

Los antagonismos éticos de Adam Smith contra Bernard Mandeville

MARÍA CRISTINA RÍOS ESPINOSA *

FECHA DE RECEPCIÓN: 10/11/2010; FECHA DE APROBACIÓN: 19/03/2011

RESUMEN: el presente ensayo analiza la crítica de Adam Smith al sistema moral mandevilliano, se opone a la idea de que toda acción que tenga como principio el “amor propio” sea egoísta, ello es resultado de una mala interpretación en torno al papel de la simpatía en los seres humanos. Smith establece como uno de los imperativos de la moralidad el “cuidar de uno mismo”, la reputación, la buena imagen y la aprobación personal como base de la personalidad. Se muestra cómo Smith a diferencia de Mandeville logra invertir el interés como vicio para transformarlo en un valor positivo y convertirlo en el impulso necesario para la vida en comunidad, con lo cual logra superar la paradoja mandevilliana de “vicios privados hacen la moralidad pública”.

PALABRAS CLAVE:

- espectador imparcial
- egoísmo
- cuidado de sí
- adulación
- interés

ABSTRACT: this paper analyzes Adam Smith’s objections against Bernard Mandeville’s moral system. He opposes himself against Mandeville’s idea that self love is based on egoism, which is due to a misunderstanding towards the role of sympathy in human beings relations. Smith establishes that one of our moral imperatives is to “take care of oneself”, to preserve the existence of the body and all other material necessities derived from it, as self reputation, self image, personal recognition and approval as the foundation of personality, and it does not mean that men have become egoistic. I prove the way Smith transforms interest as a positive value compared with Mandeville’s consideration of interest as vice, he demonstrates the force of interest as a necessary impulse of self esteem in individuals.

KEYWORDS:

- impartial spectator
- egoism
- self liking
- adulation
- interest

* Es Doctora en Filosofía por la UNAM (2006). Miembro de la Asociación Filosófica de México (AFM), coautora del libro: *Reflexiones en torno al arte contemporáneo* y *Revolución y Revuelta desde la Filosofía y la Historia*. Es catedrática de “Religiones y Filosofía Contemporánea” en la Maestría en Humanidades del ICH y de “Historia de la Cultura y Arte Contemporáneo” en la Maestría de Humanidades de la Universidad Anáhuac. Ha escrito artículos sobre ética del mercado en la *Revista En-claves* de la Universidad del Tecnológico de Monterrey y acerca de las teorías del amor propio del siglo XVIII en la *Revista Intersticios* de la Universidad Intercontinental.

1. Posición de Bernard Mandeville dentro de la moralidad escocesa

Cuando se emprende la tarea de investigar acerca de la filosofía del siglo dieciocho se piensa en los grandes pensadores de la época, la lista apenas incluye a Bernard Mandeville, autor poco conocido y muy incomprendido,

¹ Véase el trabajo de Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, España, 1988. En donde se refiere a la subpolítica como la subordinación de la política a los intereses de las corporaciones transnacionales, quienes dictan el tipo de políticas que ha de seguir un país, muchas veces en contra del desarrollo sustentable de la nación donde invierten sus capitales.

² Entre dichos defensores de las virtudes públicas se encontraban los “humanistas cívicos” quienes se oponían al comercio por considerarlo una forma de corrupción. Como representantes de dicho “humanismo cívico” tenemos a Charles Povey, Edward Stephens, White Kenneth, antiguos “Whigs” que escriben panfletos en contra de la corrupción en Inglaterra a finales del siglo XVII, ligaban las virtudes privadas con la virtud pública, es decir, que ambas deben ser compatibles pues no se puede ser virtuoso en el espacio público si en el ámbito privado se es corrupto. Pensaban que una sociedad virtuosa debía estar compuesta por buenos cristianos. Otros reformadores de las costumbres como Richard Steele, escritor de obras de teatro y fábulas a principios del siglo XVIII, fue uno de los principales oponentes de Mandeville, quien a través de la invención de un personaje llamado “Bickerstaff” representante del Gran Censor de Inglaterra intentaba reformar a la sociedad. Mandeville se opone a la reforma de las costumbres por parte del Estado promovido por Steele y para ello escribe varios panfletos en revistas como *The Female Tatler* en donde defiende la práctica de la prostitución, así como su poema satírico “El Panal Rumoroso”, cuyo objetivo es demostrar el desastre en que el se convertiría una república si se le extirpan sus vicios, pues el vicio es útil a la sociedad cuando es bien administrado por la política.

pues ninguno de los ensayos de este filósofo posee el renombre del que gozaron Hume o Adam Smith, por citar algunos. Sin embargo, un examen más de cerca revela que Mandeville fue una de las mentes más importantes de las primeras tres décadas del siglo dieciocho. La lectura de *La Fábula de las Abejas*¹ contiene ideas que formaron parte del debate político y religioso de su tiempo, así como teorías sociales que serán asociadas posteriormente en la historia con Voltaire, Hume y Adam Smith. Es desconocido por la mayoría salvo por algunos cuantos especialistas, pero aun así ejerció una marcada influencia en el pensamiento de su época. Hizo su debut como satirista político en su tierra natal, Holanda, pero luego se dedicó a traducir las fábulas de La Fontaine, con el objetivo aparente de mejorar su inglés. Mandeville emigró de Holanda a Inglaterra debido a sus afiliaciones políticas. Cercano a su muerte en 1732 había escrito dieciséis trabajos separados, contribuyó en la revista *The Female Tatler*, y escribió en diversos estilos que incluyen versos satíricos, fábulas, ensayos y diálogos. Su importancia radica, entre otras cosas, en haber descubierto, en mi opinión, una *ética de la honorabilidad* que funda las relaciones cívicas y el surgimiento de la esfera pública,² pero además en plantear la tesis acerca de un orden espontáneo en las sociedades, que sirve de antecedente al postulado acerca de la “espontaneidad de las instituciones” de Smith en su *Riqueza de las Naciones*, de la “mano invisible” del mercado y también en la teoría evolucionista de las sociedades de Friedrich Hayek, se podría decir que este teórico contemporáneo del liberalismo económico es un mandevilliano moderno.

Mandeville postula una ética en donde lo relevante ya no es ser bueno sino aparentar serlo.³ Lo sustantivo en las sociedades comerciales es la praxis pública más que la privada,⁴ deja de ser relevante qué sea el hombre en la esfera privada. La educación y la “cultura de la honorabilidad” no son más que canales de expresión que posibilitan la realización de la existencia de formas menos amenazantes, y más seguras para satisfacer los apetitos y deseos.

Me parece importante la recuperación del pensamiento de un autor que ha sido considerado secundario por la historia de las ideas, cuando en realidad posee una actualidad inusitada, pues al interpretar filosóficamente los principales argumentos de la “ética política” mandevilliana descubrimos los principios ideológicos de un discurso que busca la legitimación del capitalismo como un sistema de “libre mercado”, con la apariencia de un orden político democrático cuando en realidad la libertad de la “sociedad de mercado” es sólo la de aquellos que detentan el poder económico. Se trata de una postura teórica que ya ha sido desmentida por la práctica histórica del capital, pues como bien sabemos el modelo del “hombre activo” de la civilización bajo la figura del individualista posesivo-racional, que en la búsqueda de su interés propio fomenta de manera automática y espontánea el bienestar público, no es más que la búsqueda retórica de legitimación de un orden indefendible desde el plano ético. Un discurso que pretende ser ético cuando la realidad histórica del capitalismo demuestra lo contrario, pues los resultados concretos del capitalismo que pretende un “libre mercado” muestran en realidad estructuras monopólicas y oligárquicas, el “libre mercado” es sólo aparente pues es la época del férreo control económico que tiene como su lubricante al poder político, es lo que Ulrich Beck ha llamado acertadamente “subpolítica”.⁵

La importancia de Mandeville consiste en haber marcado el surgimiento definitivo en el pensamiento moderno de las ideas de la evolución, la formación espontánea de un orden, concepciones que no eran nuevas en la filosofía; sin embargo, fue nuestro pensador quien les da su pronunciamiento específico, en un momento crucial de la historia del pensamiento filosófico, en donde el racionalismo del siglo XVII había ocultado el avance logrado previamente en esta dirección, como lo llega a afirmar Friedrich Hayek en su estudio sobre Mandeville.⁶ Nuestro pensador fue el primero en defender sistemáticamente la teoría del *laissez-faire, laissez-passé*,⁷ la evolución espontánea de las sociedades y del mercado; se caracteriza por ser uno de los promotores del desarrollo del utilitarismo moderno y del comercio a larga distancia entre naciones; establece por primera vez la teoría de la división del trabajo,⁸ es defensor del lujo y su necesidad, lo que lo hace enfrentarse a la moralidad ascética de su época.⁹ Además, su pensamiento podría asociarse con lo que actualmente se conoce como “teoría de juegos de suma cero”,¹⁰ que defiende un concepto de racionalidad basado en la “eficiencia instrumental”, la cual se cumple cuando en

un sistema formado por dos jugadores la ganancia de uno implica la pérdida del otro. Dicha teoría tiene implicaciones políticas y sociales al justificar como necesario la existencia de perdedores. En el plano epistemológico, Mandeville es un empirista que no cree en la existencia de ideas innatas, considera al entendimiento como una especie de tabla rasa,¹¹

³ *Ibid.*, p. 460.

⁴ Adam Smith, *La Riqueza de las Naciones*, II, iii, p. 307.

⁵ La denominación “espectador parcial” es una interpretación propia al egoísta mandevilliano que depende de la opinión pública y de su buena imagen social.

⁶ Smith, *La Riqueza de las Naciones*, III, Libro IV.

⁷ El término es empleado por Adam Smith en *La Riqueza de las Naciones*. La traducción de este término francés significa “dejar hacer, dejar pasar” y se refiere a la mínima intervención del Estado en los asuntos económicos, se refiere a la idea de un orden espontáneo de los intereses privados a favor del interés público o bienestar general de una nación. La idea de fondo es que cada individuo siguiendo su propio interés logra sin proponérselo el interés general.

⁸ Véase Bernard Mandeville, *La Fábula de las abejas*, “Diálogo cuarto y sexto”, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 447-48 y 605.

⁹ Mandeville adopta un concepto de virtud rigorista que consiste en considerar a la virtud como una absoluta negación del yo. La virtud es cualquier acto por el cual el hombre va en contra de sus impulsos naturales o logra dominar sus propias pasiones. La adopción de dicho concepto es un mero recurso satírico, es decir, se emplea para demostrarle a sus críticos que aquellos actos humanos considerados virtuosos no cumplen con el concepto rigorista de virtud y pueden ser considerados formas del “amor propio” o del egoísmo. No cree que sea posible la abnegación o el ir en contra de las pasiones a través de la razón o mediante la fuerza de la religión, pues tendría que dejar de ser hombre para lograrlo. Es curioso ver como el rigorismo del concepto de virtud adoptado por Mandeville, lleva a sus críticos rigoristas a ablandar su postura y aceptar criterios un poco más utilitaristas como móviles de la acción humana. De hecho, el mismo Adam Smith reconoce verdaderas sus afirmaciones en torno a las intenciones utilitaristas de los sujetos en el mundo burgués. La prueba de que Mandeville toca verdades en el desenmascaramiento de las intenciones de las acciones humanas, fue la molestia que causó a sus contemporáneos rigoristas defensores de la reforma de las costumbres en Inglaterra durante el siglo XVIII.

¹⁰ Para la justificación de esta interpretación en el pensamiento mandevilliano véase en la *Fábula de las abejas*, “Investigación sobre la naturaleza de la sociedad”, FCE, p. 244. Aquí pone varios ejemplos acerca de la paradoja del bien social derivado del mal natural o social. Mandeville dice que si siempre hubiese buen tiempo en los mares, los armadores de barcos morirían de hambre ante la solidez de los mismos; en cambio las tormentas y huracanes dan empleo a miles de armadores en Inglaterra. Sin embargo, no se puede decir lo mismo del comerciante para quien el mal tiempo es sinónimo de pérdida para su actividad comercial, es decir, el mal es relativo, lo que para unos son bendiciones para el resto son todo lo contrario.

¹¹ Para una mejor comprensión de las posturas epistemológicas de Mandeville se debe consultar la segunda parte de la *Fábula de las abejas*, “Cuarto diálogo entre Horacio y Cleómenes”, FCE, pp. 467-475.

¹² Entre dichos defensores de las virtudes públicas se encontraban los “humanistas cívicos” quienes se oponían al comercio por considerarlo una forma de corrupción. Como representantes de dicho “humanismo cívico” tenemos a Charles Povey, Edward Stephens, White Kenneth, antiguos “Whigs” que escriben panfletos en contra de la corrupción en Inglaterra a finales del siglo XVII, ligaban las virtudes privadas con la virtud pública, es decir, que ambas deben ser compatibles pues no se puede ser virtuoso en el espacio público si en el ámbito privado se es corrupto. Pensaban que una sociedad virtuosa debía estar compuesta por buenos cristianos. Otros reformadores de las costumbres como Richard Steele, escritor de obras de teatro y fábulas a principios del siglo XVIII, fue uno de los principales oponentes de Mandeville, quien a través de la invención de un personaje llamado “Bickerstaff” representante del Gran Censor de Inglaterra intentaba reformar a la sociedad. Mandeville se opone a la reforma de las costumbres por parte del Estado promovido por Steele y para ello escribe varios panfletos en revistas como *The Female Tatler* en donde defiende la práctica de la prostitución, así como su poema satírico “El Panal Rumoroso”, cuyo objetivo es demostrar el desastre en que el se convertiría una república si se le extirpan sus vicios, pues el vicio es útil a la sociedad cuando es bien administrado por la política.

¹³ Para conocer más acerca del debate teórico en contra del comercio durante el siglo dieciocho véase a J. G. A. Pocock en *Virtue, Commerce and History*, “capítulo I”, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, o mi investigación acerca de la Fundamentación ética del mercantilismo: Bernard Mandeville o la paradoja del vicio en la sociedad, “Contexto ideológico en la Inglaterra de finales del siglo XVII y principios del XVIII”, Publicaciones Cruz O-CUM, México, 2002, pp. 17-39.

¹⁴ Mandeville siguiendo a Pierre Bayle afirma en concordancia con él, la posibilidad de ser bueno sin necesidad de ser creyente. La historia había demostrado la falta de coherencia de la conducta humana en torno a sus principios morales abstractos y sus principios religiosos.

¹⁵ Me parece que Mandeville establece el camino hacia un nuevo tipo de virtud (la honorabilidad) perfectamente compatible con la felicidad mundana, pues no exige el ser bueno sino tan sólo aparentar serlo, por el contrario, la virtud del humanismo o del ascetismo era totalmente incompatible con la felicidad mundana, debido a que para el ascetismo la felicidad era sólo posible en lo transmundano, una felicidad alcanzada por la santidad. Para el ascetismo protestante, por ejemplo, la vida temporal era sólo un camino para practicar la virtud, hacerse merecedor de la felicidad y alcanzarla en lo transmundano.

¹⁶ El término “sujeto-de-crédito” no es una categoría empleada por Mandeville, sino una categoría propia construida para designar específicamente al hombre del honor moderno en la naciente sociedad burguesa que retrata en su *Fábula de las abejas*. Por “sujeto-de-crédito” me refiero al sujeto perteneciente a la sociedad de mercado que depende del reconocimiento público, del aplauso y estima de los miembros de dicha sociedad y que funciona como un intercambio de reconocimientos. La buena estima de los otros le brinda al sujeto una identidad pública, le hace digno de credibilidad y confianza, es decir, digno de crédito, lo cual no se refiere a su mero aspecto económico sino a la imagen positiva que la sociedad tiene de él, lo que le permitirá la realización de su interés propio, el cual se manifiesta en la ampliación de sus posibilidades de progreso material.

lo cual lo hace emparentarse con las ideas de Locke y Hume, es un crítico de los filósofos racionalistas como Descartes, no cree en la posibilidad de juicio “a priori”, sino sólo aquellos producidos por la experiencia y cuyo hábito permite que se implanten como imágenes en la conciencia.

Mandeville descubre cómo a lo largo de la evolución de las sociedades se logra la incorporación de la obligatoriedad social en los individuos, gracias a la educación entendida como la formación del hombre en la cultura y a un aprendizaje mecánico, que por la práctica se convierten en normas de convivencia. Su teoría busca darle una legitimación a los intercambios mercantiles de las sociedades comerciales, vistas por el “humanismo cívico”¹² como una amenaza de corrupción.¹³ Descubre cómo el progreso material es una forma de paz, los ciudadanos no necesitan ser buenos ni creyentes para tener conductas cooperativas en la sociedad,¹⁴ buscando activamente el “interés propio” logran sin proponérselo el “interés público” de manera espontánea. Por “interés público” se debe entender la virtud pública¹⁵ que no es más que el progreso material y la ganancia económica.

Nuestro autor plantea un sistema de compensaciones psicológicas que ayudan al individuo en su adaptabilidad social, la cual no es natural sino artificial. En tanto es producto de un proceso cultural. El proceso funciona con base en un sistema de compensaciones, siendo una de ellas la adulación, instrumento mediante el cual la “sociedad de mercado” otorga el reconocimiento de honorabilidad a los “sujetos-de-crédito”,¹⁶ cuya efectividad social se basa en el poder del lenguaje y su “habilidad comunicativa”. Dichos reconocimientos son el resultado de acuerdos comunitarios, y están basados en aquello que la “sociedad de mercado” considera valioso, es decir, en los imperativos de una *ética de mercado*. El reconocimiento intersubjetivo posibilita la formación de la identidad pública de los actores y los coloca en un lugar en el espacio de la “sociedad de mercado”. El reconocimiento a través de la opinión funda la identidad pública de los distintos “sujetos-de-crédito”, armoniza las relaciones mercantiles y facilita la gobernabilidad al formar una especie de “conciencia cívica”.

Las tesis que aporta Mandeville a las teorías ética, social y política, nos ayudan a explicar la génesis del discurso neoliberal actual, como serían sus ideas acerca del automatismo social basadas en la división del trabajo y el productivismo, en donde se idealiza a la “sociedad de mercado” como la única forma posible de lograr beneficios públicos. Reconoce el carácter fundamental de la “sociedad de mercado” como un sistema de intercambios que posibilita la construcción de un orden con pretensiones de universalidad, al estar basado en las necesidades materiales y espirituales de los hombres, quienes al buscar su interés privado contribuyen a la satisfacción de los fines de otros

egoístas¹⁷ iguales a él. Esta armonización de intereses en el interés común de la “sociedad de mercado” es posible como forma de felicidad (la moralidad y la felicidad mundana se vuelven compatibles), incluso cuando no se tiene por meta consciente a la alteridad, el beneficio producido a favor de los demás es alcanzado de modo no intencional, análogamente al (aparente) ciego azar o espontaneidad de la organización de la naturaleza física.¹⁸ En sentido estricto, al no ser una finalidad auto consciente “no sería racional” en tanto no es *a priori* o preconcebido racionalmente en la abstracción del pensamiento o como producto del entendimiento; sin embargo a partir de una “racionalidad instrumental”, sí posee una racionalidad pero sólo en los medios y no en los fines. Esta idea de armonización de intereses, llamado por Mandeville “virtudes públicas”, es lo que permite emparentarlo con Adam Smith, para quien la armonía de la “mano invisible” del mercado es un orden dado, que se impone independientemente de la voluntad de los actores,¹⁹ es decir, desde el punto de vista del Todo, lo que haga cada cual es superfluo. La armonía se impone y la justicia se realiza en ella. Esta armonía es la base del impulso de aquellas instituciones que más sirven a fomentar el bienestar público. Pero ese impulso no se produce por motivos humanitarios, sino por el deseo de perfeccionar y embellecer esa gran maquinaria política que es el sistema de gobierno. El espíritu público en el pensamiento smithiano, no va necesariamente de la mano del humanitarismo.²⁰ En realidad ambos filósofos hacen el supuesto de una Providencia ordenadora en la base de la sociedad y del mercado, si no fuera por este simulacro teológico-teleológico sería imposible la armonización de intereses, la prosperidad pública y la riqueza de las naciones.²¹

En la “ética política” mandevilliana el Estado es un mal necesario dado el automatismo del mercado y no una necesidad *sine qua non* de la vida en común, como en la teoría del Estado de Hobbes o Spinoza. La fuerza del Estado es necesaria pero insuficiente para civilizar a los hombres y transformar sus relaciones en un cuerpo social y político armónico, para lograrlo es necesaria la ilustración,²² en especial un cierto tipo de instrucción en las reglas del honor que apelan al orgullo como principio constitutivo de la naturaleza humana dada su utilidad social, pues Mandeville reconoce que no puede haber sociedad sin la transformación de los instintos en ventajas políticas. Es gracias a la necesidad del reconocimiento intersubjetivo por la que el hombre acepta moderar sus pasiones más violentas y no por el poder de la razón o una recompensa ultraterrena de salvación como ofrecían las religiones.

La tarea política en el mundo moderno consistirá en una diestra administración de las pasiones que permita la formación de un *espíritu público* al interior de las conciencias, ya que el hombre nace desprovisto de él, según Mandeville. El logro de dicha tarea sólo es posible a través de un largo proceso civilizatorio.²³

¹⁷ A partir de un criterio utilitarista el orden producido es racional, es orden en tanto el bien público es alcanzado, independientemente de no existir una meta racional direccional de la conducta. Ese es el sentido de racionalidad al que nos sujetaremos al hablar de orden cívico en el discurso mandevilliano. No estamos frente a una teoría política de acuerdos racionales preconcebidos, frente a la cual se oponía como gran crítico de la teoría del contrato. En su sistema social sí es posible un acuerdo entre voluntades privadas, pues de lo contrario la sociabilidad sería imposible; sin embargo, el acuerdo es un resultado espontáneo y azaroso de las acciones egoístas de los actores que siguen su propio interés, es decir, no es premeditado. Estamos frente a un orden racional de carácter universal, pero que tiene como fundamento la naturaleza pasional de los hombres. Se podría inferir que el orden social racional descansa sobre una base irracional, en tanto, su fundamento es el interés, que para Mandeville todavía es una pasión.

¹⁸ Digo aparentemente ciego azar o espontaneidad del orden, porque existe una visión teleológica-teológica en la organización natural y social en la filosofía mandevilliana, de otra forma no se justifica la posibilidad de una armonía. Es una teleología-teológica porque supone una Providencia en la base de toda organización, tanto de la naturaleza como de la sociedad, pero no sólo como un supuesto de la razón para orientarse en el pensamiento como hace Kant, es decir, como una máxima del juicio reflexionante sino como si fuese una determinación del orden de la naturaleza y de la sociedad, lo cual es un abuso dogmático de la filosofía de Mandeville

¹⁹ Esta noción de no intencionalidad es similar en Mandeville, quien como ya vimos sostiene que los vicios producen prosperidad pública.

²⁰ Véase el análisis crítico al pensamiento de Smith de Germán Gutiérrez en su libro *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*, Universidad Iberoamericana, México, 1998.

²¹ Por cuestiones de espacio, no hago aquí el análisis teológico-teleológico del discurso mandevilliano del orden de la naturaleza y del estado que aparece en la segunda parte de la Fábula de las abejas, en los diálogos entre Cleómenes (voz de Mandeville) y Horacio (voz de Lord Shaftesbury) producto de una investigación futura. No es el objetivo primario de este ensayo hacerlo en este momento. Un estudio exhaustivo del tema lo pueden encontrar en el libro de Esther Pascual López, Bernard Mandeville, *Legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, ed. Sequitur, Madrid, España, 2000.

²² Esta esperanza puesta en la formación del hombre y en su ilustración le aleja del estado de naturaleza, lo cual emparenta a Mandeville con la Ilustración. Sin embargo, no se trata de una ilustración en su vertiente racionalista que confía ciegamente en el poder de la razón para conocer y explicar las causas y esencia de las cosas. El progreso y dominio técnico sobre la naturaleza es posible mediante la acción del “hombre activo”, desde la perspectiva mandevilliana, aquel cuyo poderoso afán de dominio y de sobresalir en el Beau Monde es capaz de vencer cualquier obstáculo, cuyo motor para la praxis se encuentra en el principio del “amor propio” y del “apego-de-sí”.

²³ El proceso civilizatorio de las sociedades modernas es la gran fascinación de Mandeville, por lo cual sostenemos que estamos frente a un liberal y escéptico moral (pero de la moral abstracta racionalista y ascética) más que frente a un rigorista. Un escéptico relativo pues tiene fe en la ciencia y la publicidad, y confía en la posibilidad de la construcción de un orden político estable.

Bernard Mandeville es importante por pertenecer a una tradición que analiza la historia social del ser humano basada en la necesidad constitutiva de su existencia, cuyos excesivos deseos le llevan paradójicamente a adecuarse a la sociedad, como lo muestra el siguiente pasaje:

Grandes multitudes pululaban en el fructífero panal; y esa gran cantidad les permitía medras, empeñados por millones en satisfacerse mutuamente la lujuria y la vanidad, y otros millones se ocupaban en destruir sus manufacturas; abastecían a medio mundo, pero tenían más trabajo que los trabajadores.²⁴

Se opone radicalmente a aquella moralidad que cree que el ser humano posee cualidades amables inherentes a su naturaleza, las cuales lo llevan a socializarse y cuya rectitud personal es el origen del bien público, como sostenían Shaftesbury y Hutcheson, entre otros. Nuestro pensador contribuye con la tarea de legitimación del nuevo orden social en la Inglaterra del siglo XVIII, que se enfrenta a la desvalorización de una moralidad que ya no se ajusta a la realidad material del surgimiento de nuevas formas de propiedad, pues se trata de una moralidad que sólo vive como una ilusión romántica y un recurso retórico de categorías decadentes.

Nuestro autor fue un defensor de la libertad de prensa, la propiedad privada, el interés público como fin del Estado, pero defensor al mismo tiempo, del individualismo no intervencionista, promotor del comercio, tolerante de los males sociales, pero siempre bajo la vigilancia del Estado independientemente de la forma de gobierno.²⁵ Desarrolla una filosofía de la individualidad no elaborada sistemáticamente hasta entonces, promotor del lujo y del comercio como formas de expresión de la libertad burguesa.

²⁴ Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas o vicios privados hacen la prosperidad pública*, trad. Ferrater Mora, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 11-12.

²⁵ Aunque sabemos a través de una mirada histórica que Mandeville puede ser identificado con los principios políticos de los Whigs defensores de una monarquía limitada, moderada por el poder legislativo de la Cámara de los Comunes en Inglaterra. No cree en el autoritarismo del Estado, ni en la coacción totalitaria del mismo, claro está que a nivel interno, pues a nivel externo confía en la milicia defensora del comercio e imperialista, pues las colonias son imprescindibles para el comercio.

²⁶ Adam Smith, *La Teoría de los sentimientos morales*, trad. Carlos Rodríguez Braun, Alianza Editorial, Madrid, España, 2004, p. 542.

²⁷ *Ibid.*, pp. 458-459.

2. Crítica de Adam Smith al rigorismo teórico del lenguaje moral mandevilliano

Adam Smith critica el rigorismo de los conceptos de virtud y vicio en el sistema moral mandevilliano y lo ironiza; considera que es a causa de este rigorismo teórico por el que toda acción práctica parece provenir del vicio:

Procura (el Dr. Mandeville) subrayar la imperfección de la virtud humana... no alcanza esa completa abnegación que pretende. Siempre que nuestra reticencia... al placer no llegue a equivaler a la abstinencia más ascética, la trata como si fuese obscena lujuria y sensualidad... lujuria es todo lo que excede el mínimo necesario para la naturaleza humana, con lo cual es vicioso hasta el uso de una camisa limpia o una habitación cómoda.²⁶

Si juzgamos la conducta bajo este estrecho margen de validez y aprobación todo parecería como corrupto. Smith encuentra la causa de estas limitaciones en el rigorismo teórico de Mandeville, en definir los conceptos de vicio y virtud desde un imperativo de abnegación absoluta, comunes en los sistemas morales antiguos como en el estoicismo absoluto. En función de estos sistemas toda acción humana sería calificada como un vicio, cuando no es así. Smith aboga por un estoicismo moderado y no absoluto, como ya su maestro Hutcheson había criticado con anterioridad, Mandeville había adoptado el rigorismo estoico como recurso metodológico, con el fin de reducir al absurdo las acciones virtuosas de los hombres:

Fue fácil para el Dr. Mandeville probar, primero, que la conquista absoluta de nuestras pasiones es imposible entre los hombres, y segundo, y que si se pudiera lograr de manera universal sería dañino para la sociedad, pues acabaría con la industria y el comercio... Por su primera proposición parece probar que la virtud real no existe, y quien pretendiera tal cosa no era más que un tramposo e impostor, y en su segunda proposición cree probar que los vicios privados son beneficios públicos, dado que sin ellos la sociedad no prosperaría.²⁷

La intención de Mandeville ante este recurso estoicista sólo es teórica, ello no significa que verdaderamente lo aprobara, fue un recurso con intenciones satíricas al pretender burlarse de todo aquello que presumía virtud en sus acciones. Smith le reconoce cierta verosimilitud a sus ataques, pues de lo contrario nadie le hubiese tomado en serio, la indignación que causó en los círculos literarios y religiosos obedece a un asomo de verdad a sus denuncias:

Existe, sin embargo, otro sistema que parece haber eliminado toda distinción entre vicio y virtud, y cuya tendencia es totalmente perniciosa, me refiero al sistema del Dr. Mandeville. Aun cuando las nociones de este autor son casi en todos sus aspectos erróneas, sin embargo, parecen existir en la naturaleza humana... a pesar de la rústica elocuencia del Dr. Mandeville, su doctrina está revestida de un aire de verdad y probablemente sea muy apto para imponerla sobre los inexpertos.²⁸

A pesar de todo el ruido que el sistema de Mandeville provocó y de lo destructivo que pueda parecer, Smith no deja de reconocer apariencias de verdad en el sistema moral mandevilliano, de no ser así no se explica cómo pudo causar tanta polémica: “Algunos de los artículos, para ser justos, e incluso aquellos más sobrecargados, tienen algún fundamento, de no ser así el fraude se hubiese detectado inmediatamente”.²⁹

Smith tiene razón al acusarlo de ambigüedad en el uso del lenguaje moral, pero no comprende las verdaderas intenciones de Mandeville, su objetivo es ironizar y no defender verdades teóricas absolutas, sino divertir a su lector y denunciar a la superflua sociedad estamental inglesa; no obstante es defensor de las limitaciones del poder político, estamental y religioso, está a favor de la publicidad en la prensa escrita y en las revistas literarias como contrapeso político.³⁰

Smith encuentra en el manejo de los conceptos de virtud mandevillianos una insensibilidad inaceptable, sostiene que practicar la virtud no implica negar sentimientos ni emociones, es un imperativo moral conservarlas al ser dichos sentimientos aquello que impulsa a la acción virtuosa. El “amor propio” no es excluyente del amor por los demás, como suponía Mandeville, al igual que Hobbes. Para Smith toda virtud debe ir acompañada de los sentimientos:

Toda virtud si es práctica va acompañada de cierta sensibilidad que puede ayudar a practicarla o a alejarnos de su práctica, pero se cae en una equivocación el pretender arrancarles toda sensibilidad... las virtudes no exigen una insensibilidad absoluta ante las pasiones que pretenden controlar. Sólo se proponen reprimir la vehemencia de dichas pasiones para que no dañen al individuo y no perturben ni ofendan a la sociedad.³¹

Así como rechaza la visión estoica, absoluta y ascética mandevilliana en el nivel teórico, también se opone a su “ética consecuencialista” inherente en la tarea política, la utilidad de un orden político, según Smith, no es suficiente para juzgar la propiedad o impropiiedad de una acción. No es suficiente que una acción privada contribuya al “orden

social” para denominarla virtud. La virtud no puede ser derivada de manera absoluta de la contemplación del orden social, que vista como una maquinaria y viendo que sus engranajes se ajustan perfectamente a su funcionamiento podemos juzgarla armónica y bella, si bien tiene consecuencias agradables ello no es un criterio suficiente de juicio moral:

rara vez se detiene a pensar que esta perspectiva política... no puede ser la base de la aprobación y reprobación con la que siempre ha estado habituado a calificar esas diversas cualidades.³²

Smith admite que las acciones ordenadas, al ser contempladas según su utilidad, sean juzgadas como bellas, pero ello no puede ser un fundamento suficiente del juicio moral. Para serlo se requieren de cuatro condiciones morales: 1) Simpatizar con los motivos del agente; 2) Asumir la gratitud de quien recibe los beneficios de quienes han cosechado los beneficios de sus acciones; 3) Adecuación de la conducta a las reglas generales de esas dos primeras simpatías, y 4) Considerar las acciones como parte de un sistema de moralidad que promueve la felicidad pública y privada:

cuando consideramos tales acciones como parte de un sistema de conducta que tiende a promover la felicidad del individuo o de la sociedad, parecen derivar de esta utilidad una belleza no distinta de la que adscribimos a una máquina bien planeada.³³

²⁸ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, II, Cap. IV, “Of Licentious Systems”, p. 451.

²⁹ *Ibid.*, p. 460.

³⁰ Mandeville era un liberal, se le puede asociar con un Whig moderado, se opone a las teorías políticas de los Tories acerca del derecho divino, la no resistencia y la obediencia pasiva; apoyaba la Revolución de 1688 y los ideales constitucionales de una monarquía limitada; abogaba por un gobierno mixto, pues en su opinión no existían formas perfectas de gobierno, como en cada forma particular encontramos desventajas, era preferible un gobierno mixto que combinara monarquía, aristocracia y democracia, en la forma parlamentaria de Rey, Lores y Comunes, ello aseguraría mayores beneficios. Defendía la división de poderes y la separación de la política y la religión, criticaba las ambiciones mundanas de la iglesia católica, su hipocresía y su intolerancia. Abogaba por una política de tolerancia entre las distintas sectas protestantes, pero no incluía a los católicos romanos por desestabilizar los acuerdos políticos ingleses, lo cual conduciría a la rebelión.

³¹ Smith, *op. cit.*, p. 543.

³² Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 553.

³³ *Ibid.*, p. 569.

De esta forma el sistema del “amor propio” mandevilliano se quedará solamente con la cuarta condición, la de su utilidad y olvidará las otras tres. Pasemos ahora a la crítica de Smith al sistema del “amor propio” mandevilliano. Lo ataca principalmente por identificar el “amor propio” con el egoísmo, encuentra la causa de esta afirmación a una indebida comprensión y una falsa interpretación del sistema de la simpatía.

3. La “teoría de la simpatía” smithiana frente al sistema del “amor propio” mandevilliano

Adam Smith comienza la tercera parte de su *Teoría de los sentimientos morales*, analizando los distintos sistemas de moralidad en la historia de la filosofía. Comienza haciendo una distinción entre el sistema antiguo, donde revisa críticamente la filosofía racionalista platónica y el estoicismo absoluto de Séneca; después pasa al estudio de una moralidad epicureista basada en el mayor placer y en evitar el máximo dolor, y por último el sistema del “amor propio”, donde critica aquellos sistemas de moralidad que identifican al “amor propio” con el egoísmo, cuyos representantes serían Hobbes, Puffendorf y Mandeville. Lo novedoso en la moralidad smithiana fue suprimir del concepto del “amor propio” toda su identificación con un vicio, como lo hacía Mandeville, y transformarlo en un principio necesario para motivar los sentimientos de benevolencia o de la simpatía humana.³⁴

Smith critica la mirada escéptica de Mandeville sobre cualquier acción recta y digna de mérito, para éste último, el origen de toda acción aparentemente virtuosa provenía del “amor por la alabanza” (*love of praise*) o de la vanidad

humana. Sostenía que el hombre estaba más interesado en su felicidad privada que en la de los demás, aparentaba sacrificar sus intereses cuando en realidad sus motivos eran siempre egoístas y muy agradables a su “amor propio”, todo espíritu público era una impostura y una trampa a la humanidad, como vemos en la siguiente cita:

Avergonzados de las muchas flaquezas interiores que padecen, todos los hombres se esfuerzan por ocultarse unos a otros la fealdad de su desnudez, envolviendo el verdadero sentir de sus corazones en el amplio manto de la sociabilidad, con la esperanza de esconder sus sucios apetitos y la deformidad de sus deseos bajo la apariencia de un sincero interés por el bien público, mientras que en su fuero interno tienen conciencia de su invencible afición a sus concupiscencias favoritas y de su absoluta incapacidad de transitar por el arduo y fragoso sendero de la virtud.³⁵

En contraste, Smith responde que el “amor propio” está lejos de ser un vicio, es por el contrario, un motivo para la acción virtuosa y demuestra cómo el deseo de realizar acciones honorables y de ser objetos de estima y aprobación pública no puede ser considerado vanidad. Aun el “amor por la fama” y la reputación bien fundamentada, el deseo de adquirir estima no merece tal calificativo, se puede llamar con propiedad “amor a la virtud” y “amor por la verdadera gloria”, una pasión inferior a la virtud si se quiere, pero a su vez un derivado de la virtud y por tanto digna. El culpable de vanidad es aquel que desea la alabanza de cualidades que no son “dignas de alabanza” (*praiseworthy*), o que le alaban pero no en el grado que él desearía. Según Smith es culpable de vanidad:

...aquel que se da aires de importancia del cual no posee título; el tonto mentiroso que asume mérito sobre aventuras que nunca ocurrieron; el plagiarlo que se nombra autor de acciones sin habilidades para realizarlas, ellos con razón pueden ser acusados de esa pasión. Se dice que es culpable de vanidad aquel que no se conforma con los sentimientos silenciosos de estima y aprobación; quien prefiere las expresiones ruidosas y la aclamación de los sentimientos de los demás; que no está satisfecho más que cuando las alabanzas suenan en sus oídos, y quien solicita con la ansiedad más inoportuna las marcas de respeto; es fanático de los títulos, cumplidos y ser tomado en cuenta en los lugares públicos con la apariencia de que no le importa.³⁶

Smith establece una clara separación entre la vanidad y los deseos de honor y estima, mientras que Mandeville los considera vanidad por igual sin distinción entre ellos y por tanto vicios. Smith le quita a estas pasiones su peso negativo y las valora positivamente, con lo cual las legitima

³⁴ Los sistemas de moralidad antigua basaban la virtud en la propiedad, recomendaban el auto-control, la fortaleza del carácter, la magnanimidad, la independencia de la fortuna y el desprecio de los accidentes externos, del dolor, la pobreza, el exilio o la muerte. Este es el caso de la doctrina Estoica. En cambio, los sistemas benevolentes al mismo tiempo que fomentan las virtudes más elevadas, parecen negar por completo las más respetables cualidades del entendimiento, les es negada la categoría de virtud, serán ahora “habilidades morales”, como cualidades que no merecen el mismo aprecio y aprobación que la virtud propiamente dicha. El mérito de la benevolencia y de la prudencia pierden su cualidad de virtudes si lo que buscan es promover el interés privado. Aquel sistema que hace que la virtud consista sólo en la prudencia, cuando alienta los hábitos de la precaución, vigilancia, sobriedad y juiciosa moderación, parece degradar las virtudes respetables, y quitarles toda su belleza y grandeza. Sin embargo, la tendencia general de todos estos sistemas benevolentes es alentar los buenos hábitos del entendimiento humano, según Smith.

³⁵ Bernard Mandeville, *op. cit.*, p. 153.

³⁶ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 453.

y supera la paradoja mandevilliana de “vicios privados hacen virtudes públicas”. Para Smith, el “interés propio” deja de ser considerado un vicio, y es transformado como aquello cuya promoción favorece el orden en la sociedad civil y la obtención del “interés público”. No obstante, reconoce cierta afinidad entre la vanidad y el amor por la verdadera gloria, dado que ambas pasiones buscan obtener estima y aprobación, pero la diferencia radica en que mientras el “amor-a-la-gloria” es una pasión justa, razonable y moderada, “la vanidad” es injusta, absurda y ridícula por desmesurada:

El hombre que desea estima por aquello que es realmente estimable, no desea nada más que lo que justamente se merece, y no se le puede rehusar sin percibirlo como una ofensa. Por el contrario, la otra (la vanidad) nunca encuentra satisfacción... aunque en secreto guarde conciencia de que desea más de lo que se merece.³⁷

Smith demuestra que aun el hombre que desea la virtud en sí misma como fin último y a quien le son indiferentes las opiniones ajenas, se siente feliz al estar consciente de ser el objeto de honor y aplauso. De manera que aún en el “amor a la virtud” encontramos cierta referencia a la opinión de los demás, y en esto hay afinidad con el “amor a la verdadera gloria”. La diferencia consiste en que el agente no se siente ansioso por conocer los sentimientos de los demás hacia él (no es vanidoso), mientras que el que ama la gloria sí, aún cuando sus acciones sean meritorias están mezcladas con pasiones innobles, además de estar expuesto en mayor medida a la ignorancia e injusticias humanas, en tanto su felicidad está expuesta a la envidia ajena y a la locura del público, al depender ciegamente de su azarosa opinión,³⁸ es decir, el sujeto no logra establecer una referencia a la propia dignidad, a la imagen propia de respeto y honor. En cambio, la felicidad de aquel que ama la virtud en sí misma tiene su felicidad asegurada y es independiente del capricho público, tiene como referencia la buena opinión que él tiene de sí mismo en su conciencia reflexiva, como “espectador imparcial” quien no depende del elogio y logra ser “conciencia autónoma”, en ese sentido es libre al no depender sino de su propia opinión.

Smith resuelve la paradoja mandevilliana “vicios privados, hacen virtudes públicas”, en primer lugar porque evita la definición rigorista de virtud del estoicismo absoluto adoptada por Mandeville en el nivel teórico, en segundo lugar porque no identifica el “amor propio” con el egoísmo, más bien lo considera como una forma del amor al prójimo gracias al “sistema de la simpatía”, el cual consiste en un imaginario cambio de posiciones. En ningún sentido se puede decir que el “sistema de la simpatía” es egoísta:

Es verdad que cuando yo me identifico con su pesar... cabría decir que mi emoción se basa en el amor propio, puesto que brota porque yo asumo su caso, me pongo en su lugar, y concibo así lo que yo sentiría en tales circunstancias. Pero aunque es correcto argumentar que la simpatía surge de un imaginario cambio de papeles, y concibo así lo que yo sentiría en tales circunstancias... aunque es correcto argumentar que la simpatía surge de un imaginario cambio de papeles con la persona principalmente afectada, no se supone que este cambio imaginario tiene lugar en mi propia persona y carácter, sino en los de la persona con la cual simpatizo. Cuando me duelo por la muerte de su único hijo, con objeto de identificarme con su aflicción no pienso en lo que yo mismo,... sufriría si tuviese un hijo y si ese hijo desgraciadamente muriese; lo que hago es considerar cuánto sufriría yo si yo fuese en realidad usted, y no sólo cambio con usted el contexto sino también las personas y los caracteres. Mi pesadumbre..., obedece por entero a su causa y en nada a la mía.³⁹

El “principio de la simpatía” no consiste en reducir a mi subjetividad el sufrimiento del otro, sino en salir de mí mismo hacia el otro que sufre, es decir, no es un movimiento solipsista sino una tendencia hacia la universalidad del otro, por ello es incorrecto identificarlo con el egoísmo. En tercer lugar, Smith resuelve la paradoja mandevilliana al considerar insuficiente la belleza resultante de la contemplación del orden social y de su carácter de utilidad pública como criterios suficientes para juzgar la moralidad de una acción.⁴⁰ Mandeville considera virtud pública a la producción de felicidad de la sociedad, Smith la acepta como una parte de las condiciones de la virtud, sin embargo, como ya apuntábamos, es insuficiente, pues faltaría la identificación de los móviles de la conducta y su aprobación por parte del “espectador imparcial”.

³⁷ *Ibid.*, p. 454.

³⁸ La opinión pública siempre corría el peligro de estar mal informada, a diferencia del “espectador imparcial”, quien era omnisciente, una especie de semidios, un ojo inscrito en nuestra naturaleza a semejanza de Dios, quien todo lo ve y todo lo conoce. El “espectador imparcial” podía tener perfecto conocimiento de los móviles, acudir a él por aprobación significaba ser merecedor del aplauso por una acción apropiada. El juicio de aprobación público operaba como una señal de la certeza interior.

³⁹ Smith, *op. cit.*, p. 554.

⁴⁰ Aunque lo que haga cada cual sea irrelevante para el Todo, no lo es para el sujeto en privado porque puede ser objeto de castigo y condena, en tanto su acto privado es sometido al tribunal de su conciencia o “espectador imparcial”, quien en su omnisciencia juzga la bondad o maldad del acto.

En cuarto lugar, Smith rechaza al derecho y a las costumbres como los criterios determinantes de la distinción entre el bien y el mal,⁴¹ supone la existencia un principio previo a la ley del derecho que juzgue acerca de la propiedad e impropiedad de las acciones, si bien se niega a aceptar que descansa en la razón como suponían los racionalistas,⁴² sino en el sentimiento o emoción inmediata, y ello no es egoísmo como sostenía Mandeville. Se opone tanto al estoicismo absoluto y al racionalismo filosófico, como también a las teorías del “amor propio” que identifican al “amor propio” como egoísmo.

Los editores de Smith admiten algunas deudas de su pensamiento a Mandeville, aunque no las reconoció abiertamente más que en un pequeño pasaje en la *Riqueza de las Naciones*, porque tal vez temía que si sus lectores lo identificaban con un pensador tan controversial, su obra no hubiese tenido la aceptación deseada. Smith toma prestada de Mandeville su teoría de la división del trabajo, reconocido por el mismo Marx.⁴³ Además de aceptar al “interés propio” como una de las pocas pasiones que encontramos en el fondo de las acciones humanas. En la *Riqueza de las Naciones* y parafraseando a Cleómenes en la *Fabula de las Abejas*, nos dice: “la incansable industria del hombre para abastecerse de todas sus necesidades y su constante búsqueda por mejorar su condición”, Smith afirma que “el deseo de mejorar nuestra condición nos viene desde que estamos en el útero materno”⁴⁴ y en ello coincide con Mandeville.

⁴¹ Nótese la analogía de la crítica smithiana con la que previamente Hume le había hecho a Mandeville, en el sentido de cómo las distinciones entre vicio y virtud no son el resultado de la educación, de las costumbres y de la tarea de los legisladores, no primariamente al menos, pues era necesaria una precondition, a saber, la de un sentido moral, que consistía en aquel carácter de “ser afectado” por los sentimientos de la humanidad. Sin dicha precondition, la educación y la instauración de nociones morales habrían sido imposibles, incomprensibles a los oídos de la sociedad. Ese sentido moral era más originario que el principio de la simpatía smithiano, pues no resultaba de un acuerdo entre los sentimientos propios y ajenos, sino en un “sentimiento de humanidad” innato y anterior al imaginario cambio de posiciones.

⁴² Este destierro de la razón como el lugar privilegiado de la moralidad es compartido por la Escuela Escocesa en general y por el sistema del “amor propio” mandevilliano, que Smith llama “De los sistemas licenciosos”.

⁴³ Karl Marx, *El Capital*, I, p.354.

⁴⁴ Adam Smith, *La Riqueza de las Naciones*, II, iii, p. 307.

⁴⁵ La denominación “espectador parcial” es una interpretación propia al egoísta mandevilliano que depende de la opinión pública y de su buena imagen social.

⁴⁶ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, VII, ii, 3, p. 445.

⁴⁷ *Ibid.*, VII, ii, 3-13, p. 445-445.

Confrontaremos a continuación los dos sistemas de moralidad, la del “espectador parcial”⁴⁵ heterónimo mandevilliano, quien depende ciegamente de la opinión pública, frente al del “espectador imparcial” de Smith que tiene su propia imagen de dignidad como referente valorativo último de sus acciones, es decir, en la autonomía de su conciencia moral.

4. El “espectador parcial” mandevilliano frente al “espectador imparcial” smithiano

Smith reconoce al igual que Hutcheson el concepto de la “simpatía” como la única capacidad humana que permite el juicio moral, le critica el no haber considerado al “amor-propio” motivo para la acción virtuosa, pues para Smith el prudente cuidado que una persona pueda poner en sus asuntos (amor propio), puede ser una virtud. Considera como contrario a nuestra naturaleza y una imposibilidad moral, la exigencia de Hutcheson de negar el placer de la “auto-aprobación” al interior de la conciencia subjetiva, como algo que le resta mérito a la acción benevolente.⁴⁶

...Dr. Hutcheson muestra, que cuando en una acción que supuestamente procede de un sentimiento de benevolencia, se descubre algún otro motivo, el sentido del mérito de esta acción disminuye en la medida en que se crea que este motivo influyó en él. Si cualquier acción supuestamente procedente de la gratitud, se descubre provino de la expectativa de algún nuevo favor... tal descubrimiento destruye el mérito.... Dr. Hutcheson estaba tan lejos de permitir que el “amor propio” fuese la causa de una acción virtuosa, que aún el placer de la auto-aprobación, del comfortable aplauso de nuestra conciencia, de acuerdo con él, disminuye el mérito de una acción benevolente. Pensaba que era un motivo egoísta, y que si contribuía a la acción ello demostraba la debilidad de una benevolencia pura y desinteresada... Sin embargo, para el juicio común de la humanidad esta tendencia a la aprobación de nuestra mente está lejos de disminuir el mérito de la acción, todo lo contrario, ese debe ser visto como el motivo por el que merece el apelativo de virtuoso.⁴⁷

Lejos de considerar que la “auto-aprobación” demerita la acción, Smith desarrolló una línea argumentativa que sostenía que una tendencia prudente hacia nuestros propios asuntos podría ser una virtud, y que era posible distinguir esta virtud de lo que Mandeville suponía como egoísmo y por tanto un vicio. Demostró cómo una amplia gama de nuestras acciones se originaban de una fuente muy diversa de motivos, los cuales incluían el “interés propio”, pero con la diferencia de no juzgar dichos motivos como anti-sociales o perversos, sino totalmente naturales, dado que:

cada hombre, como afirmaban los Estoicos, busca su propio cuidado; y todo hombre es ciertamente en todos aspectos, mejor apto y hábil para cuidarse a sí mismo que a otras personas...⁴⁸

Aún la auto-disciplina, el principio estoico que significa control y todas las características masculinas de los ciudadanos independientemente de la fortuna, y tal vez el elemento más importante de la conducta virtuosa como Smith la entiende, presupone el “amor-propio” como la más natural propiedad de la constitución humana:

El hombre que actúa de acuerdo a las reglas de la perfecta prudencia, de la estricta justicia y de la apropiada benevolencia, se puede decir que es perfectamente virtuoso. Pero el más perfecto conocimiento de aquellas reglas no le lleva a actuar de esa manera; sus propias pasiones son bastante aptas para desviarlo... a veces lo seducen para violar todas las reglas que él mismo, en sus horas más sobrias, aprueba. El mejor conocimiento y sabiduría, si no está apoyado por la más perfecta auto-disciplina, no le permitirá hacer su deber.⁴⁹

Para Smith, la virtud de la prudencia es aquella que nos lleva a procurar nuestra existencia material, como comer, dormir y protegernos, pero también a procurar la autoestima. El “amor propio” que es el cuidado de la propia existencia, como también lo entiende Mandeville, es el componente de la prudencia. El “amor propio” tiene un principio material llamado autoconservación y uno espiritual conocido como autoestima, que consiste en la imagen de aprobación propia; Mandeville coincide sin problema con esta concepción de corte spinozista, sólo que con la variante de dividir ese “cuidado del ser” en dos principios, el “amor propio” (*self love*) y el “apego-de-sí” (*self-liking*), el primero es material, mientras que el segundo es espiritual, y consiste en la imagen de aceptación propia (autoestima), igualmente necesaria a nuestra saludable preservación. La diferencia entre ambos filósofos descansa en el referente de la aprobación de la imagen subjetiva, mientras que en Mandeville depende de la opinión pública que es “heterónoma”; en Smith, la aprobación proviene del “hombre interior”, a saber, de un juez crítico e imparcial al cual llama “espectador imparcial”, que no es ni el sujeto empírico, ni el prójimo de la vida cotidiana, sino un “hombre ideal”, su aplauso es el decisivo al juzgar la propiedad de una acción como buena. Esta formulación smithiana del “espectador imparcial” es el antecedente del “sujeto trascendental” kantiano. Su carácter trascendental lo podemos encontrar en el análisis de la simpatía, pero se ve con más claridad en las situaciones en que el actor es su propio juez. Este “espectador imparcial” es el tribunal superior al que todo hombre, que se considere injustamente juzgado por los demás hombres, puede apelar.⁵⁰

5.-Conclusiones

En la ética smithiana, el aplauso público funciona como una señal que viene a confirmar la moralidad de la conducta, lo cual evita una dependencia rastrera en los caprichos de la opinión. El sujeto más dependiente del aplauso real que del imaginario está alienado, al depender más de la opinión pública que la que le brinda su “espectador imparcial” y está mal informado.⁵¹ Ello le genera incertidumbre e inseguridad acerca de su autoestima. Para Smith, el deseo de aplauso de un sujeto se busca como una justa retribución al mérito, como una señal de certeza de la moralidad de la acción, es el deseo de una retribución justa y bien merecida por los actos. El mérito no depende del aplauso sino del ser “objeto digno de aplauso”, mientras que en la moralidad mandevilliana lo importante es la señal en sí misma, el signo de aprobación de la sociedad es lo sustantivo.

En la ética smithiana, descubrimos dos tipos de reconocimiento: uno autónomo que depende de la conciencia subjetiva y uno heterónomo que depende del consenso público. Cuando el sujeto posee la certeza de la propiedad de su conducta, le es legítimo exigir el reconocimiento de la comunidad como la justa recompensa de una acción buena. Cuando falla el reconocimiento social, se debe a la mala información de la opinión pública. Smith supone como condición para lograr el reconocimiento interior, un conocimiento perfecto de los móviles de la acción por parte del “espectador imparcial”, de su benevolencia, de los sentimientos simpáticos y de la justicia. No obstante, es la habilidad disciplinada del agente lo que permite a los hombres realizar su moralidad –más que el “perfecto conocimiento” del deber–aún cuando se trate de individuos que se cuidan a sí mismos y entablan negocios basados en el “interés propio”, característico de las “sociedades de mercado”.

Smith demuestra cómo a pesar de no necesitar de la benevolencia del carnicero, ni del panadero⁵² cuando apelamos al

⁴⁸ *Ibid.*, VII, ii, i, p. 445.

⁴⁹ *Ibid.*, VI, section III, “Of Self-Command”, p. 349. La traducción es propia basada en la versión inglesa.

⁵⁰ Véase el análisis crítico que hace Germán Gutiérrez acerca del “Espectador imparcial como sujeto trascendental”, en *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*, Universidad Iberoamericana, México, 1988, pp. 74-100.

⁵¹ Nótese que una de las características más importantes del “espectador imparcial” es su omnisciencia, es el espectador perfectamente informado. La mirada pública es un espejo que me confirma como una señal de estar en lo correcto, para ello sirve el elogio, el sujeto lo exige como una retribución justa. Cuando el reconocimiento público falla es debido a una mala información, al público mal informado.

⁵² Adam Smith, *op. cit.*, p. 17.

“interés propio” al demandar su carne y su pan para nuestra cena, no obstante conservamos la capacidad de entender y evaluar moralmente su conducta. Su propósito era mostrar contrario a la postura mandevilliana cómo los hombres manifiestan una amplia gama de combinaciones del “amor-propio” y de la simpatía adecuadas a múltiples formas de sociabilidad, no necesariamente vicios. El objetivo principal de la teoría moral smithiana era mostrar cómo el “interés-propio”, mitigado por la simpatía y la “auto-disciplina” (*self-command*), pueden producir acciones prudentes y benéficas, aún en las relaciones maximizadoras de la utilidad del intercambio de las “sociedades de mercado”. La comprensión del progreso social smithiano consideraba a la *Fábula* de Mandeville una forma de explicar el funcionamiento comunitario del orgullo, de la vanidad y de la competencia por el status y la ambición, que siempre amenaza con corromper nuestros sentimientos morales alentando a la masa de los hombres a adorar al rico y grande, mientras dejamos de lado la dignidad del pobre.

Smith argumenta de manera análoga a la tesis mandevilliana cómo en las condiciones modernas “la adquisición de fortuna es el medio como la mayor parte de los hombres intentan y desean mejorar su condición”,⁵³ cómo la diferencia y la jerarquía son características “naturales” de la vida social, que ayudan a construir los fundamentos de la estabilidad aún en sociedades comerciales de gran movilidad,⁵⁴ de acuerdo con Mandeville y Hume, Smith creía que las aspiraciones materiales de los grandes y poderosos no eran más que vanas ilusiones, en la *Riqueza de las Naciones* ridiculiza las falsas pretensiones de los mercaderes que dicen estar buscando el bien público, también crítica a los grandes señores de la Edad Media que argumentaron que destruían sus dominios, “ello era más apto a los juegos de los niños que a los asuntos serios de los hombres”.⁵⁵

Las principales objeciones de Smith contra Mandeville estaban en un ámbito más fundamental. El principal error de la *Fábula* fue no haber distinguido entre el “deseo de alabanza” objeto primario del orgullo, de aquello que es “digno de alabanza” (*praiseworthy*), una categoría que le parece fatalmente ausente de la teoría moral mandevilliana. Smith niega la dependencia absoluta del hombre por la alabanza en sí misma, en realidad aquello que buscamos es ser “objetos dignos de esa alabanza”, es decir, apela a algo sustantivo e innato en la condición humana, a algo referido a un impulso natural, a saber, ser digno de elogio. El sujeto desea ser ese

objeto de alabanza, cuyo placer depende no del elogio en sí mismo sino de la “imagen de dignidad reflexiva”. Una alabanza sin fundamento es vanidad, no nos brinda un goce sólido, ni nos brinda ese sentimiento de plenitud. Un hombre de mérito no depende del aplauso ajeno sino del propio, lo que a la luz de su conciencia él aprueba de su conducta.

La *Fábula* fue incapaz, en opinión de Smith, de brindar una teoría suficientemente adecuada para explicar un hecho empírico fundamental, la existencia de seres humanos que efectivamente actuaban movidos por sentimientos de benevolencia hacia los demás, y deseaban ser alabados por este tipo de acciones más que de las acciones enmascaradas e hipócritas.

Smith se da cuenta como a Mandeville le faltó descubrir la “autoridad y autonomía de la conciencia”, así como el no haber sido capaz de explicar otros sentimientos provenientes del “amor-propio” que no son egoístas. En su opinión Mandeville permaneció ciego a un hecho psicológico evidente, que los mismos hombres se reflejan sobre sus propios deseos y acciones, y que dicho reflejo y reflexión le permite hacerse una “auto-crítica”, una condena y tener sentimientos de culpa, aun cuando nuestros deseos inmorales permanezcan ocultos a otros, y aún cuando logremos su gratificación y sean alabados.

Smith invoca la autoridad de la conciencia a través de su idea del “espectador imparcial”, la que nos es otorgada para guiar nuestras vidas. Estas facultades nos juzgan o nos recompensan, censuran o aplauden todos los otros principios de nuestra naturaleza. Lo más importante de las tesis morales smithianas es la postulación de la facultad crítica de la conciencia⁵⁶ pero provista de un fundamento intersubjetivo firme, gracias a la introducción de la figura del “espectador imparcial” quien capacita al sujeto para juzgar sus propias acciones y evaluar correctamente sus deberes. La conciencia crítica surge de la posición imaginaria de un sujeto que se contempla y se juzga a sí mismo *como si* fuese otro, este simulacro de “aparecer como otro” en la representación es necesaria al juicio moral, y de manera adicional a nuestro juicio, tenemos a los espectadores bien informados de la opinión pública, que nos vienen a confirmar nuestras certezas morales.

A pesar de que la conciencia moral del agente refleja los sentimientos de otros espectadores, el peso de la opinión pública no tiene la última palabra en el reconocimiento de aprobación moral. La conciencia moral es potencialmente libre de parcialidad hacia uno mismo, pues a diferencia del “espectador real” que busca el aplauso, el “espectador imaginario” de Smith está gobernado por un natural deseo de dignidad y mérito, es decir, el ser digno de alabanza (*praiseworthiness*), este es el hombre que se dirige a sí mismo (*self-command*). Es gracias a esta distinción entre el “amor-a-la-alabanza” y el “ser-digno-de-alabanza” como Smith logra transformar el calificativo de vicio y superar la paradoja mandevilliana, lo cual constituye una legitimación importante en la construcción de las sociedades modernas.

⁵³ Adam Smith, *op. cit.*, II, iii, p. 305.

⁵⁴ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, III, 2-3- y VI, 2, 1.

⁵⁵ Smith, *La Riqueza de las Naciones*, III, Libro IV.

⁵⁶ Es interesante encontrar en la categoría de “espectador imparcial” el rudimento de la razón práctica kantiana, a quien no le era ajena la Teoría de los sentimientos morales de Smith.

Referencias bibliográficas

- ◆ Goldsmith, M. M., “Bernard Mandeville and the Spirit of Capitalism”, *Journal of British Studies* 17, 1977, pp. 63-81.
- ◆ -----; “Regulating Anew the Moral and Political Sentiments of Mankind: Bernard Mandeville and the Scottish Enlightenment”, *Journal of the History of Ideas* 49, 4, 1988, pp.587-606.
- ◆ Gutiérrez, Germán, *Ética y Economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*, Universidad Iberoamericana, México, D.F., 1998.
- ◆ Hirschman, Albert, *The Passions and the Interest: Political Argument for Capitalism Before its Triumph*, Princeton University Press, Princeton, 1977.
- ◆ Hume, David, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Antrophos, Madrid, 1990.
- ◆ -----, *Investigación sobre los principios de la moral*; Austral, Madrid, España, 1991.
- ◆ -----, *A Treatise of Human Nature*; Oxford Univesity Press, Oxford, 2001.
- ◆ Mandeville, Bernard, *An Enquiry into the Origin of Honor, and the Usefulness of Christianity in War*, by “The Autor of the Fable of the Bees”, Londres, J. Brotherton, 1732. Reimpresión con introducción de M. M. Goldsmith, Cass Reprint, Londres 1971.
- ◆ -----, *The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Publick Benefits*, con comentario crítico e histórico, editado por J. B. Kaye, 2 volúmenes, Clarendon Press, Oxford, 1924.
- ◆ Pascual, Esther, *Bernard Mandeville: Legitimación de la fantasía y el orden espontáneo*, Ediciones Sequitur, Madrid, España, 2000.
- ◆ Pocock, G. J. A *Virtue, Commerce and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- ◆ Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, editado por Raphael and Macfie, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- ◆ -----, *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2004.
- ◆ -----, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.