

# ¿Relativismo moral en Adam Smith?

---

## Moral Relativism in Adam Smith?

María Teresa Cordero Becker  
Universidad de los Andes, Chile  
mtcordero@miuandes.cl

Fecha de recepción: 30/05/2022 • Fecha de aceptación: 123/03/2023

### *Resumen*

En la *Teoría de los Sentimientos Morales* (1759), Adam Smith propone una ética fundada en los sentimientos. Esto parece sugerir un relativismo moral, pues los sentimientos, al ser relativos a cada sujeto, no poseen una validez transcultural. Aunque algunos comentaristas de Smith sostienen esa lectura de su ética, en este artículo se sugiere ahondar en los elementos que nos permiten alejar esta teoría de dicha posición. En efecto, a partir de nuestra igual naturaleza psicológica, Smith propone una común estructura formal de juicio que da origen a normas materiales universalmente vinculantes.

### *Palabras clave*

*Espectador imparcial, relativismo moral, simpatía, Teoría de los sentimientos morales, transculturalidad.*

### *Abstract*

In the *Theory of Moral Sentiments* (1759), Adam Smith proposes an ethics based on feelings. This seems to suggest a moral relativism, since feelings, being relative to each subject, do not have cross-cultural validity. Although some commentators on Smith support this reading of his ethics, this article suggests delving into the elements that allow us to move this theory away from said position. Indeed, based on our equal psychological nature, Smith proposes a common formal structure of judgment that gives rise to universally binding material norms.

### *Keywords*

*Impartial spectator, moral relativism, sympathy, Theory of Moral Sentiments, transculturality.*

---

## Introducción

A mediados del siglo XVIII, Adam Smith publica su primer libro: *La teoría de los sentimientos morales* (1759).<sup>1</sup> Aunque habitualmente ha sido más reconocido por *La riqueza de las naciones* (1776) —que le ha otorgado el título de “padre del capitalismo”— es posible afirmar que su principal interés fue siempre la filosofía moral, ya que siguió trabajando en esta obra hasta una sexta edición, poco antes de su muerte. A casi tres siglos de su nacimiento (1723-2023), quisiéramos ahondar en algunos aspectos de su *Teoría*.

Cuando nos detenemos en el título de esta obra aparece ya una idea aparentemente contradictoria: “sentimientos morales”. ¿Cómo puede decirse que algo tan espontáneo e irracional como los sentimientos sean morales? Se supone que el comportamiento moral del hombre involucra aquellas acciones voluntarias, de las que podemos hacernos responsables porque las hemos hecho libremente. Sin embargo, parece ser que los sentimientos no caben dentro del ámbito de “lo libre”, porque nosotros no decidimos cuáles queremos tener frente a determinadas circunstancias. En este sentido, una teoría moral basada en algo tan cambiante y subjetivo como los sentimientos parece sugerir un relativismo moral.

En este artículo se pretende profundizar en algunos elementos que Smith plantea en su *Teoría*, con el fin de afirmar su alcance transcultural y descartar así un posible relativismo moral que, como algunos comentaristas sugieren, es inevitable por tratarse de una ética empirista, fundamentada en la experiencia.

Ahora bien ¿qué importancia tiene proponer una lectura no relativista de su obra? Si las normas morales dependen de cada

1 Desde ahora, *Teoría*. Las citas las tomaré de la traducción de Carlos Rodríguez Braun (Smith, 1997), tras haberlas contrastado con la edición preparada por D. D. Raphael y A. L. Macfie (Smith, 1982).

comunidad (para las teorías relativistas no es posible establecer pautas universales de comportamiento) (Gowans, 2021), pasan a ser —al igual que las normas de etiqueta— en cierto sentido arbitrarias, fundamentadas exclusivamente en el consenso. Esto, a nuestro juicio, tiene dos consecuencias importantes; no permite sostener: a) el progreso moral, porque no hay un “parámetro” que supere el contexto cultural, en el cual nos podamos apoyar para verificar una mejora moral; b) juicios morales transculturales, porque los juicios de este tipo implican normas no-relativas, que nos permiten relacionarnos como iguales más allá de los límites espacio-temporales.

¿Dónde situamos la ética de Smith? Al igual que su maestro empirista F. Hutcheson (y su amigo David Hume), él encuentra en los sentimientos el fundamento de la moralidad. A su vez, profundiza en los conceptos de simpatía y espectador imparcial (Carrasco, 2009a), heredados en parte de sus predecesores y desde ahí introduce, a nuestro juicio, puntos de conexión entre el empirismo de la Ilustración escocesa y el racionalismo moderno, con sus pretensiones de universalidad.

Smith elabora su teoría moral sobre la base de una cualidad psicológica innata: la simpatía (Birch, 2009). En efecto, solo desde nuestra capacidad de simpatizar (empatizar, en términos contemporáneos) es posible el desarrollo de nuestra moralidad. Así pues, cuando interactuamos con nuestros iguales, tendemos a identificarnos imaginativamente con ellos para evaluar sus sentimientos según la medida de los nuestros: si experimentamos una coincidencia, simpatizamos con él y, por tanto, aprobamos su conducta. En caso contrario, no tiene lugar la simpatía y, entonces, reprobamos su actuar. A partir de esta experiencia elemental se inicia, según Smith, todo un proceso de perfeccionamiento moral que atraviesa distintas etapas de “purificación”, por decirlo así, de nuestros sesgos particulares hasta que podamos juzgar con imparcialidad, es decir, desde una tercera posición (Smith, 1997: 251).<sup>2</sup>

2 M. A. Carrasco sostiene que esta “tercera posición” a la que se refiere Smith en su teoría (1997: 251) es, en realidad, una “segunda posición” porque un espectador en tercera persona sería como “quien mira desde fuera a agentes no identificados, y les asigna el mismo valor. En la TSM el espectador se coloca en una posición de segunda persona,

Esta tercera posición es la que ocupa el “espectador imparcial” (Smith, 1997: 244), una figura imaginaria que Smith propone para referirse a nuestra conciencia moral. El espectador imparcial es natural, pero no innato; es decir, está en nuestra naturaleza, pero se va desarrollando gradualmente gracias a la interacción con los demás, donde aprendemos a distanciarnos de nuestra posición céntrica porque nos percatamos de que no somos más que uno entre muchos (1997: 178). Tal como explica Smith, “cuando se analiza desde la perspectiva desde la que es consciente que otros lo ven, comprende que para ellos él es solo uno más de la multitud, en ningún aspecto mejor que ningún otro integrante de la misma” (Smith, 1997: 178). De este modo, en el encuentro con los otros nos hacemos conscientes de nuestra igualdad y esto nos lleva a moderar nuestro amor propio para no ser objeto de su rechazo. Esto lo aprendemos a hacer gracias a la virtud del *self-command* (Smith, 1997: 262)<sup>3</sup> que, poco a poco, nos lleva a adquirir el hábito de mirarnos desde una perspectiva imparcial.

En la medida en que el espectador imparcial se desarrolla rectamente en nosotros, nos transformamos idealmente en hombres sabios y virtuosos. El hombre sabio y virtuoso representa, para Smith, “la mejor cabeza unida al mejor corazón” (Smith, 1997: 377). La teoría clásica de la virtud lo caracteriza como *phrónimos*, el hombre prudente (EN, II.6, 1106b, 3-6). En la *Teoría*, la medida precisa para hacer el juicio moral sería los sentimientos morales del espectador imparcial bien informado y atento (Smith, 1997: 244), es decir, los sentimientos adecuados según lo que la situación merece. Así, el virtuoso smithiano es el que *siente* adecuadamente y, por tanto, aquel que el espectador imparcial aprueba —o, más bien, simpatiza— con él.

De modo entonces que Smith muestra a lo largo de toda su teoría cómo la naturaleza provee al hombre de un dinamismo moral

se identifica con el agente en el momento de juzgar” (Carrasco, 2014a: 73). Aunque nos parece una excelente interpretación, preferimos mantener acá la tercera posición, para distinguirla más fácilmente de las otras dos (agente y espectador externo).

3 En español podemos traducir este concepto como “autodominio”, pero no es exactamente lo que significa en inglés: no solo ejercer dominio sobre uno mismo, sino ejercerlo con una dirección.

intrínseco que lo lleva desde su dimensión psicológica a su dimensión moral,<sup>4</sup> para fundamentar desde ahí la existencia de normas transculturales, como las “sagradas normas de justicia” (Smith, 1997: 179), de lo cual hablaremos más adelante.

Ahora revisaremos los principales argumentos que proponen algunos críticos del supuesto alcance transcultural de la *Teoría*, para luego detenernos en aquellos conceptos clave —fiabilidad del espectador imparcial y alcance del concepto de daño— que, a nuestro juicio, nos alejan de tal postura.

### *Una visión relativista de la Teoría*

La introducción del supuesto espectador imparcial en la ética de Smith como un elemento que podría fundamentar juicios morales transculturales no ha estado exenta de críticas. Si tal espectador surge a partir de los constantes procesos de simpatía que tienen lugar precisamente en contextos particulares, ¿cómo logra independizarse de ellos para alcanzar la necesaria imparcialidad? Así, para algunos autores, como Ch. Griswold, “en términos kantianos, el corazón de la ética de Smith es empírico y por tanto está inadecuadamente justificado” (1999: 183). De acuerdo con esta interpretación, el hecho de que el espectador imparcial surja a partir de la experiencia podría dar lugar a un relativismo moral que —con mayor precisión— S. Fleischaker llama “relativismo cultural” (2011). Este último postula la tesis de que los procesos que llevan al desarrollo moral están tan vinculados a la sociedad que cualquier individuo está en una mala posición para hacerle críticas objetivas, porque está inmerso en ella, razona según los criterios que ha adquirido a través de ella. En este sentido, ningún hombre mira los acontecimientos desde cero. Llevando esta tesis más lejos podríamos decir que, como el hombre es un ser histórico —parte de una cultura específica—, no puede independizarse de los rasgos culturales particulares y, por lo tanto,

4 Para profundizar en el paso de la simpatía psicológica a la simpatía moral, ver Carrasco (2011).

tampoco puede hacer juicios morales transculturales. En este sentido, ha afirmado J. R. Weinstein que “[Smith] emplea una ética universal en toda su obra, sin embargo, adopta una psicología moral dependiente del contexto” (2013: 101). Así, entonces, el espectador imparcial aspiraría idealmente a ser un estándar moral universal; sin embargo, en la práctica ha surgido en un contexto determinado y no sabemos hasta qué punto puede independizarse de los prejuicios o sesgos culturales para juzgar con imparcialidad.

En esta misma línea, F. Forman-Barzilai en su libro *Adam Smith and the Circles of Sympathy* (2010) ha argumentado que, aunque según esta teoría habría ciertas normas morales que coinciden, no hay nada en su caracterización del ser humano que sugiera qué normas deben coincidir en todas las culturas. Por eso, finalmente, serían normas arbitrarias. Así, por ejemplo, las reglas de justicia que Smith menciona a grandes rasgos (1997: 84), se materializarían de modo particular en cada cultura, dependiendo de sus propias valoraciones.

Por otra parte, se podría decir que la metodología que usa Smith para explicar el comportamiento moral del hombre se basa principalmente en una “metodología del sentido común”, como la llama Fleischacker, pues “funciona por medio de la apelación a lo que «pensamos», «aprobamos», y así sucesivamente, lo cual está abierto a la objeción de que lo que el «nosotros» de una comunidad cree y siente puede ser muy diferente a lo que el «nosotros» de otra comunidad cree o siente” (2011: 27). Por tanto, si el sentido común es relativo a las culturas, es difícil superar esas diferencias de caracteres y llegar a normas morales comunes. Probablemente, en cada cultura se darán ciertas normas de este tipo, pero nada nos asegura que se mantengan iguales para todas, porque el sentido común no basta como criterio moral transcultural. En efecto, el mismo Smith dice que “los contextos diversos de épocas y países diferentes tienden a imprimir caracteres distintos en la generalidad de quienes en ellos habitan, y sus sentimientos sobre el nivel específico de cada cualidad que es reprobable o laudable varían conforme al punto que es habitual en su propio país y en su propia época” (Smith, 1997: 354). En este sentido, si lo que nos motiva a corregir nuestra conducta es el placer de la aprobación de los demás, entonces nuestro

comportamiento va a cambiar según varíen los sentimientos comunes de esa época y sociedad.

En general, podríamos resumir los argumentos sobre el relativismo en Smith en uno solo: el espectador imparcial —que en última instancia es la fuente de la normatividad en esta teoría moral— no parece ser más que una extensión de los espectadores externos (reales). De modo que “si los sentimientos morales básicos de una sociedad particular están fundamentalmente corrompidos, el espectador imparcial dentro de cada individuo va a compartir, más que corregir, esa corrupción” (Fleischacker, 2004: 53). Así se sostiene, entonces, la imposibilidad de la conciencia moral para dejar entre paréntesis los sesgos particulares y poder distinguir “libremente” entre lo bueno y lo malo, entre una costumbre virtuosa y una costumbre viciosa. Lo que en definitiva se preguntan estos comentaristas es: ¿cómo puede Smith aspirar a una transculturalidad sin abstraer la moral de sus orígenes empíricos?

### *Una visión no relativista de la Teoría*

Aunque Smith no refuta directamente la idea de que su teoría esconda un relativismo ético, hay elementos que nos permiten postular la existencia en su ética de una cierta universalidad o, más bien, transculturalidad como preferimos llamarla.

Además de los elementos psicológicos que los seres humanos compartimos por el hecho de ser tales, como los principios del placer (buscar el placer y huir del dolor) y la sociabilidad, con su consecuente capacidad de simpatizar, contamos con la razón, no solo en cuanto elemento discursivo de nuestro entendimiento, sino también en cuanto “ojo natural de la mente” (Smith, 1997: 250). Cuando Smith se refiere a esta imagen, habla de un principio en parte igual y en parte distinto a nuestra naturaleza psicológica, e incluso hace referencia a la “parte divina de su origen” (1997: 246). Es una capacidad instalada en nuestra naturaleza, pero que a la vez nos permite trascender de nuestras pasiones inmediatas; más adelante veremos por qué puede hacerlo.

Así, desde este principio, “Smith deja abierta la posibilidad de examinar y corregir nuestras costumbres, creencias y reglas «desde dentro», es decir, sin apelar a un punto de vista cualitativamente «superior» o trascendente” (Mancilla, 2008: 112). De hecho, en la vida ordinaria nos encontramos con hombres que son capaces de volver sobre sus acciones porque poseen una dimensión racional —ejecutada a través de la imaginación— que hace posible un “desdoblamiento de la personalidad” (Smith, 1997: 224) para evaluar sus acciones, sin necesidad de acudir a un tercero superior (como, por ejemplo, el Estado) o a una instancia trascendente (Dios); basta con la propia mente ejerciendo su papel de “ilustre juez y árbitro de nuestra conducta” (Smith, 1997: 253).

En este sentido, podemos decir que los hombres no moderamos nuestra conducta por un “acto reflejo”, sino porque contamos con la razón que —a través del espectador imparcial— juzga acerca de la corrección o incorrección de nuestros actos. Nuestra condición natural nos provee, por tanto, de fuentes para analizar y corregir nuestra conducta con el fin de mejorarla. Basta considerar un ejemplo —como el fin de la esclavitud en la mayor parte del mundo— para constatar que de hecho es así, pues ¿qué hay en la cultura, en la historia o en la sociedad que mueva a prohibir estas prácticas sino el hombre pensando, el hombre y su conciencia moral? Si bien es cierto que prácticas de este tipo son finalmente juzgadas por una instancia superior (leyes estatales, por ejemplo), es el hombre al juzgar sus propias acciones el que motiva estos cambios. Smith afirma la existencia de progreso moral, porque la misma naturaleza nos dotó de una inclinación en orden a mejorar la propia condición (Smith, 1997: 230-231).

Ahora bien, desde cierta perspectiva, la caracterización relativista que hacen algunos comentaristas de la *Teoría* podría ser correcta, porque en el pensamiento de Smith el punto de propiedad (cuán apropiados son los sentimientos del agente frente a determinadas circunstancias) (1997: 64) no es una medida universal, sino que se modifica cada vez de acuerdo con las circunstancias; el espectador imparcial debe determinar prudentemente el punto de propiedad (Carrasco, 2009b: 183). Pero aquí hay una cuestión importante que

aclarar: esa prudencia para detectar el punto de propiedad no es arbitraria, pues está determinada por el juicio del espectador imparcial (el juicio que hace una persona poniendo entre paréntesis sus sesgos) sobre la proporción o adecuación de la actitud o acción de un agente a la realidad, a lo que la situación merece (Smith, 1997: 64).

En este sentido, es cierto que en esta teoría no hay un código de normas común al que atenerse. Sin embargo, hay una estructura formal compartida: “el habitante del pecho” (Smith: 253), el espectador imparcial. Tal como sugiere M. A. Carrasco, “en este modelo cualquier espectador imparcial dentro de una cultura, enfrentado exactamente a las mismas circunstancias, debería juzgar de la misma manera [...], «su» facultad de juicio, «su» razón práctica, definirá la actitud moralmente correcta en ese otro contexto” (Carrasco 2009b: 184). Compartir una estructura de juicio común nos permite evaluar los hechos desde una misma posición y, en consecuencia, dejar abierta la posibilidad de los juicios morales transculturales.

De este modo, la universalidad que sostiene la teoría de Smith no refiere a principios abstractos, *a priori*, que gobiernan “externamente”, por así decirlo, nuestras acciones, sino que infiere desde nuestra propia naturaleza psicológica aquello que es común a todos y que fundamenta nuestro actuar moral. En este sentido podríamos decir que es una ética empirista, pero no por eso relativista.<sup>5</sup> En efecto, como para el empirismo solo existen los particulares (no las ideas abstractas), y los particulares son contingentes, el hecho de que todos tengan algo en común es mera coincidencia (Markie y Folescu, 2021). Por eso se podría presentar esta objeción a la lectura aquí propuesta y sostener, como consecuencia, que Smith es un relativista; pues no existe algo que asegure que en todas las circunstancias se va a mantener igual, siempre estará la posibilidad de que eso común cambie, pues puede aparecer un particular distinto. Ahora bien, cabe preguntarse si el empirismo de Smith tiene este problema.

En primer lugar, podríamos sostener que un elemento que nos lleva más allá de lo contingente en la ética de Smith es el principio

5 Griswold, por el contrario, piensa que si el principio de la ética está en la experiencia, no es posible fundamentar desde ahí una posible universalidad (1999).

psicológico desde el que ella parte: la cualidad innata de la simpatía. No podemos dejar de simpatizar por más que intentemos bloquear esa capacidad.<sup>6</sup> Si vamos todavía más lejos, las inclinaciones que fundamentan esta capacidad natural (sociabilidad y búsqueda del placer) nos caracterizan de tal manera que, si dejamos de tenerlas, dejamos de ser reconocibles como seres humanos. De modo que, aunque sean rasgos empíricos, no pueden ser de otra manera para un ser humano. Esto nos abre la posibilidad a una “universalidad de hecho” en el empirismo de Smith, pues, a partir de cualidades que todos los seres humanos comparten por el solo hecho de ser seres humanos, se pueden sostener consecuencias comunes para su conducta moral.

Por otro lado, además de esta estructura formal común, en la *Teoría* encontramos un núcleo duro de transculturalidad (Carrasco, 2009b: 186), es decir, normas morales que necesariamente tienen que ser iguales en todas las culturas: las normas de justicia. “Las más sagradas reglas de justicia, aquellas cuyo quebrantamiento clama a gritos por venganza y castigo, son las leyes que cuidan la vida y la persona de nuestro vecino; luego, las que cuidan su propiedad y posesiones; y, por último, las que cuidan lo que se llaman sus «derechos personales» o lo que les es debido de las promesas de otros” (Smith, 1997: 84).<sup>7</sup> Estamos obligados<sup>8</sup> a respetar las normas de justicia porque nos reconocemos afectivamente (rápidamente, si se quiere) como iguales, igualmente vulnerables y responsables y no queremos

6 “No se halla desprovisto de él [principio de simpatía] totalmente ni el mayor malhechor ni el más brutal violador de las leyes de la sociedad” (Smith, 1997: 49).

7 A pesar de que Smith en su obra no se extiende mayormente en explicaciones sobre las normas de justicia, podemos plantear que son la justificación empírica de lo que hoy conocemos como derechos humanos universales (Sen, 2002).

8 Teniendo en cuenta la caracterización empirista de Smith, no debe entenderse “obligación” en sentido racionalista o como una imposición externa, sino como parte de nuestras tendencias naturales. En este sentido, explica Smith, la naturaleza nos dirige hacia nuestros fines no mediante “la lenta e incierta determinación de nuestra razón”, sino mediante “instintos originales e inmediatos” (Smith, 1997: 172). Ahora bien, la referencia que hace Smith sobre el instinto no tiene una connotación determinista, en el sentido del instinto animal, sino que se refiere más bien a las tendencias naturales hacia nuestros fines, pero que pueden ser modificadas, en cambio el instinto no (Pack y Schliesser, 2006: 62).

hacernos daño entre nosotros. Por eso, S. Darwall destaca que “las normas de la justicia son más vivas y más vinculantes que el resto, ya que implícitamente expresan nuestra igualdad como seres humanos; la justificación moral última en esta teoría” (2005: 133). Puede pasar, por ejemplo, que en una cultura sea considerado apropiado el hecho de hacer trabajar a niños, pero existe la posibilidad de que un espectador imparcial de esa cultura pueda juzgar ese hecho y decretar que es injusto, aunque tal práctica no sea reconocida como tal. Lógicamente, dentro de las normas de justicia hay también “zonas grises”, donde no es fácil determinar con exactitud si esto o aquello es justo o no, o si hay o no un daño a un igual. La existencia de estas “sagradas normas de justicia” quiebra, por así decirlo, el posible relativismo moral cultural en el pensamiento de Smith.

Así entonces, podemos afirmar que en la *Teoría* existen muchas virtudes y normas que son relativas a cada cultura, pero eso no implica que ellas sean arbitrarias, porque dada nuestra común estructura de juicio, esas normas son apropiadas en *esa* cultura según lo que el espectador imparcial de *esa* cultura ha aprobado, y cualquier espectador imparcial externo que simpatice con el espectador imparcial de *esa* cultura también aprobaría. En este sentido, puede haber diferencias culturales dentro de las virtudes positivas, como por ejemplo en los grados de generosidad, pero eso no implica que el hecho de ser generoso sea relativo, es decir, que en una cultura sea algo virtuoso o bueno y en otra cultura no. Por otro lado, fruto de esa estructura compartida, surgen las sagradas normas de justicia que no pueden ser relativas y que aseguran un contenido material común (proteger nuestra igualdad natural).<sup>9</sup>

A continuación, nos detendremos en dos preguntas que, a nuestro juicio, son claves para descartar un posible relativismo moral en la teoría de Smith: 1. ¿Qué tan fiable es el espectador imparcial?; 2. ¿Es el daño un concepto relativo a cada cultura?

9 Siguiendo a M. A. Carrasco (2009b: 182), tomo los principios causales de la filosofía clásica (“formal” y “material”) para referirme a estos aspectos en la teoría de Smith.

❖ ¿Qué tan fiable es el espectador imparcial?

Como hemos visto, el origen del espectador imparcial es empírico, es decir, surge en cada uno a partir de la experiencia y se va desarrollando gracias a los procesos de simpatía que están insertos dentro de un mundo de valoraciones culturales que pueden variar con el tiempo. Tales valoraciones no son estáticas, no traspasan los factores contingentes del tiempo y del espacio. Aunque en una cultura pueda hablarse de “costumbres” milenarias, siguen siendo “costumbres”. No obstante, “a pesar de que para Smith el origen de la conciencia moral [i.e. espectador imparcial] es una construcción social, a medida que el individuo va teniendo su propia biografía, su imaginación y su razón se combinan para darle el poder de re-formar su conciencia” (Carrasco, 2009b: 199) hasta transformarse idealmente en un hombre sabio y virtuoso. Es decir, en el desarrollo de este hombre interior hay elementos y circunstancias que lo llevan a adquirir una “mayoría de edad”, que le permite juzgar con la suficiente autonomía e imparcialidad. Nos detendremos ahora en estos dos últimos puntos, para analizar la fiabilidad del espectador imparcial.

**a) Autonomía**

Una objeción habitual que se le hace a Smith es que la virtud en su teoría moral no se sustenta en sí misma, sino en la búsqueda de la alabanza, es decir, en factores externos, que son arbitrarios. Así, por ejemplo, ya en 1759 (solo unos meses después de la primera edición) su editor, Gilbert Elliot, le reprocha que, si el juicio moral sobre nuestras acciones es un reflejo de la aprobación o desaprobación de la sociedad, no es posible formar un juicio moral que sea contrario a la opinión de los demás (Mossner y Ross, 1987: 48). Smith responde distinguiendo entre el “deseo de ser alabado” y el “deseo de ser *digno* de alabanza”. Con esta diferenciación, muestra la autonomía que tiene el espectador imparcial —y, por tanto, la virtud— con respecto a las opiniones externas (Mossner y Ross, 1987: 49).

Dice Smith: “la naturaleza no sólo dotó [al hombre] con un deseo de ser aprobado, sino con un deseo de ser lo que debería ser aprobado o de ser lo que él mismo aprueba en otros seres humanos” (Smith, 1997: 230). En efecto, podríamos conformarnos con la

simple apariencia, esto es, con hacer externamente lo que a los ojos de la sociedad es laudable y ocultar el vicio; sin embargo, buscamos algo más. Este deseo de ser lo que debería ser aprobado “era necesario para inspirar en él el verdadero amor a la virtud y el genuino aborrecimiento del vicio” (Smith, 1997: 230).

Por tanto —Smith lo aclara en al menos dos lugares de la *Teoría*— nuestro innato “amor a la alabanza” pertenece a una esfera diferente del “amor a ser dignos de alabanza” (1997: 230 y 570). Ambos son deseos naturales, pero el primero se sitúa en la perspectiva exclusivamente psicológica y el segundo en la perspectiva moral: el amor a la virtud (Smith, 1997: 231). A este deseo de lo honorable se refiere Smith cuando afirma: “¿Qué mayor felicidad hay que la de ser amado y saber que lo merecemos? ¿Qué mayor desgracia que la de ser odiado y saber que lo merecemos?” (1997: 225).

Así, entonces, ambos principios son naturales, pero no deben confundirse, pues son independientes el uno del otro: “la alabanza y el reproche expresan lo que son los sentimientos de los demás con respecto a nuestra personalidad y conducta; lo laudable y reprochable representan lo que naturalmente *deberían ser*” (Smith, 1997: 242). Es de esperar que una persona que se comporta correctamente quiera recibir el aplauso de sus semejantes, pero este deseo no debe ser el más fuerte si aspira a tener los mismos sentimientos que aquel “ilustre juez de la conducta” (Smith, 1997: 253). En este sentido, nuestros iguales son sólo el juez inmediato de nuestra conducta, pero el que debe dictar la sentencia es el espectador imparcial, “un tribunal mucho más alto, el tribunal de sus propias conciencias” (Smith, 1997: 244). Este paso nos sitúa ya en el ámbito de la autonomía moral; no sólo nos importa que nuestras acciones *parezcan* correctas, sino que *sean* correctas, según la medida del espectador imparcial.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que, como explica Eric Schliesser (2006), “Smith sitúa la fuente de ese deseo —que la aprobación que recibamos sea merecida— en la fundamental *incertidumbre* epistémica que cada uno de nosotros siente acerca de *sus propios juicios*” (189). En consecuencia, el hecho de que nos situemos ya en la esfera moral de nuestra conducta no quiere decir que estemos en una esfera infalible o absoluta de la corrección de nuestros

sentimientos, porque siempre somos susceptibles de parcialidad y, por tanto, de la posibilidad de error.

### b) Imparcialidad

Para ser dignos de alabanza debemos entrar en la escuela del *self-command*, “donde aprendemos nuevos patrones de deliberación” (Carrasco, 2014b: 230). Nuestros sentimientos pasivos, o sentimientos primarios, son modelados por nuestros “principios activos” que se encargan de volverlos imparciales al poner coto a nuestro amor propio, transformándolos así en pasiones corregidas o modeladas según la medida del espectador imparcial. Ser dignos de alabanza no es otra cosa que sentir y actuar como el espectador imparcial. Sin embargo, no se trata de reprimir nuestro amor propio, sino de corregirlo, porque Smith “considera el amor propio como esencial para nuestra naturaleza al igual que el amor de reclamar los bienes externos” (Hanley, 2009: 138).<sup>10</sup> Si anuláramos, por así decirlo, nuestro amor propio, anulamos el respeto a nosotros mismos y, con ello, el respeto que debemos a los demás por ser iguales a nosotros. Actuar de este modo significaría ir en contra de nuestra naturaleza.

Así, entonces, en ese proceso descubrimos que no nos conformamos con los aplausos externos, sino que hay en nuestro interior otro principio (Smith, 1997: 226) que no nos aplaude si realmente no lo merecemos: es el espectador imparcial que se ha ido desarrollando dentro de nosotros. Él conoce en mayor medida la intencionalidad de la acción, los motivos reales, porque tiene acceso directo a ellos (“de los cuales depende todo vicio o virtud”) (Smith, 1997: 64). De esta manera se encuentra “mejor informado” (Smith, 1997: 229)<sup>11</sup> y, por tanto, está capacitado para juzgar con imparcialidad, pues tiene menor riesgo de engaño.

10 Smith considera el cuidado de uno mismo como uno de los grandes fines que nos impone nuestra naturaleza (1997: 166). De modo que tanto el amor propio (bien interno) como buscar los medios para la supervivencia (bienes externos), son indispensables para conseguir ese fin.

11 Mejor informado quiere decir que tiene el mayor conocimiento posible del contexto y circunstancias del agente.

La imparcialidad que defiende la *Teoría* hace referencia, por un lado, a un adecuado control de las propias pasiones para que podamos “prestar atención a lo que hacemos con la sinceridad de una persona indiferente” (Smith, 1997: 280) y, por otro, al conocimiento más riguroso que podamos tener de las circunstancias e intenciones que movieron al agente. Aunque somos susceptibles de autoengaño, siempre existe la posibilidad de que un espectador imparcial bien informado y atento, es decir, sensible a esa información, detecte vicios e injusticias.

A pesar de la debilidad de nuestra conciencia, podemos adquirir imparcialidad si nos distanciamos críticamente de las costumbres que practicamos, no solo como un ejercicio solitario del hombre interior, sino a través —y, en buena medida— del diálogo con los demás y con otras culturas.<sup>12</sup> En este sentido, “que la mayoría no cuestione [las reglas o costumbres] no cierra la posibilidad de que alguien sí lo haga. Es más, son justamente aquellos sujetos con una mayor delicadeza de sentimientos los que hacen que el sistema moral smithiano sea dinámico y admita la posibilidad de autocorrección” (Mancilla, 2008: 117).

Con todo esto, Smith muestra que no nos vinculamos mecánicamente con nuestra cultura (Carrasco, 2009b: 203), sino que ahí aprendemos un comportamiento que con el tiempo tenemos la capacidad de juzgar, aunque no siempre lleguemos a hacerlo. En este sentido, si la conciencia recorre su camino desde el ámbito psicológico al ámbito moral, será capaz de adquirir una autonomía que le permita juzgar con imparcialidad, sin temor a ser desaprobada por los otros, porque tiene el consuelo de ser aprobada por ella misma.<sup>13</sup>

12 El valor del diálogo interpersonal e intercultural en la teoría de Smith descansa en el reconocimiento de la mutua igualdad, pues validamos las otras perspectivas tanto como las nuestras. Por tanto, no debe entenderse este “distanciamiento crítico” que ejerce el espectador imparcial como un proceso de impersonalidad, es decir, como quien comienza a observar un objeto desde fuera, sino como un adentrarse en la otra perspectiva lo mejor posible para evaluar desde ahí la propiedad o impropiidad. En la ética de Smith siempre será necesario un proceso de identificación previo al juicio moral (Carrasco, 2014a: 77-78).

13 En este sentido explica Smith que, algunos casos, al virtuoso le basta la aprobación de su espectador imparcial: “su autoaprobación no requiere ser confirmada por la aprobación de otros” (1997: 231).

Ahora bien, estos dos elementos —autonomía e imparcialidad— han sido objeto de abundantes cuestionamientos. En efecto, F. Forman-Barzilai sostiene que “Smith argumenta que el espectador maduro aprenderá a diferenciar lo que es inherentemente digno de alabanza de lo que es convencional [...] pero nunca explica «cómo» hace esto el espectador o desde «dónde» nos llega este nuevo conocimiento del mundo” (2005: 208).

Esta autora tiene razón cuando afirma que Smith nunca explica el *cómo* aprendemos a diferenciar lo que es digno de alabanza de lo que es sólo convencional, si es que estamos hablando de explicaciones teóricas, gnoseológicas, porque describe más bien lo que sucede de hecho, o sea, en la realidad fáctica. En este sentido, Smith explica que “un sabio *no obtiene* placer en el encomio cuando sabe que no hay nada encomiable [y] a menudo *se siente extraordinariamente bien* cuando hace lo que sabe que es loable pero que sabe también que nunca recibirá alabanza alguna” (Smith, 1997: 230-231, énfasis añadido). De modo que, frente a la inquietud de Forman-Barzilai, respondería que el espectador imparcial logra distinguir entre aquello que es digno de alabanza y lo que es mera convención, por el placer que experimenta interiormente cuando sigue ese *otro* deseo con que la naturaleza lo dotó, el amor a lo que *debe* ser aprobado. Esto resulta especialmente notorio cuando se encuentra frente a dilemas que implican el rechazo de sus espectadores externos.

Por otro lado, la influencia que tiene la cultura y la historia en la formación del espectador imparcial puede llevar a postular la imposibilidad que tiene de traspasar estas “barreras culturales” y, en consecuencia, de hacer juicios morales transculturales. Según Forman-Barzilai, el tipo de imparcialidad que alcanza este espectador no es efectivo para hacer un juicio moral porque está impregnado de valoraciones culturales particulares (2005). Por tanto, es una imparcialidad muy limitada, porque nunca podrá independizarse completamente de las convenciones culturales. Esto, por una parte, es efectivamente así: el espectador imparcial no surge “de la nada” ni se impone como un estándar externo, totalmente independiente de las valoraciones culturales. Sin embargo, sí tiene la capacidad de “poner en tela de juicio” todos esos valores gracias a la educación moral

que impulsa en nosotros el desarrollo de este espectador imparcial interno.<sup>14</sup> En todo caso, cabe preguntarse ¿es necesario (y posible) alcanzar una imparcialidad trascendental —por decirlo en términos kantianos— para hacer un juicio moral? Probablemente Smith pensaría que no: ante una situación injusta como, por ejemplo, que las mujeres no puedan acceder a la educación por ser mujeres, un espectador imparcial de esa cultura debería poder hacer un juicio moral sobre esta práctica y determinar que es una injusticia. Tiene la autonomía e imparcialidad para tomar distancia de las propias costumbres y revisarlas. Podríamos decir que otro ejemplo menos claro es el hecho de que algunas mujeres musulmanas deban llevar parte de la cara cubierta (*hiyab*, *al-amira*). Para cualquier occidental es difícil entender un sentido de liberación como este, porque en la práctica parece todo lo contrario a lo que nosotros hemos aprendido a valorar como liberación (Forman-Barzilai, 2005: 209). En este sentido, quizá un hecho así no se presta para hacer un juicio moral tan definitivo porque estaría dentro de lo que podríamos llamar las “zonas grises” de la moral. Es importante, por tanto, distinguir los ámbitos de cada cultura en los cuales cabe hacer un juicio moral intercultural, con mayor o menor claridad, y cuándo no.

Ahora bien, la falibilidad del espectador imparcial es siempre una posibilidad abierta. Pero esto no lo hemos de considerar como un elemento que imposibilite la universalidad de la ética de Smith, que nunca apunta a ser absoluta, sino en cierto grado, porque los seres humanos somos y seremos así: capaces de caer en el error. Siempre habrá factores culturales, sociales, biográficos que influyan en mayor o menor medida a la hora de hacer un juicio moral. Pero no por eso somos seres poco fiables en términos morales. Lógicamente tenemos la capacidad de cerrarnos al espectador imparcial y, por eso, cuando hablamos de certeza en el plano moral, podemos calificarla como aceptable, aunque no sea total. El espectador imparcial puede desarrollarse hasta transformarse en un juez digno de confianza, aunque siempre esté corrigiendo alguna imperfección.

14 Algunos de los elementos que van influyendo en la formación moral son: la familia, la escuela, la religión, la literatura y el teatro (Mancilla, 2008: 64-79).

Así, “aunque en la ética empiricista de Smith no existe ningún test contrafáctico capaz de garantizar la verdad universal de estas verdades prácticas; [...] sí existen ciertos dispositivos —como son la reflexión, el diálogo, el contraste y la refutación—, que ayudan desvelar el autoengaño” (Carrasco, 2009b: 198).

Ahora bien, además de contar con una estructura común (espectador autónomo e imparcial) que nos permite afirmar, por decirlo así, una transculturalidad formal ¿existen normas morales que sean materialmente vinculantes? Es decir, además de compartir el *cómo*, ¿hay un *qué* que posea validez universal?

❖ ¿Es el daño un concepto relativo?

En el pensamiento de Smith la justicia es ese mínimo moral que toda conciencia humana debiera reconocer, es decir, válido para todas las culturas de todos los tiempos. “La mera justicia es en la mayoría de los casos una virtud negativa y sólo nos impide lesionar a nuestro prójimo. El hombre que sólo se abstiene de violar la persona, la propiedad o reputación de sus vecinos, tiene ciertamente muy poco mérito efectivo. Satisface, no obstante, todas las reglas de lo que se llama propiamente justicia” (Smith, 1997: 176). Por eso afirma más adelante que “a menudo podemos cumplir todas las normas de la justicia simplemente si nos sentamos y no hacemos nada” (Smith, 1997: 176).

Smith llega a la justicia<sup>15</sup> a través del concepto de daño, por eso, a nuestro juicio, es importante detenernos en él. Aunque no especifica demasiado la noción de “daño”, inicia su exposición sobre la justicia afirmando que “no puede haber un motivo correcto para dañar a nuestro prójimo, no puede haber una incitación a hacer mal a otro que los seres humanos puedan asumir, excepto la justa indignación por el daño que otro nos haya hecho” (Smith, 1997: 177). En esta afirmación aparece latente el contenido que encierra este concepto: nunca habrá motivos para tratar a un igual como un inferior, pues

15 En la *Teoría*, Smith dedica toda una sección (Parte II, sección II) a profundizar en los aspectos de la justicia. Escapa a los propósitos de este artículo abordar este tema en su totalidad.

perturbar [la] felicidad [de otro] sólo porque obstruye el camino hacia la nuestra, el quitarle lo que es realmente útil para él meramente porque puede ser tanto o más útil para nosotros, o dejarse dominar así a expensas de los demás por la preferencia natural que cada persona tiene por su propia felicidad antes que por la de otros, es algo que ningún espectador imparcial podrá admitir (Smith: 177).

De modo que, cuando una persona ha sido objeto de daño, naturalmente adoptamos, a través de la simpatía, no los motivos del agente, pues “no puede haber una incitación a hacer mal a otro que los seres humanos puedan asumir”, sino el resentimiento del sufriente. Reprobamos los motivos del agente porque ha violado un principio básico de nuestra naturaleza: tratar a un igual como un igual. Si no se respeta este principio, se viene abajo todo el sistema moral. No podemos tolerar el daño porque en esta carrera todos somos iguales, “aunque cada hombre pueda ser, como reza el proverbio, todo el mundo para sí mismo, para el resto de los humanos es una fracción sumamente insignificante” (Smith, 1997: 178). El hecho de que un igual haya “derribado” a un igual denota una preferencia personal que “ningún espectador imparcial podrá admitir” (1997: 177). En este sentido, para ser justos es necesario vernos como nos ven los demás; atenuar nuestro amor propio “hasta el punto en que las demás personas puedan acompañarlo” (1997: 178).

Aunque naturalmente tendamos a preferirnos a nosotros mismos, el hecho de contar también naturalmente con la restricción de un “otro como yo” y, por tanto, de no tratarlo como un inferior o alguien a quien hay que quitar del camino, muestra indirectamente que Smith rechaza la idea de que en nuestra naturaleza existan sólo tendencias egoístas; las hay, pero junto con éstas, hay en el hombre un deseo natural de preocuparse por la felicidad de los demás y evitar todo lo que la obstaculice. En este sentido, señala Fricke, “los humanos, al ser seres sociales, están en su origen dispuestos a referirse a otros humanos como criaturas semejantes en vez de competidores” (2011: 92-93). Y es justamente esa naturaleza social la que nos impulsa al constante ejercicio de simpatía, que es como

finalmente descubrimos que lo que es daño para nosotros, también lo es para el otro.

Respetarnos mutuamente gracias a que existe *de hecho* esa consideración de igualdad es lo que Smith reconoce como justicia. “Cuando nos dirigimos a otras personas como iguales y los hacemos responsables nosotros esperamos que sean responsables; esperamos que no nos hagan daño y nos desconcertaríamos si aparece lo contrario. El reconocimiento de la igualdad dará lugar a mutuas expectativas de respeto y de abstenerse de todo daño” (Fricke, 2011: 93-94). Por tanto, ¿qué implica ser “iguales”? Supone que somos igualmente responsables: esperamos ser tratados con respeto y, si nos vemos tratados como inferiores, es justo que exijamos al agresor “un dar cuenta de” sus actos. En este sentido, “su autoridad [de las reglas de justicia] respecto a las personas es natural. La autoridad de estas reglas tiene su origen en la naturaleza humana y en particular en la naturaleza humana afectiva” (Fricke, 2011: 94). Así, las reglas de justicia nos prohíben hacer daño a nuestros iguales no como fruto de un consenso, sino que responden en su origen a nuestra natural disposición afectiva de relacionarnos con los demás, por eso son válidas para cualquier ser humano, de todo tiempo y cultura.

Así, entonces, a partir de una tendencia natural a reconocernos y respetarnos como iguales, y de una natural aversión (Smith, 1997: 230) a ser tratados como inferiores o a tratar a un igual como inferior, obramos justamente. Esta aversión por ofender al prójimo es lo que ha llevado a algunos autores a considerar la justicia más como un “apetito” que como el desarrollo de una tendencia, como sería el caso de la justicia como virtud.<sup>16</sup>

16 Autores como F. Forman-Barzilai se refieren a la justicia como un “apetito” más que una virtud porque deriva de una aversión afectiva a la crueldad que nos hace responder instintivamente “sin mediación de la razón, sin «llevar el caso a casa» y reflexionar sobre cómo nos sentiríamos si fuéramos el agente en esas circunstancias [...] el corazón humano salta inmediatamente a la víctima del sufrimiento” (2010: 234). De modo, entonces, que la justicia, al ser menos libre que las otras virtudes sociales, se enmarcaría dentro de lo apetitivo. Sin embargo, aunque efectivamente en un primer momento tendamos a identificarnos inmediatamente con la víctima, luego buscamos conocer los motivos y descubrir si hubo daño o no. Por tanto, la justicia se adquiere, al igual que las demás virtudes, mediante la práctica de los procesos simpatéticos. La diferencia

Ahora bien, ¿qué nos asegura que lo que es daño en una cultura lo sea también en otra? Algunos autores, como S. Fleischacker, plantean que, como el concepto de “daño” es relativo a cada cultura, entonces la justicia no puede tener —en ningún caso— un alcance universal (2004: 159-161). Sin embargo, el concepto de daño no es relativo a cada cultura en términos generales. Hay un ámbito de este concepto que es convencional, propio de cada cultura según sus costumbres. Así, por ejemplo, escupir a una persona en muchas culturas es una ofensa para ella, pero en algunas tribus africanas es señal de bendición. En una cultura es un daño y en otra no. No obstante, este aspecto convencional que admite el concepto de daño refiere a lo que estaría dentro de las zonas grises de la moral o dentro de las normas de etiqueta, pero podemos tener la seguridad de que cualquier daño injustificado deliberadamente infligido a un ser humano en cualquier cultura será una injusticia material siempre y, por tanto, debiera ser castigado, porque nunca podrá haber un motivo correcto para dañar injustamente a nuestro prójimo (Smith, 1997: 137).

Lo que fundamenta la validez transcultural del concepto de daño y, por tanto, de la justicia, es nuestra igualdad natural que tiene como consecuencia una motivación moral universal: no hacer daño a un igual. El hecho de reconocernos mutuamente como iguales implica admitir que compartimos un mismo tipo de ser, tenemos una sensibilidad y unas disposiciones naturales comunes y, por tanto, nos debemos un mismo respeto, un “respeto de reconocimiento” (Darwall, 1977). Cuando esa demanda de respeto mutuo no es satisfecha surge el resentimiento, un sentimiento de la víctima o bien del espectador de la acción según el cual nos hacemos conscientes de la injusticia. En este sentido —dice Smith— a pesar de las variaciones culturales, “ninguna costumbre nos reconciliará jamás con el carácter y la conducta de un Nerón o un Claudio, y ninguna moda nos los convertirá en gratos; serán siempre objeto de temor y odio en un caso, y de burla y escarnio en otro” (Smith, 1997: 348). Ninguna

está en que no puede ser dejada al libre arbitrio y, por tanto, su incumplimiento exige castigo (Smith, 1997: 173). Por otro lado, Smith no considera a la justicia dentro de lo que enumera como apetitos: “el hambre, la sed, la pasión que une a los dos sexos, el amor al placer, el rechazo del dolor” (1997: 166).

costumbre puede “disculpar” el daño porque, si efectivamente es tal, al ponernos en el lugar de la víctima, reconoceremos rápidamente —a través del resentimiento— que esa acción es injusta y que, por tanto, merece castigo. En este sentido, siempre que una costumbre implique tratar a un igual como un inferior va a significar daño, aunque nosotros no seamos capaces de reconocerlo como tal (porque pueden existir costumbres viciosas que lo mantengan “velado”) y, por tanto, no lo castigamos.

Para reconocer el daño como tal cuando se ha transformado en una práctica habitual (como el trabajo forzado en niños, por ejemplo), será fundamental *querer* simpatizar con la víctima, porque eso nos llevará a “desvelar” nuestra igualdad, lo cual nos va a permitir hacer un juicio moral válido. Recordemos que, para Smith, la validez del juicio moral está en el proceso simpatético (Fricke, 2011) que, a su vez, solo es posible gracias a nuestra igualdad natural. En este sentido, una vez que el espectador imparcial dentro de mí mismo se ha identificado con el paciente y ha simpatizado con él hasta asumir que el daño hecho a esa persona es como si se lo hubieran hecho a él mismo, viene el juicio moral.

Por tanto, la igualdad natural justifica la transculturalidad del concepto de daño y, en consecuencia, de la justicia, porque nosotros no somos *creadores* de esa igualdad. En este sentido, hemos de “ajustarnos” a ella reconociéndola a través del respeto mutuo. Aunque en ciertas culturas algunas personas no sean reconocidas como iguales, *de hecho*, sí lo son. De modo que, podemos juzgar legítimamente una injusticia material evidente como, por ejemplo, la trata de personas, desde cualquier cultura, incluso si son prácticas que en su cultura particular se consideran legítimas.

### *Conclusión*

Hacia el final de estas páginas, nos parece posible afirmar que la *Teoría*, a pesar de ser empírica, fundamentada en la experiencia, contiene elementos que nos permiten afirmar su *validez transcultural*. Por un lado, contamos con una estructura formal común (el

espectador imparcial, con su consecuente autonomía e imparcialidad) y, por otro, con normas materiales —“las sagradas normas de justicia”— que son necesariamente vinculantes porque se basan en nuestra igualdad natural, que naturalmente nos sentimos inclinados a proteger en toda sociedad.

Los juicios morales interculturales son posibles en la teoría de Smith porque en ésta se combina un origen empírico de la conciencia moral con la capacidad de ésta de independizarse de las contingencias de lo empírico. ¿Por qué puede independizarse? Porque el espectador imparcial no es sólo cultura, no es sólo historia. Él se desarrolla gracias a los procesos simpatéticos que se dan dentro de un contexto cultural, familiar, histórico; pero también ahí aprende a ser autónomo e imparcial, a no preferirse frente a los demás, a ejercer un *self-command* sobre sus sentimientos pasivos que lo ha llevado a transformarse en un juez fiable, aunque —como hemos visto— no infalible.

Nuestras diferencias culturales nunca debieran ser tan radicales como para afectar la tendencia a no dañar a nuestros iguales. Por lo tanto, lejos de sostener una moral relativista, la *Teoría* tiene un alcance transcultural con cierta elasticidad, que responde, por un lado, al carácter dinámico del ámbito histórico y cultural de nuestra existencia y, por otro, a la debilidad de nuestra naturaleza que nos obliga a estar constantemente revisando nuestros juicios por la posibilidad que tenemos de autoengaño.

## Referencias

- Aristóteles. (1991). *Ética a Nicómaco*. Traducción de J. Pallí. Gredos.
- Birch, D. (2009). *The Oxford companion to English literature* (7a ed.). Oxford University Press.
- Carrasco, M. A. (2009a). De Hutcheson a Smith: un sentimentalismo “sofisticado”. *Revista de Filosofía*, vol. 65: 81-96. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602009000100005>.
- (2009b). Adam Smith y el relativismo. *Anuario Filosófico*, 1(42): 179-205. <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/22393/2/CARRASCO.pdf>.

- (2011). From Psychology to Moral Normativity. *The Adam Smith Review*, vol. 6: 9-30.
- (2014a). Reinterpretación del espectador imparcial: impersonalidad utilitarista o respeto a la dignidad. *CRÍTICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 46(137), Agosto: 61-84. <https://www.scielo.org.mx/pdf/rhfi/v46n137/0011-1503-rhfi-46-137-61.pdf>.
- (2014b). Adam Smith: Virtues and Universal Principles. *Revue Internationale of Philosophie*, n. 269: 223-250. <https://doi.org/10.3917/rip.269.0223>.
- Darwall, S. (1977). Two Kinds of Respect. *Ethics*, October, vol. 88: 36-49.
- (2005). Equal Dignity in Adam Smith. *The Adam Smith Review*, vol. 1: 129-134.
- (2013). *Honor, History and Relationship*. Oxford University Press.
- Fleischacker, S. (2004). *On Adam Smith's Wealth of Nations*. Princeton University Press.
- (2011). Adam Smith and Cultural Relativism. *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, vol. 4, April: 20-41. <https://doi.org/10.23941/ejpe.v4i2.79>.
- Forman-Barzilai, F. (2005). Sympathy in Space(s): Adam Smith on Proximity. *Political Theory*, n. 33, April: 189-217. <https://doi.org/10.1177/0090591704272277>
- (2010). *Adam Smith and the Circles of Sympathy*. Cambridge University Press.
- Fricke, Ch. (2011). Adam Smith and “The Most Sacred Rules of Justice”. *The Adam Smith Review*, vol. 6: 46-75.
- Griswold, Ch. (1999). *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge University Press.
- Gowans, Ch. (2021, Spring Edition). Moral Relativism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/moral-relativism/>.
- Hanley, R. (2009). *Adam Smith and the Character of Virtue*. Cambridge University Press.
- Mancilla, M. A. (2008). *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/28101/1/206.%20CUADERNO%20MANCILLA.pdf>.
- Markie, P. & Folescu, M. (2021 Fall Edition). Rationalism vs. Empiricism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/rationalism-empiricism/>.
- Mossner, E. C. & Ross, J. S. (eds.). (1987). *Correspondence of Adam Smith*. Liberty Fund.
- Pack, S. & Schliesser, E. (2006). Smith's Humean Criticism of Hume's Account of the origin of Justice. *Journal of the History of Philosophy*, 44(1), January: 47-63. <https://muse.jhu.edu/article/191909>.

- Sen, A. (2002). Open and Closed Impartiality. *Journal of Philosophy*, vol. 99: 445-469. <https://doi.org/10.2307/3655683>.
- Smith, A. (1981). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. R. H. Campbell & A. S. Skinner (eds.). Liberty Fund Press. (Trabajo original publicado en 1776).
- (1982). *A Theory of Moral Sentiments*. D. D. Raphael & A. L. Macfie (eds.). Liberty Fund Press. (Trabajo original publicado en 1790).
- (1997). *Teoría de los sentimientos morales*. Traducción de C. Rodríguez Braun. Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1790).
- Weinstein, J. R. (2013). *Adam Smith's Pluralism*. Yale University Press.