

## ADAM SMITH Y EL RELATIVISMO

MARÍA A. CARRASCO\*

In this paper I will argue that Adam Smith's *Theory of Moral Sentiments* is not a relativistic ethics. Although many ethical norms are conventional, there are others, particularly those of justice, which are cross-cultural. Smith's view of justice, summarized in the imperative 'Do not harm our equals', contains two elements: on the one hand the term 'harm', which might be culture-relative; yet, on the other, the term 'equals', whose referent, although not always recognized, does not depend on different 'cultures' notions.

*Keywords:* Adam Smith, relativism, ethics, Scottish Enlightenment.

La ética que describe Adam Smith no es una ética relativista. Aunque muchas normas son convencionales, existen otras interculturales, en concreto las de justicia. 'No dañar a un igual' es una norma con dos elementos: el daño, que puede entenderse como relativo a la cultura; y los iguales, que aunque no sean siempre reconocidos, no dependen de las distintas culturas. En el daño a estos últimos se fundarían las normas interculturales de justicia.

*Palabras clave:* Adam Smith, relativismo, ética, Ilustración Escocesa.

Recepción: 22 septiembre 2008. Aceptación: 4 noviembre 2008.

En la *Teoría de los Sentimientos Morales*<sup>1</sup> Adam Smith afirma que una acción es correcta en la medida en que sea aprobada por

---

\* Agradezco al apoyo del proyecto Fondecyt 1060673 para la investigación de este trabajo, así como el de los investigadores del proyecto "Razón Práctica y Ciencias Sociales en la Ilustración Escocesa. Antecedentes y Repercusiones" por sus valiosos comentarios y colaboración.

1. Desde ahora *TMS*. Las referencias se tomarán de la edición de D. D. RAPHAEL y A. L. MACFIE (Liberty Fund, Indianápolis, 1982).

un espectador imparcial. Al mismo tiempo, el espectador imparcial dentro de cada uno representa la propia conciencia moral, engendrada empíricamente de acuerdo con la simpatía que nuestras acciones y emociones generan en quienes nos rodean. De ahí que muchos importantes comentaristas de este autor señalen que esta ética tiende al relativismo, dado que en diversas culturas los sentimientos de aprobación o desaprobación de las acciones irán variando, y se carecerá de un criterio absoluto, trascendente o al menos transcultural para contrastar los juicios de este espectador.

Sin desestimar por completo esta interpretación, quisiera postular que hay un factor que a ella se le escapa y puede alejarla del sentimentalismo relativista. En concreto, propondré que la *TSM* podría comprenderse como estructurada en círculos concéntricos, donde los más externos son efectivamente mera convención, pero que también existe un pequeño núcleo de ciertas normas materiales de justicia que serían universalmente vinculantes. Comenzaré por describir los argumentos de quienes postulan el relativismo en Smith, para después, analizando los conceptos de simpatía y del espectador imparcial, argumentar cómo la justificación de los juicios morales en Smith harían plausible la tesis de que, en una ética empirista como ésta, se puedan postular normas con pretensión de universalidad.

## 1. RELATIVISMO EN SMITH

El argumento más fuerte para afirmar el relativismo en la ética de Smith es el origen empírico de la conciencia moral. Efectivamente, cuando Smith describe su génesis, afirma que la perspectiva imparcial no es innata para nosotros; al contrario, la adquirimos en “la gran escuela de autodomínio” donde, “a través del sentido de la propiedad y la justicia, [aprendemos] a corregir la natural desigualdad de nuestros sentimientos”<sup>2</sup>. Muy resumidamente, señala que todos nacemos con un fuerte impulso por simpatizar —por encontrar una concordancia en los afectos— con

---

2. *TSM* III.3.3

nuestros semejantes para sentirnos aprobados por ellos. Dentro de nuestra familia no es difícil satisfacer este deseo pues con sus afectos parciales ella aprueba casi cualquier pasión que expresemos. Sin embargo, cuando “salimos al mundo” y nos enfrentamos por primera vez a personas indiferentes, nos damos cuenta de que no todos aprueban nuestra conducta, y por primera vez sentimos la falta de simpatía y la insatisfacción de uno de nuestros impulsos naturales centrales. Motivados por sentir el placer de la simpatía mutua salimos imaginariamente de nosotros para mirarnos con los ojos con que esos espectadores indiferentes nos ven, y nos damos cuenta de que, desde su punto de vista, no somos más que uno entre una multitud de iguales<sup>3</sup> y que si no restringimos nuestro egotismo y actuamos con imparcialidad, no obtendremos nunca su aprobación. Así empezamos a entrenarnos en esta nueva actitud, creando el hábito de la imparcialidad, de mirarnos a nosotros mismos y a los demás desde esta nueva perspectiva en vistas a establecer qué conducta podría ser aprobada por cualquier espectador imparcial. Este nuevo posicionamiento en el mundo es el posicionamiento moral, que no es innato, pero sí es un desarrollo natural de nuestras tendencias originales.

Por tanto, la moralidad en esta teoría es una estructura de segundo orden que se construye sobre nuestra constitución tendencial innata<sup>4</sup>. El juicio moral, o la aprobación del espectador *imparcial*, no descansa sobre el placer de la simpatía mutua sino sobre el placer de simpatía mutua *moral*, que significaría la coincidencia en los sentimientos apropiados. El punto de vista moral es aprendido pero no arbitrario. La conciencia es un hecho empírico que se desarrolla y perfecciona en el tiempo como resultado de la interacción de factores sociales y propensiones psicológicas humanas<sup>5</sup>,

---

3. TSM II.ii.2.1; III.3.4; VI.ii.2.2.

4. En relación con la ‘virtud perfecta’, Smith dice: “La virtud requiere tanto hábito y resolución de la mente, como delicadeza en los sentimientos (...) Esta disposición de la mente es el mejor fundamento sobre el que la *superestructura* de la virtud perfecta puede construirse” (TSM VII.iii.3.10. Énfasis mío).

5. J. OTTESON, *Adam Smith’s Marketplace of Life* (Cambridge University Press, Cambridge, 2002) 80.

pero es tan natural como nuestro impulso por simpatizar. Es un nuevo horizonte cuyas referencias son iguales para todos los seres humanos. La estructura de segundo orden de la moral, que establece a la imparcialidad como criterio de juicio, es, formalmente, de alcance universal. A pesar de su origen empírico, la conciencia moral tendría en esta teoría la misma estructura en todas las personas. Es como es por nuestra humanidad, no por nuestra cultura.

Lo anterior no obsta para preguntarse si esta moral tiene algún contenido material o si no es más que un procedimiento cuyos resultados sólo dependen de los patrones culturales. ¿Pensaba Smith en una teoría relativista al describir su *TSM*? En este debate hay diversas opiniones. Intuitivamente podemos decir que existirían tres tipos de teorías morales: universalistas, pluralistas y relativistas. Las universalistas dicen que las normas morales deben ser las mismas para todos en cualquier cultura. La moral sería culturalmente neutra y ahistórica. Claramente la teoría de Smith no es universalista en este sentido fuerte. Las teorías pluralistas señalan que hay algunas reglas que deberían ser iguales para todos, mientras el resto serían relativas a cada cultura. Y por último el relativismo establece que las normas morales dependen de cada comunidad y que no existe ningún orden trascendente al que un código de ética concreto se deba ajustar. De aquí que el relativismo moral imposibilitaría los juicios transculturales por la falta de una medida común para evaluar sus prácticas. Importantes comentaristas afirman que éste es el caso de la ética de Smith, puesto que el origen empírico del espectador imparcial lo convertiría en un simple reflejo de lo que cada sociedad aprueba o desaprueba<sup>6</sup>.

---

6. Dentro de los relativistas también incluiré a Fonna Forman-Barzilai, a pesar de que para ella la posibilidad de que existan normas morales coincidentes en las distintas culturas haría que esta teoría fuera pluralista (cfr. *Smith on 'Connection', Culture and Judgment*, en L. MONTES y E. SCHLEISSER (eds.), *New Voices on Adam Smith* (Routledge, Nueva York, 2006) 111, nota 7). Sin embargo, como también dice que no hay nada en la antropología de Smith que sugiera qué normas deban coincidir (F. FORMAN-BARZILAI, *op. cit.*, p. 89), la coincidencia sería meramente arbitraria y contingente, lo que a mi entender no cambia la naturaleza de una teoría moral relativista. Sin duda el autor que desde hace más tiempo ha defendido esta tesis es T. CAMPBELL, en su clásico *Adam Smith and the Science*

De hecho, como el juicio moral depende de la simpatía o identificación imaginativa del espectador imparcial con el agente, de su apertura a la situación que juzga, las normas de propiedad son por definición in-universalizables. “La categoría formal de propiedad podría ser universal para Smith,” dice Fonna Forman-Barzilai, “pero su contenido es necesariamente plural (...) el punto de propiedad no es una medida normativa universal”<sup>7</sup>. La intencionalidad de la perspectiva imparcial-simpatética, que toma en cuenta las circunstancias contingentes e irrepetibles de cada situación, y que obliga a volver a realizar cada vez el juicio moral, permite que el juicio del espectador sea *phronético*, pero imposibilita un contenido material determinado para sus normas. Esto no implica, obviamente, que la propiedad sea arbitrariedad. En este modelo cualquier espectador imparcial dentro de una cultura, enfrentado exactamente a las mismas circunstancias, debería juzgar de la misma manera. En otra cultura el punto de propiedad puede ser distinto, pero el espectador imparcial en esa cultura, ‘su’ facultad de juicio, ‘su’ razón práctica, definirá la actitud moralmente correcta en ese otro contexto. Es *phronesis*, que aunque lejos de poder ser calificada de relativismo, no es posible de aprehender y codificar en normas universales de conducta.

De aquí que los autores que insisten en el convencionalismo de la ética de Smith señalan, como Griswold, que “en términos kantianos, el corazón de la ética de Smith es empírico y por tanto está inadecuadamente principiado”<sup>8</sup>; insistiendo en que “No hay una *única* solución para el problema de la virtud”, y “qué combinación sea apropiada dependerá de las circunstancias históricas”<sup>9</sup>. El problema —dice Griswold en otro sitio— es que si la fuente última de

---

*of Morals* (Allen & Unwin, Sydney, 1971), donde describe al espectador imparcial de modo parecido al *superego* freudiano.

7. F. FORMAN-BARZILAI, *Smith on 'Connexion', Culture and Judgment*, en L. MONTES Y E. SCHLEISSER (eds.), *New Voices on Adam Smith* (Routledge, Nueva York, 2006) 90.

8. C. GRISWOLD, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment* (Cambridge University Press, Nueva York, 1999) 94.

9. C. GRISWOLD, *Ibidem*, p. 295.

la normatividad en Smith es el juicio del espectador imparcial, en un último análisis ni ese juicio ni su filosofía pueden escapar del tiempo: “¿Cómo puede la historia dar lugar a principios normativos generales que sean siempre iguales, en todo tiempo y lugar? ¿No es ése acaso un proceso circular o inherentemente imposible?”<sup>10</sup> D. D. Raphael, otro de los más connotados comentaristas de Smith, también señala, con cierta ironía, que mostrando las diversas variaciones morales y sociológicas entre culturas, “Smith creía que podía apelar a un consenso entre sus lectores reflexivos sobre los méritos relativos de las distintas reglas de conducta. Posiblemente fue demasiado sanguíneo al suponer que este consenso contenía alguna verdad universal”<sup>11</sup>. Y todavía más frontalmente Forman-Barzilai pregunta “¿Cómo puede Smith haber pretendido generar la universalidad sin haber abstraído la moral de sus raíces empíricas?”<sup>12</sup>. Y luego dice: “Deberíamos preguntar a Smith y a aquellos persuadidos de la significación transcultural de su teoría, ¿Cómo sobrepasan los espectadores el sesgo cultural, se abstraen de su propia experiencia como agentes disciplinados en un mundo de valores? ¿Cómo evitan que la simpatía (...) se vuelva una arrogante intromisión?”<sup>13</sup>.

Una solución parcial a este problema la da Samuel Fleischacker, quien afirma que la naturaleza humana, para Smith, es como un bosquejo general que debe ser rellenado de modo diferente según los distintos contextos<sup>14</sup>. Esto significaría que no hay ni variaciones absolutas entre culturas ni una insistencia dogmática en una universalidad fuerte en todo tiempo y lugar. Más bien, dice, “Smith, razonablemente, presenta las variaciones culturales como posibles dentro de una naturaleza humana universal” y

---

10. C. GRISWOLD, *On the Incompleteness of Adam Smith's System*, “Adam Smith Review” 2 (2006) 184.

11. D. D. RAPHAEL, *The Impartial Spectator. Adam Smith Moral Philosophy* (Oxford University Press, Nueva York, 2007) 8.

12. F. FORMAN-BARZILAI, *op. cit.*, p. 100.

13. F. FORMAN-BARZILAI, *Ibidem*, p. 96.

14. S. FLEISCHACKER, *On Adam Smith Wealth of Nations. A Philosophical Companion* (Princeton University Press, Princeton, 2004) 81.

“la naturaleza humana está constreñida por condiciones generales necesarias para que cualquier sociedad pueda sobrevivir”<sup>15</sup>. De este modo la moral estaría constituida por ciertos lineamientos universales (el bosquejo) y muchos convencionales (el relleno) que surgen de estos distintos elementos de nuestra naturaleza. En relación a la justicia, Haakonssen afirma que hay áreas en la moral que son tan básicas y universales en su humanidad, que el espectador imparcial necesita saber poco o nada sobre los individuos involucrados para determinar su simpatía<sup>16</sup>. Luego señala que el resentimiento es uno de estos casos, y que la teoría de la jurisprudencia de Smith presupone que la virtud de la justicia sea ‘natural,’ en el sentido de que esté de algún modo fuera del alcance del cambio social<sup>17</sup>.

Esta interpretación parece refrendada por el mismo Smith cuando afirma que, a diferencia de otras virtudes, el autor de la naturaleza no confió en la razón humana para discernir la justicia, sino que proporcionó al hombre un instinto inmediato para aprobar el castigo frente al daño injusto<sup>18</sup>. De hecho, llega a comparar esta aprobación inmediata con nuestros apetitos biológicos básicos, como la nutrición o la pulsión sexual. Señala: “En relación a sus fines preferidos, la naturaleza no sólo provee al hombre un apetito para el fin, sino también un apetito independiente para los medios a través de los que este fin se logra”<sup>19</sup>. Por consiguiente, y en cuanto

---

15. S. FLEISCHACKER, *Ibidem*, p. 82.

16. K. HAAKONSSSEN, *The Science of a Legislator* (Cambridge University Press, Nueva York, 1989) 116. En K. HAAKONSSSEN, *Protestant Natural Law Theory* en N. BRENDER Y L. KRASNOFF (eds), *New Essays on the History of Autonomy* (Cambridge University Press, Cambridge, 2004) 105, Haakonssen también señala que en la tradición de los escoceses “Adam Smith forja su compromiso peculiar cuando reemplaza la base metafísica (teológica) de los derechos por una base socio-psicológica, según la que los derechos están siempre situados y deben ser comprendidos históricamente, salvo por unos derechos mínimos, cuyo contenido es establecido empíricamente, pero que parecen ser definitorios para cualquier forma de vida humana reconocible (y con ellos, pueden llamarse ‘inalienables’ o ‘naturales’”).

17. K. HAAKONSSSEN, *The Science* cit., p. 147.

18. *TSM* II.i.5.10.

19. *TSM* II.i.5.10.

Smith compara la ‘justicia’ con fines biológicos, claramente la está conectando más a la naturaleza que a la cultura.

Sin embargo, el mismo Fleischacker, que originalmente defendía la postura de cierta universalidad de la naturaleza humana, cambió después de opinión y denunció la relatividad de la justicia en la *TSM* discutiendo la tesis de la jurisprudencia natural de Haakonssen<sup>20</sup>. Según Fleischacker, dado que la justicia se funda en el resentimiento y éste es causado por la simpatía del espectador con la víctima de un daño positivo realizado por motivos impropios, cualquier tipo de ‘justicia natural’ —fuera del alcance del cambio social— tendría que ser el producto de un daño igualmente ‘natural’. Pero ‘daño’ es un concepto culturalmente mediado, por lo que la justicia también sería relativa a la cultura. Es decir, si el daño es una categoría esencialmente social<sup>21</sup>, no podemos juzgar la justicia de otras culturas con nuestra concepción de daño.

¿Es posible que Smith, tan conspicuo y exhaustivo observador de la naturaleza humana, haya simplemente pasado por alto este dato? Posiblemente no, y haya que buscar alguna solución para conciliar su explícita ‘justicia natural’ con las variaciones culturales antes de denunciar una inconsistencia en su teoría. Mi propuesta es que la gramática de círculos concéntricos que subyacería a la justificación de las normas morales en Smith, apoyadas en un pequeño núcleo de normas culturalmente neutras, podría dar la solución. Pero este orden debe verificarse con la existencia de dos tipos de normas, las culturales y las neutras; y estas últimas deben buscarse dentro de la esfera de la virtud de la ‘justicia’ a través de los dos elementos que describen la acción injusta y gatillan el resentimiento del espectador imparcial: el daño positivo y los iguales.

---

20. S. FLEISCHACKER, *On Adam* cit., pp. 153-161. Forman- Barzalai dice que también Haakonssen cambió de opinión, cuando en la Introducción a su edición de la *Teoría a los Sentimientos Morales* (Cambridge University Press, Cambridge, 2003), afirma que “lo que cuenta como daño no es una material universal”, y que “varía notablemente de una sociedad a otra” (cfr. F. FORMAN-BARZILAI, *op. cit.*, p. 112, nota 22).

21. S. FLEISCHACKER, *On Adam* cit., p. 158.

## 2. JUSTIFICACIÓN DE LAS VIRTUDES POSITIVAS Y NEGATIVAS EN SMITH

Psicológicamente la teoría del espectador imparcial puede entenderse como enraizando la moralidad en nuestra tendencia natural a empatizar, una habilidad que la psicología muestra que aprendemos desde la infancia<sup>22</sup>. Ésta consiste en re-centrar nuestro mapa egocéntrico para convertirnos, imaginariamente, en la otra persona, y saber cómo piensa, siente y reacciona. Es el trabajo propio de los actores; es un hábito, una técnica, que se adquiere y perfecciona con la experiencia, y al que Smith alude explicando que en el acto de simpatizar cambiamos de “caracteres y persona”<sup>23</sup> con el agente, poniendo entre paréntesis las propias particularidades, para poder entrar en sus sentimientos y al mismo tiempo poder mirarnos a nosotros mismos con sus ojos.

Pero una identificación en la que somos completamente absorbidos en el punto de vista del otro aún no nos permite juzgarlo. Para juzgar necesitamos una distancia crítica, algún punto de comparación, que podría muy bien ser nuestra propia actitud en una situación similar, lo que nos constituiría a nosotros mismos en el criterio de propiedad. Éste todavía no es el juicio moral en Smith. El juicio moral es parecido, pero con una corrección necesaria: el espectador debe saber cómo siente y piensa el agente, pero debe después compararlo con los sentimientos que tendría un espectador imparcial. Los sentimientos del agente no se contrastan con los eventualmente distorsionados sentimientos del espectador actual, sino con los ya corregidos y por tanto apropiados sentimientos del espectador imparcial, que son sentimientos de segundo orden. Sólo ésta es la simpatía moral en este sistema ético, la perspectiva im-

---

22. Cfr. R. GORDON, *Sympathy, Simulation and the Impartial Spectator*, “Ethics” 105 (1995) 728-731. En la teoría moral de Smith la psicología pone la base sobre los que los juicios morales se fundan, lo que no quiere decir que la moralidad se reduzca a un fenómeno psicológico. Las reacciones psicológicas no se identifican con los juicios morales. La mera simpatía, entendida en Smith como identificación, pertenece al campo de la psicología, mientras que sólo la simpatía del espectador imparcial pertenece al ámbito de la moralidad.

23. *TSM* VII.iii.1.4.

parcial-simpatética o, como Smith afirma, la complementación de la regla de oro de la moral cristiana (Ama a tu prójimo como a ti mismo) con el gran precepto de la naturaleza (No te ames a ti mismo más de lo que tu prójimo pueda amarte), la identificación y la imparcialidad para dar con el punto exacto de propiedad<sup>24</sup>.

La imparcialidad propia de este sistema, entonces, no es una imparcialidad teórica o abstracta, un punto de vista desde ninguna parte. Si nuestra posición innata en el mundo es céntrica, desde una perspectiva de la primera persona, la imparcialidad en Smith se relaciona con lo que Stephen Darwall llama la perspectiva de la segunda persona, vale decir, que regula nuestros juicios morales determinando el modo en que el espectador entra en el punto de vista del agente<sup>25</sup>: una imparcialidad simpatética, donde por una parte hay verdadera imparcialidad, pues se está libre de sesgos particulares; pero por otra hay simpatía real. Así, siendo verdaderamente imparcial, el juicio toma también en consideración todas las circunstancias y particularidades de la situación desde el interior del mismo agente.

La perspectiva de la imparcialidad-simpatética es el fundamento de los juicios morales en la ética de Smith. Aquí la imparcialidad nace del acto de la simpatía moral, es decir, la imparcialización de la perspectiva del espectador es un efecto necesario de su identificación simpatética con el agente; surge de la experiencia particular y admite grados de mejor y peor<sup>26</sup>, pues es una práctica que se va perfeccionando con la experiencia. Es una técnica análoga a la labor de un juez durante un proceso: conociendo lo mejor que pueda las circunstancias de las partes en conflicto, tiene que juzgar tan imparcialmente como le sea posible. Nadie piensa que los jueces

---

24. *TSM* I.i.5.5. Al respecto dice Raphael, “La humanidad y el auto-dominio unidos constituyen para Smith ‘la perfección de la naturaleza humana’, una combinación de las virtudes cristiana y estoica” (*op. cit.*, p. 34).

25. Cfr. S. DARWALL, *Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith*, “Philosophy and Public Affairs” 28 (1999) 142. Darwall ha desarrollado extensivamente esta idea en su libro *The Second Person Standpoint* (Harvard University Press, Boston, 2006).

26. Cfr. J. OTTESON, *op. cit.*, p. 74.

sean superhombres con ideas a priori e infalibles. Son personas comunes que aplican su razón práctica al caso específico; aplican reglas más o menos generales a la situación particular que les toca juzgar.

Forman-Barzilai señala que en la medida en que nuestra capacidad de simpatizar mejora, se va perdiendo la conciencia crítica y con ello la posibilidad de juicios transculturales<sup>27</sup>. A mi entender éste sería el caso si la simpatía de Smith fuera sólo una simpatía psicológica, identificación y coincidencia en los sentimientos; pero si nos situamos en una perspectiva de “simpatía moral” o “imparcialidad-simpatética”, mientras mejor simpatizamos mejor nos abstraemos de nuestras singularidades y perfeccionamos nuestra capacidad de juicios imparciales.

Finalmente, la imparcialidad-simpatética como estándar moral tiene su justificación en la igualdad humana como principio normativo último. La simpatía moral, que sin ser innata es sin embargo natural, depende de nuestra igualdad en cuanto seres morales. Queremos ser aprobados por aquellos que tienen la autoridad de aprobarnos o desaprobarnos, y éstos son precisamente los otros seres morales. Nadie culpa a un perro por no ser imparcial, por ejemplo, a pesar de que Smith afirma que en algún sentido somos capaces de simpatizar con los animales. Se requiere de simpatía moral, de considerar al otro como un ser con intenciones, responsable de su conducta y, en consecuencia, susceptible de ser alabado o reprochado. Adam Smith explica con claridad este punto cuando describe al objeto propio del resentimiento<sup>28</sup>. Dice que no basta que el objeto de esta pasión haya sido la causa del dolor (como una piedra), ni que sea capaz de sentir dolor (como un caballo). El único objeto apropiado del resentimiento, es decir, aquel hacia el que podemos tener un sentimiento moral, es el que haya ocasionado el dolor intencionalmente: un ser autoconsciente, capaz de reconocer su falta y arrepentirse; esto es, un igual en cuanto ser moral.

---

27. F. FORMAN-BARZALAI, *op. cit.*, p. 97.

28. *TSM* II.iii.1.6.

Con todo, la imparcialidad no es igual respecto de cualquier virtud. Ya expuesto su origen empírico y natural y su justificación normativa, es necesario explicar por qué desde la perspectiva imparcial-simpatética y fundadas en el mismo principio (la aprobación del espectador imparcial), se da un tratamiento distinto a las virtudes positivas y negativas. Con esto se comenzará a articular la idea de una ética de círculos concéntricos, en que se combinan, sin confusión, normas *phronéticas* para ciertas conductas y prohibiciones deontológicas para otras.

La clave, a mi entender, puede encontrarse en la importancia que Smith da al ‘importe’ de la situación al que el espectador imparcial responde. Charles Taylor acuñó el término ‘importe’ para expresar el aspecto de una situación al que afectivamente reaccionamos según el tipo de ser que somos<sup>29</sup>. Los gatos, por ejemplo, temen a los perros debido al tipo de ser que son: ven uno y huyen, dado que el perro representa una situación peligrosa para ellos. Los seres humanos también reaccionamos a importes. Hay algunos que son relativos a la cultura, que provocan reacciones sólo en algunas culturas, como situaciones que producen vergüenza, vanidad, y tantas otras que dependen de los estándares de cada sociedad; pero también hay importes culturalmente neutros, que provocan la misma reacción en todo ser humano por el simple hecho de ser el tipo de ser que es. Hay ciertas reacciones morales que se asocian a aspectos fundamentales de nuestra naturaleza<sup>30</sup>, como nuestra inclinación a ayudar a quien está herido o en peligro. Un ejemplo claro y significativo en la *TSM* es el “horror a la muerte, gran veneno para la felicidad pero mayor restricción para la injusticia,

---

29. Cfr. C. TAYLOR, *Self-interpreting Animals*, en *Human Agency and Language* (Cambridge University Press, Cambridge, 1985) 45-76.

30. Cfr. F. KERR, *The Self and the Good*, en R. Abbey (ed.), *Charles Taylor* (Cambridge University Press, Cambridge, 2004) 84-104. Las personas tendríamos ciertas reacciones morales, o modos de percibir determinadas situaciones, enraizadas en nuestra misma constitución; mientras otras reacciones morales serían efectivamente inculcadas por la socialización y diferirían de cultura en cultura. Las primeras son ciertas reacciones primitivas que a pesar de que pueden en alguna medida ser modificadas, entrenadas, re-dirigidas, refinadas, etc., en general reflejan una respuesta humana que se abstrae de las diferencias culturales.

que aunque mortifica al individuo protege sin embargo a la sociedad”<sup>31</sup>. Esta afirmación, que Smith hace apenas comenzar su tratado —calificándola como “uno de los principios más importantes de la naturaleza humana”— es particularmente sugerente en cuanto relaciona ya a la justicia con un importe culturalmente neutro. El concepto de importe, entonces, tanto en su versión relativa como intercultural, puede ser un instrumento de gran ayuda para comprender los matices que la perspectiva imparcial-simpatética introduce en la teoría de Smith; especialmente en la distinción entre virtudes positivas y negativas.

La simpatía moral es un “poder de percepción”<sup>32</sup> del importe de la situación. Hay veces, como Smith explica en la llamada ‘simpatía condicional’, en que el espectador no se identifica con los sentimientos del agente, pero sabe por experiencia que sí son los apropiados para dichas circunstancias, y en consecuencia, los aprueba. Esta situación anormal revela que el juicio de propiedad depende más del importe que de la efectiva correspondencia de sentimientos con el agente; en otras palabras, que el espectador imparcial juzga y aprueba, en última instancia, de acuerdo con aquello que la situación merece<sup>33</sup>. Luego está la ‘simpatía ilusoria’, otra situación anormal, que tampoco implica correspondencia actual de sentimientos. Ésta se da, por ejemplo, cuando nos compadecemos de un loco o de un muerto, sujetos incapaces de sentir lo que nosotros imaginamos que sentiríamos si estuviéramos en sus circunstancias y, simultáneamente, conserváramos la conciencia<sup>34</sup>. Estas dos clases atípicas de simpatía muestran cómo la ‘imaginación’ es más importante que la real simpatía en la formación de nuestros juicios morales<sup>35</sup>, o que lo que la simpatía del espectador imparcial hace es capturar en cada ocasión concreta el punto de propiedad, con relativa independencia de los sentimientos del

---

31. *TSM* I.i.1.13.

32. *TSM* VII.iii.3.2.

33. *TSM* I.i.3.4.

34. *TSM* II.1.2.5.

35. D. D. RAPHAEL, *op. cit.*, p. 15.

agente. Este punto es esencial, ya que demuestra que el espectador imparcial no proyecta los valores sino que reacciona afectivamente al importe de la situación. Esta reacción, además, no es inmediata ni debe ser confundida con una ‘intuición’. Como bien ha descrito Griswold, es una “conjunción de deliberación, razón, y penetración”<sup>36</sup>, porque el espectador imparcial juzga con sus sentimientos *ya moralizados*, y no con las pasiones innatas originales.

Ahora bien, la perspectiva imparcial-simpatética permite a Smith tanto distinguir las virtudes positivas de las negativas como dar cuenta de las diferencias culturales. Al describir las virtudes, Smith afirma que el punto de propiedad varía de pasión en pasión según el contexto y las circunstancias<sup>37</sup>. La pasión apropiada, aquella determinada por el espectador imparcial, cambia según culturas, edades, profesiones, etc. Lo que se espera de un soldado no es igual a lo que se espera de un sacerdote. Estas normas de conducta varían porque se basan en el sentido de propiedad e ideales de las diversas culturas, también permiten grados y son totalmente libres. Dentro del marco de lo permisible, Smith admite tantos puntos de propiedad como conjunciones de circunstancias o partes pueda haber. Éste es el caso para casi todas las virtudes. Sin embargo, las reglas de justicia —la única virtud negativa— se constituyen de un modo distinto. No son reglas vagas y llenas de excepciones; sino que son exactas, precisas y vinculantes; no admiten grados y deben ser estrictamente seguidas<sup>38</sup>.

¿Cómo puede existir esta diferencia tan radical entre las virtudes si están todas fundadas sobre el mismo principio? Probablemente porque la imparcialidad —como afirma Marcia Baron<sup>39</sup>— se puede considerar en dos niveles distintos: uno es la imparcialidad en las reglas y principios, que básicamente significa no hacer excepción de nosotros mismos, y otro es la imparcialidad

---

36. C. GRISWOLD, *Adam Smith* cit., p. 88.

37. *TSM* I.ii.intro.2.

38. *TSM* II.ii.1.5.

39. Cfr. M. BARON, *Impartiality and Friendship*, “Ethics” 101 (1991), 836-857.

en las decisiones particulares, como la imparcialidad utilitarista, donde se prescribe dar exactamente el mismo valor a las propias cosas y a las de los demás, sin ponderar más lo propio por el simple hecho de ser nuestro. Naturalmente la imparcialidad en los principios es perfectamente compatible con la parcialidad en este segundo nivel. Por ejemplo, una regla como “cada madre debe cuidar a sus hijos más que a los ajenos” satisface el primer criterio, aunque es parcial en el segundo nivel. Entonces, siguiendo esta distinción, mi propuesta es que en la ética de Smith las virtudes positivas son imparciales sólo de acuerdo con el primer criterio, dando así lugar a prerrogativas relativas al agente y a la cultura; mientras que la justicia negativa debe ser imparcial en ambos niveles: tanto en sus principios como en la misma porción de respeto que cada persona merece.

Ahora bien, respecto de la justicia, Stephen Darwall explica la peculiar relación entre ésta y la simpatía en la teoría de Smith. En ésta se afirma que el espectador siente resentimiento y aprueba el castigo de un agresor injusto por su identificación con la víctima, pues siente como si la injusticia le hubiese sido cometida a él mismo. Por esta razón las reglas de justicia para Smith son “sagradas”<sup>40</sup>: ningún espectador aceptaría nunca que alguien fuera tratado como un inferior, cuando su razón le está recordando permanentemente que todos somos iguales. Por consiguiente, los juicios de justicia serían distintos a los de las virtudes positivas porque implican otro tipo de aprobación moral e incluso, dice Smith, se sienten distintos, más vívidos y vinculantes<sup>41</sup>. Por definición, entonces, el espectador imparcial no puede aceptar que un semejante sea tratado como un inferior; y simpatiza con la víctima

40. *TSM* II.iii.3.4.

41. En *TSM* II.i.introd.1, señala: “Hay otro conjunto de cualidades que se adscriben a las acciones y conducta de la gente distinta de su propiedad (...) y que son objeto de una especie de aprobación o desaprobación distinta. Éstos son el mérito o demérito”. La razón para este otro tipo de juicio moral, según Stephen Darwall, es que los juicios de justicia expresan implícitamente nuestra igualdad como seres humanos. Cfr. S. DARWALL, *Equal dignity in Adam Smith*, “The Adam Smith Review” 1 (2005) 133.

porque siente el valor de la víctima como su mismo valor<sup>42</sup>, y no soporta la violación de lo que es más sagrado para nosotros como personas: nuestra igualdad.

Reconocer al otro como un ser de igual en cuanto ser moral, solicita de nosotros lo que Darwall llama ‘respeto de reconocimiento’. Ésta es la actitud apropiada frente a las cosas de valor intrínseco; un tipo de respeto que se da o no se da, pero que no admite grados<sup>43</sup>. El resentimiento y la justicia negativa en Smith expresan precisamente este tipo de respeto, que se encarna en restricciones morales (cosas que no podemos hacer a los demás), y manifiesta la imparcialidad en ambos niveles: como todos somos iguales, todos merecemos exactamente el mismo respeto de reconocimiento. Y ésta es una norma tan importante en Smith, que dice que “La Naturaleza, antes de cualquier reflexión sobre la utilidad del castigo (...) ha impreso en el corazón humano, con caracteres indelebles, inmediata e instintivamente la necesaria y sagrada ley de retaliación”<sup>44</sup>. Haakonssen explica que la justicia implica una sensación más fuerte que las otras virtudes, porque a diferencia de éstas refleja la falta de algo que debió haberse dado pero no se dio<sup>45</sup>. Según mi interpretación, este ‘algo’ que se debió haber dado y no se dio, y que provoca esa reacción tan peculiar, es, precisamente, el respeto de reconocimiento.

El segundo tipo de respeto que Darwall identifica es el llamado ‘respeto de apreciación’. Éste se relaciona con distintos rasgos del carácter, la idea de virtud, de lo que es digno de admiración, y sí admite grados. No todo el mundo merece el mismo respeto de apreciación, aunque lo que es digno de aprecio en un individuo debe ser igualmente reconocido en otro. La imparcialidad funciona aquí sólo en el primer nivel, permitiendo que las distintas sociedades tengan diversos ideales. Éste sería el lado de las virtudes

---

42. TSM II.ii.1.9.

43. Cfr. S. DARWALL, *Two kinds of respect*, “Ethics” 88 (1971) 36-49.

44. TSM II.i.2.5.

45. K. HAAKONSEN, *The Science* cit., p. 86.

positivas en la ética de Smith, que requieren un tipo de compromiso distinto.

En la *TSM*, entonces, esto significaría que si la virtud se define como el grado apropiado de toda pasión<sup>46</sup>, en las virtudes positivas, a pesar de las diversas “sombras y matices”<sup>47</sup> que dependerán del contexto, su apreciación no será arbitraria pues siempre estará medida por los sentimientos del espectador imparcial<sup>48</sup>. No hay relativismo porque este juicio depende en primer lugar del importe de la situación, y está además validado por la mediación del espectador, que rompe nuestra centralidad natural para garantizar que nos tratemos a nosotros mismos como tratamos a los demás. Y en relación con la justicia, el grado apropiado de la pasión es claro: debe ser absoluto respeto por la dignidad de nuestros semejantes, algo menos ya sería inmoral. Es decir, a partir del mismo fundamento, Smith podría simultáneamente justificar restricciones deontológicas absolutas respecto de la virtud de la justicia y una más amplia aunque no relativista ética de las virtudes positivas.

### 3. SIMPATÍA TRANSCULTURAL Y JUICIOS MORALMENTE NEUTROS

La crítica que hacía Fleischacker era que el daño al que reaccionamos en casos de injusticia era una noción culturalmente mediada, y por tanto sería imposible la existencia de normas válidas para todos o culturalmente neutras; de lo que se seguiría, en última instancia, que los juicios interculturales en Smith serían una “arrogante intromisión” y su moral, convencionalismo. Fleischacker señala que el concepto de imparcialidad no garantiza normas universales de justicia, porque podríamos, por ejemplo, “herir imparcialmente a todos los niños”<sup>49</sup>, sin convertir a ésta en una buena práctica. Este ejemplo, sin embargo, sólo serviría en la hipótesis de una comunidad en que las personas sí quisieran herir a sus hijos. Es

46. *TSM* I.ii.introd.2.

47. Ver *TSM* VI.ii.1.22.

48. *TSM* III.3.4.

49. S. FLEISCHACKER, Conferencia *Smith on Relativism*, dictada en la Pontificia Universidad Católica de Chile, noviembre, 2004.

decir, dado que la imparcialidad en Smith es una imparcialidad-simpatética, no basta que un daño sea hecho por igual a todos para considerarse justo, sino que la gente tendría que identificarse con los niños y aceptar para sí misma esa herida. Sólo en ese caso la práctica no se entendería como tratar a un igual como un inferior, y no se consideraría injusticia. Al agregar la gran ley del cristianismo o el *test* de reversibilidad al gran precepto de la naturaleza, Smith sí garantiza que la mera imparcialidad no baste como criterio de justicia dentro de una comunidad.

Con todo, el *test* de reversibilidad sólo es útil como una medida ‘intra-cultural’, donde todas las personas comparten patrones sobre qué es y qué no es un daño. Cuando se juzga desde fuera, este *test* sólo sirve para identificar las injusticias formales, es decir, cuándo un agente está tratando deliberadamente a otro como un inferior. Por ejemplo, si en la Edad Media se mataba a alguien por deshonorar el nombre de una familia, antes de juzgar su justicia yo debería ‘ajustar mis referencias’ al marco de esa cultura, y ver si allí deshonorar el nombre de la familia es o no un daño. Si lo es, el agente está actuando por motivos apropiados y no comete una injusticia formal. En ese marco cultural matar al agresor es castigo, no injusticia.

Pero el punto es qué pasa con la justicia material. Una acción podría ser formalmente justa pero materialmente injusta (la acción que realizo sí trata a un igual como a un inferior). Un caso paradigmático es el de la esclavitud. Deben haber existido muchos dueños de esclavos que no sospechaban que estaban cometiendo una injusticia. ¿Es lícito juzgarlos desde nuestros criterios actuales? ¿O debemos decir que entonces la esclavitud era justa? Si centramos el análisis sólo en la noción de daño, probablemente llegaríamos al relativismo. Sin embargo la justicia en Smith implica dos componentes: es la reacción inmediata al *daño* producido a nuestros *iguales*. Por tanto, si realizamos el análisis a partir del segundo componente de la definición, el de la igualdad, tal vez se encuentre otra luz para entender la aparente incongruencia de Smith en relación a la justicia.

¿Es la igualdad un concepto culturalmente mediado? ¿Quiénes son nuestros ‘iguales’: los bárbaros, las mujeres, los negros, los embriones, las ballenas? Muchas culturas no han reconocido a algunos de estos grupos como nuestros semejantes; actualmente muchas excluyen a los no-nacidos como merecedores de respeto de reconocimiento, y hay grupos ecologistas que luchan por incluir a ciertas especies no-humanas como personas. En los hechos, entonces, la noción de igualdad, sí parece ser tan relativa a la cultura como la noción de daño positivo. Y así el bien y el mal, en la teoría moral de Smith, dependerían necesariamente de cada cultura particular.

No obstante, a diferencia de la noción de daño, el grupo de ‘iguales’ no depende de nuestro reconocimiento de ellos. En sí mismos, reconocidos o no por su sociedad, los esclavos negros eran ‘iguales en dignidad’ a las personas blancas. Ellos ahora sólo han sido *reconocidos* como iguales, no fueron *hechos* iguales. Las mujeres no empezaron a tener dignidad cuando les fue reconocida. Ellas ya la tenían, aunque su comunidad no se las concediera. El sentido común basta para comprender que nuestro reconocimiento de la igualdad en dignidad de x no crea ni inventa esa dignidad. Ella siempre estuvo allí, pero éramos ciegos frente a ella. No es un problema de x sino de nuestro conocimiento de x.

Esta diferencia esencial entre los conceptos de ‘daño positivo’, que en principio es sólo formal y el de igualdad, que sí tiene un contenido material, podría dar la clave para legitimar ciertos juicios interculturales en la ética de Smith y postular una estructura de círculos concéntricos con algunas normas de justicia con pretensión de universalidad.

El círculo más externo correspondería a las normas de etiqueta, que regulan cómo vestirse para una fiesta o qué vino servir. Entre las distintas culturas, esto puede variar completamente; es sólo convención. Cuando empezamos a ‘entrar’ en los círculos interiores, la convención va dejando lugar a ciertos principios o valores que, aunque expresados de diferentes maneras, tienen validez

transcultural. “Esperamos verdad y justicia de todos”<sup>50</sup>, afirma Smith tras insistir que el punto preciso de propiedad lo establece el espectador imparcial cada vez de acuerdo con el contexto específico. Naturalmente ‘verdad’ y ‘justicia’ podrían tener ciertos márgenes de interpretación en diversos tiempos, lo que ha llevado a decir que no constituirían reglas de alcance intercultural. Sin embargo, si pensamos en ellas en abstracto, sin duda encontraremos algunas ‘semejanzas de familia’ entre las distintas prácticas culturales, dado que encarnan el mismo valor humano.

Las normas de justicia ya se encuentran definitivamente en los círculos más interiores. El importe al que el espectador imparcial reacciona es al daño impropio cometido a un igual. La justicia formal se establecerá siempre ajustando las referencias culturales; pero a diferencia de las normas de propiedad, esta vez sí es posible en algunos casos juzgar desde fuera la justicia material de algunas normas. No todas, porque efectivamente la noción de daño, que es el atentado en contra de algún bien humano, es en gran medida culturalmente mediada. Aquí se estaría en una zona gris donde habría que discutir si la interpretación cultural es o no es razonable. Pero tratar a un igual como un inferior es un importe culturalmente neutro, que no depende de los criterios modelados por la propia cultura sino exclusivamente de nuestra natural pero no innata superestructura moral y su criterio de imparcialidad. Y aquí es donde cobra relevancia la objetividad del grupo de ‘iguales’ para que podamos identificar en cualquier cultura *ciertas* injusticias materiales. Si una acción se considera injusta para un considerado ‘igual’ dentro de una comunidad, es también injusta, aunque la comunidad no lo reconozca, para todos los objetivamente iguales. Éste podría ser el caso de la esclavitud: una injusticia material que se puede juzgar legítimamente desde cualquier cultura, apoyados únicamente en la objetividad del grupo de iguales.

Así, si existe este grupo, se podría postular que en la teoría de Smith hay un núcleo duro de justicia natural, de normas materiales universalmente vinculantes, aunque ellas no sean siempre reco-

---

50. *TSM* V.2.12.

nocidas. A pesar de que Smith no lo dice explícitamente, sigo a Otteson cuando afirma que “del hecho de que la gente realice distintos juicios morales no se sigue que no exista un juicio o sistema de juicios trascendentemente correcto”<sup>51</sup>.

La importancia que Smith da al autoengaño en la *TSM* prueba que cree que las personas tienen la capacidad de cerrar sus oídos al espectador imparcial<sup>52</sup> y justificar cualquier conducta<sup>53</sup>. La ceguera moral o el autoengaño pueden ser personales o culturales. Por consiguiente, y dada la debilidad e imperfección de nuestro conocimiento, nunca podremos estar seguros de nuestros juicios particulares, de nuestra identificación del grupo de iguales o de sus bienes básicos. Pero si tenemos la certeza de que existe un grupo objetivo de iguales, y tenemos buenas razones para creer que nuestro estándar es superior al de otra cultura, podríamos legítimamente juzgar sus normas culturalmente neutras de justicia.

En suma, Smith acepta que en los asuntos prácticos pueden existir indefinidas normas relativas a la cultura, que no pueden ser legítimamente juzgadas con otros criterios culturales. Pero en el caso de los iguales tratados como inferiores, sí reacciona calificándolo como una injusticia. Ésa no es una verdad relativa a la cultura, no depende de nuestra interpretación, y es lo que da a Smith un fundamento culturalmente neutro para las normas esenciales de justicia. Si esas comunidades no ven la injusticia de sus criterios morales es porque la justicia requiere de simpatía, y la simpatía moral implica la identificación con el otro como un igual. Si los agresores de esas culturas verdaderamente vieran a los esclavos como iguales, se identificarían con ellos y sentirían resentimiento y la necesidad de castigo. Pero cuando las tradiciones están muy arraigadas, el autoengaño puede ser difícil de erradicar. Cualquier espectador, si es sabio y virtuoso, tiene que estar dispuesto a distanciarse de las creencias dominantes de su cultura para evaluarlas, y podrá evaluar también las de las otras culturas.

---

51. J. OTTESON, *op. cit.*, p. 254, nota 69.

52. *TSM* III.2.32.

53. *TSM* III.4.3.

Cuando así lo hace, el espectador verdaderamente desinteresado e imparcial, sí puede simpatizar con las víctimas de injusticia aunque éstas no sientan resentimiento (simpatía ilusoria), y legítimamente reconocer un daño objetivo. Por consiguiente, tal como la emergencia del espectador imparcial, donde el individuo pone entre paréntesis su singularidad para simpatizar con el agente, en un juicio transcultural legítimo el individuo también debe poner entre paréntesis los estándares relativos a su cultura. Estos estándares son básicamente los de propiedad. Con todo, hay un criterio material que siempre permanece, el de la justicia, o al menos el núcleo duro del igual respeto de reconocimiento.

#### 4. ARGUMENTOS DE SMITH

Si esta estructura de la *TSM* es correcta, sería totalmente consistente con la V parte del libro titulada “De la influencia de la costumbre y las modas sobre los sentimientos de aprobación y desaprobación moral”, que da tantos problemas a la interpretación relativista de esta ética. En el primer capítulo de esa parte Smith analiza la influencia de la costumbre y las modas sobre nuestras nociones de belleza, y termina diciendo: “No puedo, sin embargo, ser inducido a creer que nuestro sentido de la belleza externa esté fundado exclusivamente en la costumbre”<sup>54</sup>. Y si éste es el caso para el sentido de la belleza, aun menor es la influencia que puede tener “en nuestros sentimientos de aprobación y desaprobación, que se fundan en las más fuertes y vigorosas pasiones de la naturaleza humana; que aunque pueden ser en cierta medida modificados, no pueden ser completamente pervertidos”<sup>55</sup>. En esta cita Smith alude a la aquí llamada estructura de segundo orden de la moral y la conecta inmediatamente con algunos juicios morales básicos. Nunca niega la existencia de normas relativas a la cultura, pero las combina, sin contradicción ni confusión, con otras normas culturalmente neutras que siguen a la misma superestructura de la moral. Por ello es que, en contra de la opinión de importantes intér-

---

54. *TSM* V.1.9.

55. *TSM* V.2.1.

pretes, pareciera que la *TSM* sí admite algunos juicios transculturales legítimos.

En el segundo capítulo de esta parte el autor describe los hábitos y costumbres de diferentes culturas repitiendo que los sentimientos morales no pueden ser completamente pervertidos<sup>56</sup>. Lógicamente cuando algo es susceptible de ser ‘pervertido’ es porque existe algún estándar de lo ‘no pervertido’. También habla de ‘desviaciones’ de la ‘propiedad natural de la acción’<sup>57</sup>, y todavía más claro: “Respecto de usos particulares... es posible que se establezcan, como lícitos y no reprochables, acciones que *chocan de lleno contra los principios del bien y del mal*”<sup>58</sup>. Después da el clásico ejemplo del infanticidio en Grecia, calificándolo como la ‘mayor barbaridad’, un ‘abuso horrible’, y la ‘peor violación de la humanidad’. Hay un juicio moral claro en estas palabras. Sin embargo, Forman-Barzilai destaca que a pesar de que Smith condena el infanticidio, no condena a Aristóteles o Platón por apoyarlo, sugiriendo que él está juzgando esta práctica desde su perspectiva relativa a la cultura europea del siglo XVIII, pero no está indicando que desde la perspectiva de la cultura griega fuera un ‘abuso horrible’<sup>59</sup>. Yo discrepo en este punto ya que Smith continúa, en el mismo lugar, diciendo que “*incluso* las doctrinas de los filósofos (...) se vieron *descaminadas* por la costumbre establecida”<sup>60</sup>. Nada puede ser descaminado si no hay un camino correcto por el que ir. Y en esta cita, además, Smith identifica a la costumbre establecida como la causa eficiente de esa desviación. Consecuentemente, está afirmando que el infanticidio es un mal moral, independientemente de su reconocimiento o no en la cultura.

Con todo, también es cierto que en este mismo párrafo Smith hipotetiza sobre las causas de la aceptación del infanticidio en Grecia. Primero se remonta a su posible origen “en los tiempos de

56. *TSM* V.2.1, 12, 13 y 16.

57. *TSM* V.2.14.

58. *TSM* V.2.14. Énfasis mío.

59. F. FORMAN-BARZILAI, *op. cit.*, p. 110.

60. *TSM* V.2.14. Énfasis mío.

la más salvaje barbarie” y la necesidad; y luego explica que una vez sancionado por la costumbre se continuó realizando inercialmente, sin percatarse de su maldad. Sin embargo esta explicación está lejos de ser una justificación. Es más bien lo contrario: “Cuando la costumbre sanciona tan espantosa violación de la humanidad —dice— podemos imaginar que difícilmente existirá alguna práctica que pueda no ser autorizada”<sup>61</sup>. Smith puede entender la ceguera moral cultural, explicar su origen y hasta utilizarlo como atenuante para las prácticas históricas perversas. Pero incluso cuando esas prácticas no fueran formalmente malas —las personas no ven ni pretenden el mal— siguen siendo, en sí mismas, una maldad moral material.

Hay otro argumento dentro de la *TSM* que refuerza mi interpretación, y es la distinción que Smith realiza entre el deseo de alabanza y el deseo de ser digno de alabanza. Señala que estos dos deseos no son iguales ni tienen el mismo origen<sup>62</sup>. En una carta de octubre de 1759, Smith solicita a su editor que agregue ciertos pasajes a la segunda edición de la *TSM*, donde se hiciera explícito que la virtud es suficientemente independiente de la opinión popular ya que, a pesar de que “los juicios concernientes a nuestra propia conducta siempre hacen referencia a los sentimientos de otro ser (...) la real magnanimidad y la virtud consciente pueden sostenerse bajo la desaprobación de toda la humanidad”<sup>63</sup>. En otras palabras, Smith no concebía al espectador imparcial dentro de uno mismo como totalmente dependiente de la convención social, y consideraba en cambio que su opinión podía ser más fiable que la de los espectadores externos. En la sexta edición de la *TSM* ya lo afirma categóricamente: “[el juicio del espectador externo y el del espectador imparcial]

---

61. *TSM* V.2.14.

62. *TSM* III.2.2.

63. E. C. MOSSNER Y J. S. ROSS (eds.), *Correspondence of Adam Smith* (Liberty Fund, Indianápolis, 1987) 49. En esta carta a su editor Gilbert Elliot (pp. 48-57), Smith refuta la tesis de que el espectador imparcial sólo sea una suerte de *superego*.

están fundados en principios que en algunos aspectos se asemejan, pero que, sin embargo, son en realidad muy distintos”<sup>64</sup>.

En conclusión, a pesar de que para Smith el origen de la conciencia moral es una construcción social, a medida que el individuo va teniendo su propia biografía, su imaginación y su razón se combinan para darle el poder de re-formar su conciencia. Éste no es un proceso automático y depende de las elecciones que cada uno vaya haciendo en su vida, de sus experiencias, sus cuestionamientos y el refinamiento de su simpatía. Cada individuo adquiere un grado diverso de desarrollo moral, hasta el ideal del hombre sabio y virtuoso en quien el deseo de la autoaprobación (el deseo de ser digno de alabanza o de obtener la aprobación del espectador imparcial) es más fuerte que el deseo de aplauso externo. De aquí que Smith diga que el amor por la autoaprobación sea, en última instancia, equivalente al amor por la virtud<sup>65</sup>.

Naturalmente para alcanzar este alto grado de desarrollo moral, que implica una parcial independencia respecto de los juicios de la comunidad, hay todo un camino que recorrer, puesto que la ‘simpatía moral’ es un hábito que puede y debe perfeccionarse. Pero lo importante, en este caso, es que Smith reconoce que esos dos criterios no siempre coinciden, y que el hombre virtuoso puede verse desaprobado por su comunidad con el único consuelo de ser aprobado por su conciencia. Siendo así, es todavía más claro que no estamos esclavizados a la relatividad de las normas de nuestra cultura, que las personas no somos autómatas que repetimos mecánicamente lo aprendido en nuestra socialización, sino que existe la posibilidad de una cierta autonomía de juicio, una distancia crítica que nos permitiría evaluar las normas de nuestra comunidad, y eventualmente también las de otras culturas, teniendo siempre presente la necesidad de distinguir entre reglas de propiedad y de justicia y, por cierto, la falibilidad de nuestros juicios. A través de este nivel de moralidad superior, entonces, obtenido sólo por unos

---

64. *TSM* III.3.32.

65. *TSM* III.2.8.

MARÍA A. CARRASCO

pocos, Smith abre la puerta al progreso, la discusión y el discernimiento moral, y la posibilidad de reconocer los errores culturales.

Smith, de hecho, directa o indirectamente, realiza juicios morales transculturales a lo largo de toda su obra. Para él, el grupo de 'iguales' —los que a pesar de su cultura no pueden ser tratados como inferiores sin cometer injusticia material— está claramente constituido por todos los seres humanos. ¿Es éste el grupo objetivo de iguales y todas las culturas que consideran a los indígenas o mujeres como inferiores están equivocadas en sus juicios? En la ética empiricista de Smith no existe ningún test contrafáctico capaz de garantizar la verdad universal de estas verdades prácticas; no puede haberlo; aunque sí existen ciertos dispositivos —como son la reflexión, el diálogo, el contraste y la refutación—, que ayudan desvelar el autoengaño y juzgar y actuar en base a creencias razonables. Esto es el máximo al que la debilidad humana puede aspirar.

Maria A. Carrasco  
Pontificia Universidad Católica de Chile  
mcarrasr@uc.cl