

ADAM SMITH Y LA ESCUELA
DEL SENTIDO MORAL
CONTINUIDAD Y RUPTURA EN
LA COMUNIDAD MORAL Y POLÍTICA

JIMENA HURTADO*
Universidad de los Andes - Colombia

RESUMEN

Al reconstruir el cambio en la figura del otro entre la escuela del sentido moral y el sistema de la simpatía, es posible establecer una diferencia importante entre A. Smith y sus antecesores en la Ilustración escocesa, y explorar desde un nuevo ángulo el lugar que ocupa la política en la obra de Smith. Al pasar de una figura universal y abstracta, a una concreta y real, el sistema de la simpatía permite pensar en la continuidad que hay entre la comunidad moral y la comunidad política y también en su ruptura, cuando la segunda se convierte en el espacio que permite manejar la exclusión que puede generar la primera. La invisibilidad de algunos miembros de la comunidad moral exige la creación de un espacio de tolerancia para evitar la violencia simbólica que implica la negación de participar en la comunicación afectiva de la simpatía.

Palabras clave: A. Smith, escuela del sentido moral, sistema de la simpatía, política.

.....
Artículo recibido: 16 de enero del 2012; aceptado: 08 de agosto del 2012.

* jihurtad@uniandes.edu.co

ADAM SMITH AND THE SCHOOL OF MORAL SENSE
CONTINUITY AND DISRUPTION
IN THE MORAL AND POLITICAL COMMUNITY

ABSTRACT

The system of sympathy introduces a change in the figure of the other with respect to the school of moral sense. The reconstruction of this change reveals an important difference between A. Smith and his Scottish Enlightenment predecessors, which allows for the examination of the role of politics in Smith's work from a new angle. By replacing an abstract, universal figure with a concrete, actual one, the system of sympathy makes it possible to think the continuity between the moral community and the political community, but also its disruption, whenever the latter becomes a space to handle the exclusion that might be generated by the former. The invisibility of some of the members of the moral community requires the creation of a space of tolerance in order to avoid the symbolic violence entailed by the refusal to participate in the affective communication of sympathy.

Keywords: A. Smith, school of moral sense, system of sympathy, politics.

ADAM SMITH E A ESCOLA DO SENTIDO MORAL
CONTINUIDADE E RUPTURA
NA COMUNIDADE MORAL E POLÍTICA

RESUMO

Ao reconstruir a mudança na figura do outro entre a escola do sentido moral e o sistema da simpatia, é possível estabelecer uma diferença importante entre A. Smith e seus antecessores na Ilustração escocesa e explorar, sob um novo ângulo, o lugar que a política ocupa na obra de Smith. Ao passar de uma figura universal e abstrata para uma concreta e real, o sistema da simpatia permite pensar na continuidade que há entre a comunidade moral e a comunidade política e também em sua ruptura, quando a segunda se converte no espaço que permite manejar a exclusão que pode gerar a primeira. A invisibilidade de alguns membros da comunidade moral exige a criação de um espaço de tolerância para evitar a violência simbólica que implica a negação de participar na comunicação afetiva da simpatia.

Palavras-chave: A. Smith, escola do sentido moral, sistema da simpatia, política.

Introducción

Adam Smith ha sido presentado como el heredero de la escuela del sentido moral y como el vínculo entre esta y el utilitarismo (cf. Sprague 794). Sería el heredero porque continúa en la línea de la recuperación de la sensibilidad y de los afectos como fuente fundamental de la moral, y sería el vínculo entre estas dos corrientes de pensamiento porque la escuela del sentido moral¹ asocia el bien y el mal con la promoción del bien común e incluso de la mayor felicidad. En este texto quisiera estudiar la primera parte de esta afirmación, según la cual Smith sería el heredero de la Escuela, sin entrar en el vínculo que podría existir, gracias a él, entre la Escuela y el utilitarismo. A través de este estudio quisiera mostrar cómo, por cuenta de la introducción de la alteridad –del otro–, Smith establece una conexión entre comunidad moral y comunidad política, que no existía en la reflexión de los representantes de la Escuela, y que permitiría incluso pensar la exclusión.

La continuidad entre la Escuela y Smith se encuentra en la importancia de lo afectivo: la sensibilidad nos da acceso no solo al mundo, sino también a la moral. Pero esta continuidad no es completa: Smith rechaza la noción de un sentido moral y, al hablar de sentimientos morales, otorga un lugar central a la simpatía, entendida como el acompañamiento en el sentimiento del otro (*fellow-feeling*). Este cambio le permite introducir la figura del otro como un ser real, particular y concreto –el espectador y el actor–, en vez de la de un otro general, universal y abstracto –la humanidad–, como era el caso de las reflexiones sobre la alteridad de los autores de la Escuela. La simpatía siempre funciona en situaciones reales y concretas que permiten una comunicación afectiva entre el espectador y el actor. Aunque se trata de una actividad de la imaginación, esta comunicación tiene lugar en el mundo, viendo a los demás en su diversidad y su heterogeneidad.

La introducción de un otro, real en vez de imaginario, centra la atención en la construcción de una comunidad. La comunidad moral sería producto de la simpatía y sus consecuencias serían las reglas generales de comportamiento y el sentido del deber. La simpatía lleva a establecer normas morales y reglas sociales de vida en común. Digamos que esto le da una existencia concreta a la moral, al situarla en el mundo, y le otorga un carácter compartido.

Sin embargo, el sistema de la simpatía de Smith nos permite pensar en la posibilidad de que existan individuos que no pertenecen a esta comunidad. En este texto quisiera sugerir que la lectura de Smith nos permite analizar, además de la formación de reglas morales y sociales,

1 De ahora en adelante hablaré de la Escuela para referirme a la escuela del sentido moral.

esta posibilidad como una forma de exclusión. Aquellos que la sufren no son excluidos por su incapacidad de participar en la simpatía, sino porque los miembros de la comunidad evitan simpatizar con ellos.

Smith presenta las reglas de justicia, deducidas a través del mecanismo de la simpatía, como la solución a los conflictos potenciales entre individuos que no tienen relaciones simpáticas entre sí. Sin embargo, las muestra como una solución para la distancia entre individuos, o para la tentación de no seguir la voz del espectador imparcial o el sentido del deber. Las reglas de justicia no aparecen en su obra como el remedio para esta posibilidad de exclusión que resulta de la invisibilidad de los individuos.² Esta invisibilidad se explicaría por la dificultad de simpatizar con ellos, por la pena que esto podría producir, lo cual llevaría a no verlos como a un otro y como a un semejante. Estos individuos invisibles no podrían ser incluidos en la comunidad moral y, sin embargo, hacen parte de la comunidad política. Así, la lectura de Smith nos enfrenta a una paradoja que apunta a los límites de la comunidad moral como comienzo de la comunidad política, a pesar de que las reglas de justicia, reguladoras de esta última, surgen de las relaciones existentes en la primera. De ahí la continuidad y la ruptura entre la comunidad moral y la política.

Estos términos de invisibilidad y de exclusión parecen, a primera vista, ajenos al vocabulario smithiano. El sistema de la simpatía, en las interpretaciones corrientes, parece más bien sugerir la inclusión o, en el extremo, el debilitamiento del vínculo social por cuenta de la creciente distancia entre los individuos. Si bien la distancia permite la imparcialidad, cuando es demasiado grande –en términos físicos o psicológicos– impide ver lo que tenemos en común y aumenta la percepción de la diferencia. Sin embargo, quisiera sostener que, sin violentar el texto, pero yendo más allá de la reflexión de Smith, es posible considerar esta posibilidad de ruptura del vínculo social por cuenta de la exclusión. Esta lectura contribuiría, entonces, a mostrar la riqueza y la capacidad del análisis de Smith, aunque se trate de una posibilidad que contiene una crítica al autor sobre la ausencia de una explicación de lo político en su sistema.

2 Larrère (2002) parece sugerir esta posibilidad al contrastar la simpatía de Smith y la piedad de Rousseau. Este paralelo le permite mostrar que la primera no nos da acceso a la generalidad o a la humanidad, mientras que la segunda permite identificarnos con todo ser capaz de sufrimiento. Larrère resalta el rol del pobre en la identificación de Rousseau. Es precisamente esta figura, así como la pregunta por su estatus, la que me ha conducido, como a muchos otros y en particular a los teóricos de la justicia, hacia esta exploración. La idea de invisibilidad fue sugerida por D. Diatkine (comunicación oral).

Las reglas de justicia establecen el vínculo entre la moral y la política.³ El mecanismo base de la comunidad moral permite establecer normas que garantizan el orden público y, de esta manera, la existencia de la comunidad política. Gracias a las reglas de justicia es posible la convivencia de individuos que no tienen relaciones directas entre ellos, es decir, de individuos sin comunicación afectiva. Sin embargo, el vínculo de la justicia no permite explicar o tratar la exclusión y la violencia asociada con este fenómeno. Habría entonces un segundo camino hacia la política que permitiría presentarla como el espacio de la tolerancia. Este camino nos enfrenta a la pregunta de si existe una diferencia de naturaleza, y no solamente de grado, entre comunidad moral y comunidad política.

Este texto busca explorar esta pregunta, siguiendo la línea que va desde la Escuela hasta Smith. La reflexión se divide en tres partes: la primera trata sobre la Escuela y la figura del otro que ella permite construir; la segunda está dedicada al sistema de la simpatía, con el propósito de mostrar la manera como Smith nos acerca a la reflexión sobre la comunidad moral, sin realmente profundizar en ello; la tercera intenta mostrar lo que el sistema de la simpatía parece mantener en silencio, incluso si permite pensarlo: la exclusión y la violencia asociada a ella.

1. El otro en la Escuela del sentido moral

La moral y la política se construyen a partir de la figura del otro. Las dos implican relaciones intersubjetivas reguladas por normas de comportamiento propias a la vida social. En la moral, estas relaciones de identificación con y de reconocimiento del otro como un semejante pueden conducir hacia la construcción de sí en cuanto ser moral y de una comunidad fundada sobre valores compartidos. En la segunda, estas relaciones pueden no acercar a los individuos, pero les permiten vivir juntos bajo reglas que conjuran la posibilidad de violencia producida por la existencia de un otro diferente y extraño.

El otro puede ser una figura universal y abstracta -como en la Escuela- o particular y concreta -como en Smith-. En los dos casos, la alteridad involucra nuestra sensibilidad y permite la formación de juicios morales sobre los demás y sobre nosotros mismos. Sin embargo, la diferencia entre las figuras del otro marca una distancia

3 Haakonssen (1998), cuyo trabajo ha sido muy influyente en la literatura smithiana, analiza este vínculo a través de la noción de derechos. Varios comentaristas se han ocupado de la política en Smith (en particular Winch 1978), pero este no es mi propósito. Quisiera concentrarme en un tipo particular de exclusión que podría ser pensada con Smith, que no ha recibido mucha atención y que resulta precisamente de los elementos que le son propios al autor y marcan su novedad frente a la Escuela.

importante entre la Escuela y Smith. Una figura universal y abstracta se reduce a una percepción general, a una visión común sobre un ser cualquiera. Su única característica relevante es estar vivo o, más exactamente, ser sensible. Gracias a la imaginación podemos tener una idea de ese otro sin haberlo visto o haber estado en contacto con él. No necesitamos saber algo sobre ese otro para imaginarlo, no hay interacción o encuentro con él. Gracias a ese otro, abstracto e impersonal, el individuo puede establecer relaciones con cualquiera. Por el contrario, un otro particular y concreto es alguien definido por circunstancias específicas, un ser único que establece relaciones distintas con sus congéneres. Empecemos explorando esta figura en la Escuela para establecer la diferencia con Smith, que ocupará la segunda parte de este texto.

Shaftesbury: contemplación e introspección

La Escuela del sentido moral, asociada a los nombres de Shaftesbury y Hutcheson, recupera el carácter sensible del fenómeno moral mostrando, a partir de una concepción de la naturaleza humana que enfatiza en la sensibilidad, que la moral no se limita a la razón. El bien y el mal no son del mismo género que lo verdadero y lo falso. Si bien la razón tiene un lugar en la formación de nuestros juicios morales, esta no constituye su origen.

Es a través de los sentidos y de las percepciones que los individuos aprenden que pueden juzgar, establecer reglas de comportamiento y formar una comunidad moral. Los sentidos y sus percepciones no son peligrosos o disruptivos; son, por el contrario, la primera conexión con el mundo que nos rodea, pues nos permiten percibir nuestra existencia y nuestro ser como hechos diferentes de e integrados al mundo. Como resultado de nuestra naturaleza sensible, la moral se presenta, entonces, como un hecho natural para los seres humanos (Haakonssen 2006 8).

Este hecho natural está directamente vinculado con nuestro lugar en el mundo y con nuestras relaciones con él y con todo lo que lo compone. Shaftesbury, en particular, subraya ese carácter interdependiente y funcional de cada componente, y muestra cómo el carácter bueno o malo de cada uno depende por completo de su relación con el orden del todo (*cf.* Shaftesbury 10-12). De la misma manera, el carácter y las acciones de cada parte son juzgados como buenos o malos de acuerdo con la motivación en relación con ese orden. Dado que la motivación a la acción de los seres sensibles siempre resulta de un afecto, el juicio recaerá sobre este. Por lo tanto, es posible afirmar que el bien y el mal solo se pueden establecer en relación con otro que, en el caso de Shaftesbury, es el todo del que formamos parte.

Nuestra mente nos permite entender y juzgar este vínculo entre el sentimiento y el orden. La mente se ubica como espectadora de otras mentes (*cf.* Shaftesbury 17) y emite un juicio muy semejante a un juicio estético. La mente, poseedora de un sentido de lo sublime y lo bello, es capaz de pronunciarse sobre la proporción y el acuerdo entre el sentimiento que conduce a la acción o sobre el carácter del componente o del individuo y el todo del cual hace parte. Esta reflexión de la mente, como ejercicio de la razón, constituye el camino hacia la virtud, pues, “gracias a la razón, las pasiones toman conciencia de que sirven a un orden” (Bizou 2005 57).

En efecto, Shaftesbury afirma que si el ser no reflexiona de esta manera, no puede formar un sentido del bien y del mal, porque no tendrá una noción del interés público (*cf.* 18), es decir, del orden del todo y de su conservación. Por consiguiente, solo los seres racionales pueden ser virtuosos: “La naturaleza de la virtud consiste (como se ha explicado) en una cierta disposición justa, o afecto proporcionable, de una criatura racional hacia los objetos morales de correcto e incorrecto” (Shaftesbury 23).

La razón, “la capacidad de tener conciencia de sí, de pensarse en las representaciones” (Bizou 2005 39), nos da acceso a la contemplación del orden y de la belleza del universo, y, de esta manera, accedemos a la virtud, pues esta no es otra cosa que “el amor del orden y la belleza en la sociedad” (Shaftesbury 43). Esta explicación de la virtud y de la formación de juicios morales permite ver que, para Shaftesbury, existe una exterioridad con respecto a quien observa y contempla, y quien, a través de estas actividades, puede darse cuenta de la existencia del orden natural al que pertenece y al que puede contribuir. Esta contribución será fuente de placer para el individuo virtuoso (*cf.* Shaftesbury 57-62), porque sabrá que sus afectos están de acuerdo con el bien del sistema al que hace parte (*cf.* Shaftesbury 45, 100).

En Shaftesbury la construcción de la moral es un asunto individual. No existe una verdadera comunidad moral, puesto que no hay una construcción con un otro que sería un semejante exterior a la mente que observa y contempla.⁴ Es en la relación de esa mente con

4 Bizou (2005 90-94) considera que, de todas maneras, existe una posibilidad de virtud en común, porque “juzgar a otro es incluirlo de inmediato en el mismo universo moral que nosotros”. Esta comunidad moral se fundaría en nuestra capacidad común de juzgar y de conseguir la virtud. Bizou pasa directamente de esta comunidad a la comunidad política, ligándola a una “conciencia presente en cada individuo de pertenecer a una comunidad, y el sentido común es justamente el sentido compartido de esta comunidad”; por consiguiente, la política sería “la moral en común”. Sin embargo, con esto desaparece el elemento de violencia, de extrañeza absoluta en el otro, que era fundamental, por ejemplo, en Hobbes, tal vez porque Shaftesbury escribe, entre

el mundo, general, y no con un otro, concreto, que se forman los juicios morales. La introspección, la capacidad que tienen los individuos de hacerse representaciones para entender el orden al que pertenecen, conduce a la formación de la conciencia y de los juicios morales. Según Shaftesbury, la exterioridad nos contiene, hacemos parte de ella, incluso si la percibimos como algo separado, diferente de nosotros. El otro tendría una significación muy general, correspondería al universo, pero no puede ser realmente otro porque formamos parte de él.

Tenemos acceso a esta idea del todo a través de nuestro sentido del bien y del mal que nos permite saber si nuestros afectos están de acuerdo o no con el todo. Siguiendo a Biziou (2005 76-79), este sentido, que puede ser llamado moral, es una instancia de evaluación, “*un dispositivo mental que une la reflexión y los afectos reflexivos*”, y que le permite a la virtud “tener conciencia de sí misma”.

Hutcheson: sentido moral

Hutcheson retoma este sentido moral, pero, a diferencia de Shaftesbury, lo presenta como un hecho puramente sensible.⁵ Al hacer esto, abre la posibilidad de una moral del individuo común capaz, sin más, de construir una comunidad (cf. Pesciarelli 527).⁶ Todos tenemos un sentido moral al que no podemos renunciar y gracias al cual percibimos el bien y el mal que asociamos a la presencia o ausencia de benevolencia.

Así, Hutcheson identifica el sentido moral con una facultad que nos permite pronunciarnos sobre la calidad moral de una acción de acuerdo con un sentimiento que la aprueba o la condena. Este sentido nos permite determinar cuáles acciones promueven el bien de la humanidad y, en consecuencia, son buenas, y cuáles acciones no lo hacen y son malas (cf. Baertschi 1761). El sentido moral nos permite percibir la benevolencia o su ausencia en cualquier acción. La benevolencia es

.....
 otros, contra esta tradición hobbesiana. Si bien Smith se adhiere a este razonamiento anti-hobbesiano, y es lo que quisiera mostrar en lo que sigue, no lo descarta del todo, ya que su sistema de la simpatía permite pensarlo.

- 5 Carrasco (2009), en su tipología de los diferentes tipos de simpatía en Smith, muestra cómo el paso entre la simpatía como contagio y la simpatía como apertura a la moral marca una ruptura entre Smith y Hutcheson, pues esta simpatía “moral mutua” necesita a la razón para el desdoblamiento del individuo en espectador y agente. En este sentido, Smith presentaría un acercamiento con respecto a Shaftesbury por el lugar que le da a la razón como introspección en la formación de la conciencia y, así, en el carácter virtuoso.
- 6 Este es uno de los puntos de continuidad que Pesciarelli (1999) anota entre Hutcheson y Smith. Este punto también mostraría su objetivo compartido de construir una explicación no hobbesiana de la formación de las sociedades, pues la existencia de un mecanismo no coercitivo aparece como una defensa contra la tiranía del Leviatán.

una pasión tranquila cuya percepción genera un sentimiento de placer. Nuestros juicios morales se forman siempre de la misma manera: primero la percepción y luego el sentimiento; este puede ser de aprobación o de reproche y nos conduce a juzgar lo que observamos como bueno o malo.

Aquello que observamos es un otro al que calificamos como bueno -o poseedor de bondad moral- cuando sus acciones producen un sentimiento de aprobación y de amor (cf. Hutcheson 85). Por consiguiente, el sentido moral nos hace espectadores de los demás y nos hace sentir placer o pena como efecto de nuestra observación. No necesariamente estamos involucrados en la acción de quien observamos, pero nuestro desinterés no nos impide tener la sensación de placer o de pena. Esta percepción, según Hutcheson, es obra de nuestro sentido moral.

Observamos las acciones como exteriores en relación con nosotros y nuestro sentido moral nos permite sentir aprobación o condena por ellas. La calidad moral le pertenece a la acción con independencia de nosotros, y nuestro sentido moral la percibe sin ayuda de nuestra voluntad. Cuando observamos la acción no podemos evitar tener alguna sensación al respecto; como los demás sentidos, el sentido moral funciona de manera espontánea e instantánea. De este modo, Hutcheson introduce algunos elementos en la filosofía moral de la Escuela que continuarán en el análisis de Smith, a saber, la espontaneidad y la instantaneidad del sentimiento moral. Si bien la visibilidad ya se encuentra presente en Shaftesbury, este hace mayor énfasis en nuestra capacidad de introspección, al resaltar el rol fundamental de la razón en la formación de juicios morales. Con la espontaneidad y la instantaneidad del sentido moral en Hutcheson, y posteriormente del mecanismo de la simpatía en Smith, la razón juega un papel menos importante. Si bien la razón es necesaria para la educación de seres virtuosos, el sentido moral o la simpatía son suficientes para generar seres y lazos sociales. Esto permite ver una diferencia de nivel en el pensamiento de Hutcheson y de Smith, así como entre individuos sociales y virtuosos, de modo que la virtud deja de ser considerada la condición necesaria para el mantenimiento del orden social.⁷

7 Este será un elemento importante en la controversia sobre el lujo, centro de los debates en la época. La creciente actividad comercial asociada con el lujo deja de ser una amenaza para el orden social, pues la sociedad puede funcionar sin necesidad de que sus miembros sean virtuosos. Esta posición de Hutcheson y de Smith, compartida en particular por Hume, también presenta una alternativa importante con respecto a la principal oposición que existía frente a la virtud como condición del orden social: la hipótesis egoísta de Hobbes. El sentido moral y, después, la simpatía presentan a la sociedad como un hecho natural de los individuos que no resulta del

No obstante, el sentido moral no funciona de la misma forma en relación con los objetos y a los seres sensibles que con respecto a seres racionales (*cf.* Hutcheson 89, 101). Todo objeto y todo ser pueden ser benéficos, pero nuestras relaciones con los seres dotados de razón son diferentes, pues podemos percibir que son capaces de tener pasiones reflexivas como nosotros, esta idea es una influencia clara de Shaftesbury. Es decir, los seres racionales podemos reflexionar sobre nuestras pasiones y juzgar si son buenas o malas. Por el contrario, los objetos no pueden sentir y los demás seres sensibles solo sienten placer y pena inmediatos, sin poder representárselos o tener un sentimiento frente a estas pasiones. De esto se deduce que el sentido moral, aunque puramente sensible, es exclusivo de los seres racionales. Además, esto permite establecer una diferencia entre el bien natural y el bien moral: tan solo este último es percibido como benevolencia y puede despertar el amor y la admiración del espectador (*cf.* Hutcheson 90).

Esta exclusividad da lugar no solo a una forma de identificación entre los seres racionales, sino también a la posibilidad de reconocer qué tienen en común, lo cual abre explícitamente el camino hacia la formación de una comunidad. Sentimos amor y admiración únicamente por quienes, como nosotros, pueden ser motivados por la benevolencia, por quienes cuyo comportamiento parece contribuir al bien de todos, por aquellos, como decía Shaftesbury, que se dan cuenta de la conexión entre ellos mismos y la humanidad (*cf.* Hutcheson 91-92). Esta es la razón por la cual podemos promover nuestra felicidad cada vez que perseguimos la felicidad de todos (*cf.* Hutcheson 113). Esta determinación y el estudio o la reflexión que la acompañan conducen al cálculo: nuestra razón nos muestra que existe una fórmula precisa para lograr la virtud. La fórmula indica que la virtud es igual a la cantidad de bien en relación con el número de beneficiarios de ese bien. Este cálculo nos permite comparar las acciones y saber cuáles contribuyen más al bien general (*cf.* Hutcheson 125, 118).⁸

cálculo de conveniencia, a la vez que es menos exigente frente a los seres humanos que no están obligados a negar su carácter pasional y, además, está al alcance de todos, pues el sentido moral o la simpatía son parte esencial de todo ser humano. De esta manera, también responden a la crítica que le hace Mandeville a la Escuela, en particular a Shaftesbury, de proclamar una ética elitista. Sin embargo, como veremos en lo que sigue, Hutcheson conserva un lugar muy importante para la razón que abre el camino a la fórmula utilitarista basada en el cálculo racional. Por su parte, Smith, más cercano a Hume, reduce considerablemente el rol de la razón, dando paso a la comunicación afectiva.

8 Como decía en la nota al pie anterior, este es el camino directo hacia el utilitarismo y su principio de la mayor felicidad. No obstante, es importante anotar que, para

Shaftesbury y Hutcheson muestran la posibilidad de un individuo capaz de tomar distancia frente a sí mismo, de ubicarse en una perspectiva más allá de sí, de reflexionar sobre sí y sobre sus pasiones. Esta distancia le permite una comunicación afectiva, mediada por la razón, con el todo y con los demás. Es así como se abre el camino hacia la construcción de una comunidad moral. Smith continuará por esta vía.

Los autores de la Escuela también afirman que gracias a nuestra razón y a nuestra sensibilidad podemos participar en la promoción del interés general y del bien del todo. Smith cambiará esto: nuestra preocupación no es realmente por la sociedad en general, sino por cada uno de sus miembros. Sin duda, acepta que la consideración del bienestar general puede ser importante, en particular para justificar una acción o una política. Pero esta consideración viene después; ella no es la fuente del juicio moral o de la virtud aunque es decisiva en el juicio sobre las motivaciones (TSM VII.III.17).⁹

Este cambio es el resultado de la transformación de la figura del otro. Mientras que en Shaftesbury se trata de un otro que es el todo y su orden, en Hutcheson ya encontramos una figura que corresponde a seres sensibles, pero aún considerados como elementos de un orden superior. En los dos casos, entonces, el otro es el universo y la humanidad, de modo que es presentado como una figura abstracta y general. Smith, al hacer énfasis en nuestra incapacidad de identificarnos con el todo, cambiará radicalmente esta figura y presentará al otro como cada uno de los seres concretos con que se enfrenta e interactúa un individuo durante su vida. Más aún, estas interacciones intersubjetivas llevarán a que el individuo virtuoso, que no somos necesariamente todos, sea capaz de desdoblarse y verse a sí mismo como otro, convirtiéndose en su propio espectador.

2. El sistema de la simpatía: el espectador y el otro

Smith presenta su sistema de filosofía moral como la síntesis mejorada de los sistemas precedentes. Todos estos tenían una parte de verdad que Smith recupera e incorpora en su propio sistema (cf. Calori 37-40). En la parte VII de *La teoría de los sentimientos morales* (TSM), Smith explica cuál es su criterio de evaluación de los sistemas de filosofía moral: su proximidad a una explicación de los sentimientos morales que parta de principios naturales.

Cuando examina esos sistemas, Smith lo hace utilizando dos preguntas que, según él, todo sistema debería intentar responder: en

.....
 Hutcheson, la felicidad individual es una consecuencia de las acciones benevolentes y no de la búsqueda individual de la propia felicidad.

9 Usaré la convención de la edición de Glasgow para citar las obras de Smith.

qué consiste la virtud y cuál es la facultad mental que nos la recomienda (TSM VII.I.1). A la primera pregunta, Shaftesbury responde la conveniencia, y Hutcheson, la benevolencia; a la segunda, Shaftesbury responde la correspondencia con el orden natural del universo, y Hutcheson, el sentido moral.

Smith toma distancia de estas respuestas, aunque conserva elementos de cada una; para él la conveniencia y los sentimientos ocupan un lugar central en el sistema de la simpatía. Smith retoma la conveniencia de Shaftesbury y le aporta algo propio: en el filósofo inglés no había un criterio para medir el grado de conveniencia. Según Smith, los sentimientos simpáticos del espectador imparcial y bien informado son este criterio. Estos sentimientos no provienen de un sentido moral, como lo indica Hutcheson. El sentido moral no podría, entre otras cosas, explicar ni el mecanismo de aprobación ni la formación de la comunidad moral que considere la alteridad, pues solo nos muestra lo que tenemos en común con un otro abstracto y universal, preocupado por el bienestar general, que nos da un modelo para formar nuestro propio carácter y acercarnos a la virtud. La interacción, en la teoría de la Escuela, permanece completamente en segundo plano, como si no fuera importante en la formación de relaciones morales. En cambio, el sistema de la simpatía permite enfrentar estas preguntas y llenar los vacíos.

Smith se muestra particularmente admirado por los trabajos de su profesor. Su sistema es el heredero, pero no necesita el sentido moral como hipótesis adicional para explicar los sentimientos morales (cf. Calori 42-43). La explicación de Smith recurre únicamente a la sensibilidad, a la capacidad de los seres sensibles de acompañar al otro en sus sentimientos (*fellow-feeling*), esto es, a la simpatía.

La simpatía consiste en el pasaje que, a través de la imaginación, hace el espectador y que lo pone en el lugar del agente. Esta supone, de entrada, la presencia de dos personas: el espectador y el agente, aquel que observa y aquel que es observado. No es necesario que exista una relación entre estas dos personas, aparte de que el agente debe ser visible para el espectador.¹⁰ El juicio de un espectador imparcial, no implicado, será más fiable que el de un espectador afectado por el agente o por su acción o su comportamiento. Por lo tanto, el juicio será imparcial, pero es posible que exista una relación entre el espectador

10 Tugendhat afirma al respecto: “dado que todo sentimiento moral implica un juicio moral y que los juicios que tienen pretensiones de ser moralmente justificados pueden eventualmente no serlo; el juicio moral relativo a las reacciones morales es no solamente omnipresente en la vida cotidiana, sino que constituye también una consecuencia necesaria del juicio moral de primer nivel, a saber, en el nivel del actuar” (302).

y el agente;¹¹ en ese caso, el juicio puede estar sesgado o, como diría Smith, el sentimiento moral puede ser corrompido. Pero lo que interesa anotar aquí es que se trata de un encuentro, aunque en principio se trate de una proyección, que implica tener en cuenta los hechos y las circunstancias del otro. En este sentido, los lugares del espectador y del agente son siempre intercambiables y pueden ocuparse simultáneamente: nos observamos los unos a los otros y actuamos frente a los otros todo el tiempo. La simpatía no es solo unidireccional; es mutua, en cuanto somos espectadores y actores y nos ponemos en el lugar de los otros, así como ellos se ponen en el nuestro.

En cuanto espectadores, nuestra imaginación nos permite hacernos una idea de las sensaciones y los sentimientos que tendríamos si estuviéramos en la situación del actor. No podemos sentir lo que él siente, sino que sentimos lo que nosotros sentiríamos si nos encontráramos en su lugar, en sus circunstancias. Este desplazamiento imaginario será más perfecto, más cercano a lo que el actor siente, en la medida en que nuestro conocimiento sobre sus circunstancias sea más completo. Esta comunicación afectiva conduce a reconocer al otro como un semejante, a identificarse con él porque reconocemos que sus circunstancias producen una reacción sensible tanto en él como en nosotros. Esto explica además la definición que ofrece Smith de la simpatía como *fellow-feeling*.

El reconocimiento de otro, de un ser sensible que siente como nosotros, que es sensible como nosotros y que tiene sentimientos como los nuestros, no requiere reflexión alguna, no necesita recurrir a la razón, porque la simpatía es inmediata e instantánea. Solo cuando vemos al otro, inmediatamente y sin intervención de la voluntad, nos ponemos en su lugar. En consecuencia, el primer encuentro implica un reconocimiento que no es opcional y que resulta de la identificación. Nos identificamos a través de la sensibilidad y por medio de las pasiones que experimentamos bajo ciertas circunstancias. Esta identificación no implica la aprobación de las pasiones y, por consiguiente, del actor. Se limita a la comunicación afectiva entre semejantes. Sin embargo, conduce hacia una primera comunidad cuyos miembros se observan y empiezan a aprender las conductas aceptadas y esperadas. Existe, en efecto, un proceso de aprendizaje reforzado por el placer de la simpatía mutua. Este es el segundo paso en la comunicación afectiva hacia el juicio moral. Después de la identificación, los individuos pueden sentir placer al compartir sus sentimientos. Si se dan cuenta

.....
 11 Durante la formación de la conciencia, es decir, la formación hacia la virtud, el espectador y el agente serán la misma persona. Aquí solo me interesa el caso en que se trata de dos personas reales, diferentes y concretas.

de que sienten el mismo placer o la misma pena, esto puede aumentar su placer o disminuir su pena, pues los individuos saben que no están solos en sus sentimientos. De nuevo, encontramos el sentido de acompañamiento en el sentimiento de la simpatía.

Este aprendizaje nos conduce hacia la educación de las pasiones y explica la razón por la cual Smith considera que la sociedad es un espejo para cada uno de sus miembros; un espejo en el cual pueden ver la belleza o la fealdad de su carácter –lo que nos recuerda el juicio estético de Shaftesbury–, pero no producto de la introspección y del acuerdo entre las partes y el todo. El espejo que nos ofrece la sociedad muestra cómo nos construimos juntos.

Como agentes morales las otras personas son la creación de nuestra imaginación. Sin embargo, la característica más remarcable de la teoría de la simpatía de Smith es que se puede decir lo mismo de nosotros mismos: como agentes, somos actos de imaginación creativa. (Haakonssen 2006 12, traducción propia; cf. Haakonssen 2009 149)

El mecanismo de la simpatía parte de lo que tenemos en común, de esta capacidad de cambiar de lugar por medio de la imaginación, que conduce hacia la identificación y, en seguida, hacia un sentimiento que puede ser compartido y que exige esta comunicación afectiva que solo puede ocurrir entre individuos que se observan sin querer ni poder convertirse en el otro, sin someterlo, ni dominarlo, ni persuadirlo o convencerlo. De ahí que la comunicación afectiva iniciada por la simpatía conduzca hacia la construcción de una comunidad cuya única exigencia sea “el respeto mutuo de las personas”, sin recurrir a ninguna “virtud moral específica” (Tugendhat 294).

Llegamos así al juicio moral. Si experimentamos sentimientos semejantes, incluso si son de menor intensidad que los del actor, aprobamos su comportamiento y su acción, pues vemos que son convenientes a su situación. En el caso contrario, lo condenamos. Es así como emitimos un juicio moral sobre el agente que observamos. La coincidencia de nuestros sentimientos con los del agente nos produce placer y la ausencia de coincidencia nos produce displacer. Nuestros juicios morales aprobatorios son agradables, mientras que los reprobatarios son desagradables.

La simpatía, al permitirnos establecer una comunicación afectiva, implica la identificación y la coordinación de nuestros sentimientos cuando nuestros juicios morales son aprobatorios. La desaprobación funciona como una lección y no necesariamente como una fuente de desorden, porque el sentimiento desagradable que genera nos enseña a evitar los comportamientos y las acciones que lo producen. La sanción del juicio condenatorio produce vergüenza al agente e indignación en

el espectador, sentimientos particularmente desagradables para los dos. Con el propósito de evitar estos sentimientos, los individuos aprenden cuáles son los comportamientos y las acciones que los producen, pues desean pertenecer a la comunidad constituida por aquellos que merecen la aprobación de los demás (*cf.* Tugendhat 54-55).

Cuando el individuo logra interiorizar la mirada de los otros y logra desdoblarse en las dos figuras necesarias para la formación de juicios morales, desarrolla su conciencia moral. De tal modo, entenderá plenamente lo que significa pertenecer a una comunidad moral que implica reciprocidad y que es regulada “por medio de la sanción interior de la indignación y de la vergüenza” (Tugendhat 55). En consecuencia, siguiendo la explicación de Smith, la comunidad moral se establece gracias a las relaciones simpáticas entre sus miembros. A partir de estas relaciones, los individuos se forman como seres morales y pueden deducir de su experiencia afectiva las reglas morales de conducta. Estas reglas permiten estabilizar el comportamiento y coordinar los sentimientos y los juicios de los miembros de la comunidad.

Estas reglas tienen una particular importancia, ya que existen individuos que no tienen la sensibilidad necesaria para sentir en sus relaciones simpáticas todos los efectos de la comunicación afectiva. En realidad se trata, nos dice Smith, de la mayoría de los seres humanos. Tenemos dificultades para entrar cada vez en esta comunicación, pero nos damos cuenta de su importancia porque deseamos pertenecer a una comunidad, gozar del placer de la aprobación. Por lo tanto, seguimos las reglas de comportamiento de la comunidad a la que pertenecemos y, en este sentido, somos guiados por nuestro sentido del deber. Este sentido del deber corresponde a nuestra capacidad de reconocer y seguir las normas morales que son resultado de las experiencias simpáticas que determinan las conductas aprobadas y esperadas dentro de una comunidad. La comunidad está compuesta tanto por quienes tienen la sensibilidad necesaria para lograr establecer una comunicación afectiva con otros, como por quienes tienen una sensibilidad menor y que, por consiguiente, siguen el sentido del deber. En todos los casos, la construcción de la identidad moral y de la comunidad moral pasa por la comunicación afectiva, más o menos exitosa, en la que nos ofrecemos, por decirlo así, esta identidad y esta pertenencia por medio del reconocimiento de un semejante.

Sin embargo, nos lo dice Smith y ha sido notado muchísimas veces: “El proceso de ajuste mutuo a través de la búsqueda simpática de un punto común falla con frecuencia y esto lleva al desorden moral y social” (Haakonssen 2006 13). Las reglas morales de conducta pueden resultar insuficientes para asegurar el orden social, pues los vínculos que establecen se debilitan a medida que la sociedad se

extiende y la información que tenemos sobre los demás se vuelve más escasa e imprecisa.

El concepto de simpatía de Smith, a diferencia de la propuesta teórica de la Escuela, permite la construcción de una comunidad cuyos miembros son capaces de comunicarse entre ellos a través de sus sentimientos. Cuando esta comunicación se dificulta, la simpatía puede resultar insuficiente. En otras palabras, la comunicación afectiva, base de la comunidad moral, no puede asegurar el orden entre extraños que no tienen nada en común, que no se ven y que, por consiguiente, no pueden comunicarse entre ellos.¹² Smith considera esta posibilidad y nos permite pensar en un otro con quien podemos establecer relaciones completamente anónimas en una comunidad política.

Reglas de justicia

Cuando la distancia entre los individuos aumenta y la información necesaria para la formación de los juicios morales se vuelve más escasa, los vínculos de la simpatía se empiezan a debilitar. Estos vínculos se vuelven insuficientes para mantener la organización social con un número creciente de miembros que no tienen relaciones directas entre ellos. Smith nos permitiría asociar este tipo de sociedad con una organización caracterizada por una división del trabajo profunda, cuyos efectos negativos sobre el carácter individual empiezan a ser evidentes. Los individuos pierden su sentido cívico, desconocen la interdependencia y, al concentrarse en una sola tarea, son limitados y obtusos. En este tipo de sociedad, que Smith califica como una sociedad fundada sobre “un intercambio mercenario de buenos oficios de acuerdo con su valoración acordada” (TSM II.II.3.2), las reglas de justicia garantizan el respeto y la coexistencia (cf. TSM II.II.3.3-4). La justicia es una virtud negativa, no requiere acción particular y, más bien, implica abstenerse de actuar (cf. TSM II.II.1.9). En consecuencia, el respeto a las reglas de justicia no necesita la simpatía, aunque tales reglas se hayan deducido de este mecanismo.

12 Paganelli (2010) muestra cómo la distancia con respecto al otro determina el desarrollo moral del individuo. En el juego permanente entre amor propio y deseo de aprobación, la distancia entre individuos permite o impide establecer una comunidad. Con el fin de garantizar la imparcialidad y el control de nuestras pasiones (*self-command*), los individuos no pueden estar demasiado próximos, pues el amor propio y la parcialidad los dominarían, ni demasiado lejos, pues sus relaciones estarían marcadas por la indiferencia: “Un exceso o un defecto de distancia nos permite dar rienda suelta a la violencia de nuestras pasiones” (Paganelli 434). En este texto nos ocuparemos de la distancia creciente entre individuos, que puede ubicarlos fuera del campo de visión de sus congéneres.

Las reglas de justicia resultan de la aprobación del espectador con respecto al resentimiento que siente la víctima de una injusticia, es decir, de una acción perjudicial (*cf.* TSM II.II.1.3-5). Esta aprobación no requiere mayor información, pues siempre nos es posible reconocer lo que es dañino para otros. Esto cambiará de acuerdo con el contexto en el cual suceda la ofensa, por lo cual, la definición misma de una injuria dependerá de la comunidad en la que se determine. Por lo tanto, aunque la justicia permite la construcción de un sistema de jurisprudencia preciso, con reglas concretas (*cf.* TSM III.6.9-10), este sistema es histórico (*cf.* Haakonssen 2006 6).¹³

En cada sociedad, el sistema de jurisprudencia mantendrá la coexistencia de personas que pueden ser completamente extrañas, desconocidas y anónimas entre ellas. Así:

en ausencia de relaciones personales para regular los comportamientos, particularmente en situaciones de conflicto, las sociedades son conducidas crecientemente a remplazar las virtudes personales y privadas por ideas más abstractas del interés público^[14] y, en particular, por reglas de justicia que constituyen el sistema legal. (Haakonssen 2009 151)

Sin estas reglas y sin la garantía de su respeto, “un hombre entraría en una asamblea de hombres como entra en una guarida de leones” (TSM II.III.3.4). Es tal su importancia, que es imposible dejar su aseguramiento en manos de seres humanos, gobernantes o gobernados:

Con el fin de hacer cumplir la observación de la justicia, por lo tanto, la Naturaleza ha implantado en el pecho humano la consciencia de falta, aquellos terrores al castigo merecido que esperan por su violación, así como las grandes salvaguardias de la asociación de la humanidad para proteger a los débiles, curvar a los violentos y castigar a los culpables. Los hombres, a pesar de ser naturalmente simpáticos, sienten tan poco por el otro con quien no tienen una conexión particular en comparación con lo que sienten por sí mismos; la miseria del uno, que es apenas su semejante, es de tan poca importancia para ellos en comparación incluso con una pequeña conveniencia propia; tienen tanto en

13 Lieberman (2006) enfatiza esta diferencia como aquella correspondiente a la distinción entre el sistema de jurisprudencia natural y los sistemas de ley positiva. El primero se refiere a “una teoría de los principios generales que deberían regir y ser el fundamento de todas las naciones” (TSM VII.IV.37), y, los segundos, corresponden a los que existen en cada nación para guiar a los jueces en la administración práctica de la justicia.

14 Es de anotar que el interés público se presenta como algo abstracto que une individuos sin relación y que este mismo interés público aparece como el punto de partida de Shaftesbury y de Hutcheson. Esto permite reforzar la diferencia entre las figuras del otro en Smith y en los autores de la Escuela.

su poder herirlo, y pueden tener tantas tentaciones para hacerlo, que si este principio no se erigiera en ellos en su defensa y los intimidara en el respeto de su inocencia, estarían siempre listos para caerle encima como bestias salvajes. (TSM II.III.3.4)

La sociabilidad natural y el mecanismo de la simpatía pueden ser insuficientes para garantizar la coexistencia entre personas que no se conocen o que no tienen vínculos directos entre ellas. La justicia ofrece una manera de restablecer las bases de una coexistencia pacífica, por lo que es posible afirmar que existe una posibilidad no despreciable de violencia entre los miembros de una sociedad. La regulación de esta violencia es el objeto de la política. La continuidad entre comunidad moral y comunidad política, establecida por medio de las reglas de justicia, permite pensar la diferencia entre la primera y un cuerpo político:¹⁵ el vínculo de la comunidad moral es la identificación a través de la simpatía, el del segundo es la ley producto de las reglas de justicia.

Comunidad política y exclusión

La comunidad política, sostenida por las reglas de justicia derivadas de la comunicación afectiva, comprende las relaciones entre desconocidos como reguladas por la justicia. La ausencia de comunicación afectiva directa es lo que hace necesarias las reglas de justicia y, al mismo tiempo, es lo que marca la continuidad y la diferencia entre comunidad moral y política. Sin embargo, la ignorancia o la falta de información que dificulta y llega a impedir la comunicación afectiva no es equivalente a la exclusión. Sugiero que el sistema de la simpatía nos permite pensar en otra fuente de violencia, una amenaza al orden social proveniente de la exclusión de individuos que quisieran hacer parte de la comunidad moral y política pero que son rechazados. Leloup (2009) también muestra esta posibilidad concentrándose en la diferencia de rangos. La pobreza, por su carácter desafiante, espanta al espectador que preferiría no ver a quienes la padecen. En ese sentido, y en la línea que quisiera avanzar, “[a]quellos que son excluidos

15 Larrère (89-92) muestra que la simpatía no da acceso a la generalidad, a una concepción de conjunto de la humanidad y, en consecuencia, conduce a una vida social y moral pero no hacia una vida política. Utilizo el término cuerpo o comunidad política, y no sociedad civil, siguiendo a Haakonssen (2009), quien muestra que el segundo término no tiene cabida en la teoría de Smith. El término sociedad civil se utilizaba en esa época en oposición al estado de naturaleza y a la familia, y Smith rechaza el primero porque el ser humano siempre está en sociedad y transforma la visión de la segunda convirtiéndola en un hecho histórico en vez de una pequeña sociedad natural.

se encuentran entonces despreciados y rechazados. Despreciados, se vuelven transparentes en una sociedad” (Leloup 10).

La simpatía es un mecanismo inclusivo porque permite, primero, la identificación y, luego, la formación de un juicio. Incluso si el juicio es reprobatorio, el espectador se ha puesto en el lugar del actor y se ha identificado con él en cuanto ser sensible, en cuanto ser humano.¹⁶ Este mecanismo de identificación permite el reconocimiento del otro como exterior y diferente y, a la vez, como un semejante en cuanto individuo sensible. La identificación permite la construcción de un sentido de pertenencia, pues muestra lo que tienen en común el espectador y el actor, y, por consiguiente, permite, como ya hemos anotado, la construcción de una comunidad moral. La exterioridad no se transforma en extrañeza, sino que, por el contrario, puede ser sentida como acercamiento.

Además, este acercamiento promueve lo que Smith considera el objetivo último de todos los seres humanos: ser digno de ser amado y aprobado (cf. TSM III.II.1). La simpatía es, entonces, un vínculo directo con el deseo de los individuos de pertenecer y de ser considerados en su comunidad. No obstante, sus límites permiten pensar que esta comunidad puede ser circunscrita en su extensión. Simpatizamos más fácilmente con la felicidad que con la tristeza, con los ricos que con los pobres,¹⁷ puesto que es más difícil mirar a quien disminuye nuestros

16 Puede parecer apresurado identificar directamente ser sensible y ser humano, sobre todo al considerar que Smith reconoce que este *fellow-feeling* también existe con respecto a otros animales: “Cuando pone su mano sobre el cuerpo ya sea de un hombre o de cualquier otro animal, aunque sepa, o al menos pueda saber, que sienten la presión de su mano tanto como él siente la de su cuerpo: como este sentimiento es completamente externo a él frecuentemente no le presta atención y nunca le presta más atención de la que está obligado por ese *fellow-feeling* que la Naturaleza, para los más sabios propósitos, ha implantado en el hombre no solamente hacia otros hombre, sino (aunque sin duda en un mucho menor grado) hacia todos los demás animales. Habiéndolo destinado a ser el animal gobernante en este pequeño mundo, parece haber sido su benevolente intención inspirarlo con algún grado de respeto incluso para los más insignificantes y débiles de sus sujetos” (Smith 1982 136). Me parece que esta identificación es posible por el paréntesis en la citación precedente y por la parte VI, sección II, de la TSM, en la cual los animales no son mencionados. La cita también permite confirmar la exterioridad de aquel con quien simpatiza el espectador. Además, en un conocido pasaje de la *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, Smith afirma que los animales (su ejemplo se refiere a dos razas de perros) no pueden poner en común sus talentos e intercambiarlos porque no pueden comunicarse y carecen de la tendencia al intercambio.

17 La asimetría de la simpatía ya ha sido explorada en la literatura sobre Smith. Recientemente, Leloup (2009), Álvarez y Hurtado (2011) y Bréban (2012) presentan análisis formales de esta asimetría en relación con la función de utilidad individual y las interacciones sociales.

sentimientos agradables. Existe entonces un riesgo de invisibilizar a las personas con quienes nos cuesta simpatizar porque sus situaciones son miserables y ponernos en su lugar nos generaría sentimientos desagradables. Este riesgo contiene a su vez el riesgo de la exclusión. Si no los vemos, si preferimos no verlos, estos individuos no serán incluidos en nuestra comunidad a pesar de estar ahí y de tener el mismo objetivo que todos los demás seres humanos, es decir, ser amados y desear pertenecer a aquella. Se trata de relaciones entre seres físicos, reales y diferentes; no se trata de una relación del individuo con su conciencia o con su espectador imparcial interior lo que está en juego, es la mirada del espectador exterior sobre otro la que puede permitirnos pensar en esta posibilidad de exclusión.

En la tercera sección de la primera parte de la TSM, Smith muestra cómo la identificación a través de la simpatía no siempre es la misma y puede volverse difícil según las circunstancias del individuo observado. Es el caso de la tristeza:

Cada vez que no estamos bajo la observación de la víctima intentamos, por nuestro propio bien, suprimir el sufrimiento tanto como podemos y no siempre lo logramos. La oposición que le hacemos y la renuencia con que nos rendimos a él necesariamente nos obligan a notarlo más. (TSM I.III.1.4)

En consecuencia, no es que simpaticemos más fácilmente con la tristeza como se podría creer.¹⁸ Lo que hace esta identificación más notoria es que simpatizamos con ella casi a pesar de nosotros mismos. Sin embargo, continúa Smith, esta identificación es menos perfecta, pues sentimos con menos intensidad y en un menor grado lo que está sintiendo quien observamos (cf. TSM I.III.1.5). El individuo que sufre se da cuenta de esta dificultad. Smith da un ejemplo:

El infeliz cuyos infortunios apela a nuestra compasión siente con qué renuencia podemos entrar en su tristeza y por lo tanto nos presenta su pena con temor y hesitación: incluso ahoga la mitad de ella y se avergüenza, por cuenta del duro corazón de la humanidad, de dar rienda suelta a su aflicción. (TSM I.III.1.9)

18 Esta posición de Smith está en contradicción directa con la de Rousseau, lo que muestra claramente la diferencia entre los dos autores respecto de la identificación afectiva a través de la simpatía y a través de la piedad, diferencia analizada, en particular, por Larrère (2002). Basta recordar la cita del *Emilio*: “No está en el corazón humano ponerse en el lugar de la gente que es más feliz que nosotros, sino solamente en el de quienes son más dignos de compasión que nosotros [...]. No compadecemos jamás en otro los males de los que nos creemos exentos [...]. La piedad que tenemos del mal de otro no se mide por la cantidad de ese mal, sino por el sentimiento que le adjudicamos a quien lo sufre” (Rousseau 506-508).

Esta vergüenza se convierte en el precio a pagar por quienes no logran dominar su sufrimiento:

Si se viera reducido a la mendicidad y a la ruina, si se viera expuesto a los más terribles peligros, si incluso fuera dirigido a una ejecución pública y derramara una sola lágrima en el cadalso, sería desgraciado por siempre en la opinión de toda la parte galante y generosa de la humanidad. (TSM I.III.1.15)

Smith establece una conexión entre esta resistencia a identificar-nos con quien sufre y nuestra tendencia a ocultar, en general, nuestras miserias y, en particular, nuestra pobreza (cf. TSM I.III.2.1).¹⁹ En este caso, no es el observado quien carece de sensibilidad o es incapaz de entrar en el proceso de la simpatía. La imperfección de la identificación viene del espectador que preferiría evitarla, en especial, con respecto a los pobres (cf. Leloup 6). No solamente lo que siente está muy lejos de los sentimientos del agente, sino que el placer que podría sentir por cuenta de la aprobación de los sentimientos del agente es muy débil. El espectador siente aversión (cf. TSM I.III.2.1) frente a la situación los desdichados.²⁰ Esta aversión puede volverlos invisibles.

En particular, la pobreza es fuente de vergüenza porque el pobre “siente que lo *sitúan fuera de la vista de la humanidad*, o bien que si lo notan tienen, sin embargo, casi ningún *fellow-feeling* con la miseria y la angustia que sufre” (TSM I.III.2.1, énfasis agregado). En efecto, “[a]ntes de que podamos entrar en los sentimientos de otra persona, tenemos que reconocerlos como sentimientos que *nosotros* –en algún sentido que nos permite conservar nuestras identidades– sentiríamos en las circunstancias de esa persona” (Sugden 75). Como los espectadores sienten aversión en relación con los miserables, esta condición no se cumple. La situación del infeliz es aun peor porque nadie lo ve y la oscuridad que lo cubre hace que el amor y la admiración, que son “la más agradable esperanza” y “el más ardiente deseo [...] de la naturaleza humana” (TSM I.III.2.1), sean inalcanzables para él.

Los espectadores

alejan sus ojos de él o si la extremidad de su angustia los obliga a mirarlo es solo para rechazar tan desagradable objeto de su entorno.

Los afortunados y los orgullosos se sorprenden frente a la insolencia de

19 Para una caracterización del pobre en Smith véase Biziou (2009).

20 Quisiera sugerir que esta situación no se limita a los pobres. Es cierto que el ejemplo de Smith, citado en lo que sigue, se refiere al pobre, pero cuando habla de infeliz (*wretch*) va más lejos. Smith explica que la función del gobierno no se limita a la administración de la justicia y que debe, con mucha cautela, prudencia y delicadeza, ejercer la benevolencia. Esto resolvería el problema de la exclusión resultado de la pobreza, pero los invisibles no son solo los pobres.

la miseria humana que se atreve a presentarse frente a ellos y, con el aspecto repugnante de su miseria, perturbar la serenidad de su felicidad. (TSM I.III.2.1)²¹

Preferirían que permaneciera invisible y que no fueran obligados a ponerse en su lugar.²² La identificación no puede ocurrir y el mecanismo de la simpatía no puede funcionar. Al llevar el argumento aún más lejos, los espectadores pueden intentar excluir de la comunicación afectiva a quienes son víctimas de la miseria.²³ No se trata de individuos privados de sensibilidad o de sentimientos morales, se trata de individuos que preferiríamos no ver. Buscan la identificación a través de la simpatía que los espectadores no quieren ofrecerles. El reconocimiento no es mutuo, pues el agente quiere ser visto mientras que el espectador no quiere verlo. En el límite podría incluso haber una forma de estigmatización, pues los espectadores no son indiferentes frente a quienes observan y desprecian.

Esta posibilidad de exclusión, que puede pasar por una especie de desprecio,²⁴ implica una violencia frente al excluido. La invisibilidad puede ser vista como el equivalente de la negación de la humanidad del ser invisible, de su existencia. La violencia no es necesariamente física, pero ¿qué acto puede ser más violento que la ausencia de reconocimiento, que la negación de la condición humana? Parece adecuada una

21 Hausman y McPherson presentan una reflexión semejante hoy: “los mendigos no solo se encuentran empobrecidos y desarraigados, frecuentemente los más afortunados los ven con sospecha, temor y desprecio” (182).

22 Hutcheson también muestra esta dificultad cuando intenta explicar las acciones benevolentes con respecto a los miserables. El placer que asocia con la motivación de la acción virtuosa es un placer particular que no tiene que ver con huir de la pena o del dolor asociado con estas acciones. Los sentimientos que nos empujan a realizar estos actos no son agradables, podemos tener una sensación agradable después, cuando reflexionamos sobre lo que hemos hecho, pero la búsqueda de placer no las puede explicar (cf. 108-109 y 111). Esto demuestra que las acciones benevolentes implican una lucha interior, cuyo resultado no siempre es la realización de aquellas.

23 Estudios recientes sobre la relación entre democracia y pobreza, recogidos por Lane (2001), refuerzan esta idea. Lane muestra las actitudes y percepciones de personas en Estados Unidos en relación con la pobreza. Cuando las personas perciben que la pobreza es consecuencia de la acción de los pobres, sus demandas de redistribución son menores. Pueden sentir compasión e incluso rabia hacia los pobres. Además, cuando los individuos tienen la impresión de que su ayuda no tendrá efectos notorios y que, por consiguiente, la tristeza o la desdicha que sienten no será aliviada, no ofrecen su ayuda: “las personas simpáticas escogen situaciones que inducen a la simpatía pero solo si pueden hacer algo [para aliviar el sufrimiento]” (Lane 480).

24 De todas maneras, este desprecio implica un juicio de desaprobación que no existe en la indiferencia y que refuerza la posibilidad de exclusión voluntaria.

cita de Derrida: “Hubo y hay todavía en la especie humana muchos ‘sujetos’ que no son reconocidos como sujetos y reciben el tratamiento de un animal” (Derrida 42). Y puesto que la mutualidad se pierde, también es posible que esta negación amenace el desarrollo moral de las dos partes. Volviendo al otro invisible, es posible que el espectador también se torne invisible, pues intentará evitar cualquier contacto con aquel que no quiere ver. Al hacer esto, modifica la distancia entre sí y quienes lo rodean, y, eventualmente, esta distancia puede volverse demasiado pequeña a medida que achica su círculo, lo cual llevará a la corrupción de sus sentimientos morales dominados por su amor propio (cf. Paganelli 2010). Lo mismo ocurre con el actor que ya no tendrá espectador y que, por lo tanto, no puede tener acceso a la educación de sus pasiones, y lo que es aún más grave, la conciencia de ser despreciado puede destruir su auto-respeto. Entonces, esta invisibilidad implica un riesgo doble: el de la exclusión del actor y el de impedir o, al menos, dificultar el desarrollo moral: en consecuencia, la exclusión del ser moral tanto del actor como del espectador, en la medida en que carecen de espejo. La invisibilidad amenaza tanto a la comunidad moral como a la comunidad política.

Si se observan los efectos sobre la comunidad política, es posible saber cómo administrar este riesgo de exclusión y la violencia que puede generar.²⁵ La existencia de estos individuos no reconocidos como otros ni como semejantes, y que son, por consiguiente, excluidos de la comunicación afectiva y de la comunidad moral, permite, me parece, notar otra diferencia entre esta última y la comunidad política. Una diferencia que resulta de la discontinuidad producto de la exclusión. Una discontinuidad que podría incluso amenazar el orden social, porque “es posible que llegue un momento en el que los pobres no soporten más esta situación [...] De la envidia al resentimiento la frontera es tenue” (Leloup 10).

3. El rol de la política más allá de la moral

Smith presenta el estudio de la política como aquel que se encarga de los diversos sistemas de gobierno civil, sus ventajas y desventajas, de la constitución de su propio país, su situación y su interés frente a naciones extranjeras, su comercio, su defensa, las desventajas bajo las cuales trabaja, los peligros a los cuales puede estar expuesta, cómo removerlos y cómo preservarse frente a otro. (TSM IV.I.11)

.....
 25 Esta cuestión desborda la redistribución, pero también la toca. No trataré este tema aquí. Sin embargo, notemos con Lane que “sin un sentido de comunidad el bienestar de los desaventajados recibe una prioridad baja” (483).

Es un estudio de la mayor importancia, pues

Por esta razón, las disquisiciones políticas, si son justas y razonables y practicables, son, de todos los trabajos de especulación, las más útiles. Incluso las más débiles y las peores no están completamente privadas de utilidad. Al menos sirven para animar las pasiones públicas de los hombres, despertarlos para buscar los medios de promover la felicidad de la sociedad. (TSM IV.I.11)

Quien se ocupa de este estudio y lo aplica a su sociedad con sabiduría y prudencia, respetando sus particularidades, es un individuo guiado por el espíritu público (*cf.* TSM VI.II.2.16). La política parece, entonces, ocuparse de la dirección de los asuntos públicos siguiendo las características propias del pueblo que se estudia. Se trata de una definición bastante corriente de la política, en cuanto se la considera como lo que se refiere a la vida colectiva de una comunidad organizada y, en particular, a la del Estado y el gobierno (*cf.* Lalande 1997 785). En este sentido, la política trata sobre las reglas (su formación, ejecución y garantía) que aseguran el orden público al igual que sobre quien o quienes se ocupan de la formulación de esas reglas.²⁶ Así pues, su objetivo es:

emplear la fuerza de la sociedad para impedir que quienes están sujetos a su autoridad hieran o disturben la felicidad de cada quien. Las reglas que establece con este propósito constituyen la ley civil y criminal de cada Estado o país particular. (TSM VI.II.intro.2)

La existencia de la política indica la posibilidad de un conflicto que solo puede ser resuelto por un tercero capaz de imponer una sanción. Esta autoridad es cada vez más importante a medida que la sociedad crece y se extiende. En particular, en una sociedad con clases sociales, que Smith llama rangos, la distancia entre individuos hace que la identificación simpática sea cada vez más difícil, pues las relaciones entre los rangos implican subordinación (*cf.* Leloup 2-3).

Esta reflexión muestra la importancia de la justicia para regular el conflicto potencial entre individuos que no tienen un vínculo directo entre ellos, es decir, entre individuos que no pueden establecer relaciones simpáticas a causa de una distancia demasiado grande entre ellos o debido a la falta de información; se trata de personas que probablemente podrían establecer estas relaciones si aquellas dos circunstancias fueran superadas. El sistema de la simpatía deja pensar que existe otra posibilidad potencialmente conflictiva y que no se desprende de estas

.....
26 Long (295) afirma que la política en Smith corresponde al “carácter y espíritu público”.

circunstancias. Me refiero a la situación de quienes he caracterizado más arriba como invisibles o que han sido invisibilizados.

Estos individuos invisibles existen, pero no hacen parte de la comunidad moral²⁷ en la cual se dedujeron las reglas de justicia vigentes. Sin embargo, creo que no es posible pensar, desde Smith, en individuos completamente excluidos, sin derechos. De acuerdo con Haakonssen, podemos decir que:

ciertos derechos mínimos parecen comunes a todo ser social. Un grupo social no es viable, a no ser que reconozca, en general, derechos a una persona física, moral y, en cierto sentido, social. Es posible considerarlos como derechos “universales” o “naturales” en cuanto la vida sin ellos no podría considerarse *humana*. (2009 154-155)

El reconocimiento exitoso dentro de la comunidad moral, que conduce a la consolidación de un grupo social regulado por la justicia, permite la construcción del otro como sujeto de derechos, y, en ese sentido, de otro ciudadano con los mismos derechos que el resto de los miembros del grupo. La justicia, lo he repetido varias veces, es una continuación, una extensión y también un complemento de la moral.

La cuestión evocada por los individuos invisibles consiste en que pueden amenazar esta continuación. Se trata de individuos no reconocidos, que no son considerados como otro, que, en el sentido de la anterior cita de Haakonssen, carecen de las garantías necesarias para poder tener una vida humana. El espectador puede no verlos, pero la comunidad política no los puede ignorar. Estos individuos son el resultado de un reconocimiento intersubjetivo fallido, no porque su sensibilidad sea menor o menos aguda, sino porque los demás no los quieren ver. Pero siguen estando ahí. Me parece que se debería avanzar en otra dirección que no está explícita en Smith, pero que sostiene todo su sistema: la exigencia de respeto incluso por aquello que nos resulta insoportable, en otros términos, la tolerancia.²⁸ De esta manera, los individuos invisibles serían incluidos en la comunidad política gracias a la tolerancia.

Presentar la política como el espacio de la tolerancia no es evidente. La palabra misma es ambigua porque puede dar una impresión de condescendencia que tiene una connotación peyorativa con respecto a quien es tolerado. Para evitar esta impresión, es necesario precisar

27 Ellos podrían formar otra comunidad moral y el problema se convertiría en la relación entre diferentes comunidades. Aquí quisiera limitarme al problema de la integración e inclusión de un individuo, es decir, de la relación entre un individuo y una comunidad moral.

28 Sigo aquí la definición de tolerancia y su discusión tal como aparece en el diccionario Lalande (1133-1136).

el sentido de la palabra con el fin de aproximarlo al respeto incluso de lo que nos parece insoportable. En realidad, este desprecio que se puede asociar a la tolerancia es lo que la vuelve tan importante en el espacio político. Existe un equilibrio inestable en la tolerancia porque quien tolera puede cerrar los ojos o puede no tolerar más cuando puede cambiar lo que antes toleraba. La tolerancia sería un mínimo que permite continuar la vida en un mundo compartido sin eliminar lo que no puede ser integrado, aceptado, amado.

Conclusión

La TSM nos permite pensar una forma de exclusión que podría marcar la diferencia de naturaleza entre comunidad moral y comunidad política: la exclusión que resulta de la posibilidad de volver invisibles a algunos individuos con los cuales el proceso de identificación es doloroso. El camino de esta exclusión pasa por un otro concreto, particular e incluso amenazante. Este otro representa una diferencia importante entre el sistema de la simpatía y la Escuela, que permite al primero no solo construir una comunidad moral fundada sobre la alteridad, sino también considerar una comunidad política en la cual el otro es completamente extraño y lejano. La diferencia consiste en la manera en que establecemos relaciones con el otro: según la Escuela, nuestras relaciones ocurren dentro de la pertenencia a un todo, la relación con el otro implica un nexo con el orden del que hacemos parte, y esta pertenencia determina lo que tenemos en común; en contraste, en el sistema de la simpatía, el otro es completamente otro y nos exige, a la vez que nos ofrece su diferencia para construirnos juntos, sin que por ello se llegue a la fusión en el orden del todo.

Este cambio entre la Escuela y el sistema de la simpatía permite concebir y explicar la formación de una comunidad, primero moral y luego política. También nos permite ver sus diferencias y una posible discontinuidad. El vínculo en la comunidad moral es la identificación simpática y el sentido del deber; el de la comunidad política está contenido en las reglas de justicia. La discontinuidad radica en la exclusión de los individuos con quienes les resulta penoso simpatizar a los otros miembros y que, por consiguiente, se vuelven invisibles. Son otro no reconocido en su humanidad, porque no son vistos como seres morales. Sin embargo están ahí y su existencia nos empuja a buscar otra solución: he propuesto la política como espacio de tolerancia. Me parece que no se podría agregar gran cosa sin salir del marco del análisis smithiano, cuyos límites ya hemos ampliado bastante. Al focalizarse en la comunicación afectiva, el sistema de la simpatía señala hacia el carácter casi superfluo de la política.

Sin embargo, esta reflexión sobre la política no podría deducirse de las proposiciones de la Escuela, porque para ella siempre se trataría de una relación que mantiene el individuo consigo mismo, en la medida en que el otro es, más bien, una proyección de sí y no otro ser físico diferente a nosotros. ¿Cómo pensar la exclusión y la manera de enfrentarla sin el otro? La única posibilidad sería la auto-exclusión, aunque con ella se perdería la esencia misma de la política como espacio de debate y de confrontación de la diferencia que nos excede.

Bibliografía

- Álvarez, A. & Hurtado, J. “‘Out of sight, out of mind’: Modern Economics, Social Interactions, and Smith’s Sympathy”. iv *Atelier Interface Histoire de la pensée et théories économiques*. Paris, 4-5 diciembre 2011. Ponencia.
- Baertschi, B. “Sens moral. Sens moral et conscience morale”. *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*, Canto-Sperber, M. (comp.), t. 2. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. 1758-1767.
- Biziou, M. *Shaftesbury*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- Biziou, M. “Libéralisme économique, pauvreté et inégalités sociales selon Adam Smith”. *Adam Smith philosophe. De la morale à l’économie ou philosophie du libéralisme*, M. Bessone, M. & Biziou, M. (comp.) Paris: Presses Universitaires de France, 2009. 183-200.
- Bréban, L. “Sensitivity to Prosperity and Adversity: What would a Smithian Function of Happiness Look Like?”, *European Journal of the History of Economic Thought* 19/3 (2012): 551-586.
- Calori, F. “Sense or Sensibility? Adam Smith et ‘l’inoubliable Dr. Hutcheson’”. *Adam Smith philosophe. De la morale à l’économie ou philosophie du libéralisme*, Bessone, M. & Biziou, M. (comps.). Paris: Presses Universitaires de France, 2009. 37-55.
- Carrasco, M. A. “De Hutcheson a Smith: un sentimentalismo sofisticado”, *Revista de Filosofía* 65 (2009): 81-96.
- Derrida, J. *Force de loi*. Paris: Éditions Galilée, 1994.
- Haakonssen, K. *The Science of the Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Haakonssen, K. “Introduction. The Coherence of Smith’s Thought”. *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Haakonssen, K. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 1-21.
- Haakonssen, K. “Adam Smith et la société civile”. *Adam Smith philosophe. De la morale à l’économie ou philosophie du libéralisme*, Bessone, M. & Biziou, M. (comps.). Paris: Presses Universitaires de France, 2009. 147-163.
- Hausman, D. & McPherson, M. *Economic Analysis, Moral Philosophy, and Public Choice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- Hutcheson, F. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* [1726], Leidhold, W. (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 2004.
- Lalande, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- Lane, R. E. "Self-Reliance and Empathy: The Enemies of Poverty-and of the Poor", *Political Psychology* 22/ 3 (2001): 473-492.
- Larrère, C. "Adam Smith et Jean-Jacques Rousseau: Sympathie et Pitié", *Kairos* 20 (2002): 73-94.
- Leloup, S. "Distinction des rangs, sympathie et trajectoires sociales chez Adam Smith". Journées d'étude pour célébrer le 250^e anniversaire de la *Théorie des Sentiments Moraux*, "Lectures croisées de l'œuvre d'Adam Smith" Universidad Paris I Panteón-Sorbona, París. 1-2 octubre, 2009. Ponencia.
- Lieberman, D. "Adam Smith on Justice, Rights, and Law", *The Cambridge Companion to Adam Smith*, K. Haakonssen (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 214-245.
- Long, D. "Adam Smith's Politics". *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Haakonssen, K. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 288-318.
- Paganelli, M. P. "The Moralizing Role of Distance in Adam Smith: *The Theory of Moral Sentiments* as Possible Praise of Commerce", *History of Political Economy* 42/3 (2010): 425-441.
- Pesciarelli, E. "Aspects of the Influence of Francis Hutcheson on Adam Smith", *History of Political Economy* 31/3 (1999): 525-545.
- Rousseau, J.-J. "Emile ou de l'Education" [1762]. Gagnebin, B. & Raymond, M. (comps.), *J.-J. Rousseau Œuvres Complètes* IV. Paris: Éditions Gallimard, 1969.
- Shaftesbury, A. A. C. Earl of. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* [1713], Den Uyl, D. (ed.). Vol 2. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.
- Smith, A. "Of the External Senses". *Essays on Philosophical Subjects*, Wightman, W. P. D. & Bryce, J. C. (eds.). Indianapolis: Liberty Fund, 1982: 135-169.
- Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments* [1759], Raphael, D. D. & Macfie, A. I. (eds.). Indianapolis: Liberty Fund, 1984.
- Sprague, E. "Francis Hutcheson and the Moral Sense", *The Journal of Philosophy* 51/24 (1954): 794-800.
- Sugden, R. "Beyond Sympathy and Empathy: Adam Smith's Concept of Fellow Feeling", *Economics and Philosophy* 18 (2002): 63-87.
- Tugendhat, E. *Conférences sur l'éthique*, Ryan, M.-N. (trad.). Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- Winch, D. *Adam Smith's Politics. An Essay in Historiographic Revision*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.