



# La despersonalización de la conciencia en el liberalismo

Juan Andrés Mercado\*

*Mandeville llevó al extremo algunas tesis de Hobbes, afirmando que el egoísmo es desagradable, pero provechoso para el progreso social. Hume y Adam Smith criticaron esta posición y propusieron alternativas en la línea del sentimiento moral y de la necesidad de pensar la moral con desapego. Sentimientos importantes como la simpatía, son completamente distintos del egoísmo o interés personal. Además, la razón y la experiencia enseñan que es mejor fomentar el desinterés hasta crear una especie de espectador imparcial que juzga sin involucrarse en las acciones. Aunque Smith se acerca a la noción tradicional de conciencia, las propuestas de los dos autores escoceses se quedan en un modelo abstracto, que resulta poco aplicable en la moral personal.*

**Palabras clave:** Hobbes, Mandeville, Hume, Adam Smith, Ética, Moral, Sentimiento, Egoísmo, Interés, Juez, Conciencia.

*Mandeville proposed a magnified version of Hobbes' self-interest theory. Mandeville expresses provocatively that in spite of the traditional censure of egoism, it is fruitful for social development. Hume and Adam Smith reacted against this position and presented alternatives to it from the theory of moral sentiments and the necessity of considering ethics from a detached point of view. Some moral sentiments such as sympathy are completely different from self-interest. Furthermore, reason and experience show us the convenience of creating a sort of impartial judge to evaluate actions without getting involved in them. Even if Smith approaches the traditional idea of moral conscience, his and Hume's proposal do not fulfill the requirements of the real moral agent as they remain as abstract models.*

**Keywords:** Hobbes, Mandeville, Hume, Adam Smith, Ethics, Morals, Sentiment, Egoism, Self-Interest, Judge, Conscience.

\* Juan Andrés Mercado es Profesor Asociado de Historia de la Filosofía Moderna en la Pontificia Università della Santa Croce en Roma ([mercado@pusc.it](mailto:mercado@pusc.it)). El autor agradece las observaciones de los dos evaluadores anónimos de la primera versión de este trabajo. Este párrafo introductorio, así como numerosas correcciones y adaptaciones y algunas referencias bibliográficas, se deben a sus oportunas indicaciones.

## I. Objetivo de este trabajo

---

El objetivo de este trabajo es mostrar la figura del “espectador imparcial”, según las propuestas de David Hume y Adam Smith, como intentos por superar la derivación consecuencialista de algunas teorías morales de los siglos XVII y XVIII. Para destacar su valor se ofrecen algunos trazos de las teorías egoístas de Hobbes y Mandeville, y para subrayar sus límites se indican algunos elementos de la filosofía aristotélica que han recuperado en las últimas décadas distintos autores. El punto de referencia del alcance y las limitaciones de las propuestas ilustradas es el punto de vista del agente moral-éticas “en primera persona”- que supone la reconstrucción de la conciencia y un planteamiento radicalmente distinto de la evaluación de las acciones para no reducirla a sus “productos”.

## II. Mandeville: los beneficios del egoísmo

---

Para Thomas Hobbes (1588-1679), el ser humano es fundamental y naturalmente egoísta, y por eso es necesaria la creación de instancias que garanticen el mantenimiento de la vida pacífica, incluso con la fuerza. De hecho, el interés egoísta lleva a los hombres a darse cuenta de las ventajas de moderar sus pasiones, y a cambio de la renuncia que ello supone, se aseguran una vida más serena<sup>1</sup>. El papel de los organismos de gobierno es garantizar la estabilidad social, y el individuo queda en un estado de subordinación, pues los vínculos implican restricciones a su libertad. Vista desde la óptica contemporánea, esta perspectiva resulta poco alentadora para el desarrollo de los individuos, pero en su momento significaba mucho exigir al Estado una atención especial al bienestar de los súbditos<sup>2</sup>. Ya en sus

1 Hobbes, T. (1966), pp. 110-116 y pp. 157-159. Véase Pacchi, A. (1979), pp. 20-56.

2 Rhonheimer, M. (1997a), pp. 29-31 y pp. 255-262.



inicios, el liberalismo se presenta como defensor de la autonomía del individuo con respecto a las instituciones, sobre todo las políticas<sup>3</sup>.

Bernard de Mandeville (1670-1733), holandés de ascendencia francesa y afincado en Inglaterra, promueve a su manera el desarrollo de tendencias humanas que tradicionalmente son reprobadas. Para él, la ambición, la codicia y otros “vicios privados” son “virtudes públicas”, porque producen beneficios a la comunidad en su conjunto. Los bribones en realidad tienen un papel positivo, y además no viven hipócritamente, como tantos otros. Mandeville imagina esa sociedad en su chispeante fábula en verso *El panal rumoroso o los bribones convertidos en honestos* (1705), rehecho como *La fábula de las abejas, o vicios privados, virtudes públicas* (1723). La eficacia y el atractivo de una vida moldeada por las pasiones se resume así:

El orgullo, el fraude, el lujo  
rinden beneficios ciertos  
y resucitan los muertos  
a su irresistible embrujo<sup>4</sup>.

La provocación de Mandeville desencadenó una polémica que, con distintos tonos, se refleja en las obras de un buen número de autores ya en el segundo cuarto del siglo XVIII<sup>5</sup>. La propuesta del egoísmo radical, o propio interés (*self interest*), como motor del desarrollo de la sociedad, supuso una democratización del maquiavelismo<sup>6</sup>, pues ya no se limitaba a describir las posibilidades de actuación de los príncipes, sino que proponía una liberalización de la conducta para todos los seres humanos. Mandeville aseguraba, sin embargo, que “la

3 Rhonheimer, M. (1997b), pp. 95-133.

4 Mandeville, B. (1957), p. 24. Un estudio interesante sobre la obra y sus versiones castellanas se encuentra en Castañón, A. (2005), pp. 93-98.

5 Véase Castañón, A. (2005), pp. 93-95. Kaye, F.B. [1724 (2001)], pp. xxiv-lxxvii; pp. 657-679.

verdadera razón por la cual hice uso del título [vicios privados-virtudes públicas] fue para llamar la atención”. Y sostenía que no todo vicio es un beneficio público, sino que algunos vicios pueden, a través de una cuidadosa reglamentación, producir bien social<sup>7</sup>. A pesar de esto, la impresión que deja en el lector y la imagen que ha perdido, es la de un cinismo amoral.

La resonancia de las ideas expuestas por Mandeville indica que no se trataba de cuestiones banales, sino de una evaluación -aunque fuera fragmentaria- a partir del incremento de los bienes de consumo cuando se activan ciertas fuerzas de intercambio. Además, el autor no critica solamente una tradición de virtudes mojigatas, sino también el férreo control de los gobiernos sobre las actividades comerciales. La lucha por la conquista de los mercados y las rutas marítimas alienta una desvinculación de los negocios con respecto a la moral personal<sup>8</sup>, y Mandeville reacciona contra el autoritarismo, análogamente a Hobbes, en defensa de la libre iniciativa para promover el intercambio.

Desde un cierto punto de vista, el consecuencialismo de la posición mandevilleana es incontrovertible: si el único punto de referencia son los resultados pecuniarios, muchos vicios son rentables y provechosos. La racionalización que es indispensable en la ética para darle

6 Sobre el estereotipo del Maquiavelismo, puede verse Llano, A. (1999), pp. 37-39. En las páginas 91-94 critica directamente la concepción de fondo de Mandeville.

7 Ver los textos citados por Kaye F.B. [1724 (2001)], p. 340, y la “Reivindicación del libro”, del mismo Mandeville, recogida en las páginas 249-269. Hirschman explica que ya en Maquiavelo se encontraba la idea de que la moral del príncipe es un deber para éste, no una simple desvinculación de la ética, y que el bien común le exige la toma de decisiones independientemente de lo que se pudiera considerar inhumano desde el punto de vista del pueblo: Hirschman, A.O. (1987), pp. 54-55.

8 Sobre las diferencias históricas y terminológicas entre “ética” y “moral”, véase González, A.M. (2000), pp. 797-800. En este trabajo los uso como sinónimos.



carácter universal y normativo está determinada en este caso por los beneficios materiales.

### III. Simpatía y utilidad: David Hume y Adam Smith contra el egoísmo radical

---

David Hume (1711-1776) y Adam Smith (1723-1790) intentaron dar una respuesta de conjunto al hervidero de cuestiones que suscitaba la lectura de Mandeville. Ambos autores, que se declaran abiertamente contrarios al egoísmo propugnado por el angloholandés, tratan, sin embargo, de encuadrar algunas de sus intuiciones en un contexto más amplio<sup>9</sup>.

Los dos autores escoceses presentan modelos humanos más completos que el de Mandeville y confían en que la naturaleza humana nos ha dotado de recursos para desenvolvernos convenientemente en las distintas esferas de nuestra actividad. Ambos forman parte de una corriente ética que subraya el papel determinante de los sentimientos, o mejor dicho, del sentimiento moral como sustituto del juicio racional<sup>10</sup>. Uno de los puntos debatidos en las polémicas entre racionalistas y empiristas era el origen de nuestras evaluaciones morales. Hume y Smith pretenden dar una respuesta dentro de la tradición del sentimiento moral: el sentimiento es más unívoco e inmediato que la razón, y la universalidad viene asegurada por la naturaleza humana, que es igual en todos<sup>11</sup>.

Además, Hume veía en el racionalismo una mezcla malsana de metafísica y prejuicios religiosos. En su propuesta hay un empeño

---

9 Prácticamente toda la *Investigación sobre los principios de la moral*, de Hume, es una discusión sobre la validez de las teorías egoístas, que en el saldo final resultan superadas por una teoría basada en la combinación de pasiones más positivas. Ver Force, P. (2003), pp. 11-12.

10 Véase Taylor, C. (1989), cap. 3, y Raphael, D.D. (1991), vol. I, pp. 261-266.

11 Ver Mercado, J.A. (2002a), pp. 38-42.

decidido por mantenerse igualmente alejado tanto del cinismo mandevilliano como del racionalismo en cualquiera de sus formas<sup>12</sup>.

Contra el intelectualismo propone un sentido moral (*moral sentiment*) que funciona como un juicio automático de las acciones observadas: la indignación que sentimos al oír hablar de un parricidio es señal inequívoca de reprobación moral, sin que sea necesario suponer una función *ad hoc* del intelecto<sup>13</sup>.

Contra el egoísmo radical propone un sistema de pasiones básicas que, enriquecidas por la experiencia, nos conducen a una vida de relación con nuestros semejantes. La simpatía, pasión elemental, participa en todos nuestros contactos sociales y nos abre al interés por los demás. Congeniamos naturalmente con nuestros semejantes, y los afectos crecen con la experiencia positiva<sup>14</sup>.

Sin embargo, esta es sólo una de las vertientes de la propuesta humeana, sin duda la más atractiva. En el *Tratado sobre el entendimiento humano*, la tesis del sentido o sentimiento moral está seguida de largas discusiones sobre el papel de la justicia: ésta es una virtud artificial, es decir, una estructura de normas que sobrevienen al descubrimiento -de marcada raíz hobbesiana- de las ventajas de regularizar la propiedad, es decir, el orden y la prosperidad. Todo esto es fruto de una racionalización de la experiencia, que lleva a los hombres a establecer reglas conforme se va complicando el intercambio social. Las explicaciones que da de otras virtudes, retomando esquemas clásicos, son de carácter tangencial con respecto al grueso de su posición.

12 Véase Beauchamp, T.L. (1998), pp. 125-135.

13 Hume, D. (1988), pp. 466-467. Las referencias son a las páginas de la edición inglesa, conservadas en la española al margen del texto.

14 Hay abundantes ejemplos tanto en Hume, D. (1988), pp. 316-318, como en Hume, D. (1991).



En sus obras de madurez, sobre todo en la *Investigación sobre los principios de la moral*, se reduce el papel de la simpatía -la cual se confunde con la benevolencia- y se margina la exposición del citado sentimiento moral, para dar espacio a la explicación de la armonía que hay entre lo bello, lo placentero y lo útil: sin que podamos explicar por qué, estas cualidades son siempre concomitantes<sup>15</sup>.

Lo más sorprendente y provechoso para los seres humanos, según Hume, es que lo placentero tiene consecuencias positivas a nivel global: el cuerpo bien proporcionado de un caballo significa buen rendimiento físico, lo cual supone un bien para su dueño y promete al mismo tiempo beneficios a nivel social<sup>16</sup>. El dictamen que evalúa el placer del propietario se presenta cerrado en su egoísmo y, sin embargo, está en continuidad con los beneficios públicos. Las consecuencias son muy similares a las expuestas en *La fábula de las abejas*, enmarcadas, sin embargo, con otros elementos -bien, placer- y en un tono amable.

Adam Smith suele ser identificado por *La riqueza de las naciones*, obra en la que plantea una nueva visión del papel de la actividad comercial entre las sociedades. Sin embargo, así como en Hume convive una propuesta sentimental con un utilitarismo atractivo, también en la propuesta de Smith se dan por lo menos dos almas: en su *Teoría de los sentimientos morales* retoma las ideas de Hume sobre la simpatía y la pone como eje de la vida afectiva y social. Nuestra naturaleza está dotada de pasiones elementales que nos guían casi instintivamente en el ámbito más estrecho de nuestras relaciones humanas, y que proyectan tenuemente sus efectos en los círculos más amplios.

Por lo que respecta a la generación de riqueza, Smith es más consciente que Hume de la internacionalización del comercio y de la vas-

15 Puede verse Mercado, J.A. (2005), pp. 215-222.

16 Hume, D. (1988), p. 299. También Hume, D. (1991), p. 92.

tedad de sus efectos. El modelo de la economía basada sobre la producción ligada a la propiedad, que todavía es determinante en Hume, cambia definitivamente en la obra de su buen amigo y discípulo Smith.

En *La riqueza de las naciones*, el filósofo y economista muestra una profunda fe en los beneficios de la “mano invisible” que guía el comercio humano. Es decir, el sujeto actúa con una visión limitada de los alcances de su conducta, pero una especie de providencia natural actúa paralelamente y fructifica en beneficios con un amplio radio de acción. Tenemos nuevamente una visión amable del egoísmo de Mandeville<sup>17</sup>.

Smith distingue el propio interés (*self interest*) del egoísmo craso, y así constata que la primera preocupación de cada ser humano es cuidar de sí mismo. Después, gracias a la simpatía, el mismo ser humano será capaz de tener una conducta prudente -limitadamente benévola- hacia los demás<sup>18</sup>.

Aunque Hume reacciona explícitamente contra el egoísmo y las formas de interés propio como explicación última de los móviles de la conducta, su posición difiere poco de la Smith en este aspecto. Sus pronunciamientos son frecuentemente más retóricos que sustanciales, y por lo que respecta a los matices sobre esta especie de egoísmo mitigado, el saldo global es bastante similar en ambos autores<sup>19</sup>. Cuando el distanciamiento al que se hacía referencia anteriormente

---

17 La metáfora de la mano invisible se encuentra en el centro de las polémicas del “Adam Smith problem”: la tensión entre la bondad sentimental y el propio interés (*selfishness*). Véase Lázaro, R. (2002), pp. 195-196; p. 220 y pp. 310-316.

18 Véase Lázaro, R. (2001), pp. 14-15.

19 Una parte de la explicación de estas coincidencias es que la propuesta de un principio único que regula todo lo demás termina por no explicar nada. La simplificación puede resultar atractiva, pero es desbordada por la realidad: ver Hirschman, A.O. (1987), pp. 60-66, y Force, P. (2003), p. 10.



se basa en la eficacia, resulta casi indiferente que las pasiones que los originaron sean distintas: la racionalización se hace sobre el saldo final de bienes externos.

#### IV. El juez moral

---

Los paralelismos de las propuestas de Smith y Hume son importantes no solamente como curiosidad historiográfica. Las coincidencias provienen de los intentos por explicar seriamente lo que Mandeville había expuesto a nivel casi panfletario, y del intento por mantener el equilibrio entre los factores individuales y los sociales. Esta exigencia les lleva a buscar explicaciones a los contrastantes fenómenos de la convivencia social, sin recurrir por otra parte a explicaciones conectadas a las tradiciones religiosas<sup>20</sup>. Tal exclusión de un trasfondo sobrenatural supone además una coincidencia en la consideración -tantas veces implícita- de la naturaleza como fuente de la homogeneidad de los seres y de su manera de actuar<sup>21</sup>. Sea que se trate de la vertiente “sentimental”, sea que se trate de la racional-calculadora, para los dos autores hay un soporte providencial que permite asentar los principios con seguridad científica<sup>22</sup>.

Volviendo a las coincidencias en el campo estrictamente moral, cabe subrayar que el punto de partida de ambos está marcado profundamente por la tendencia a ver la ética individual subordinada a la perspectiva social, es decir, a considerarla desde sus consecuencias para la vida pública. Los aspectos más personales de la conducta son en cierta forma descuidados, y explicados en un segundo momento.

---

20 El tono de los escritos de Hume es marcadamente antirreligioso. Aunque Smith no tiene esa faceta polémica o agresiva y apela frecuentemente al papel del Creador, su propuesta no plantea una verdadera apertura a la trascendencia.

21 Véase Mercado, J.A. (2002b), pp. 1860-1863.

22 En el fondo esto es necesario para proponer una ciencia de la naturaleza humana paralela a la de Newton. Ver Mercado, J.A. (2002a), pp. 35-38, y Lázaro, R. (2002), pp. 107-111.

Por decirlo de alguna manera, la explicación de la moral personal llega tarde y el resultado global es una ética del ciudadano, con un fuerte énfasis en los aspectos de regulación social<sup>23</sup>.

El atractivo de la ética del sentimiento moral parece paliar este retraso, o verdadera carencia: tal parece que la reivindicación del sentimiento, al subrayar el papel del sujeto, le hace recuperar su papel de protagonista, cuando en realidad ahonda la separación entre la esfera privada -cada vez más subjetiva- y la pública, donde lo que cuenta es el comportamiento con resultados visibles útiles.

Un síntoma claro de esta separación es la noción del “juez imparcial”, es decir, la figuración de un estatus de observador moral, despegado de las circunstancias, que es capaz de evaluar objetivamente las conductas. Esta instancia no arbitraria debería garantizar la armonía entre la regularidad de los hechos naturales y los elementos cambiantes de la ética, sobre todo la moderación de los juicios y de las propias acciones.

Fiel al citado proyecto científico, Hume dedica un espacio considerable en su obra de juventud a los elementos de la naturaleza que explican la regularidad de nuestra conducta: con la simpatía, la costumbre, con la captación de lo útil, la importancia de su permanencia, etc. Además, explica cómo la experiencia nos ayuda a corregir nuestros sentimientos morales, que al hacerse explícitos se formulan como juicios. Su buen sentido le lleva a admitir que “nos resulta difí-

---

23 Las raíces de esta separación son profundas y enrevesadas. Cabe señalar que en la tardo escolástica se tendió a presentar la moral sin subrayar los elementos personales y la doctrina de la prudencia, para dar más espacio al tratamiento de la justicia: véase Abbà, G. (1996), pp. 75-88 y González, A.M. (2006), pp. 366-370. En otros ambientes, a partir de Erasmo y el redescubrimiento de los moralistas no cristianos, se desarrolla una literatura ética más exhortativa y menos sistemática, que permea las obras y las preferencias de Hume y Smith: véase Force, P. (2003), p. 23.



cil no pensar que nuestro enemigo es vicioso, o distinguir entre su oposición a nuestros intereses y su real villanía o baja<sup>24</sup>.

Y al mismo tiempo confía en nuestra capacidad para distanciarnos: “ello no impide que los sentimientos sean de suyo distintos: un hombre de buen sentido y juicio puede librarse de caer en esas ilusiones”<sup>25</sup>.

Ahora bien, este “hombre de buen sentido” debe ser un “espectador imparcial”. El juicio moral se emite desde la tribuna: el juez observa atentamente y, a pesar de que puede involucrarse en la trama, su posición le permite evaluar con despego las actitudes representadas. Los efectos de una actuación apasionada o de una buena narración, aunados con la comunidad de afectos -se subraya incluso el refuerzo de los sentimientos por una comunicación entre los miembros del público<sup>26</sup>- son un modelo a escala de lo que ocurre con las valoraciones morales<sup>27</sup>. Poner al juez por encima de las circunstancias es indispensable para evitar conflictos y superar la posición egoísta de Hobbes y Mandeville. Sin embargo, en los textos de Hume no se encuentran referencias claras a la conciencia moral, es decir, a la necesidad de juzgar las propias acciones, sobre todo antes de su ejecución. El juez estaría forzado a salir de su anonimato y a fungir de

---

24 Aunque las interpretaciones generales sobre la filosofía de Hume van siendo cada vez más equilibradas y apegadas a los textos del filósofo, la impronta que han dejado sus provocaciones irracionalistas y el eco que han encontrado en detractores y simpatizantes siguen teniendo un peso considerable. Entre los trabajos que han marcado la evolución de estas interpretaciones se encuentran Norton, D.F. (1982), Baier, A. (1991) y Lecaldano, E. (1992).

25 Hume, D. (1988), p. 472. En la p. 581 se refiere al “observador prudente” (*judicious spectator*), que es capaz de dar la misma valoración moral a una cualidad moral en China y en Inglaterra.

26 Hume, D. (1991), p. 89.

27 Esto es más notorio en Hume, D. (1991), sobre todo en pp. 87-91.

timonel de la propia existencia, perspectiva extraña al programa humeano.

## V. La difícil tarea de encontrar un juez: Hume

La debilidad de Hume por la asimilación de los criterios morales a los estéticos le lleva a reconocer que no cualquiera es capaz de discernir la calidad de los objetos juzgados, incluso cuando es consciente de que debe cumplir el requisito del distanciamiento: de manera análoga, “aunque sea verdad que una voz de timbre musical no es sino algo que proporciona naturalmente un determinado tipo de placer, nos resulta, sin embargo, difícil notar que la voz de un enemigo es agradable o admitir que es musical. En cambio, una persona de fino oído y con dominio de sí misma puede separar esos sentimientos y elogiar aquello que lo merece”<sup>28</sup>.

En el famoso ensayo *Sobre la norma del gusto*, Hume recurre a *El Quijote* para ilustrar lo raro que es encontrar un buen “catador moral”: el filósofo recuerda el pasaje en el que Sancho expresa su orgullo por el renombre de la familia en materia de degustación de vinos. El escudero de Don Quijote cuenta cómo fueron sometidos a prueba dos parientes suyos, y cómo cada uno de ellos tuvo una peculiar observación sobre la calidad del vino contenido en una barrica determinada. Ambos reconocieron las buenas propiedades del producto y, sin embargo, el primero advertía un resabio a cuero y el segundo un regusto a metal. Cuando se vació el depósito, las burlas de que habían sido objeto los catadores fueron acalladas por la evidencia: ahí estaba la llave atada por un trozo de cordobán<sup>29</sup>.

Hume se apoya en el ejemplo para subrayar tanto el carácter subjetivo y sensible de la apreciación, como la exclusividad del juez, debi-

28 Hume, D. (1988), p. 472.

29 Hume, D. (1966), p. 272. Ninguna de las obras citadas en la nota 25 presta particular atención al perfil del espectador imparcial.



do a la coincidencia de diversos factores en la formación del gusto: “Esas finas emociones de la mente son de una naturaleza tierna y delicada, y requieren del concurso de muchas circunstancias favorables para funcionar con facilidad y exactitud”<sup>30</sup>.

El juez deberá procurar “una perfecta serenidad de la mente, recoger el pensamiento, la debida atención al objeto. Si falta cualquiera de estas circunstancias, nuestro experimento será falaz y seremos incapaces de juzgar sobre la belleza católica y universal”<sup>31</sup>.

Aunque Hume ofrece algunos otros elementos para garantizar el juicio recto, en su propuesta hay una laguna notable: por un lado está la universalidad de la naturaleza, y por otro la dificultad para encontrar una persona de buen sentido: ¿por qué no deberíamos ser todos igualmente capaces de juzgar sobre las acciones, como parecen indicar algunos textos del mismo Hume? O, por otro lado, ¿por qué hemos de aceptar el punto de vista de Hume y no el de cualquier otro juez?

El filósofo se remite a la historia: las obras que han suscitado admiración son las auténticamente bellas<sup>32</sup>. Otro tanto puede decirse de las virtudes: la continuidad de los juicios de aprobación o reprobación moral a lo largo de las épocas es un indicador preciosísimo de su valor objetivo, incluso cuando no tienen relación directa con los beneficios externos<sup>33</sup>.

30 Hume, D. (1966), p. 270.

31 Hume, D. (1966), p. 270.

32 Hume, D. (1966), pp. 279-280.

33 Hume, D. (1991): en las Secciones 6 y 7 hace un uso intensivo de este criterio para referirse al valor de distintas virtudes. En la Sección 1 se refiere explícitamente al lenguaje común como prueba de la coherencia y permanencia de los juicios en estas materias. González, A.M. (2006), pp. 80-90, p. 263 y pp. 324-325 explica el sentido que tiene en el pensamiento clásico la reflexión sobre lo que ocurre “normalmente” o de hecho con el descubrimiento de la teleología, para entender qué es lo que tiene verdadero valor normativo.

Por otra parte, su explicación de las virtudes apunta a actitudes que se deben fomentar porque son positivas<sup>34</sup>, y en distintos momentos emite juicios de valor sobre las distintas actividades humanas.

Si se quiere apelar a la universalidad de la naturaleza, habrá que reconocerle una función indirecta: la costumbre, que produce la regularidad -la norma- del gusto y del juicio, es una muestra de esa permanencia de los flujos naturales. Si hay un Creador, poco o nada tiene que ver con el establecimiento de las leyes en cualquier campo.

Además, la visión del juez no tiene carácter reflexivo, es decir, está siempre volcada hacia el exterior, y no constituye una verdadera conciencia. Hume no ofrece una respuesta sobre el aquí y el ahora de mi actuación, sino sobre cómo debo juzgar algo hecho por otro.

## VI. La obligación de convertirnos en jueces: Smith

Smith es consciente de que el entramado de pasiones y sus contactos con la razón no se pueden simplificar tanto como supone Hume. Para afrontar el problema ofrece un marco más amplio: “Los hombres, como quiera que sea, no pueden estar nunca sin una regla que conduzca su conducta, o sin un juez cuya autoridad pueda reforzar su observancia”. Y continúa con una explicación del origen último de tales nociones: “el Autor de la naturaleza ha hecho al hombre el juez inmediato del género humano y lo ha creado en este respecto como en muchos otros, a su imagen, y le ha asignado la vicerregencia sobre la tierra para que supervise el comportamiento de sus semejantes”<sup>35</sup>.

Más adelante, confiado siempre en la guía segura de la naturaleza, afirma que: “Nos concebimos a nosotros mismos como actuando ante la presencia de una persona tan cándida y equitativa, de alguien que no tiene una relación concreta ni con nosotros, ni con aquellos cuyos intereses puedan verse afectados por nuestra conducta, que no

34 Véase Hume, D. (1988) pp. 599-600; Hume, D. (1991), pp. 120-131.

35 Smith, A. (1976), p. 128.



es ni padre, ni hermano ni amigo nuestro o de ellos, sino simplemente un hombre general”.

Es decir “un espectador imparcial que considera nuestra conducta con la misma indiferencia con la que nos referimos nosotros a otras personas”<sup>36</sup>.

Aunque esta conciencia sea capaz de hacerse cargo de los pormenores de nuestra situación, su papel como “hombre abstracto”<sup>37</sup> implica una neutralización de nuestros afectos para ordenarlos en una perspectiva racional. Como afirma Martha Nussbaum, este posicionamiento en un nivel superior supone “un paradigma de racionalidad pública”, o sea, una perspectiva que termina subordinando la moral a sus aspectos sociales<sup>38</sup>. Además, los efectos en la esfera social se explican en términos de interés o utilidad pública, no de bien común: hay un criterio de efectividad para generar bienestar, más que un modelo de bien común de tipo realmente ético<sup>39</sup>.

Los textos de Smith, más que los de Hume, recuerdan la imagen senequista del observador absoluto, esa especie de espíritu divino que habita en nuestro interior y evalúa la bondad o maldad de nuestras acciones<sup>40</sup>.

---

36 Smith, A. (1976), p. 129.

37 Smith, A. (1976), p. 130.

38 Ver Nussbaum, M. (1995), pp. 72-73. Nussbaum señala también los aciertos de Smith al incluir los sentimientos y dar criterios sobre su bondad. En este sentido, la explicación de Smith es más amplia que la de Hume. Véase Lázaro, R. (2001), p. 32.

39 Puede verse Lázaro, R. (2001) pp. 39-44. Sobre la diferencia entre la búsqueda del bien común en sentido clásico y la abstracción que supone el concepto moderno de “interés general”, véase Llano, A. (1999), p. 28. Sobre la prudencia interpretada solamente por los efectos sociales, ver Abbà, G. (1996), p. 241.

40 Séneca, *Carta 41*, citado por Spaemann, R. (1991), p. 62.

De los mismos textos emerge una propuesta exigente. El juez interior que tenemos que forjar ha de tener unas cualidades muy similares a las que sugiere Hume. Si ya éste había advertido lo difícil que es encontrar un buen catador e indicaba algunos de los elementos que deben confluír para la conformación de su gusto, Smith le pide todavía más: debe combinar el distanciamiento para ser objetivo con la capacidad de ponerse en la situación de los demás y comprender sus sentimientos. Este “compañero interior” habrá de valorar muchos elementos para ser un buen guía de nuestra conducta.

La carencia importante que se ha venido señalando es la que pretende resumir el título de este trabajo: la persona que actúa, o su conciencia, se han convertido en una abstracción. El carácter sugestivo de la propuesta, con su énfasis en la imparcialidad, encubre una racionalidad ética que no está encarnada, que, fuera de un modelo ideal, poco tiene que ofrecer para la activación de la propia conducta.

## VII. ¿Una personalización abstracta?

---

La crítica que se suele hacer a la ética aristotélica por ser exclusivista o aristocrática podría aplicarse también a la de los dos autores escoceses. Aristóteles propone tácitamente la ética del varón adulto, libre y autosuficiente. Hume afirma explícitamente que el juicio depende de un gusto moral sumamente desarrollado y difícil de encontrar, así como Smith trata de concretarlo con exigencias siempre mayores. Los tres filósofos podrían coincidir en su identificación del “hombre bueno” como la justa medida de la ética<sup>41</sup>, en reconocer las dificultades para llegar a serlo<sup>42</sup>, así como en la armonía de su juicio (o gusto) con lo que es naturalmente bueno<sup>43</sup>.

41 El hombre bueno o justo (*spoudaios*) de Aristóteles aparece como medida de la vida moral en *Ética nicomaquea* 1113<sup>a</sup>24-31.

42 Aristóteles (1993), p. 107 (1109<sup>a</sup>24-26).

43 Aristóteles (1993), p. 359 y p. 361 (1169<sup>a</sup>32; 1170<sup>a</sup>15).



En lo que no coinciden es en el programa de forja del individuo que debe juzgar, o sea, del agente moral. Hume y Smith van poco más allá de la metáfora con la imagen del juez, mientras que Aristóteles se centra en explicar una empresa personal. Al Estagirita no le basta la constatación de las dificultades para llegar a juzgar adecuadamente, sino que explica los elementos que deben asimilarse para alcanzar ese nivel de juicio que se refleja en un sentir adecuadamente. Además de las virtudes, ofrece toda una psicología de la acción que está íntimamente conectada con ellas<sup>44</sup>, y éste es uno de los aspectos que, como se ha visto, resultan menos acabados en las propuestas de los otros dos autores.

En realidad, las diferencias entre el modelo humano aristotélico y el de los ilustrados escoceses son consecuencia de una postura general profundamente distinta. La felicidad (*eudaimonia*) propuesta por el autor griego como causa final de la ética marca todo su discurso. Como indica Spaemann, la posición eudemonística no es una variante del hedonismo: es decir, el ordenamiento que se da a los placeres en un proyecto de vida integral, no es una capacidad para escoger las experiencias placenteras o un refinamiento que nos permite gustarlos más a fondo. Se trata de tener un objetivo claro -la vida virtuosa- y buscarlo continuamente a través del esforzado diálogo entre la razón y la voluntad<sup>45</sup>. En este sentido, la prudencia tiene un papel fundamental como timonel. Los gustos, los esfuerzos e incluso las virtudes están subordinados a la conducción de una vida buena. Son estos algunos de los elementos que permiten restablecer la relación entre la voz interior de la conciencia y las acciones concretas. El juez y el espectador tienen que bajar a la arena y no quedarse contemplando las actividades desde fuera.

---

44 Véase Abbà, G. (1996), pp. 34-45.

45 Véase Abbà, G. (1995), pp. 52-67 y Spaemann, R. (1991), pp. 94-106. En esas páginas Spaemann señala también los límites estructurales de la propuesta aristotélica.

Siguiendo la terminología acuñada por Giuseppe Abbà<sup>46</sup>, puede decirse que las propuestas del liberalismo dan pie a sistemas morales “en tercera persona”, es decir, se tiende a crear una perspectiva ajena a los hechos y a sus consecuencias para el sujeto. El despegue lleva a evitar los planteamientos desde el agente libre, desde lo que le afecta “aquí y ahora”, según un proyecto vital, el cual tendrá que asociarse al bien de la comunidad.

¿Y los resultados?

Los frutos exteriores son importantes, pero como su obtención es siempre dudosa, lo que importa al varón virtuoso de Aristóteles es obrar rectamente, pues esto es lo que depende de él. Como afirma Spaemann, en esta perspectiva se cumple el adagio de que lo importante no es ganar, sino competir. En esa competición lo importante es actuar bien y crecer, pues lo que está en juego no es la adquisición de medios: el capital arriesgado es la propia vida<sup>47</sup>.

Como ya se ha indicado al principio de este trabajo, la postura de Mandeville se apoya en algo tan concreto como los resultados tangibles de la generación de riqueza. Si fuera éste el único punto de referencia, ¿qué debe hacer quien se encuentra con problemas de conciencia por un negocio lucrativo que considera deshonesto? ¿Es capaz de calcular, por ejemplo, si será más rentable en el largo plazo un aborto o la generación de un individuo que quizá podría producir más en el futuro?

46 Véase Abbà, G. (1995), pp. 97-104. La distinción es usada intensivamente en Abbà, G. (1996). Taylor, C. (1989), p. 331 ve en esta figura del espectador imparcial una de las facetas del intento de asimilación de la filosofía a la razón científica de corte newtoniano.

47 Véase Spaemann, R. (1991), pp. 50-63. Sobre las profundas diferencias entre el modo de plantear la ética en los antiguos y los modernos, véase Abbà, G. (1995), pp. 40-48, Annas, J. (1993) y Force, P. (2003), p. 23.



Uno de los problemas no previstos por las hipótesis aquí ilustradas es precisamente la inabarcable responsabilidad que se asigna al sujeto que actúa<sup>48</sup>: la visión del beneficio social escapa a su control y a sus posibilidades de previsión. Ni la supuesta coincidencia entre el placer y los resultados provechosos (Hume) ni la providencia de la mano invisible (Smith) dan orientaciones precisas al protagonista de la moral, al individuo.

El fuerte acento que ponen algunas propuestas de corte liberal en la separación entre las dos facetas de la moral, interpretando los aspectos personales como irrelevantes para el orden público, está fuertemente vinculado a esta depreciación de la conciencia como guía inteligente de los propios actos. Las estructuras legales se presentan así como un asidero ante el cual no cabe plantearse problemas: basta cumplir con sus requerimientos, ante los cuales el propio juicio importa poco o nada. La vida privada sólo interesa en la medida en que afecta al orden legal externo, y la justicia se reduce al derecho<sup>49</sup>.

Por el contrario, el arte de vivir<sup>50</sup>, podría señalar Aristóteles, no se puede basar en cálculos de resultados, como la física newtoniana, porque en sí mismo es un arduo y siempre imperfecto ejercicio vital<sup>51</sup>.

## VIII. Suponer el sujeto

---

Como ya se ha indicado, cuando el punto de partida de la moral son los resultados, la formulación del modelo humano que los evalúa

48 Véase Abbà, G. (1996), pp. 170-176.

49 Sobre el fondo de estas cuestiones en las teorías liberales contemporáneas, véase Rhonheimer, M. (1997b). Sobre las raíces y las consecuencias del legalismo o imposición externa de la ley, sin referencia a la naturaleza y al recto juicio, ver Abbà (1995), pp. 77 y 226 y González, A.M. (2006), p. 369.

50 Spaemann, R. (1991), p. 25.

51 Véase Spaemann, R. (1991), p. 54.

llega tarde. Las bases de la ética personal se hacen sobre presupuestos que ya no se pueden poner seriamente en discusión<sup>52</sup>. Adam Smith y David Hume proponen una figura judicial abstracta para explicar el juicio moral. Además, esa proyección ideal presenta un nivel de perfección difícilmente alcanzable, mientras que debería ser un presupuesto al alcance de todo sujeto agente.

Este personaje abstracto -noción evidentemente paradójica- indispensable para juzgar sobre la rectitud de las acciones, presenta el atractivo de la racionalidad imparcial, evoca la imagen de la justicia velada que no incurre en favoritismos. Las tesis aristotélicas citadas anteriormente hacen ver que el sujeto no puede ser una ficción, porque el meollo del asunto no es juzgar actuaciones externas, sino determinar la propia conducta.

Por esta misma razón, el juez y guía interior no puede presuponerse, sino que debe ser construido, moldeado desde la propia iniciativa. El ejercicio, el ensayo y el error, la asimilación de los consejos pueden conformar la personalidad, y esto no se deriva necesariamente del roce cotidiano: el individuo debe ser consciente de su propia maleabilidad y trabajar sobre sí mismo para actuar cada vez mejor.

## Bibliografía

---

Abbà, Giuseppe (1995), *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma.

Abbà, Giuseppe (1996), *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma.

---

<sup>52</sup> Sobre el uso y la crítica de las opiniones comunes o *endoxa* según Aristóteles, puede verse Yarza, I. (2001), pp. 32-54.



Annas, Julia (1993), *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford.

Aristóteles (1993), *Ethica Nicomachea*, Rusconi, Milán.

Baier, Annette (1991), *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's "Treatise"*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Beauchamp, Tom L. (1998) (ed.), *David Hume. An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford.

Castañón, Adolfo (2005), "Prólogo a *El panal rumoroso de Bernard de Mandeville*", *Istor*, vol. 6, nº 3, pp. 93-98.

Force, Pierre (2003), *Self-interest before Adam Smith: a Genealogy of Economic Science*, Cambridge University Press, Cambridge.

González, Ana Marta (2000), "Ética y moral. Origen de una diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético contemporáneo", *Anuario Filosófico*, vol. 33, pp. 793-832.

González, Ana Marta (2006), *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona.

Hirschman, Albert O. (1977), *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph*, Princeton University Press, Princeton.

Hirschman, Albert O. (1987), "Il concetto di interesse: dall'eufemismo alla tautologia", en Meldolesi, Luca (ed.), *L'Economia Politica come Scienza Morale e Sociale*, Liguori, Nápoles, pp. 53-69.

Hirschman, Albert O. (1982), *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*, Princeton University Press, Princeton.

Hobbes, Thomas (1966), *Leviathan*, en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Scientia, Aalen.

Hume, David (1988), *Tratado sobre la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid.

Hume, David (1991), *Investigación sobre los principios de la moral*, Espasa-Calpe, Madrid.

Hume, David (1964), "Of the Standard of Taste", en Green, Thomas Hill y Grose, T.H. (eds.), *David Hume. Essays Moral, Political and Literary*, Scientia, Aalen, vol. 3.

Kaye, Frederik B. [1924 (2001)], *Bernard Mandeville. La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, (comentario crítico, histórico y explicativo), Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

Lázaro, Raquel (2002), *La sociedad comercial en Adam Smith. Método, moral, religión*, Eunsa, Pamplona.

Lázaro, Raquel (2001), *Adam Smith: interés particular y bien común*, Cuadernos Empresa y Humanismo, nº 84, Pamplona.

Lecaldano, Eugenio (1992), *Hume a la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma.

Llano, Alejandro (1999), *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona.

Mandeville, Bernard de (1957), *El panal rumoroso o la redención de los bribones de B. de Mandeville*, La Flecha, Ciudad de México (adaptación de Reyes, Alfonso).

Mercado, Juan Andrés (2002a), *El sentimiento como racionalidad. La filosofía de la creencia en David Hume*, Eunsa, Pamplona.

Mercado, Juan Andrés (2002b), "Hume, David", *Dizionario interdisciplinare di scienza e fece*, vol. 2, Urbaniana University Press, Roma, pp. 1854-1863.

Mercado, Juan Andrés (2005), "Utilitarismo e sentimentalismo in David Hume", en *Acta Philosophica*, vol. 14, pp. 203-231.

Norton, David Fate (1982), *David Hume. Common-Sense Moralist. Sceptical Metaphysician*, Princeton University Press, Princeton.



Nussbaum, Martha (1995), *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston.

Pacchi, Arrigo (1979), *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Roma.

Raphael, David Daiches (1991) (ed. y comp.), *British Moralists, 1650-1800*, 2 vol., Hackett Publishing Company, Indianápolis.

Rhonheimer, Martin (1997a), *La filosofía política di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, Armando, Roma.

Rhonheimer, Martin (1997b), “L’immagine dell’uomo nel liberalismo e il concetto di autonomía: al di là del dibattito fra liberali e comunitaristi”, en Yarza, Iñaki (ed.), *Immagini dell’uomo. Percorsi antropologici nella filosofía moderna*, Armando, Roma.

Smith, Adam (1976), *The Theory of Moral Sentiments*, Clarendon Press, Oxford.

Spaemann, Robert (1991), *Felicità y benevolencia*, Rialp, Madrid.

Taylor, Charles (1989), *Sources of the self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Taylor Charles (1992), *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass).

Yarza, Iñaki (2001), *La razionalità dell’etica di Aristotele*, Armando, Roma.