

La ambivalencia de Smith respecto al honor

Stephen Darwall*

El honor, dice Montesquieu, es “el principio de la monarquía”. La monarquía “supone... preeminencias” y “rangos” y “la naturaleza del honor... es demandar preferencias y distinciones”. En las monarquías (y en general en las culturas del honor), “la ambición”, el deseo de honor, es una fuente de orden social. “El honor hace que todas las partes del cuerpo político se muevan”. La gente busca el honor, por así decirlo, desde abajo, y el honor es otorgado desde arriba, en última instancia, por el rey. O para usar la metáfora preferida de Montesquieu, el honor se confiere desde el “centro” y se persigue desde la periferia¹.

En otra parte he sostenido que el honor y el tipo de respeto del que es distintivo (y por el que las jerarquías de honor propiamente se constituyen), forman una díada que se opone a la díada característica de la moral y el orden político liberales con su tipo de respeto distintivo, a saber, a la igual dignidad de las personas (el respeto de

** Stephen Darwall es profesor de Filosofía en la Universidad de Yale. El artículo es una traducción de la conferencia dictada en “The Philosophy of Adam Smith Conference”, en la Universidad de Oxford, enero del 2009; y publicada por la Adam Smith Review, a la que agradecemos el permiso para reproducirla en castellano.*

1 Montesquieu, C. (1989), p. 27.

unos a otros como seres mutuamente responsables)². Tanto el *respe- to al honor* como el *respeto de segunda persona* (como llamo al respeto por nuestra igual autoridad para exigirnos cuentas unos a otros) son formas de *reconocimiento* de las *personas*, pero de las personas consideradas de dos maneras esencialmente distintas³. Podemos apreciar esta diferencia reflexionando en la típica frase que se utiliza para indicar la igualdad ante la ley, a saber, que la ley no “hace distinción de personas”. Sin embargo, y a pesar de que esta frase nos pueda ser tan familiar, podría sonar extraña a los oídos contemporáneos. ¿Qué puede querer decir que la ley no haga distinción de personas? ¿No pertenece acaso a la misma idea de nuestra igual dignidad jurídica que la ley nos respete a todos por igual? Lo que esta frase significa, obviamente, es que la ley no respeta las diferencias o “distinciones” entre personas en cuanto no presta atención a las diferencias de posición social –el “rango” y la “preeminencia” de Montesquieu– que es la que constituye la naturaleza del respeto al honor. El *respeto de honor* es, en este sentido, y con bastante precisión, un respeto diferenciado a las personas. Respeto, y por lo tanto construye, a la *persona* en su sentido clásico de función social o “máscara”, la “cara” de alguien frente a la sociedad. Sólo es posible ocupar alguna posición, rango o papel social determinados, si el hacerlo es debidamente reconocido u honrado por los demás.

2 Darwall, S. (2008). Darwall utiliza la palabra *accountable*; y luego hablará de *mutual accountability*. En español, esto equivaldría a “dar cuentas”, “ser capaz de responder por”, lo que hemos traducido, la mayor parte de las veces y por no existir una palabra exacta en español, por “responsabilidad”. El problema de este término es que no siempre tiene el sentido fuerte de “la obligación de rendir cuentas a otros”; por ello, cuando lo usemos, no habrá que olvidar que se está utilizando con esa connotación.

3 Ambas son formas de “respeto de reconocimiento” y, por eso, diferentes de la manera de estimar que yo llamo “respeto de apreciación”. Darwall, S. (1977).

El respeto al honor y el respeto a una igual dignidad definen, por tanto, dos concepciones opuestas de orden social y moral. La diferencia más obvia entre ellas estriba en la jerarquía y la igualdad que, respectivamente, reconocen y apoyan. No menos significativas, sin embargo, son las distintas formas de relaciones personales en las que median. Nos tratamos como iguales al comprometernos y relacionarnos en términos de igualdad con los demás –“en las ocasiones normales” puntualiza Adam Smith⁴–, lo que implica hacernos responsables frente a los demás (*accountable*); mientras que el respeto de honor y el desprecio se manifiestan en formas de tratamiento muy distintas –deferencia o desdén, por ejemplo, o simplemente asumiendo roles sociales que apoyen o socaven los que otros intentan representar. Esto sitúa a la responsabilidad mutua (*mutual accountability*) en el corazón de una sociedad de iguales, convirtiéndola en anatema para las culturas del honor. En el primer caso, considerar a alguien como responsable (*accountable*) es una forma de respeto por su igual autoridad como persona. En el segundo, ello se entendería prácticamente como un insulto: “¿Tú... hablándome a mí?”.

Muchos especialistas contemporáneos, principalmente Emma Rothschild, pero también otros como Samuel Fleischacker, Charles Griswold y yo mismo, han destacado con fuerza los temas igualitarios que aparecen en los escritos de Adam Smith⁵. Por mi parte, he defendido la idea de que podemos encontrar en Smith una forma temprana de una idea que desarrollo en mi libro *The Second-Person Standpoint*, a saber, que compartimos una posición básica común (que llamo “autoridad de segunda persona”) para hacernos demandas recíprocas y asumir nuestras responsabilidades de unos respecto de otros. Pero esa es solo una parte de la historia. Aunque Smith

4 TSM p. 128.

5 Rothschild, E. (2002); Fleischacker, S. (2005); Griswold, C. (1999); Darwall, S. (2004) y Darwall, S. (2006).

74 comprendía muy bien los conflictos que había entre un orden basado en el honor y otro basado en el igual respeto, se inclinaba en algunos aspectos por la cultura del honor. En lo que sigue, deseo explorar lo que podríamos llamar la “ambivalencia” de Smith respecto al honor. Por una parte, Smith dice que la disposición a admirar a las personas de rango y riqueza, “es la causa más grande y universal de la corrupción de nuestros sentimientos morales”, y señala que es casi imposible tratar a las personas de alto rango “como seres de carne y hueso” y “argumentar y discutir con ellos en las ocasiones normales”⁶. Pero por otra parte, hay muchos pasajes en los que Smith alaba la preocupación por el rango y llama ‘ruines’ a los que se olvidan de ella y están dispuestos a sufrir insultos en su honor y posición⁷. “La magnanimidad, o la consideración por conservar nuestra posición y dignidad en la sociedad”, escribe, “debe caracterizar todo el conjunto de nuestro estilo y proceder”⁸.

No es de extrañar que el pensamiento de Smith exprese estas complejidades y tensiones. Al margen del hecho de que Smith era un filósofo y psicólogo moral enormemente sutil, debemos también tener en cuenta su contexto histórico y político. Smith, por lo demás, no fue el único gran filósofo moral de su época en mostrarse ambivalente respecto al honor. Kant también jugó un importante papel en desarrollar la moral e ideas políticas liberales igualitarias, al tiempo que mantenía un pie en la anterior ética del honor⁹. En la Europa de mediados y fines del siglo XVIII, de un orden fundamentalmente jerárquico con sus nociones tradicionales de posición de rango y

6 TSM p. 128 y p. 138.

7 TSM p. 436.

8 TSM p. 101.

9 Anderson, E. (2008) y LaVaque-Manty, M. (2006) discuten la compleja actitud de Kant respecto al honor. Anderson sostiene que el respeto a la ley moral y a la dignidad de las personas en Kant es, de hecho, un desarrollo y no una simple refutación de una ética del honor.

honor, recién empezaba a cambiar la concepción de las relaciones morales y políticas hacia aquellas basadas en la igual dignidad y el respeto.

Dominio, honor, autoridad y estima

Antes de empezar debemos hacer algunas distinciones analíticas que serán útiles para comprender las visiones de Smith. Primero, una distinción entre dos tipos fundamentalmente diferentes de respeto¹⁰. “Respeto” a una cosa puede significar una actitud de valoración o de estima, por ejemplo, estima por la conducta o carácter de alguien como persona (estima moral), o bien, estima por su modo de comportarse en algún área o actividad específica (por ejemplo, como filósofo). Un respeto de este tipo (*respeto de apreciación*) es una respuesta al *mérito*, y aunque puede expresarse o manifestarse en nuestra conducta hacia alguien, no está constituido por ésta. Que alguien merezca este tipo de respeto es una cosa, y cómo debemos comportarnos con él en virtud de ello, es otra. Esto último es precisamente lo que está implicado un segundo tipo de respeto: *el respeto de reconocimiento*. El respeto de reconocimiento consiste en un trato, o en cómo regulamos nuestra conducta frente a alguien o algo, en virtud de lo que consideramos que es su autoridad o posición (estatus). Así, mientras que el respeto de apreciación responde a un mérito (putativo), el respeto de reconocimiento responde a una (presunta) dignidad, autoridad o posición. El respeto de apreciación se manifiesta en nuestra valoración de ciertas actitudes de otros, pero no regula nuestro modo de conducirnos en relación a éste. En el respeto de reconocimiento, en cambio, esto último es precisamente lo que le concierne. Si (y cómo) respetar a alguien en el sentido de reconocimiento es justamente la cuestión de cómo tratarlo, vale decir, de qué res-

¹⁰ Darwall, S. (1977).

76 tricciones deberían limitar o regular nuestra conducta respecto de él en virtud de su posición, autoridad o dignidad¹¹.

La diferencia entre los respetos de apreciación y de reconocimiento se puede aclarar mostrando que podemos, al mismo tiempo, creer que todas las personas tienen el mismo derecho de ser respetadas por el solo hecho de ser personas; pero también evaluar si una persona merece respeto, y cuánto respeto merece, de acuerdo con su conducta. Estas dos creencias no entran en conflicto ya que conciernen a dos tipos diferentes de respeto: el respeto de reconocimiento y el respeto de apreciación, respectivamente. Lo que alguien merezca o gane en virtud de su conducta y su carácter es respeto de apreciación o estima moral. Lo que todos tienen derecho o autoridad para reclamar simplemente por ser persona (y por tanto, vale la pena señalar, un ser que puede merecer más o menos respeto de apreciación) es el respeto de reconocimiento de su igual dignidad como persona. El primero es una actitud de aprecio que puede demostrarse o no en nuestras acciones o elecciones respecto de esa persona. El segundo consiste en la forma en que regulamos nuestras elecciones y conductas respecto de ella, de acuerdo con las restricciones que debemos observar por el mero hecho de que es una persona igual que nosotros.

En *The Second-Person Standpoint* postulo que nuestra igual dignidad como personas implica una 'autoridad básica compartida' para hacernos reclamaciones y demandas mutuas teniéndonos todos como responsables (*accountable*) frente a otros. En parte, este punto se refiere a una relación conceptual entre la autoridad y el respeto de reconocimiento en general. Reconocemos la autoridad por cómo regulamos nuestra conducta respecto de otros, o cómo la tenemos en

11 No solo las personas, sino también las normas, autoridades, principios e incluso, en un sentido amplio, el 'gancho de izquierda' del adversario, pueden ser objeto de respeto de reconocimiento.

cuenta en nuestra deliberación racional. Esto se aplica a todo tipo de autoridad, ya sea epistémica, moral, política o cualquier otra. Considérese, por ejemplo, la diferencia entre la estima que podemos tener a alguien en razón de su conocimiento; y el respeto de reconocimiento que le tenemos por su autoridad epistémica. La primera se hace realidad en una actitud de estima hacia él; mientras que el segundo se manifiesta en cómo lo tratamos desde el punto de vista epistemológico: otorgando más peso a su opinión al decidir en qué creer nosotros mismos, por ejemplo, o bien por otras formas de deferencia o reconocimiento.

En mi libro también defendiendo la idea de que nuestra autoridad fundamental como personas (dignidad) es de *segunda persona*: esto significa que nos sentimos en una posición desde la que podemos hacernos reclamaciones y demandas recíprocas, de que somos mutuamente responsables, de que debemos ‘rendirnos cuentas’. El respeto (de reconocimiento) por alguna autoridad práctica de cualquier tipo, lo mostramos teniéndolo en cuenta apropiadamente dentro de nuestro razonamiento práctico. Así, respetamos las leyes de velocidad y la autoridad del Estado para imponerlas cuando consideramos que la ley nos da una razón adicional –al margen de cualquier otra consideración extra-legal (como los posibles daños a terceros), y que no se deriva de ellas– para no sobrepasar cierta velocidad. Pero esto es solo parte de lo que implica el respeto a la autoridad práctica –sea la de nuestra igual autoridad básica como personas o la autoridad del Estado para exigirnos cierto modo de conducir. Si alguien me hace una demanda legítima, entonces debo *rendir cuentas* de su in/cumplimiento, y este ‘rendir cuentas’ (*accountability*) es, por naturaleza, una relación de segunda persona; es siempre rendir cuentas *a alguien*, ya sea a un individuo al representante de algún tipo de una autoridad (un funcionario público, a una persona igual o a un miembro representativo de la comunidad moral). Así, la forma en que uno respeta la autoridad práctica es en sí misma de segunda persona, no sólo en cuanto la autoridad que uno reconoce es una ins-

78 tancia que puede hacerme demandas, sino también porque el respeto adecuado frente a esa autoridad implica el hacerse responsable en segunda persona frente a ella –hacerse responsable de uno mismo *ante* ella y así, de esa manera, ponerse en sus manos. A diferencia de las formas de autoridad que no son en segunda persona, como la autoridad epistémica (a quien no debo ‘rendir cuentas’), la autoridad práctica no puede respetarse plenamente con un reconocimiento que no implique, al menos implícitamente, conciencia de ella.

Volveremos a este aspecto del respeto en segunda persona cuando consideremos la postura de Smith respecto al respeto y a la justicia. Antes quiero consolidar la distinción que hice más arriba entre el respeto de honor y el de segunda persona, y contrastarlos con el respeto de apreciación y con otra forma de deferencia, a saber, la sumisión (que aunque en algún sentido se parece al respeto de honor, difiere también en puntos importantes). Tanto el respeto de honor como el respeto de segunda persona son formas de reconocimiento que conciernen a cómo tratamos o regulamos nuestra conducta frente a algo, y no a una actitud de *apreciación*, que no implica una elección sobre cómo regular nuestra conducta en relación al objeto que estimamos. Por tanto, ambos son formas de respeto de reconocimiento antes que de apreciación. Y además, por lo mismo, ambos están esencialmente involucrados en las formas de organización social y de gobierno. Sin embargo, también dije, hay una diferencia básica entre el modo en el que el respeto de honor ‘media’ y establece una jerarquía, y aquella en la que el respeto de segunda persona entre iguales ‘media’ en la responsabilidad social mutua (*mutual accountability*).

El rango como un lugar de honor se respeta tratándolo a él y a la persona que lo ocupa con un tipo de *deferencia* que ayuda a constituir esa posición o estatus. Uno ocupa una posición o rango sólo en cuanto los demás lo traten como tal. El estatus está socialmente constituido o construido a través del respeto al honor. Eso significa que el estatus u honor no es en sí mismo una idea normativa. Que alguien o

algo ocupe un lugar de honor es un hecho social, no un hecho normativo, es decir: no es que ella o ello merezca en sí mismo esa posición o sea *honorable*. Ésta es la diferencia entre el honor o el estatus frente a la dignidad, que es el objeto del respeto de segunda persona, y también la diferencia frente a la virtud o el mérito, que son el objeto del respeto de apreciación. Mientras que algo tiene dignidad o autoridad *de iure* solo si es ‘objeto de’, o reclama en sí, respeto de segunda persona; algo tiene estatus o rango solo si, de hecho, es objeto de respeto de honor. La dignidad y la autoridad, tal como las entenderé, son intrínsecamente normativas; mientras que el estatus o el rango son un asunto de hecho social “positivo”.

Aunque no es algo que le pertenezca por definición, el rango puede incluir poderes para dirigir o mandar a otros. Un rey obviamente tiene ese poder en una monarquía. No obstante, aunque es inherente a la idea de autoridad que uno deba ‘rendir cuentas’, ser responsable de reconocer a esa autoridad en las formas que constituyen el respeto en segunda persona, este “deber de responder frente a otro” no es requisito de un orden de honor¹². Uno respeta el honor por deferencia, y no por considerarse ‘obligado a rendir cuentas’ de la obediencia. Los súbditos del rey se someten a sus deseos; pero incluso aunque puedan ser apresados si no lo hacen, no es porque debían “rendir cuentas” (*accountable*) de su incumplimiento. Respetar las órdenes del rey en virtud de la posición que ocupa no es lo mismo que reconocerle una legítima autoridad por la que podría reclamar (“pedir cuentas de”) que éstas se cumplan. (En un orden de honor la obediencia es siempre deferencia, incluso cuando el rey ordena que aquellos que violan sus órdenes sean sancionados). La idea de autoridad legítima, en cambio, está conceptualmente conectada con la

12 Por tanto, tal y como estoy usando los términos, el estatus debe distinguirse de la autoridad. La segunda difiere del primero en dos sentidos: a) es inherentemente normativa y b) está conceptualmente relacionada con la responsabilidad (*accountability*).

‘obligación de rendir cuentas’, y por eso es por naturaleza de segunda persona. La idea de autoridad legítima requiere partir de la presunción de que los sujetos son capaces de aceptar dicha autoridad y de regular su conducta por ella. Evidentemente, esto no forma parte de la idea de que un rey, dada su posición social, pueda *de hecho* gobernar a sus súbditos.

Por lo tanto, el respeto de honor difiere del respeto de segunda persona en dos puntos fundamentales. Primero, el objeto del respeto de honor no es una idea esencialmente normativa, y el objeto del respeto de segunda persona sí lo es. La dignidad de las personas que reconocemos en el respeto de segunda persona garantiza que son objeto de respeto –según mi análisis, esto significa que tienen autoridad para demandar ese respeto; o como Rawls sostiene, son “fuentes auto-originarias de demandas válidas”¹³. Sin embargo, si alguien tiene estatus o rango, es sólo una cuestión si él o ella reciben, *de hecho*, el respeto de honor correspondiente. La segunda diferencia básica entre el respeto de honor y el de segunda persona es, nuevamente, que sólo el segundo está *conceptualmente* conectado con la obligación de ‘rendir cuentas’, la responsabilidad. Reconocemos el estatus respetándolo; pero reconocemos la dignidad o la autoridad práctica considerándonos con el deber de responder ante ella¹⁴.

Finalmente, aunque el respeto de honor difiere del respeto de reconocimiento en que carece de un objeto intrínsecamente normativo, difiere también de la mera sumisión –entendida como la pura dominación o control, como pudiera darse tanto en un grupo de elefantes marinos como en una pandilla de barrio. La razón es que, aunque el respeto de honor no incluya en sí un juicio normativo de que su objeto merece ese honor (o ni siquiera una apariencia emocional de éste),

13 Rawls, J. (1980), p. 546.

14 Sobre este punto ver Darwall, S. (2009).

sí asume un papel en el que están presentes las expresiones normativas entre las cosas que un personaje o persona *dice*, los “parlamentos” en la obra que tiene lugar sobre el “escenario” de una cultura del honor. Incluso si los ‘actores’ no necesitan pensar, sentir o hacer nada realmente normativo (aunque, por supuesto, puedan hacerlo) el drama que montan es esencialmente normativo –los personajes que representan tienen relaciones normativas de superioridad e inferioridad entre unos y otros¹⁵. En la obra montada, los personajes son más o menos honorables, aunque las personas que representan esos roles no lo sean realmente. Y esto dependerá completamente de que los otros individuos, los que representan a otros personajes, sigan conduciéndose con ellos del modo apropiado (respetando al ‘superior’ como tal).

La forma en la que en una cultura del honor alguien pierde su sitio, con o sin un ataque físico o psíquico, es a través el insulto. Ciertamente, tomar represalias o vengar las injurias o insultos en un orden de honor puede ser tan obligatorio como repeler los ataques en las jerarquías de mero poder. Los insultos no vengados rebajan el estatus del mismo modo en que los ataques sin oposición lo hacen en un orden de dominación y control. Pero la humillación en el primero es incluso peor que la mera sumisión del segundo. La primera es el (auto) reconocimiento de un estado inferior al socialmente representado en una jerarquía normativa putativa; mientras que la segunda –la sumisión– solo indica que uno ya no se opondrá al poder de dominación de otro.

Quizá incluso en las jerarquías de dominación pueda hablarse de algún tipo de reconocimiento o respeto. Se podría decir que los elefantes marinos más débiles reconocen el mayor poder de un macho alfa, y actúan de tal manera que manifiestan su voluntad para aceptar su dominación. Podríamos considerar esto como una forma de

15 En este punto estoy agradecido a la discusión con Patrick Frierson.

respeto (llámese *respeto de sumisión*), al menos por analogía. Eso nos daría tres formas diferentes de respeto de reconocimiento que pueden mediar en un orden social. El respeto de sumisión construye relaciones de poder; el respeto de honor constituye relaciones de rango o posición; y el respeto de segunda persona media en las relaciones de autoridad legítima. El primero de éstos carece incluso de apariencia normativa. El segundo tampoco es en realidad normativo, sino que sólo lo es en los roles o papeles sociales que los individuos, dentro de este drama social de los *dramatis personae*, representan actualmente. Y en el tercero (el respeto de reconocimiento), en cambio, la normatividad sí forma parte de la misma idea de un orden moral de iguales que se han de ‘dar cuentas’ recíprocamente y en el que todos se conciben como compartiendo una dignidad común básica que garantiza el respeto de segunda persona, incluso cuando se toma para fundar relaciones basadas en una autoridad jerárquica.

Rango, honor y sentimientos morales

Volvamos ahora a la ambivalencia de Smith respecto al honor. El capítulo I.iii.2 de *La teoría de los sentimientos morales* trata de “El origen de la ambición, y de la distinción entre rangos”¹⁶. A pesar de que el rango y el honor, como dijimos, se constituyen por el tratamiento social público¹⁷, en éste y en el siguiente capítulo (I.iii.3) Smith sostiene que lo que subyace al deseo de rango (ambición), al respeto que lo constituye (respeto de honor) y a las propias distinciones de rango; son sutiles y complejos mecanismos psíquicos cuyo objeto último es sustancialmente más profundo e interesante que los meros “hombres externos”¹⁸. “Merecer, conseguir y disfrutar del respeto y la admira-

16 TSM p. 123.

17 Ver el uso del término “hombres” en TSM pp. 133-134, p. 181, p. 220-221, p. 303, p. 304, p. 307, p. 487.

18 TSM p. 303.

ción de la humanidad”, escribe, “son los grandes objetos de la ambición y la emulación”¹⁹.

En la visión de Smith, lo que el ambicioso en última instancia persigue no es simplemente el estatus social, esto es, el honor *de facto*, sino el ser digno de honor. El problema sería que el ambicioso tiene un sentido distorsionado de lo honorable, que tiende a fundir con el de recibir honores de hecho. Sin embargo, la confusión entre ser honorable y recibir honores no es inusual. Smith afirma que, en general, los mecanismos de la simpatía impulsan a los seres humanos a apreciar a aquellos de rango más alto y “sobre esta disposición humana a compartir (‘simpatizar con’) todas las pasiones de los ricos y poderosos se funda la distinción entre rangos y el orden de la sociedad”²⁰.

Pero Smith también afirma que la “disposición” humana a “simpatizar con” y por eso a admirar “y casi a adorar” a aquellos de más alto rango desfiguran el juicio moral de un modo fundamental. La simpatía con los de mayor rango no es solo “necesaria para establecer y mantener la distinción de rangos” sino “al mismo tiempo, la mayor y más universal causa de corrupción de nuestros sentimientos morales”²¹. En esta sección, entonces, consideraremos estos aspectos de la ambivalencia de Smith con respecto al honor. Por una parte, las jerarquías de honor son fruto, y sostienen, no sólo los deseos humanos de riquezas, poder y posición; sino también un objetivo moral: ser dignos de honor y de estima. Pero por otra parte, los mecanismos simpatéticos que explican por qué esto es así, explican también por qué la posición dentro de las jerarquías de rangos distorsiona el juicio moral y corrompe los sentimientos morales.

19 TSM p. 139.

20 TSM p. 127.

21 TSM p. 138.

84 El rango, por supuesto, tiene consecuencias beneficiosas como son la riqueza y el poder; pero Smith es claro al afirmar que eso no es lo que la ambición verdaderamente busca, ni siquiera de modo superficial.

“No es el solaz o el placer, sino siempre el honor, de algún tipo u otro, aunque a menudo un honor muy mal entendido, lo que el hombre ambicioso realmente persigue”²².

La ambición, al menos en parte, persigue el rango por sí mismo y por eso busca el respeto de honor que lo constituye. Pero aquí surge el dilema. ¿Cómo puede verse al rango, aunque solo sea en parte, como valioso por sí mismo? No hay ningún problema en comprender el valor instrumental que tiene pero ¿cómo podría alguien considerar que la posición social posee un valor intrínseco? Como ya he enfatizado, el estatus o el ser objeto de respeto de honor, no es más que un hecho social que no tiene relevancia normativa intrínseca. Si una jerarquía de honor, como he dicho, implica un tipo de drama social, o pretende que una persona o personaje tiene mayor valor que las demás y ocupa una posición normativamente superior solo por tener una posición social más alta, ¿por qué creer que representar ese papel podría ser *de hecho* más deseable *intrínsecamente*?

Aquí deberíamos recordar que Smith añade que la ambición por el honor es un honor “muy mal entendido”. Lo que el ambicioso no aprecia, según Smith, es que el deseo de honor no es más que una instancia del normal deseo humano de compañerismo (*fellow-feeling*), esto es, de la simpatía. Pero el compañerismo que el ambicioso busca no es tanto el de sus compañeros como el de aquellos de más alto rango. Con todo, y según el mismo Smith, este diagnóstico es superficial. El ambicioso desea la simpatía y la aprobación de los de más arriba no solo por sí mismas, sino como evidencia de que *merece* ese honor y estima, de que es *honorable*. Y este error infecta su

²² TSM p. 143.

juicio moral y “corrompe [sus] sentimientos morales”. Aunque el de mayor rango tiene el poder para conferir honor y rango²³, al interpretar su simpatía como una muestra de que merece honor y estima, el ambicioso confunde ese estatus social con la autoridad moral epistémica. En vez de empoderar al “espectador imparcial” como aquel “hombre en el pecho” que regula su juicio, el ambicioso lo regula según la opinión de sus superiores sociales. Obviamente ésta es una fuente de error. Y cuando se trata de la moralidad, incluso un rey es un usurpador.

Por otro lado, al guiarse por la simpatía de los de alto rango, el ambicioso abdica también de su capacidad para hacer sus propios juicios imparciales y pone en riesgo su respeto a sí mismo. Los ambiciosos son como los cachorros que describe Smith en *La riqueza de las naciones*, que “hacen fiestas a su madre”; o, también, son comparables a los hombres que “buscan atraer la atención de modo servil y adulador para granjearse su [mejor] buena voluntad”²⁴. Smith contrapone este servilismo auto-degradante con el modo en que los individuos se relacionan cuando “hacen tratos, trueques e intercambios” y, de este modo, muestran tanto su respeto por sí mismos como por los demás²⁵. Poniendo incluso su propio juicio a merced de sus superiores sociales, el ambicioso renuncia a su dignidad fundamental para reclamar su propio valor en cuanto persona.

Aquí vemos de modo muy claro el contraste entre las culturas del honor y las de ‘responsabilidad mutua’ a las que me referí al comienzo. Las culturas del honor dan a los de mayor rango una posición única para determinar su valor social, mientras que a los de menor estatus no les dan ni la oportunidad de desafiar esos rangos ni la de “exigir cuentas” (responsabilidad) a sus superiores. Lo máximo que

23 Véase, por ejemplo, TSM p. 159.

24 RN p. 16.

25 RN pp. 16-17.

86 los de abajo pueden hacer es buscar el favor de los de arriba, rebajándose a sí mismos. “Con su permiso”. “Como guste”. Por el contrario, de acuerdo con la visión de Smith, cuando los individuos participan en un libre intercambio muestran, a la vez, su respeto por sí mismos y su obligación de ‘responder frente’ a los otros (*accountability*).

Sin embargo, guiar el juicio por el de sus superiores sociales no es algo exclusivo del ambicioso. Existe una “disposición general de la humanidad a compartir todas las pasiones del rico y poderoso”; esto, a su vez, proporciona la base psíquica para la existencia del rango y el estatus²⁶. Y aunque el estatus es un hecho no normativo y socialmente constituido, en la visión de Smith sí depende de que los individuos en realidad lo venan, o mejor, lo *sientan*, como una dimensión normativa legítima, y no sólo con pretensión de serlo en cuanto no representan más que papeles sociales. Las jerarquías de honor no conseguirían la influencia que tienen en la sociedad si no penetraran más allá de las apariencias sociales hasta la vida más íntima de sus participantes. Al hacer eso, sin embargo, corrompen los sentimientos morales y distorsionan el juicio moral.

Hay que examinar con más detalle cómo cree Smith que operan estos fenómenos. Los componentes clave son el deseo humano de simpatía, el papel de la simpatía en el juicio moral, y una deferencia natural hacia el estatus en el que ambos elementos están implicados pero que, en última instancia, supone también una amenaza para ambos.

Lo primero y más importante en la psicología profunda del ambicioso es el deseo humano natural de ser reconocido, aunque sólo fuera en el sentido mínimo de ser atendido o notado. En un conmovedor y famoso pasaje sobre la oscuridad de la pobreza, Smith escribe:

26 TSM p. 127.

“El percibir que nadie repara en nosotros necesariamente frustra la esperanza más grata y abate el deseo más ardiente de la naturaleza humana. El pobre va y viene desatendido, y cuando está en medio de una muchedumbre se halla en la misma oscuridad que cuando se encierra en su propio cuchitril”²⁷.

Lo que el pobre no tiene y el ambicioso busca, sin embargo, no es solo ser percibido, sino ser atendido *con simpatía*. Cuando los pobres son percibidos, dice Smith, no lo son por “compañerismo”²⁸. Y eso es lo que los ambiciosos realmente andan buscando: “ser observados, ser atendidos, ser considerados con simpatía”²⁹.

Obviamente Smith utiliza el término simpatía en el sentido en que él la entiende, esto es, no como benevolencia sino como compartir o “acompañar ante cualquier sentimiento o pasión”, al ponernos imaginativamente en los zapatos del otro. Esto es lo que para Smith sustenta los juicios morales de propiedad³⁰. Cuando “somos percibidos con simpatía”, en este sentido, no solo nos sentimos conectados con nuestros compañeros sino que nos sentimos a nosotros mismos objetos de su “aprobación”³¹. De acuerdo con Smith, cuando nos situamos imaginativamente en las perspectivas de otros y vemos si podemos “acompañar” o compartir sus motivos, sus sentimientos o acciones, es cuando podemos juzgar si éstos son apropiados y aprobarlos (o no).

Así pues, los ambiciosos son como cualquier otra persona en la búsqueda de aprobación. Pero incluso esto, aparentemente, es solo un hecho social. Si es un misterio por qué ser honrado puede ser intrín-

27 TSM p. 125.

28 TSM p. 125.

29 TSM p. 124.

30 TSM p. 50.

31 TSM p. 124.

secamente valioso, debería ser igualmente misterioso por qué lo es ser honorable (o ser objeto de respeto de apreciación). Sin embargo, el punto de Smith es que, tal como nosotros, los ambiciosos no solo perciben *que otros* los estiman sino que *aceptan* esa estima, y a través de la simpatía se aprecian mejor a ellos mismos. Cuando otros nos aprecian es, *para ellos*, como si fuéramos dignos de aprecio, y así, cuando aceptamos esa estima, a través de la simpatía, también nos sentimos como si fuéramos verdaderamente dignos.

En este sentido, Smith sigue a Aristóteles cuando afirma en la *Ética a Nicómaco* que lo que realmente quieren los que buscan honor es estar seguros de su propia virtud, de que merecen honor, como muestra el hecho de que valoren más el honor de aquellos en cuyos juicios confían³². Smith a menudo sostiene que la gente desea tanto ser digna de alabanza como ser alabada, y de hecho, como Aristóteles, afirma que el deseo de alabanza muchas veces deriva del deseo de ella³³.

Pero si lo que el ambicioso busca es ser digno de respeto y estima ¿por qué entonces busca rango y posición? Smith es el primero en insistir en la distinción entre ser honrado y ser honorable (digno de honor). ¿Por qué piensa entonces que el deseo de ser justificadamente respetados conduce al deseo de rango? La explicación se encuentra en la visión de Smith de que la simpatía humana lleva a la admiración y casi “adoración” hacia el rico y poderoso. Cuando los seres humanos se proyectan en los zapatos del rico, frecuentemente participan de sus mismas actitudes respecto a sí mismos y a su posición. A pesar de que “la doctrina de la razón y la filosofía” afirma que “los reyes son los sirvientes del pueblo”, esa no es, dice Smith, la “doctrina de la Naturaleza”. La simpatía humana crea una estima y respeto natural por la posición y el rango. Y siendo así, ocupar posiciones de

³² *Ética a Nicómaco* I, 5.

³³ Ver especialmente TSM p. 232.

estatus podría proporcionar a los ambiciosos lo que ellos buscan, un sentido no solo de ser honrado, sino también de ser dignos de su posición de honor, de ser honorables.

Puesto que esto opera a través de la simpatía humana, la estima natural por el rango y la posición tiende a corromper el juicio moral. Los juicios de propiedad en Smith están adecuadamente regulados por el estándar del “espectador imparcial”. Juzgar la propiedad de un acto o motivo no es juzgar si uno compartiría de hecho el motivo del agente si estuviera en sus circunstancias, sino juzgar si uno compartiría el motivo si se proyectara *imparcialmente* en las circunstancias del agente, esto es, como *cualquier otra persona lo juzgaría*³⁴. Sin embargo, la estima natural por aquellos de más alto rango nos lleva a sustituir con sus actitudes (y juicios) a las de un “espectador imparcial”.

Así, incluso si el ambicioso es capaz de distinguir en principio entre lo que de hecho es mera alabanza y lo que es verdaderamente alabable, la “disposición general humana para simpatizar con todas las pasiones de los ricos y poderosos” dentro de la cual la “distinción de rangos” está “basada”, lleva fácilmente a que él suponga que aquello con lo que simpatizan los poderosos y que por tanto, aprueban, lo hacen de modo imparcial, es decir, que en la práctica, ser alabado y ser alabable terminan de todos modos siendo para ellos lo mismo.

Rango, insulto y represalias

La ambivalencia de Smith sobre el honor se manifiesta también en lo que dice acerca de *defender* la posición y el rango. Por una parte, Smith sostiene que la indiferencia hacia los insultos es un vicio de ruines y que la magnanimidad o “lo que respecta a mantener nuestro propio rango” debería “caracterizar todo nuestro estilo y proce-

³⁴ He discutido esto ampliamente en Darwall, S. (2004).

90 der”³⁵. Por otra parte, Smith afirma que, puesto que es difícil para los seres humanos simpatizar con los impulsos de represalia, cuando devolvemos daños, debemos hacerlo más por un sentido de “lo que los hombres esperan y exigen de nosotros” que por el propio resentimiento³⁶. Con todo, Smith no duda en señalar que defender el rango es a la vez virtuoso y necesario, y que no hacerlo es vicio: “El hombre, sin embargo, que en asuntos de alguna entidad, acepta dócilmente que otras personas, sin derecho alguno, lo superen o anticipen, es justamente condenado como ruin. Esa debilidad es comúnmente seguida de muchas lamentaciones y arrepentimiento; y... con frecuencia termina dando lugar a la envidia más maligna y al odio hacia esa superioridad, de modo que quienes la alcanzaron pueden a menudo convertirse en auténticos merecedores de ella, por la misma circunstancia de haberla alcanzado. Para poder vivir cómodamente en este mundo, es necesario, en toda ocasión, defender nuestra dignidad y rango tanto como defendemos nuestra vida o fortuna”³⁷.

En parte la ambivalencia de Smith se refiere a la *emoción* del resentimiento. “Cuántas cosas”, dice, “son indispensables para que la satisfacción del resentimiento sea completamente agradable”³⁸. “No hay otra pasión de la que sea capaz la mente humana sobre cuya justicia debemos ser tan recelosos, sobre cuyo ejercicio debemos consultar tan cuidadosamente nuestro sentido natural de la propiedad, o considerar tan diligentemente cuáles serían los sentimientos del espectador desinteresado o imparcial”³⁹.

35 TSM p. 101.

36 TSM p. 100.

37 TSM p. 436.

38 TSM p. 100.

39 TSM p. 101.

Sin embargo, Smith también alaba el resentimiento como “salvaguarda de la justicia y la seguridad de la inocencia”⁴⁰. De hecho, puesto que *define* la justicia en términos de resentimiento, Smith está obligado a pensar que no existiría justicia sin un resentimiento justificado⁴¹. Una “violación de la justicia”, dice, es simplemente todo aquello que sea “objeto apropiado de resentimiento”⁴².

Cuando Smith expresa su preocupación por el resentimiento, parece que lo identifica con un deseo de venganza. Pero hay otros lugares donde da la impresión de tener algo distinto en mente, a saber, una respuesta que expresa el igual respeto y recíproca responsabilidad (*mutual accountability*) entre las personas. Es la diferencia entre una reacción, represalia o venganza, que pretende devolver insulto por insulto, y una forma de resentimiento que no trata de humillar ni degradar a su objeto, sino simplemente de dar al agresor un sentido de nuestra propia dignidad y de exigir respetuosamente respeto por la misma. Mientras que la represalia intenta rebajar el estatus de su objeto y así elevar el propio —a través de una forma de desprecio del honor del otro que aspira a obtener el respeto de honor de los demás—; lo que podríamos llamar funciones del “resentimiento de segunda persona”, como Smith a veces sostiene, es lo que dentro de un marco de obligaciones y responsabilidades mutuas exige respeto pero también expresa respeto por su objeto.

En esta sección, sin embargo, deseo centrarme primero en la defensa de la represalia, es decir, en la respuesta al insulto que deshonra dentro de un marco de respeto y desprecio del honor y, por tanto, en el de rangos y jerarquías. Cuando una persona insulta y desprecia a otra, el estatus o el honor del insultado se pone en entredicho. Pero los insultos no cuestionan el estatus simplemente desde el punto de

40 TSM p. 174.

41 Acerca de este punto ver Darwall, S. (2004).

42 TSM p. 174.

vista epistémico; su propósito no es cuestionar la *proposición* de que alguien posee cierto estatus. Más bien intentan directamente rebajar su categoría, deshonrarle. Los insultos intentan hacer “bajar un escalón” a la persona insultada. De ese modo, las culturas del honor se parecen a las jerarquías de poder. Tal como el fracaso para resistir la dominación equivale a la sumisión, las deshonras no vengadas se dan por aceptadas. Si no intervienen otros factores, la persona insultada, que simplemente lo acepta, queda deshonrada y rebaja su estatus.

Hasta aquí esto es solo un argumento acerca de cómo las culturas del honor operan en tanto ‘un hecho social’. Sin embargo, también he venido afirmando que el respeto y el desprecio del honor constituyen un tipo de drama social o ficción, pero que dentro de ese mundo ficticio de personajes que están siendo representados por individuos reales sí habrá hechos normativos que correspondan a esos hechos sociales; por ejemplo, que alguien que sufre desprecio sea despreciable, que genuinamente valga menos y sea por eso digno de desprecio.

Y aún podemos decir más. Así como las culturas del honor no podrían tener el control de los participantes tal y como harían si todo quedara en el nivel de una pretensión pública con respecto al carácter honorable de aquellos de más alto rango, que son honrados *de hecho* y por ello mantienen su rango; lo mismo sucede con aquellos que se han vuelto objeto de desprecio. Tal como los de alto rango tienden a sentirse orgullosos, los de bajo rango se sienten *despreciables*, es decir, sienten vergüenza: como si fueran objetos justificados de desprecio y desdén. Y es así como, según el modo smithiano, igual que la simpatía por los poderosos nos lleva a compartir su autoadmiración, también compartimos su desprecio por los de bajo estatus. Y a los que pertenecen a esta última clase les pasa igual: por simpatía con los de alto rango, están dispuestos a sentir desprecio y vergüenza de sí mismos. Más que nunca, tal vez, cuando alguien de alto rango emite un insulto que los rebaja. “Un hombre apocado que toma asiento, inmóvil y se somete a insultos sin intentar rechazarlos

o responderlos, se convierte en despreciable. ...Calificamos su conducta de ruin”⁴³.

Smith, entonces, tanto como filósofo moral que como Smith miembro de la sociedad, tiene poca simpatía por aquellos que no defiendan su rango. No obstante, aunque piense que se requiere alguna respuesta para defender el rango, también es claro al decir que ésta debería estar regulada por la propiedad. “¿Cuántas cosas son indispensables para que la satisfacción del resentimiento sea completamente agradable y para que el espectador simpatice cabalmente con ella? Ante todo, la provocación debe ser tal que, si no respondiéramos a ella nos volveríamos despreciables y dignos de perpetuos insultos. Las ofensas pequeñas es mejor pasarlas por alto; nada hay más vil que ese humor opositor y quisquilloso que se enciende ante la más mínima causa de conflicto. Deberíamos resentirnos más por un sentido de la propiedad del resentimiento, el sentido en que la gente espera y exige de nosotros, que porque sintamos las furias de una pasión repelente. No hay otra pasión de la que sea capaz la mente humana sobre cuya justicia debamos ser tan recelosos, sobre cuyo ejercicio debamos consultar tan cuidadosamente nuestro sentido natural de la propiedad, o considerar tan diligentemente cuáles serían los sentimientos del espectador desinteresado o imparcial”⁴⁴.

Smith piensa que es tan difícil aprobar el resentimiento excesivo, que incluso los observadores pueden sentirse afectados hasta el punto de considerarse insultados. “La expresión de ira contra alguien que está presente, si excede la mera intimación para hacerle consciente de su maltrato, no solo se considera como un agravio para esa persona en particular sino como una descortesía hacia todos los demás. El res-

43 TSM p. 95.

44 TSM pp. 100-101.

94 peto hacia ellos debería refrenarnos e impedir que demos rienda suelta a una emoción tan turbulenta y ofensiva”⁴⁵.

Sumando todas estas observaciones llegamos a la conclusión de que, aunque no deberíamos dejar que los insultos y otras formas de desprecio pasen sin alguna forma de legítima defensa, debemos también tener el cuidado de regular nuestro resentimiento por aquello con lo que pueda simpatizar un observador imparcial, y preocuparnos de que cualquier expresión de nuestro resentimiento esté “llena de consideración” hacia los espectadores no implicados, e “incluso hacia la persona que nos ha ofendido”⁴⁶.

Resentimiento, venganza y responsabilidad (*accountability*)

En esta penúltima sección quiero considerar una ambivalencia smithiana sobre lo que la emoción del resentimiento realmente es y aquello que persigue. Tal y como yo lo veo, Smith funde dos estados psíquicos algo diferentes. Uno es esencialmente vengativo, como el que acabamos de discutir⁴⁷. El otro, al que podríamos llamar resentimiento de segunda persona, no pretende devolver ofensas, sino hacer que su objeto ‘rinda cuentas’ dentro de un marco de respeto mutuo y responsabilidad. Ya podemos intuir este cambio de dirección cuando Smith dice que sólo debemos repeler los daños en formas que muestren “una apropiada consideración incluso hacia la

45 TSM p. 96.

46 TSM p. 101.

47 Véase Mill, J.S. (1984), p. 117: “A mi modo de ver, el sentimiento de justicia es el deseo animal de ahuyentar o vengar un daño o perjuicio hecho a uno mismo o a alguien con quien uno simpatiza, que se va agrandando de modo que incluye a todas las personas, a causa de la capacidad humana de simpatía ampliada y la concepción humana del auto-interés inteligente. De estos últimos elementos deriva su moralidad dicho sentimiento; de las primeras deriva su peculiar energía y la fuerza de su autoafirmación” (§ 23).

persona que nos ha ofendido”. Antes, sin embargo, consideraremos algunas observaciones sobre el resentimiento y la venganza que llevan al pensamiento de Smith hacia una dirección muy diferente.

Aunque Smith dice que “el resentimiento parece habernos sido dado por la naturaleza para la defensa, y solo para la defensa”⁴⁸, él claramente piensa que esto incluye las “represalias” y la “venganza” como “la consecuencia natural del resentimiento”⁴⁹. “Nos regocijamos al ver” a la víctima de un ataque “atacar a su vez a su adversario”⁵⁰, y estamos felices no solo de asistirlo en su defensa sino también en “su venganza”, aunque sólo hasta “cierto grado”⁵¹. En un pasaje particularmente asombroso acerca de la simpatía por la víctima de un asesinato, Smith escribe: “Sentimos el resentimiento que imaginamos que él sentiría si, en su cuerpo frío y exánime, latiese alguna conciencia de lo que transcurre sobre la tierra. Pensamos que su sangre clama por venganza. Hasta las cenizas de los muertos parecen perturbadas ante la idea de que sus padecimientos quedarán sin venganza”⁵².

“La Naturaleza” añade Smith “anticipándose a toda reflexión sobre la utilidad del castigo, imprimió en el corazón humano, con los caracteres más firmes e indelebles, una aprobación inmediata e instintiva de la sagrada y necesaria ley de la retaliación”⁵³.

Consideremos ahora cómo Smith cree que “la sagrada y necesaria ley de la retaliación” opera desde la perspectiva del agresor. La retaliación hace que “él sienta en sí mismo el mal que hizo a otro”⁵⁴. Y

48 TSM p. 174.

49 TSM p. 175.

50 TSM p. 156.

51 TSM p. 156.

52 TSM pp. 156-157.

53 TSM p. 157.

54 TSM p. 178.

entonces, continúa Smith, “como ninguna consideración del padecimiento de sus hermanos es capaz de refrenarlo, sí quedará abrumado por el miedo al sufrimiento propio”⁵⁵. Igual que las antiguas Furias, el deseo humano de retaliación y venganza vuelve finalmente el mal sobre uno mismo, y “la insolencia... de su injusticia es quebrada y humillada por el pánico... ante su inminente castigo”⁵⁶. La forma en que la retaliación “humilla la arrogancia del amor propio del [agresor]”, es humillándolo⁵⁷. La retaliación obliga a una sumisión en la que no es la víctima, sino el victimario, quien termina deshonrado⁵⁸.

Sin embargo, como Mill señalaría un siglo más tarde, “el sentimiento natural de retaliación o venganza... en sí mismo, no tiene nada de moral”⁵⁹. Incluso si consideramos que la víctima está justificada para tomar represalias, ese sentimiento parece impotente para producir, por simpatía, algo como arrepentimiento o culpa en el agresor. Pero Smith es claro en que parte de la función del resentimiento es hacer que el victimario sienta algo de este tipo. “Cuanto mayor y más irreparable sea el mal cometido, el resentimiento de la víctima será naturalmente mayor; y otro tanto sucederá con la indignación simpatética del espectador y también con el sentimiento de culpa del agente”⁶⁰.

55 TSM pp. 178-179.

56 TSM p. 189.

57 TSM p. 181. Al respecto, véase Kant, E. (1996), p. 199 sobre la dignidad de las personas: “humillar su auto-complacencia [*arrogantia*]”.

58 Ver Hampton, J. y Murphy, J.G. (1988), p. 125 sobre el castigo: “El señor debe humillarse para mostrar que no es el señor de la víctima”. Quizás no sea necesario decir que, para que suponga una mejora significativa tomo el concepto de castigo como un ejercicio de responsabilidad mutua (*mutual accountability*), tal y como bosquejo en la sección final de este artículo.

59 Mill, J.S. (1984), p. 115 (§ 22).

60 TSM p. 182.

No obstante, no hay nada en la idea de que otra persona esté justificada para responder a una agresión que pueda fundamentar la idea de que el agente debería sentirse culpable por haberle tratado a él o a ella injustamente. El hecho de que uno “lo merezca” *de esa persona* no garantiza el pensamiento de que uno *se sienta* responsable, como sucede al sentirse culpable.

Respeto de segunda persona, dignidad y responsabilidad mutua (*mutual accountability*)

Esto nos lleva, ya en esta última sección, a analizar un segundo estado psíquico, bastante diferente al primero, al que Smith también se refiere a veces con el término “resentimiento”. Se trata de una “actitud reactiva” del tipo que Strawson describe como aquella en que el agente atribuye responsabilidad a su objeto de modo tal que, simultáneamente, expresa respeto por él. Este tipo de resentimiento es implícitamente ‘de segunda persona’, como discuto en *The Second-Person Standpoint*. Respetuosamente exige respeto. Demanda y expresa respeto simultáneamente, puesto que presupone que ambas partes comparten una dignidad básica común o una autoridad para hacerse demandas recíprocas y tener que ‘rendir cuentas’ frente al otro⁶¹.

Que Smith está obligado a pensar que el resentimiento (al menos en una de sus formas) difiere del deseo de retaliación, venganza, o de devolver el mal recibido (aunque sea justificable), se sigue de la conexión que hace con la culpa en el pasaje recién citado, y por la razón mencionada. Lo que la culpa y el resentimiento de este tipo deben compartir es el sentido de que el agresor violó una demanda legítima que, si bien emana del punto de vista de la víctima, no procede simplemente de allí, sino también de una perspectiva que la víctima y el victimario comparten: el de ser seres mutuamente responsables, el deber de ‘responder’ de unos frente a otros (*mutual accountability*).

⁶¹ Que esto es así es el núcleo esencial de la argumentación de Darwall, S. (2006).

Esto es lo que, en *The Second-Person Standpoint*, yo llamo “el argumento de Pufendorf”. Una víctima solo puede, inteligiblemente, resentir de este modo una agresión, atribuir a su victimario el deber de ‘responder por’ el maltrato, si es que ella se ve también a sí misma como un ser obligado a ‘responder por’ (por ejemplo, sintiéndose culpable). Debe pensar que ella no solo entendería por qué algún tipo de resistencia, retaliación o queja podría surgir desde el punto de vista del otro, sino que también tiene que ser capaz de aceptar el ‘reproche’, es decir, la expectativa o demanda implícita que surge desde un punto de vista que tanto ella como el otro comparten: el de ser seres mutuamente responsables. En otras palabras, el agresor tiene que suponerse capaz de aceptar que es un ser *susceptible de reproche*, lo que hace reprochándose a sí mismo (haciéndose así una demanda a sí mismo) y sintiéndose culpable.

Hemos visto los límites que Smith va poniendo al resentimiento por el maltrato y que mueven su pensamiento hacia esta dirección. Cualquier expresión de enojo que “exceda la mera intimación de... mal uso” ofenderá a observadores imparciales e “insultará” al mismo agresor⁶². El resentimiento apropiado frente a un daño debe estar “lleno de consideración, incluso hacia la persona que nos ha ofendido”⁶³. Además, hay un pasaje sorprendente en el que Smith afirma de forma explícita que lo que el resentimiento persigue es comunicar vívidamente al victimario que ha violado la dignidad de la víctima. “El objeto... que el resentimiento básicamente se propone, no es tanto hacer que nuestro enemigo también sufra sino que se arrepienta de su conducta, y que tome conciencia de que la persona que él dañó no merecía ser tratada de ese modo”⁶⁴.

62 TSM p. 96.

63 TSM p. 101.

64 TSM p. 203.

Smith continúa en una línea que sugiere con fuerza que está suponiendo que la dignidad de la víctima es un común humano, y que tanto la víctima como el victimario comparten esa condición. “Lo que más nos encoleriza del hombre que nos lesiona o agravia es la escasa consideración que muestra tener por nosotros, la preferencia irracional que se da a sí mismo, y que le lleva a imaginar que los demás pueden ser sacrificados en cualquier momento según su conveniencia o humor”⁶⁵.

Lo que es particularmente asombroso de esta última observación es que pareciera, por así decir, estar hablando de “no hacer distinción de personas” en el sentido que señalamos al principio. Presupone que todos los seres humanos comparten una posición básica común o una autoridad para exigir que los otros no “los sacrifiquen” a su conveniencia, con independencia de su rango o su estatus social. Cada uno de nosotros, dice Smith, “no es más que uno en una multitud, en ningún aspecto mejor que ningún otro”⁶⁶.

Pero si existe esta posición básica común, desde luego el victimario también debe compartirla. Y ésa es la posición que presuponemos cuando, como Smith dice, “razonamos y discutimos” con la gente en “ocasiones ordinarias”⁶⁷. De ahí se sigue que si consideramos al victimario como ‘obligado a rendir cuentas a los otros’, simultáneamente debemos prepararnos para ‘rendirle cuentas a él’. Y si eso es verdad, entonces estamos sujetos a una demanda legítima compartida de pedirnos cuentas de una forma que está “llena de consideración”, incluso “para él”.

En la primera edición de la *Teoría de los sentimientos morales* Smith hace explícita esta suposición. “Un ser moral es un ser responsable. Un ser responsable, como la palabra expresa, es un ser que debe dar

65 TSM p. 203.

66 TSM p. 181.

67 TSM p. 77.

100 cuentas de sus acciones a algún otro... Pero aunque el [hombre] es principalmente responsable ante Dios, él también debe necesariamente concebirse como responsable ante el resto de las criaturas, antes de formarse cualquier idea de la Deidad o de las reglas por las que ese Ser Divino juzgará su conducta”⁶⁸.

Smith omitió este lenguaje en las ediciones posteriores, pero al margen de las razones que pudo haber tenido para hacerlo (como considerarlo irreligioso), no existe ninguna razón para pensar que cambió su idea sobre la responsabilidad mutua (*mutual accountability*) que se deben todas las personas.

Por lo tanto, y en general, parece que Smith tenía motivos para una genuina ambivalencia sobre el honor. Cualquiera que fuera su atractivo real para la gente de ese entonces, la cultura del honor permanecía profundamente arraigada a mediados y fines del siglo XVIII; y la cultura del honor es incompatible con la doctrina de la igual dignidad humana. “Hacer distinción entre personas” en el sentido tradicional de honrar las distinciones de rango y posición, decididamente no es lo mismo que respetar por igual a todas las personas en el sentido que Smith sugiere, y que luego lega, con su filosofía, a todo pensamiento moral y político liberal que le sucederá.

68 TSM p. 229.

Bibliografía

Anderson, Elizabeth (2008), "Emotions in Kant's Later Moral Philosophy: Honor and the Phenomenology of Moral Value", en Betzler, Monika (ed.), *Kant's Virtue Ethics*, de Gruyter, Nueva York y Berlín.

Darwall, Stephen (1977), "Two Kinds of Respect", *Ethics*, vol. 88, n° 1, pp. 36-49.

Darwall, Stephen (2004), "Equal Dignity in Adam Smith", *Adam Smith Review*, vol. 1, n° 5, pp. 129-134.

Darwall, Stephen (2006), *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Darwall, Stephen (2008), "Two Kinds of Recognition Respect for Persons," (traducido al italiano como "Due tipi di rispetto come riconoscimento per le persone"), en Carter, Ian (ed.), *Egual Rispetto*, Bruno Mondadori, Milán.

Darwall, Stephen (2009), "Authority and Second-Personal Reasons for Acting", en Sobel, David y Wall, Steven (eds.), *Reasons for Action*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 134-154.

Fleischacker, Samuel (2005), *A Short History of Distributive Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Griswold, Charles (1999), *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge University Press, Nueva York.

Hampton, Jean y Murphy, Jeffrie G. (1988), *Forgiveness and Mercy*, Cambridge University Press, Cambridge, MA.

Kant, Immanuel (1996), *Critique of Practical Reason*, en Gregor, Mary J. y Wood, Allen (eds.), *Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, MA.

102 LaVaque-Manty, Mika (2006), “Dueling for Equality: Masculine Honor and the Modern Politics of Dignity”, *Political Theory*, vol. 34, n° 6, pp. 715-740.

Mill, John Stuart (1984), *El Utilitarismo. Un sistema de la lógica*, Alianza, Madrid.

Montesquieu, Charles du Secondat, Baron de (1989), *The Spirit of the Laws*, Cambridge University Press, Cambridge, MA.

Rawls, John (1980), “Kantian Constructivism in Moral Theory,” *The Journal of Philosophy*, vol. 77, n° 9, pp. 515-572.

Rothschild, Emma (2002), *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, MA.