

MARIA ALEJANDRA MANCILLA DRPIC

ESPECTADOR IMPARCIAL Y
DESARROLLO MORAL EN LA
ÉTICA DE ADAM SMITH

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Rubén Pereda
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA xxxx -xxxx
Pamplona

Nº 206: María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith*

© 2008. María Alejandra Mancilla Drpic

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
I. LA TEORÍA MORAL DE ADAM SMITH	13
1. LA SIMPATÍA IMAGINATIVA, FUNDAMENTO DE LA MORAL	13
1.1. La simpatía imaginativa en un sentido amplio	15
1.2. Consecuencias de la simpatía imaginativa	18
2. ESPECTADOR IMPARCIAL Y JUICIO MORAL.....	25
2.1. Honesto, equitativo, indiferente	26
2.2. Imparcial, bien informado, atento	28
2.3. Espectador imparcial, resentimiento e igualdad.....	36
3. ESPECTADOR IMPARCIAL Y CONCIENCIA MORAL	38
3.1. El espectador imparcial como voz de la conciencia moral .	41
3.2. Remordimiento y conciencia de mérito	43
3.3. La apelación a un “tercer tribunal”	47
4. REGLAS DE CONDUCTA Y SENTIDO DEL DEBER	49
4.1. Reglas de justicia y reglas de propiedad	53
4.2. Un caso de aplicación equivocada de reglas: el casuista	55

5.	RECAPITULACIÓN	56
II.	LA FORMACIÓN MORAL.....	59
1.	EL SURGIMIENTO DEL ESPECTADOR IMPARCIAL: NATURAL, PERO NO INNATO.....	59
1.1.	El elemento clásico: conocimiento práctico.....	60
1.2.	El elemento moderno: la igualdad como principio norma tivo	62
2.	LOS ELEMENTOS DE LA FORMACIÓN MORAL.....	64
2.1.	La familia.....	64
2.2.	La escuela	66
2.3.	La religión	68
2.4.	La literatura y el teatro	73
2.5.	Los “círculos de simpatía”	79
3.	RECAPITULACIÓN	83
III.	EL DESARROLLO MORAL.....	87
1.	DEL CUMPLIMIENTO DE LAS REGLAS A LA BÚSQUEDA DE LA VIRTUD	87
1.1.	Reglas de justicia: el mínimo indispensable	88
1.2.	El sentido del deber como guía para la mayoría	91
1.3.	Propiedad y virtud	93
2.	EL CAMINO A LA VIRTUD.....	95
2.1.	En busca de una idea de exacta propiedad y perfección	95
2.2.	El deseo de autoaprobación como motor del desarrollo moral.....	101
2.3.	El autodomínio como virtud rectora.....	105
2.4.	Un virtuoso smithiano de carne y hueso.....	109
3.	UN ESPACIO PARA LA CONCIENCIA CRÍTICA.....	110
4.	RECAPITULACIÓN	119
	CONCLUSIONES	121

A Rita y Ernesto, por su apoyo incondicional
A Alejandra, por la paciencia y la ayuda
A Manuela y Pía, por su confianza
A Tomás, por estar

INTRODUCCIÓN

Para la mayoría de la gente, el nombre de Adam Smith se asocia automáticamente con conceptos como libre mercado, división del trabajo y capitalismo naciente. Su libro más conocido, *La riqueza de las naciones* (1776), sigue siendo referencia obligada en los cursos de teoría económica; y la frase de que “no es por la benevolencia del carnicero, del cervecero y del panadero que obtenemos nuestra cena, sino por la consideración a su propio interés”¹ es la primera que se esgrime para comentar, luego, el énfasis que este autor supuestamente dio a las tendencias egoístas de nuestra naturaleza en detrimento de las benevolentes. Incluso en el entorno académico, hasta los años ‘70, hablar de este filósofo escocés, más allá de su teoría económica, significaba remitirse a lo que se conocía como *Das Adam Smith Problem*. Éste se refería a la supuesta incongruencia y contradicción entre los principios psicológicos sobre los cuales fundamentaba sus dos obras más conocidas: el autointerés y el amor propio que postulaba en la RN, versus la natural preocupación por la felicidad de los demás y la búsqueda de simpatía, en su *Teoría de los sentimientos morales* (1759)².

Sin embargo, un renovado interés en su obra completa —que no abarca sólo la economía y la ética, sino también la retórica, la jurisprudencia y la historia—, ha favorecido en la actualidad una lectura más detenida de sus textos, y ha puesto de relieve que Smith nunca dejó de ser, ante todo, un filósofo moral. Así han ido surgiendo interesantes estudios que muestran las conexiones —y no ya las diferencias— entre sus dos libros más importantes³, y

1 SMITH, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (de aquí en adelante, *RN*), CANNAN, E. (editor), The Modern Library, New York, 1994, I.ii, p. 15. La traducción de esta cita, así como de todas las referencias en inglés, tanto de Smith como de otros autores, son mías.

2 Citaré esta obra (de aquí en adelante, *TSM*) del modo canónico, es decir, en el siguiente orden: parte, sección, capítulo y párrafo. También agregaré la página de la edición utilizada: SMITH, A., *The Theory of Moral Sentiments*, RAPHAEL, D. D. y MACFIE, A. L. (editores), Liberty Fund Press, Indianapolis, 1982.

3 Actualmente, la gran mayoría de los comentaristas coincide en que *Das Adam Smith Problem* en realidad no es un problema. James R. Otteson señala, por ejemplo, que en sus dos libros Smith trataba dos áreas muy diferentes de la vida humana —relaciones morales y relaciones

se ha ido revelando la complejidad de su teoría ética, antes bastante ignorada bajo el grueso rótulo de “sentimentalismo”⁴.

En este contexto, el objetivo del presente trabajo es destacar justamente lo que me parece que hay de propio y original en la *TSM* y mostrar cómo, a pesar de tratarse de una “teoría de los sentimientos morales”, constituye una versión de sentimentalismo bastante sofisticado —como dice Charles Griswold⁵—, en cuanto está íntimamente entrelazada con un componente de racionalidad práctica: la figura del espectador imparcial. De qué presupuestos parte el autor para edificar su teoría filosófica; cuáles son los pilares de ésta; cómo concibe el proceso de desarrollo moral, y cuál es la meta de éste, son algunas de las preguntas que buscaré responder.

A continuación, para una mejor comprensión de lo que sigue, introduciré muy brevemente el proceso por el cual, según Smith, llegamos a formular juicios morales, para luego enumerar los que, a mi juicio, son los aspectos más novedosos y destacables de su teoría, que son los que pretendo dejar en evidencia en esta tesis. Finalmente, me referiré al orden de la exposición.

Tras leer detenidamente la primera parte de la *TSM*, llaman la atención dos rasgos que Smith destaca como inherentes a la naturaleza humana, y a partir de los cuales explica el proceso por el que llegamos a formular juicios morales: por un lado, sólo tenemos conocimiento directo de nuestra propia experiencia, e indirecto de la de los demás; por otro, buscamos naturalmente el placer de la mutua simpatía, es decir, sentimos placer cuando nuestros sentimientos coinciden con los de otra persona. Ahora bien, ¿cómo puedo saber si mis sentimientos coinciden con los del otro, si no puedo tener experiencia directa de ellos? Pues gracias a la imaginación, que nos permite “ponernos en los zapatos” del otro, es decir, proyectarnos en su lugar e imaginar lo que sentiríamos si fuéramos él. Como el sentimiento del agente siempre es más

económicas—, por lo que era evidente adscribir diferentes motivaciones a las personas, dependiendo de cuál área se tratara: “Smith no estaba dando descripciones exhaustivas e independientes de la naturaleza y de las motivaciones propiamente humanas, sino sólo describiendo partes de la naturaleza y la motivación humana en cada caso; esto significaba que los libros no se contradecían, sino que se complementaban” (OTTESON, J., *Adam Smith's Marketplace of Life*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2002, p. 3).

4 Cfr., por ejemplo, FLEISCHACKER, S., *On Adam Smith's Wealth of Nations. A Philosophical Companion*, Princeton University Press, United States of America, 2004; GRISWOLD, Ch., *Adam Smith and the Virtues of the Enlightenment*, Cambridge University Press, United States of America, 1999; y MONTES, L., *Adam Smith in Context: A Critical Reassessment of Some Central Components of his Thought*, Palgrave Macmillan, New York, 2004.

5 Cfr. GRISWOLD, Ch., “Adam Smith and the Virtues of Enlightenment. A Discussion with Charles L. Griswold”, *Ethical Perspectives* 7/1, 2000, p. 67.

intenso que el del espectador (por el primer presupuesto, que dice que no podemos tener experiencia directa de los sentimientos del otro), éste trata de “subir” el grado de su pasión para tratar de sentir como aquél siente; por su parte, como el agente también busca el placer de la mutua simpatía (por el segundo presupuesto), intenta a su vez moderar sus pasiones (que son más intensas, por el primer presupuesto) hasta lo que el espectador aprobaría.

Una vez hecho ese intercambio imaginativo, el espectador juzga si hay correspondencia o no de sentimientos con el agente: si hay simpatía o concordancia de sentimientos, siente placer y aprueba al agente o su conducta; si no la hay, siente displacer y los reprueba.

Aunque se ha tendido a subrayar la simpatía como principal elemento de la ética smithiana, me parece que ésta implica también una cuota fundamental de imaginación. Por ello, para poner tanto a la simpatía como a la imaginación como un único pilar, me referiré a ellas bajo un concepto que denominaré “simpatía imaginativa” o “imaginación simpatética”. Este concepto hace referencia al proceso antes descrito de mutuo acomodamiento de las pasiones, que se produce gracias a la proyección imaginativa tanto del agente como del espectador y que produce placer en ambos.

Hasta aquí, sin embargo, la teoría de Smith explica un proceso psicológico de los seres humanos, pero no dice nada aún acerca de su conexión con la moral. ¿Cómo se da este paso y por qué?

A medida que nos acostumbramos a realizar este intercambio imaginativo en busca de mutua simpatía, nos damos cuenta de que los sentimientos de los espectadores frecuentemente son parciales e interesados, y que su conocimiento —tanto de los sentimientos como de las circunstancias del actor— es siempre incompleto (primer presupuesto), lo que impide lograr la mutua correspondencia. Sin embargo, como lo que más queremos es lograrla (segundo presupuesto), y como somos tanto actores como espectadores, el resultado es que el proceso de simpatía imaginativa se comienza a realizar buscando no ya la concordancia en los sentimientos particulares de dos personas concretas, sino la concordancia en los sentimientos que cualquiera aprobaría, es decir, en los sentimientos “apropiados”; éstos son los que tendría un tercer “espectador imparcial”, desinteresado, atento y bien informado de las circunstancias.

De esta manera se pasa del terreno psicológico al moral y surge lo que sería el segundo pilar de la ética smithiana: el criterio del espectador imparcial como fundamento de los juicios morales. Éstos derivan luego en reglas generales de conducta, resultado del juicio común de innumerables especta-

dores imparciales de nuestra sociedad, y que —como se verá— son las que guían nuestro actuar la mayor parte del tiempo.

A la base del criterio del espectador imparcial se encontraría el igualitarismo normativo de Smith, esto es, su consideración de la igual dignidad de todas las personas: según el autor, parecería ser que la única manera que tenemos de juzgar moralmente y de no cometer injusticia —es decir, hacer daño y pasar a llevar con ello la igualdad de los demás— es poniendo entre paréntesis nuestros propios intereses y parcialidades y situándonos en esa tercera posición que se convierte, con el tiempo y la práctica constante, en la voz de nuestra conciencia moral.

Entendiendo así el surgimiento de la moral y la formulación de los juicios morales en la ética de Smith, uno de los objetivos del presente trabajo es explorar en mayor profundidad los dos conceptos que me parecen clave dentro de la *TSM* —simpatía imaginativa y espectador imparcial—, y atender particularmente a la relación que Smith establece entre este último y el desarrollo moral. Lo que postulo es que la meta del desarrollo moral, para el autor, consiste en identificarse cada vez más con la figura imaginada de ese espectador imparcial, bien informado y atento, hasta llegar a sentir casi en todo momento como él sentiría (de ahí la comprensión de la teoría moral smithiana como un sentimentalismo “sofisticado”, que implica ya un elemento cognitivo a la base de los juicios).

En este contexto, el desarrollo moral de quien busca hacerse virtuoso habría que entenderlo, según Smith, como un continuo “tender hacia”, que nunca llega a completarse, en cuanto la identificación total con el espectador imparcial es imposible (no hay que olvidar que sólo podemos tener experiencia directa de nosotros mismos). Asimismo, en este “tender hacia” se plantea una dificultad extra: a medida que avanzamos por ese camino de continuo perfeccionamiento, la propia idea de lo que el espectador imparcial aprueba —es decir, la propia idea del “hacia”— va también perfeccionándose y aclarándose. Lo positivo de esto es que le proporciona dinamismo a esta ética y hace posible la autocorrección interna, a través del cuestionamiento crítico de los juicios morales y también de las reglas generales de conducta, a nivel tanto individual como social.

Por último, hablar de genuino “desarrollo moral” en Smith implica contrastarlo con un nivel más común de moralidad. Aquí es importante destacar la distinción que hace el autor entre acciones meramente apropiadas y ver-

daderamente virtuosas, entre las “dignas de fría estima”⁶ y las que merecen “una admiración afectuosa”⁷.

Si bien se ha insistido en subrayar la importancia de Smith como un filósofo preocupado por identificar los niveles mínimos de justicia y propiedad mediante reglas generales de conducta, en aras del buen funcionamiento social, al distinguir dos niveles de virtud se ve cómo el autor también concibe, más allá de una teoría de la acción correcta, una teoría de la acción virtuosa y de la excelencia moral. En este sentido, pretendo mostrar cómo la persona que Smith considera virtuosa es aquella en quien el desarrollo moral se muestra de forma más patente, en cuanto en ella la figura del espectador imparcial está presente en casi todo momento, dirigiendo sus acciones —mediante el autodomínio— hacia el punto de “exacta propiedad”⁸.

Para cumplir con los anteriores objetivos he centrado este estudio en la *TSM*, principal *corpus* teórico de la ética smithiana. Si bien hay menciones aisladas acerca del espectador imparcial y del desarrollo moral en otros libros del autor (por ejemplo, en las *Lecciones de jurisprudencia*), es en la *TSM* donde se presenta y desarrolla de manera más completa el lugar clave de esta figura.

El trabajo se organiza en tres partes. En primer lugar, examino la teoría moral smithiana a partir de los que serían sus dos pilares: por un lado, el concepto de “simpatía imaginativa” o “imaginación simpatética”; y, por otro, el criterio del espectador imparcial —el aporte más original de Smith a la teoría ética—, como fundamento del juicio moral y como voz de nuestra conciencia moral. Aquí también se ve el importante papel que ocupan el sentido del deber y las reglas generales de conducta en la vida moral cotidiana y cómo éstos surgen de la experiencia común y del juicio de numerosos “espectadores imparciales”.

En segundo lugar, considerando que la figura del espectador imparcial imaginado es, para el autor, un criterio que surge naturalmente en nosotros y que es, a la vez, siempre perfectible, enumero las que a mi juicio son las principales fuentes de formación moral para el autor: la familia, la escuela, la religión y los diversos “círculos de simpatía”. Es interesante, además, el énfasis puesto aquí por Smith en la literatura y el teatro como instrumentos para aprender a ponernos mejor en el lugar del otro, esto es, para aprender a ser mejores espectadores imparciales de nuestra conducta y la de los demás.

6 *TSM* VI.Conc.5, p. 263.

7 Ídem.

8 *TSM* VI.iii.23, p. 247.

En tercer lugar, reviso las etapas del desarrollo moral, desde el cumplimiento de las reglas generales de conducta, tanto de justicia como de propiedad, hasta grados cada vez mayores de perfeccionamiento moral, que culminan en la casi total identificación del virtuoso con “el habitante del pecho, el hombre interno, el gran juez y árbitro de nuestra conducta”⁹.

Una crítica habitual a la teoría de Smith es que, al partir de la experiencia individual y compartida, no admitiría el cuestionamiento interno y la eliminación de posibles injusticias institucionalizadas; es decir, entendería el perfeccionamiento moral como una identificación cada vez más perfecta con el espectador imparcial, que sería lo convencionalmente aceptado, no dejando lugar para el perfeccionamiento de una moral no relativa.

Ante esto, en la última parte sugiero que existen pasajes de la *TSM* que sí dejarían abierta la posibilidad de autocrítica y de perfeccionamiento moral no ya sólo individual, sino también de la sociedad, aunque dar ese paso implique hacer una exégesis de los textos más allá de lo que el propio autor se propuso.

Por último, no puedo terminar esta introducción sin antes agradecer especialmente a mi directora de tesis para obtener el grado de Licenciatura en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile, Doctora María Alejandra Carrasco, tanto por su invaluable ayuda y consejo oportuno en todo momento, como por darme la oportunidad de participar en su investigación “La ‘imparcialidad simpatética’ en Adam Smith como fundamento de una ética con pretensión de universalidad y de un orden social liberal” (proyecto Fondecyt n° 1060673). Sin su iniciativa, este trabajo probablemente nunca habría llegado a las manos del profesor Doctor Ángel Luis González, director de la serie *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Tanto a él como a los profesores Doctora Ana Marta González y Doctor Alejandro Vigo, todos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, les agradezco asimismo su tiempo y positivo juicio al momento de evaluarlo, haciendo posible de esta manera su publicación

9 *TSM* III.3.4, p. 137.

CAPÍTULO I

LA TEORÍA MORAL DE ADAM SMITH

1. LA SIMPATÍA IMAGINATIVA, FUNDAMENTO DE LA MORAL

Al comienzo de la *TSM*, Smith constata dos características inherentes a la naturaleza humana y explica, a partir de ellas, tanto los juicios morales que hacemos sobre los demás como sobre nosotros mismos¹⁰. Éstas son la simpatía y la imaginación.

En primer lugar, dice Smith, por muy egoístas que seamos, nuestro comportamiento no es ni el de mónadas solitarias en el universo ni el de criaturas cien por ciento egoístas que sólo atienden a los dictámenes de su amor propio, como postulaban Hobbes o Mandeville; más bien, es el de seres interesados en sí mismos, pero también en la fortuna de los demás. Tanto así, que estimamos que su felicidad es necesaria para la nuestra, “aunque no obtengamos nada de ella más allá del placer de observarla”¹¹.

Esta característica de nuestra constitución psicológica es la que explica el surgimiento natural de la simpatía (*sympathy*) en el hombre, y la que estará en la base de la teoría moral de Smith. La simpatía puede entenderse, según el autor, de tres maneras diferentes.

a) En el sentido más básico, prefilosófico, la simpatía se refiere al sentimiento de tristeza o compasión que surge al ver la miseria de otros, sentimientos que no sólo afectan el alma noble y virtuosa, sino la de cualquier hombre, incluso la del “más grande rufián y más insensible violador de las leyes de la sociedad”¹².

b) Un segundo sentido es la simpatía entendida como *fellow-feeling*; una empatía o camaradería con cualquier pasión en general, sea o no agradable;

10 El juicio moral a terceros se trata en las Partes I y II de la *TSM*: *Sobre la propiedad de la acción* y *Sobre el mérito y el demérito, o sobre los objetos de premio y castigo*, respectivamente. Los juicios que hacemos sobre nosotros mismos son analizados en la Parte III: *Sobre el fundamento de los juicios que conciernen nuestros propios sentimientos y conducta, y sobre el sentido del deber*.

11 *TSM*, I.i.1.1, p. 1.

12 Ídem.

una emoción que surge en nuestro pecho y es similar a la emoción que tiene la persona principalmente involucrada, a quien observamos. Esto correspondería a la noción clásica de *sumpatheia*, entendida como “tomar la parte de, o sufrir junto con, otra persona”¹³.

Éste es también el sentido de simpatía que utiliza David Hume y que es producida por una especie de “contagio”, al adoptar la emoción que creemos que el otro está experimentando, cualquiera que ésta sea: “El principio de simpatía, o comunicación, como ya he observado, no es nada sino la conversión de una idea en una impresión por la fuerza de la imaginación”¹⁴.

Como explica James Otteson: “Tenemos simpatía humeana por otro si tenemos más o menos el mismo sentimiento de alegría o tristeza que él. El sentimiento que desarrollamos surge de imaginar las causas del sentimiento relevante en la otra persona, lo que entonces, por medio de los principios de asociación natural de la mente, provoca uno análogo en nosotros mismos. La simpatía de Hume es por tanto más cercana a lo que hoy llamamos ‘empatía’: es hacerse parte de los sentimientos del otro (...) la propensión a tener los mismos, o más o menos los mismos, sentimientos que el otro”¹⁵.

c) En una tercera acepción, que podría considerarse como la contribución propia y original de Smith, la simpatía se define no ya como un sentimiento, emoción o pasión (el autor ocupa estos términos como sinónimos), sino como una correspondencia o armonía entre los sentimientos del agente y del espectador. De acuerdo con esta acepción, es esta correspondencia, naturalmente mutua, la que nos hace experimentar un cierto placer, y —como se verá luego— la que en último término funda los juicios morales smithianos¹⁶.

De hecho, el *factum* del cual parte la teoría moral de Smith es que nada nos place más que sentir que los demás simpatizan con nuestros sentimientos y que nada es más doloroso para nosotros que experimentar lo contrario. El placer de la mutua simpatía no es cuestionado ni analizado, porque lo considera evidente, inmediato y fácil de constatar hasta en las ocasiones más frí-

13 VIVENZA, G., *Adam Smith and the Classics*, Oxford University Press, New York, 2001, p. 42.

14 HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, (de aquí en adelante, *Treatise*), SELBY-BIGGE, L. A. (editor), Oxford Clarendon Press, segunda edición, Oxford, 1978, II.iii.3, p. 427. Aunque ésta es la descripción que el propio Hume da de la simpatía, hay que reconocer que los estudiosos del autor matizan mucho más este concepto. Ver, por ejemplo, HAAKONSEN, K., *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge University Press, Australia, 1981, pp. 7-8. El hecho crucial es que en la simpatía *humeana* el espectador replica los sentimientos del agente de manera más o menos inmediata.

15 OTTESON (2002), p. 33.

16 Cfr. OTTESON (2002), p. 18.

volas, como cuando nos alegramos de que nuestra audiencia celebre nuestros chistes o, por el contrario, nos mortificamos si ésta pone cara de aburrimiento¹⁷.

La imaginación es la segunda característica inherente a nuestra naturaleza y que explica, junto con la simpatía, el origen de nuestros juicios morales. Smith observa que la tendencia natural a preocuparnos por los demás está limitada por el conocimiento que tenemos de ellos, que es siempre indirecto. La imposibilidad de tener una experiencia inmediata de los sufrimientos o las alegrías del otro podría haber derivado, en manos de un filósofo pesimista, en el solipsismo más rotundo. Él, sin embargo, constata por simple observación que esta limitación de la naturaleza humana se ve remediada gracias a nuestra facultad imaginativa:

“Como no tenemos experiencia inmediata de lo que otros hombres sienten, no podemos formarnos ninguna otra idea de la manera en que son afectados, sino concibiendo lo que nosotros mismos sentiríamos en una situación similar”¹⁸.

A través de la imaginación, entonces, nos ponemos en el lugar del otro y nos formamos un concepto de sus propias sensaciones, partiendo de las que nosotros estimamos que sentiríamos si estuviéramos “en sus zapatos”.

Es así como simpatía e imaginación se complementan y se aúnan en el concepto de “imaginación simpatética” o “simpatía imaginativa”, dependiendo de dónde se ponga el énfasis, si en el proceso mental (“ponerse en los zapatos” del otro) o emocional (la coincidencia o no entre espectador y agente), respectivamente. El hecho de que “somos hijos de la imaginación tanto como de las pasiones”¹⁹, como dice Charles Griswold, es lo que nos permite actuar como seres relacionales, abiertos y sensibles a las emociones de los demás.

1.1. La simpatía imaginativa en un sentido amplio

La simpatía imaginativa o simpatía propiamente smithiana enlaza íntimamente, entonces, la tendencia natural a simpatizar con la facultad de imaginar, y presenta dos características que la distinguen claramente de otros conceptos de simpatía: primero, para surgir requiere no sólo ver la pasión en el otro, sino además tener un conocimiento lo más completo posible de las circunstancias; segundo, si bien su objetivo es la identificación más perfecta

17 Cfr. *TSM* I.i.2.6, pp. 15-16.

18 *TSM* I.i.1.2, p. 1.

19 GRISWOLD (2000), p. 57.

posible con el agente, ésta nunca puede realizarse de manera total, por lo que la pasión del espectador nunca será tan intensa como la original.

a) Por un lado, como ya se dijo, uno puede simpatizar ante la mera expresión de la pasión, como cuando vemos a alguien llorando y, consecuentemente, nos entristecemos. Ésta es la simpatía que llamamos humeana, producida por un “contagio” o “infección” de sentimientos²⁰. Para Smith, sin embargo, simpatizar implica no sólo “estar en los zapatos” de otra persona, sino que también requiere saber “dónde están parados esos zapatos”²¹; es decir, implica no sólo captar la emoción del agente, sino además conocer el objeto y las circunstancias que la ocasionaron, para luego proyectarnos imaginativamente en su lugar. Por ejemplo, cuando vemos a alguien en medio de un ataque de ira, no nos enojamos automáticamente, sólo por ver su rostro enfurecido y sus puños apretados. Más bien, inquirimos la causa para luego evaluar si ésta justifica o no su reacción. Entonces surge o no la simpatía imaginativa:

“El espectador debe, antes que nada, intentar tanto como le sea posible ponerse en la situación del otro, y traer a sí mismo cada pequeña circunstancia de aflicción que le pueda ocurrir al sufriente. Debe adoptar por completo el caso de su compañero, con todos sus incidentes más ínfimos; y luchar por hacer lo más perfecto posible ese cambio imaginario de situación sobre el cual se funda la simpatía”²².

Como hace notar Leonidas Montes, esta simpatía sería un tipo especial de *empátheia*, si se recuerda que “el prefijo griego en significa ‘en’, ‘dentro’, ‘hacia’ y ‘adentro’, reflejando un cambio de lugares”²³. Así, no nos entristecemos ni alegramos sólo por ver tristeza o alegría en el otro, sino porque nos imaginamos puestos respectivamente en la situación que las excitó. La atención no está centrada sólo en el agente, sino también más allá de él; en su contexto, en sus circunstancias, en lo que lo rodea y en lo que determina su actuar. Por eso dice Smith que, si no conocemos la causa de esa tristeza o alegría, nuestra simpatía es “extremadamente imperfecta”²⁴:

“Las lamentaciones generales, que no expresan nada más que la angustia del sufriente, crean más una curiosidad por inquirir en su situación, junto con una cierta disposición a simpatizar con él, que una simpatía real y razonable. La primera pregunta que hacemos es ‘¿Qué te ha sucedido?’ Hasta que esto

20 Cfr. FLEISCHACKER (2004), pp. 9-10.

21 MONTES (2004), p. 48.

22 TSM I.i.4.6, p. 21.

23 MONTES (2004), p. 48.

24 TSM, I.i.1.9, p. 11.

se responde, aunque nos intranquilizamos por la vaga idea de su infortunio y conjeturamos cómo puede ser, nuestra camaradería no es muy considerable²⁵.

Para Knud Haakonssen, “esto es extremadamente importante, porque muestra una diferencia entre el objeto de la simpatía, que es la pasión de otro hombre, y la causa de la simpatía, que es toda la situación que hace surgir la pasión original. Y esto muestra que la pasión original es sólo parte de todo el proceso. Las causas pueden, por alguna razón, haber fallado en producir la pasión original, pero aún así ellas pueden producir la pasión simpatética en el espectador. De ahí la posibilidad de que el espectador pueda decir cuál debiera haber sido la pasión original de acuerdo a su visión de la situación²⁶. Es decir, en la simpatía imaginativa existe un elemento cognoscitivo, que no está presente en la simpatía entendida como mero contagio, lo que trae ciertas consecuencias que se verán en el siguiente punto²⁷.

b) Por otro lado, por mucho que simpatizamos, nunca podremos sentir en el mismo grado las pasiones que el actor está experimentando. Esto ocurre porque nunca podemos identificarnos totalmente con el otro, sino sólo ponernos en su lugar tan completamente como se pueda. Al proyectarnos en su situación, el grado del sentimiento que surge siempre es menor que el original: por mucho que nos esforcemos, el solo hecho de saber que no somos nosotros los que estamos sufriendo, nos hace sentir un alivio y una seguridad que nos impide sentir con la misma intensidad o violencia que el sufriente; de la misma manera, si el otro se encuentra dichoso, podemos simpatizar con su dicha, pero tampoco la sentiremos nunca como él, de primera fuente. Esto, sin embargo, no impide que se genere el mutuo placer de la simpatía. Haciendo una analogía musical, el autor dice que los sentimientos de espectador y agente, “aunque no sean unísonos, pueden ser concordantes, y esto es todo lo que se desea y requiere” para que surja la simpatía²⁸.

En un sentido amplio, psicológico y no todavía moral, podría ensayarse entonces la siguiente definición de la simpatía smithiana: una mutua correspondencia de sentimientos entre espectador y agente, que produce placer en

25 *TSM* I.i.1.9, pp. 11-12.

26 HAAKONSEN (1981), p. 46.

27 Mientras la simpatía entendida como contagio de sentimientos no parece ser exclusiva del hombre, la simpatía imaginativa sí parecería serlo. Por ejemplo, un perro puede “simpatizar” con su amo y mostrarle los dientes a un tercero contra quien su amo manifiesta su furia. Inquirir por las causas de esa furia y ver si ese tercero es efectivamente merecedor de ella es, sin embargo, una capacidad que sólo los espectadores humanos poseen.

28 *TSM* I.i.4.7, p. 22.

ambos y que implica un proceso de proyección imaginativa en dos sentidos: por un lado, el espectador se pone en el lugar del agente e intenta aumentar su pasión hasta lo que éste sentiría (si bien nunca logra alcanzar su misma intensidad); por otro, éste se pone en el lugar del espectador e intenta, a su vez, moderar su pasión hasta lo que aquél sentiría (si bien siempre sentirá más fuerte). Como ya se dijo, si buscamos la simpatía es porque nada nos place más, según Smith, que sentir la concordancia de sentimientos con los demás, y nada tememos más que lo contrario.

La búsqueda de este tipo de simpatía, como Smith bien aclara, sólo se da en el ámbito práctico y no teórico. El autor cree que podemos disentir con respecto a la belleza de un paisaje, la composición de un poema o la formulación de un sistema filosófico, pero que —por tratarse de materias que conciernen al gusto y a la especulación, respectivamente, y por no involucrar personalmente a los interlocutores— sería muy raro pelearse o enojarse a causa de ellas. Es decir, en lo que se refiere a la teoría y al gusto, aunque las opiniones pueden ser opuestas, los sentimientos no se ven afectados y podemos seguir conversando civilizadamente y siendo amigos del bando opuesto. Aquí no hay ocasión para la simpatía imaginativa, porque la referencia es a un objeto externo, que no concierne a ninguna de las partes directamente y que ambas pueden mirar desde el mismo punto de vista, no siendo necesario el intercambio de posiciones entre agente y espectador. Al contrario, cuando se trata de objetos que nos afectan en primera persona (a nosotros directamente o a quienes nos importan), es mucho más difícil y, al mismo tiempo, mucho más necesario, buscar la mutua correspondencia. Cuando el otro se muestra indiferente ante mi tristeza o ante las injusticias que me han sido cometidas, “no podemos seguir conversando sobre estos temas. Nos hacemos intolerables uno al otro. No puedo soportar tu compañía; ni tú, la mía. Tú te confundes ante mi violencia y pasión, y yo me enfurezco ante tu fría insensibilidad y falta de sentimiento”²⁹.

Por consiguiente, no es en el terreno de la teoría, entonces, sino en el de la vida misma, donde se juega la simpatía imaginativa.

1.2. Consecuencias de la simpatía imaginativa

La comprensión de la simpatía por Smith como “simpatía imaginativa”, vale decir, como una correspondencia de sentimientos que es el resultado de una operación de la imaginación, que produce el mutuo placer de espectador

29 *TSM* I.i.4.5, p. 21.

y agente, y que surge del natural deseo de aprobación, tiene al menos tres consecuencias de gran importancia para lo que será su teoría moral. En primer lugar, explica la posibilidad de “simpatía ilusoria”, es decir, que podamos simpatizar con los locos, con los muertos y con personas que experimentan una situación que nosotros no necesariamente hemos experimentado, y que tal vez nunca experimentaremos en carne propia³⁰. En segundo lugar, explica que podamos sentir el placer de la mutua simpatía incluso cuando se trata de pasiones desagradables, como la tristeza o el resentimiento. En tercer lugar, permite dar el paso de la simpatía psicológica a la propiamente moral, es decir, de la mutua concordancia en los sentimientos a la concordancia en los sentimientos “apropiados”, que son los que tendría un espectador imparcial e indiferente.

a) *La posibilidad de simpatía ilusoria*

Cuando compadecemos a los locos, dice Smith, esta compasión no puede surgir de observar sus sentimientos actuales, ya que estas personas son inconscientes de su situación y no están sufriendo ni compadeciéndose a sí mismas. Más bien, lo que hacemos es ponernos en su lugar e imaginar lo infortunados que seríamos si estuviéramos en su situación, pero al mismo tiempo —aunque es materialmente imposible— conscientes de nuestra locura. Lo mismo ocurre con los muertos. Si la idea de nuestra propia muerte nos aterroriza y empaña nuestra felicidad presente, evidentemente no es por el dolor que nos ocasionará estar muertos: “Esas circunstancias indudablemente no pueden causarnos dolor cuando estemos muertos”³¹. La causa de ese miedo atávico es nuestra imaginación, que nos hace concebir lo que sentiría nuestra alma viva atrapada en un cuerpo inanimado. De la misma manera, si sentimos resentimiento contra un asesino, es porque nos ponemos en el lugar del muerto e imaginamos lo que él sentiría, si aún tuviera conciencia, por quien le quitó la vida.

Podríamos decir que el caso del muerto y del loco pertenecen a un tipo de simpatía ilusoria donde lo que hacemos es reaccionar a lo que el propio agente no es capaz de reaccionar. Al cambiar imaginativamente de lugares, le atri-

30 Aquí se abriría la posibilidad, según algunos comentaristas, de que la simpatía imaginativa se diera ya no sólo entre personas. Patrick Frierson, por ejemplo, ha postulado que ésta podría ir más allá y abarcar también a los animales e incluso a toda la naturaleza, sentando así las bases para una ética medioambiental propiamente smithiana. Cfr. FRIERSON, P., “Applying Adam Smith: A Step Towards a Smithian Environmental Virtue Ethics”. En *New Voices on Adam Smith*, MONTES, L. y SCHLIESSER, E. (editores), Routledge, London, 2006, pp. 236-276.

31 *TSM* I.i.1.13, p. 13.

buimos al otro los sentimientos que debiera sentir de acuerdo a nuestra visión de la situación, aunque él no los esté sintiendo actualmente³².

Pero hay otro tipo de simpatía ilusoria, que se produce cuando nos enfrentamos a situaciones que el agente está viviendo y sintiendo actualmente, pero que nosotros nunca hemos vivido o nunca podríamos vivir. Smith afirma que estos casos tampoco son obstáculo para que surja el placer de la mutua correspondencia de sentimientos, y pone como ejemplo al hombre que simpatiza con una mujer sintiendo dolores de parto, “aunque es imposible que él se concibiera, en su propia persona y carácter, sufriendo las penas de ella”³³.

El placer de la mutua simpatía es posible en este caso, según el autor, porque la simpatía imaginativa se puede producir por una identificación tan completa que deja de referirse a “lo que yo sentiría si estuviera ahí” y empieza a referirse a “lo que yo sentiría si fuera el agente”. La simpatía imaginativa surge, entonces, de una proyección de los sentimientos del espectador en la situación del agente, pero sin ignorar la presencia de éste en esa situación y su propia respuesta a esa situación. Para simpatizar con alguien, dice Smith, consideramos lo que sentiríamos “si realmente fuéramos él”³⁴ y no sólo cambiamos de circunstancias, “sino también de personas y caracteres”³⁵. Esto, sin olvidar que la identificación total es imposible y que siempre se guarda la conciencia de que lo que le pasa a él no me pasa a mí³⁶.

Lo importante en este caso es que se da una intencionalidad, una real apertura al otro, una consideración genuina de su presencia y de las múltiples circunstancias que lo rodean, sin necesidad de que exista una experiencia compartida³⁷.

Resumiendo, una primera consecuencia de comprender la simpatía smithiana como simpatía imaginativa es que no requiere necesariamente de una correspondencia actual de sentimientos: para simpatizar, al espectador le basta con atribuir al agente los sentimientos que éste debería estar sintiendo, de acuerdo a su visión de la situación. En segundo lugar, al tomar en cuenta las

32 Cfr. HAAKONSEN (1981), p. 46.

33 *TSM* VII.iii.1.4, p. 317.

34 Ídem.

35 *Ibid.*

36 Cfr. GRISWOLD (1999), p. 92.

37 Como se verá en la segunda parte de este trabajo, esta manera de entender la simpatía imaginativa, como un proceso de real apertura al otro, se opone radicalmente al concepto de simpatía manejado por las minorías intolerantes y fanáticas, donde el criterio de “experiencia compartida” es puesto como prerrequisito para simpatizar.

circunstancias, pero además —y sobre todo— la posición del agente en ellas, en la simpatía smithiana se da una genuina apertura al otro y una consideración de su situación que es independiente de si el espectador ha vivido o no experiencias similares.

b) *La simpatía con pasiones desagradables*

Una segunda consecuencia de entender la simpatía como una correspondencia de sentimientos entre agente y el espectador, surgida de un acto de proyección imaginativa, es que el placer de la simpatía mutua no depende de que se simpatice con una pasión placentera. Es decir, uno también siente placer al simpatizar con pasiones desagradables, como el resentimiento, la ira o la tristeza. A diferencia de Hume, Smith cree que el placer de la simpatía no surge sólo de coincidir con los sentimientos placenteros de otro, sino de armonizar con el otro de la manera más completa posible, sea su situación placentera o no. Es decir, habría un proceso cognitivo en la base:

“Así como la persona principalmente interesada se place en nuestra simpatía, y es herida por su falta, así también nosotros parecemos complacidos cuando podemos simpatizar con ella y heridos cuando no podemos. Corremos no sólo a felicitar al exitoso, sino también a dar nuestras condolencias al afligido; y el placer que encontramos en la conversación con uno con quien podemos simpatizar enteramente, en todas las pasiones de su corazón, parece compensar suficientemente la tristeza que nos afecta al ver su situación. Al contrario, siempre es desagradable sentir que no podemos simpatizar con él; y, en vez de complacernos al estar exceptuados de esa tristeza simpatética, nos duele encontrar que no podemos compartir su intranquilidad”³⁸.

Este punto de su teoría fue malentendido por sus contemporáneos, partiendo por Hume, quien le objetó a su amigo, tras leer la primera edición de la *TSM*, que si fuera cierto que nos place simpatizar con el dolor, entonces “un hospital sería un lugar más entretenido que una fiesta”³⁹.

A esa objeción respondió Smith en una de las contadas notas a pie de página de la *TSM*, que agregó desde la segunda edición de las seis que publicó en total. En ella, insiste en aclarar que no es inconsistente con su teoría sentir el placer de la mutua simpatía incluso cuando los sentimientos con los cuales se simpatiza no son agradables:

38 *TSM*, I.i.2.6, pp. 15-16.

39 En carta de David Hume a Adam Smith, fechada el 27 de julio de 1759. SMITH, A., *The Correspondence of Adam Smith* (de aquí en adelante, *Corr.*), MOSSNER, E. C. y SIMPSON, I. R. (editores), Liberty Fund Press, Indianapolis, 1997, p. 43.

“Respondo que, en el sentimiento de aprobación, hay dos cosas que hay que tomar en cuenta: primero, la pasión simpatética del espectador; y, segundo, la emoción que surge en él al observar la perfecta coincidencia entre esta pasión simpatética en él y la pasión original en la persona principalmente involucrada. Esta última emoción, que es en lo que consiste propiamente el principio de aprobación, siempre es agradable y deliciosa. La otra puede ser agradable o desagradable, dependiendo de la naturaleza de la pasión original, cuyos rasgos debe siempre, en alguna medida, retener. Dos sonidos, supongo, pueden, cada uno tomado por separado, ser austeros y, sin embargo, si son perfectamente concordantes, la percepción de esta armonía y coincidencia puede ser agradable”⁴⁰.

Esto explica que uno pueda ir a ver la tragedia de Edipo y disfrutar de la obra, sin por eso ser masoquista: más allá de la tristeza que pueda sentir el espectador al ver sufrir injustamente al protagonista, lo que más importa, y lo que determina que sea al final una experiencia agradable, es el placer en la correspondencia de sentimientos con aquél⁴¹. Así, la simpatía imaginativa es un proceso complejo que implica dos pasos: primero, un cambio de posiciones e identificación con el sentimiento —agradable o no— del agente; y, segundo, la coincidencia o no del espectador con ese sentimiento. Sólo si se da esta coincidencia surgirá el placer de la simpatía mutua.

Conviene aclarar aquí que no se está hablando todavía de aprobación moral. Por ejemplo, si causo daño a alguien, me castigan y me enfurezco injustamente por ello, mi madre puede simpatizar con mi ira, por lo que sentiríamos el placer de la mutua correspondencia de sentimientos, aunque esa ira sea injustificada y el castigo haya sido bien administrado.

c) *El mutuo acomodamiento de las pasiones: de la simpatía psicológica a la simpatía moral*

Ante la constatación de que los demás no pueden identificarse por completo con nosotros ni sentir con la misma intensidad —y viceversa—, Smith dice que nos habituamos a moderar nuestras pasiones y realizar una opera-

40 *TSM* I.iii.1.9, p. 46. En una carta del 10 de octubre de 1759, dirigida a su editor, Gilbert Elliot, Smith le pide insertar esta nota al pie, que finalmente apareció en la segunda edición de la *TSM*, en I.iii.1.9, y se mantuvo hasta la sexta, si bien en ésta se eliminó la última oración. Cfr. *Corr*, p. 51.

41 Como se verá más adelante, literatura y teatro son, por esto, elementos clave de la formación moral, en cuanto nos entrenan para ponernos en distintas situaciones y simpatizar en diferentes circunstancias.

ción de acomodamiento mutuo; es decir, el agente y el espectador adecuan sus pasiones hasta el punto en que coinciden. Esto constituye una suerte de primer entrenamiento como sujetos morales.

Pero, aunque en un comienzo nos basta con la aprobación de quienes nos son más cercanos y que guardan una cierta parcialidad hacia nosotros (como en el ejemplo de la madre que simpatiza con la ira de la hija, aunque ésta fue justamente castigada), con el tiempo y a medida que tenemos un mayor contacto con el mundo externo, buscamos una aprobación más general, esto es, buscamos la correspondencia de sentimientos con cualquier persona y no ya sólo con nuestros cercanos. Pronto descubrimos que el único modo de lograrlo es simpatizando en los sentimientos “apropiados”, es decir, en los que un espectador imparcial aprobaría. Éste es el paso de la simpatía en un sentido amplio, psicológico, a la simpatía en un sentido ya más específico, propiamente moral, entendida como una correspondencia de sentimientos con el espectador imparcial.

La operación más básica de la simpatía imaginativa y fundamento de nuestros juicios morales a terceros —ponernos en el lugar del agente y ver si concordamos o no con sus emociones— se convierte así en una operación un poco más compleja: aprender a juzgar a los demás y a nosotros mismos sobre la base de lo que un espectador imparcial, ajeno a ambos, sentiría. Como se verá, imparcialidad y moralidad en Smith están estrechamente unidas, en cuanto el punto de vista moral implica necesariamente adoptar una posición imparcial, que ponga entre paréntesis nuestros intereses y sesgos particulares a la hora de juzgar; en otras palabras, que parta de la igual consideración de todas las personas y no haga excepción de sí⁴².

La transición de la simpatía imaginativa del plano psicológico al moral ocurre entonces así. Al ver los motivos y acciones de otra persona, lo primero que hacemos es proyectarnos en su lugar e imaginar cuáles serían nuestros sentimientos si estuviéramos “en sus zapatos”. Como la experiencia nos ha mostrado la importancia de tener una comprensión completa y no sesgada de la situación del agente antes de hacer el juicio, tratamos tanto como podemos de verlo como si fuéramos una tercera parte imparcial.

El segundo paso es el surgimiento en nosotros de sentimientos actuales o imaginados provocados por este cambio imaginario de situaciones. Si ejecu-

42 Según Knud Haakonssen, “los procedimientos adoptados para ‘corregir la simpatía’, de manera que ésta se transforme en la simpatía del espectador imparcial pueden quizás ser denominados como razonamiento práctico” (HAAKONSSSEN, 1981, p. 137). Es decir, el paso de la simpatía imaginativa del plano psicológico al moral involucraría ya a la razón práctica en esta teoría.

tamos el procedimiento correctamente, estos sentimientos son los que un espectador imparcial bien informado tendría, es decir, los sentimientos “apropiados”.

El tercer paso es la comparación de ambos sentimientos: los del espectador imaginado y los del agente.

El cuarto paso es el juicio que nosotros, espectadores reales, hacemos al ver si hay o no simpatía (entendida no ya como *fellow-feeling*, sino como coincidencia propiamente tal entre los sentimientos del espectador imparcial imaginado y el agente, es decir, en los sentimientos apropiados). La ausencia de simpatía en este punto causa displacer en nosotros y nos lleva a desaprobar moralmente sus motivos o acciones; su presencia, en tanto, causa un placer que nos lleva a aprobarlos⁴³.

Multiplicada por decenas cada día, esta operación que en su descripción podría parecer engorrosa y complicada, se hace tan habitual en nosotros que la ejecutamos prácticamente sin darnos cuenta. Como se verá, es un ejercicio que iniciamos en nuestra infancia, apenas salimos de casa y nos enfrentamos a otros que no son indulgentes con nosotros —como lo es generalmente la propia familia— y con quienes tratamos de obtener esa simpatía mutua⁴⁴.

De aquí en adelante, tras las Partes I y II, Smith se refiere a la simpatía entendiéndola en este segundo sentido de “simpatía moral”, por lo que en lo que sigue de este trabajo se entenderá en esta misma acepción. La figura del espectador imparcial, en tanto, será analizada en detalle a continuación, por tratarse de un elemento central de la *TSM* y probablemente del aporte más original de Smith a la teoría moral⁴⁵.

43 Cfr. OTTESON (2002), pp. 49-50.

44 Cfr. *TSM* III.3.22, p. 145.

45 Aunque su maestro, Francis Hutcheson, y su amigo, David Hume, hacen referencia al rol del espectador dentro de sus respectivas teorías morales, Smith fue quien acuñó el término de “espectador imparcial”, dándole un rol particular dentro de la práctica moral. Hutcheson distingue entre espectador y agente, pero lo hace para probar la existencia de un “sentido moral”: nuestra capacidad de ser benevolentes se revela cuando nos retiramos hasta la posición de espectador y vemos que podemos sentir cosas por eventos que no nos afectan de manera directa (contrariamente a la opinión de Hobbes, de que todos nuestros sentimientos eran egoístas). Hume, en tanto, ocupa la figura del “espectador” como parte de su epistemología moral: así como evitamos las distorsiones de nuestras impresiones sensoriales tomando una posición fija que es una especie de promedio de aquéllas, en moral hacemos lo mismo, corrigiendo nuestras impresiones morales desde una posición fija y más o menos estable. Pero ninguno de los dos, a diferencia de Smith, hace del espectador la figura central de la práctica moral. Cfr. FLEISCHACKER, S., “Philosophy and Moral Practice: Kant and Adam Smith”, *Kant-Studien*, 1991, p. 255; BROWN, V., “The Dialogic Experience of Conscience: Adam Smith and the Voice of Stoicism”, *Eighteenth-Century Studies*, vol. 26, 1992-1993, p. 241; y MONTES (2004), p. 114.

2. ESPECTADOR IMPARCIAL Y JUICIO MORAL

Smith habla por primera vez de un punto de vista “honesto e imparcial” desde el cual juzgar nuestras acciones cuando se refiere a cómo el agente aprende a moderar su pasión original —mucho más fuerte y violenta— hasta acomodarla a lo que encontraría apropiado un observador indiferente a él, sin sesgos ni intereses particulares⁴⁶.

Así como los demás se proyectan en su lugar para sentir —aunque con un grado de intensidad menor— las emociones que él siente, él también aprende a proyectarse en el lugar de ellos y asumir, en cierta medida, la posición de espectador, “concibiendo así algún grado de esa frialdad acerca de su propia fortuna, con la cual está consciente de que ellos la van a observar”⁴⁷.

De esta manera, el deseo de lograr la mutua simpatía sirve necesariamente, en el caso del agente, “para abatir la violencia de lo que sentía antes de estar en presencia de ellos, antes de comenzar a considerar de qué manera ellos serían afectados por ella, y para observar su situación bajo esta luz honesta e imparcial”⁴⁸.

Recapitulando, la transición de simpatía psicológica a simpatía moral explicada anteriormente ocurre, según Smith, de la siguiente manera:

“... pronto aprendemos a instalar en nuestras propias mentes a un juez entre nosotros y aquéllos con quienes vivimos. Nos concebimos como actuando en presencia de una persona bastante honesta y equitativa, alguien que no tiene ninguna relación particular con nosotros o con aquéllos cuyos intereses son afectados por nuestra conducta; que no es padre, ni hermano, ni amigo ni de ellos ni nuestro, sino sólo un hombre en general, un espectador imparcial que considera nuestra conducta con la misma indiferencia con la que nosotros consideramos la de otras personas”⁴⁹.

46 La frase en inglés aparece en *TSM* I.i.4.8, p. 22, y es “candid and impartial light”. El adjetivo inglés “candid” tiene varias acepciones: puro, claro, inocente; imparcial, justo; libre de malicia, favorablemente dispuesto; franco, abierto, sincero. Éstas, a mi parecer, quedan bien resumidas en castellano bajo el adjetivo “honesto”. Mientras, el sustantivo “candour” se tradujo como “honestidad”, por ser el que más se acerca a la definición inglesa: “Cualidad de ser abierto y honesto”. Cfr. *The Compact Edition of the Oxford English Dictionary*, vol. 1, Oxford University Press, United Kingdom, 1971, y *The Oxford Spanish Dictionary*, Oxford University Press, New York, 1994.

47 *TSM* I.i.4.8, p. 22.

48 Ídem.

49 Este pasaje apareció completo en *TSM* III.i.6, desde la segunda hasta la quinta edición, y fue condensado en la sexta y última, en una nota al pie. *TSM*, p. 129.

Para Smith, hacernos cargo de nuestras acciones y rendir cuentas a nuestros pares por ellas es un rasgo esencial de nuestra naturaleza moral; aún más, es el rasgo característico de la moralidad. En un pasaje muy citado, que Smith incluyó desde la segunda hasta la quinta edición de la *TSM*, dice que “el hombre es considerado como un ser moral, porque es considerado como un ser responsable. Es decir, como la palabra lo expresa, es un ser que debe rendir cuenta de sus acciones a otro y que, consecuentemente, debe regularlas a lo que éste aprueba”⁵⁰. Dar cuenta, dar razón, justificar, son por tanto acciones propias y exclusivas del hombre, que busca con ello ser aprobado por sus iguales.

Por lo mismo, para Smith no puede existir la responsabilidad moral en ausencia de terceros: nuestra moralidad comienza a existir frente a otro, tanto que luego, en los juicios que hacemos sobre nosotros mismos, nos dividimos también en agente y espectador, generando un “otro” interno. La dimensión social del hombre es tan evidente que los experimentos mentales, pensados como si el sujeto pudiera situarse en un “vacío social”, no tienen cabida en su ética.

2.1. Honesto, equitativo, indiferente

El uso de adjetivos tan distintos como “honesto”⁵¹, “equitativo”⁵² e “indiferente”⁵³ para caracterizar la figura del espectador imparcial podría considerarse confuso. Sin embargo, basta con analizar dónde el autor ocupa cada uno para darse cuenta de que no es así y que, más bien, estos términos tienen un uso complementario. Por un lado, el espectador imparcial es honesto y equitativo, en cuanto se muestra abierto a nuestras circunstancias y simpatiza con nuestro esfuerzo por lograr los sentimientos apropiados. Pero, por otro lado, es también indiferente, no entendiendo esta indiferencia con una connotación peyorativa, sino en la medida en que no guarda respecto a nosotros ninguna parcialidad ni afecto especial, ni está cegado por la pasión del momento. En suma, podríamos decir que todos estos calificativos, por diferentes que sean sus significados, apuntan en el contexto smithiano a una sola idea: la capaci-

50 *TSM*, Nota 3, p. 111. En inglés se produce un juego de palabras, puesto que ser responsable se dice “*to be accountable*”, y lo propio de la persona responsable es “*to give an account*”; es decir, explicar o dar un recuento de las acciones propias a terceros.

51 Cfr. *TSM* I.i.4.8, p. 22; *TSM* III.3.28, p. 148; *TSM* VII.ii.4.11, p. 311.

52 Cfr. *TSM* III.1.2, p. 110; *TSM* III.4.3, p. 157; *TSM* VI.ii.2.2, p. 228.

53 Cfr. *TSM* I.ii.4.1, p. 39; *TSM* II.ii.2.4, p. 85; *TSM* III.3.33, p. 151; *TSM* III.4.4-5, pp. 157-158; *TSM* VI.iii.5, p. 238.

dad de cada uno de juzgar de manera justa e imparcial, sin prejuicios ni en contra ni a favor de los involucrados⁵⁴.

Ahora bien, tras una lectura apresurada de la primera parte de la *TSM*, podría concluirse que, al juzgar cada uno desde sus propios sentimientos (“no tengo, ni puedo tener, otra manera de hacerlo”, dice Smith⁵⁵), cada uno sería también la medida del bien y del mal, lo que llevaría a una ética totalmente subjetivista. Lo apropiado para unos sería inapropiado para otros, y viceversa. No habría un criterio único y la moral smithiana caería en el relativismo. Me parece, sin embargo, que éste no es el caso de esta teoría que, por tratarse de un sentimentalismo “sofisticado”⁵⁶, no es emotivista ni subjetivista.

Que los juicios morales se asienten sobre nuestros sentimientos no significa que cualquier sentimiento sea el criterio de moralidad. Hay que recordar cómo la simpatía imaginativa, para Smith, no significa ponerse en la situación del otro como uno mismo, sino antes bien ponerse en la situación del otro como si uno realmente fuera él, hasta el punto de realizar un cambio imaginario de personas y caracteres⁵⁷. Además, como dice Griswold, “Smith ofrece una teoría basada en el sentimiento, pero tan entrelazado con una concepción de racionalidad práctica que al final del día es muy difícil entenderla como una versión de teoría emotivista. (...) Su concepción misma de las emociones es una en que éstas no son sólo sentimientos originales o impulsos, sino que ya involucran —o, al menos, frecuentemente involucran— juicios y creencias, por lo que hay un componente cognitivo de las emociones desde la partida”⁵⁸.

54 Es por eso que, en ocasiones, Smith utiliza estos adjetivos todos juntos. Cuando alguien ha intentado hacer el bien y no ha podido, o cuando ha hecho mal sin quererlo, por ejemplo, su consuelo es examinar su conducta no bajo la luz en la cual ésta aparece a los espectadores reales, sino bajo la que parecería “si sus generosos designios hubieran sido exitosos y si los sentimientos de la humanidad fueran del todo honestos, equitativos y perfectamente consecuentes consigo mismos” (*TSM* II.iii.3.6, p. 108). Más tarde retoma la misma idea, y afirma que el hombre magnánimo, que se sabe en lo correcto, no está preocupado de las opiniones de la gente, pero se deleita al pensar que “si la humanidad fuera fría y honesta y consecuente consigo misma, y apropiadamente informada de los motivos y circunstancias de su conducta, no dudaría en honrarlo y aplaudirlo” (*TSM* VII.ii.4.10, p. 311). También: “Cuando ya hemos actuado y las pasiones que nos motivaron a actuar han amainado, podemos entrar más fríamente en los sentimientos del espectador indiferente. Lo que antes nos interesaba ahora nos es tan indiferente como siempre lo fue para él, y podemos ahora examinar nuestra conducta con su honestidad e imparcialidad” (*TSM* III.4.4, p. 157).

55 *TSM* I.i.3.10, p. 19.

56 Cfr. GRISWOLD (2000), p. 67.

57 *TSM* VII.iii.1.4, p. 317.

58 GRISWOLD (2000), pp. 67-68.

Prueba de lo anterior es la “simpatía condicional”, que Smith define como la que sentimos por otro, a pesar de no compartir sus sentimientos actuales; es decir, aunque no haya correspondencia actual de afectos⁵⁹. Por ejemplo, dice el autor, podemos cruzarnos en la calle con un desconocido que llora por la muerte de su padre. Probablemente, en un principio ignoramos su tristeza y ésta no nos afecta, ya sea porque no tenemos con él ninguna relación de simpatía habitual o porque simplemente vamos preocupados de nuestros propios asuntos. Con todo, no juzgaremos su dolor como inapropiado, pues sabemos que su reacción es la que tendría cualquiera en circunstancias similares y que sería aprobada por cualquier espectador desinteresado. Sin duda, pensamos, si conociéramos de manera más completa su situación y sus circunstancias, simpatizaríamos actualmente con él y, así, aunque no sepamos quién es ni tengamos ninguna relación de afecto con él, por la conciencia de esta “simpatía condicional” corregiremos nuestra impasibilidad de un comienzo⁶⁰.

Como puede verse, esto está lejos de los llamados emotivismos morales, ya que no son nuestros sentimientos parciales, espontáneos e inmediatos los que determinan el juicio moral, sino los que atribuimos a un espectador imparcial, bien informado y atento⁶¹. Es decir, son sentimientos que implican ya un factor cognitivo.

2.2. Imparcial, bien informado, atento

Se ha escrito y debatido mucho sobre lo que Smith quiso decir con espectador “imparcial”. Para profundizar en el significado que quiso dar a este calificativo, comenzaré aclarando lo que pareciera que no es. Para ello, identificaré dos interpretaciones extremas y veré por qué, a mi juicio, es más plausible optar por un camino intermedio entre ambas. Luego, me referiré brevemente a otras dos características fundamentales del espectador smithiano: por

59 Si bien su definición de simpatía condicional se acerca bastante a aquella simpatía ilusoria por la cual un hombre puede simpatizar con la mujer en dolores de parto, me parece que en la primera Smith pone el énfasis, más que en la capacidad imaginativa, en la atención del espectador, independientemente de si éste ha vivido o no situaciones como las del agente. En cambio, en el ejemplo que sigue, más allá de si a mí (espectador) se me ha muerto o no mi padre, lo que importa es que puedo considerar “apropiado” un sentimiento que yo misma no siento, porque “hemos aprendido, por experiencia, que dicho infortunio naturalmente excita tal grado de pena, y sabemos que si nos tomáramos el tiempo de considerar su situación, completamente y en todas sus partes, sin duda simpatizaríamos sinceramente con él” (*TSM* I.i.3.4, p. 18).

60 Cfr. *TSM* I.i.3.4, pp. 17-18.

61 Cfr. FRIERSON (2006), p. 256.

un lado, la importancia de estar bien informado y, por otro, la necesidad de mostrarse atento a esa información.

a) *Ni “observador ideal” ni promedio social*

Ha habido una cierta una tendencia a identificar al espectador imparcial con un “observador ideal”, esto es, con una construcción mental de características humanamente inalcanzables. Hay ciertos pasajes de la *TSM* que, leídos aisladamente y sin tener una visión general del contexto en que fueron escritos, dan efectivamente la impresión de que el estándar moral de Smith es demasiado alto y exigente como para ser alcanzado por seres humanos. Esto ocurre cuando hace hincapié en que la misión del espectador es intentar ponerse lo mejor posible en el lugar del agente, tomando en cuenta “cada pequeña circunstancia de aflicción”⁶² que puede estar afectándolo:

“...debe adoptar por completo el caso de su compañero, con todos sus incidentes más ínfimos, y luchar por hacer lo más perfecto posible ese cambio imaginario de situación sobre el cual se funda la simpatía”⁶³.

Tomar en cuenta “cada pequeña circunstancia de aflicción” y “adoptar por completo el caso de su compañero, con todos sus incidentes más ínfimos”, parece más una misión humanamente imposible que una práctica realizada a diario por la mayoría de la gente. Esta visión del espectador imparcial como una meta inalcanzable se intensifica cuando Smith lo trata como una figura “divina”, “en parte de inmortal extracción”, o como “un semidiós dentro del pecho”⁶⁴, y es lo que ha hecho ver cierto parentesco con la figura del “observador ideal” postulada por la teoría de absolutismo ético de Roderick Firth⁶⁵. Ésta sostiene que los enunciados morales deben ser absolutos y disposicionales, de acuerdo a lo que un “observador ideal” aprobaría⁶⁶.

Firth aclara que decir “ideal” no significa decir necesariamente “virtuoso”, sino meramente concebible y poseedor de ciertas características en grado

62 *TSM* I.i.4.6, p. 21.

63 Ídem.

64 Ver *TSM* III.2.32, pp. 130-131; *TSM* VI.iii.18, p. 245; y *TSM* VI.iii.25, pp. 247-248, entre otros.

65 Cfr. FIRTH, R., “Ethical Absolutism and the Ideal Observer”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 12, 1952, pp. 317-345.

66 “‘Absoluto’ se entiende aquí como no relativista y exento de expresiones egocéntricas en su formulación. En tanto, un análisis disposicional de enunciados de la forma ‘X es correcto’ tendría la siguiente forma: Un ser de tales y cuales características, si existiera, reaccionaría a X de tal y cual manera, si tales y cuales condiciones tuvieran lugar” (FIRTH, 1952, pp. 319-320).

extremo. Estas características son: omnisciente con respecto a hechos no éticos, lo que implica también conocimiento del pasado y del futuro; omni-imaginativo, es decir, “capaz de visualizar simultáneamente todos los hechos y las consecuencias de todos los actos posibles en cualquier situación dada, tan vívidamente como lo haría si realmente estuviera percibiéndolos todos”⁶⁷; desinteresado, no influido por intereses particulares; desapasionado, “incapaz de sentir emociones como celos, envidia, amor propio, odio, y otras dirigidas a individuos particulares. (...) Pero también es posible ir mucho más allá y decir que el observador ideal es incapaz de experimentar ninguna emoción”⁶⁸; congruente en sus reacciones éticas; y, en todos los demás aspectos, normal⁶⁹.

La confusión de este “observador ideal” con el “espectador imparcial” se debe al propio Firth, quien explícitamente señala a Smith como directo antecesor de su idea. Pero si verdaderamente existiese un vínculo entre ambos, habría que negar dos características centrales de la *TSM*: su origen en la observación y el sentido común, y el ser una teoría que entiende la moral como un ejercicio realizado por personas comunes y corrientes, y no como una materia reservada para seres puramente racionales, libres de sentimientos y poseedores de cualidades sobrehumanas, como la omnisciencia y la omni-imaginación.

Por otro lado, en las antípodas de la teoría del observador ideal de Firth, hay quienes interpretan al espectador imparcial smithiano como un mero reflejo de los espectadores externos: una especie de *superego*, la voz de una conciencia socializada construida sobre la base de espectadores reales. T. D. Campbell, por ejemplo, lo define como un “ideal empírico”: “Empírico, en cuanto representa a cualquier persona real (al menos en una primera etapa); ideal, en cuanto representa a esta misma persona tomada al azar, una vez que es abstraída de sus intereses y parcialidades particulares”⁷⁰.

Esta segunda posición surge sobre todo al analizar el lenguaje utilizado en las dos primeras partes de la *TSM*, cuando Smith se refiere al origen de los dos tipos de juicios morales que existen: de propiedad y de mérito. Mientras los primeros miden la proporción o desproporción del sentimiento respecto

67 FIRTH (1952), p. 335.

68 FIRTH (1952), p. 340.

69 FIRTH (1952), pp. 333-345. Cfr. también BRANDT, R. B., “The Definition of an Ideal Observer Theory in Ethics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 15, 1955, pp. 407-413.

70 CAMPBELL, T. D., *Adam Smith's Science of Morals*, Allen & Unwin, 1971, p. 127.

de su causa u objeto⁷¹, los segundos miden si una acción es digna de gratitud y recompensa, o de resentimiento y castigo, dependiendo de sus efectos positivos o negativos, respectivamente⁷². En ambos, el autor dice que hay que recurrir a una tercera posición, que no es la del agente ni la del espectador real, para acertar en el juicio.

En cuanto a los juicios de propiedad, Smith afirma que “cada pasión tiene un grado que le es apropiado y natural dependiendo de su objeto”⁷³, y que éste yace en “un cierto punto medio”⁷⁴, diferente en cada una de ellas, el que es determinado por “la gente”⁷⁵:

“Si consideramos todas las diferentes pasiones de la naturaleza humana, encontraremos que éstas se consideran decentes o indecentes justo en la proporción en que la gente está más o menos dispuesta a simpatizar con ellas”⁷⁶.

A lo largo del capítulo, otros términos que Smith utiliza para referirse a esta tercera posición desde donde se busca realizar el juicio de propiedad son “nosotros”⁷⁷, “la compañía”⁷⁸, “yo”⁷⁹ o “la audiencia”⁸⁰; es decir, se refiere en todo momento a un espectador real externo, cualquiera de nosotros, o hasta yo mismo, en cuanto sea capaz de juzgar de manera desinteresada. Por eso dice Charles Griswold que, en esta parte de la *TSM*, la figura del espectador imparcial es presentada todavía como “una personificación del público, un punto de vista que se abstrae de una manera relevante de aquel del agente. En esta etapa de la historia, el espectador imparcial no es una ficción idealizada, sino cualquier persona que toma esta posición con respecto a otros”⁸¹.

En el caso de los juicios de mérito ocurre algo similar. Las expresiones que usa el autor para aludir a esta tercera posición son “cada corazón humano”⁸² y “el pecho de todo hombre razonable”⁸³. Es así como una persona me-

71 *TSM* I.i.3.6, p. 18.

72 *TSM* I.i.3.7, p. 18.

73 *TSM*, I.ii.Intro.1, p. 27.

74 Ídem.

75 Ibid.

76 *TSM* I.ii.Intro.2, p. 27.

77 *TSM* I.ii.1.3, 12, p. 28.

78 *TSM* I.ii.1.1, p. 28.

79 *TSM* I.ii.1.5, p. 29.

80 *TSM* I.ii.2.3, p. 33.

81 GRISWOLD (1999), p. 135.

82 *TSM* II.i.2.3, pp. 69-70.

83 Ídem.

rece recompensa cuando es “objeto apropiado de una gratitud con la cual cada corazón humano está dispuesto a armonizar y, por tanto, aplaudir”⁸⁴, mientras que se considera merecedor de castigo “quien es, para alguna persona o personas, el objeto natural de un resentimiento que el pecho de todo hombre razonable está listo para adoptar”⁸⁵.

¿Qué interpretación seguir, entonces? Creo que el mismo Smith da la respuesta, cuando define al espectador imparcial como “una persona bastante honesta y equitativa, alguien que no tiene ninguna relación particular con nosotros o con aquéllos cuyos intereses son afectados por nuestra conducta”⁸⁶.

Si bien es cierto que surge con la experiencia social y se nutre de ella para fundamentar los juicios morales, esto no significa que el espectador imparcial sea meramente un reflejo de la sociedad en la que la persona vive.

Aquí hay que recordar una vez más la importancia que tiene la imaginación en el pensamiento ético del autor. Cuando Smith dice que nos ponemos en el lugar de un tercero para juzgar la propiedad de nuestra acción o la de los demás, esto no significa que nos guiemos simplemente por lo que dice un espectador externo y real, sino más bien que imaginamos lo que sería nuestro propio juicio si nos pusiéramos en su lugar. Es decir, si bien la conciencia moral puede surgir de la opinión popular, gracias a la imaginación no se limita sólo a ésta, sino que puede ir más allá: la persona honesta y equitativa del pasaje antes citado no es necesariamente una persona de carne y hueso, sino, antes bien, una persona imaginada.

Por otra parte, al contrario de lo que sostiene Firth, la perspectiva del espectador imparcial smithiano no es ultra exigente y sí parece alcanzable por cualquiera que esté bien informado, sin necesidad de ser omnisciente ni omni-imaginativo. Ni metafísica ni extra mundana, la perspectiva de Smith tampoco requiere que el sujeto deba prescindir de todo sentimiento, sino sólo de los sentimientos parciales, proponiéndose realizar el juicio con calma y sin impetuosidades. Nuevamente, deja lugar a la experiencia, pero sin limitarse a ella: la conciencia del sujeto moral smithiano y, aún más, del virtuoso —co-

84 *Ibid.*

85 *Ibid.* Al decir “hombre razonable” antes que “racional”, queda manifiesto nuevamente que el modelo moral de Smith no guía sus acciones por los parámetros de la razón fría, abstracta y teórica de Firth, sino antes bien por un sentido común que es supuestamente patrimonio de todos.

86 *TSM*, nota al pie, p. 129.

mo se verá— es más que un simple reflejo de su entorno inmediato, gracias a su capacidad de simpatizar imaginativamente.

El juicio imparcial para Smith, entonces, no es un juicio de la razón teórica y universal, un juzgar sin sentimientos ni desde el púlpito de la fría razón, alejado de lo concreto y particular; sino un juicio en el que ponemos entre paréntesis nuestros propios intereses y tratamos lo mejor posible de adoptar una posición sin prejuicios a favor ni en contra del agente. En vez de considerarla como neutra o ajena a la situación, Smith entiende la imparcialidad moral como una manera apropiadamente regulada de entrar en la perspectiva del agente⁸⁷.

Al no ser un ideal *a priori* ni el resultado de una abstracción teórica, sino un producto de la experiencia y de la imaginación, el espectador imparcial es, además, perfectible. El juicio moral propio del espectador imparcial puede ser realizado por cualquier persona y es lo que hace que un sentimiento espontáneo se transforme propiamente en un sentimiento moral; constituye, por tanto, el criterio de nuestros juicios morales: “Él (Smith) cree que podemos elevarnos por sobre nuestros sentimientos de amor propio y nuestro interés en situaciones que necesitamos juzgar, y que hacer eso es esencial a la moralidad. De hecho, ni el amor propio ni la benevolencia van a ser actitudes verdaderamente morales, para Smith, a menos que estén ‘filtradas’ por medio del espectador imparcial: a menos que las tengamos en el grado y en la manera que el espectador imparcial aprobaría”⁸⁸.

En otras palabras, la teoría moral de Smith exige abandonar nuestra centralidad o, lo que es lo mismo, reconocer nuestra igualdad con las demás personas y que los intereses de éstas pesen tanto como los nuestros: “Para simpatizar con otras personas a través de esta identificación imaginaria, debemos, antes que nada, renunciar a nuestra autoidentificación, poner entre paréntesis nuestras propias particularidades para saber lo que el agente siente, más que lo que nosotros sentiríamos en esa situación. De la misma manera, cuando somos los agentes buscando la simpatía del espectador, debemos movernos de nuestra espontánea posición egocéntrica y mirarnos desde afuera, como sabemos que nos está mirando”⁸⁹.

87 Cfr. DARWALL, S., “Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith”, *Philosophy and Public Affairs*, vol.28, 1999, pp. 139-164.

88 FLEISCHACKER (2004), p. 72.

89 CARRASCO, M^a A., “Adam Smith on Morality, Justice and the Political Constitution of Liberty”, *Journal of Scottish Philosophy*, para publicación en 2008, p. 4.

Hay que reiterar que esta identificación con el otro nunca puede ser completa, ya que siempre guardamos la conciencia secreta de quiénes somos. Sin embargo, lo fundamental aquí y lo que hace que un juicio sea moral es justamente esta conciencia doble, que se constituye en el criterio central de imparcialidad: así como somos conscientes de que no podemos dejar del todo nuestra autoidentificación, también lo somos de nuestra igualdad con los demás, de “que no somos sino otro más de la multitud, en ningún respecto mejor que cualquier otro en ella”⁹⁰.

Para que haya imparcialidad y, por tanto, moralidad, se requiere entonces que la respuesta emocional de quien hace el juicio no esté teñida por intereses particulares ni personales; que haya, en suma, un reconocimiento implícito de la igualdad de todos.

b) *Bien informado de las circunstancias*

Estar bien informado es otro requisito fundamental del espectador imparcial smithiano. Si se recuerda que, para Smith, la simpatía no es un mero contagio de sentimientos, sino una correspondencia de sentimientos que ocurre al ponerse en la situación del agente, se entiende que al espectador smithiano no le basta con ver tristeza o alegría expresadas en el semblante del otro para entristecerse o alegrarse con él, sino que requiere además conocer las causas y circunstancias que produjeron esas pasiones, así como también sus efectos e incluso lo que el propio agente sabe de la situación. James Otteson hace al respecto una analogía esclarecedora, al comparar al espectador imparcial y bien informado con un árbitro deportivo: “En principio, cualquier árbitro ideal va a tener las mismas cualidades generales: conocimiento tanto de las reglas del juego como de la situación del juego en cuestión, una habilidad para tomar nota de los detalles relevantes del juego, y un interés en aplicar con justicia las reglas, esto es, desinteresadamente. Sin importar de qué deporte se trate, cualquier buen árbitro cumplirá con estos criterios. Sin embargo, calificaciones adicionales son necesarias para ser un buen árbitro de hockey sobre hielo en vez de uno de béisbol, uno de básquetbol universitario en vez de uno de básquetbol profesional, y así sucesivamente. (...) De la misma manera, aunque el espectador imparcial smithiano siempre debiera cumplir con los criterios de estar informado y actuar desinteresadamente, su jui-

90 TSM III.3.4, p. 137.

cio en cualquier caso dado reflejará los protocolos de conducta, lenguaje, etc. apropiados al tipo de situación en cuestión”⁹¹.

Sin ser omnisciente, entonces, el espectador imparcial es alguien que posee los conocimientos y la experiencia relevante para juzgar cada situación, tomando en cuenta las particularidades propias de ella.

c) *Atento a los sentimientos del agente*

Una última característica clave del espectador imparcial es su capacidad de realizar un juicio atento, es decir, estar dispuesto a simpatizar con la persona principalmente afectada. Dos ejemplos servirán para ilustrar este punto.

En el caso de un espectador que se muestra indiferente ante el dolor del extraño que perdió a su padre, Smith dice que es bastante común y no constituye ningún defecto de humanidad de nuestra parte que, “en vez de entrar en la violencia de su dolor, concibamos apenas los primeros signos de preocupación por él. Tanto él como su padre, quizás, nos son enteramente desconocidos, o estamos ocupados en otras cosas y no nos tomamos el tiempo de imaginar las diferentes circunstancias de aflicción que le deben ocurrir”⁹².

Lo que tendría que superar el espectador aquí (para no tener sólo una simpatía condicional) no es su parcialidad ni su desinformación, sino su desatención para simpatizar imaginativamente con las circunstancias relevantes de aflicción del sufriente. Al igual que con la necesidad de estar bien informado, este requisito no se cumple de manera automática, sino que es un hábito perfectible, que requiere de la voluntad de quien realiza el juicio para darse un tiempo y ponerse honestamente en el lugar del otro. Juzgar de otra manera sería levedad.

Otro caso es el del hombre que se muestra perfectamente correcto y hasta humanitario con sus próximos, pero a quien la noticia de un terremoto devastador en China —rincón de la humanidad con el cual no tiene ninguna conexión— no es capaz de quitarle ni una pizca de sueño. Así lo retrata Smith: “Imagino que, en primer lugar, expresaría muy fuerte su tristeza por este infortunio ocurrido a esos desgraciados; haría muchas reflexiones melancólicas sobre la precariedad de la vida humana y la vanidad de todas las labores del hombre, que pueden ser aniquiladas en un momento. (...) Y cuando toda esta bonita filosofía se hubiera acabado, continuaría con sus asuntos o sus placeres, descansaría o se divertiría con la misma holgura y tranquilidad como si

91 OTTESON (2002), p. 63.

92 TSM I.i.3.4, pp. 17-18.

ese accidente no hubiera ocurrido”⁹³. Si supiera que va a perder su dedo meñique mañana, continúa Smith, dormiría menos tranquilo que sabiendo que ha ocurrido esta tragedia de magnitudes⁹⁴.

El remedio para esa falta de preocupación por el prójimo que, descrita así, dice Smith, nos parece más digna de un villano terrible que de una persona normal y de actuar apropiado, no es un impulso benevolente, sino “un poder más fuerte, un motivo más contundente que se ejerce en esas ocasiones. Es la razón, el principio, la conciencia, el habitante del pecho, el hombre interno, el gran juez y árbitro de nuestra conducta”⁹⁵. Éste es el único que puede llamar a atender la necesidad más urgente de los demás ante una pequeña necesidad nuestra; es el único que puede poner en su justa dimensión los intereses parciales contra los de los demás.

En conclusión, si todos juzgáramos desde el punto de vista de este espectador imparcial, atento y bien informado, “cada persona reaccionaría con la misma pasión a la misma situación”⁹⁶. Y, si bien esta última frase parece apuntar más a un ideal regulativo, una meta a la que tender, que a un hecho concreto que pueda probarse empíricamente, puede verse cómo la ética de Smith, al fundarse en esta figura, se aleja de las teorías emotivistas y relativistas y aspira a desarrollar nuestra facultad de realizar juicios morales fundados con alguna pretensión de intersubjetividad.

2.3. Espectador imparcial, resentimiento e igualdad

Es necesario detenerse un momento en la idea de castigo que surge contra quienes consideramos como objetos apropiados de resentimiento. La primera vez que en la TSM aparece explícitamente el término “espectador imparcial”⁹⁷, de hecho, es precisamente para justificar esta pasión, pasión insocial que, como tal, nos parece naturalmente odiosa⁹⁸. Con todo, Smith resalta que:

93 TSM III.3.4, p. 137.

94 Aquí Smith parece retomar un ejemplo dado por Hume para referirse al egocentrismo humano. Cfr. *Treatise*, II.iii.3. p. 416: “No es contrario a la razón preferir la destrucción de todo el mundo antes que hacerme una herida en el dedo”.

95 TSM III.3.4, p. 137.

96 HEATH, E., “The Commerce of Sympathy: Adam Smith on the Emergence of Morals”, *Journal of the History of Philosophy*, 33, 1995, p. 452.

97 TSM I.i.5.4, p. 24.

98 Smith divide las pasiones según su origen y según el tipo de simpatía que provocan en nosotros. Según la primera clasificación, pueden ser derivadas del cuerpo (i.e. hambre, deseo sexual) o de la imaginación (i.e. miedo, amor). Según la segunda clasificación, las pasiones pueden ser sociales (i.e. generosidad, mutua estima), insociales (i.e. odio y resentimiento) o egois-

“Admiramos ese resentimiento noble y generoso, que gobierna la persecución de los más grandes daños, no según la furia que estos provocarían en el pecho del sufriente, sino según la indignación que naturalmente provocan en el pecho del espectador imparcial”⁹⁹.

Si tradicionalmente se había considerado al resentimiento como una emoción desagradable e incapaz de dar origen a actos nobles ni virtuosos, la novedad de la interpretación de Smith está en reconocer, por el contrario, su aspecto positivo, siempre y cuando se administre en la proporción correcta. El fundamento de esta opinión es la constatación de que somos todos iguales y que actuar valorándonos por sobre los demás es una parcialidad inaceptable:

“En la carrera por la riqueza, los honores, y las preferencias, él puede correr tan duro como quiera, y forzar cada nervio y músculo para superar a sus competidores. Pero si empujara o derribara a alguno de ellos, la indulgencia de los espectadores se acabaría. Es una violación del juego justo que ellos no pueden admitir. Este hombre es para ellos, en cualquier respecto, tan bueno como aquél: ellos no entran en ese amor propio por el cual él se prefiere por sobre el otro, y no pueden concordar con el motivo por el cual le hizo daño. Prontamente, por tanto, simpatizan con ese resentimiento natural del herido y el ofensor se transforma en el objeto de su odio e indignación. Éste está consciente de que se ha transformado en eso, y siente que esos sentimientos van a explotar desde todos lados contra él”¹⁰⁰.

Para Smith, tan importante es la pasión del resentimiento que ella es la que funda la virtud de la justicia, la única que considera indispensable para la supervivencia de la sociedad, que nos recuerda que todos merecemos igual consideración y que es exigible a todos sin excepciones¹⁰¹.

tas (i.e. alegría y tristeza). En las sociales hay simpatía redoblada del espectador, que siente una doble satisfacción, al concordar sus sentimientos tanto con los del agente como con los del que recibe la acción. En las insociales, la simpatía está dividida entre ambos, dependiendo de los motivos del agente y de la reacción del paciente. Las egoístas, por último, ocupan un lugar intermedio: como en ellas no hay simpatía redoblada ni dividida, cuando son excesivas, nunca nos pueden ser tan antipáticas como las insociales y, cuando son apropiadas, tampoco nos producen tanta satisfacción como las sociales. Cfr. *TSM* I.ii, *De los grados de las diferentes pasiones que son consistentes con la propiedad*.

99 *TSM* I.i.5.4, p. 24.

100 *TSM* II.ii.2.1, p. 83.

101 Esta concepción de la justicia difiere radicalmente de la de otros pensadores empiristas, como Hobbes y Hume —que la consideraban como una virtud artificial surgida de consideraciones utilitarias—, o de Hutcheson, que la atribuía a un sentimiento de benevolencia.

Pero, ¿cómo se conecta esto con la figura del espectador imparcial? La respuesta es clara: como dice el autor, para no convertirnos en objeto del resentimiento y reprobación ajenos y comportarnos apropiadamente, lo que debemos hacer —y lo que, de hecho, aprendemos a hacer naturalmente— es asumir una tercera posición no interesada, la de un espectador imparcial “que no deja escapar ningún gesto ni palabra más allá de lo que este sentimiento equitativo dictaría; que nunca, ni siquiera en pensamiento, intenta una venganza mayor que la que cualquier persona indiferente se alegraría de ver ejecutada”¹⁰².

Y, si en un comienzo el espectador imparcial no era más que “cualquier persona que toma esta posición con respecto a otros”¹⁰³, un “tercero indiferente”, gracias a la práctica constante éste se transforma en una suerte de hábito —un hábito de realizar juicios imparciales—, o un estado de conciencia, esto es, la misma razón en tanto que realiza los juicios morales.

En lo que resta de esta primera parte se verá cómo el espectador imparcial se transforma en “la voz” de la conciencia moral, para luego revisar la aparición y función de las reglas generales de conducta, último elemento clave de la teoría moral de Smith.

3. ESPECTADOR IMPARCIAL Y CONCIENCIA MORAL

Más de cien páginas y dos partes completas de las siete que componen su libro pasan antes de que Smith explique por primera vez el surgimiento del espectador imparcial como clave en la constitución de la conciencia moral. Que esto ocurra así no es gratuito: en los capítulos precedentes, el filósofo ha dado cuenta de cómo, a través de su figura, se entiende cómo realizamos los juicios morales de propiedad y mérito referidos a terceros. Sin antes explicitar esto, sería imposible adentrarse en su uso reflexivo, es decir, cuando nos juzgamos a nosotros mismos.

Así como para juzgar las acciones de otro adoptamos el lugar de una tercera persona, así también para juzgarnos a nosotros mismos, dice Smith, nos salimos de nuestro estado natural y vemos nuestras propias acciones desde cierta distancia, que es aquélla desde la cual imaginamos que la examinaría cualquier espectador imparcial y justo¹⁰⁴. Gracias a la imaginación, nos dividimos en dos personas:

102 *TSM* I.i.5.4, p. 24.

103 GRISWOLD (1999), p. 135.

104 Cfr. *TSM* III.i.2, pp. 109-110.

“... de tal manera que yo, el examinador y juez, represento un papel diferente de aquel otro yo, la persona cuya conducta es examinada y juzgada. El primero es el espectador, con cuyos sentimientos respecto a mi propia conducta intento armonizar, poniéndome en su situación y considerando cómo me aparecería a mí desde ese particular punto de vista. El segundo es el agente, la persona que propiamente llamo ‘mí mismo’, y de cuya conducta, bajo el carácter de espectador, me intentaba formar una opinión”¹⁰⁵.

Así como la aprobación de la conducta de otro depende de la concordancia que ésta genere con los sentimientos que imaginamos tendría un espectador imparcial, así también la aprobación de nuestra propia conducta dependerá de la concordancia que imaginamos que debería generar con los sentimientos de ese “supuesto juez equitativo”¹⁰⁶.

Con todo, y aunque la teoría del espectador imparcial explica tanto los juicios sobre terceros como sobre nosotros mismos, el proceso para alcanzar el juicio no es exactamente igual. Y esta diferencia es importante, por las consecuencias prácticas que implica.

Cuando juzgamos a otro, hay un doble movimiento de la imaginación: por un lado, el espectador se identifica lo mejor posible con el agente real, para conocer “en primera persona” sus circunstancias; por otro, se identifica lo mejor posible con una tercera persona imparcial, bien informada y atenta, que juzga la acción o pasión del agente como apropiada o inapropiada.

Cuando nos juzgamos a nosotros mismos, en cambio, no necesitamos el primer movimiento imaginativo, ya que tenemos un conocimiento directo de nuestra situación. Es por esto, pensamos, que nuestro espectador imparcial imaginado está mejor informado y más atento que lo que cualquier espectador externo podría llegar nunca a estar: el conocimiento de la situación por parte de otro siempre será incompleto (por la incapacidad humana de identificarse totalmente con un tercero); además, dada la debilidad humana y aunque sea en grado mínimo, probablemente estará teñido de sus propios intereses y parcialidades.

Pero, ya que tenemos conocimiento directo de nuestros propios sentimientos, uno podría preguntarse: ¿para qué filtrar nuestro juicio a través de este intermediario imaginado en lugar de hacerlo simplemente desde nosotros mismos? ¿Es éste un elemento realmente imprescindible de nuestra conciencia moral?

105 *TSM* III.i.6, p. 113.

106 *TSM* III.i.2, p. 110.

Si estuviéramos desprovistos de pasiones egoístas, la respuesta sería que no, y que la figura imaginada del espectador imparcial sería una redundancia innecesaria. En un hipotético mundo de seres imparciales, la concordancia de mis sentimientos con los del espectador probablemente sería inmediata y no habría necesidad de hacer ajustes para lograr la tan ansiada armonía con él. Como buen observador del mundo, sin embargo, Smith sabe cuánto nos pesan nuestros intereses y cuán poco estamos dispuestos a sacrificarlos cuando se ponen en la balanza con los ajenos. Y por eso da un sí rotundo como respuesta a la pregunta anterior:

“Es sólo consultando a este juez interno que podemos ver lo que se relaciona con nosotros en su dimensión y forma apropiada, o que podemos hacer una comparación apropiada entre nuestros propios intereses y los de otra gente”¹⁰⁷.

Siguiendo una analogía hecha por Hume¹⁰⁸, Smith dice que, tal como el ojo ve magnificado lo que está más cerca —y, si no tenemos la experiencia previa, puede hacernos creer que el sol se tapa con un dedo—, también nuestras pasiones originales nos producen sentimientos mucho más fuertes que los que nos produce ver esas mismas pasiones cuando nos identificamos con otras personas. Y así como el hábito, la experiencia y la imaginación corrigen el ojo del cuerpo —haciendo que se “transporte” a igual distancia de los diferentes objetos y los vea en su real dimensión—, de la misma manera “el ojo natural de la mente”¹⁰⁹ corrige nuestras pasiones, obligándonos a equilibrar los excesos del amor propio para permitirnos entrar a la sociedad¹¹⁰.

Los ojos del espectador imparcial, como ya se dijo, son “los de una tercera persona, que no tiene ninguna conexión con los afectados y que juzga con imparcialidad entre ambos”¹¹¹. Sólo esta mirada nos permite no valorarnos más que el resto, reconocernos como uno más entre iguales y moderar nuestras demandas egoístas, corrigiendo sus tergiversaciones; sólo este autodistanciamiento nos permite juzgarnos a nosotros mismos y “modular nuestro carácter, redirigiendo cognitivamente nuestras pasiones”¹¹².

107 *TSM* III.3.1, p. 134.

108 *Treatise* II.iii.7, p. 428.

109 *TSM* III.3.3, p. 135.

110 Cfr. *TSM* III.3.2, p. 135.

111 *TSM* III.3.3, p. 135.

112 CARRASCO, M^a A., “Adam Smith: Liberalismo y razón práctica”, *Pensamiento*, vol. 62, 2006(a), p. 49.

Por tanto, aunque no ignoramos el juicio de los demás y lo comparamos con el que realizamos reflexivamente —a través de esta figura imaginada—, es éste y no aquél el que determina, en último término, nuestra conciencia moral. Smith define la conciencia moral de tres maneras diferentes, aunque estrechamente ligadas¹¹³:

a) Una voz interna que nos dice qué hacer, es decir, la voz del espectador imparcial propiamente tal, “segundo tribunal” entre Dios y los hombres.

b) Un sentimiento de culpa o remordimiento por haber hecho algo equivocado, o un sentimiento de orgullo y contento por haber hecho lo correcto (que es el sentimiento que suponemos tendría este espectador imparcial).

c) La voz divina en nosotros (cuando el procedimiento del espectador imparcial ha sido ejecutado correctamente, éste reflejaría —según Smith— la voluntad de Dios y su designio).

En mi opinión, si bien es cierto que el autor habla de “conciencia moral” para referirse a esas tres acepciones, es claramente la primera la que ocupa con mayor frecuencia, y es también como la entenderé para efectos del presente trabajo.

El sentimiento de culpa o de contento por la acción cometida, en tanto, es más bien el resultado del juicio de conciencia antes que la conciencia misma. Por lo que se refiere a la conciencia entendida como reflejo de la palabra de Dios, el autor reconoce “la parte divina de su origen”¹¹⁴, pero subrayando justamente eso: que lo divino es sólo una parte y no el todo que la conforma, lo que la hace estar sujeta a las debilidades propias de los mortales.

3.1. El espectador imparcial como voz de la conciencia moral

Dice Smith en la Parte III de la *TSM*, *Sobre el sentido del deber*:

“El omnisciente Autor de la Naturaleza ha enseñado al hombre a respetar los sentimientos y juicios de sus pares; a estar más o menos satisfecho cuando ellos aprueban su conducta y más o menos dolido cuando la desaprueban. Ha hecho al hombre, por decirlo así, juez inmediato del hombre (...) y lo ha designado como su vicerregente en la Tierra, para vigilar la conducta de sus pares”¹¹⁵.

113 Cfr. OTTESON (2002), p. 66.

114 *TSM* III.2.32, p. 131.

115 *TSM* III.2.31, p. 130.

Los hombres, los espectadores externos, la humanidad, son así un “primer tribunal” ante el cual debemos rendir cuentas por nuestra conducta, moderándola según los estándares de lo que ellos consideran como apropiado y justo. Pero éste es sólo un tribunal de primera instancia, ya que se puede apelar a uno más alto:

“... el tribunal de sus propias conciencias, el del supuesto espectador imparcial y bien informado, el del hombre dentro del pecho, el gran juez y árbitro de su conducta”¹¹⁶.

Mientras el “primer tribunal” —la humanidad juzgando a la humanidad— se funda en nuestro natural deseo de alabanza y nuestra natural aversión a ser culpados y despreciados, el segundo —la conciencia moral— se funda en el deseo de hacernos dignos de alabanza y en el temor a convertirnos en objetos apropiados de culpa. Por eso dice Smith que, aunque el tribunal externo aplauda, no disfrutaremos de ese aplauso a menos que también el “segundo tribunal” juzgue ese aplauso como merecido.

Con estos nuevos elementos, Smith da a entender que el hombre no sólo busca la alabanza, sino ser digno de ella, y no sólo teme el desprecio, sino también ser objeto propio de éste. Pero, ¿de dónde sale este deseo de hacernos dignos de alabanza y este temor a hacernos dignos de culpa? ¿Surge acaso de un nuevo principio de la naturaleza humana que Smith aún no ha esbozado? Pues no, aclara el mismo autor. Si es la voz de nuestra conciencia la que termina pesando más que la de los espectadores externos, cuando se trata de juzgarnos a nosotros mismos, el fundamento no hay que buscarlo en un nuevo *factum* de nuestra naturaleza humana, sino en el ya conocido sentimiento de placer que genera la simpatía mutua. Recordemos lo que Smith decía al comienzo de la *TSM*: “Cualquiera sea la causa de la simpatía, o como quiera que ésta sea excitada, nada nos place más que observar en otros hombres un sentimiento de camaradería con todas las emociones de nuestro propio pecho; y nada nos choca más que la aparición de lo contrario”¹¹⁷. Ahora Smith va un paso más allá y dice que, más que ser alabados, deseamos hacernos dignos de alabanza y que, más que ser despreciados, tememos hacernos despreciables.

Los pasos son los siguientes. Primero, amo y admiro naturalmente a alguien cuya conducta apruebo, porque genera ese placer producido por la concordancia de sentimientos con nuestro propio pecho. Luego, deseo convertirme yo también en alguien tan aprobable como él, es decir, en objeto natural

116 *TSM* III.2.32, p. 130.

117 *TSM* I.i.2.1, p. 1.

y apropiado de alabanza. Lo importante es que no me importa tanto la aprobación del resto como la mía propia: al asumir la posición de espectador imparcial de mí mismo, conozco de manera directa mis circunstancias y mis motivos, a diferencia de los demás espectadores que, como ya se dijo, sólo pueden imaginarlos. Por esto, en principio, no debería engañarme respecto a esos motivos¹¹⁸.

Querer hacernos dignos de alabanza significa, entonces, que antes que buscar la simpatía ajena —que puede fundarse en una apariencia engañosa y, por tanto, equivocarse—, buscamos que nuestro propio espectador imparcial simpatice con nuestro carácter y conducta. En suma, deseamos convertirnos antes que nada en objeto natural de aprobación para nosotros mismos. Esta tendencia natural cumple además, según Smith, una función social: si nuestro único deseo fuera ser alabados, sólo nos interesaría “aparecer aptos para la sociedad”, pero el hecho de querer ser dignos de esa alabanza hace que ansieemos “ser realmente aptos”¹¹⁹:

“El primer (deseo) sólo lo podría haber impulsado a fingir la virtud y a esconder el vicio. El segundo fue necesario para inspirarlo a amar realmente la virtud y a aborrecer realmente el vicio. En cualquier mente bien formada este segundo deseo parece ser el más fuerte de los dos”¹²⁰.

3.2. Remordimiento y conciencia de mérito

En las Partes II y III de la *TSM*, Smith trata el remordimiento y la Satisfacción o conciencia de mérito —por el mal o por el bien cometido, respectivamente— como sentimientos que surgen producto del temor a ser reprobados (y luego, merecedores de esa reprobación) y del deseo de ser aprobados (y luego, dignos de aprobación). Quisiera destacar aquí es el uso que tienen estos sentimientos como ideas reguladoras de nuestra conducta, en la medida en que su sola posibilidad sirve para disuadirnos o impulsarnos a realizar una determinada acción. El remordimiento, de esta manera, vendría a ser un “ideal disuasivo”, un sentimiento que nunca —por voluntad propia— querríamos llegar a tener; mientras que el sentimiento de satisfacción o la conciencia

118 Hay que subrayar este “en principio”. Como se verá en el próximo capítulo, uno de los problemas morales que más preocupa a Smith es el del autoengaño, “fatal debilidad de la humanidad y fuente de la mitad de los desórdenes de la vida humana” (*TSM*, III.4.6, p. 158). A éste le dedica un capítulo completo de su libro: *De la naturaleza del autoengaño y del uso de las reglas generales de conducta* (*TSM* III.4).

119 *TSM* III.2.7, p. 117.

120 Ídem.

de mérito sería todo lo contrario: un “ideal” como comúnmente se entiende, un sentimiento querido y que se busca conscientemente lograr.

a) *Productos de la conciencia moral*

Dice Smith en la Parte II de la *TSM*, en el capítulo *Sobre el sentido de justicia, el remordimiento y la conciencia de mérito*, que el remordimiento surge naturalmente en nosotros. Esto ocurre cuando, tras haber cometido daño injustamente y haber así violado el principio de igualdad de todos los hombres, nos reconocemos como objeto apropiado de resentimiento. Como seres sociales (Smith considera el estado pre-social del hombre una imposibilidad fáctica), lo que más tememos es ser desaprobados (en esta parte de la *TSM*, aún no se ha hecho la distinción entre el deseo de ser alabados o ser dignos de alabanza). Por eso, puestos en esa situación, surge en nosotros un sentimiento que es una mezcla de vergüenza, pena y miedo, y que es catalogado por el autor como “el más terrible que puede afectar al pecho humano”¹²¹. Apenas nos vemos desde fuera y juzgamos nuestro actuar, desaprobamos todos los motivos que nos influyeron; “entramos” en el resentimiento de quien dañamos injustamente y también en la indignación simpatética de los espectadores; nos reconocemos como justos merecedores de castigo y venganza y ya “ni siquiera nos atrevemos a mirar a la sociedad a la cara, sino que nos imaginamos, por así decirlo, rechazados y arrojados fuera de los afectos de la humanidad”¹²². Al contrario, cuando hemos actuado bien, cuando hemos realizado una acción generosa, nos reconocemos como objeto apropiado de gratitud para cualquier “espectador indiferente”¹²³ y nos aplaudimos al simpatizar con la aprobación de “este supuesto juez imparcial”¹²⁴.

Pero, considerando que el autor aquí todavía está hablando de espectadores externos, ¿significa esto acaso que el remordimiento no surgiría si lográramos cometer una injusticia sin que nadie nos viera? ¿Está el remordimiento ligado inevitablemente a la mirada de los demás? Y, por el contrario, ¿no sentiríamos acaso ninguna conciencia de mérito al realizar una acción loable, a menos que alguien se enterara?

La respuesta de Smith es negativa y la explica en la Parte III, en el capítulo *Sobre el amor a la alabanza y a ser digno de alabanza; y el miedo a la*

121 *TSM* II.ii.2.3, p. 85.

122 *TSM* II.ii.2.3, p. 84.

123 Cfr. *TSM* II.ii.2.4, p. 85.

124 Ídem.

culpa y a ser digno de culpa. Todos, en mayor o menor grado, poseemos conciencia moral; es decir, todos podemos ver nuestra conducta, en mayor o menor grado, a través de los ojos de un espectador imparcial. Esto ocurriría aun en ausencia de testigos externos de carne y hueso, y aún si creyésemos que ningún Dios hiciera justicia:

“...y aunque estuviera seguro de que ningún hombre nunca lo sabría, y se convenciera de que no hay ningún Dios para vengar su daño, incluso así sentiría suficientemente estos sentimientos (horror y remordimiento) como para amargar toda su vida”¹²⁵.

Es importante recalcar que no hay que ser virtuoso ni refinado moralmente para sentir los “demonios y furias vengativas de la conciencia”¹²⁶. Habría que tener un corazón demasiado encallecido por el hábito del crimen como para no sentir este temor natural, dice Smith. Y un estado así, de total insensibilidad al honor y a la infamia, al vicio y a la virtud, sería “el más abyecto y vil”¹²⁷, pues se trataría de un estado sub-humano, sin conciencia moral; es decir, un estado donde la figura del espectador imparcial no tendría ninguna relevancia en nuestra toma de decisiones. Al contrario, a medida que esta figura se desarrolla en nosotros, pareciera que nos hacemos más humanos y más dignos.

b) *El remordimiento como ideal disuasivo y la conciencia de mérito como ideal al que tender*

Si el remordimiento sólo surgiera para provocarnos las agonías del terror y de la culpa una vez realizada la acción, su utilidad como sentimiento moral sería prácticamente nula, pues estaríamos todo el tiempo “llorando sobre la leche derramada”. Esto no es así, sin embargo, porque por repetidas experiencias, propias y ajenas, hemos visto cómo ese terror al castigo se apodera de nosotros apenas cometemos una injusticia, y decidimos que lo último que queremos es sentirlo. En otras palabras, con el tiempo desarrollamos un terror a ese terror al castigo.

A nivel individual, entonces, el remordimiento actúa como un ideal disuasivo: en la medida en que tememos sentirlo en carne propia, evitaremos cometer todas aquellas acciones que lo hagan surgir en nuestro pecho, y así vamos mejorando nuestros hábitos y perfeccionándonos moralmente.

125 TSM III.2.9, p. 117.

126 Ídem.

127 Ibid.

Inintencionadamente, además, este terror al remordimiento tiene, según Smith, una utilidad social fundamental. Mientras el sentimiento de satisfacción surgido de las acciones meritorias nos alienta a actuar bien, pero no nos obliga necesariamente a ello (se puede vivir sin hacer beneficencia y no ser inmoral, aunque éste no sea el tipo de vida que Smith llamaría “excelente”), la sola idea de sentir remordimiento al cometer injusticia suele ser suficiente para disuadirnos y, de esta manera, hace posible la vida en sociedad, cuya condición mínima es precisamente el respeto a las reglas de justicia:

“Para obligarnos a la observación de la justicia, la naturaleza ha implantado en el pecho humano aquella conciencia del mal cometido, aquellos terrores del castigo merecido que aparecen tras su violación, como los grandes salvaguardas de la asociación humana, para proteger a los débiles, someter a los violentos y castigar a los culpables”¹²⁸.

Esta visión es muy diferente a la de Hume, para quien el fundamento de la justicia no es ningún sentimiento innato del hombre, sino la utilidad social y los efectos beneficiosos que ella produce¹²⁹.

128 *TSM* II.ii.3.4, p. 86.

129 Smith insiste en que las consideraciones de utilidad son válidas para justificar la justicia, pero sólo de manera secundaria: “El daño naturalmente excita el resentimiento del espectador, y el castigo al ofensor es razonable en la medida en que el espectador indiferente pueda armonizar con él. Ésta es la medida natural de castigo. Hay que observar que nuestra primera aprobación del castigo no se funda en la consideración de utilidad pública que comúnmente se toma como su fundamento. El verdadero principio es nuestra simpatía con el resentimiento del sufriente”. SMITH, A., *Lectures on Jurisprudence* (de aquí en adelante, *LJ*), MEEK, R. L.; RAPHAEL, D. D. y STEIN, P. (editores), Liberty Fund Press, Indianapolis, 1982, p. 475. Además, en la *TSM* Smith afirma que, quienes creen que las reglas de justicia surgieron por una consideración de utilidad (la supervivencia de la sociedad) confunden causa eficiente y causa final: “Las ruedas del reloj están todas admirablemente ajustadas para el objetivo con que fue creado, dar la hora. Todos los movimientos de ellas están coordinados de la mejor manera para producir ese efecto. Si las ruedas hubieran tenido el deseo o intención de producirlo, no podrían haberlo hecho mejor. Pero nunca les adscribimos ese deseo o intención a ellas, sino al relojero, y sabemos que son puestas en movimiento por un resorte, cuya intención de lograr ese efecto es tan poca como la de ellas. Pero aunque, al dar cuenta de las operaciones de los cuerpos, nunca fallamos al distinguir entre causa eficiente y causa final, al dar cuenta de las operaciones de la mente es muy fácil que confundamos estas dos causas diferentes una con otra. Cuando por principios naturales somos llevados a avanzar hacia aquellos fines que una razón refinada e iluminada nos recomendaría, es muy probable que imputemos a esa razón, como su causa eficiente, los sentimientos y acciones por los cuales avanzamos hacia esos fines, y que imaginemos que es sabiduría del hombre aquello que en realidad es sabiduría de Dios” (*TSM* II.ii.3.5, p. 87).

A partir del pasaje antes citado, comentaristas como T. D. Campbell y I. S. Ross han calificado la teoría moral de Smith como un “utilitarismo contemplativo”, es decir, sostienen que

3.3. La apelación a un “tercer tribunal”

A partir de lo anterior, hay comentaristas que sostienen que el espectador imparcial que llevamos dentro se convierte así en “el único estándar de juicio verdadero y que comienza a reforzar, temperar o reemplazar del todo los juicios de los demás”,¹³⁰.

Sin embargo, hay que matizar esta aseveración. Si esto fuera así sin más, Smith no recalcaría tanto la necesidad de retroalimentación permanente con los espectadores reales, como de hecho hace. A diferencia del virtuoso estoico, dispuesto a actuar con el mundo entero en contra si su conciencia así se lo dicta, el virtuoso de Smith reconoce que puede errar en su juicio, por lo que nunca ignora del todo la opinión de los demás, está abierto a la refutación y sabe que el peso de la prueba recae sobre sus hombros y no los de aquéllos. Esto no sólo hace más plausible su teoría, sino que también evita la caída en fanatismos y en posiciones sostenedoras de verdades eternas e incuestionables.

Además, Smith reconoce que hay casos donde, para su propia tranquilidad, nuestra conciencia necesita suponer la existencia de un “tercer tribunal” por sobre ésta y los hombres, en caso de que ambos erraran. Como se vio antes, si el resto nos aplaude, pero nuestra conciencia nos dice que no somos merecedores de ese aplauso, no podemos obtener placer de esa aprobación externa, porque nos importa más la de este “segundo tribunal”. Sin embargo, no ocurre lo mismo en el caso contrario, cuando creemos actuar bien, pero el resto nos condena. El espectador imparcial en este caso, dice Smith, no es del todo indiferente al hombre externo y es afectado por sus juicios injustos:

“Rara vez nos atrevemos a absolvernos cuando todos nuestros pares aparecen fuertemente condenándonos. El supuesto espectador imparcial de nuestra conducta parece dar su opinión a nuestro favor con duda y temor,

su criterio último sería la utilidad —maximizar la felicidad humana—, aunque ésta no es la que motiva las acciones individuales: “Esta combinación de limitar severamente el rol de la utilidad para explicar y prescribir las conductas individuales, pero luego recurrir a ella de nuevo para dar evaluaciones comprensivas (de hecho, para explicaciones finales en términos de los propósitos de Dios), no es un mero rasgo accidental de su trabajo. Su enfoque completo hacia la filosofía social se resume en la tesis de que las prácticas cuyos orígenes y soportes descansan en sentimientos humanos irreflexivos, moldeados y armonizados por los efectos socializantes de la vida en comunidad, están admirablemente bien adaptados al fin divinamente planeado del bienestar humano”. (CAMPBELL, T. D. y ROSS, I. S., “The Utilitarianism of Adam Smith’s Policy Advice”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 42, 1981, pp. 75-76).

130 OTTESON (2002), p. 68.

cuando la de todos los espectadores reales, con cuyos ojos y desde cuya posición intenta considerarla, está unánime y violentamente en contra nuestra”¹³¹.

Si en ocasiones se comporta —como ya se dijo— de acuerdo a “la parte divina de su origen”¹³², Smith nos recuerda que el espectador imparcial es también en parte de extracción mortal y, por tanto, no infalible. A diferencia, nuevamente, del “espectador” estoico, que aspira a ver su pequeño lugar en el universo desde la mirada sinóptica del Superintendente de la Naturaleza, el espectador imparcial de Smith es sólo un “semidiós dentro del pecho”¹³³, en parte divino y en parte humano, capaz de ser confundido por los juicios externos. Aunque la naturaleza lo ha implantado en nosotros como “gran guardián de nuestra inocencia y tranquilidad”¹³⁴, éste puede ser perturbado por las influencias externas e impedirnos ser felices. En ese caso, el único consuelo del hombre es apelar a un “tercer tribunal”, Dios mismo, “omnividente juez del universo, cuyo ojo nunca puede ser engañado y cuyos juicios nunca pueden ser pervertidos (...) sólo una firme confianza en la actitud infalible de este gran tribunal, ante el cual será declarada su inocencia a su debido tiempo y será premiada finalmente su virtud, puede apoyarlo frente a la debilidad y abatimiento de su propia mente, frente a la perturbación y estupefacción del hombre dentro de su pecho, que la naturaleza ha fijado, en esta vida, como el gran guardián, no sólo de su inocencia, sino también de su tranquilidad”¹³⁵.

Algunos comentaristas han sugerido que la apelación a Dios en este lugar de la obra correspondería antes que nada a un recurso de estilo acorde a las costumbres de la época, más que a una verdadera necesidad de Smith de incluirlo en su teoría. Aunque tratarlo sólo como un recurso estilístico podría resultar algo exagerado, este “tercer tribunal” no es, en efecto, una parte indispensable de la ética smithiana y ésta seguiría funcionando aunque se prescindiera de él¹³⁶.

Si bien el espectador imparcial está sujeto a limitaciones que se hacen evidentes en ocasiones extraordinarias, cuando la autoaprobación no alcanza para tranquilizar al individuo, se verá que Smith no por ello deja de confiar en

131 *TSM* III.2.32, p. 131.

132 Ídem.

133 Ibid.

134 *TSM* III.2.33, p. 132.

135 Ídem.

136 Este punto se verá en mayor detalle en la segunda parte, en la sección referida al papel de la religión en la formación moral.

la influencia y autoridad que tiene en nuestros juicios morales habituales. Retomando la idea inicial, es sólo el espectador imparcial el que nos lleva a identificarnos como iguales entre iguales, y es sólo habituándonos a consultarle permanentemente como podemos comparar apropiadamente nuestros intereses con los de las demás personas.

4. REGLAS DE CONDUCTA Y SENTIDO DEL DEBER

Llegados a este punto, podría pensarse que la ética de Smith termina aquí, cuando la figura del espectador imparcial ya ha sido asumida por todos los miembros de la sociedad, convirtiéndose en el principal estándar de sus juicios. Pero no es así.

Dice Smith que “la violencia e injusticia de nuestras pasiones egoístas son a veces suficientes para inducir al hombre dentro de nuestro pecho a hacer un reporte muy diferente de lo que las circunstancias reales del caso son capaces de autorizar”¹³⁷.

Es decir, muchas veces el grito de nuestra parcialidad suena más fuerte que esta voz interna desinteresada. Antes de actuar, nuestro “ojo de la mente” está distorsionado por los intereses del amor propio, y no podemos deshacernos de la pasión del momento “ni considerar lo que vamos a hacer con la completa imparcialidad de un juez equitativo”¹³⁸.

Es sólo después del paroxismo de la emoción cuando miramos hacia atrás y “podemos entrar más fríamente en los sentimientos del espectador indiferente (...) y examinar nuestra conducta con su honestidad e imparcialidad”¹³⁹. Ahí nos damos cuenta del error cometido, pero incluso entonces, para evitar el remordimiento, preferimos engañarnos y justificarnos artificialmente:

“Así de parcial es la visión del hombre en lo que respecta a la propiedad de su propia conducta, tanto al momento de actuar como después; y así de difícil es para él verla bajo la luz en la cual cualquier espectador indiferente la consideraría”¹⁴⁰.

137 *TSM* III.4.1, p. 157.

138 *TSM* III.4.3, p. 157.

139 *TSM* III.4.4, p. 157.

140 *TSM* III.4.5, p. 158.

A falta de un sentido moral innato, como el que postulaba Shaftesbury en los orígenes de la Ilustración Escocesa¹⁴¹, y dado que nuestro espectador imparcial no es infalible, estamos expuestos a este posible autoengaño, considerado por el autor como “fuente de la mitad de los males de esta vida”¹⁴².

Surge entonces nuevamente la pregunta de cómo salvar a este sistema ético del relativismo moral, es decir, de que cada uno juzgue en cada ocasión siguiendo los dictados de sus pasiones parciales, disfrazadas de imparcialidad; o, dicho de otra manera, cómo proporcionarle a nuestra conciencia una guía más fiable. Según Smith, el remedio puesto por la Naturaleza son las reglas generales de conducta, fundadas en la experiencia personal y grupal. Estas surgen a nivel individual, pero luego son influidas y revisadas por los demás, “en un proceso continuo de intercambio de información que forma y moldea la manera en que cada miembro de la comunidad se juzga a sí mismo y a los otros”¹⁴³.

Siguiendo el mismo procedimiento ya expuesto sobre la formación de los juicios morales, vemos que A, por ejemplo, mata por motivos impropios al inocente B, y sentimos naturalmente desaprobación hacia A al simpatizar con el resentimiento por la injusticia cometida que imaginamos que sentiría B. Vemos que los demás realizan juicios similares al nuestro y que también desaprueban naturalmente la acción de A, lo que confirma y fortalece nuestro propio sentimiento natural de desaprobación. Nos convencemos entonces de que es una acción reprobable, que nunca querríamos cometer, y concluimos que nosotros nunca queremos ser objetos de una desaprobación semejante (lo que más buscamos es ser alabados y dignos de alabanza). De la inducción de estas numerosas experiencias particulares, surge entonces la regla moral de no matar al inocente. El resultado es que, con el tiempo, “ciertos juicios sobre lo correcto y lo incorrecto desarrollan un consenso general entre los miembros de la comunidad, y pasan a ser considerados por ellos no sólo como las reglas generales de moralidad que se han formado para sí mismos, sino también como las que gozan de la aceptación de los otros. Las reglas que sobreviven a este continuo ajuste de aceptación y rechazo, amplificación y moderación de los juicios morales que individuos varios proponen bajo di-

141 Cfr. ALDERMAN, W., “Shaftesbury and the Doctrine of Moral Sense in the Eighteenth Century”, *PMLA*, vol. 46, 1931, pp. 1087-1094.

142 *TSM* III.4.6, p. 158. Dentro de la tradición de los moralistas británicos y de los filósofos ilustrados en general, Smith —con la excepción de Kant— es prácticamente el único en dar tanta importancia al problema del autoengaño en moral. Cfr. FLEISCHACKER (1991), p. 256.

143 OTTESON (2002), p. 71.

versas circunstancias, pasan a gozar del status de reglas generales de conducta comúnmente aceptadas”¹⁴⁴.

Ahora bien, la mera aplicación de reglas generales es, según Smith, el modo más común de juicio moral que realizan las personas. Es decir, todo el proceso de simpatía imaginativa antes descrito y la sentencia ponderada del espectador imparcial dentro del pecho se omite y se reemplaza por una simple aplicación de las reglas generales. Una vez internalizadas, éstas se transforman en fuente primordial de los juicios morales, y las opiniones del espectador imparcial reflejan las reglas generales que el espectador real se ha formado, sobre la base de incontables experiencias particulares, con su propia aprobación y la del resto.

Sin embargo, aunque casi siempre el juicio moral de la gente se limita a aplicar la regla pertinente en cada caso, no hay que olvidar que la regla no es la fuente última de la aprobación o desaprobación. Esto queda en evidencia en las situaciones de conflicto. Por ejemplo, cuando no está tan claro bajo cuál regla subsumir una determinada situación, o cuando —un paso más allá— es la misma regla la que se pone en cuestión, el espectador imparcial es quien debe dirimir sobre ellas. Es aquí entonces, y no en la diaria rutina, donde mejor se capta el rol de este último como voz de la conciencia, juez interno y árbitro de nuestra conducta.

Las reglas de conducta son clave particularmente antes de actuar, en los momentos en que nuestras pasiones nos ciegan. Si tenemos ganas de matar a nuestro enemigo y nunca antes hemos considerado lo que esa acción significa, ni hemos oído de la regla que condena el homicidio, Smith cree que podemos engañarnos a nosotros mismos y determinar que matarlo sería “indudablemente justo y apropiado, y lo que todo espectador imparcial aprobaría”¹⁴⁵. Al conocer la regla, en cambio, sabemos que violarla nos costará el resentimiento de todos y el castigo merecido y, como esto es lo que más tememos, evitamos infringirla. La regla cumple así con su función primigenia, corrigiendo las deformaciones de nuestro amor propio. El respeto por ella es lo que se conoce como “sentido del deber (...) el único principio por el cual la mayoría de la humanidad es capaz de dirigir sus acciones”¹⁴⁶.

Según el autor, el respeto a las reglas generales es suficiente como para que la gran mayoría actúe “en casi toda ocasión con tolerable decencia, y a través de toda su vida evite cualquier grado considerable de culpa. (...) Sin

144 OTTESON (2002), p. 72.

145 *TSM* III.4.12, pp. 160-161.

146 *TSM* III.5.1, pp. 161-162.

esta consideración sagrada por las reglas generales, no hay ningún hombre en cuya conducta se pueda confiar demasiado. Es esto lo que constituye la diferencia más esencial entre un hombre de principio y honor y uno despreciable”¹⁴⁷.

La educación, la disciplina y el ejemplo constantes refuerzan esta reverencia a las reglas y las revisten con el tiempo de una suerte de carácter sagrado. Éste, a su vez, “es reforzado por una opinión que es primero impresa por la naturaleza y luego confirmada por la filosofía y el razonamiento: que aquellas importantes reglas de moralidad son los mandatos y leyes de la Deidad, que finalmente premiará al obediente y castigará al transgresor del deber”¹⁴⁸.

No obstante, aunque las reglas llegan a ser consideradas como si fueran “mandamientos y leyes de la Deidad, promulgadas por aquellos vicerregentes que ella ha instalado dentro de nosotros”¹⁴⁹, hay que reiterar que, en la teoría de Smith, su origen no es la revelación divina ni la razón teórica, que parte de principios universales para llegar a lo particular, sino al contrario. La regla es posterior al sentido natural de mérito y propiedad; es la voz acumulada del juicio de innumerables “espectadores imparciales”, y es de ahí de donde toma su fuerza; es el estándar de juicio, pero no su fundamento. Volviendo al ejemplo anterior, cuando alguien reprueba un asesinato, su rechazo surge antes de la formación de la regla general:

“Ésta, al contrario, que él podría formar después, estaría fundada en la aversión que necesariamente surgiría de su propio pecho, al sólo pensar sobre esta acción y cualquier otra acción particular del mismo tipo”¹⁵⁰.

Por esto, ante la pregunta de qué sucedería si toda una sociedad aprobara una regla injusta (como Smith afirma que sucedió durante siglos, por ejemplo, con la exposición de niños en Grecia), la respuesta es que el peso de la prueba recaería en el juicio particular. Quien intentara modificar el consenso social y demostrar que una determinada regla es injusta o inapropiada, no podría apelar a la voz acumulada de innumerables “espectadores imparciales”, sino a su propio juicio para fundamentar su acusación. Y esto lleva de vuelta al protagonismo del espectador imparcial, en cuanto éste es quien tiene

147 *TSM* III.5.1-2, pp. 162-163.

148 *TSM* III.5.3, p. 163.

149 *TSM* III.5.6, p. 165.

150 *TSM* III.4.8, p. 160.

la habilidad de interpretar la situación en la que nos encontramos, previamente a la aplicación de la regla¹⁵¹.

4.1. Reglas de justicia y reglas de propiedad

Dentro de las reglas generales de conducta, existen dos tipos claramente distinguibles: por un lado, las reglas de justicia y, por otro, las reglas que aquí llamaré “de propiedad” y que se refieren a todas las demás virtudes, como la prudencia, la caridad, la generosidad, la gratitud o la amistad¹⁵².

Mientras las primeras “son precisas en el grado más alto, y no admiten excepciones ni modificaciones, sino aquellas que pueden ser establecidas de manera tan precisa como las reglas mismas, y que, generalmente, fluyen de los mismos principios que ellas”¹⁵³, las segundas “son en muchos aspectos poco precisas e inexactas, admiten muchas excepciones y requieren de tantas modificaciones que es difícilmente posible regular nuestra conducta enteramente por ellas”¹⁵⁴.

La justicia es para Smith una virtud negativa, que no prescribe sino aquello que no debemos hacer a otro¹⁵⁵. Como se vio antes, surge del resentimiento que sentimos naturalmente cuando se viola el principio de igualdad y se comete un daño positivo a un tercero. Es por esto que las reglas de justicia, según el autor, son fácilmente identificables y jerarquizables, en cuanto dependen del grado de daño cometido y del resentimiento que éste genera en cualquier espectador imparcial.

En primer término, el mayor mal que se puede causar a otro es privarlo de la vida, por lo que el asesinato es el acto más injusto que se puede cometer y el que más resentimiento provoca en el pecho del espectador. En segundo lugar, Smith considera los delitos contra la propiedad y, en tercer lugar, el incumplimiento de contratos:

“Las más sagradas leyes de justicia, por tanto, cuya violación llama más fuerte a la venganza y el castigo, son las leyes que cuidan la vida y persona de nuestro vecino; luego, las que cuidan su propiedad y posesiones; y, por

151 En la tercera parte de este trabajo, se verá las posibilidades que tiene el espectador imparcial de detectar reglas injustas dentro de su sociedad.

152 Cfr. *TSM* III.6.9, p. 174.

153 *TSM* III.6.10, p. 175.

154 *TSM* III.6.9, p. 174.

155 Cfr. *TSM* II.ii.1.9, p. 82.

último, las que cuidan lo que se llaman sus ‘derechos personales’, o lo que les es debido de las promesas de otros”¹⁵⁶.

Por ser precisas, exactas e indispensables (hay que recordar que Smith considera la justicia como la única virtud que no puede faltar en la convivencia humana, en cuanto es “el pilar principal que sostiene todo el edificio”¹⁵⁷), el autor compara las reglas de justicia con las de gramática y afirma que se les debe la mayor consideración en todo momento. De las reglas de las demás virtudes, en cambio, dice que se asemejan más a las de estilo, que los críticos nos sugieren para lograr una composición elegante y equilibrada. A diferencia de las primeras, son “poco precisas, vagas e indeterminadas, y nos presentan más con una idea general de perfección a la que deberíamos aspirar, que con cualquier directriz cierta e infalible para adquirirla”¹⁵⁸.

Como dice María Alejandra Carrasco, ambos tipos de reglas funcionan a dos niveles diferentes niveles de imparcialidad, que no deben ser confundidos: el primero es la imparcialidad en las reglas y principios, es decir, consiste en no hacer acepción de nosotros mismos; el segundo se identifica con el principio del utilitarismo clásico, según el cual las personas no deben nunca y en ningún contexto asignar más valor a lo propio que a lo de los demás¹⁵⁹.

Queda claro, desde esta perspectiva, que puede haber reglas imparciales en el primer nivel, aunque parciales en el segundo. Por ejemplo, la regla “cuidarás a tu hijo más que a los hijos del resto” no hace excepción de personas, pero permite que cada uno se ocupe más de lo propio. Éste es el caso de las reglas de todas las virtudes excepto la justicia, ya que dejan lugar para el caso a caso: “En términos contemporáneos, esto significaría que la imparcialidad de las virtudes positivas implica las llamadas prerrogativas relativas al agente y a la cultura, que admiten que, dado que cada uno naturalmente se prefiere a sí mismo y a quienes lo rodean, el agente puede darles en sus acciones más peso a sus propios intereses”¹⁶⁰.

156 *TSM* II.ii.2.2, p. 84. Las reglas de justicia y sus fundamentos son ampliamente discutidos en las *LJ*. Cfr. *LJ*, i.10, pp. 7 y ss.

157 *TSM* II.ii.3.4, p. 86.

158 *TSM* III.6.11, pp. 175-176.

159 Cfr. CARRASCO, M^a A., “*TMS* and the Model of Justice”, conferencia dictada en la International Adam Smith Conference, Rochester Institute of Technology, Rochester, NY, EE.UU., 2006(b). Carrasco, a su vez, se basa en la distinción de dos niveles de imparcialidad propuesta por Marcia Baron, en BARON, M., “Impartiality and Friendship”, *Ethics* 101, 1991, pp. 836-857.

160 CARRASCO (2006b), pp. 8-9.

Al contrario, las reglas de justicia expresarían restricciones absolutas para el agente, y serían imparciales en ambos niveles, “en sus principios y en el igual grado de respeto que cada uno merece en las decisiones de cada día”¹⁶¹. Después de todo no hay que olvidar, volviendo a Smith, que “en la carrera por la riqueza, los honores, y las preferencias” cada uno puede correr tan rápido como quiera y esforzarse tanto como quiera, mientras no viole el juego justo y no haga excepción de sí¹⁶².

4.2. Un caso de aplicación equivocada de reglas: el casuista

Si el hombre que se obliga a seguir las reglas de justicia al pie de la letra es, según Smith, el más loable y confiable, el que además de eso pretende cumplir estrictamente con los mandatos generales de las demás virtudes cae en el casuismo; es decir, malentendiendo el significado de la moral al pretender que ésta es una ciencia que funcionaría por medio de leyes exactas. Como bien lo hace notar Alasdair Mac Intyre, “Adam Smith concede que, en el aspecto moral, las reglas no siempre proporcionan todo lo que necesitamos: siempre hay casos límite en los que no se sabe cómo aplicar la regla pertinente y en los que, por tanto, debe guiarnos la sutileza de los sentimientos. Smith ataca, por eso, la noción de casuística como un intento mal dirigido de proporcionarnos la aplicación de reglas, incluso en tales casos”¹⁶³.

¿Cómo decidir por ley, por ejemplo, el límite donde una ironía se transforma en mentira? ¿O cómo prescribir cuán generosos debemos ser? Sería una casualidad increíble que el caso descrito coincidiera en todo con las circunstancias del caso real: “Fingir, por eso, una estricta y literal adhesión a ellas (las reglas de propiedad) sería la pedantería más ridícula y absurda”¹⁶⁴.

Siguiendo la analogía que compara las reglas de justicia con las de gramática y las de las demás virtudes con las de estilo, a un hombre le pueden enseñar a escribir correctamente, pero no a seguir pautas infalibles para ganarse el Premio Nobel de Literatura. De la misma manera, alguien puede ser educado para comportarse toda su vida sin nunca ser merecedor de castigo ni resentimiento, pero no hay regla posible que le enseñe a actuar en toda ocasión con la máxima prudencia, benevolencia y magnanimidad.

161 CARRASCO (2006b), p. 9.

162 Cfr. *TSM* II.ii.2.1, p. 83.

163 MAC INTYRE, A., *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Barcelona, 2001, p. 290.

164 *TSM* III.6.9, p. 175.

Llevada a un extremo, esta obsesión por dar con la regla exacta incluso para lo que no puede tenerla termina por confundir a la propia conciencia. Por ello, Smith rechaza los libros de casuística, por ser aburridos, áridos y abundantes en “abstrusas y metafísicas distinciones”¹⁶⁵ y porque, en última instancia, “por sus vanas sutilezas, sirven muchas veces para autorizar innumerables refinamientos evasivos con respecto a lo más esencial de nuestro deber”¹⁶⁶. Así, si el fin de los tratados de ética debe ser, según el autor, excitar en el lector sus sentimientos morales, los de casuística cumplen la función exactamente contraria: hacernos olvidar la fuente primigenia del juicio y dejarnos llevar como autómatas por una norma externa a todas luces insuficiente. Lo que traba el desarrollo moral del casuista es que, al concentrar todas sus energías en cumplir con el deber —que entiende como una regla abstracta, externa, incuestionable e impuesta—, descuida el cultivo de su propia conciencia, hasta que su voz termina siendo casi inaudible. Si a su consideración reverencial por el sentido del deber uniera la suficiente entereza de ánimo para seguir sus propios sentimientos morales, el casuista se acercaría con mucho al virtuoso verdadero. Pero es la excesiva preocupación por la primera y el negligente descuido de la segunda lo que le impide alcanzar ese grado de autoaprobación y autodominio que es para Smith la marca de la virtud¹⁶⁷.

Más que darnos una receta fija, entonces, las reglas generales de propiedad nos sirven a modo de guía, dándonos una idea de lo que sería apropiado hacer. Se hace evidente aquí la importancia de desarrollar nuestra propia facultad de juzgar y no sólo conformarnos con seguir reglas a ciegas, en cuanto nunca alcanzan a abarcar la infinita gama de situaciones humanas.

5. RECAPITULACIÓN

Hemos visto hasta aquí que la ética smithiana parte de dos supuestos de nuestra constitución humana: por un lado, que somos seres naturalmente sociables que nos interesamos por los demás; y, por otro, que nuestro conocimiento de ellos sólo puede ser indirecto, es decir, que nunca podemos identificarnos totalmente con el otro, “saliéndonos” por completo de nosotros mismos. Lo primero explica la búsqueda de la simpatía, que Smith entiende no como un “contagio” de sentimientos a la manera humeana, sino como una correspondencia de sentimientos entre espectador y agente, que provoca pla-

165 *TSM* VII.iv.33, p. 340.

166 Ídem.

167 Ocupando la terminología clásica como herramienta de análisis, podría decirse que el casuismo lleva a un caso de “conciencia estrecha” y, en el extremo, “escrupulosa”.

cer en ambos; lo segundo es lo que hace que, para simpatizar, ocupemos nuestra imaginación e intentemos proyectarnos lo mejor posible en el lugar del agente.

Como ya se dijo, para Smith la simpatía propiamente tal no surge sólo de ver la expresión de una pasión en el otro, sino además de conocer lo mejor posible las circunstancias que originaron esa pasión. Entendida así, comporta, al menos, tres peculiaridades: permite la “simpatía ilusoria” con agentes incapaces de corresponder a los sentimientos adecuados, como los locos y los muertos, y con personas que han vivido experiencias que como espectadores nunca hemos vivido; explica que podamos sentir el placer de la mutua simpatía no sólo con las pasiones agradables, como la alegría, sino también con las desagradables, como el resentimiento¹⁶⁸; y, por último, debido a que la pasión simpatética en el espectador es siempre menos intensa que la pasión real en el agente, el deseo de mutua simpatía hace que ambos se esfuercen por acomodar sus pasiones hasta que éstas concuerden. Cuando buscamos la aprobación ya no tan sólo de nuestros cercanos, sino una más general, la concordancia de sentimientos entre agente y espectador se transforma en la concordancia entre los sentimientos del agente y los sentimientos de un “espectador honesto e imparcial”. Así se da el paso de la simpatía meramente psicológica a la simpatía moral, cuando lo que se busca no es la mera coincidencia de sentimientos, sino la coincidencia en los sentimientos apropiados.

Además de imparcial (que no significa sin sentimientos, sino equitativo y desinteresado a la hora de juzgar), este espectador debe estar bien informado de las circunstancias, ya que, como se vio, es en gran parte sobre ellas que se funda la simpatía smithiana, y debe estar atento a los sentimientos del agente.

Que la primera mención de esta figura en la *TSM* se haga en conexión con el resentimiento no es gratuito: surgida por la injusticia cometida, esta pasión desagradable está a la base de la justicia, virtud que sostiene el edificio social y que es la única —según Smith— indispensable para garantizar la convivencia humana. El espectador imparcial es, en este sentido, el que nos permite constatar la igualdad de todas las personas y el que nos recuerda, permanentemente, que si bien es lícito preferirnos, esto nunca puede ser a costa de otros ni en perjuicio de ellos; si así lo hiciéramos, nos convertiríamos en ob-

168 Recuérdese que esto es así pues lo que constituye el principio de aprobación —la emoción que surge en el espectador al observar la perfecta coincidencia entre su pasión simpatética en él y la pasión original en la persona principalmente involucrada— siempre es agradable y delicioso. Cfr. *TSM* I.iii.1.9, nota al pie, p. 136.

jeto de desaprobación y rechazo, exactamente lo contrario de nuestro mayor anhelo: ser aprobados y alabados.

Por otra parte, cuando nos juzgamos a nosotros mismos, el criterio del espectador imparcial se hace necesario para distanciarnos de nuestros intereses egoístas y poder vernos con ojos desinteresados. Es así como esta figura se transforma en la voz de nuestra conciencia moral, un “segundo tribunal” entre el de los hombres y el de Dios. Cuando empezamos a escucharlo es porque ya no buscamos la mera aprobación, sino ser dignos de aprobación. Más que buscar la simpatía externa (que puede fundarse en una apariencia engañosa y, por tanto, equivocarse), buscamos que nuestro propio espectador imparcial, el único que conoce de manera directa todas nuestras circunstancias, simpatice con nuestro carácter y conducta.

El sentimiento del remordimiento surge aquí como una herramienta clave para mantener alerta a este juez interno, contribuyendo, la mayoría de las veces, tanto al desarrollo moral como al mantenimiento del orden social. Hay casos, sin embargo, en los que todo el mundo parece estar en contra nuestra y el “semidiós dentro del pecho” se muestra confundido. Entonces no queda más que apelar al tribunal divino, el único que no puede equivocarse. En contra de algunas interpretaciones providencialistas de esta teoría, el “tercer tribunal” no es el fundamento del sistema, sino una suposición conveniente, pero periférica.

Finalmente, se explicó por qué las reglas generales de conducta y el respeto reverencial que despiertan —el sentido del deber— son vistas por Smith como el remedio para el autoengaño. A la hora de juzgar, nuestras pasiones parciales tienden a hacernos privilegiar nuestros intereses por sobre los del resto. Entonces es bueno conocer una regla de legitimidad probada para medir la propiedad de nuestro juicio particular. Consecuente con su empirismo, el autor afirma que estas reglas —tanto las de justicia (exactas y precisas) como las de las demás virtudes (más amplias y menos determinadas)— no surgen de un *a priori* de la razón, sino de la experiencia común, y son asumidas por nosotros, dirigiendo gran parte de nuestros juicios y sirviendo sobre todo en las situaciones en las que las pasiones son demasiado fuertes como para oír la voz clara del espectador imparcial.

Esto, sin embargo, no quiere decir que la ética smithiana se reduzca sólo a ellas. Como se verá, la formación del espectador imparcial es, en definitiva, la formación de la conciencia moral, que configura el carácter moral de la persona. Y éste no se mide ni por la acción de un día ni por el seguimiento mecánico de reglas, sino por la continua práctica de ciertos hábitos.

CAPÍTULO II LA FORMACIÓN MORAL

1. EL SURGIMIENTO DEL ESPECTADOR IMPARCIAL: NATURAL, PERO NO INNATO

El espectador imparcial surge de manera natural en nosotros, lo que no significa que sea innato. Como ya se dijo, Smith no cree en la existencia de un estado pre-social, al estilo de pensadores contractualistas como Hobbes o Locke. No obstante, en un ejercicio hipotético (aunque fácticamente imposible) dice que, si nunca tuviéramos contacto con la sociedad, los objetos externos de nuestras pasiones ocuparían toda nuestra atención, pero las propias pasiones no se transformarían nunca ellas mismas en objeto de nuestra reflexión¹⁶⁹.

Basta, sin embargo, que empecemos a observar y juzgar la conducta de los demás para darnos cuenta de que ellos hacen lo mismo con nosotros. Y, así como no aprobaríamos en ellos una preferencia tal que perjudicase a terceros, vemos que tampoco ellos aceptarían de nosotros una conducta semejante. Entonces, y como lo que buscamos es su simpatía y aprobación, comenzamos a examinar y medir nuestras pasiones desde su perspectiva y nos transformamos así en espectadores de nosotros mismos. Siguiendo a Hume, Smith compara la sociedad con un espejo, puestos frente al cual somos llevados a reflexionar sobre nuestra conducta:

“Todos estos sentimientos suponen la idea de otro ser, que es el juez natural de la persona que los siente; y es sólo por simpatía con las decisiones de este árbitro de su conducta que puede concebir el triunfo de la autoaprobación o la vergüenza de la autocondena”¹⁷⁰.

Así, el autor no cree en la existencia de un ‘yo’ preformado e innato, que sólo necesite de tiempo para ser liberado y convertirse en moralmente autónomo. En una isla solitaria, supone, la criatura humana no tendría un ‘yo’ moral, ya que éste surge de la interacción social. Como dice Charles

169 Cfr. *TSM* III.1.4, pp. 111-112.

170 *TSM* IV.2.12, p. 193.

Griswold, “el ejercicio de vernos en la sociedad como en un espejo es una condición necesaria para el desarrollo de la conciencia moral y del carácter”¹⁷¹. Podría extremarse esta aserción diciendo que, para Smith, puesta en una isla solitaria la criatura humana ni siquiera tendría un ‘yo’: no sólo la moralidad, sino la autoconciencia misma necesitaría de un ‘otro’ para manifestarse¹⁷².

1.1. El elemento clásico: conocimiento práctico

Para el desarrollo moral, dice Smith, no se necesita ningún talento ni don particular, pero sí un largo proceso de aprendizaje que se funda en la práctica constante y el ejercicio permanente, ya que “sin éstos, no hay hábito que pueda ser nunca tolerablemente establecido”¹⁷³.

La figura del espectador imparcial, entonces, no viene dada de manera inmediata, no aparece de pronto, como si se tratara de la actualización de una facultad, sino que se va creando gradualmente, a medida que la persona “comienza a ejercer sobre sus propios sentimientos una disciplina cuya práctica, aun durante la vida más larga, muy raramente alcanza para lograr la perfección”¹⁷⁴. El espectador imparcial vendría a ser algo así como una segunda naturaleza, en continua formación, y con la cual nunca podemos identificarnos del todo, aunque debemos intentar acercarnos lo más posible¹⁷⁵.

171 GRISWOLD (1999), p. 210.

172 A partir de la misma idea, dirá Martin Buber, citando un pasaje de Feuerbach: “El hombre individual en sí, no tiene en sí la esencia del hombre, ni como ser moral ni como ser pensante. El ser del hombre se halla sólo en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que se apoya, únicamente, en la realidad de la diferencia entre yo y tú”. BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1950, p. 63. Es más, ya la definición aristotélica del hombre como “animal político” da cuenta de esta tradición, que en la Modernidad tendió a perderse.

173 *TSM* III.3.36, p. 152.

174 *TSM* III.3.22, p. 145.

175 Tan claro tiene Smith que es imposible la identificación total del hombre real con el espectador imparcial, que ya la segunda mención de esta figura en la *TSM* se refiere a este problema. Hay casos, dice el autor, que requieren del máximo esfuerzo de autodominio, y ni siquiera éste es suficiente para lograr una conducta perfectamente apropiada: “... ni el más alto grado de autodominio que puede pertenecer a una criatura tan imperfecta como el hombre es capaz de sofocar del todo la voz de la debilidad humana, o reducir la violencia de las pasiones a ese grado de moderación que el espectador imparcial puede aprobar por completo” (*TSM* I.i.5.8, pp. 25-26). Más adelante retoma esta idea, al decir que el sentimiento de autoaprobación alivia, pero nunca elimina por completo los sufrimientos del hombre virtuoso; que, en el paroxismo de la aflicción, el hombre no puede identificarse totalmente con el espectador imparcial, pero en la medida que lo hace se alivia su dolor: “Ambas visiones se

En cuanto pertenecen al ámbito práctico y no teórico, los juicios morales del espectador imparcial nunca llegan a constituir un sistema cerrado, acabado, con normas universales que podamos conocer por completo. La razón de esto, como explica María Alejandra Carrasco, es que, “a diferencia de la razón teórica, que sólo trata con lo universal, la razón práctica también tiene que tratar con los particulares, con la contingencia, por cuanto su propósito es, precisamente, guiar la acción humana que estará siempre insertada en el mundo real contingente”¹⁷⁶. Los juicios morales del espectador imparcial, por tanto, no son verdades válidas en cualquier tiempo y lugar, fundadas sobre reglas necesarias, sino que deben estar siempre abiertos al contexto, ajustándose a las circunstancias y reformulándose caso a caso¹⁷⁷.

Pero nada de esto obsta para que nuestro objetivo último y nuestra responsabilidad como agentes morales sea acercarnos lo más posible a esta meta: identificarnos al máximo con el espectador imparcial, para llegar a sentir co-

le presentan al mismo tiempo. Su sentido del honor, la consideración de su propia dignidad, dirige toda su atención en una dirección; sus sentimientos naturales, indisciplinados, lo llaman continuamente en la otra. En este caso, no se identifica perfectamente con el hombre ideal en su pecho, no se convierte en espectador imparcial de su propia conducta. Las diferentes visiones de ambos caracteres existen en su mente de manera distinta y separada, cada una dirigiendo su conducta de manera diferente. Cuando sigue aquella visión que el honor y la dignidad le muestran, la Naturaleza no lo deja sin recompensa. Disfruta de su completa autoaprobación y del aplauso de todo espectador honesto e imparcial. Por sus leyes inalterables, sin embargo, aún sufre; y la recompensa que ella le otorga, aunque considerable, no es suficiente para compensar completamente los sufrimientos que aquellas leyes infligen” (TSM III.3.28, p. 148).

176 CARRASCO, M^a A., “Adam Smith’s Modern Reconstruction of Practical Reason”, *The Review of Metaphysics*, 58, 2004, p. 90.

177 Por esto, algunos comentaristas han comparado al espectador imparcial de Smith con el *phronimos* o prudente aristotélico, en el sentido de que ambos dirigen sus acciones e informan sus sentimientos a través de la razón práctica y se muestran abiertos a las particularidades de cada situación. Cfr. HANLEY, R., *Aristotle, Smith and Virtue Ethics*. En MONTES y SCHLISSER (2006), pp. 44-77; VIVENZA (2001), pp. 49-50; GRISWOLD (1999), p. 190; y CARRASCO (2004). Esta última sostiene que, al dar cuenta de la “heterogeneidad categorial” (esto es, universalidad de las normas versus particularidad de las acciones), y al encarnar la función de la facultad de juicio “o algo bastante similar a la prudencia aristotélica” en el espectador imparcial, Smith en la TSM “describe el funcionamiento de la razón práctica (...) aunque su manera de abordar este fenómeno sea mucho más fenomenológica que la del filósofo griego. (...) Asimismo, en su teoría ética encontramos otros aspectos fundamentales de los sistemas de razón práctica: la imposibilidad de que existan reglas necesarias, debido a la marcada e inevitable dependencia del contexto; la existencia de elementos centrales que no se pueden universalizar (Smith los calificará de “indefinibles”); la percepción inmediata; el que no haya relativismo, a pesar de que el juicio dependa de las circunstancias y deba reformularse en cada caso; y que el juicio se haga de modo tan rápido que difícilmente somos conscientes de él, pues hemos adquirido el hábito de juzgar así” (CARRASCO, 2004, pp. 94-95).

mo es apropiado sentir y a juzgar como es apropiado juzgar. Esta “segunda naturaleza” se construye sobre nuestra original constitución psicológica: “El juicio moral del espectador no descansa solamente en el placer de la mutua simpatía, sino en el placer de coincidir en los sentimientos apropiados; coincidir en la propiedad. Por tanto, este placer es un placer de segundo orden, así como también nuestros sentimientos morales son sentimientos de segundo orden, que surgen porque las pasiones subjetivas, naturales y originales son maleables y pueden de esta manera ser informadas por la perspectiva del espectador imparcial. El punto de vista moral, para Smith, es aprendido, pero no arbitrario”¹⁷⁸.

A diferencia de los sistemas éticos racionalistas combatidos explícitamente por el autor, que según él esperaban obtener el control de las pasiones por medio de “los abstrusos silogismos de una dialéctica sofisticada”¹⁷⁹, aquí no se necesita de una educación refinada para adquirir los mínimos morales. Examinarse uno y los demás con una cierta imparcialidad y actuar más o menos apropiadamente son habilidades que se obtienen “de la educación más vulgar” y “del común trato mundano”¹⁸⁰. Lo fundamental, al fin y al cabo, es la experiencia, el conocimiento práctico que nunca acaba y es siempre perfectible.

1.2. El elemento moderno: la igualdad como principio normativo

Mientras el énfasis en la moral como conocimiento práctico, siempre perfectible a través del hábito, pone a Smith en consonancia con las éticas antiguas de la razón práctica (particularmente las de raigambre aristotélica), hay otro principio fundamental de su pensamiento que lo conecta, en cambio, con los ideales de la Modernidad¹⁸¹.

Éste es su igualitarismo normativo, es decir, su planteamiento de que todas las personas deberían ser consideradas como iguales y que, de hecho, el punto de vista moral requiere que nos veamos unos a otros como iguales. En este sentido, pertenece al grupo de autores ilustrados que afirmaron el valor de lo que Charles Taylor llama “la vida corriente”, una de las características

178 CARRASCO, (para publicación en 2008), p. 1.

179 *TSM* III.3.21, p. 145.

180 *TSM* III.3.7, p. 139.

181 El análisis del sistema ético smithiano como una combinación de elementos clásicos —en el énfasis que da a la virtud— y modernos —en su claro intento de democratización de la moral— puede verse en UYL, D. J. D. y GRISWOLD, Ch. L., “Adam Smith on Friendship and Love”, *Review of Metaphysics*, 49, 1996, pp. 609-637.

en la construcción de la identidad del hombre moderno¹⁸². Si bien podemos ser muy diferentes en inteligencia, riqueza o habilidades, estas diferencias fácticas no afectan en nada esta igualdad en principio, que debe ser respetada al momento de realizar el juicio moral¹⁸³.

Algunos han opuesto a esta interpretación igualitarista de la ética de Smith pasajes como aquél donde se lamenta de que los admiradores constantes y reales de la sabiduría y virtud sean “—me temo—, un selecto pero muy pequeño grupo”¹⁸⁴, marcando una división tajante, al modo estoico, entre “la gran masa” y “los pocos sabios”¹⁸⁵.

Sin embargo, el igualitarismo en este contexto no debe entenderse como una igualdad de hecho, que ocurra efectivamente, sino como una igual potencialidad de todos los hombres para desarrollarse moralmente. Como explica Norbert Waszek, la pequeña élite de virtuosos no tiene nada que ver con la clase social a la que se pertenezca, sino que se trata más bien de una “élite espiritual, una noción que puede ser mejor entendida recordando fórmulas éticas del siglo XVI, del tipo ‘virtus vera nobilitas est’”¹⁸⁶.

Así, si bien por observación y experiencia Smith constata que sólo son unos pocos quienes llegan al selecto grupo de virtuosos, lo que importa es que todos quienes están dispuestos a asumir ese largo y difícil camino pueden hacerlo, un camino “sujeto a mayores deberes y dificultades acumuladas y

182 Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, España, 1996, pp. 227-321.

183 En *RN*, Smith incluso va más allá y afirma que las personas sí somos esencialmente iguales en habilidades, pero que es la experiencia la que nos lleva a diferenciarnos: “La diferencia de talentos naturales en diferentes hombres es, en realidad, mucho menor de lo que estamos conscientes; y el diferente genio que parece distinguir a los hombres de diferentes profesiones, cuando ya son maduros, no es en muchas ocasiones tanto la causa, como el efecto de la división del trabajo. La diferencia entre los caracteres más disímiles, entre un filósofo y un portero, por ejemplo, no parece venir tanto de la naturaleza, como del hábito, la costumbre, la educación. Cuando llegaron al mundo, y por los primeros seis a ocho años de su existencia, eran, quizás, muy similares, y ni sus padres ni sus compañeros de juego podían percibir ninguna diferencia considerable. Alrededor de esa edad, o poco después, se emplean en ocupaciones muy diferentes. La diferencia de talentos se nota entonces, y se amplía gradualmente, hasta que al final la vanidad del filósofo apenas está dispuesta a admitir cualquier semejanza” (*RN* I.ii, pp. 16-17).

184 *TSM* I.iii.3.2, p. 62.

185 Ídem. Cfr. también WASZEK, N., “Two Concepts of Morality: A Distinction of Adam Smith’s Ethics and its Stoic Origin”, *Journal of the History of Ideas*, 1984, pp. 591-606.

186 WASZEK (1984), p. 592.

que requiere de un grado heroico de virtud, más que uno que disfrute de más ventajas y placeres”¹⁸⁷.

Aunque no hay una “receta” y no podría haberla, dado que la moral es conocimiento práctico, hay algunos elementos que el autor subraya como necesarios para el desarrollo y perfeccionamiento de las personas como agentes morales. Entre éstos están la familia, la escuela, el estudio de la literatura y el teatro, y la participación en diferentes “círculos de simpatía”.

2. LOS ELEMENTOS DE LA FORMACIÓN MORAL

2.1. La familia

Para Smith, el primer ámbito de formación moral es el seno familiar¹⁸⁸, en cuanto en éste comenzamos a ejercitar la simpatía imaginativa y el autodomnio, virtud rectora de todas las demás y que las guía al grado que les es apropiado¹⁸⁹.

En primer lugar, el hogar es el lugar donde el niño se encuentra por primera vez con otros y comienza a ejercitar la simpatía. De hecho, es en la familia donde surge el afecto, que el autor define como “el mismo sentimiento de simpatía habitual o la consecuencia necesaria de ese sentimiento”¹⁹⁰. Si nos preocupamos por la felicidad de nuestra familia e intentamos evitarles cualquier tipo de dolor a aquéllos por quienes sentimos afecto, no es ni por la fuerza de la sangre ni por un principio innato de benevolencia, sino por hábito, por el ejercicio de vivir en estrecha proximidad con ellos durante largo tiempo. Por el diario ejercicio de convivencia, por el diario ejercicio de

187 WASZEK (1984), p. 605.

188 El tema de la educación doméstica no es exclusivo de la *TSM*. También en las *LJ* pueden encontrarse abundantes referencias al respecto: “El largo tiempo que los niños son dependientes de sus padres e incapaces de subsistir por sí mismos, que es mucho más largo que en cualquier otra especie animal, es de la misma manera productor de los efectos más beneficiosos. Durante todo este tiempo, siendo el niño dependiente de sus padres, está obligado en muchas ocasiones a ceder, subyugar su voluntad a la de ellos, reducir sus pasiones y dominar sus deseos hasta el grado que ellos puedan aceptar, y por este medio aprende en su misma infancia una parte fundamental y esencial de su educación que, si no fuera implantada primero, haría vano el intento de inculcarle cualquier otra. Ésta es una de las lecciones más necesarias que uno debe adquirir. A menos que uno sea capaz de reducir sus pasiones y refrenar su voluntad y así acomodarla a la de otros para que puedan armonizar, es imposible tener ninguna paz ni goce en sociedad. Esta lección es aprendida por todos los niños, incluso los de padres más libertinos y viles” (*LJ* iii.4, pp. 142-143).

189 El autodomnio —que es la traducción que usaré para el término inglés *self-command*— se explicará en más detalle en la tercera parte de este trabajo.

190 *TSM* VI.ii.1.7, p. 220.

ponernos en su lugar, llegamos a conocerlos mejor, sabemos mejor qué cosas los afectan y tenemos por ellos una simpatía más precisa y determinada que la que podemos tener por gente que conocemos menos, con las cuales no nos podemos identificar tan perfectamente. Smith elige las relaciones entre hermanos para explicar este camino al afecto:

“Su buen acuerdo, mientras permanecen en la misma familia, es necesario para su tranquilidad y felicidad. Son capaces de darse más placer o dolor mutuamente que a la mayor parte de la otra gente. Su situación convierte su mutua simpatía de la máxima importancia para su felicidad común; y, por la sabiduría de la naturaleza, la misma situación, al obligarlos a acomodarse mutuamente, convierte esa simpatía en más habitual y por tanto más animada, definida y determinada”¹⁹¹.

En segundo lugar, y a pesar de su natural parcialidad, los padres dan la primera lección de autodominio cuando le exigen al niño que restrinja sus pasiones, particularmente la ira. Por medio de llamados de atención constantes, afirma Smith, “la pasión que incita al niño a atacar es refrenada por la que lo hace atender a su propia seguridad”¹⁹².

Algunos autores han postulado, a partir de frases como ésta, que la moral smithiana sería una respuesta antes que nada a consideraciones de seguridad personal¹⁹³. En mi opinión, sin embargo, si bien es cierto que esta preocupación está latente en la *TSM*, lo está de manera secundaria y no como motivación última. No hay que olvidar que el *factum* del que parte Smith es que nos interesamos naturalmente por la fortuna de los demás¹⁹⁴, y que de este dato básico surge la simpatía. Que ésta además pueda resultarnos útil para la vida es un añadido, pero no lo central. La consideración, entonces, no es primariamente utilitaria: para ser aprobado, que es lo que más quiere, el niño entiende que debe aprender a salir de su posición y a colocarse en el lugar de quienes lo rodean. Y así, con el tiempo y la práctica, no sólo ve sus acciones, sino también las de los demás, desde la perspectiva apropiada.

Por esa razón Smith se opone a la educación de los niños en internados, lejos de su familia. Según él, esta costumbre es en parte la causante de la decadencia de la moral y la felicidad doméstica en países como Inglaterra y Francia, donde este sistema se hallaba muy en boga en su tiempo. De la mis-

191 *TSM* VI.ii.1.4, pp. 219-220.

192 *TSM* III.3.22, p. 145.

193 Cfr. SCHLIESSER, E., “Articulating Practices as Reasons: Adam Smith on the Social Conditions of Possibility of Property”, *The Adam Smith Review*, vol. 2, 2006, pp. 69-97.

194 Cfr. *TSM* I.i.1.1, p. 1.

ma manera, y oponiéndose nuevamente a una moda de la época, tampoco cree que los viajes al extranjero para cultivar y elevar a las almas de los jóvenes cumplan su función; al contrario, en ausencia del ojo moral de sus cercanos —aquéllos con quienes aprenden y ejercitan diariamente el autodomínio—, lo más probable es que se vuelvan disolutos y pierdan de vista la medida de lo justo y lo apropiado¹⁹⁵.

Con estos comentarios acerca de la educación o formación de los hijos, Smith vuelve a mostrar que, para él, somos seres naturales, pero no innatamente morales. Para ser un buen hijo y un buen hermano no hay que leer tratados de ética, sino vivir con la familia. Sólo viéndonos en la obligación de acomodarnos a sus sentimientos (para ser aprobados, que es lo que queremos), nos ejercitaremos en los deberes domésticos. No hay otra manera. La teoría aquí no sirve:

“¿Quieres educar a tus hijos para ser conscientes de sus deberes, cariñosos y afectuosos con sus hermanos? Ponlos bajo la necesidad de ser niños conscientes de sus deberes, de ser hermanos cariñosos y afectuosos: edúcalos en tu propia casa. (...) El respeto hacia ti siempre va a imponer una restricción útil sobre su conducta; y el respeto a ellos frecuentemente va a imponer un respeto no menor sobre la tuya. Con seguridad, ninguna adquisición que pueda derivarse de lo que se conoce como educación pública puede compensar lo que casi de manera segura y necesaria se pierde por ella. La educación doméstica es la institución de la naturaleza; la pública, un artilugio del hombre. Demás está decir cuál la más sabia”¹⁹⁶.

El rol de la familia, entonces, es clave para desarrollar la simpatía, comenzar a dominar al menos una primera pasión —la ira— y ejercitarnos como espectadores. Para la formación del espectador imparcial, sin embargo, es necesario dar todavía un paso más.

2.2. La escuela

Aunque en el hogar comienza el ejercicio constante de la simpatía imaginativa y de cierto grado básico de autodomínio, esto no basta para la formación moral, ya que el afecto que nuestros cercanos sienten por nosotros los convierte muchas veces en espectadores parciales e indulgentes de nuestra conducta. Así, dice Smith:

195 Cfr. *TSM* VI.ii.1.10, p. 222.

196 *TSM* VI.ii.1.10, p. 222.

“Un niño muy pequeño no tiene autodominio; pero, cualesquiera sean sus emociones, miedo o pena o ira, intenta siempre, por la violencia de sus gritos, alarmar tanto como pueda a sus padres. Mientras permanece bajo la custodia de tan parciales protectores, su ira es la primera y, tal vez, la única pasión que aprende a moderar”¹⁹⁷.

De ahí la necesidad de salir al mundo y de ampliar el círculo social. Y el primer paso es la entrada a la escuela. Solamente cuando el niño deja la protección paterna y se encuentra con otros niños semejantes a él, pero desconocidos, comienza a dominar no sólo su ira, sino también todas sus otras pasiones, hasta el grado en que sus compañeros están dispuestos a aceptar y aprobar. Puesto entre otros que no tienen ningún tipo de parcialidad hacia él, naturalmente —y “hasta por una consideración a su propia seguridad”, reitera Smith¹⁹⁸— busca agradarles y evitar su rechazo. Aquí puede verse cómo es en la búsqueda de la mutua simpatía con desconocidos que nace el espectador imparcial. La simpatía imaginativa pasa de una mera correspondencia en los sentimientos (plano psicológico) a una correspondencia en los sentimientos apropiados (plano moral). Esto ocurre cuando el niño se da cuenta de que no es el centro del mundo, como podía haber sentido en su casa, ni tiene el cariño incondicional de nadie, por lo que no puede seguir haciendo excepción de sí mismo. Es así como aprende a verse como uno más entre iguales:

“Así entra a la gran escuela del autodominio; estudia para ser cada vez más dueño de sí mismo; y comienza a ejercer sobre sus propios sentimientos una disciplina cuya práctica, aun durante la vida más larga, muy raramente alcanza para lograr la perfección”¹⁹⁹.

Ocupando terminología de la teoría dramática moderna, podría decirse que éste es propiamente el “incidente desencadenante” o “catalizador” de la formación moral: cuando quienes nos rodean ya no tienen un afecto especial por nosotros, que los haga más indulgentes a la hora de juzgar nuestra conducta, se “desencadena” el desarrollo del espectador imparcial. Como dice María Alejandra Carrasco: “El solo hecho de vivir en sociedad nos hace pronto darnos cuenta de que nuestra perspectiva en primera persona, nuestros sentimientos desiguales, son una visión distorsionada. La razón nos dice que somos uno en una multitud de iguales y, dado que podemos ver las cosas desde diferentes puntos de vista, aprendemos a corregir esta desigualdad na-

197 *TSM* III.3.22, p. 145.

198 *Ídem*.

199 *Ibid*.

tural de sentimientos de la misma manera que aprendemos a corregir las distorsiones que nos produce nuestro sentido de la vista²⁰⁰.

Por otra parte, la escuela y la familia son también instancias fundamentales para el aprendizaje de las reglas apropiadas de conducta y para la formación del sentido del deber, que es el respeto a aquéllas. Smith reconoce que muchas personas se quedan en esta etapa del desarrollo moral y nunca llegan a un refinamiento mayor. Pero este respeto a las reglas ya es suficiente para mantener a la sociedad funcionando y, por eso, uno de los objetivos básicos de la educación —tanto en el hogar como en la escuela— es inculcar mediante el hábito la reverencia a ellas; reverencia que, según el autor, es connatural a la naturaleza humana.

2.3. La religión

Aunque Smith separa claramente la religión de la moral y nunca dice que la primera sea una condición necesaria para la segunda, sí le asigna una gran importancia a la creencia en un ser supremo. Esto ocurre en la medida en que identificamos las reglas generales de conducta con sus comandos y leyes, revistiéndolas así de un carácter sagrado que en sí mismas no poseen.

Además de esta fuerza motivadora de la religión, el autor identifica —aunque sin sistematizarlos— al menos otros tres aspectos de la religión que contribuyen a nuestra formación moral: en cuanto promueve la benevolencia; en cuanto sirve de consuelo en las situaciones injustas, y en cuanto nos proporciona una comunidad de “iguales” ante los cuales debemos rendir cuentas por nuestra conducta. A continuación, me referiré brevemente a cada uno.

a) *Fuerza motivadora*

Al investir a las reglas generales de conducta de un carácter sagrado, la religión sirve para reforzar nuestro sentido del deber. Así, aunque las reglas morales están construidas inductivamente, llegan a ser vistas como si hubieran sido promulgadas por Dios y se las trata con el mayor respeto y reverencia.

Según Smith, la religiosidad es natural en el hombre y fue lo que le dio una primera sanción a la moralidad, mucho antes que los razonamientos artificiales de la filosofía. A estos últimos, fundados en la razón teórica, los critica como demasiado lentos y poco certeros como para que la naturaleza

200 CARRASCO, (para publicación en 2008), p. 4.

hiciera depender de ellos el orden social y, por ende, la moral y la felicidad humana. En cambio, incluso en sus versiones más primitivas —esto es, politeístas—, destaca a la religión como una manera eficiente de establecer el orden social:

“El hombre que había sufrido un daño invocaba a Júpiter para que fuera testigo del mal que se le había hecho, y no dudaba de que ese ser divino se indignaría de la misma manera en que lo hubiera hecho hasta el miembro más bajo de la humanidad, al ver la injusticia cometida. El hombre que había hecho el daño se sentía como el objeto apropiado de resentimiento de la humanidad; y sus miedos naturales lo llevaban a imputar esos mismos sentimientos a esos seres terribles, cuya presencia no podía evitar, y cuyo poder no podía resistir. Estas esperanzas, miedos y sospechas naturales eran propagados por la simpatía y confirmados por la educación; y los dioses eran representados y considerados universalmente como los que premiaban la piedad y humanidad, y como los que vengaban la perfidia y la injusticia”²⁰¹.

Según Smith, este aspecto de la religión como reforzadora de la moral no se perdió, sino que se hizo aún más fuerte con el cristianismo:

“Cuando las reglas generales que determinan el mérito y demérito de las acciones llegan así a ser consideradas como las leyes de un Ser Todopoderoso, que vela por nuestra conducta y que, en una vida por venir, nos va a premiar por la observancia de ellas y castigar su violación, adquieren necesariamente un nuevo carácter sagrado de esta consideración”²⁰².

Es por esto que Fleischacker afirma que Smith da al término “sagrado” un significado mucho más rico que Hume, por ejemplo, para quien es simplemente sinónimo de “inviolable” o de “que no admite excepciones”: “(En Smith) las reglas funcionan precisamente por el respeto reverencial que engendran, por el hecho de que marcan una región de acción como si fuera prohibida para nosotros por un poder superior, la marcan como tabú, como algo en lo cual ni siquiera deberíamos contemplar entrar. (...) Así, cuando llama ‘sagradas’ a las reglas de justicia, su uso corresponde al uso ordinario de la palabra: la cualidad de inspirar un respeto reverencial y no sólo su inviolabilidad es central a su función”²⁰³.

Como ya se dijo, entonces, no es que Smith equipare al sujeto moral con el sujeto religioso, si bien reconoce que éste tiene una motivación más fuerte

201 *TSM* III.5.4, p. 164.

202 *TSM* III.5.12, p. 170.

203 FLEISCHACKER (2004), p. 71.

para actuar en todo momento de acuerdo al sentido del deber: mientras el hombre común y corriente considera la propiedad de la acción, el cuidado de su reputación, el aplauso de su propio pecho y el de los demás; el creyente considera además la mirada de ese Ser Superior que lo recompensará o lo castigará por sus actos. No sólo busca la aprobación propia y de la multitud, sino también la de quien lo premiará con la vida eterna, si se hace merecedor de ella. Por eso, cuando no cae en el fanatismo ciego ni en la frivolidad ca-suística, el hombre religioso —dice Smith— es doblemente confiable; una razón más que suficiente para incluir la religión dentro de los factores que influyen en la formación moral.

b) *Promotora de la benevolencia*

Una segunda manera en que la religión sirve de apoyo a la moral es con vistas a la benevolencia universal que, de otra forma, difícilmente se daría²⁰⁴. La benevolencia, dice Smith, es extremadamente difícil de mantener, a menos que uno esté convencido de que todos los habitantes del universo, desde el más pequeño al más grande, dependen de un ser supremo, benevolente y sabio, que los tiene a su cuidado y cuyo fin último es promover su felicidad y evitar su miseria. Cuando creemos firmemente en esto, tenemos una buena razón para “cooperar con la Divinidad, y para avanzar tanto como esté en nuestro poder el plan de la Providencia”²⁰⁵. Al promover la felicidad ajena, sentimos naturalmente que nos estamos ganando el favor y la recompensa divinos, mientras tememos que, si no lo hiciéramos, nos haríamos objeto de su castigo y venganza.

c) *Consuelo en la injusticia*

Un tercer uso de la religión en conexión con la moral se da cuando, ante el rechazo de los espectadores externos y la perplejidad y confusión de nuestro propio espectador imparcial, no nos queda más que apelar al “gran tribunal (...) del juez omnividente del mundo”²⁰⁶, a manera de consuelo.

Puestos en situaciones difíciles y ante las cuales todo el mundo parece estar en contra nuestra, el semidiós dentro de nuestro pecho también se sorprende y se confunde, impidiéndonos tomar una decisión tranquila, con la completa autoaprobación de nuestra conciencia. Como se vio en el capítulo

204 Cfr. FLEISCHACKER (2004), p. 70.

205 TSM III.5.7, p. 166.

206 TSM III.2.33, p. 131.

anterior, en estas situaciones el espectador imparcial revela su “parte mortal”²⁰⁷ y se deja confundir por el clamor externo, dudando de su propio juicio. Por eso, dice Smith, muchas veces “nuestra felicidad en esta vida depende de la humilde esperanza y expectativa de una próxima vida, una esperanza y expectativa enraizada profundamente en la naturaleza humana, que por sí sola puede apoyar sus elevadas ideas de su propia dignidad, por sí sola puede iluminar el sombrío panorama de su continuo avance hacia la muerte y mantener su alegría incluso bajo las calamidades más severas a las que, por los desórdenes de esta vida, puede estar expuesta algunas veces”²⁰⁸.

Así, si bien el virtuoso smithiano no requiere creer en Dios necesariamente, cuando tiene la mala fortuna de dudar de esta “venerable doctrina”, “no puede evitar querer creerla, seriamente y con ansias”²⁰⁹.

d) *Comunidad de iguales*

Si bien el texto en el que estamos concentrando nuestro análisis es la *TSM*, nos parece apropiado incluir el espacio que dedica el autor a la religión como factor de formación moral en su libro más célebre, la *RN*. En la última parte de éste, que trata sobre la instrucción de los ciudadanos, Smith se refiere a la función de la religión o, más precisamente, de las pequeñas sectas religiosas, como un “espejo” donde, al verse reflejados, los miembros de éstas —temerosos de ser rechazados— adecuan su conducta a lo que sus pares aprobarían.

Para la gran masa urbana (masa que, en la época de Smith, iba en rápido crecimiento por la migración campo-ciudad), pertenecer a una de estas sectas se hacía particularmente importante para mantener un carácter moral propio, dejar el frío anonimato y pasar a ser considerados dentro de una comunidad de iguales, como lo habían sido antes, alguna vez, mientras formaban parte de una pequeña aldea rural. Es así como retoma, aunque desde una perspec-

207 Ídem.

208 *Ibid.* Así planteado, el Dios de Smith se asemejaría al de Kant en cuanto no es una premisa de donde se deriva todo el sistema moral. Para Kant, Dios es un postulado de la razón que es necesario suponer para explicar la moral, pero del cual no se puede partir para justificarla; para Smith, es una suposición conveniente, que nos evita sentir —en situaciones difíciles y angustiantes— que la vida y el mundo son una tragedia; pero hay que recalcar que no es condición necesaria para la existencia de la moralidad.

209 *Ibid.* En otro pasaje de la *TSM*, el autor reitera: “Para esta benevolencia universal, al contrario, la sola sospecha de un mundo sin padre debe ser la más melancólica de las reflexiones; por el pensamiento de que todas las regiones desconocidas del espacio infinito e Incomprensible no puedan ser llenadas con nada sino miseria y maldad sin fin” (*TSM* VI.ii.3.1, p. 235).

tiva diferente, la idea de que el “yo moral” se adquiere solamente en tanto nos vemos enfrentados a un otro, a un igual.

Mientras el hombre distinguido “está obligado a la estricta observación de aquella especie de moral, liberal o austera, que el consentimiento general de la sociedad prescribe a personas de su rango y fortuna”²¹⁰, dice Smith, el hombre común y corriente sólo goza de la atención de los demás mientras permanece en su pequeña aldea, donde su conducta puede ser atendida por los demás y por él mismo: “En esta situación, y sólo en ésta, puede tener lo que se llama un carácter para perder”²¹¹. Basta con que llegue a la gran ciudad, sin embargo, para “hundirse en la oscuridad”²¹². En la masa anónima nadie atiende su conducta; al perder la atención de los demás, va perdiendo en la misma medida su carácter moral; ya no tiene en quién “reflejarse”, en quién buscar la aprobación, y es probable que se abandone al vicio y al libertinaje.

Es en este contexto donde aparece la religión como remedio. Al hacerse parte de una pequeña secta religiosa, “la persona desde ese momento adquiere un grado de consideración que nunca antes había tenido. Todos sus hermanos de secta están, para bien de ella, interesados en observar su conducta y, si da ocasión para algún escándalo, si se desvía mucho de esa moral austera que casi siempre requieren uno del otro, lo van a castigar con un castigo siempre muy severo”²¹³.

Hay que dejar constancia, sin embargo, de que a pesar del rol positivo que Smith asigna a los grupos religiosos para mantener el orden social y, por ende, moral, no por ello deja de criticar el aspecto excesivamente riguroso y hasta insocial de algunas sectas, a las que acusa de fanatismo y de convertirse en un factor de división. En este sentido, éstas pueden representar un peligro potencial, cuando sus miembros poseen una idea distorsionada del sentido del deber o lo que, ocupando la terminología clásica, se conoce como una “conciencia errónea”.

Como la religión da motivos tan fuertes para practicar la virtud, uno tiende a creer que es el único motivo elogiabile de acción. Pero no es así, aclara Smith, para quien el sentido del deber es el principio gobernante —pero no único ni autosuficiente— para guiar nuestra conducta. Cuando comenzamos a

210 *RN V.i.3*, p. 854.

211 *Ídem*.

212 *Ibid.*

213 *Ibid.*

realizar nuestras acciones solamente “porque Dios nos mandó a hacerlo”²¹⁴ y no porque es lo que nos dictan nuestros propios sentimientos morales, se está en peligro de caer en el fanatismo religioso. Aunque el fanático tiene el deseo más serio de merecer autoaprobación, su problema es que confunde el origen de las reglas apropiadas de conducta y “es desviado por el mismo principio que debería dirigirlo”²¹⁵.

Este carácter, que se deja llevar “por una absurda idea del deber”²¹⁶ y que se lamenta de las debilidades de los demás —aun cuando éstos se están esforzando en hacer las cosas de la manera más correcta posible— merece, según el autor, más compasión que censura o resentimiento, en cuanto demuestra una falta de ese sentido común que, en la gran mayoría de los casos, nos permite actuar de manera más o menos apropiada. Smith, sin embargo, no subestima el poder del fanatismo religioso como factor de división social, sobre todo cuando no se trata ya de casos individuales, sino de minorías organizadas. Esto se verá en más detalle en el siguiente capítulo, referido a los círculos de simpatía.

En conclusión, sintetizando los argumentos de la *TSM* y la *RN*, podrían destacarse al menos cuatro aspectos en que Smith ve a la religión como una parte importante de la formación moral: en cuanto refuerza el sentido del deber; promueve las acciones benevolentes con quienes nos resultan más lejanos y desconocidos (que de otra manera difícilmente se llevarían a cabo); consuela de los males e injusticias de esta vida; e impide que nos perdamos en la oscuridad del anonimato, proporcionándonos una comunidad de iguales ante quienes debemos responder por nuestras acciones, en la misma medida en que ellos responden ante nosotros por las suyas.

2.4. La literatura y el teatro

Otra herramienta que Smith resalta en la formación moral y que da importantes luces sobre el tipo de teoría que propone es la literatura y el teatro. Éstos potencian el desarrollo de nuestra simpatía imaginativa, al hacer que nos habituemos a ponernos “en los zapatos” de los demás y, al mismo tiempo, a imaginarnos cómo aparecemos a los ojos de otra gente: “La literatura puede situar al lector en un mundo complejo que parece al comienzo bastante ajeno, porque está situado en un contexto totalmente diferente. Pero el lector

214 *TSM* III.6.1, p. 171.

215 *TSM* III.6.12, p. 176.

216 Ídem.

puede aprender a captar la complejidad de lo que inicialmente le es tan ajeno, de tal manera que, por analogía, el entrenamiento apropiado de la imaginación moral puede ser ampliada leyendo y reflexionando sobre la gran literatura”²¹⁷.

El estudio de la literatura y, sobre todo, de la tragedia, nos hace captar cuán complejas pueden ser las situaciones humanas. Al ponernos en casos límite, nos entrena para juzgar y sentir, y nos enseña al mismo tiempo el lugar irreductible que ocupan el azar, la ironía y las consecuencias no previstas en la acción humana. Contrario a la visión de filósofos estoicos como Zenón, Crisipo y Epicteto, que pretendían reducir toda la moral a la razón eliminando el sentimiento y desdeñando el papel de la suerte, Smith propone una descripción más matizada y realista del actuar humano, tal como la que nos proveen literatos como Racine, Voltaire y Marivaux²¹⁸. En el prefacio de *Fedra* (1677), una de las obras más admiradas por Smith por su perfecta construcción dramática²¹⁹, Jean Racine afirma que el objetivo principal de la tragedia es enseñar lo que es la virtud y cómo ésta se pervierte:

“Lo que puedo asegurar es que no he escrito otra obra en que la virtud sea puesta tan de relieve como en ésta: las menores faltas son en ella severamente castigadas. El solo pensamiento del crimen se contempla con tanto horror como el crimen mismo; las flaquezas del amor se consideran como verdaderas debilidades; las pasiones se presentan ante los ojos únicamente para mostrar todo el desorden del que son causa, y el vicio se pinta con los colores que lo hacen resaltar y despertar el odio por su deformidad.

Éste es propiamente el objetivo que todo hombre que trabaja para el público debe proponerse y lo que los primeros trágicos tenían como importante sobre cualquier otra cosa. Su teatro era una escuela donde la virtud no se enseñaba menos que en las escuelas de los filósofos. De este modo, Aristóteles se ha dignado fijar las reglas del arte dramático; y Sócrates, el más sabio de los filósofos, se dignaba echar mano de las tragedias de Eurípides. Sería de desear que nuestras obras fueran tan sólidas y estuvieran tan llenas de instrucciones útiles como las de estos poetas. Tal vez sería éste

217 GRISWOLD (2000), p. 64.

218 Cfr. *TSM* III.3.14, p. 143.

219 *TSM* III.2.18, p. 123.

un buen medio de reconciliar la tragedia con gran cantidad de personas célebres por su piedad y por su doctrina que la han condenado en estos últimos tiempos, y que juzgarían sin duda más favorablemente de ella, si los autores pensaran tanto en instruir a sus espectadores como en divertirles y con ello siguieran la verdadera intención de la tragedia²²⁰.

Posiblemente, Smith no habría compartido con Racine esta visión del artista como instructor de moral. Para él, el fin del artista no es didáctico y, si lo es, lo es sólo de manera indirecta, por *intentio obliqua*: la utilidad del teatro estriba en representarnos una experiencia ajena que internalizamos y que, por tanto, sirve para ampliar nuestro horizonte moral, al hacernos revivir y simpatizar imaginativamente en situaciones que probablemente nunca lleguemos a experimentar en carne propia. En otras palabras, el teatro nos permite tener una “experiencia vicaria”, al hacernos vivir sensaciones y emociones a través de las experiencias de los personajes.

El énfasis dado a la literatura y la dramaturgia es otra muestra de la impar-tancia que tiene en la moral de Smith el rol de espectador: antes de “actuar” correctamente, es necesario “ver” correctamente. Y esto vale tanto para cuando juzgamos a los demás —como espectadores externos—, como para cuando nos juzgamos a nosotros mismos, desde la posición de un espectador imparcial imaginado.

Nuevamente, aunque el presente trabajo se centra en la *TSM*, hay otra obra de Smith que ayuda a comprender mejor este punto: las *Lecciones de retórica y belles lettres*²²¹. Si bien este libro es principalmente un estudio de los diversos estilos literarios y las técnicas para perfeccionarlos, también contiene pasajes que ayudan a entender mejor la conexión que Smith establece en la *TSM* entre el teatro —particularmente la tragedia— y la formación moral, y donde se esclarece cómo nos entrena este último género en el ejercicio de la simpatía imaginativa.

Hay tres aspectos que el autor señala en esta obra y que creo importante destacar: primero, la tragedia nos hace proyectarnos imaginativamente en situaciones dolorosas y desagradables y aun así sentir una “ansiedad placentera”; segundo, por su extensión y por la minuciosidad en la descripción de los detalles y circunstancias, nos permite simpatizar con las emociones más fuertes de la naturaleza humana; y, tercero, al tener como protagonistas a

220 RACINE, J., *Teatro Selecto*, Editorial Bruguera, Barcelona, España, 1975, p. 412.

221 SMITH, A., *Lectures on Rhetorics and Belles Lettres* (de aquí en adelante, *LRBL*), BRYCE, J. C. (editor), Liberty Fund Press, Indianapolis, 1985.

gente de rango social superior, como reyes y nobles, impacta con especial fuerza al espectador²²².

Unidos, estos tres aspectos nos hacen poner en práctica nuestra simpatía imaginativa y, así, se constituyen en una herramienta útil para nuestro desarrollo moral.

a) *La “ansiedad placentera” de la tristeza simpatética*

En la *TSM*, Smith dice que, como el dolor es una sensación más mordaz que el placer, nuestra simpatía con aquél parece ser mucho más fuerte e intensa que con éste. Sin embargo, agrega el autor, cuando simpatizamos con alguien que está alegre, la intensidad de nuestro sentimiento se acerca mucho más al sentimiento original que cuando simpatizamos con alguien que sufre. En este último caso, por mucho que intentemos ponernos en el lugar del otro, nuestro dolor siempre se “quedará corto” comparado con el suyo²²³.

En las *LRBL*, el autor retoma esta idea:

“Es indudable que las acciones que nos afectan y nos causan la más profunda impresión son las que nos dan un grado considerable de tristeza e intranquilidad. Éste es el caso no sólo con respecto a nuestras acciones privadas, sino también a las de otros. No sólo en nuestro caso nos afectan principalmente los eventos desafortunados, sino que es con las desgracias de los demás que más comúnmente y también más profundamente simpatizamos”²²⁴.

La explicación que sugiere Smith es que, tal vez porque las pasiones dolorosas están muy por debajo del nivel promedio de felicidad humana que lo que están por encima las agradables, nos impresionan de manera particularmente fuerte. O, tal vez, es parte de nuestra constitución natural que lo doloroso causa en nosotros una intranquilidad y una reacción más fuerte e intensa que lo placentero. Sin esta aversión al dolor, cree Smith, “pronto seríamos destruidos con toda probabilidad”²²⁵, ya que cuidaríamos menos nuestra vida y nuestra propia supervivencia.

222 Smith dice que de nuestro temor a ser rechazados y de nuestro deseo a ser aprobados surge “una asimetría natural”, que nos lleva a simpatizar más con los ricos y poderosos que con los que están en una situación desmedrada (Cfr. *TSM*, I.iii.2).

223 *TSM* I.iii.1.3, p. 44.

224 *LRBL* XVI.ii.4, pp. 85-86.

225 *LRBL* XVI.ii.11, p. 88. Cfr. también HAAKONSEN (1981), pp. 83-84.

Pero más allá de indagar en las causas de esta natural tendencia humana, lo que interesa a Smith en las *LRBL* es que “son estas emociones intranquilas las que más nos afectan y nos producen una cierta ansiedad placentera”²²⁶. Por eso, dice, nos produce mucho más placer atender al relato de una serie de infortunios que de eventos prósperos, e incluso de las comedias esperamos que éstas tengan momentos de suspenso y tensión.

Para quien no conozca toda la obra de Smith, la aserción anterior podría parecer contradictoria. Pero no lo es: basta con recordar que el placer de la mutua simpatía, como el autor lo entiende, no sólo se da con ocasión de sentimientos placenteros, sino también dolorosos²²⁷.

En las *LRBL*, por tanto, Smith ya opera implícitamente con su concepto de simpatía imaginativa, oponiéndola al de la simpatía entendida como un mero contagio de sentimientos. Sin este concepto, no se podría entender por qué las tragedias nos producen placer y podríamos objetarle, como Hume, que entonces “un hospital sería un lugar más entretenido que una fiesta”²²⁸.

b) *La minuciosa descripción de las circunstancias*

Smith explica que en las tragedias se debe hacer una descripción minuciosa de las circunstancias y de sus efectos sobre el protagonista, lo que las distingue de las comedias, en las que es más fácil ganarse la risa inmediata del público. La razón, como se vio, es que nos es más fácil simpatizar con las alegrías que con las tristezas de los otros. Sensibilizarnos con el dolor, en cambio, es un proceso más lento, en el que se requiere de más tiempo para que el espectador pueda identificarse con el agente. Esto explica que parte importante de la belleza de las obras trágicas sea “el gradual y justo desarrollo de la catástrofe”²²⁹, que se va dando por el manejo de la acción. Como ejemplifica Smith:

“Tucídides nos podría haber contado en muy pocas palabras todo el sitio a Siracusa por los atenienses, que ocupa la mejor parte de su Libro VII de

226 Ídem.

227 No hay que olvidar el pasaje donde el autor dice que “corremos no sólo a felicitar al exitoso, sino también a dar nuestras condolencias al afligido; y el placer que encontramos en la conversación con uno con quien podemos simpatizar enteramente, en todas las pasiones de su corazón, parece compensar suficientemente la pena que nos afecta al ver su situación” (*TSM* I.i.2.6, pp. 15-16).

228 *Corr.*, p. 43.

229 *LRBL* XVII.ii.30, p. 97.

Historia, pero un recuento así no podría haber igualado la descripción animada e impactante que él nos ha dado de ese evento memorable²³⁰.

Para producir emociones fuertes en el espectador, entonces, la tragedia necesita ser más extensa que obras como odas o elegías, que nunca suscitan afecciones demasiado violentas y cuyos protagonistas pueden ser caracteres más o menos comunes y corrientes. Tal como toma tiempo que las grandes pasiones se produzcan en los personajes, de la misma manera se requiere de un trabajo de considerable extensión para producir esas mismas pasiones en los espectadores²³¹.

En lugar de referirse de manera directa al dolor y a los infortunios de los protagonistas, la maestría del autor trágico estriba en saber poner al lector o espectador en el estado mental y en las circunstancias que gatillaron la pasión, y dejar que él mismo reviva imaginativamente lo que fueron ese dolor y esos infortunios; es decir, entregarle los elementos para que se identifique lo más perfectamente posible con los actores.

Implícitamente, Smith alude otra vez a la simpatía imaginativa: mientras ésta ocurre de manera casi inmediata cuando el espectador se identifica con la alegría del agente, el caso es distinto cuando este último sufre. Entonces, ante la resistencia del primero a identificarse con el doliente, se hace necesario conocer mejor su situación y cada detalle de sus circunstancias para que la tendencia natural a la simpatía se realice.

c) *La elección de los personajes trágicos*

Un tercer aspecto que es interesante destacar es lo que dice el autor acerca de la elección de los personajes trágicos. Para que la tragedia produzca el efecto esperado, dice Smith en las *LRBL*, es clave la elección de sus protagonistas. Así como en las comedias los personajes más memorables suelen ser los de rango igual o inferior al espectador (Smith pone como ejemplo a Sancho Panza), para que la tragedia produzca una real impresión en nosotros, éstos deben ser de preferencia reyes o nobles. Esto se debe, según el autor, a una “asimetría natural”²³² que se explica *in extenso* en la *TSM* y, más brevemente, en las *LRBL*:

230 *LRBL*, XVI.ii.6-7, p. 86.

231 Cfr. *LRBL* XXI.ii.95, p. 126.

232 Cfr. *TSM* I.iii.3, *De la corrupción de nuestros sentimientos morales, ocasionada por la disposición a admirar a los ricos y grandes y a despreciar a las personas pobres o de baja condición*.

“Los reyes y nobles son los mejores caracteres de la tragedia. Las desgracias de los grandes, como suceden menos frecuentemente, nos afectan más. Hay en la naturaleza humana un servilismo que nos inclina a adorar a nuestros superiores y una falta de caridad que nos hace despreciar y pisotear a nuestros inferiores. Estamos demasiado acostumbrados a los infortunios de personas inferiores o iguales a nosotros como para que éstos nos afecten demasiado. Pero los infortunios de los grandes, tanto porque parecen conectados al bienestar de la multitud como porque estamos dispuestos a respetar y atender mucho a nuestros superiores, no importa si merecedores de ello o no, es lo que principalmente nos afecta”²³³.

Smith atribuye esta asimetría a nuestra ansia de ser aprobados y nuestro temor a ser rechazados. Como, por experiencia, vemos que los ricos y poderosos gozan del favor de la multitud —mientras los pobres y miserables son ignorados—, nuestra imaginación asocia la felicidad a su situación, y nos hace querer ser como ellos. De ahí que sintamos por ellos una simpatía peculiar que nunca sentiríamos por alguien común y corriente en una situación desventajosa. Por esta misma identificación simpatética, sus desgracias nos afectan más que las de nuestros iguales o inferiores, y se convierten así en los perfectos héroes trágicos: si la historia de Hamlet nos afecta tan profundamente, no es sólo por la historia misma, sino también por quien la propaga. Un príncipe en desgracia nos parece infinitamente más miserable que cualquier otra persona en la misma situación, porque suponemos que tenía todos los medios para la felicidad, por lo que la diferencia con su actual estado es mucho mayor que lo que sería para alguien común y corriente.

2.5. Los “círculos de simpatía”

Por último, el ambiente en que nos movemos es también, para Smith, determinante en la formación del carácter moral.

Esta afirmación podría inferirse sin necesidad de explicitarla: queremos ser aprobados, por lo que naturalmente actuamos de acuerdo a lo que quienes nos rodean consideran digno de aprobación. Sin embargo, el autor enfatiza este punto, y afirma que esa disposición natural que tenemos a acomodar nuestros sentimientos y principios a aquéllos con quienes nos relacionamos más frecuentemente es la causa de “los efectos contagiosos tanto de las buenas como de las malas compañías”²³⁴. Pero no hay que entender este “conta-

233 *LRBL* XXI.ii.90, p. 124.

234 *TSM* VI.ii.1.17, p. 224.

gio” a la manera *humeana*, como un replicar las emociones del otro en uno mismo. Más bien, se refiere a que nos habituamos a ver que se hace cierto tipo de juicio ante cierto tipo de acción. Si éste es equivocado, pero todos quienes nos rodean lo comparten, nos será mucho más difícil discernir el error, porque estaremos acostumbrados a él y lo daremos por correcto:

“El hombre que se asocia principalmente con los sabios y virtuosos, aunque no se transforme él mismo en sabio y virtuoso, no puede evitar concebir, al menos, cierto respeto por la sabiduría y la virtud; y el hombre que se asocia principalmente con los libertinos y disolutos, aunque no necesariamente se transforme en libertino y disoluto, pierde al menos su original rechazo al libertinaje y a las costumbres disolutas”²³⁵.

Quien ha crecido entre personas que siguen las reglas de justicia, modestia, humanidad y buen orden, se sentirá más impresionado con todo lo que sea inconsistente con esas virtudes que quien ha crecido en medio de la violencia, libertinaje, falsedad e injusticia. Aunque este último pueda advertir la impropiedad de estos vicios, su “ojo moral” no estará tan aguzado como el del primero y subestimaré su gravedad. Ocupando terminología de la tradición clásica, podría decirse que, así como es por hábito que forjamos una “conciencia recta”, es también por hábito que podemos terminar considerando estos vicios como lo normal y habitual, como “la manera del mundo”²³⁶, forjando una “conciencia errónea” encallecida por las malas prácticas.

Otro aspecto particularmente complejo dentro de la formación moral, y que se relaciona de forma estrecha con el círculo en que nos movemos, es el desarrollo paralelo y armónico de las virtudes respetables y amables. Por depender de prácticas y situaciones diferentes y hasta opuestas, suele suceder que ciertos ambientes propicien las de un tipo en desmedro de las otras:

“En el tibio sol de la tranquilidad imperturbable, en el calmo retiro del ocio filosófico y tranquilo, la suave virtud de la humanidad es la que más florece y es capaz de la mayor mejora. Pero, en aquellas situaciones los más grandes y nobles esfuerzos del autodomínio se ejercitan poco. Bajo el cielo embravecido y tormentoso de la guerra y la facción, del tumulto público y la confusión, la sólida severidad del autodomínio prospera al máximo y es la que puede ser cultivada con más éxito. Pero en aquellas situaciones las más fuertes tendencias humanitarias deben ser frecuentemente dejadas de lado y

235 Ídem.

236 *TSM* V.2.2, p. 201.

descuidadas; y cada uno de esos descuidos tiende a debilitar el principio de humanidad”²³⁷.

Así, dice Smith, es común ver que, quienes se destacan en un tipo de virtudes, flaquean en las del otro. Suele encontrarse personas de gran humanidad, pero con poco autodominio y no dispuestas a enfrentarse al peligro a situaciones difíciles; al revés, quienes poseen un gran autodominio y no temen a nada, muchas veces se muestran menos dispuestos a ejercer las virtudes humanitarias²³⁸.

Ante esto, parte importante de nuestro deber como agentes morales es involucrarnos en diferentes “círculos de simpatía”²³⁹, como los llama Charles Griswold, que nos permitan desarrollar ambos tipos de virtudes: amor, en el caso de la familia; amistad, en el caso de un círculo más amplio de cercanos; fidelidad y autodominio, para cumplir con las obligaciones del propio oficio (por ejemplo, como soldado, profesor o ciudadano): “La personalidad moral se atrofiaría si uno se limitara sólo a una de estas esferas, y Smith asume que normalmente expandimos y debemos expandirla a través de estas diferentes relaciones”²⁴⁰.

Participar en los distintos círculos de simpatía nos permite corregir nuestra conducta moral, en la medida en que ésta depende en buena parte de la sanción social, entendida en sentido heurístico: para reflexionar sobre nuestra propia conducta necesitamos de la presencia de los demás, con sus críticas y alabanzas, y el desarrollo moral implica estar buscando permanentemente un equilibrio entre lo que nos dicta nuestra conciencia y lo que dicta la sociedad²⁴¹.

La “salud” del espectador imparcial depende entonces de su conexión con el mundo externo. Cuando la pierde, el “ojo de la mente” está en peligro de ver de forma distorsionada, tal como en el caso del campesino que, llegado a la gran ciudad, se quedaba sin un “espejo” ante el cual verse reflejado y disipaba su conducta. Smith enfatiza, por eso, la importancia del contraste y refu-

237 *TSM* III.3.37, p. 153.

238 Cfr. ídem. Esto constituye una diferencia importante entre la teoría moral de Smith y la tradición clásica griega: mientras este autor concibe el desarrollo separado y hasta desequilibrado de las virtudes (tanto que, muchas veces, unas se perfeccionan en desmedro de las otras), los griegos concebían su desarrollo y perfeccionamiento de manera armónica y unitaria.

239 Cfr. GRISWOLD (1999), p. 212.

240 Ídem.

241 Cfr. FLEISCHACKER S., *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith*, Princeton University Press, 1999, New Jersey, p. 50.

tación permanentes, la continua apertura a ser cuestionado y a redescubrir la verdad con el otro y también gracias al otro:

“El hombre dentro del pecho, el espectador abstracto e ideal de nuestros sentimientos y conducta, requiere frecuentemente ser despertado y puesto en alerta de su propio deber por la presencia del espectador real: y es siempre de ese espectador, del que podemos esperar la mínima simpatía e indulgencia, que podemos aprender más probablemente la más completa lección de autodomínio”²⁴².

La importancia de involucrarse en diferentes círculos y situaciones queda en evidencia cuando se examinan las consecuencias de su falta. Esto puede verse en las descripciones que Smith hace de las minorías intolerantes (en particular, del fanático religioso) y del hombre de sistema. Aunque no sistematiza ni explicita esta idea, puede inferirse que, para el autor, ambos caerían en el mismo error.

Por un lado, el fanático justifica todas sus acciones, aunque éstas pisoteen la igualdad del resto, argumentando que en ellas sigue la voluntad de Dios y cuenta con su aprobación total. Cerrado en su grupo y con casi nula retroalimentación externa, olvida que “la propiedad de nuestros sentimientos morales nunca es tan apta de ser corrompida como cuando el espectador parcial e indulgente está cerca, mientras que el espectador indiferente e imparcial está a una gran distancia”²⁴³. Para las minorías intolerantes en general, la simpatía se transforma entonces en un factor de división y no de cohesión social: la persona se identifica con un grupo particular y, al mismo tiempo, descalifica a todos quienes no pertenezcan a él. Charles Griswold dice que el argumento esgrimido es que “no podríamos imaginar las circunstancias del otro sin pertenecer de hecho al círculo del otro y, como no pertenecemos, entonces el entendimiento mutuo es imposible”²⁴⁴. El resultado es una sociedad fragmentada en diversos subgrupos según su religión, ideología, clase o género, donde el criterio de experiencia compartida se convierte en determinante y las posibilidades de simpatía condicional se suprimen²⁴⁵.

Por otro lado, el caso del hombre de sistema es el de quien se yergue como supremo legislador y pretende dictar sus mandamientos “desde arriba”, cre-

242 *TSM* III.3.38, p. 153.

243 *TSM* III.3.41, p. 154.

244 GRISWOLD (2000), p. 60. Cfr. también GRISWOLD (1999), pp. 96-99.

245 Esto no significa, sin embargo, que la coexistencia de diversos grupos dentro de una misma sociedad deba derivar inevitablemente en su fragmentación: uno puede pertenecer a un grupo, pero manteniéndose abierto a los demás. Es la intolerancia la que lleva a la división.

yendo que las personas dentro de la sociedad pueden ser movidas como piezas en un tablero de ajedrez²⁴⁶. En ello, dice Smith, no sólo yerra al usurpar la libertad natural de sus conciudadanos, violando las reglas mínimas de justicia, sino que además se equivoca al creerse más sabio que el resto:

“Alguna idea general, y hasta sistemática, de la perfección de las políticas públicas y de la ley puede sin duda ser necesaria para dirigir la visión del hombre de Estado. Pero insistir en establecer, de una vez y a pesar de toda oposición, todo aquello que esa idea parezca requerir, debe ser frecuentemente el más alto grado de arrogancia. Es erigir su propio juicio en el más alto estándar de lo correcto y lo incorrecto. Es creerse el único hombre sabio y valioso de la comunidad, y creer que sus conciudadanos se deben acomodar a él y no al revés”²⁴⁷.

Al no escuchar otra voz que la propia, e ignorar por completo la igual consideración a las demás personas, el riesgo de equivocarse es entonces mucho mayor²⁴⁸.

En conclusión, tanto en el caso de las minorías intolerantes como en del hombre de sistema, el círculo de iguales se restringe arbitrariamente. En lugar de desarrollar la simpatía imaginativa, ésta va quedando anquilosada, con un uso limitado a los pocos miembros del grupo elegido. Lo que falta, en suma, es la voluntad para ponerse en el lugar ya no sólo de los próximos y de aquéllos por quienes tenemos mayor afección o afinidades, sino también de personas que nos son —y para quienes somos— totalmente indiferentes. Después de todo, cree el autor, “nuestra buena voluntad no está circunscrita por ninguna frontera, y puede abrazar la inmensidad del universo”²⁴⁹.

3. RECAPITULACIÓN

En cierto sentido, la teoría moral de Smith parecería complicar en exceso las cosas, al hacer depender el desarrollo moral de tantos factores diferentes en delicado equilibrio. ¿Por qué subrayar la utilidad de la literatura y de la

246 *TSM* VI.ii.2.18, p. 234.

247 Ídem.

248 Según Knud Haakonssen (1981), dentro de la teoría política de Smith, “el enfoque político de este tipo de persona debe ser contrastado con el de la persona de verdadero espíritu público. (...) La crítica a un enfoque moralmente utópico a la política y la sugerencia de reemplazarlo por un enfoque de aliviar poco a poco los males concretos es mejor entendido como una extensión de la crítica de Smith a las interpretaciones utilitaristas de la moralidad humana” (HAAKONSEN, pp. 89-90).

249 *TSM* VI.ii.3.1, p. 235.

dramaturgia? ¿Por qué exigirle al soldado que no restrinja su vida a su pequeño círculo militar y al hombre de vida tranquila que no descuide el cultivo de las virtudes respetables? ¿No sería más fácil simplemente instruirlos a todos en las reglas básicas de conducta, para que así no se hicieran nunca merecedores de reproche ni resentimiento de sus pares?

Probablemente sería mucho más fácil hacer depender la formación moral solamente de este último factor. La familia y el colegio, en vez de ser los lugares para aprender y poner en práctica el sentimiento de afecto y la virtud del autodomínio, podrían limitar su rol formador a enseñar reglas y grabarlas a fuego en el pecho de cada uno desde la más tierna infancia. El sentido del deber se limitaría al cumplimiento de esas reglas, investidas de un carácter sagrado; y la voz del espectador imparcial se identificaría en todo momento con lo que ellas dictaran, sin nunca entrar en conflicto. Si así fuera, el ingrediente de virtud de la ética smithiana —entendida como una búsqueda activa de la excelencia a través del desarrollo moral, con el fin de lograr la autoaprobación— quedaría eliminado, limitándose solamente a cumplir con los deberes convencionales.

La moral de Smith, sin embargo, no es una moral de autómatas que obedecen ciegamente unas normas externas sin jamás cuestionárselas, sino una moral de seres autónomos que ejercen la facultad del juicio²⁵⁰. Dicho en otras palabras, “la adhesión a las reglas generales de conducta no debe reemplazar el juicio, y el objetivo de la educación moral debe ser enseñarle al observador a juzgar. Para eso necesitamos simpatizar correctamente, y para eso necesitamos imaginación”²⁵¹. Hablar de desarrollo moral, entonces, es hablar del desarrollo del supuesto espectador imparcial interno, que es el que nos permite simpatizar en los sentimientos apropiados y, por tanto, juzgar correctamente.

Si la formación moral smithiana exige tanto el reconocimiento de la igualdad de todos como el conocimiento experiencial —práctico y no teórico, aunque en muchos casos vicario— del mayor número posible de situaciones humanas; si aboga tanto por la formación de afectos a nivel familiar como por la entrada a círculos sociales cada vez más amplios y ajenos, es porque reconoce que en el terreno moral cada situación es única y diferente. Como resume Patrick Frierson: “La ética de Smith promueve la sensibilidad a los aspectos particulares de la psicología humana y de las situaciones éticas de

250 Esta aclaradora distinción aparece en CARRASCO, M^a A., “The problem of self-command”, texto en preparación (2007).

251 GRISWOLD (1999), p. 214.

una manera que difiere de los enfoques consecuencialista y deontológico. (...) Las reglas generales, en último término, son secundarias a las respuestas que un espectador imparcial tendría, considerando los matices de las situaciones morales; y la regularidad de sentimiento siempre responde a detalles particulares”²⁵².

Es por esto que se ha dicho que la ética de Smith es más cercana a ciertas versiones de la ética de la virtud que a las principales corrientes éticas modernas. Como se verá a continuación, esto hace sentido cuando se revisa la distinción del autor entre una conducta que cumple meramente con los mínimos morales y una realmente virtuosa.

252 FRIERSON (2006), p. 240.

CAPÍTULO III EL DESARROLLO MORAL

1. DEL CUMPLIMIENTO DE LAS REGLAS A LA BÚSQUEDA DE LA VIRTUD

Si bien Smith no es un pensador sistemático que desarrolle ordenada y esquemáticamente su pensamiento, a lo largo de la *TSM* hay indicaciones que permiten sostener que el desarrollo moral es uno de los temas que más lo ocupan, y que podría postularse una especie de “escala moral”, conformada por diferentes “niveles”.

Se verá a continuación cómo un primer paso en este desarrollo moral es el cumplimiento de las reglas mínimas de justicia, que prescriben lo que no debemos hacer a otro y son exigibles igualmente para todos, en cuanto iguales.

Un segundo paso es el cumplimiento de las reglas generales de conducta, las que incluyen ya no sólo las reglas de justicia, sino las de todas las demás virtudes; el respeto a ellas es el sentido del deber. A diferencia del nivel anterior, aquí ya no nos basta con no ser reprobados, sino que buscamos la aprobación de los demás y también la propia, según el principio smithiano de que nada queremos más que ser aprobados y dignos de aprobación, y que nada tememos más que lo contrario²⁵³. Hay que hacer notar, sin embargo, que nuestra autoaprobación aquí está fundada aún en el criterio social, comúnmente establecido.

En estos dos primeros niveles, además, como lo que se busca es lograr una conducta apropiada, el juicio del espectador imparcial interno permanece velado por las reglas y se hace manifiesto solamente en casos de conflicto, por ejemplo, cuando no se sabe bajo qué regla subsumir una determinada situación.

Es necesario dar un tercer paso para que la búsqueda de mera propiedad se convierta en la búsqueda de virtud. Este camino, dice Smith, es escogido por unos pocos, que no se conforman con cumplir sólo con el sentido del deber,

253 Cfr. *TSM* III.2.1, pp. 113-114.

sino que persiguen una idea de exacta propiedad y perfección²⁵⁴. Entonces, la aprobación de los demás pasa a un segundo plano y la autoaprobación se convierte en lo más importante. Pero ésta ya no significa concordancia con el criterio comúnmente establecido, sino con un criterio que podría denominarse autónomo, fundado en la concordancia de sentimientos con ese espectador imparcial interno de quien nos hemos ido formando una idea más perfecta, que no tiene que coincidir necesariamente con el canon social. Como se verá, el objetivo de la persona virtuosa es identificarse lo más posible con el criterio de éste y adoptar sus juicios y sus sentimientos morales como si fueran los propios.

1.1. Reglas de justicia: el mínimo indispensable

La insistencia de Smith en destacar a la justicia como la única virtud verdaderamente necesaria e indispensable para el mantenimiento de la sociedad, y su énfasis en el cumplimiento de ciertas reglas mínimas, ha hecho que ciertos comentaristas lo consideren tanto como un filósofo proto libertario como uno que anticipó ciertos aspectos de la ética deontológica, suscribiendo entusiastamente a ellos²⁵⁵.

En la sección que trata las virtudes de justicia y benevolencia, Smith afirma que, si sus miembros se ayudan mutuamente por amor, por gratitud, por amistad y por estima, la sociedad florece y es feliz. Unidos por vínculos afectivos, es como si todos apuntaran a un mismo objetivo de buenos oficios mutuos²⁵⁶. A renglón seguido, sin embargo, rápidamente desaparece este tono *hutchesoniano* de confianza en la inherente bondad humana:

“Pero aunque la asistencia necesaria no sea suministrada por tan generosos y desinteresados motivos, aunque entre los diferentes miembros de la sociedad no haya ni amor ni afección mutua, la sociedad, aunque menos feliz y agradable, no se disolverá necesariamente”²⁵⁷.

Recordando cuánto más pesan nuestros intereses y los de nuestros cercanos por sobre los de los demás y cómo por una pequeña conveniencia propia podemos dañar grandemente a otro con quien no tenemos ninguna conexión particular, Smith se da cuenta de que la sociedad, para subsistir, no requiere

254 *TSM* VI.iii.23, p. 247. Smith entiende los términos de “virtud” y “exacta o perfecta propiedad” como sinónimos.

255 Cfr. MONTES (2004), pp. 91-95, y FLEISCHACKER (1991 y 1999).

256 *TSM* II.ii, *Del sentido de justicia, remordimiento y la conciencia de mérito*.

257 *TSM* II.ii.3.3, p. 86.

beneficencia, sino sólo un mínimo de justicia. Mientras la primera “adorna”²⁵⁸ el edificio social, la segunda es “el pilar fundamental”²⁵⁹ sobre el cual se sostiene:

“La sociedad no puede subsistir entre aquellos que están a toda hora listos para herir y dañar al otro. Al momento en que el daño comienza, al momento en que el resentimiento mutuo y la animosidad toman su lugar, todos los bandos se dispersan, y los diferentes miembros en que consistía son, por decirlo así, dispersados y disipados por la violencia y oposición de sus afectos discordantes”²⁶⁰.

Garantizar el cumplimiento de las reglas de justicia significa, por tanto, garantizar el funcionamiento mismo de la sociedad, fuera de la cual la vida humana es inconcebible. Para ello es que la Naturaleza —como se vio antes— implantó en el pecho de cada persona el terror al castigo cuando violamos las reglas, y el remordimiento, definido por el autor como “el más horroroso de los sentimientos que puede entrar al pecho humano”²⁶¹.

Si se ordena el desarrollo moral en “niveles”, podría decirse entonces que no cometer injusticia es el primer paso, el más básico de todos y el único que es obligatorio cumplir, en cuanto su violación nos hace merecedores de castigo. El reverso de este carácter de la justicia como una virtud negativa, del mínimo, que se limita a abstenerse de violar la persona, propiedad o reputación de los demás, es que su cumplimiento tiene muy poco mérito positivo: “Hay, sin duda, una cierta propiedad en la práctica de la justicia y merece, desde esa perspectiva, toda la aprobación que se debe a la propiedad”, reconoce el autor²⁶². Pero un poco más adelante, en un pasaje que ha sido largamente discutido y comentado, declara aún más enfático que “podemos frecuentemente cumplir con todas las reglas de justicia sentándonos quietos y no haciendo nada”²⁶³.

Smith se está refiriendo aquí a lo que Aristóteles llama justicia “conmutativa” y a lo que Hugo Grocio llama *iustitia expletrix*, es decir, aquella que consiste en reglas prescriptivas, “cuando nos abstenemos de hacer daño positivo a nuestro vecino, y no lo herimos directamente en su persona, su propiedad o su reputación. (...) Ésta es la justicia cuya observancia puede ser obli-

258 Ídem.

259 Ibid.

260 Ibid.

261 *TSM* II.ii.2.3, p. 85.

262 *TSM* II.ii.1.9, p. 82.

263 Ídem.

gada por la fuerza, y cuya violación expone al castigo”²⁶⁴. Influida por la tradición de la jurisprudencia moderna, el autor asume aquí una posición pragmática, lo que no significa que no conciba un grado superior de esta virtud.

En consecuencia, esta caracterización de la justicia podría describirse como obligatoria, pero no meritoria, en cuanto marca un mínimo necesario para el funcionamiento social y también, por tanto, un mínimo necesario del desarrollo moral individual.

Las reglas generales de justicia, como se vio, surgen de la síntesis de innumerables juicios de los “espectadores imparciales” de nuestra cultura. Así, a este nivel de desarrollo moral, la figura del espectador imparcial prácticamente se identifica con esas reglas, que prescriben lo que nuestros pares pueden con propiedad prohibirnos hacer.

Sin embargo, esta moral estrictamente mínima no es la que Smith describe en la *TSM*. A pesar de que dice que una sociedad podría subsistir aunque no hubiera amor ni afecto entre sus miembros y la única relación entre éstos consistiera en no dañarse mutuamente, la imagen propuesta parece antes un ejercicio hipotético para probar la necesidad de la justicia que un hecho probable de ser verificado en nuestra experiencia.

Si bien partimos cumpliendo con las reglas de justicia, como un mínimo necesario, es claro que no existe ninguna sociedad real que sólo funcione a través de estas reglas. Hay que recordar que “el hombre naturalmente desea no sólo ser alabado, sino ser digno de alabanza (...) y teme no sólo la culpa, sino ser merecedor de ella”²⁶⁵. Para lograr este fin, no nos basta con conducirnos sólo de acuerdo a las reglas de justicia, sino que buscamos además cumplir con las de las demás virtudes. Si bien diferentes, ambos tipos de reglas surgen exactamente del mismo proceso de simpatía imaginativa y de la identificación con un espectador imparcial, al cual nos habituamos a recurrir como criterio de nuestros juicios morales.

Y así, si bien la moral de Smith se preocupa de marcar un mínimo obligatorio, que luego será el fundamento del ordenamiento legal, no se limita a ello. Lo que buscamos es la aprobación y eso no lo conseguimos con el mínimo.

264 *TSM* VII.ii.1.10, p. 269. A continuación, Smith agrega que este tipo de justicia contrasta con lo que algunos han llamado justicia “distributiva” o lo que Grocio llama *iustitia attributix*, “que consiste propiamente en la beneficencia, en el uso apropiado de lo que nos pertenece. (...) En este sentido, la justicia comprende todas las virtudes sociales”.

265 *TSM* III.2.1, p. 114.

1.2. El sentido del deber como guía para la mayoría

Ahora bien, si para Smith un individuo que se rija sólo por las reglas de justicia es antes un ejercicio mental que una observación empírica, un individuo que sigue las reglas generales de conducta sí es una realidad observada y concreta; aún más, es como la mayoría efectivamente se comporta.

Ya se vio que las reglas de conducta no son en Smith un *a priori* de la razón ni una revelación divina, sino el resultado de innumerables juicios llevados a cabo por innumerables individuos y, por tanto, un producto de la experiencia común. Sin embargo, si para llegar a éstas se parte de los juicios morales individuales, en el uso diario vemos que la mayoría de las personas omite este procedimiento y aplica directamente las reglas ya internalizadas. Como observador agudo de sus pares, Smith constata que “muchos hombres pueden comportarse muy decentemente, y a través de todas sus vidas evitar cualquier grado considerable de culpa, y, sin embargo, tal vez nunca sintieron el sentimiento sobre la propiedad del cual fundamos nuestra aprobación de su conducta, sino que actuaron meramente por la consideración a lo que veían que eran las reglas establecidas de conducta”²⁶⁶.

Es por esto que el autor enfatiza tanto la importancia del sentido del deber, el respeto y la reverencia por estas reglas, “un principio de la mayor consecuencia en la vida humana y el único principio por el cual el grueso de la humanidad es capaz de dirigir sus acciones”²⁶⁷.

Naturalmente deseamos la aprobación de los demás y naturalmente tememos su rechazo, y la manera más simple de lograrlo es limitándonos a cumplir estos preceptos generales, que guían nuestra conciencia y evitan el autoengaño en el que nos pueden hacer sucumbir las pasiones. Por el lugar clave que otorga al sentido del deber y al cumplimiento de las reglas como motivación ética central, autores como Fleischacker incluso han considerado que Smith sería en este aspecto un kantiano *avant la lettre*: “El sentido del deber constituye la cúspide del sistema de juicio moral de Smith, dirigiendo la ‘razón’ y la ‘conciencia’, y alentando o refrenando nuestras pasiones inmediatas, egoístas o benevolentes”²⁶⁸.

Por la disciplina, por la educación y por el ejemplo es como la mayoría de las personas internaliza las reglas generales de conducta y es capaz de actuar

266 TSM, III.5.1, p. 162.

267 Ídem.

268 FLEISCHACKER (1991), p. 261. Aquí Fleischacker destaca otro punto común entre Smith y Kant: su énfasis en la autonomía individual y su visión de la conciencia como juez del “tribunal interno”.

casi en toda ocasión correctamente, sin hacerse merecedora de ningún reproche. La voz de la conciencia moral en este nivel es la voz de esas reglas, y la capacidad de juicio se limita a escoger la regla correcta para cada situación particular. Como se dijo al comienzo, sólo en las situaciones de conflicto, donde no está tan claro cuál regla aplicar, se hace necesario recurrir al juicio del espectador imparcial, viendo si éste concordaría o no con nuestros sentimientos.

¿Sería entonces el virtuoso smithiano un concienzudo cumplidor del sentido del deber? Que el sentido del deber sea “la cúspide de su sistema de juicio moral”, como plantea Fleischacker, ¿significa acaso que el desarrollo moral del individuo termina aquí? Frente a esta pregunta, Smith probablemente daría una respuesta doble.

En un sentido pragmático, sí. Cuando mira a su alrededor, el autor constata que “la tosca arcilla con la cual el grueso de la humanidad está formado no puede ser modelado hasta la perfección”²⁶⁹, por lo que es suficiente que sigan las reglas de conducta, pudiendo pasar de esta forma su vida entera sin fallar en ningún aspecto esencial de sus deberes. Ya pedir esto es bastante y, quienes consiguen comportarse así, son “si no los primeros de su tipo, sí tal vez los segundos”²⁷⁰.

En un sentido heurístico, sin embargo, la respuesta a la anterior pregunta sería que, si bien un mayor sentido del deber corre anejo a un mayor desarrollo moral, este último no se agota con el primero, sino que lo supera. Cuando nuestra meta no es ya una conducta meramente apropiada, sino verdaderamente virtuosa —es decir, de propiedad perfecta—, podría decirse que hemos dado un paso más en nuestro desarrollo moral. Éste es un camino de continuo perfeccionamiento y, como se vio antes, requiere de “una disciplina cuya práctica, aun durante la vida más larga, muy raramente alcanza para lograr la perfección”²⁷¹.

Paralelamente, en los dos primeros niveles que hemos analizado —tanto el cumplimiento de las reglas mínimas de justicia como de las demás virtudes—, la realización del juicio moral parece no requerir la presencia explícita de un espectador imparcial que determine el grado apropiado de sentimiento. Y, en cualquier caso, si aparece, la figura del espectador imparcial allí puede identificarse aún con los espectadores externos, el canon social. No hay que olvidar, sin embargo, que las reglas no son lo primero en el orden del análi-

269 *TSM*, III.5.1, p. 162.

270 *Ídem*.

271 *Ibid*.

sis, sino que antes está el espectador imparcial en cada pecho, que juzga en cada caso y que es fuente de dichas reglas. Es por esta razón que éste vuelve a hacerse manifiesto en las situaciones de conflicto. Por la infinita gama de situaciones humanas, es imposible pretender que haya una regla para todo y, cuando ésta falta, o cuando no está claro bajo cuál regla subsumir una situación, no recurrimos a un manual de casuística, sino a nuestro espectador imparcial para que dicte sentencia.

Hay que pasar al tercer “nivel” de desarrollo moral para que el criterio del espectador imparcial se haga más explícito. Una vez dado el paso de la búsqueda de propiedad a la búsqueda de virtud, lo que uno persigue es identificarse lo más perfectamente posible con el espectador imparcial en su pecho. Ya no basta con cumplir solamente las reglas, sino que se va en busca de una idea de perfección moral, que está “en cada hombre más o menos dibujada (...) y cuyos contornos están delineados con mayor o menor precisión, de acuerdo a la sensibilidad con que aquellas observaciones fueron hechas y de acuerdo al cuidado y atención empleados en hacerlas”²⁷².

Como ya se dijo, mientras en los dos primeros niveles el espectador imparcial aparece sólo en ocasiones de conflicto (y aun en estos casos su juicio parece ser más bien un reflejo del juicio de los espectadores externos), aquí su presencia se hace otra vez evidente, tanto que su juicio no se limita a dirimir solamente entre reglas, sino que es capaz de poner las reglas mismas bajo cuestión. Se trata, por así decirlo, de un criterio autónomo y ya no dependiente necesariamente de lo social.

1.3. Propiedad y virtud

El tercer nivel del desarrollo moral se daría entonces cuando pasamos de la búsqueda de propiedad a la búsqueda de virtud.

Podría decirse que la distinción que hace el autor entre propiedad y virtud es análoga a la que existe entre una persona que guía sus acciones casi todo el tiempo por el sentido del deber y se ocupa de alcanzar en cada acción el grado de propiedad, y una persona que, además de tener un sentido del deber desarrollado, busca perfeccionar su propia capacidad de juicio moral:

“Así como en el grado común de las cualidades intelectuales no hay habilidades, así en el grado común de la moral no hay virtud. La virtud es excelencia, algo particularmente grande y bello, que se eleva muy por sobre lo que es vulgar y común. (...) Hay, en este sentido, una considerable diferencia

272 *TSM* VI.iii.25, p. 247.

entre la virtud y la mera propiedad; entre aquellas cualidades y acciones que merecen ser admiradas y celebradas, y las que simplemente merecen ser aprobadas²⁷³.

Si esta teoría moral se agotara con el sentido del deber y con el cumplimiento de reglas generales sancionadas por la propia cultura, el autor no se molestaría en explicar, en dos lugares diferentes de su libro, que existen dos estándares para medir nuestro carácter y conducta:

“Uno es la idea de exacta propiedad y perfección, tanto como seamos capaces de comprender esa idea. La otra es aquel grado de aproximación a esta idea que normalmente se alcanza en el mundo, y al que la mayor parte de nuestros amigos y compañeros, rivales y competidores, pueden haber llegado²⁷⁴”.

Es importante destacar que Smith aquí no habla solamente de evaluar nuestras acciones y sus consecuencias externas, sino principalmente el carácter. Así, si la importancia asignada al cumplimiento de las reglas generales de conducta lo ponía en sintonía con las éticas modernas, el concepto de la ética como una disciplina formadora de la persona en su integridad, y no como un mero catálogo de normas obligatorias, lo conecta más con la ética de la virtud. Ciertos autores han resaltado este aspecto, emparentándolo particularmente con Aristóteles. Ryan Hanley, por ejemplo, destaca que hay ciertos elementos sustantivos en el concepto de virtud aristotélica que se corresponden a lo que Smith dice en *TSM* sobre la propiedad entendida como perfección moral. Además, Smith insiste —tal como Aristóteles— en que el estudio de la ética debería motivar a sus alumnos a perfeccionarse de hecho; por último, su postura de que la ética no admite reglas exactas para todo recuerda la insistencia de Aristóteles en que, por la naturaleza de su materia, esta disciplina no puede alcanzar el grado de precisión de las ciencias que llamamos “positivas” y que, por tanto, su fin principal es cultivar el juicio (en este caso, el espectador imparcial), para actuar correctamente en situaciones particulares²⁷⁵.

Esta comparación sirve para reforzar la idea de que, en Smith, el desarrollo moral no se acaba en las reglas y que, de hecho, el camino a la virtud exige más. Aunque en la *TSM* la palabra “propiedad” se repite más que la misma “simpatía” y mucho más que “virtud”, es claro que el autor ve una conexión directa entre la búsqueda de esta última y nuestro progreso como

273 *TSM* I.i.5.6-7, p. 25.

274 *TSM* VI.iii.23, p. 247. El otro lugar donde Smith hace esta distinción es en *TSM* I.i.5.9, p. 26.

275 HANLEY (2006), pp. 49-50.

agentes morales. Además, si se revisan las modificaciones que fue haciendo a lo largo de las seis ediciones de su libro, es posible postular que, con el tiempo, la virtud —entendida como excelencia o perfecta propiedad— fue ganando terreno en su pensamiento ético. Es así como en la sexta y última edición, publicada pocos meses antes de su muerte, agregó en su integridad la Parte VI, *Sobre el carácter de la virtud*. En ésta revisa en profundidad las cuatro virtudes que, según él, abarcan todas las demás, tanto amigables como respetables: la prudencia, la benevolencia, la justicia y el autodominio, dándole un especial énfasis a esta última²⁷⁶.

2. EL CAMINO A LA VIRTUD

2.1. En busca de una idea de exacta propiedad y perfección

Si se vio que, en teoría, basta con las reglas mínimas de justicia para la existencia del individuo y de la sociedad y que, en la práctica, la mayoría se contenta con seguir las reglas generales de conducta —tanto de justicia como de las demás virtudes—, ahora veré en más detalle lo que ocurre cuando se elige seguir el camino de la virtud, es decir, el del continuo perfeccionamiento moral.

Tras establecer en la Parte I de la *TSM* que la diferencia entre propiedad y virtud equivalía a la que había entre la aprobación y el aplauso, Smith retoma esta idea en la Parte VI y la elabora en mayor profundidad, relacionándola con la medida o criterio que ocupamos para juzgar nuestro carácter y conducta. Ésta puede ser o bien la de exacta propiedad y perfección (que sería la virtud), o bien la que el promedio general de las personas logra (que sería la mera propiedad).

Partiendo de esta distinción, me ocuparé de los que creo que son tres rasgos distintivos y peculiares de la persona sabia y virtuosa en la ética de Smith: en primer lugar, su criterio es la excelencia; en segundo lugar, está consciente de su propia imperfección; y, en tercer lugar, nunca se vanagloria y sabe reconocer el mérito ajeno.

a) *La perfección como meta*

Una primera forma de reconocer al hombre que Smith considera virtuoso es que, para medir la bondad de su acción o pasión, siempre se dirige al criterio de exacta propiedad y perfección, y no se conforma con lo que el pro-

276 Éstas, que han sido llamadas las “virtudes cardinales” smithianas, serán vistas con más detalle en el próximo capítulo.

medio en general logra. Como puede verse, en esta teoría el concepto de “virtuoso” no designa a un sabio que ya ha resuelto todo conflicto interno y cuyos sentimientos se identifican totalmente con los del espectador imparcial, sino a una persona de carne y hueso, en continua búsqueda de perfeccionamiento moral.

Ahora bien, cabe preguntarse de dónde surge la idea de exacta propiedad y perfección. Si el espectador imparcial, tal como se ha visto, es la medida de lo que se considera apropiado en la sociedad, entonces ¿es esta idea de perfección algo innato? ¿La descubrimos acaso abstrayéndonos de nuestra experiencia externa? Y, ¿tienen todas las personas la capacidad para formarla en su mente?

Consecuente con los principios empiristas e igualitaristas de su teoría, Smith responde que una idea de este tipo puede existir en la mente de cualquier hombre, pero no viene dada de antemano, sino que se forma gradualmente a partir de la experiencia, de la observación cuidadosa y atenta, tanto de su propio carácter y conducta como de los demás²⁷⁷.

Una vez elegido el camino de la virtud —el que por su dificultad, es sólo seguido por una minoría²⁷⁸—, esta idea se va “dibujando”²⁷⁹ en nosotros de manera más o menos precisa, y sus “colores” y “contornos”²⁸⁰ se hacen más o menos exactos, dependiendo del grado de sensibilidad moral que vayamos desarrollando.

El virtuoso smithiano no nace como tal ni tampoco se hace de la noche a la mañana. Si bien todos tenemos la capacidad de serlo, esto significa un esfuerzo constante, resultado del “lento, gradual y progresivo trabajo del gran semidiós en nuestro pecho, el gran juez y árbitro de nuestra conducta”²⁸¹.

277 Cfr. *TSM* VI.iii.25, pp. 247-248.

278 Como dice Smith en el Libro I: “Merecer, adquirir y gozar del respeto y la admiración de la gente son los grandes objetos de la ambición y la emulación. Dos caminos se nos presentan, que llevan igualmente al logro de este objeto tan deseado: uno, por el estudio de la sabiduría y la práctica de la virtud; el otro, por la adquisición de riqueza y grandeza. Dos diferentes caracteres se presentan para nuestra emulación: uno, de orgullosa ambición y ávida ostentación; el otro, de humilde modestia y justicia equitativa (...) Son los sabios y virtuosos un grupo selecto, aunque —me temo— muy pequeño, verdaderos y constantes admiradores de la sabiduría y virtud. La gran masa de la humanidad son admiradores y adoradores y, lo que puede parecer más extraordinario, desinteresados admiradores y adoradores de la riqueza y grandeza” (*TSM* I.iii.3.2, p. 62).

279 *TSM* VI.iii.25, p. 247.

280 Ídem.

281 *Ibid.*

Ahora puede entenderse mejor el énfasis puesto en la necesidad de formarnos moralmente, a través de instancias tan diversas como la familia, la escuela, la religión, la literatura y el teatro, y los círculos de simpatía, en cuanto cada uno de ellos nos proporciona herramientas distintas para afinar “el ojo natural de la mente”, nuestro espectador imparcial, y alcanzar una idea más precisa y más perfecta de lo que es la virtud:

“Cada día algún aspecto es mejorado; cada día alguna imperfección es corregida. El hombre virtuoso ha estudiado esta idea más que otra gente; la comprende más claramente; se ha formado una imagen de ella y está mucho más profundamente enamorado de su belleza exquisita y divina. Intenta tan bien como puede asimilar su carácter a este arquetipo de perfección”²⁸².

En ese “lento, gradual y progresivo trabajo del gran semidiós en nuestro pecho”²⁸³, hay un momento entonces en que éste deja de identificarse con la opinión de los espectadores externos y gana su propia autonomía. ¿Cómo explica Smith ese paso?

Tras la publicación de la primera edición de la *TSM*, en 1759, su editor, Sir Gilbert Elliot, le presentó a Smith la siguiente objeción: ¿Cómo puede ser la conciencia superior a la opinión popular, si es un mero reflejo de ésta? ¿Y cómo puede la voz del espectador imparcial sonar más fuerte que la voz externa?²⁸⁴

El autor respondió en una carta del 10 de octubre de 1759, pidiéndole a Elliot que agregara ciertos pasajes a la segunda edición de la *TSM*, donde se hiciera explícito “que la virtud es suficientemente independiente de la opinión popular”²⁸⁵ y que “los juicios concernientes a nuestra propia conducta siempre hacen referencia a los sentimientos de otro ser y mostrar que, a pesar de eso, la real magnanimidad y la virtud consciente pueden sostenerse bajo la desaprobación de toda la humanidad”²⁸⁶.

De estas líneas se desprende que, al menos en su intención, Smith concebía a un espectador imparcial no del todo dependiente de la convención

282 Ibid. Si bien la “belleza” de la virtud no es para Smith el primero ni el principal motivo por el cual buscamos alcanzarla —“esta belleza es percibida por hombres de especulación y reflexión, y no es por ningún motivo la cualidad que principalmente recomienda estas acciones a la gran masa de la humanidad” (*TSM* IV.2.11, p. 192)—, parecería que, para aquellos de carácter virtuoso, esta consideración estética sí sería un acicate del desarrollo moral.

283 Ibid.

284 Cfr. RAPHAEL y MACFIE (1982), “Introducción a la *TSM*”, en *TSM*, p. 16.

285 *Corr.*, p. 49. En estos pasajes, Smith refuta la teoría de que el espectador imparcial no sería más que el *superego* (Cfr. p. 28, atrás).

286 Ídem.

social y cuya opinión podía ser más fiable que la de los espectadores externos. Esto se va haciendo más y más claro con el paso del tiempo: así, si en la segunda edición de la *TSM* aún sostenía que el origen de la conciencia moral era la opinión popular (“la jurisdicción de la conciencia es en gran medida derivada de la autoridad de ese mismo tribunal que tan frecuentemente y tan justamente desacata”²⁸⁷), en la sexta edición se muestra más escéptico de esta última, y cambia el anterior pasaje por el siguiente: “Las jurisdicciones de estos dos tribunales están fundadas en principios que en algunos aspectos se asemejan, pero que, sin embargo, son en realidad muy distintos”²⁸⁸. Sin embargo, el autor nunca explicitó en más detalle cuáles eran específicamente aquellos principios, ni qué era lo que gatillaba el paso de uno a otro criterio.

Una manera plausible de explicar lo que ocurre cuando nuestro criterio se independiza del criterio social y va en busca de una idea de perfecta propiedad, es que hay un retorno a la fuente primigenia de los juicios. En otras palabras, la voz autónoma de nuestra conciencia surge de la simpatía imaginativa originaria, fundada en los sentimientos que “imaginamos” que los espectadores externos tendrían, “si éstos fueran del todo honestos y equitativos, o perfectamente consecuentes con ellos mismos”²⁸⁹; es decir, surge de la simpatía imaginativa fundada en los sentimientos que tendría cualquier persona si corrigiera las distorsiones ocasionadas por sus parcialidades propias y por su ignorancia, culpable o no; algo bastante más complejo que un mero reflejo de las opiniones externas.

Propongo entonces que, dentro de la teoría de Smith, el hecho de remitirse nuevamente al proceso de la simpatía imaginativa (que permanece velado, la mayor parte del tiempo, por el seguimiento más bien mecánico de las reglas generales de conducta) sería lo que nos permitiría superar el criterio de lo convencional e ir perfeccionando nuestra idea de exacta propiedad. Así, el desarrollo moral en la *TSM*, tanto a nivel individual como social, se produciría por un *feedback* entre el proceso de simpatía imaginativa (criterio autónomo) y el seguimiento de las reglas generales de conducta (criterio convencional). Se trataría de un desarrollo dialéctico y en espiral, continuo y sin saltos cualitativos²⁹⁰.

287 *TSM* III.2, nota de los editores, p. 129.

288 *TSM* III.3.32, p. 130. Cfr. también RAPHAEL Y MACFIE (1982), p. 16.

289 *TSM* II.iii.3.6, p. 108.

290 No hay “saltos” en el sentido de dejar una moral por otra totalmente distinta, aunque el progreso moral mismo sí va agregando diferencias cualitativas, como por ejemplo elegir la autonomía versus la inercia convencional.

Y, como ya se vio, esto no significaría una caída en el relativismo ni en el emotivismo, puesto que si todos juzgáramos desde el punto de vista de un espectador imparcial, atento y bien informado, “cada persona reaccionaría con la misma pasión a la misma situación”²⁹¹.

b) *La conciencia de la propia imperfección*

La consecuencia inmediata de medirse permanentemente con “la vara más alta” resulta en una segunda característica de la persona virtuosa como Smith la concibe: no importa cuánto intente alcanzar esa medida, sabe que nunca lo logrará por completo, porque es consciente de la imperfección de su propia naturaleza. A diferencia del virtuoso estoico, que —dejando de lado sus sentimientos— se identifica finalmente con el inmutable Superintendente del Universo, el virtuoso smithiano nunca logra una identificación completa con el espectador imparcial, ni anula totalmente sus sentimientos, sino sólo los parciales²⁹².

Lo mejor que puede hacer entonces el virtuoso es imaginarse lo más perfectamente “en los zapatos” del espectador imparcial —poniendo entre paréntesis los intereses egoístas, informándose bien y mostrándose atento a las circunstancias—, pero nunca puede salirse por entero de sí mismo y sabe que, como hombre, siempre será “hijo de la imaginación tanto como de las pasiones”²⁹³.

Por eso dice Smith que hay ocasiones en que ni el máximo esfuerzo de autodominio es suficiente para que el virtuoso alcance la perfecta propiedad. Esto ocurre cuando “no es capaz de sofocar del todo la voz de la debilidad humana, o reducir la violencia de las pasiones a ese grado de moderación en el cual el espectador imparcial puede entrar por completo”²⁹⁴. A pesar de ello, por estar tan por sobre lo que se podría esperar de la mayoría de los hombres en situaciones de ese tipo, “aún merece algo de aplauso e, incluso en un cierto sentido, se lo puede denominar virtuoso”²⁹⁵.

Aquí el autor hace una interesante analogía entre el virtuoso y el artista de real talento, en cuanto ambos están conscientes tanto de la idea de perfección ya aludida como de la imposibilidad de alcanzarla. Sin embargo, deja claro

291 HEATH (1995), p. 452.

292 Este tema ya se desarrolló en la primera parte de este trabajo.

293 GRISWOLD (1999), p. 257.

294 *TSM* I.i.5.8, pp. 25-26.

295 Ídem.

cómo alcanzar la virtud es una meta mucho más difícil que lograr la perfección de un trabajo artístico, pues no se limita a un espacio y tiempo determinado, sino que exige nuestra más completa atención en todo momento. La práctica de la virtud no da tregua:

“El artista se sienta a hacer su trabajo sin que lo molesten, tranquilo, en plena posesión y dominio de toda su habilidad, experiencia y conocimiento. El hombre sabio debe sostener la propiedad de su conducta en salud y enfermedad, en éxito y decepción, en la hora de fatiga y en la de somnolienta indolencia tanto como en la de la más despierta atención. Los más súbitos e inesperados asaltos de dificultad y angustia no deben nunca sorprenderlo. La injusticia de otra gente nunca debe provocarlo a la injusticia. La violencia de la facción nunca debe confundirlo. Todas las dificultades y peligros de la guerra nunca deben descorazonarlo o consternarlo”²⁹⁶.

Ante una misión de esa magnitud, se comprende por qué el virtuoso se ve a sí mismo siempre débil e imperfecto. Si se compara con el estándar común de propiedad al que aspira la mayoría, es consciente de su superioridad. Sin embargo, en cuanto parte de su mérito radica precisamente en la voluntad de medirse con el primer estándar y no con el segundo, esta comparación nunca es motivo para despreciar al resto y verlos como inferiores:

“Siente tan bien su propia imperfección, conoce tan bien la dificultad con que ha logrado su propia y lejana aproximación a la rectitud, que no puede mirar con desprecio la aún mayor imperfección de otra gente. Lejos de insultar su inferioridad, los ve con la más indulgente conmiseración y, por su consejo tanto como por su ejemplo, está dispuesto en todo momento a promover su mejora”²⁹⁷.

c) *La humildad y el reconocimiento del mérito ajeno*

Esto nos lleva a una tercera característica del virtuoso: su profunda y real humildad, un moderado sentido del propio mérito y un reconocimiento del mérito ajeno.

Éste es uno de los aspectos de su carácter que lo distinguen del fanático, que se guía por un ciego e irrestricto sentido del deber: si bien ambos desarrollan un criterio autónomo de juicio y van tras un cierto ideal de perfección, el segundo se cierra a toda otra posibilidad y desprecia todo otro camino, mientras el primero se mantiene siempre abierto a mejorar su propia concep-

296 TSM VI.iii.26, p. 249.

297 TSM VI.iii.25, p. 248.

ción de virtud y a reconocer la excelencia en los demás, porque, como se pregunta Smith, “¿quién es tan perfecto como para no tener muchos superiores en muchas y diferentes cualidades?”²⁹⁸.

Así, el virtuoso smithiano siempre está abierto al contraste y la refutación, porque más que “tener” la verdad, le interesa “buscarla”.

2.2. El deseo de autoaprobación como motor del desarrollo moral

Pero, ¿qué es lo que mueve al desarrollo moral? ¿Qué es lo que incita al virtuoso a ir perfeccionando cada día su idea de exacta propiedad y a medirse siempre con el estándar más exigente y nunca con el promedio? La respuesta nos remite a un supuesto ya explicado anteriormente: más que ser alabados, deseamos hacernos dignos de alabanza y, más que ser culpados, tememos hacernos dignos de culpa. Como ya se vio, este deseo se fundaba, en último término, en nuestra búsqueda de mutua simpatía.

Recapitulando brevemente, cuando nos damos cuenta de que amamos y admiramos naturalmente a aquéllos cuya conducta aprobamos, deseamos convertirnos nosotros también en objetos apropiados y naturales de alabanza. Para hacerlo, aprendemos a juzgarnos moralmente desde una tercera posición, indiferente e imparcial; si, tras realizar ese ejercicio, aprobamos nuestro carácter y conducta, nos sentimos dignos de alabanza (entonces, ya no nos basta con que todo el mundo aplauda si, en nuestro fuero interno, nos sabemos indignos de aplauso); si, al contrario, nos ponemos en el lugar de ese supuesto espectador imparcial y vemos que sus sentimientos no podrían concordar con los nuestros y que, por tanto, nos reprobaría, nos sentimos objetos apropiados de culpa (y es este sentimiento, y no la reprobación externa, lo que más nos mortifica).

En toda mente bien formada, piensa el autor, este deseo de autoaprobación —que es el deseo de simpatizar con el espectador imparcial interno— es siempre más fuerte que el mero deseo de ser aprobados²⁹⁹. Es más, es este rasgo el que distingue a una persona de mérito de otra débil y vanidosa: mientras a esta última sólo le interesa aparecer apta para la sociedad, aquélla quiere realmente serlo... y quiere serlo no por una “débil chispa de benevolencia”³⁰⁰, ni por un sentido humanitario innato, sino por el amor a la digni-

298 Ídem.

299 *TSM* III.2.7, p. 117.

300 *TSM* III.3.4, p. 137.

dad de su propio carácter, a “la razón, el principio, la conciencia, el habitante del pecho, el hombre interno, el gran juez y árbitro de nuestra conducta”³⁰¹.

Es importante reiterar aquí que en los dos primeros “niveles” de desarrollo moral (de justicia mínima y sentido del deber) también existe la búsqueda de autoaprobación, pero ésta coincide con lo que la sociedad aprueba. En cambio, cuando ya se ha elegido el camino de la virtud, y a medida que la figura del árbitro en nuestro pecho se va perfeccionando y haciendo más clara y precisa, Smith dice que la confirmación externa deja de ser necesaria “casi” por completo, y lo que nos importa es seguir la voz del espectador imparcial en nuestro pecho, coincida o no con las voces externas³⁰².

301 Ídem. Smith analiza con agudeza al vanidoso cuando trata los grados apropiados de autoestima. Aunque puede hallarse por sobre el promedio en lo que a virtudes se refiere, el problema de este carácter es que su autoestima está tan por sobre la realidad que no puede merecer nuestra aprobación. Su vanidad se deleita (con un deleite bastante frágil y superficial, comparado con el del verdadero virtuoso) al verse, “no en la luz que lo verías si supieras todo lo que él sabe, sino en la que él imagina que por su propia habilidad te ha inducido realmente a que lo veas” (*TSM VI.iii.37*, p. 256). Su error estriba en ignorar la voz del espectador imparcial en su pecho, aunque ésta resuena débilmente: “En el fondo de su corazón, muy raramente está convencido de aquella superioridad que quiere que le atribuyas” (*TSM VI.iii.36*, p. 255). Es claro, entonces, que da más importancia a la aprobación externa que a la de su propia conciencia: busca ser alabado antes que ser digno de alabanza, y en ello radica el mayor problema que se le plantea desde el punto de vista del desarrollo moral: gasta todas sus energías en proyectar una imagen ilusoria y muy pocas en perfeccionarse para hacer realidad esa ilusión.

302 Esta distinción queda más clara con el siguiente ejemplo. Supongamos que soy una persona blanca viviendo en el sur de Estados Unidos en plena época de esclavitud, y que he heredado varios esclavos negros para que trabajen los campos de algodón. Una posibilidad es que responda al criterio convencional, en cuyo caso los voy a mantener como esclavos sin cuestionamiento alguno y mi conducta va a ser aprobada tanto por los demás como por mí misma. La otra posibilidad es que haya desarrollado un criterio moral fundado en lo que imaginaría que serían los sentimientos de un espectador imparcial en mi situación, alguien cuyos sentimientos “fueran del todo honestos y equitativos, o perfectamente consecuentes con ellos mismos” (*TSM II.iii.3.6*, p. 108). Reconocería entonces probablemente la igual dignidad de blancos y negros. Y, si decidiera liberarlos, sería reprobada por mis “pares blancos”, pero contaría con mi más completa autoaprobación, a pesar de ir ésta en contra de la opinión comúnmente establecida. Como puede verse en las siguientes tablas:

1. Espectador imparcial identificado con criterio social:

Acción	Aprobación externa	Autoaprobación
Libero al esclavo y todos me ven	X	X
Libero al esclavo y nadie me ve	- (neutral)	X
No libero al esclavo y todos me ven	√	√
No libero al esclavo y nadie me ve	-	√

2. Espectador imparcial identificado con criterio autónomo:

La belleza de la idea de perfección moral, que en los dos primeros niveles es indiferente (recordemos que, según Smith, “*la gran masa de la humanidad*” no guía sus acciones recomendada por esa cualidad³⁰³), aquí sí adquiere relevancia como acicate para actuar correctamente. Esto, en cuanto el virtuoso “está mucho más profundamente enamorado de su belleza exquisita y divina”, por lo que “intenta tan bien como puede asimilar su carácter a este arquetipo de perfección”³⁰⁴.

Cuando se tiene la más perfecta seguridad de que se ha actuado en todo con la mayor propiedad, Smith dice la persona sabia desprecia incluso el amor de fama y gloria verdadera, “que no es indigna incluso de un hombre sabio”³⁰⁵. Lograr un desarrollo moral tal que no necesite ni siquiera este tipo de confirmación externa —que es buscada incluso por los mejores hombres— parecería ser para el autor el punto más alto al que se podría aspirar humanamente y uno en que coincidirían el virtuoso smithiano con el virtuoso estoico:

“Su autoaprobación, en este caso, no necesita la confirmación de la aprobación de otros hombres. Es suficiente por sí sola, y él está contento con ella. Esta autoaprobación, si no el único, es al menos el principal objeto sobre el cual pudiera o debiera estar ansioso. El amor a ella es el amor a la virtud”³⁰⁶.

Hay que destacar el cuidado del autor al matizar esta afirmación diciendo que es “en este caso” donde no se necesita ninguna otra aprobación que la del juez interno; la fama y la gloria serían en el mejor de los casos accesorias, pero nunca esenciales como motivación del virtuoso.

Sin embargo, no hay que olvidar que, aunque el aplauso de los demás pudiera llegar a serle del todo indiferente, la reprobación y la censura nunca lo serían (a diferencia del virtuoso estoico). Cuando tenemos a todo el mundo en contra, incluso la más virtuosa de las personas duda del dictamen de su espectador imparcial y éste se muestra confundido y titubeante. Smith recalca

Acción	Aprobación externa	Autoaprobación
Libero al esclavo y todos me ven	X	√
Libero al esclavo y nadie me ve	-	√
No libero al esclavo y todos me ven	√	X
No libero al esclavo y nadie me ve	-	X

303 TSM IV.2.11, p. 192.

304 TSM VI.iii.25, p. 247.

305 TSM III.2.8, p. 117.

306 Ídem.

esta dependencia de los espectadores externos, porque el virtuoso sigue siendo humano y —aunque no lo dice aquí—, podría agregar: “y es conveniente que así sea”. Esto es lo que lo motiva a mantenerse siempre abierto y consciente de la vulnerabilidad del propio juicio, juicio que siempre estará expuesto a la refutación. Si no fuese así, como ya se dijo, se volvería un fanático, seguro de su propio criterio, a pesar de que ningún ser humano está eximido del error y del engaño. En cierto modo este examen del aplauso y del reproche externo, y saber que el peso de la prueba recae sobre él, cuando su opinión difiere de la general, son un “seguro” del virtuoso para seguir por el camino del perfeccionamiento moral, pero sin nunca olvidar su falibilidad.

También hay que recordar que, en su búsqueda de identificación cada vez más perfecta con el espectador imparcial, el virtuoso no reprime sus sentimientos, sino que los dirige a lo que aquél aprobaría (su meta es llegar a sentir como aquél siente, y no sólo saber cómo aquél siente). Y, como ya se ha dicho, no hay otra forma de lograrlo que por medio del ejercicio y práctica constantes, sin los cuales “ningún hábito puede ser tolerablemente establecido”³⁰⁷.

Observar la conducta de los demás y la propia a través de los ojos de este juez “terrible y respetable”³⁰⁸ es un hábito que se va haciendo “perfectamente familiar”³⁰⁹. Así como al virtuoso no sólo le basta con parecer apto para la sociedad, sino que desea realmente serlo, tampoco le basta con fingir los sentimientos del espectador imparcial, sino que busca realmente adoptarlos, modelando de acuerdo a éstos su conducta y su carácter, tanto externos como internos. Así, con el tiempo, “casi se identifica con él, casi se transforma en el espectador imparcial, y escasamente siente otra cosa que lo que el gran árbitro de su conducta lo dirige a sentir”³¹⁰.

Nuevamente, hay que atender a la manera en que Smith construye esta afirmación: que “casi” se identifique, que “casi” se transforme en el espectador imparcial es lo propio del virtuoso smithiano; por muy firme y constante que sea su carácter y por muy educado que esté en la escuela del autodomínio, nunca podrá relegar por completo sus pasiones innatas, ni nunca será del todo moralmente autosuficiente. Esto queda claro en los momentos

307 *TSM* III.3.36, pp. 152-153.

308 *TSM* III.3.26, p. 147.

309 Ídem.

310 *TSM* III.3.28, p. 148. En lo que sigue, se verá cómo el autodomínio es la virtud responsable de que adoptemos realmente los sentimientos del espectador imparcial y no sólo los finjamos.

de angustia y dificultad, cuando Smith dice que el sentimiento de autoaprobación alivia, pero no elimina del todo, los sufrimientos del virtuoso.

De esta manera, lograr “aquella aplicada y seria atención a la propiedad de nuestra conducta, que constituye la real esencia de la virtud”³¹¹ no significa transformarnos en seres insensibles, capaces de observar con la misma frialdad y desapego el chasquido de un dedo y la muerte de un hijo. Al contrario, lo que se espera del virtuoso, quien es objeto apropiado de nuestro amor, respeto y admiración, es que gobierne su comportamiento de acuerdo con las emociones corregidas y moderadas que prescribiría y aprobaría el gran semidiós dentro del pecho. No hay que confundir esta noble firmeza con aquella fría insensibilidad; este poder genuino de autodomínio con aquella indiferencia artificiosa.

2.3. El autodomínio como virtud rectora

Contrario al intelectualismo moral, que postula que conocer la virtud equivale a poseerla, Smith define al virtuoso no sólo como alguien que tiene un perfecto conocimiento de “las reglas de perfecta prudencia, estricta justicia y apropiada benevolencia”³¹², sino que además actúa de acuerdo a esas reglas en todo momento, incluso cuando está en riesgo de ser confundido por sus propias pasiones. Si lo logra, el mérito no es de ninguna de dichas virtudes en sí misma ni por separado, sino de la cuarta y última “virtud cardinal” smithiana: el autodomínio, condición para el ejercicio de las demás virtudes y de la cual “todas las demás parecen derivar su principal brillo”³¹³.

Smith dice en el Libro VI que el fin de la prudencia smithiana es “el cuidado de la salud, de la fortuna y del rango y reputación del individuo, los objetos sobre los cuales se supone que dependen principalmente su comodidad y felicidad en esta vida”³¹⁴; el de la justicia, no hacer daño por motivos

311 *TSM* VI.iii.18, p. 244.

312 *TSM* VI.iii.1, p. 237.

313 *TSM* VI.iii.11. p. 241. Smith subsume todas las virtudes “amigables” y “respetables” bajo cuatro virtudes principales o “cardinales” (como también se las ha llamado): prudencia, justicia, benevolencia y autodomínio. Junto con la justicia, el autodomínio ha sido la virtud smithiana más discutida por los comentaristas. Cfr. por ejemplo, su tratamiento como “meta-virtud” en MONTES (2004), pp. 105-122; o como la virtud smithiana con reminiscencias más fuertemente estoicas en RAPHAEL y MACFIE (1982), p. 6; WASZEK (1984), p. 602, y VIVENZA (2001), pp. 57-61; o como un preludio a la deontología moderna en CARRASCO, M^a A., “Adam Smith, la virtud del *self-command* y la deontología”, texto preparado para seminario de profesores del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, noviembre 2006(c), p. 1.

314 *TSM* VI.i.5, p. 213.

impropios, respetando así la igualdad de los demás; y, el de la benevolencia, ocuparnos de los demás según nos es ordenado por naturaleza, vale decir, empezando por los más cercanos y siguiendo por círculos de simpatía cada vez más amplios.

El autodomínio, en cambio, es diferente a las demás virtudes, ya que su objeto no es una persona (yo mismo u otros), sino las propias pasiones. Su fin es dirigir todas las pasiones al grado que les es apropiado, es decir, al grado que aprobaría el espectador imparcial en nuestro pecho, y en este sentido se trataría de una “meta-virtud”. Por esto es que la traducción del *self-command* como “autodomínio” no es totalmente certera, ya que éste acentúa sobre todo el aspecto de control o sujeción firme de nuestras pasiones, con una connotación más bien represiva. Otra posibilidad de traducción sería “autodirección”. Sin embargo, ésta acentúa demasiado el aspecto de guía hacia los fines, ocultando el esfuerzo de control personal. El *self-command*, en cambio, incluye estos dos aspectos como en un primer plano.

Otra diferencia es que, según Smith, mientras aprobamos las tres primeras virtudes tanto por su utilidad —esto es, por sus efectos positivos— como por su propiedad, el autodomínio se nos recomienda casi enteramente por su propiedad, y no por sus efectos³¹⁵. Es por esto la virtud más estrechamente vinculada con el espectador imparcial y es por ello que, a mi juicio, el autor le otorga un lugar central en su ética, no tanto centrada en las consecuencias como en “el respeto por lo que son, o por lo que deberían ser bajo ciertas condiciones los sentimientos de los demás”³¹⁶.

Tanta importancia da Smith al autodomínio que de él hace depender, en último término, el grado de autoaprobación moral:

“El grado de autoaprobación con el que todo hombre examina su propia conducta es mayor o menor, exactamente en proporción al grado de autodomínio que es necesario para obtener esa autoaprobación”³¹⁷.

Así, actuar de manera prudente, justa y benevolente no es muy difícil, según el autor, cuando no hay intereses en conflicto ni grandes tentaciones de por medio y, por tanto, no es digno de gran mérito. Por ejemplo, se puede dar el caso de una persona que vive su vida relativamente tranquila, se ocupa de sus asuntos, no molesta al vecino y se muestra generosa con sus cercanos y hasta caritativa con los desconocidos. ¿Qué sucedería, sin embargo, si de un

315 *TSM VI.Conc.6-7*, p. 264.

316 *TSM VI.Conc.2*, p. 263.

317 *TSM III.3.26*, p. 147.

día para otro aquéllos con quienes se mostró generosa la desprecian, y aquel desconocido a quien ayudó daña seriamente a su familia, su propiedad o su reputación? Recién entonces, según Smith, podríamos reconocer desde fuera si esa persona es realmente virtuosa. Si se siguiera comportando como siempre, a pesar del mal que se le hubiera sido cometido, entonces sí que sería digna de admiración. Y la causa habría que buscarla ahora no en cada virtud separadamente, sino en su alto grado de autodominio, que es el que permite “actuar con fría deliberación en medio de los mayores peligros y dificultades; observar religiosamente las reglas sagradas de justicia, aunque los mayores intereses nos tienten y los mayores daños nos provoquen a violarlas; y nunca dejar que la benevolencia de nuestro temperamento sea aplastada o desalentada por la malignidad e ingratitud de los individuos hacia los cuales la ejercimos”³¹⁸.

El autodominio se convierte, de esta manera, en la principal marca del carácter virtuoso, aquella virtud que da brillo a las demás, las dirige a su perfección y permite equilibrarlas en la proporción correcta, dependiendo de las circunstancias. Ejercitamos nuestro autodominio cuando tomamos la decisión prudencial de postergar un bien presente por un mayor bien futuro; cuando, guiados por la benevolencia, nos resignamos ante el mal sufrido y lo interpretamos como un “mal menor” que responde a un bien mayor universal (que nuestras propia finitud nos impide conocer, pero en el que debemos confiar); cuando no sólo nos abstenemos de hacer daño a los demás para cumplir con las reglas mínimas de justicia, sino que tomamos la firme determinación de nunca ser culpable de dañar a otros sin una causa justa, es decir, cuando hacemos de la justicia, más que una imposición externa, una disposición fija de nuestro carácter³¹⁹.

Además, si la meta del desarrollo moral es llegar a sentir como imaginamos que el espectador imparcial sentiría, esto sólo puede lograrse gracias al autodominio, y no a las demás virtudes por sí solas que, de hecho, no existirían sin él. En el caso de las acciones que ejecutamos movidos por nuestros afectos benevolentes —por ejemplo, el amor de una madre por su hijo—, el autodominio sirve para restringir y moderar la pasión, cuando ésta es excesiva (un exceso de este tipo, sin embargo, es visto más como una debilidad que como una actitud realmente censurable).

Distinto es el caso de las acciones donde lo que nos mueve son pasiones desagradables como el odio o la ira. Aquí, dice Smith, muchas veces contro-

318 *TSM* VI.iii.11, p. 241.

319 Cfr. GRISWOLD (1999), p. 237.

lamos esas pasiones por consideraciones prudenciales (es decir, con vista a sus consecuencias), pero esta represión no modula nuestra pasión ni la educa. Al ser sólo momentánea, no garantiza que la misma pasión no aflore otra vez, aún con más fuerza. Por ejemplo, podemos vernos obligados a contener nuestra ira contra alguien que nos ha hecho daño porque éste nos supera en tamaño o en fuerza. Sin embargo, si no eliminamos esta ira de nuestro pecho, ella aflorará tarde o temprano y esperaremos gratificarla cuando la ocasión nos sea propicia.

Muy distinto es lo que ocurre cuando dominamos esa ira poniéndonos en el lugar del espectador imparcial y adoptando sus sentimientos más moderados. De esta manera, la ira no es sólo contenida, sino realmente atenuada: “La pasión se convierte realmente en menos de lo que era, y menos capaz de excitar en él (el agente) la venganza violenta y sanguinaria que en un comienzo, quizás, había pensado infligir”³²⁰.

Aunque se le haya infligido daño, el virtuoso es alguien capaz de administrar el castigo dejando de lado sus parcialidades, como un juez lo haría. Y “nada es más lleno de gracia que la conducta del hombre que parece resentir los más grandes daños más por un sentido de que merecen y son el objeto apropiado de resentimiento, que por sentir en él mismo las furias de esa pasión desagradable”³²¹.

Aunque podría interpretarse el autodomínio como la virtud más “fría” y menos ligada al sentimiento dentro del catálogo smithiano, puede verse en el ejemplo anterior cómo esta virtud surge en realidad de nuestra preocupación natural por los sentimientos de los demás y se aplica en el proceso de simpatía imaginativa. Como explica el autor, el mismo autodomínio que nos hace compadecer a nuestro vecino que sufre es el que nos hace moderar nuestras manifestaciones de tristeza, cuando somos nosotros los que sufrimos; al revés, el mismo autodomínio que nos hace alegrarnos por el otro cuando está alegre es el que nos hace moderar las expresiones de nuestra propia alegría, cuando ésta nos toca³²².

Teniendo presente que el desarrollo moral para Smith es un proceso natural, pero no innato, para unir las virtudes amables con las respetables no es suficiente entonces nacer con “una buena madera”³²³, sino que se necesita ante todo ocuparla. Ninguna de las virtudes por sí sola, sino su armónico

320 *TSM* VI.Conc.5, p. 263.

321 *TSM* III.6.5, p. 172.

322 Cfr. *TSM* III.3.34, p. 152.

323 *TSM* III.5.1, p. 162.

equilibrio, dirigido por el autodomínio, es lo que nos hace virtuosos. Y todas las personas, en principio, son capaces de esto.

2.4. Un virtuoso smithiano de carne y hueso

Después de revisar estas características propias de la persona virtuosa, de la manera en que Smith la concibe, cabe preguntarse si ésta no es casi tan ideal como el espectador imparcial con quien busca identificarse y si habrá, en este mundo, alguien que pueda llamarse “virtuoso”.

El propio autor da la respuesta a esta interrogante, en una carta fechada el 9 de noviembre de 1776 a su editor, William Strahan, donde le comunica la muerte de su amigo David Hume. A pesar de la gran admiración intelectual que le tenía, Smith honra a Hume no por sus ideas, sino por su temperamento, “más felizmente equilibrado, si se me permite esa expresión, que el de cualquier otro hombre que haya conocido”³²⁴.

En el extenso párrafo en el que describe el carácter “feliz” de su amigo, se hacen patentes algunos de los principales rasgos del virtuoso que hemos venido revisando hasta aquí. Entre ellos, la modestia característica de aquellos que se miden no con el promedio, sino con la vara más alta; un delicado equilibrio entre las virtudes amables y respetables; y, sobre todo, un autodomínio presente en todas sus resoluciones. Se nos presenta a un hombre prudente, pero no mezquino; alegre, pero no superficial; de humor inteligente, pero nunca burlón ni injusto con los demás:

“Ni en sus peores infortunios su gran frugalidad le impidió ejercitar actos tanto de caridad como de generosidad. Era una frugalidad fundada no en la avaricia, sino en el amor a la independencia. La extremada amabilidad de su naturaleza nunca debilitó ni la firmeza de su mente ni de sus resoluciones. Su constante gracia era el genuino despliegue de un buen temperamento y de un buen humor, moderados por la delicadeza y la modestia, sin el más mínimo tinte de malignidad, tantas veces la fuente de aquello que llaman ingenio en otros hombres. La intención de sus bromas nunca fue mortificar; y, por lo tanto, lejos de ofender, raramente fallaba en complacer y deleitar, incluso a quienes eran objeto de ellas. (...) Aquel temperamento alegre, tan agradable en sociedad, pero que tan frecuentemente es acompañado de cualidades frívolas y superficiales, era en él ciertamente atendido con la más severa apli-

324 *Corr.*, p. 220.

cación, el conocimiento más extensivo, la mayor profundidad de pensamiento y una capacidad comprensiva en todo sentido”³²⁵.

Hacia el final de la carta, Smith reconoce en su amigo a “alguien que se acercó tanto a la idea de un hombre perfectamente sabio y virtuoso como la naturaleza de la fragilidad humana puede permitir”³²⁶.

Queda claro una vez más que, para el autor, ser virtuoso es una aspiración posible, aunque sean muy pocos los que lo consiguen; pero que, aun en esos casos, la naturaleza humana manifiesta su debilidad, impidiendo una identificación total con la figura del espectador imparcial.

Hay que hacer notar, también, cómo Smith pone el énfasis de la persona sabia y virtuosa en las virtudes morales y no intelectuales, en la vida misma y no en la disquisición filosófica, en la práctica y no en la teoría. Esto marca nuevamente la separación de Smith de las éticas antiguas, en cuanto su modelo de virtuoso es claramente el de “un hombre que vive en el mundo”³²⁷ y se mantiene en él, sin aspirar como meta a una vida de contemplación.

3. UN ESPACIO PARA LA CONCIENCIA CRÍTICA

Como se ha visto hasta aquí, la persona virtuosa es aquella que persigue la perfección moral de acuerdo a una idea que va mejorando y corrigiendo cada día, fundada en sus largas y cuidadosas observaciones y experiencias. Esto no significa que prescinda de la guía de las reglas generales de conducta, pero sí que, al guiarse por ellas, no lo hace de manera mecánica, sino siempre crítica, de manera autónoma y no autómatas.

Además, más que aprobada, se vio que la persona virtuosa quiere ser digna de aprobación y esto significa, en su caso, buscar la concordancia de sentimientos con el espectador imparcial en su pecho, el que no siempre coincidirá con la opinión convencional.

En este punto surgen los cuestionamientos y críticas más fuertes a la teoría ética de Smith. ¿Cómo puede el agente moral distinguir entre lo meramente aprobado y lo realmente aprobable, si tanto las reglas de conducta que sigue como el espectador imparcial interno son ambos el resultado de su propia

325 *Corr.*, pp. 220-221.

326 Ídem. Es imposible no recordar aquí la descripción que hace Platón de Sócrates, en *Fedón* 118A: “Así fue, oh, Equécrates, el fin de nuestro amigo, un varón que, como podríamos afirmar, fue el mejor a más de ser el más sensato y justo de los hombres de su tiempo”. PLATÓN, *Fedón. Fedro*, Introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández, Alianza Editorial, 1995, Madrid, p. 143.

327 *TSM* I.ii.5.3, p. 42.

experiencia y se fundan, en último término, en las actitudes aceptadas social y culturalmente? ¿Resbala Smith aquí por una pendiente de relativismo insalvable? En cuanto al virtuoso, ¿es éste simplemente una persona bien adaptada a su medio, pero incapaz de ejercer una crítica hacia éste? Y, si una regla fuera injusta, ¿sería capaz de ponerla en tela de juicio?

Como se vio antes, ya Sir Gilbert Elliot le había planteado estas objeciones a Smith, objeciones a las que Smith había respondido diciendo que la virtud era “suficientemente independiente de la opinión popular”³²⁸, y que las jurisdicciones de ambas estaban “fundadas en principios que en algunos aspectos se asemejan, pero que, sin embargo, son en realidad muy distintos”³²⁹. No aclaraba lo suficiente, sin embargo, en qué se asemejaban y en qué se distinguían ambos principios, ni menos en qué consistía cada uno.

La vaguedad de Smith para tratar este punto ha hecho que el problema siga siendo abordado hasta hoy por los comentaristas. Fonna Forman-Barzilai lo plantea en los siguientes términos:

“De acuerdo con Smith, parece que hacer mejores juicios supone transformarse en mejores y mejores intérpretes de nuestros propios signos culturales, haciéndonos más disciplinados, con más autodominio, correctos, sociables y bien educados, lo que quiera que estas cosas signifiquen en nuestro particular mundo social. De hecho, parece que a medida que mi capacidad de juicio simpatético ‘progresa’ y ‘madura’, en la teoría de Smith, me hago más profundamente arraigado culturalmente, más maleable y dócil, menos crítico, menos inclinado a entenderme a mí mismo y a los demás. La teoría de Smith de la madurez moral parece negar el espacio reflexivo que es necesario para la autoconciencia crítica y para el juicio intercultural”³³⁰.

Por su parte, Samuel Fleischacker dice que, al hacer depender la moral de la experiencia, algunos le critican a Smith que éste “se queda sin ninguna manera eficaz de criticar las normas profundamente arraigadas en la propia sociedad”³³¹, y agrega que, al revés de su pensamiento económico, la indiferencia con que ha sido recibido su pensamiento moral es “debido en buena parte a la impresión de que tensiones no resueltas plagan sus opiniones desde

328 *Corr.*, p. 49.

329 *TSM* III.3.32, p. 130. Cfr. también RAPHAEL Y MACFIE (1982), p. 16.

330 FORMAN-BARZILAI, F., “Smith on ‘Connexion’, Culture and Judgment”. En MONTES y SCHLIESSER (2006), pp. 170-171.

331 FLEISCHACKER, S., “Smith and Cultural Relativism”, conferencia dictada en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, noviembre 2005, p. 10. Publicada en alemán como: “Smith und der Kulturelativeismus”. En *Adam Smith als Moral Philosoph*, FRICKE, Ch. y SCHÜTT, H.-P. (editores), De Gruyter, 2005.

la raíz, y que es por tanto poco provechoso pensar con Smith la ética actual, de la manera en que uno lo haría con Aristóteles, Hume, Kant o Mill”³³².

Desde esta perspectiva, si bien es cierto que el espectador imparcial puede ser “superior”, en el sentido de cumplir mejor que los espectadores reales con las condiciones ya referidas de imparcialidad, atención e información, estaría impedido, sin embargo, de criticar las propias reglas surgidas de la experiencia común: “El espectador interno, idealizado, evita los errores ocasionados por la desinformación y pasión, pero más allá de eso es simplemente una extensión de los espectadores externos, reales. En particular, usa los mismos estándares de evaluación que ellos. Si los estándares morales, los sentimientos morales básicos de una sociedad particular están fundamentalmente corrompidos —dicen los críticos de Smith— el espectador imparcial dentro de cada individuo va a compartir, más que corregir, esa corrupción”³³³.

¿Cómo responder a estas críticas? Si bien el propio Smith nunca se refirió a este tema directamente, es posible entrever una respuesta en sus propios textos, aunque es necesario para ello darles una interpretación más amplia, lo que para algunos podría parecer forzado. Lo importante es que este aspecto no puede ignorarse y al menos requiere quedar planteado, sobre todo considerando su preponderancia en el debate ético actual, donde las condiciones de posibilidad de una crítica inter e intracultural, la relación entre los usos sociales y las reglas morales, y las pretensiones de validez de estas últimas son considerados temas centrales. Leer a Smith hoy implica correr este riesgo, un riesgo necesario si se cree que —en palabras de Fleischacker— sí es posible pensar con él la ética actual.

Una observación que debe hacerse, antes de revisar las posibilidades que deja Smith para que el individuo critique el sistema moral imperante y, por extensión, su propia cultura, es que ella será siempre inmanente y nunca trascendental. Que Smith parta de la experiencia común no significa que transforme a ésta en un conjunto de dogmas incuestionables —como lo serían los de una ética con pretensiones de fundamentación en leyes de la razón *a priori* o en dictámenes de la divinidad—, sino que al contrario.

Partiendo de la racionalidad ya presente en la vida ordinaria, Smith deja abierta la posibilidad de examinar y corregir nuestras costumbres, creencias y reglas “desde adentro”, es decir, sin apelar a un punto de vista cualitativamente “superior” o trascendente. Así, si recomienda en todo momento la mo-

332 Ídem.

333 FLEISCHACKER (2004), p. 53.

deración, ésta habría que interpretarla no como una actitud reaccionaria ante los cambios, sino más bien como el resultado tanto de “una visión de que la experiencia ordinaria posee fuentes genuinas para la autocrítica y la virtud, como de un arraigado recelo contra el fanatismo de cualquier tipo”³³⁴.

Si, como ya se dijo, el propio autor nunca hace referencia explícita a este tema, hay ciertos elementos en sus textos que pueden considerarse como herramientas para ejercer esta evaluación a las propias reglas. Entre ellos, la importancia de examinar y cuestionar nuestras costumbres; de estar bien informados, pero además de ser sensibles (estar atentos) a esa información; y, sobre todo, de no quedarnos nunca con la verdad establecida, sino que someterla constantemente al diálogo.

a) *Cuestionar la costumbre*

Tal vez una de las partes más interesantes y menos estudiadas de la *TSM* es la Parte V, *Sobre la influencia de la costumbre y la moda en los sentimientos de aprobación y desaprobación moral*. En ella, se despliega el pensador adelantado que fue Smith, que se anticipó a los estudios de antropología social y culturas comparadas que luego poblarían las aulas europeas, y que hizo notar la relación entre los usos y costumbres de una sociedad y el ejercicio de la moralidad en ella.

En esta parte de la *TSM*, por el lugar que deja para la diversidad en lo que se refiere a las reglas de propiedad en las distintas sociedades (por ejemplo, cómo equilibrar las virtudes amables y respetables, cuál es la medida en que debemos expresar nuestro dolor o alegría, o hasta dónde debemos dominar nuestro miedo a la muerte), Smith se muestra como un pluralista más que un relativista en moral³³⁵. Como explica Samuel Fleischacker, esto quiere decir que “deja lugar para la variación cultural dentro de su imagen de una vida buena, pero esa imagen, con su espacio para la variación cultural, supuestamente es válida para todos los seres humanos en todas partes”³³⁶. Es decir, por un lado, dentro del amplio margen de lo que considera como una vida buena, admite que existan las variaciones interculturales; pero, por otro, aclara que —a diferencia de los principios de la imaginación, de los que depende casi por entero nuestro sentido de la belleza y que pueden ser fácilmente modificados por el hábito y la educación—, los sentimientos de aprobación y

334 GRISWOLD (1999), p. 360. Cfr. también FLEISCHACKER (2004), pp. 25-26.

335 Cfr. FLEISCHACKER (2005), p. 6.

336 Ídem.

desaprobación moral se fundan sobre las pasiones más fuertes de la naturaleza humana, y por ello nunca pueden ser pervertidos del todo, ni aun por la costumbre más arraigada³³⁷.

Como ya se vio, para Smith una sociedad fundada sobre la injusticia no podría existir; no puede, por tanto, concebirse una costumbre que distorsione nuestros sentimientos morales hasta convertir la injusticia en regla y guía general de nuestra conducta y carácter³³⁸. Pero al precisar que la costumbre nunca puede pervertir “del todo” nuestros sentimientos morales, el autor admite implícitamente que éstos sí pueden ser afectados “en parte”. Afirma:

“No es en el estilo general de conducta que la costumbre autoriza el más amplio abandono de lo que es la natural propiedad de acción. Con respecto a usos particulares, su influencia es frecuentemente mucho más destructiva de la moralidad, y es capaz de establecer como legal y sin culpa acciones particulares que chocan contra los principios más evidentes de lo correcto e incorrecto”³³⁹.

El caso que el autor pone como ejemplo es la exposición de niños, práctica recurrente en ciertas sociedades antiguas, y que califica como “una terrible violación de la humanidad”³⁴⁰.

Según Smith, esta práctica “barbárica”³⁴¹ pudo tener una justificación utilitaria en los albores de la sociedad (cuando, por ejemplo, la escasez de alimentos era tan grande que el padre no podía darse el lujo de alimentar a un niño más³⁴²), pero la única explicación por la que se mantuvo en las sociedades más desarrolladas, como Grecia y Roma, fue por una inercia en la imaginación ya habituada de los hombres. Éstos “se familiarizaron con ella en los primeros períodos de la sociedad, y su uniforme continuidad les impidió más tarde percibir su atrocidad”³⁴³. Smith critica aquí “la doctrina de los filósofos,

337 Cfr. *TSM* V.2.1, p. 200.

338 *TSM* V.2.16, p. 211.

339 *TSM* V.2.14, p. 209.

340 *TSM* V.2.16, p. 210.

341 *TSM* V.2.15, p. 209.

342 Cuando revisa la historia de las relaciones de parentesco en las *LJ*, Smith se refiere al tema en un tono neutro más cercano al de un cientista social que al de un filósofo moral: “La autoridad del padre sobre sus hijos, tanto con respecto a la libertad como a la propiedad, era al comienzo absoluta. Podía elegir si quería criar o no a sus hijos. Y no se consideraba como una injusticia negarse a hacerlo. La ley prohíbe hacerle daño a otro, pero no puede haber leyes establecidas para los actos de benevolencia. Todo lo que la ley prohibía era matarlos directamente, pero podía exponerlos si así lo deseaba” (*LJ* 128, p. 449).

343 *TSM* V.2.15, p. 210.

que debería haber sido más justa y precisa”³⁴⁴, y que en lugar de remover las conciencias y hacer ver la injusticia de esta práctica, se dejaron llevar por la costumbre establecida. Así, figuras como Aristóteles y Platón esgrimieron argumentos de utilidad para mantener “una conducta en sí misma injusta y poco razonable”, en lugar de censurarla³⁴⁵.

Contrario al planteamiento de Forman-Barzilai, respecto de que el virtuoso smithiano sería un individuo bien adaptado a su medio pero con una nula capacidad de distanciamiento crítico, cuando Smith dice que los filósofos debieron ver la injusticia parece estar admitiendo implícitamente que sí es posible adoptar una distancia crítica, incluso dentro de la propia cultura.

La alerta, entonces, está dada. Para mantenernos despiertos y atentos moralmente no debemos dejar nunca que nuestra imaginación se habitúe o siga actuando por inercia, sin rehacer ni revisar los juicios, ni mucho menos que suponga que lo convencional es lo correcto.

Con todo, aún podría argüirse: ¿No es capaz Smith de calificar como injusta esta costumbre precisamente porque se halla en un contexto diferente de la sociedad en que se practicaba? ¿No es acaso la perspectiva que da la distancia en el tiempo y en el espacio la única que permite juzgar con tanta seguridad la justicia o injusticia de un uso social?

Lo primero que habría que decir es que, cuando el espectador imparcial nos lleva a desacatar una regla general que consideramos injusta o a cuestionar un uso social arraigado, esta acción no puede explicarse por ninguna ventaja de hecho que posea sobre los espectadores externos. Esto, a diferencia de lo que ocurre cuando nos juzgamos a nosotros mismos, y esgrimimos la “superioridad informativa” de nuestro propio espectador imparcial por sobre los demás (es decir, su conocimiento de primera fuente).

Lo segundo es que, para que un individuo se atreva a cuestionar el contenido mismo de la moral en su sociedad, a desenmascarar una regla injusta y a cargar sobre sus hombros el peso de la prueba, se requieren a mi parecer otros dos elementos: por un lado, una especial interpretación de la información que está disponible para todos; por otro, una apertura a dialogar tanto inter-individual como inter-culturalmente.

344 Ídem.

345 Ibid.

b) *La interpretación de la información: el espectador atento*

Como se vio en la primera parte de este trabajo, no es lo mismo estar informado que ser sensible a esa información, es decir, estar atento a ella. Ahora bien, es pertinente distinguir aquí dos niveles diferentes de atención: uno, el que Smith trata para ejemplificar la simpatía condicional³⁴⁶, consistiría en mostrarse atento dentro del criterio de lo socialmente aceptado; otro, el que propondré aquí, implicaría estar atento a las reglas mismas, dejando a un lado, si es necesario, las consideraciones convencionales.

Por ejemplo, en la época de la esclavitud en Estados Unidos, es plausible pensar que ciertos esclavistas y abolicionistas tuvieran la misma información sobre la raza negra y, a pesar de eso, llegaron a sostener posiciones totalmente opuestas. ¿Qué fue lo que marcó la diferencia entre ambos grupos? Como dice Fleischacker, “es poco probable que una mejor información, o la demostración de que ciertas actitudes son motivadas por la parcialidad y el interés, o incluso una mejor proyección imaginativa, sean de hecho suficientes para reformar muchas actitudes corruptas”³⁴⁷. Más bien, lo que pudo haber distinguido a los abolicionistas, en este caso particular, fue una interpretación más “atenta” de esa información, que les permitió identificarse simpatéticamente con los esclavos.

Aquí puede hacerse una analogía con el ejemplo que ponía Smith para referirse al espectador atento, aunque sin olvidar —nuevamente— que se trata de dos niveles de atención distintos: cuando pasamos junto a un extraño que sabemos que acaba de perder a su padre, “es imposible, en este caso, no aprobar su tristeza. Sin embargo, frecuentemente puede ocurrir, sin ningún defecto de humanidad por nuestra parte, que, lejos de entrar en la violencia de su dolor, apenas concibamos los primeros signos de preocupación por él”³⁴⁸.

Tanto en el caso del esclavista como del transeúnte indiferente, lo que ocurre es que el espectador posee la información necesaria para formular el juicio, pero no está suficientemente abierto a ella como para que ésta afecte sus sentimientos morales.

La diferencia es que, en el segundo caso, esa falta de atención se supera siguiendo la regla general que se esperaría en esa situación: aprobar el dolor del afectado, aunque sólo sea gracias a una “simpatía condicional” con él; es

346 Recuérdese el ejemplo del transeúnte que simpatiza con un desconocido que perdió a su padre. Cfr. *TSM* I.i.3.4, pp. 17-18.

347 FLEISCHACKER (2005), p. 8.

348 *TSM* I.i.3.4, p. 17.

decir, aprobarla incluso aunque no la sintamos realmente, porque somos conscientes de que es lo que cualquier espectador imparcial haría³⁴⁹. En el primer caso, en cambio, en una sociedad donde la esclavitud es aceptada, la regla por la cual una persona blanca podría sentir simpatía condicional por un esclavo negro no existe. Más bien —y de aquí las críticas a la ética smithiana— parecería que no hay manera de salir del círculo de la convención, ya que las únicas desatenciones que podrían ser corregidas serían las referidas a reglas ya existentes y que gozaran del acuerdo general.

¿Cómo oponerse entonces a la esclavitud en una sociedad donde ésta es parte de la vida cotidiana? ¿Cómo censurar la exposición de niños cuando ésta es una práctica habitual?

Releyendo a Smith con estas preguntas en mente, una salida al problema es volver a las primeras líneas de la *TSM* y recordar que, no importa cuán egoístas seamos, hay principios en nuestra naturaleza que nos hacen preocuparnos por los demás y por su felicidad³⁵⁰. Antes de la formación de reglas por inducción de la experiencia común, antes del sentido del deber y ciertamente antes de la simpatía condicional, están nuestros sentimientos morales originales, y es a ellos a los que debemos atender.

Que nos guíemos la mayor parte del tiempo por reglas no significa darlas por hechas e inmodificables; que la mayoría no las cuestione 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.

c) *La apertura al diálogo*

Un último punto iluminador acerca de la posibilidad del sistema moral smithiano de someterse a sí mismo a crítica interna es el énfasis reiterado del autor en la importancia del diálogo y de la apertura permanente a los demás, rasgo que ha sido destacado especialmente por Charles Griswold: “El carácter dialéctico de los escritos de Smith representa un método de investigación que vale la pena seguir. Muestra sensibilidad a los inesperados giros y cambios que toman los fenómenos bajo investigación, e insiste en que uno se guíe por el tema más que por preconcepciones metodológicas sobre éste. Su método de reflexión le permite servirse libremente de la historia, literatura, retórica, economía, filosofía y otras disciplinas, según convenga a la materia en

349 Cfr. *TSM* I.i.3.4, p. 18.

350 Cfr. *TSM* I.i.1.1, p. 1.

cuestión y a su propósito. Su método socava, asimismo, los dogmatismos de cualquier tipo³⁵¹.

Así, cuando Smith dice que “la propiedad de nuestros sentimientos morales nunca es tan apta de ser corrompida como cuando el espectador parcial e indulgente está cerca, mientras el indiferente e imparcial está a mucha distancia”³⁵², podríamos reinterpretar esta frase no ya sólo a un nivel intracultural, sino también intercultural. Cuando dice que “el hombre dentro del pecho, el observador ideal y abstracto de nuestros sentimientos y conducta, requiere ser despertado frecuentemente y puesto al tanto de su deber, por la presencia del espectador real”³⁵³, podríamos considerar a este espectador real no ya sólo como otro miembro de nuestra misma sociedad, sino también —y hoy más que nunca— de otras que sean ajenas a la nuestra. “Vuelve, cuanto antes, al mediodía del mundo y de la sociedad (...) Vive con extraños, con quienes nada sepan ni nada se preocupen de tus infortunios (...) frecuenta a quienes son independientes de ti, que sólo puedan valorarte por tu carácter y conducta”³⁵⁴, son todos llamados individuales, a confrontar y moderar nuestras pasiones originales gracias a la presencia del otro.

Es cierto que, en estos pasajes, Smith alude a la necesidad de estar en contacto con los demás fundamentalmente para mantener y desarrollar el auto-dominio. El objetivo primero del diálogo sería moderar nuestras pasiones originales que, en soledad o rodeados de nuestros seres más íntimos, se magnifican; asimismo, está pensando en los demás como otros dentro de la misma sociedad, que comparten por ende las mismas reglas y se mueven en el mismo universo moral. Sin embargo, extender la necesidad del diálogo aún más allá no parece contradictorio con el pensamiento del autor. Antes bien, permite darle una lectura mucho más contemporánea y en línea con el debate actual³⁵⁵.

351 GRISWOLD (1999), p. 359. Cfr. también pp. 359-375.

352 *TSM* III.3.41, p. 154.

353 *TSM* III.3.38, p. 153.

354 *TSM* III.3.39-40, p. 154.

355 Sería interesante, en este sentido, confrontar y comparar la ética smithiana con los discursos éticos de, por ejemplo, Hans-Georg Gadamer (*Verdad y método*), para quien la experiencia fundamental de la convivencia humana se da en el lenguaje; y Karl-Otto Appel (*Ética del discurso, ética de la liberación*) y Jûrgen Habermas (*Teoría de la acción comunicativa*) quienes, como exponentes de la “ética de la comunicación o del discurso”, plantean la ética —más que como un conjunto de contenidos dados— como una serie de procedimientos para comprobar la validez de normas postuladas hipotéticamente.

4. RECAPITULACIÓN

Si bien una sociedad donde sus miembros se guiaran exclusivamente por el respeto a las reglas mínimas de justicia bastaría, según Smith, para su funcionamiento, éste se trata más de un ejercicio hipotético que de una realidad. Nuestra natural preocupación por la felicidad de los demás permite, según el autor, que en nuestras acciones nos guíen también otros motivos.

Lo que guía a la mayoría, constata Smith, es el sentido del deber, es decir, el respeto a las reglas generales de conducta, tanto de las virtudes amables como de las respetables, que llevan a comportarse en casi todo momento apropiadamente y sin hacerse merecedor de castigo ni rechazo.

Sin embargo, el desarrollo moral no concluye aquí, pues Smith introduce en su teoría dos “niveles” de virtud: cuando nos medimos con una idea de excelencia y perfección moral, aspiramos a la “virtud” propiamente tal, como Smith la entiende; cuando nos conformamos con alcanzar el promedio que la mayoría realmente alcanza, no erramos, pero tampoco nos hacemos dignos de admiración ni gran estima.

Teniendo en vistas la primera medida, el virtuoso es el que está en permanente búsqueda de su perfeccionamiento moral, que conoce las fallas de su propia naturaleza y que, por lo mismo, es siempre modesto en su actuar. Lo que lo mueve es el deseo de autoaprobación, es decir, el deseo de simpatizar con los sentimientos de su espectador imparcial interno; en último término, su meta es llegar a sentir como éste siente (si bien, como se vio, nunca lo logre de manera total).

Sin embargo, el problema que surge al reconocer la existencia de diferentes niveles de virtud de esta teoría es cómo explicar el surgimiento del espectador imparcial del virtuoso, o por qué éste sería diferente al de los demás. Así, una crítica que surge es que el virtuoso smithiano sería incapaz de cuestionar las reglas injustas de su propia sociedad, en cuanto su figura del espectador imparcial estaría formada en base a los juicios morales convencionales de la misma.

Considerando que el autor no abordó de manera directa estas cuestiones, dar una respuesta a ellas hace necesario releer ciertos pasajes de la *TSM* dándoles una interpretación más amplia. De éstos, destacan tres prácticas que Smith describe o, al menos, sugiere: primero, la necesidad de cuestionar metódicamente las costumbres establecidas; segundo, mostrarse especialmente atento a la información disponible que, en muchos casos de injusticia, es simplemente ignorada; y tercero, abrirse al diálogo tanto entre individuos

como también entre culturas diferentes, que permitan iluminar —desde otra perspectiva— aquellas normas que damos por hechas.

El hábito de estas tres prácticas permitiría el perfeccionamiento del “ojo moral” o juicio del espectador imparcial de algunas personas, dando un dinamismo nuevo a la ética smithiana, en cuanto abriría posibilidades de autocorrección interna y progreso moral.

CONCLUSIONES

Por la variedad de temas que toca, por la manera nada sistemática de abordarlos y por la multiplicidad de fuentes de que se nutre, la *TSM* de Adam Smith ha sido interpretada desde ángulos casi tan diversos como comentaristas ha tenido. Su fuerte énfasis en la virtud rectora del autodomínio, cuyo objeto es controlar las pasiones hasta llevarlas a un punto de “propiedad”; la prioridad que da a la autoaprobación por sobre la aprobación externa como motivación moral fundamental; su teoría sobre los dos “niveles” de virtud, que divide las acciones en meramente correctas y realmente admirables; y su concepto del virtuoso como alguien en quien las virtudes de prudencia, benevolencia, autodomínio y justicia se dan con un grado de excelencia, ha llevado a muchos comentaristas a ver en Smith a un filósofo que recuperó el estoicismo clásico romano y lo supo reubicar en el contexto de la Modernidad naciente³⁵⁶.

Por otro lado, el lugar clave que ocupan en su sistema moral el sentido del deber y las reglas generales de conducta; la importancia que da a la justicia como única virtud precisa y exacta, que castiga el daño al otro y que implica con ello un reconocimiento a la igual dignidad de todas las personas; y el rol que asigna a Dios como un tercer supuesto tribunal para edificar el sistema moral, son rasgos que han sido considerados por algunos como anticipos de la deontología kantiana, naturalmente guardando importantes diferencias de enfoque³⁵⁷.

Por último, su énfasis en la formación del carácter individual mediante el continuo ejercicio y el hábito, su reconocimiento de que la ética no es una ciencia teórica ni un *corpus* cerrado de principios y reglas, sino una disciplina práctica y dinámica para la cual nunca podrán estar dadas las respuestas a cada caso; y la importancia que asigna a la facultad de juicio de cada persona

356 Cfr. MONTES (2004), pp. 105-122; WASZEK (1984); y RAPHAEL y MACFIE (1982), pp. 5-10.

357 Cfr. FLEISCHACKER (1991), y DARWALL (1999).

(la que sería representada por el espectador imparcial) han sido vistos como características que lo acercarían a una ética de corte aristotélico³⁵⁸.

Todo lo anterior, a mi juicio, son acotaciones correctas y bien fundamentadas, y vale la pena tenerlas en cuenta al introducirse en los textos de Smith. Lo importante, sin embargo, es no pasar por alto aquello por lo cual este filósofo puede ser leído hasta hoy con la misma frescura de ayer; no desconocer que lo que hay de original y propio en su pensamiento sobrepasa cualquier deuda con las escuelas que lo precedieron (o lo sucedieron). Esta originalidad, a mi juicio, radica en la importancia central que da Smith en su ética a la figura del espectador imparcial, por medio de la cual juzgamos nuestra conducta y también la de los demás desde una tercera posición desinteresada, bien informada y atenta.

Si bien su maestro, Francis Hutcheson, y su amigo, David Hume, hacen referencia en sus respectivas teorías éticas a un “espectador”, Smith es el primero en transformarlo en el núcleo de la práctica moral, en cuanto es poniéndose en su lugar y asumiendo sus sentimientos que se constituye el juicio moral. Entendido así, no carecen de todo fundamento quienes califican a la ética smithiana como un sentimentalismo emotivista o relativista, es decir, que hace depender los conceptos de bien y de mal exclusivamente de lo que los actores reales sienten en cada momento. Sin embargo, si bien es cierto que los sentimientos están a la base de su teoría ética, éstos no son meros sentimientos “en bruto”, que surgen espontáneamente ante una situación, sino que ya están informados por el espectador imparcial, que introduce precisamente el elemento de racionalidad en el juicio.

La simpatía y la imaginación, aunadas en el concepto de simpatía imaginativa, deberían ser interpretadas, en este sentido, bajo una nueva luz. La simpatía se transforma en una medida moral cuando pasa a significar no ya una correspondencia en los sentimientos, que nos produce mutuo placer (esto sería la simpatía en un nivel sólo psicológico), sino una correspondencia en los sentimientos “apropiados”, es decir, una correspondencia con los sentimientos del espectador imparcial. Por su parte, la imaginación, que es la que nos permite “ponernos en los zapatos” del otro y pensarnos en su situación, nos permite ir más allá de nuestro entorno inmediato y abrirnos a “círculos de simpatía” cada vez más amplios.

358 CARRASCO (2004); HANLEY (2006); GRISWOLD, (1999), p. 190; y VIVENZA (2001), pp. 48-49.

A la pregunta de si la ética de Smith tiene alguna vigencia para pensar los problemas éticos actuales, me parece que la respuesta sería sin duda que sí, y esbozaré para ello cuatro razones.

a) En primer lugar, cabría referirse brevemente a los tres rasgos del espectador imparcial que lo convierten en una herramienta de análisis ético plenamente actual.

Lo primero es la particular manera en que Smith concibe la imparcialidad. En lugar de seguir una fórmula de tipo consecuencialista como “para todos los casos, todos (o todos los intereses particulares) valen como uno y nadie (o ningún interés particular) como más que uno”, se vio cómo en la ética de Smith pueden distinguirse dos niveles de imparcialidad: uno de reglas precisas y absolutas, válidas por igual para todos (las reglas negativas de justicia); y otro de reglas positivas, menos precisas y exactas, que dejan lugar a las prerrogativas individuales y culturales y dan un espacio para privilegiar los propios intereses, cuando éstos no significan dañar ni pasar a llevar la igualdad de otras personas. El espectador imparcial, en este sentido, examina ambos niveles y decide —mediante la capacidad de juicio— cuándo aplicar cada uno.

En lugar de representar a un “observador ideal” omnisciente, a la manera de Roderick Firth³⁵⁹, el espectador imparcial smithiano constituye más bien el criterio que imaginamos tendría una persona equitativa, indiferente e imparcial; no en el sentido de situarse en una posición neutra (siempre se es espectador humano desde “alguna” posición), sino de dejar al margen los intereses y parcialidades que pudieran afectar su juicio. Como dice Stephen Darwall, lo que proporciona a la práctica moral la figura del espectador imparcial smithiano es una manera apropiadamente regulada de entrar en la perspectiva del agente³⁶⁰.

El énfasis que da Smith a la necesidad de estar bien informado para efectuar un juicio moral apropiado es un segundo rasgo del espectador imparcial que suena plenamente vigente. Para simpatizar moralmente con el otro y de la manera más completa posible, debemos informarnos de sus circunstancias y del contexto. Si la ética smithiana fuera mero emotivismo, la simpatía se reduciría a un “contagio” de sentimientos y no sería ya una correspondencia en los sentimientos apropiados, a los que se llega precisamente recabando la mayor cantidad de antecedentes, para hacer lo más exacto posible el cambio imaginario de situaciones. El elemento cognitivo es inseparable del proceso

359 FIRTH (1952).

360 DARWALL (1999), p. 142.

de simpatía imaginativa, y éste sería “extremadamente imperfecto” de no ser por él³⁶¹.

Estrechamente conectado con lo anterior está la necesidad de mantenerse atento o sensible a la información disponible, tercer rasgo del espectador imparcial. La alerta que nos da Smith resuena con total actualidad, considerando la presencia cada vez más ubicua de los medios de comunicación de masas, el explosivo aumento de las imágenes y la cantidad de tiempo cada vez mayor que ocupamos “informándonos”. Aunque no sea éste el lugar para extenderse sobre el tema, cabe preguntarse si no será el caso de que, a mayor cantidad información, nos hacemos menos sensibles a ella. ¿Qué habría dicho Smith sobre nuestros noticiarios, llenos de guerra, muerte y violencia, que observamos sentados tranquilamente desde la mesa familiar? ¿Cuál habría sido su posición moral respecto al círculo de simpatía ampliado que generan la televisión, la radio e internet? Si los miles de muertos en un terremoto en la China no alcanzaban a quitarle el sueño al hombre de humanidad de su tiempo, “siempre y cuando nunca lo viera”³⁶², ¿qué diría Smith de ese mismo ciudadano hoy, puesto frente a las imágenes frescas del desastre y con plenos antecedentes de lo ocurrido? Sin dar respuestas definitivas, parecería que la atención es el rasgo del espectador imparcial más descuidado y más necesario de recuperar actualmente.

Sin desconocer que es natural dirigir nuestra atención en primer lugar hacia nosotros mismos y, luego, hacia nuestro entorno más inmediato, habría que admitir que la ampliación de nuestros círculos hasta otras culturas y otros rincones del planeta nos obliga a dar cuenta de ello moralmente, en algún grado al menos. Si la atención disminuye a medida que el cúmulo de información aumenta, parecería ser que la responsabilidad de mantenerse atento sí corre proporcionalmente a esta última; la atención, de esta manera, estaría dirigida a hacer de la simpatía un factor de cohesión y no de división social.

Cabría también preguntarse el papel de una ética así concebida en el marco de la sociedad de libre mercado. Lejos de concebir un capitalismo “salvaje” —del que muchas veces se lo ha acusado livianamente—, creo que el autor habría enfatizado, por el contrario, la necesidad de respetar en todo momento la igual dignidad de cada persona, haciéndolo desde esta tercera posición imparcial.

b) Un segundo aspecto que nos hace responder positivamente a la pregunta sobre la actualidad de la ética smithiana es su rechazo a aceptar la exis-

361 Cfr. *TSM* I.i.1.9, p. 11-12.

362 *TSM* III.3.4, p. 137.

tencia de verdades absolutas *a priori* —ya sea iluminadas por la razón abstracta, o dadas por revelación divina— y el énfasis que pone en la experiencia como punto de partida de la ética. Si el autor insiste en volver siempre a la propia experiencia y juzgar desde ella, sobre todo en casos conflictivos, es porque es fácil olvidar que las reglas generales de conducta aceptadas tienen este origen. El espectador imparcial es la figura que hace que esto sea posible y de ahí que sea clave cultivarlo: a medida que nuestro desarrollo moral progresa, nos hacemos cada vez más autónomos y más capaces de juzgar todo tipo de situación, y nuestra autoaprobación —hacernos dignos de alabanza y no sólo parecerlo— se hace cada vez más importante. Este progreso, claro está, depende de la propia experiencia.

De ahí la insistencia de Smith en una educación moral que contemple no sólo aprender de memoria un catálogo de reglas, sino ante todo ejercitar la simpatía imaginativa, mediante herramientas como la literatura, el teatro y la participación en distintos grupos cada vez más amplios y ajenos, que no sientan ninguna parcialidad especial hacia nosotros y nos obliguen a cultivar el autodomínio, virtud rectora de todas las demás.

Al poner como punto de partida la experiencia, Smith además concede con ello la posibilidad de autocritica y cuestionamiento interno —pero también intercultural— de su propia teoría, donde el diálogo sería el principal instrumento para lograrlo. Dinámica, la ética de Smith promueve el perfeccionamiento y la no-inercia moral a través de la discusión de los sujetos morales: las mejoras no llegan desde arriba, impuestas por un iluminado hombre de sistema que mueva al resto como en un juego de ajedrez³⁶³. Al tiempo que favorece la estabilidad (no hay que olvidar que la mayoría de los juicios morales sí los realizamos aplicando las reglas comúnmente acordadas), esta teoría permite cuestionar esas mismas reglas, al menos por parte de aquellos que tienen un mayor desarrollo moral. Sobre éstos, sin embargo, recae el peso de la prueba, cuando se trata de modificar una costumbre establecida. Y así, se deja un lugar para los cambios, si bien éstos no lleguen por vía violenta y revolucionaria, sino por el propio sentido común que se auto-cuestiona.

c) En tercer lugar, cuando se agudizan las críticas contra las éticas “sin rostro” contemporáneas —esto es, consecuencialismo y deontologismo—, la ética smithiana se presenta como una alternativa fresca y digna de examinar.

363 TSM VI.ii.2.18, p. 234.

Mientras el consecuencialismo se centra en los resultados de la acción, sin atender a la intención ni mucho menos al carácter individual; y el deontologismo, en general, elabora un *corpus* de reglas mínimas, absolutas y sin excepciones, formuladas negativamente —“no harás x, no harás y”—, la ética smithiana contiene aspectos positivos de ambas, pero por sobre todo devuelve un rostro al sujeto moral y, con ello, la necesidad de forjarse un cierto concepto de vida buena, al menos para quienes persiguen un mayor desarrollo moral.

Por un lado, Smith reconoce que las consecuencias de la acción no nos son indiferentes y que de ellas dependen, muchas veces, el grado de mérito o demérito que les asignemos³⁶⁴. Por otro lado, otorga una importancia clave a las reglas de justicia, surgidas del reconocimiento de la igualdad de todas las personas y que castigan cualquier violación de ese principio. Pero su ética no acaba aquí.

Al insistir en la importancia de formar el carácter moral mediante el hábito y la práctica constante, al instar al sujeto a identificarse cada día un poco más con el espectador imparcial en su pecho, al sugerir que hay dos niveles de virtud a los que podemos tender —el de lo meramente apropiado y el de lo realmente virtuoso (entendido como perfección moral)— y que el último es claramente preferible, Smith retoma los ideales de la ética de la virtud clásica y no deja ya al individuo vacío, sujeto a un *corpus* de normas sin justificación aparente.

Utilizando el iluminador análisis que hace Alasdair Mac Intyre de la crisis moral contemporánea³⁶⁵, se podría decir que una de las riquezas de la ética smithiana está en recuperar los tres fragmentos del esquema teleológico tradicional que, en las otras éticas modernas, se hallan desperdigados: una idea de la persona “como es” (sujeta a sus pasiones primarias, con poco auto-dominio y poco dispuesta a sacrificar sus propios intereses por los de los demás); ciertos preceptos de una ética racional (el criterio del espectador imparcial y las reglas generales de conducta, tanto de justicia como de las demás virtudes); y una idea de la persona como debería ser, si realizara su *telos* (*telos* que parecería consistir en identificarse lo más posible con la figura del espectador imparcial). De esta manera, no habría que entender al espectador

364 Cfr. TSM I.ii.3, *Sobre la influencia de la fortuna en los sentimientos de la humanidad, con respecto al mérito o demérito de las acciones*.

365 Cfr. MACINTYRE (2001). Hay que aclarar, sin embargo, que Mac Intyre no interpreta de este modo a Smith. Su libro analiza la historia de las ideas morales, pero casi no hace alusión a nuestro autor.

imparcial sólo como un instrumento de análisis ético, sino que él mismo se convertiría además en un ideal al cual tender como proyecto de vida. Esto, claro está, sólo en el caso del hombre virtuoso y según la interpretación aquí dada de él.

d) En cuarto y último lugar, otra buena razón por la cual vale la pena pensar la ética actual desde Smith es el hecho de poner a la simpatía imaginativa como uno de los pilares del sistema. Esto, creo, tiene importantes consecuencias a la hora de fijar los límites del universo moral, es decir, de aquellos que pueden y deben ser considerados moralmente, ya sea de manera activa o pasiva.

Una característica que refleja la riqueza de la ética de Smith es que, en lugar de poner la medida de los sujetos morales en la razón teórica, en un sentido moral innato o en un don divino, su punto de partida es nuestra natural preocupación por la felicidad de los demás y nuestra capacidad para ponernos en el lugar de ellos y de simpatizar —es decir, concordar en los sentimientos— con ellos. En este sentido, el autor aclara que sólo los seres humanos podemos hacernos moralmente responsables por nuestras acciones, en cuanto sólo nosotros cumplimos con los tres requisitos necesarios para ello: podemos ser causa de placer o dolor; podemos sentir placer y dolor; y podemos hacer sentir placer y dolor a otros según nuestros propios designios (que pueden ser apropiados o no)³⁶⁶.

Aunque, por la época y el contexto, Smith no se preguntó por el lugar de la naturaleza o de los animales no humanos dentro del universo moral, me parece que su planteamiento deja abiertas las puertas para que otros sujetos —más allá del hombre— puedan ser considerados moralmente, si no de manera activa, al menos de manera pasiva, en la medida en que son sintientes y podemos provocarles placer o dolor por designio. ¿Ignoraría un espectador imparcial moralmente desarrollado el sufrimiento de otras criaturas, aunque no fueran humanas? Si no por justicia, ¿no cabría, al menos por benevolencia y autodominio, un respeto a lo que nos rodea, más allá del ámbito humano? ¿Demandaría la ética smithiana, pensada desde un prisma actual, un espectador imparcial abierto no ya sólo a otros ambientes humanos, sino, aún más allá, a otros medioambientes, y no sería ya esto parte necesaria de su natural preocupación por los demás? Como vimos, autores como Frierson ya han esbozado esta posibilidad³⁶⁷.

366 *TSM* II.iii.1.6, p. 96.

367 FRIERSON (2006).

Al admitir todas estas preguntas y permitir estos cuestionamientos, no podemos sino concluir la riqueza y las múltiples posibilidades de análisis que abre esta teoría ética. A las varias críticas, que demandan de él respuestas absolutas y le exigen mayor consecuencia, cabe responder que, al remitirse a la experiencia como punto de partida, Smith no podría haber obtenido un resultado más honesto: una ética ante todo humana, esto es, abierta y tendiente a una idea de perfección, pero al mismo tiempo consciente de las fallencias, de las debilidades y de la necesidad continua de autocorrección individual y social. En este sentido, la figura del espectador imparcial al centro de su ética sería la que recuerda y la que permite buscar el delicado equilibrio entre esos dos ámbitos; equilibrio que —como la realidad misma, referente que Smith nunca pierde de vista— no podría ser otra cosa que dinámico.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como “causa sui” en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a “Ser finito y ser eterno”* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)

- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)

- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnosología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)

- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al “problema de la individuación” en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)

- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)

- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)

- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- Nº 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- Nº 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- Nº 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- Nº 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- Nº 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)

- Nº 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- Nº 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- Nº 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- Nº 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (en preparación)
- Nº 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- Nº 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)