

## ¿Es posible formular un juicio moral válido? La respuesta de Adam Smith

ENRIQUE UJALDÓN\*

**Resumen:** El problema de la validez del juicio moral es central en la reflexión ética. El artículo se centra en la respuesta de Adam Smith a este problema. Se argumenta que Smith no defiende que el juicio moral depende de los sentimientos privados, sino del juicio del espectador imparcial. Se analiza cómo se forma el juicio del espectador imparcial y se argumenta que la respuesta smithiana se encuentra entre la escepticismo humeano y el criticismo kantiano.

**Palabras clave:** Juicio moral, Adam Smith, escepticismo moral.

**Abstract:** The problem of the rightness of moral judgment is central for ethics. The main point of this article is Adam Smith's answer to this problem. I am going to argue that Smith did not think that moral judgment depends on private sentiments, but on the judgment of the impartial spectator. I will defend that the smithian's answer is between the humean scepticism and the kantian criticism.

**Key words:** Moral judgement, Adam Smith, moral scepticism.

### 1. Introducción

La filosofía se ha enfrentado permanentemente al reto de fundamentar la validez de los juicios morales. Las objeciones escépticas al conocimiento planteadas por los sofistas adquirieron toda su fuerza cuando se aplicaron a la elaboración de juicios morales, como podemos leer en el *Gorgias* platónico. El reto escéptico era importante en una sociedad como la ateniense de los siglos IV y V a de C. en la que se estaban desvaneciendo las estructuras valorativas tradicionales basadas en la religión y en sólidos lazos tribales. El s. XVIII, como ya sucedió en el s. XIII, repite en parte esta situación. La ilustración impulsa una renovación de las críticas escépticas tradicionales sobre el juicio moral; unas críticas herederas del pirronismo moderno y que tienen sus fuentes intelectuales más cercanas y poderosas en las filosofías de Hobbes o Mandeville<sup>1</sup>.

En este artículo me propongo abordar la respuesta de Adam Smith a este reto. En su filosofía podemos encontrar tanto los límites como las posibilidades de una ética liberal que sea válida para

---

Fecha de recepción: 24 mayo 2005. Fecha de aceptación: 28 septiembre 2005.

\* Dirección: Los Angeles, 28.- 30167 La Raya. Murcia. E-mail: ujaldon@hotmail.com

1 V. Popkin. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley y Los Angeles. University of California Press, 1979. Hay traducción *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. F.C.E. También en C.B. Schmitt, «The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times», en M. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley y Los Angeles. University of California Press, 1983. Y M. A. Stewart, «The Stoic Legacy in the Early Scottish Enlightenment» en M.J. Osler, *Atoms, Pneuma and Tranquility: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

sociedades plurales y en transformación como era la escocesa del XVIII y como lo son las nuestras en un grado mucho mayor. Expondremos en primer lugar cómo Adam Smith recoge argumentos escépticos para enfrentarse a los sistemas morales de su tiempo para defender — con los grandes críticos de la moral convencional — que la persecución del interés propio debe ser el primer objeto de atención moral. Después analizaremos cómo, desde unas premisas que parecen negar la posibilidad de un juicio moral genuino, Adam Smith es capaz de dar cuenta de las objeciones escépticas.

## 2. El escepticismo moral smithiano: el juicio moral y los límites de la buena intención

Adam Smith, formado en el éxito arrollador de la física newtoniana, no concede demasiada importancia a los argumentos escépticos sobre las posibilidades del conocimiento humano. La obra de Newton parecía una reducción al absurdo de las tesis escépticas. Ante el desorden del mundo, la razón intenta generar un orden que satisfaga su imaginación. Lo cual plantea interesantes problemas de filosofía de la ciencia que no podemos detenernos a dilucidar aquí<sup>2</sup>. En cualquier caso, Adam Smith juzga que las teorías que pretenden ofrecer conocimiento sobre el mundo deben ser juzgadas en términos de coherencia sistémica. Pero este tipo de conocimiento es diferente de un conocimiento «contextual»<sup>3</sup> que es el que corresponde a la comprensión de la conducta humana a través de la simpatía mutua y la intelección de las circunstancias particulares en las que transcurre cada acción individual. Y ello porque para Smith la explicación de la conducta humana es mucho más difícil que la explicación del sistema del mundo, porque aquélla no sólo tiene que satisfacer los estándares de coherencia explicativa, sino que también deberá ser capaz de explicar el conocimiento contextual que la gente tiene de ellos mismos y de otros. Así, dice Smith: «Un sistema de filosofía natural puede parecer muy razonable y ser ampliamente acogido en el mundo, y sin embargo no tener base alguna en la naturaleza ni semejanza alguna con la verdad»<sup>4</sup> (*TSM*, VII, ii, 4 § 14). En último término, el requisito último de un sistema de ciencia natural sólo puede ser la coherencia explicativa de modo que satisfaga los datos observacionales que pudiesen ser obtenidos. Cuál sea la verdad en sí misma siempre parece escapárseles. Pero esto no es algo que pueda ocurrir con los sistemas de filosofía moral, pues por muy perfecta que pueda ser la teoría, ésta siempre trata con hombres y situaciones de las que tenemos experiencia común, por lo que sólo podremos aceptarla si tiene alguna apariencia de verdad. No tenemos experiencia de cómo nacen y mueren las estrellas, así que tenemos que confiar en las explicaciones de los astrónomos, por muy increíbles que nos parezcan. Pero difícilmente puedo aceptar una explicación de la conducta de mi vecino que me la haga ininteligible.

- 
- 2 Los problemas epistemológicos fueron los primeros en interesar al joven Adam Smith. Sus reflexiones se recogen especialmente en el ensayo titulado: «Los principios que presiden y dirigen las investigaciones filosóficas, ilustrados por la historia de la astronomía». Adam Smith prosiguió tales reflexiones en sendos ensayos dedicados a la historia antigua de la física y la historia antigua de la lógica y de la metafísica. Todos ellos se recogen en Smith, Adam, *Ensayos filosóficos*. Estudio premilitar de John Reeder. Traducción de Carlos Rodríguez Braun. Madrid, Pirámide, 1988.
  - 3 Knud Haakonssen argumenta que la correcta intelección de la posición de Smith descansa en la distinción entre dos tipos de conocimiento humano que denomina «conocimiento contextual» y «sistema de conocimiento» respectivamente. V. Haakonssen, Knud. *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 79-82.
  - 4 Smith, Adam, *Theory of Moral Sentiments*. D. D. Raphael and A. L. Macfie (eds.), Oxford, Clarendon Press, 1976. *La teoría de los sentimientos morales*. Edición y traducción a cargo de Carlos Rodríguez Braun. Alianza Editorial, Madrid, 1997. La obra se citará con la abreviatura *TSM*, seguida de la parte en números romanos, de la sección y por último del párrafo.

Locke había ya diferenciado estos dos tipos de conocimiento distinguiendo el procedimiento epistemológico por medio del cual alcanzan su contenido los distintos saberes. Así, mientras que el conocimiento de objetos se guía por el ideal de la demostración, en el caso del conocimiento y valoración de las acciones humanas la guía es la prudencia y el corazón de la actividad de la prudencia es el ejercicio del «juicio», como facultad distinta de la demostración, que nos permite establecer conocimientos allí donde en principio no parecía posible<sup>5</sup>. Locke había estudiado ampliamente esta facultad, centrándose también en que ella era la apropiada para alcanzar conclusiones en situaciones dominadas por la falta de certeza, situaciones irrepitibles que el ejercicio del juicio nos permite comprender<sup>6</sup>. Por ello para Locke, como para Aristóteles, y a diferencia de Hume, el juicio es fundamental en el pensamiento moral que, propiamente hablando, sólo podría llamarse «pensamiento» en tanto que ejercicio del juicio. De este modo, la facultad de juzgar se convierte en el modo apropiado de llegar a conclusiones en situaciones en que los casos son tan particulares que no podemos extraer conclusiones generales. Lo que, como ya vio Aristóteles, es una de las características del juicio moral: «Es evidente que la prudencia no es ciencia, pues se refiere a lo más particular, como se ha dicho, y lo práctico es de esta naturaleza»<sup>7</sup>.

Como sabemos, en Aristóteles<sup>8</sup>, la prudencia (*phrónesis*) se refiere a la acción pero entendida como *praxis*, no como *poíesis*. La *poíesis* tiene su fin en una obra que es exterior a la acción misma. La *praxis* tiene por objeto la misma acción: son las acciones que producen el carácter del propio agente. Para Aristóteles la *praxis* no se opone a la teoría. Al contrario, la teoría es la forma suprema de la *praxis*, porque la teoría es la acción que más perfecciona al agente. Pues bien, la prudencia (*phrónesis*) es el saber que rige la *praxis*. La *phrónesis* es el saber moral, esto es, el saber que se refiere a la perfección del agente. Por eso es el saber sobre el bien y el mal, lo conveniente y lo inconveniente. Así, un hombre prudente será aquel que calcula rectamente en relación con un buen fin. El hombre prudente es aquel que sabe elegir correctamente el término medio en que consiste la virtud moral, de ahí que Aristóteles sitúe a este tipo de hombre como ejemplo a partir del que se debe actuar. La prudencia, que es una virtud dianoética práctica, no puede ser ni ciencia ni arte que son virtudes dianoéticas productivas. La prudencia, como el término medio, es un término medio relativo a las circunstancias de cada uno, no así la ciencia o el arte, siendo la más importante de las virtudes intelectuales o dianoéticas. Para Aristóteles: «parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general»<sup>9</sup>. Y podemos decir que es la más importante, porque las virtudes éticas, como la valentía, la templanza, la generosidad, la sinceridad, la magnanimidad, etc., se alcanzan actuando con prudencia. De ahí que la prudencia sea la vía para llegar a ser virtuosos. Luego, para el ejercicio de la prudencia, la actividad de juzgar se con-

5 John Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, edición de Sergio Rábade y M<sup>a</sup> Esmeralda García. Madrid, Editora Nacional, 1980, IV, xiv, 3.

6 *Ídem*, IV, xiv, 4. Dice Locke: «De esta manera la mente tiene dos facultades sobre la verdad y la falsedad: Primera, el conocimiento, por el que la mente percibe y queda indubitablemente satisfecha del acuerdo o desacuerdo de cualesquiera ideas.

Segunda, el juicio, que consiste en reunir o separar ideas en la mente, cuando el acuerdo o desacuerdo no se percibe de una manera cierta, sino que se presume que es así; lo cual consiste, tal y como el mismo término lo significa, en asumirlo antes de que aparezca con seguridad. Y si han sido unidas o separadas estas ideas de acuerdo con la realidad de las cosas, entonces nos hallamos ante un juicio correcto».

7 *Ética a Nicómaco*, traducción y notas de Juio Pallí Bonet. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2000, 1142a 24-26.

8 Véase *ídem*, Libro VI, 5.

9 *Ídem*, 1140a 25-29.

vierte en el elemento central. Martha Nussbaum habla de «antiplatonismo» en este contexto<sup>10</sup>. Pues el hecho de que el ejercicio de la prudencia no es una *epistème* o una *téchne* indica que el juicio moral no se sitúa en una perspectiva ajena a las condiciones de la vida humana sino que «basa sus juicios en su amplia experiencia de éstas»<sup>11</sup>. Ahora bien, esta insistencia en lo concreto, este antiplatonismo, no debe hacernos olvidar que la acción práctica también tiene que ver con lo universal, pues el análisis de una situación particular no equivale, en sí mismo, al ejercicio de la prudencia: «En efecto, afirma Aristóteles, la prudencia es normativa, pues su fin es lo que se debe hacer o no; mientras que el entendimiento es sólo capaz de juzgar...»<sup>12</sup>. Esto es, la deliberación moral sobre lo particular debe derivar en cómo se relaciona tal situación particular con alguna regla general que guía la acción. Y la vinculación práctica, entre deliberación, la regla general y la acción la proporciona el ejercicio de la prudencia. Y la facultad que debe lograrla es la del juicio.

Pero quien se constituye como una influencia más directa en la teoría del juicio de Smith no es Aristóteles sino Francis Hutcheson<sup>13</sup>, el cual identifica la «libertad natural» con el derecho que cada individuo tiene a «ejercer sus capacidades, de acuerdo con su propio juicio»<sup>14</sup>. Un juicio que, como en Locke o Hume, no es el mismo que el de las ciencias empíricas o las matemáticas. El juicio aparece en la tradición filosófica inglesa como un tribunal de justicia, en el que se tiene que llegar a alguna conclusión pero en el que se carece de todas las pruebas que nos permitan inferirla con certeza, por lo que tenemos que extremar nuestro cuidado para examinar todas las evidencias. Pero Hutcheson no centra su argumentación moral en una teoría del juicio sino que elabora un discurso moral en torno a la noción de benevolencia, que parecía un vehículo adecuado para la fundamentación del discurso moral, porque se adecuaba bien a algunas de las teorías de la naturaleza humana vigentes en el XVIII. El mecanismo de la benevolencia actuaba como disposición mental constitutiva de la especie, lo que permitía, a la vez, eludir el relativismo. Hutcheson mide la benevolencia en términos de utilidad, con lo que parece cerrar el círculo fundamentador del discurso moral. Y, a diferencia de Hutcheson o del Hume de la *Investigación de los principios de la moral*, Smith concede una importancia derivada a la benevolencia. No es que no sea importante, sino que demasiada benevolencia puede ser perjudicial para una vida virtuosa<sup>15</sup>.

Si comprendemos adecuadamente por qué la benevolencia no puede ser el principio fundamentador del juicio moral, entonces comprenderemos por qué la teoría del juicio mismo se convierte en filosóficamente central. Podríamos decir que el papel de la benevolencia y sus límites en la teoría

10 Martha Nussbaum, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Hay traducción de Antonio Ballesteros, *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995, pp. 373 y ss.

11 *Ídem*, 374.

12 *Ética a Nicómaco*, *op. cit.*, 1143a 10-12.

13 Francis Hutcheson no sólo fue profesor de Adam Smith en Glasgow y su predecesor en su curso de Jurisprudencia de la Universidad de Glasgow, «and of which he always spoke in terms of the warmest admiration», sino que éste siguió casi al detalle el orden de tópicos de las lecciones de Hutcheson. Véase: *Account of the Life and Writings of Adam Smith*, de Dugald Stewart from the *Transactions of the Royal Society* de Edimburgo, leído el 21 de Enero y el 18 de Marzo de 1793. Editado en *The Collected Works* de Dugald Stewart, vol. 10, pp. 1-98, que es el mejor relato de la vida de Adam Smith de manos de un contemporáneo suyo. Hay traducción española de Carlos Rodríguez Braun, «Relación de la vida y escritos de Adam Smith», publicado en Adam Smith, *Ensayos filosóficos*, *op. cit.* Si bien la principal biografía de Adam Smith sigue siendo la de John Rae, *Life of Adam Smith*, publicada en 1895, pero reeditada en Nueva York, M. Kelley, 1965. Sobre la vida como estudiante y profesor de Adam Smith, la referencia ineludible es W.R. Scott, *Adam Smith as Student as Professor*, Glasgow, Jackson Son & Co., 1937.

14 F. Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, Nueva York, A. M. Kelly, 1968, vol. 1, p. 294.

15 Sobre la filosofía de Francis Hutcheson y sus relaciones con Adam Smith puede leerse el interesante estudio de Julio Seoane Pinilla, *Del sentido moral a la moral sentimental*. Siglo XXI. Madrid, 2004.

moral smithiana es el mismo que el papel de la buena intención y sus límites en la teoría moral kantiana. Adam Smith hace derivar los sistemas morales en los cuales la virtud consiste en la benevolencia de filosofías de raíz platónico-pitagóricas en las que una deidad bondadosa, omnisciente y omnipotente no puede por menos que querer el bien y hacerlo. No basta con que la divinidad sea buena, tiene que saber qué es el bien y cuáles son los modos de producirlo. Si tiene ambas cosas, presuponiendo siempre su bondad, está en su naturaleza que debe poner todo su poder a disposición de ese hacer el bien. La Teodicea leibniziana es la más perfecta realización filosófica de tales tesis. «La perfección y virtud del espíritu humano consistían en asemejarse a o compartir algo de las perfecciones divinas y, consecuentemente, en incorporar el mismo principio de benevolencia y el amor que determinaba todos los actos de la Deidad» (*TSM*, VII, ii, 3 § 2). Expresado con toda crudeza, la conducta moral podía resumirse en un ¡Sé como Dios! Sólo aquellas acciones humanas motivadas por el más puro amor benevolente podían ser moralmente valiosas. El amor benevolente es la buena intención, la intención absolutamente buena, santa. «Además, afirma Smith, el Dr. Hutcheson apuntó que cuando en una acción que supuestamente procedía de afectos benevolentes se descubría otro móvil, nuestro sentido del mérito de dicha acción disminuía en proporción a lo que se pensaba que había sido la influencia de dicho móvil» (*TSM*, VII, ii, 3 § 6). Las consecuencias de la acción parecen completamente secundarias para la valoración moral de la conducta de los individuos y «era exclusivamente la benevolencia la que podía imprimir sobre cualquier acto el carácter de la virtud» (*TSM*, VII, ii, 3 § 7).

Ahora bien, ¿en qué podía consistir esa benevolencia en el caso de los seres humanos que carecen de un punto de vista divino? La respuesta sólo podía encontrarse en bien común. La acción moralmente virtuosa es la que persigue con sus acciones la felicidad de la humanidad. La bondad de la acción es entonces directamente proporcional a la buena intención que se persigue con su ejecución, tanto medida en la amplitud de ese deseo de felicidad, como en la amplitud de los seres humanos a los que abarcara. En último término: «El afecto más virtuoso de todos, entonces, era el que aspiraba a la felicidad de todos los seres inteligentes» (*TSM*, VII, ii, 3 § 10). Subordinar entonces las propias inclinaciones y deseos al bien común, reprimir las pasiones egoístas y poner todas nuestras energías a promover la felicidad general, éstos eran los objetivos de la auténtica virtud. El papel del amor propio es, entonces, puramente negativo, porque la virtud moral está en una ascética del yo que tienda a eliminar sus deseos y voliciones para adoptar el punto de vista del bien general que es el punto de vista de Dios, o al menos en lo que éste nos pueda ser revelado. Adam Smith califica a un sistema moral como éste de «afable» (*TSM*, VII, ii, 3 § 14), un sistema que conquista nuestros corazones, que combate las bajas pasiones y el egoísmo que llenan el mundo.

Sin embargo, cualquier teoría moral tiene que diferenciar entre la intención con la que un sujeto realiza la acción, y los resultados de esa misma acción que pueden ser contrarios a la intención perseguida. Lo que hoy llamamos «fallos de la elección racional»<sup>16</sup> era llamado por nuestros clásicos «el efecto de la fortuna», como en Maquiavelo. La caprichosa fortuna que no puede por menos que influir en nuestros juicios morales cuando la intención con la que se realiza la acción no produce los resultados deseados. Y así, por muy laudable que sea la intención, disminuye nuestro sentido del mérito. Y viceversa, acciones guiadas por intenciones sospechosas, con resultados elogiados, hacen surgir en nosotros el sentimiento del mérito (*TSM*, II, iii, 2). Lo interesante es que: «Esta irre-

---

16 Sobre esta cuestión véase Jon Elster, *Sour Grapes. Studies in the subversion of rationality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Hay traducción, *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona, Edicions 62, 1988.

gularidad de sentimientos no es experimentada tan sólo por los que resultan inmediatamente afectados por las consecuencias de una acción. En alguna medida también es sentida por el espectador imparcial» (*TSM*, II, iii, 2 § 2). Parece que debemos estar tan en deuda con el amigo que pretendió ayudarnos y no lo consiguió como con aquél del que finalmente recibimos ayuda. Pero en este contexto Smith añade unas palabras que no deseo pasar por alto: «Es lo que declaramos siempre que estamos ante un intento fracasado de este tipo, pero que como todas las palabras bonitas, debe ser tomado con alguna matización» (*Ídem*). En lo práctica, lo que ello significa es que aunque los objetos ideales de nuestros juicios morales son los motivos y las intenciones, los objetos reales son frecuentemente las acciones y sus consecuencias. Lo que combina una ética de intenciones con una ética de las consecuencias y permite interpretar la moralidad como una guía para la conducta externa en un mundo de fortuna cambiante, y al mismo tiempo ver la moralidad como relacionada con adecuación a normas de conducta que idealmente pueden ser juzgadas como absolutas por un espectador imparcial.

La pura benevolencia puede ser suficiente para un ser perfecto, pero no para el hombre. Dios no necesita de nada, por consiguiente no tiene por qué preocuparse de sí. Pero el ser humano necesita preservar su existencia que está expuesta a las inclemencias del tiempo, el hambre o la enfermedad. No puede actuar sólo por amor a los demás, porque para favorecer a los demás antes debe existir, cuidar de sí mismo. Luego es una reducción al absurdo de una teoría moral decir que la única acción virtuosa es la que persigue el bien para los demás. En el libro VI ya había dado Adam Smith la respuesta de por qué ello es así (*TSM*, VI, ii, 3). La benevolencia, por su misma naturaleza, tiende a ser universal. Y el valor moral de tal actitud es algo que en ningún momento discute Adam Smith: «El individuo sabio y virtuoso está siempre dispuesto a que su propio interés particular sea sacrificado al interés de su estamento o grupo. También está dispuesto en todo momento a que el interés de ese estamento o grupo sea sacrificado al interés mayor del estado, del que es una parte subordinada. Debe por tanto estar igualmente dispuesto a que todos esos intereses inferiores sean sacrificados al mayor interés del universo, al interés de la gran sociedad de todos los seres sensibles e inteligentes, de los que el mismo Dios es inmediato administrador y director» (*TSM*, VI, ii, 3 § 3). La analogía adecuada en este contexto es con el soldado. El comportamiento moral virtuoso es el que sigue los planes de Dios como el soldado sigue las órdenes de su general. Pero nuestros generales no son dioses, y nosotros tampoco conocemos la voluntad de la deidad. Podemos amar a toda la humanidad, pero no está en nuestra mano promover la felicidad universal y tampoco sabríamos cómo hacerlo. «Al ser humano, afirma Smith, le corresponde un distrito mucho más humilde, pero mucho más adecuado a la debilidad de sus poderes y la estrechez de su comprensión: el cuidado de su propia felicidad, la de su familia, sus amigos, su país; y el estar ocupado en la contemplación del distrito más sublime nunca puede servir como excusa para que abandone el más modesto» (*TSM*, VI, ii, 3 § 6). Obsérvese la gradación: primero, el cuidado de la propia felicidad; después la familia, los amigos y el país. El último escalón es el amor a toda la humanidad. Y ello porque: «Como decían los estoicos, cada hombre debe cuidar primero y principalmente de sí mismo, y cada hombre está en este sentido mejor y más adecuadamente preparado para cuidar de sí mismo que ninguna otra persona» (*TSM*, VI, ii, 1 § 1).

Si la persecución del interés propio no lleva al más radical de los egoísmos es porque la diferencia clave entre Hutcheson y Smith reside en la interiorización del punto de vista moral que nos permite corregir nuestros sentimientos morales. Y ello tiene implicaciones inmensas en la estructura teleológica de la filosofía moral y política de Smith. Pues la analogía con los tribunales se interioriza en Smith con su concepto de «espectador imparcial». Un proceso éste, el de la

interiorización del espectador imparcial, que corre parejo a la revisión de las diferentes ediciones de *TSM*. Smith no es un sentimentalista moral, a pesar de que su libro incluye tal término. Y no lo es porque no cree que la moral pueda fundamentarse únicamente en el sentimiento, aunque el papel que se le concede a la razón en el ámbito de la moral no es el mismo que el que se le concede en el ámbito de la ciencia.

### 3. Juicio y reglas: Aristóteles y Kant

El tratamiento del problema del juicio y de la defensa de la capacidad de juzgar de cada sujeto individual en Adam Smith es similar al que va a realizar Kant unos años más tarde en su *Crítica del juicio* —cuya relevancia política ha puesto de manifiesto Hannah Arendt en sus *Lectures on Kant's Political Philosophy*<sup>17</sup> y en otros escritos, fundamentalmente en su ensayo «¿Qué es la Ilustración?». De acuerdo con la interpretación de Hannah Arendt, en la teoría del juicio kantiana juega un papel fundamental la noción de «gusto» que había sido analizada en el ámbito de la estética. De hecho, *La metafísica de las costumbres* había sido anunciada como *Crítica del gusto moral* y cuando comenzó a trabajar en la tercera crítica la llamó en un principio *Crítica del gusto*. Ello probaría, según Arendt, que Kant habría descubierto una nueva facultad, la de juzgar, que sería la encargada de discernir entre lo bello y lo feo. Y, al mismo tiempo, Kant situaría la capacidad de discernir entre el bien y el mal del lado de la razón, alejada, por tanto, de la capacidad de juzgar. Las categorías morales están en la esfera de influencia de la razón. Mientras que las categorías estéticas forman parte de la esfera del juicio reflexivo, pues la insistencia en lo particular entra en tensión con el carácter universal de la razón. Por ello, para Arendt, la facultad del juicio no es razón teórica ni razón práctica y está más cerca de la estética<sup>18</sup>.

Esta cercanía del juicio moral al juicio estético ha hecho que filósofos como John McDowell hablen de que la virtud es un tipo de capacidad perceptiva<sup>19</sup>. Martha Nussbaum<sup>20</sup> interpreta de un modo similar la ética aristotélica: «el «juicio» o la «discriminación» radica en algo que [Aristóteles] denomina percepción (*aísthesis*), una facultad discriminativa relacionada, no con la aprehensión de universales, sino con la captación de particulares concretos»<sup>21</sup>. Una facultad que no es «ni inferencial ni deductiva»<sup>22</sup>. Ahora bien, después de argumentar por extenso sobre el carácter perceptivo del juicio moral, Martha Nussbaum añade: «Sin embargo, ha llegado el momento de decir que el caso particular sería irracional e ininteligible sin la guía y la capacidad clarificadora de lo universal... Tampoco el juicio particular posee raíces y la focalización necesarias para la bondad del carácter sin un núcleo de compromiso con una concepción general (concepción, no obstante, en permanente evolución, flexible, y preparada para la sorpresa). Se produce una aclaración recíproca entre lo particular y lo universal. Aunque en las páginas anteriores hemos hecho hincapié en lo particular, ambos se integran en el compromiso y se reparten los honores que se conceden al buen juez»<sup>23</sup>.

17 Introducción y edición a cargo de Ronald Beiner, Chicago, The University of Chicago Press, 1982. Hay traducción de Carmen Corral, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003. Me he ocupado de este artículo en «Hannah Arendt lectora de Kant: una crítica smithiana». *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 33, 2004.

18 Puede encontrarse un análisis más detallado de la lectura de Arendt de la obra de Kant y su relación con Adam Smith en mi «Hannah Arendt lectora de Kant: una crítica smithiana». *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 33, 2004.

19 John McDowell, «Virtue and Reason», *The Monist*, Julio, 1979, p. 332.

20 Martha Nussbaum, *op. cit.*, pp. 383 y ss.

21 *Ídem*, pp. 384-5.

22 *Ídem*, p. 389.

23 *Ídem*, pp. 390-391.

Es verdad que el énfasis debe estar puesto en la evaluación moral de la situación particular, más que en formular reglas generales que se aplican a todos los casos. Pero si sólo nos quedásemos en lo particular, nunca podríamos formular ningún principio moral. Y, en otros casos, sólo alejándonos de los casos particulares podemos encontrar el principio moral correcto, como ya vio Kant. Además, no debemos olvidar que nuestros juicios morales están abiertos a la corrección por parte de los demás. La cuestión es encontrar el equilibrio teórico entre hacer de la capacidad moral una mera cuestión de «captación» de situaciones morales, que parece desembocar en el irracionalismo, y una visión caricaturesca del juicio moral en términos de un formalismo empobrecedor, ajeno a la riqueza y peculiaridades de las situaciones morales concretas. Samuel Fleischacker ha propuesto la relectura de Kant desde la filosofía moral de Adam Smith como un modo de mostrar su capacidad para adaptarse a las situaciones concretas y mostrar lo falso de un formalismo estéril<sup>24</sup>. El espectador imparcial lo que hace son «juicios»<sup>25</sup> y de hecho Smith usa «juicio imparcial» o «juicio equitativo» como expresiones sinónimas de espectador imparcial. Smith utiliza expresamente la analogía con un tribunal en el siguiente párrafo: «Pero aunque el hombre ha sido de esta manera convertido en juez inmediato de la humanidad, lo es sólo en la primera instancia, y sus sentencias pueden ser apeladas a un tribunal mucho más alto, el tribunal de sus propias conciencias, el del supuesto espectador imparcial y bien informado, el del hombre dentro del pecho, el alto juez y árbitro de su conducta» (*TSM*, III, 2 § 32). Juzgar es siempre algo llevado a cabo por un individuo, con referencia a su situación específica, en la que la información necesaria para elaborar un juicio correcto depende del conocimiento detallado de esa misma situación, por lo que la intervención de agentes que no participan directamente en la acción, incluyendo —por supuesto— la intervención de agentes gubernamentales, no puede mejorar los resultados de la acción. Smith utiliza, entonces, el concepto de juicio justamente para señalar el contexto en el que es precisamente la gente la que mejor puede decidir cuál es la conducta a seguir. Ello nos permite señalar dos rasgos del uso del término «juzgar» por parte de Smith: 1. Juzgar es una actividad, por ello casi nunca la usa Smith en voz pasiva. 2. El uso del término es en la práctica siempre positivo. El ejercicio del juicio es algo que incluso la gente sin formación puede hacer bien y por consiguiente le debería estar permitido hacerlo por ellos mismos. Evidentemente, Smith no piensa que los juicios no puedan ser erróneos. Más bien, lo que Smith señala es que no hay una autoridad mayor a la del propio sujeto que juzga por sí mismo en situaciones como las descritas.

Podría objetarse que un espectador imparcial siempre juzgaría mejor que el sujeto involucrado en la acción, pues éste es más propenso a dejarse llevar por sus pasiones o por sus intereses. Pero, en primer lugar, Smith deja claro en *TSM* que el espectador imparcial juzga mejor que la persona involucrada en la situación cuando y sólo cuando observa detenidamente la situación en que esa persona actúa. Y, claro está, no es usual que haya un espectador tan bien situado en cada una de las situaciones en las que actuamos. Y, desde luego, ningún experto o agente gubernamental puede estar usualmente en esa situación. Y, en segundo lugar, el espectador imparcial no es tanto un agente externo que observe nuestra conducta como una instancia que cada uno de nosotros tenemos que construir en nosotros mismos. No se trata de construir un inexistente yo, imparcial, sobre otro

24 Samuel Fleischacker, *A third concept of liberty. Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith*. Princeton, Princeton University Press, 1999. Además, pueden consultarse los siguientes artículos: «Philosophy and Moral Practice: Kant and Adam Smith», en *Kant-Studien*, 82/3, 1991 y «Values Behind the Market: Kant's Response to the *Wealth of Nations*», en *History of Political Thought*, Otoño, 1996.

25 *Ídem*, *op. cit.*, pp. 130 y ss.

inexistente yo, el parcial, sino de que una persona adecuadamente socializada no solamente actuará, sino que sabrá observarse a sí misma cuando actúa y será capaz de juzgar sus propios actos mejor que ninguna otra.

#### **4. Sociabilidad y simpatía mutua**

El proceso sólo es inteligible si entendemos con Aristóteles y contra Hobbes, que el hombre es un animal político<sup>26</sup>. La insistencia en los elementos aristotélicos en el pensamiento smithiano permite distanciarnos de las usuales lecturas utilitarias y libertarias de su obra. En último término, el pensamiento de Adam Smith es incompatible con ambas concepciones. Las manifestaciones de aristotelismo no eran moneda corriente en el s. XVIII, probablemente porque todavía se hallaban bajo el poderoso influjo de la revuelta antiaristotélica en que en gran parte consistió el desarrollo de la ciencia moderna. Los diálogos de Galileo son, fundamentalmente, un rechazo del aristotelismo que, además, en Gran Bretaña y en otros lugares de la Europa protestante, no podía desvincularse del pensamiento moral y político católico. Una lectura más desprejuiciada de los textos de Aristóteles no parecía ciertamente fácil. Filósofos como Hobbes, Hume, Pufendorf... se refieren a Aristóteles de forma despreciativa. Todo ello ha ocultado que, a pesar de las simpatías estoicas, frente a éstos, Smith no busca la supresión de las pasiones, no establece, ni siquiera como ideal, ningún tipo de ataraxia, sino que claramente defiende su moderación. También como en Aristóteles, para Smith los sentimientos morales no son el resultado de una naturaleza humana más o menos dada, que busca el placer y huye del dolor, sino que son el resultado de procesos de socialización que nos conforman como individuos adultos y moralmente responsables. Y en todos estos puntos Smith se nos muestra más cercano a Aristóteles que a sus coetáneos. De hecho las referencias a Aristóteles en la obra de Smith no suelen ser críticas. Así, el sujeto moral smithiano es, siempre, un sujeto socialmente incardinado. La sociedad no es el resultado del cálculo racional egoísta sino que la sociabilidad es algo natural en el hombre y sin la cual resulta incomprensible.

Pero, ¿por qué formulamos reglas generales? Responde Adam Smith: «Así se forman las reglas generales de la moral. Se basan en última instancia en la experiencia de lo que en casos particulares aprueban o desaprueban nuestras facultades morales, nuestro sentido natural del mérito y la corrección. No aprobamos ni condenamos inicialmente los actos concretos porque tras el examen correspondiente resulten compatibles o incompatibles con una determinada regla general. Por el contrario, la regla general se forma cuando descubrimos por experiencia que todas las acciones de una cierta clase o caracterizadas por determinadas circunstancias son aprobadas o reprobadas» (*TSM*, III, 4 § 8). La respuesta se encuentra en el concepto de «simpatía mutua», del que se ocupa el segundo capítulo de la sección primera de *TSM*. Que la simpatía es algo mutuo entre los hombres es un rasgo fundamental de la teoría de Smith, aunque su tratamiento sistemático viene en la parte III de *TSM*, lo que implica que hay que leer las partes I y II a la luz de la parte III. «Nada nos agrada más, afirma Smith, que comprobar que otras personas sienten las mismas emociones que laten en nuestro corazón y nada nos disgusta más que observar lo contrario» (*TSM*, I, i, 2 § 1). Esto es, si bien la simpatía es un principio básico en todos los seres humanos, ello no quiere decir que sea el más básico. De hecho, la simpatía se asienta en un principio aún más básico y fundamental: el de agradar, el de estar

---

26 Puede encontrarse una interpretación opuesta de Adam Smith en G. Freudenthal, *Atom and individual in de Age of Newton*, Dordrecht, D. Reidle, 1986, para quien la ontología social de Adam Smith es una ontología atomista.

de acuerdo con nuestros semejantes (*TSM VII*, iv § 28)<sup>27</sup>. El que nos agrade que los demás compartan nuestros sentimientos no es resultado del amor propio o de la mera vanidad. Ni tampoco es el resultado de un cálculo egoísta como sería el pensar que los que comparten nuestras emociones están más dispuestos a colaborar con nosotros que aquellos que las rechazan. Pues, para Smith, tales reacciones son tan inmediatas en muchas ocasiones que no pueden estar mediadas por ningún tipo de cálculo: «la simpatía, afirma Smith, aviva el regocijo y mitiga la pena» (*TSM*, I, i, 2 § 2), si bien, más importante que manifestar alegría ante la alegría es compartir el dolor de quien lo siente. Es la distancia que va de la mera falta de cortesía a la falta de humanidad. Este fenómeno es al que Smith llama «simpatía mutua». Si entendemos la simpatía como una condición de posibilidad de la comprensión, entonces la simpatía no es ni tan siquiera una opción. Por ello se equivoca Haakonssen cuando afirma que: «The seeking of agreement, however, only requires sympathy when the object about which agreement is sought is somehow closely connected with one person but not with the other(s)»<sup>28</sup>. Ante juicios de carácter científico y estético no parece haber lugar para la simpatía: «La belleza de una llanura, la grandeza de una montaña, los adornos de una construcción, la expresión de un retrato, la composición de un discurso, la conducta de una tercera persona, las proporciones de cantidad y números diversos, la variedad de apariencias en perpetua exhibición por la gran máquina del universo, con los engranajes y resortes secretos que las movilizan, todos los asuntos generales del saber y el gusto son considerados por nosotros y la persona que nos acompaña como objetos que no tienen relación concreta con ninguno. Los contemplamos desde el mismo punto de vista y no hay lugar para la simpatía, o para ese imaginario cambio de posiciones del que emerge la simpatía para producir con respecto a esos objetos la más perfecta armonía de sentimientos y emociones» (*TSM*, I, i, 4 § 2). La simpatía es, siempre, una relación entre hombres que alcanza su grado máximo por la mutua simpatía. En el fragmento citado no hay lugar para la simpatía porque no hay lugar para la búsqueda del acuerdo; tenemos, en muchas ocasiones, las mismas sensaciones y juicios cuando somos testigos de la belleza del mundo o de los resultados de una operación matemática, pero ahí no hay ninguna necesidad de buscar acuerdo. Cuando buscamos el acuerdo entonces la simpatía necesariamente debe aparecer porque constatar que estamos ante juicios divergentes nos exige, si queremos llegar a un acuerdo, buscar las razones de por qué el otro ha llegado a esa posición. Exige, por tanto, ponerse en lugar del otro. Si la situación es de diversidad, entonces surge el deseo de comprensión y acuerdo que conduce a la simpatía. Que el agente sea consciente de ello y que desee la simpatía del otro es lo que le conducirá a simpatizar con la situación del espectador. De este modo, la cultura humana se configura como una red de interrelaciones en las que los hombres se dejan guiar por otros hombres al mismo tiempo que intentan guiar a otros.

Haakonssen<sup>29</sup> resume brillantemente los pasos en que actúa la simpatía: En primer lugar nos encontramos con el imaginario cambio de situación por medio de la cual el espectador intenta exponerse en

27 Raquel Lázaro Cantero establece una analogía entre el principio de la simpatía mutua y el de gravedad newtoniano. Y, así, afirma: «Hay una influencia recíproca entre los individuos de una sociedad, en virtud del principio simpatético, de modo semejante a como hay una influencia entre las partículas en el espacio físico, como consecuencia de su *atracción recíproca*». V. Lázaro Cantero, Raquel. *La sociedad comercial en Adam Smith Método, moral, religión*. Pamplona, EUNSA, 2002, p. 142, subrayado en el original. Pero la analogía desorienta más que ilustra, porque siempre que haya una relación recíproca se puede establecer algún tipo de semejanza con la atracción gravitatoria. Pero esta atracción es mecánica y cuantificable. Las relaciones de influencia mutua entre los hombres de una sociedad están sometidas a tales variaciones que no pueden darse reglas generales. Por ello debemos aplicar el juicio, y no el conocimiento demostrativo.

28 Haakonssen, *op. cit.*, p. 50.

29 *Ídem*, p. 51.

la medida en que sea posible a las mismas influencias que el agente. En segundo lugar tenemos el resultado de esta influencia, a saber, la reacción del espectador. En tercer lugar se produce la comparación de los sentimientos exhibidos por los agentes con los sentimientos producidos en el espectador tras el esfuerzo de ponerse en su lugar. Por último tenemos la emoción que surge de la comparación, que puede ser de aprobación o de desaprobación. La aprobación de los demás, que en la tradición moral escocesa se había considerado como un acicate para la persecución de la vida virtuosa, cobra en Smith un valor más profundo. Porque no sólo se trata de la reacción hipócrita de actuar buscando el aplauso de los demás, siendo entonces un motivo en la práctica valioso pero moralmente rechazable. La aprobación de los demás es un genuino motor de la conducta moralmente valiosa.

Lo que confunde es que Smith usa el término «simpatía» para referirse a todos los momentos del proceso<sup>30</sup>. Y frecuentemente habla de simpatía para referirse a todo el proceso incluido su resultado. Por ello puede argumentar Smith que a pesar de que la mayoría piense que nuestra simpatía con la tristeza es más intensa que nuestra simpatía con la alegría, lo correcto es justamente lo opuesto, con la condición de que no haya envidia (*TSM*, I, ii, 1). Nuestra simpatía con la alegría es mayor que aquella derivada de la aflicción de los demás. David Hume<sup>31</sup> quiso ver una contradicción en la argumentación de Smith pues, puesto que éste liga los conceptos de aprobación y de simpatía, y la aprobación siempre es agradable, parece absurdo admitir simpatías desagradables. Adam Smith resuelve el problema distinguiendo dos momentos en el sentimiento de aprobación, primero simpatizamos, luego, aprobamos. Lo primero puede ser agradable o desagradable, lo segundo es siempre agradable. En general, las muestras de aflicción excesiva sólo son tolerables si están motivadas por el mal de otro, más que por el nuestro.

Vemos entonces cómo el hecho de que el hombre sea un animal político y que la simpatía mutua sea algo natural no es que estén íntimamente conectados, sino que son la misma cosa, puesto que la simpatía hace posible el proceso de la comprensión, que operaría de un modo similar a como opera el principio de caridad en la epistemología de Davidson<sup>32</sup>. De hecho, tal y como interpretamos aquí la simpatía, ésta puede ser considerada como un antecedente del principio de caridad.

## 5. El reto escéptico

Lo dicho hasta ahora ¿sirve como respuesta al reto escéptico? Adam Smith no nos lo dice explícitamente. El término *escepticismo* no es apenas usado por nuestro filósofo, lo cual no deja de ser

---

30 Obsérvese que, como ha señalado Haakonssen, *idem*, p. 45, el uso que hace Smith del término «simpatía» ilustra magníficamente las ventajas e inconvenientes del uso de términos del lenguaje ordinario con propósitos teóricos. Pues el que el término tenga un uso bien definido en nuestro lenguaje puede dificultar la comprensión del giro técnico que el autor quiere imprimir al concepto. Y ello se agrava porque Smith no se limita a hacer un uso técnico de un término del lenguaje ordinario, sino que pretende acomodar una teoría abstracta a la red conceptual del lenguaje ordinario. Cuando el lenguaje es sencillo, es fácil es que se escape la profundidad del pensamiento, quizás sea ésta una de las razones del poco éxito del texto de Smith en la tradición de la filosofía moral.

31 Hume envió a Adam Smith una carta con algunas críticas sobre la simpatía cuando éste estaba preparando la segunda edición de *TSM*. V. Hume, *Letters*, vol. 1, pp. 311-14, que Smith contesta en una nota en *TSM*, I, iii, I § 9.

32 Para Donald Davidson el principio de caridad no es una opción que quepa adoptar a la hora de interpretar las conductas de los demás, sino que se constituye como el prerequisite de la comprensión que asume que el mundo es el mismo para todos. V. Donald Davidson, «On the Very Idea of a Conceptual Escheme», en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984. Hay traducción de Guido Filippi, *De la verdad y la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990. Sobre la interpretación del principio de caridad, véase Manuel Hernández Iglesias, *El tercer dogma. Interpretación, metáfora e incommensurabilidad*. Madrid, Visor, 2003.

sorprendente porque su amigo David Hume era considerado un escéptico y, como es bien conocido, había escrito expresamente sobre la cuestión. Pero no sólo él, el tópico del escepticismo en filosofía moral era uno de los fundamentales en los siglos XVII y XVIII. Así, Charles L. Griswold afirma que: «The intellectual atmosphere in which Smith wrote was saturated with the topic of skepticism»<sup>33</sup>, lo que le conduce a afirmar que el silencio de Adam Smith sobre esta cuestión sólo puede interpretarse como deliberado. Desde un punto de vista hermenéutico es interesante por qué elude la cuestión, pero más interesante para nuestros propósitos es si la filosofía smithiana es una filosofía moral escéptica o elude el reto escéptico.

Hemos visto cómo la razón juega un papel en su análisis del juicio moral pues puede formular reglas generales de moralidad así como analizar las consecuencias de sus decisiones, pero Adam Smith establece claros límites a la razón cuando afirma: «Pero aunque la razón es indudablemente la fuente de las reglas generales de la moral y de todos los juicios morales que nos formamos a través de ellas, es totalmente absurdo e ininteligible suponer que las primeras percepciones del bien y del mal pueden ser derivadas de la razón, incluso en los casos particulares a partir de cuya experiencia se forman los criterios morales. Tales primeras percepciones, como todas las demás experiencias sobre las que se fundan las normas generales, no pueden ser objeto de la razón sino del sentimiento y emoción inmediatos» (*TSM*, VII, iii, 2, 7). En este texto resuenan párrafos de Hume, y puede conducir fácilmente al lector a considerar que la ética smithiana es emotivista o no-cognitivist. Pero lo que en realidad rechaza Adam Smith es el racionalismo ético comprendido como la doctrina de que aprehendemos normas y valores morales sólo por medio de la razón. Una teoría moral puede no ser racionalista en este sentido y seguir siendo objetivista, pues puede aceptar el que las distinciones morales existen independientemente de nuestros modos de aprehenderlas. Así que Adam Smith intenta conjugar un racionalismo ético que se basa en otorgar un importante papel a la razón en el juicio moral, y así afirma que: «...puede con propiedad afirmarse que la virtud consiste en una conformidad con la razón y en esa medida dicha facultad puede ser considerada como la fuente y principio de la aprobación y la desaprobación» (*TSM*, VII, iii, 2, 6). Y al mismo tiempo en un realismo moral pues «La razón no puede hacer que un objeto concreto sea por sí mismo agradable o desagradable para la mente» (*TSM*, VII, iii, 2, 7). Los hechos no son en sí mismos buenos o malos, justos o injustos, agradables o desagradables, ello depende de los sujetos que los perciben como tales. Si ello es así, la moralidad que practican los seres humanos en su vida diaria no puede estar completamente desencaminada porque responderá a sus sentimientos morales. No cabe que el filósofo venga con la verdadera moral y la verdadera vida buena, porque no hay criterios externos a las propias percepciones de los sujetos para establecer tales cosas Como dirá Wittgenstein bastantes años después, la filosofía deja todo como está. Por ello afirma Adam Smith que: «La cuestión referente a la naturaleza de la virtud necesariamente ejerce alguna influencia sobre nuestras nociones del bien y del mal en numerosos casos concretos», y ello es así porque apela a la razón y a la evaluación moral, por ello un agente racional no es completamente inmune a la argumentación en este sentido. Pero: «la relativa al principio de la aprobación no puede tener un impacto semejante. El análisis de los artificios o mecanismos internos de los que brotan tales nociones o sentimientos es un asunto de mera curiosidad filosófica» (*TSM*, VII, intro. 3). No es que Adam Smith sea escéptico sobre los posibles éxitos de una filosofía moral que intentase cambiar las apreciaciones morales, es que no cree en absoluto en que esa tarea sea posible.

33 V. Charles L. Griswold (Jr.), *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 157.

Griswold interpreta estos textos no en el sentido de que Adam Smith afirme que la realidad objetiva no es cognoscible, sino que Smith «proceeds in the manner of a nondogmatic skeptic who avoids providing theories as to whether reality can or cannot be known, or as to whether moral judgments really reflect the timeless essence or perfected “human nature”»<sup>34</sup>. El escéptico negativo o dogmático afirmará que nada puede ser conocido en el terreno moral, pero ésta es una posición filosófica más entre otras. Así, frente a este escepticismo dogmático, Adam Smith estaría cercano a la tradición pirrónica de Sexto Empírico que suspende el juicio sobre las cuestiones metafísicas últimas, sin que ello le impida conocer el modo en que se presentan los fenómenos, que en el terreno moral lo hacen a través de la conducta de los agentes, las leyes, las costumbres, las artes y un largo etcétera que pueden ser conocidos objetiva y profundamente. Por ello, para utilizar los términos del debate filosófico reciente, Adam Smith, concluye Griswold<sup>35</sup>, no sería un antifundamentalista sino que sería conscientemente un no-fundamentalista.

Ahora bien, existen diferencias entre el moralismo pirrónico y el de Adam Smith, porque éste no estaría argumentando que debemos comportarnos en tanto actores morales como lo haría el escéptico, sino que actuamos como sí el realismo moral del sentido común fuese válido. Así que en teoría Adam Smith es un escéptico moral, pero en la práctica no. Esto es, en este sentido, su escepticismo es como el de Hume, pues no afecta a la vida ordinaria. Ello no significa que necesitemos creencias dogmáticas en nuestra vida ordinaria que no puedan ser puestas en juego, lo que significa es que en nuestra vida ordinaria no entran en juego ni las creencias dogmáticas ni las del escéptico. Y ello porque nuestros sentimientos morales son independientes de la razón y no están determinados por ella. La filosofía smithiana se establece como un tipo de criticismo, porque señala los límites de la indagación filosófica, pero valora positivamente lo que puede lograrse dentro de esos límites.

---

34 *Ídem*, p. 163.

35 *Ídem*, p. 165.

