el cumplimiento de las reglas, sino más bien del *displacer* que produce la culpa ante la violación de los “sagrados principios de justicia”, este para Smith genera mucho más dolor que el placer que genera la satisfacción ante la propia conducta benefactora. Esta disposición, dirá Smith en el capítulo siguiente (TSM II.ii.III), presta una utilidad a los seres humanos en tanto que necesitamos vivir en sociedad, necesitamos de la asistencia de las demás personas, pero estamos expuestos a los menoscabos recíprocos.

El segundo componente relevante para la reconstrucción de una teoría de la obligación política expuesto en TSM, es el de la distinción de los rangos. Este tema es abordado en la

sexta parte del libro, sección que corresponde a la última edición, y que, como parece ser un consenso en la *scholarsip* smithiana, muestra que Smith se habría desilusionado del avance del capitalismo para fines del siglo XVIII, particularmente en la medida en que los principios de socialización, que la propia simpatía suscitaba, dificultaban el desarrollo de la virtud genuina (Hanley, 2009: 85).

Smith introduce los rangos, a propósito del orden en que los seres son encomendados a nuestro cuidado. En una organización que recuerda a la *oikeiosis* estoica (Montes, 2004), afirmará que nuestra primera obligación es con nosotras mismas, luego con las personas más cercanas, por la amistad, y en último lugar a quienes les debemos benevolencia ya sea por su relación con nosotros, por servicios prestados previamente, o “los marcados por una situación extraordinaria, los muy afortunados y muy desafortunados, los ricos y poderosos, y los pobres y míseros”. A continuación, escribe:

“La distinción entre rangos, la paz y el orden de la sociedad, están en buena medida basados en el respeto que naturalmente concebimos hacia los primeros. El alivio y consuelo del infortunio humano dependen totalmente de nuestra compasión hacia los segundos. La paz y el orden de la sociedad son incluso más importantes que el alivio de los desdichados (...) La naturaleza ha sido prudente al dictaminar que la distinción entre rangos, la paz y el orden de la sociedad, descansaran con más seguridad sobre la nítida y palpable diferencia de cuna y fortuna, que sobre la invisible y muchas veces incierta diferencia de sabiduría y virtud. Los ojos indiscriminadores de la gran muchedumbre de seres humanos pueden percibir claramente la primera, pero sólo con dificultad el esmerado discernimiento de los sabios y virtuosos puede detectar adecuadamente la segunda. La benevolente sabiduría de la naturaleza es igualmente evidente en la ordenación de todas esas preferencias.” (TSM VI.ii.I.20)

La obligación es definida aquí a partir de la sabiduría de la naturaleza, que reconoce la incapacidad de la muchedumbre para distinguir la verdadera virtud, y, por ende, asegura la paz y el orden sobre fundamentos corruptos, pero eficientes. Nuestra natural tendencia a simpatizar más con la felicidad que con la desdicha, refuerza el mecanismo mediante el cual nuestros afectos sostienen la distinción entre rangos (TSM. I.iii.2).

Smith ha reconocido previamente que la tendencia a admirar y emular a los ricos es parte de lo que él llama “la corrupción de nuestros sentimientos morales” Sin embargo, este desvío de la virtud, este vicio, produce resultados *virtuosos*, para decirlo mandevillianamente.

Smith toma aquí una decisión, sacrificar la posibilidad de alcanzar la excelencia individual mediante la virtud, en aras de mantener la estabilidad de la sociedad, es decir, a través de las riquezas y/o pequeños lujos, que, en una sociedad comercial, para la mayoría solo pueden obtenerse a través del trabajo sin descanso. Alejándonos de la verdadera felicidad, para la que bastaría una vida sencilla, pero virtuosa. Lisa Hill (Hill, 2017) afirma que esta sería una especie de felicidad de segundo orden (utiliza el término *ersatz*), de acuerdo con la cual la producción de una sociedad comercial próspera ocurre a expensas de la felicidad de los individuos.

En TSM, al parecer, la Naturaleza logra sus fines por medio del engaño, y la promesa de la sociedad comercial se basa principalmente en la ilusión de que alcanzaremos la felicidad suscitando la admiración y labrándonos una reputación a través de la exhibición de las riquezas. Este engaño permite que se produzca todo un mercado de lujo, pero también un mercado de todos los bienes que hacen vivible la vida a diferentes niveles y hacen que la jerarquía sea visible y palpable en nuestras relaciones sociales, a la vez que un mercado del trabajo que mantiene la inquietud y el bullicio permanente de las sociedades comerciales. Solo cuando vemos las cosas bajo una “luz abstracta y filosófica” podemos comprender el mecanismo de la naturaleza, ver con sus ojos y, por lo tanto, ver el engaño al que nos somete para lograr sus fines. Una cuestión más propia de la filosofía estoica, que

Smith consideraba inverosímil en su mandato extremo de autocontrol, al punto de ignorar los afectos naturales humanos. ¿Es acaso este extremo sacrificio el que una sociedad comercial próspera requiere de nosotros? Si es así, la obligación política parece un mandato supererogatorio y, por ende, una fuente inviable de obediencia. Sin embargo, en lo inmediato, es la admiración por el rango y la riqueza la que apuntala la obediencia a las reglas de justicia. E incluso podríamos afirmar que, dado que esta se sostiene sobre un sentimiento natural de admiración, estaríamos frente a una explicación, no del deber de obediencia, sino de la obligación de obedecer propiamente tal: obedecemos las reglas que emanan de la autoridad de las personas que ostentan ciertos rangos, pues se trata de personas sabias y virtuosas. ¿De dónde proviene la opinión de que quienes tienen ciertos rangos, son personas virtuosas? Esto es algo que queda mucho más claro en las *Lecciones de Jurisprudencia*, donde la obligación política es abordada de modo directo.

3. LA OBLIGACIÓN POLÍTICA EN LAS *LECCIONES DE JURISPRUDENCIA*.

La formulación más directa de la teoría smithiana de la obligación política, podemos encontrarla en las *Lecciones de Jurisprudencia* (en adelante *LJ*), puntualmente en un apartado titulado *Sobre la jurisprudencia pública* (*LJ* (B)12), en él, Smith hará referencia a los principios que inducen a los hombres a entrar en la sociedad civil: *la autoridad y la utilidad*. La primera se sostiene sobre la simpatía que sentimos hacia quienes tienen un rango superior (Cuestión que aborda en TSM). La edad y la posesión prolongada del poder actúan sobre nuestra imaginación, la edad es vinculada con la mayor experiencia y sabiduría, mientras que la posesión prolongada nos sugiere un cierto derecho a permanecer en ella. Mientras que, en cuanto a la utilidad “todo el mundo es consciente de la necesidad de este principio para preservar la justicia y la paz en la sociedad”. Sería una atención al interés público, y no al interés privado, lo que nos obliga a obedecer las leyes. Si bien Smith desconfiaba de la capacidad de los individuos de captar el interés a largo plazo, cuando invoca el interés público por oposición al privado como contenido de la utilidad, claramente está haciendo una concesión ante un ejercicio de la imaginación que es mediado por las explicaciones de los filósofos y no un producto inmediato de los sentimientos morales (Haakonssen, 1981: 88).

Habría que tener en cuenta que, de acuerdo con el sistema smithiano, las consideraciones de utilidad no son el fundamento de la justicia, así como tampoco son el fundamento de la obligación. Aquí Smith se acerca a la idea de artificio, sostenida por Hume, pero no para definir la justicia, sino para entender el rol de la utilidad, sobre cuya percepción tiene diferencias importantes con Hume, quien confiaba mucho más en la capacidad humana de ver los beneficios en el largo plazo, si bien, la propia existencia de la comunidad política daba cuenta de la necesidad de diques que contuvieran la natural tendencia al cortoplacismo. De acuerdo con T.D Campbell, Smith se apoyaría en un utilitarismo “contemplativo”, en lugar de en un utilitarismo “práctico” pues “la sola apreciación utilitarista del valor de una ley no es suficiente para proveer la motivación necesaria para asegurar la obediencia” (Campbell, 1977: 532).

Estos dos principios -autoridad y utilidad- están presentes en todas las formas de gobierno en distinto grado. Mientras en las monarquías es el principio de autoridad el que prima, en las democracias es el de la utilidad. Ninguno está del todo ausente en una u otra constitución, se trata más bien de distintos énfasis. Pero también, apunta Smith, estos principios se corresponden con las disposiciones naturales de los hombres, hay caracteres más apacibles, inclinados al principio de la autoridad, y otros más osados, orientados a la

utilidad. Así también los partidos políticos, cuyas ideologías resultarán más afines a ciertos caracteres.

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

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

Entendida negativamente, como “razones para no rebelarse”, la obligación política parece fundada únicamente en la utilidad. Pero, si es cierto que la utilidad no es el fundamento de la justicia para Smith, o bien es la autoridad (y la imaginación de la virtud asociada a quienes ostentan cargos de autoridad) la que fundamenta la obligación, o bien el “utilitarismo contemplativo” al que hace referencia Cambell, juega un rol clave en la justificación que Smith ofrece. Pero ¿qué hay en el largo plazo que supone la “utilidad contemplativa” que convertiría la mera obediencia, en obligación? ¿Habría un compromiso de carácter moral implicado en dicha contemplación?

Smith repite, en buena medida, la teoría humeana de la obligación política (1998). Rechazando, como Hume, la teoría del contrato como el fundamento de la fidelidad al gobierno. El primer argumento expuesto en sus lecciones apunta a que la promesa de obediencia no se encuentra entre las razones que un trabajador común y corriente podría dar para justificar su obediencia al gobierno, el miedo al castigo humano o divino, se encontrarían probablemente entre las razones más recurrentes. Vuelve sobre lo anterior: la necesidad de que el fundamento de la obligación descansa sobre razones que puedan ser abrazadas como propias por cualquier ciudadano de a pie.

El segundo argumento es la crítica al consentimiento tácito: si bien puede haber sucedido que en el origen de ciertos poderes del gobierno estos fueran obedecidos por un contrato, no puede esperarse lo mismo de las generaciones posteriores, que no han sido conscientes de este y, por ende, no pueden ser obligados por él. El registro de las lecciones nos muestra a un Smith que afirma que

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

El tercer argumento es que las prácticas de los estados, tanto con los nacionales, como con los extranjeros, no parecen coherentes con la idea del consentimiento tácito pues, suelen perseguir a los ciudadanos que huyen del país para desprenderse de sus obligaciones como súbditos y, por otro lado, no conceden el peso que debiera tener en términos de ciudadanía el consentimiento explícito que dan quienes eligen vivir en el país ya que no se les otorgan los mismos derechos políticos y se mantiene siempre una cierta sospecha sobre su fidelidad hacia el país de origen. Adicionalmente, el incumplimiento del juramento de obediencia, en todos los casos, recibe un castigo mucho mayor que el incumplimiento de un contrato, por ende, esto es señal de que la obligación de obediencia es de una índole distinta a la del contrato. Smith, como Hume, prefiere la explicación histórica para dar cuenta del origen del gobierno, afirmando que “La apropiación de manadas y rebaños, que introdujo desigualdad de fortuna, fue lo que dio origen a la regularidad del gobierno” (LJ (B) 20), aquí es el origen y posterior incremento de la propiedad, lo que va haciendo al gobierno necesario, no un acto de la

voluntad. A esta teoría evolutiva del origen del gobierno, le corresponde una teoría de la obligación basada en la costumbre.

El vínculo entre propiedad y gobierno se hace más explícito cuando revisamos algunos pasajes de *La riqueza de las naciones* (en adelante *WN*), lo que haremos en el siguiente apartado.

4. LA OBLIGACIÓN POLÍTICA EN LA RIQUEZA DE LAS NACIONES.

En *WN*, Smith sostiene que el Estado fue creado para proteger a los ricos de los pobres. La explicación de esto se debe precisamente al vínculo entre, aumento de la propiedad y necesidad de organizar su protección. El Estado es la estructura destinada a protegerla, por ende, la utilidad que presta a los propietarios es mucho mayor que la que presta a los no propietarios.

La explicación de este punto se sostiene en la teoría de los cuatro estadios de la historia, definidos por Smith. Las fuentes de la autoridad van transformándose con la capacidad del tipo de sociedad para generar riqueza, y por ende desigualdades materiales. Las primeras fuentes de la autoridad, afirma Smith, son las cualidades personales como la fuerza, la belleza y la agilidad del cuerpo, así como cualidades del intelecto y del carácter como la sabiduría y la virtud. Una segunda fuente de autoridad la constituye la edad, esta permite incluso en sociedades civilizadas dirimir quién ha de tener autoridad o derecho sobre algo cuando haya igualdad en las otras características. La define como “una cualidad nítida y palpable que no admite discusión” (*RN* Parte II VI.ii.6). La tercera fuente de autoridad es la superioridad de la riqueza, la que siempre otorga autoridad en cualquier etapa del desarrollo de la sociedad. A mayor cantidad de riquezas que genera una sociedad, mayor peso tiene la autoridad de la riqueza. La cuarta fuente mencionada por Smith es la superioridad de cuna, cuyo surgimiento sitúa ya en la sociedad de pastores. Finalmente afirmará que son la fortuna y la cuna, las dos principales fuentes de la autoridad.

Es el surgimiento de la riqueza y, por ende, de la desigualdad, el que justifica la necesidad de que surja un conjunto de reglas cuya finalidad sea regular el acceso a la propiedad, y que se fortalezca la función de la autoridad.

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

Siguiendo el análisis de Nathan Rosenberg ([Rosenberg, 1965](#)), la perspectiva de los cuatro estadios de la historia sería imprescindible para disipar la falsa apariencia de una contradicción en la forma en que Smith entiende la división del trabajo en *RN*. De acuerdo con Rosenberg, la invención tiene un estatus complejo en la exposición de la división del trabajo hecha por Smith. Si en *LJ* le atribuye capacidad de invención a los esclavos en el *Early draft* ([Smith, 1982a](#)) y en *RN* afirmará que la invención de herramientas y técnicas que hagan más sencillo y breve el trabajo es casi por completo la obra de hombres libres (V.ix). Sin embargo, la distinción más interesante en este punto no es tanto entre esclavos y hombres libres, sino

entre las distintas posiciones en la división del trabajo y cómo la mayor complejidad de la producción va generando la especialización de la propia invención.

Considérense estas dos citas:

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

Y

“Con el desarrollo de la división del trabajo, el empleo de la mayor parte de quienes viven de su trabajo, es decir, de la mayoría del pueblo, llega a estar limitado a un puñado de operaciones muy simples, con frecuencia sólo a una o dos. Ahora bien, la inteligencia de la mayoría de las personas se conforma necesariamente a través de sus actividades habituales. Un hombre que dedica toda su vida a ejecutar unas pocas operaciones sencillas, cuyos efectos son quizás siempre o casi siempre los mismos, no tiene ocasión de ejercitar su inteligencia o movilizar su inventiva para descubrir formas de eludir dificultades que nunca enfrenta” (RN V.i. art. 2).

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

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

La relevancia de este adormecimiento del entendimiento para la obligación política es subrayada por Smith unas líneas más adelante, donde dirá que la uniformidad de la vida de un trabajador común afecta a tal punto su entendimiento, que lo hace incapaz de participar en cualquier conversación, o de tomar interés en los asuntos públicos, o de correr los riesgos de servir a su país en la milicia. La solución en este punto es la educación pública, sin embargo, resulta difícil pensar que la educación que el autor tiene en mente pueda resolver el problema moral y político que genera la división del trabajo, pues para él, dicha educación debería limitarse al aprendizaje de cuestiones muy básicas: “leer, escribir y contar”. Las consecuencias de la división del trabajo son difícilmente subsanadas por los remedios que propone Smith. Ante este escenario la pregunta por la obligación política se vuelve urgente ¿por qué la gran masa de trabajadores obedecería las leyes que protegen la propiedad. Si la función del Estado

es proteger la propiedad privada, y el incremento de esta se hace a costas de la integridad psíquica de los trabajadores ¿qué obligaría a los pobres a obedecer las leyes?

A Smith le preocupa el efecto que la corrupción del carácter de los trabajadores pueda tener sobre su sumisión a la autoridad, después de todo esta se basa en la opinión que estos tengan sobre ella. Piensa que la educación podría contribuir a generar una opinión más favorable sobre la autoridad, en la medida en que ayudara a una mejor comprensión por parte de los trabajadores, de la conexión entre sus intereses particulares, y los intereses de la sociedad en su conjunto, haciendo menos probable que se entreguen a conspiraciones. Es aquí donde el “utilitarismo contemplativo” adquiere relevancia como estrategia complementaria a la de la opinión: la legitimidad de la autoridad, que se sostiene en la opinión puede entrar en crisis, puede romperse la ilusión mediante la cual adjudicamos virtud a quienes ejercen el poder, por el mero hecho de que lo han hecho por largo tiempo, entonces se hace necesario invocar el “interés público” que puede ser difícil de ver en el corto plazo, más aún para la mayoría trabajadora. Sin embargo, este recurso resulta mucho más exigente con la masa trabajadora. La capacidad de identificar en el orden actual de cosas, el bienestar de la mayoría en el largo plazo, y no conspirar contra el status presente, implica el ejercicio de lo que Smith llama una “benevolencia extendida y fuerte”, que solo es compatible con la prudencia superior (TSM VI.i.15), y que corresponde a un grado elevado de virtud, poco común. Es la virtud que se requeriría del legislador ideal ¿por qué Smith espera obtenerlas de la masa trabajadora?

5. CONCLUSIONES.

La teoría smithiana de la obligación política, prescinde del recurso al escapando así de los problemas que estas teorías tienen, en tanto conciben las relaciones sociales a partir del individualismo abstracto. Smith, siguiendo a Hume, exhibe los absurdos de dicha fundamentación. Sin embargo, la conclusión a la que cabe llegar al revisar la teoría de Smith, donde la obligación se sostiene en la ilusión y el rendimiento social del autoengaño que hace posible finalmente el “utilitarismo contemplativo” deja poco espacio para la transformación de dichas relaciones, así como para la redistribución, no tanto de los recursos materiales, sino del poder político y social. El contexto en el que Smith pensó, previo a la revolución francesa, y su apego a la justificación de la autoridad mediante la inercia (cuestión que queda clara en el principio de la posesión prolongada), le impidieron ver más allá, o quizá el mismo hecho de usar un marco no hipotético como el de las teorías del contrato, le permitió ver con claridad las contradicciones de su época e insistir, pese a ello, en la necesidad de mantener las jerarquías sociales en tanto que imprescindibles para la estabilidad de la sociedad.

Este es un punto que una pensadora como Sophie de Grouchy, quien fuera una gran lectora de Smith, le criticara en sus *Cartas sobre la simpatía* (2017). Si bien de Grouchy confiaba en el *laissez-faire* como estrategia para lograr una distribución más justa de la riqueza (frente a las reglas que garantizaban monopolios y asfixiaban a la industria y el comercio por fuera de ellos), es crítica de las instituciones vigentes y de los vicios que ellas hacen proliferar. En la vereda opuesta a Smith, para la Marquesa de Condorcet, la eliminación de estos privilegios es imprescindible para lograr una sociedad estable, precisamente porque las desviaciones de la igualdad natural son las principales causantes del escepticismo respecto de la utilidad de la obediencia a las leyes. Dicho más sucintamente: la desigualdad destruye el fundamento de la obligación.

Para Sophie de Grouchy la obligación política está vinculada a la distribución equitativa de la propiedad. Si bien Smith cree que la sociedad comercial hace posible la distribución

más justa, aunque más desigual, hace posible que hasta el trabajador más sencillo pueda contar con lo necesario para alimentarse y vestirse suficientemente, la desigualdad no es un problema en sí mismo. Se trata más bien de garantizar ciertos mínimos que garanticen la cooperación y la cohesión social. Para de Grouchy no hay cohesión posible sin igualdad, por lo mismo no aceptará como un hecho que la corrupción de los sentimientos morales, junto al sacrificio de la felicidad individual, sean un precio a pagar para asegurar la prosperidad de la sociedad en su conjunto. Para la autora no hay prosperidad genuina sin virtud.

Este contraste entre Smith y de Grouchy nos muestra que una argumentación sobre la obligación política basada en los sentimientos morales puede llevar a conclusiones muy opuestas, que dependerán en último punto sobre cómo se valore la inercia del estado de cosas, poniendo así de manifiesto las potencialidades y las limitaciones del lenguaje smithiano para entender la obligación política.

6. Bibliografía.

- Campbell, T. D. (1977), Adam Smith and Natural Liberty, *Political Studies* 25, no 4: pp. 523–34. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1977.tb00463.x>.
- Dagger, R. K. (1977), What Is Political Obligation?, *The American Political Science Review*, 71(1), pp. 86–94. <https://doi.org/10.2307/1956955>
- De Grouchy, Sophie (2017), *Cartas sobre la simpatía*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Haakonsen, Knud (1981), *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511628276>
- Hanley, Ryan Patrick, (2009), *Adam Smith and the Character of Virtue*, New York, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511581212>
- Hill, Lisa (2017), ‘The Poor Man’s Son’ and the Corruption of Our Moral Sentiments: Commerce, Virtue and Happiness in Adam Smith, *Journal of Scottish Philosophy* 15(1): pp. 9-25. DOI: 10.3366/jsp.2017.0149
- Hume, David (1998 [1774]), Of the Origin of Government, en *Selected Essays*, Oxford, Oxford University Press.
- McCabe, D. (2013), Political Obligation, en *International Encyclopedia of Ethics*, H. LaFollette (Ed.). <https://doi.org/10.1002/9781444367072.wbiee637>
- Montes, Leonidas (2004), *Adam Smith in Context: A Critical Reassessment of Some Central Components of His Thought*, New York, Palgrave Macmillan.
- Rosenberg, N. (1965). Adam Smith on the Division of Labour: Two Views or One? *Economica*, 32(126), 127–139. <https://doi.org/10.2307/2552544>
- Smith, Adam (1981), *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, Indianapolis (Ind.), Liberty Fund.
- (1982a), *Lectures on Jurisprudence*, New Ed., Indianapolis (Ind.), Liberty Fund.
- (1982b), *The theory of moral sentiments*, Indianapolis (Ind.), Liberty Fund.

Notas

* Esta es una versión resumida y revisada del artículo de 2023 “El concepto smithiano de obligación política. Ilusión, virtud y felicidad en la sociedad comercial”. Revista De Filosofía, 80, pp. 109–127. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602023000100109>

Recoge con modificaciones la ponencia del mismo título, presentada por su autora en el Workshop Internacional SIEU 2023, celebrado en formato híbrido en la Facultad de Humanidades y Documentación de la Universidade da Coruña entre los días 16 y 17 de marzo de 2023.