

EL OTRO DEL OTRO: ALTERIDAD, DIFERENCIA Y ASIMETRÍA EN LA *TEORÍA DE LOS SENTIMIENTOS MORALES* DE ADAM SMITH

VALERIA CAMPOS SALVATERRA
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

RESUMEN: el siguiente trabajo tiene como fin analizar las bases psicológicas y la estructura de la moral en la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith, a partir de las nociones de alteridad, diferencia y asimetría. Se intentará mostrar la función fundamental que tiene la interacción asimétrica con otro ser humano en la configuración de una moral basada en la imparcialidad del juicio, que emerge a partir de una progresiva alteración de la conciencia de sí. Esto implica que la conciencia moral es una conciencia determinada por el recibimiento de la alteridad, cuyo juicio no se caracteriza por la autorreferencia, sino por la heterorreferencia: la referencia última en la que un sujeto se apoya para juzgar se halla en el otro, o en los otros, en cuanto espectadores actuales o potenciales de su conducta, y no en sí mismo. A partir de aquí, se mostrará cómo la noción de igualdad, que subyace a la justicia como momento primario de la moral, es en realidad un momento segundo y se construye a partir de una estructura de asimetría que es ubicua en la teoría de Smith.

PALABRAS CLAVE: moral, imparcialidad, alteridad, diferencia, asimetría, heterorreferencia, justicia.

The Other's Other: Otherness, Difference and Asymmetry in Adam Smith's Theory of Moral Sentiments

ABSTRACT: The following work aims to analyze the psychological basis and the moral structure of the Theory of Moral Sentiments by Adam Smith, from the notions of otherness, difference and asymmetry. I will attempt to show the key role that asymmetric interaction with another human being has in the configuration of a morality based on impartial judgment, which thus emerges from a gradual alteration of self-consciousness. This implies that moral consciousness is a consciousness determined by the reception of otherness, whose judgment is not characterized by self-reference, but by an external reference: the ultimate reference for a subject to judge relies in the other, or in others, as current and potential spectators of its conduct, and not in himself. From here, we will show how the notion of equality that underpins justice as primary point of morality, is actually a second moment constructed from an asymmetric structure that is ubiquitous in the theory of Smith.

KEY WORDS: morality, impartiality, otherness, difference, asymmetry, heteroreference, justice.

En la *Teoría de los sentimientos morales* (TMS)¹, Adam Smith plantea la posibilidad de una ética empirista no utilitarista, apoyada en la noción de simpatía. Esta noción, y específicamente la de simpatía mutua, sirve de base para la construcción de una moral intersubjetiva, a la que el individuo se ve inclinado

¹ SMITH, A. (1982) *The theory of moral sentiments*. Indiana: Oxford University Press. Además, se utilizan textos de la TMS publicada en 1976 (de la cual la de 1982 es una reproducción fotográfica exacta), obtenida de la Online Library of Liberty: Glasgow Edition of the Works and Correspondence Vol. 1 The Theory of Moral Sentiments, en <http://oll.libertyfund.org/title/192>.

naturalmente a partir de la interacción con los otros miembros de la sociedad. Pues aunque existe esta inclinación natural, la moral no es espontánea, sino que sólo es posible a partir de un primer fenómeno psicológico, la simpatía. Desde la simpatía, la esfera de la moralidad se construye condicionada por la imparcialidad, la cual se logra a partir de un cierto *desdoblamiento* del individuo que juzga (TMS, III.i.1.6 *-I divide myself*), que le permite adoptar *otra* perspectiva que no se identifica totalmente con su propia y personal realidad, sino con la de un observador no involucrado. Esta perspectiva ha sido encarnada por Smith en la noción de «espectador imparcial», la situación imaginativa en la que la dualidad actor-espectador que adopta el agente implica concebir una especie de «hombre interior» que sirve de parámetro para los juicios morales, es decir, que representa la estructura del juicio según el cual se evalúa la corrección o incorrección de sus motivos o sentimientos.

En el siguiente trabajo me propongo mostrar que esta imparcialidad que constituye la moral está motivada por una original experiencia de alteridad, asimetría y diferencia dada en el encuentro con el otro ser humano, emergiendo así a partir de una progresiva alteración de la conciencia de sí, que comienza con la simpatía y que alcanza su momento cúlmine en la moral. Esto implica que la conciencia moral es una conciencia determinada por el recibimiento de la alteridad, caracterizada por la capacidad de simulación imaginativa y cuyo juicio no se caracteriza por la autorreferencia, sino por la heterorreferencia: la referencia última en la que un sujeto se apoya para juzgar se halla en el otro, o en los otros, en cuanto espectadores actuales o potenciales de su conducta, y no en sí mismo. A partir de aquí, puede sugerirse que la noción de igualdad, que subyace a la justicia como momento primario de la moral, es en realidad un momento segundo y se construye a partir de una estructura de asimetría que es ubicua en la teoría de Smith: la vemos primero en las tesis de la simpatía, como asimetría psicológica o epistémica, y luego en la moral como asimetría apoyada en la autoridad otorgada al otro a partir de la noción de agencia moral (*moral agency*). La igualdad entre los seres humanos no se funda en una comunidad de género —lógica o metafísica—, sino que es un concepto construido a partir de la diferencia e independencia afectiva del otro, así como también de la asimetría de su punto de vista como elementos determinantes de la noción de imparcialidad.

En la primera parte de este artículo, abordaré brevemente la noción de «simpatía» sobre la cual se configura la moral, poniendo énfasis en su naturaleza de relación asimétrica entre dos actores que intentan empatizar y así coordinar sus sentimientos. Esta exposición nos permitirá entender el proceso de alteración de la conciencia y la emergencia del espectador imparcial como estructura del juicio moral. En seguida, expondré el concepto de heterorreferencia, indicando la importancia capital que tiene en la TMS, apoyándome para ello en las dos nociones de autoridad referidas al otro que encontramos en el texto de Smith: autoridad epistémica, relativa a la simpatía, y autoridad moral, basada en la noción de *agencia moral*, a partir de la cual se establece una asimetría entre los sujetos basada en la autoridad reconocida al otro en cuanto espectador

actual o posible. Aquí será también pertinente la idea de justicia como virtud negativa y como mínimo moral. Por último, mostraré que es la diferencia y la asimetría que se da entre un yo y un otro lo que está a la base de la noción de igualdad y, por lo tanto, de la ética de Smith en general.

1. ENCUENTRO CON EL OTRO: DE LA SIMPATÍA A LA MORAL

La simpatía es descrita en la TMS como un acto de la imaginación que intenta captar los estados afectivos de otro ser humano. Y es un acto imaginativo en la medida en que no tenemos acceso originario y completo a los estados anímicos del otro, es decir, a su interioridad. Esto hace que el otro ser humano —su mundo interior— sea una *alteridad radical*, un otro *absolutamente otro*, inaprehensible para las facultades cognoscitivas de un yo, pues aunque puedo tener en cierto grado conocimiento de él, su psicología nunca me es completamente transparente. Hay una oscuridad constitutiva en mi experiencia del otro, pues todo intento de penetrar en su interioridad está destinado, en última instancia, al fracaso; el otro siempre está más allá de las facultades de mi conciencia y escapa así a toda tematización rigurosa y acabada. Esto hace de la simpatía el único modo de acceso a sus estados afectivos, que involucra dos pasos: primero un cierto «entrar» en el otro, y luego un sintonizar, coordinar sentimientos con él. Este «entrar» es la condición epistémica de la simpatía, el conocimiento imaginativo sin el cual no es posible la referida sintonización o coordinación de sentimientos. Este acceso a los estados del otro mediante la imaginación requiere que yo sea el parámetro, la medida de la relación: tengo que imaginarme a mí en su lugar (I.i.1.2). Es un proceso de «simulación imaginativa» (Debes, 2012, p. 113), ya que la simpatía es primariamente una operación en la que debo imaginar, para una determinada situación en que el otro esté o pueda estar, qué sentiría yo si fuera realmente él. Así, hago el ejercicio imaginativo de transportarme hacia su posición y sólo entonces puedo evaluar lo que él sentiría en dicha situación. Sin embargo, es el sentimiento del otro, la condición emocional del otro con la cual deseo y espero poder sintonizar —debido al placer que produce—, lo que motiva en mí el sentimiento simpatético y, en ese sentido, el otro es también —y más fundamentalmente— parámetro y medida para mí. Esto pone de manifiesto que la simpatía requiere de un esfuerzo del observador para coordinar sentimientos con el otro, para llegar a sentir lo que él siente en sus determinadas circunstancias, y por ello no puede confundirse con el mero contagio afectivo o con fenómenos relacionados en el que el espectador es pasivo respecto del sentimiento ajeno.

Simpatizar implica un *entrar* imaginativo en él, en el que arrastro mi psicología, desde la cual evalúo, pero este entrar ya implica un poner entre paréntesis mis propias y singulares emociones y sentimientos espontáneos para poder así tanto percibir como sintonizar con los del otro. Por esto, más que un mero aprehender su actual estado emocional, «entrar» consiste en captar

en su *completa situación* (Griswold, 2006, p. 27), que involucra, sin duda, a su sentimiento ante las circunstancias actualmente dadas, pero que también debe considerar su posición o rol social, su carácter y su personalidad. Que simpatizar con otro implique ponerme en su lugar mediante la imaginación no necesariamente significa que la simpatía haga que nos acerquemos a él siempre y completamente desde «mi lugar», es decir, que nos imaginemos a nosotros mismos con toda nuestra realidad particular, con todo nuestro singular mundo afectivo y sus respectivas tendencias emocionales, en la actual situación del otro. Si así fuese, la simpatía sería siempre altamente improbable, puesto que implicaría acercarse a la posición del otro teniéndome a mí y a mi vida anímica siempre como referencia, bloqueando así la del otro e impidiendo una genuina coordinación de sentimientos. Al ponerme en sus circunstancias externas sin «entrar» imaginativamente en su completa situación —psicológica, afectiva, personal— el riesgo de simplemente imponer mi criterio afectivo aumentaría, teniendo nefastas consecuencias para la moral tal como la entiende Smith.

En conclusión, lo que se sigue de estas consideraciones es que, en cuanto soy espectador, la simpatía se lleva a cabo siempre con un cierto grado de imparcialidad respecto de mis sentimientos, pues el esfuerzo antes nombrado consiste justamente en tomar una cierta distancia de mi respuesta afectiva inmediata frente a las circunstancias o el objeto que las motiva, para así dar cabida a la captación y coordinación con el otro. El espectador debe, entonces, intentar «ponerse en el lugar del otro», pero manteniendo una distancia respecto de sí mismo, de manera tal que la simpatía no se dé únicamente por referencia a su propia situación de observador. Esta cierta imparcialidad respecto de mí mismo implica que no es la situación la única y fundamental referencia para la simpatía —de manera que sólo deba cambiar imaginativamente mis circunstancias por las de la persona que padece—, pues ésta no es completa si además no tomo distancia de mis propios sentimientos espontáneos e intento captar los del otro, aun cuando sean siempre oscuros. Al no encontrarnos todavía en la dimensión de la moral, esta imparcialidad psicológica y simpatética es, a su vez, una *parcialidad respecto del otro*, pues él es mi única y absoluta referencia, generando así una relación asimétrica marcada por la diferencia constitutiva del otro y por la autoridad de su sentimiento respecto del mío. En el momento de la simpatía intentamos relacionarnos con él teniéndolo a él mismo como referencia de nuestros sentimientos, aunque tengamos que ponernos nosotros en su lugar:

El espectador debe, antes que nada, intentar tanto como le sea posible ponerse en la situación del otro, y traer a sí mismo cada pequeña circunstancia de aflicción que le pueda ocurrir al sufriente. Debe adoptar por completo el caso de su compañero, con todos sus incidentes más ínfimos; y luchar por hacer lo más perfecto posible ese *cambio imaginario* de situación sobre el cual se funda la simpatía (I.i.4.6, cursivas mías).

Esta afirmación de Smith muestra que en la simpatía no se pone como centro del proceso la realidad del observador —de cualquier observador— sino la

del que padece el sentimiento. Por ello, dice Smith, la simpatía no es un proceso sentimental egoísta:

La simpatía, en cualquier caso, no puede, en ningún sentido, ser tomada como un principio egoísta. Cuando simpatizo con tu dolor o tu indignación, puede pensarse, en efecto, que mis emociones están fundadas en el amor propio, pues ellos emergen cuando llevo tu caso a mi hogar, cuando me pongo en tu situación, y sólo luego considero cómo me sentiría yo en aquellas circunstancias. Sin embargo, la simpatía propiamente hablando emerge de un cambio imaginario de situación con la persona principalmente involucrada, pero este cambio imaginario no debe sucederme a mí en mi propia persona, sino que en la persona con la cual estoy simpatizando. Cuando me lamento junto a ti por la pérdida de tu único hijo, no entro en tu dolor considerando cómo yo, una persona de tal carácter y profesión, sufriría si tuviera un hijo y ese hijo hubiese muerto desafortunadamente; sino que considero cómo sufriría yo si fuese realmente tú, y entonces no sólo cambio mis circunstancias por las tuyas, sino que intercambio persona y carácter» (VII.iii.1.4).

Siguiendo a Griswold (2006), podemos distinguir en Smith dos sentidos de la palabra «egoísmo»: 1) egoísmo como vicio moral; 2) egoísmo como vicio psicológico. La segunda forma de egoísmo sería aquello que nos impediría entrar en la situación y emoción de otro, y nos negaría la posibilidad de trascendencia propia de una simpatía genuina. Smith, en el pasaje anterior, claramente niega que la simpatía pueda reducirse a un egoísmo en el sentido (2), argumentando que nos consideramos a nosotros mismos como capaces de salir genuinamente del círculo de nuestro propio sí mismo y nuestra propia experiencia (Griswold, 2006, p. 32). Sin embargo, el sentido (2) puede hacer caer a Smith en una paradoja, ya que antes había afirmado la imposibilidad de entrar completamente en la situación de otros, sosteniendo que sólo puedo imaginarme a mí mismo en esa situación interna. Griswold soluciona el problema mostrando que la simpatía implica que yo imagino que el sentimiento del otro tiene lugar en *mi vida*, pero sólo porque de alguna manera puedo entrar en *su vida* (2006, p. 34), es decir, porque estoy abierto siempre al otro y a sus sentimientos. El sentido (2) prueba que ni la simpatía, ni posteriormente la moral, son conductas auto-referentes, sino que siempre tienen como referencia al otro, y se producen y desarrollan en el encuentro constante con los demás.

Del mismo modo, el sujeto del sentimiento con el que se simpatiza tiene una inclinación natural a intentar verse con los ojos del espectador, y así regular su sentimiento por referencia al que observa. Sólo en este momento la simpatía se completa, produciéndose mutuamente. Esta es la condición para la moral: que el otro quiera también ponerse en mi lugar de observador para verse a sí mismo, y no que espere solamente y de manera pasiva a que yo haga el esfuerzo de «salir de mí»:

Para producir esta concordia, así como la naturaleza enseña a los espectadores a asumir las circunstancias de la persona principalmente afectada, igual enseña a esta última a asumir en cuanto pueda la del los espectadores

(...) concibiendo así en algún grado la frialdad sobre su propia situación, la cual está consciente que ellos van a observar (I.i.4.8).

Sólo una vez que ambos agentes han hecho el esfuerzo de tomar distancia de su propia y personal situación y realidad, es decir, que han tomado los sentimientos del otro como referencia para los suyos propios, se logra lo que Smith llama «punto de propiedad»². Esta es la entrada en el terreno de la moral, y se caracteriza porque el espectador de la simpatía puede también generar cambios en las conductas del agente —y no sólo el agente en el observador—, pues además del placer que produce el mero coordinar sentimiento —el sentir lo mismo frente a una situación u objeto particular— el agente siempre busca ser aprobado y el espectador busca aprobar (Broadie, 2006, p. 177). Esta es también, al igual que toda la teoría de la simpatía de Smith, un momento descriptivo y no todavía normativo: *de hecho* los sujetos buscan la aprobación por parte de otros, *la naturaleza se los enseña*. Es una tendencia natural sobre la que luego se configurará la idea de una moral imparcial. Así como esa toma de distancia —esa asimetría de la que hablábamos— afecta en un primer momento al que intenta simpatizar, compadecer, congratular con otro, también afecta a ese otro que es su referencia respecto del que lo observa. Ambos se encuentran así en un punto intermedio del sentimiento, adecuado a la naturaleza de la situación. La asimetría unidireccional dada en el primer momento de la simpatía (de la imaginación simuladora) es entonces regulada y estabilizada en el de la propiedad o simpatía mutua, sin que ello implique un relevo de dicha asimetría, sino sólo un giro hacia la bidireccionalidad, pues cada sujeto ahora se regula y toma como parámetro y autoridad los sentimientos del otro.

En resumen la simpatía implica, como decíamos, una asimetría: el espectador debe salir de sí y entrar en el otro (momento epistémico de simulación imaginativa) para modificar a partir de ello su situación emocional actual y coordinarla con la de él (momento de simpatía en sentido estricto), proceso que se regula según dos referencias: el estado emocional del otro y la situación concreta en la que se encuentra. Lo mismo hace también el que padece, y así se logra la simpatía mutua y el punto de propiedad. Sin embargo, si bien es su base, la moral no puede reducirse sin más a este momento de la simpatía. En el momento moral, la imaginación simpatética no pueda simplemente identificarse con la situación particular del sujeto que padece, pues de ser así, el espectador perdería toda distancia crítica y no habría punto de propiedad ni posibilidad de simpatía mutua (Griswold, 2006, p. 34). Vemos, entonces, cómo la simpatía surge de la experiencia asimétrica del encuentro con otro concreto,

² El punto en que las emociones de la persona principalmente afectada llegan a una plena concordancia con las emociones simpatéticas del espectador. Esto hace que el espectador las considere justas y apropiadas de acuerdo a su objeto, ni más ni menos intensas (I.i.3.1). Esta simpatía mutua que se logra cuando se llega al punto de propiedad, produce placer en ambos agentes, siendo este sentimiento lo que inclina a ambos a mirarse y juzgarse con los ojos del otro (I.i.2.1). De esta inclinación natural a la simpatía mutua y a la propiedad se deriva la inclinación natural a la vida moral.

cuya realidad afectiva se me presenta como *alteridad*, es decir, como *otra*, ajena y lejana y, en cuanto tal, como referencia, regla e incluso autoridad epistémica para la mía. Pero, a pesar de la lejanía, la simpatía produce cercanía, pues hace posible una relación, una coordinación de sentimientos que permite la configuración de los códigos intersubjetivos de la moral.

Los juicios de propiedad que hacen posible la moral requieren de esa distancia crítica o imparcialidad que ambos sujetos deben tomar respecto de sí mismos. Pero también esa distancia debe tomarse respecto del otro concreto, y eso es lo que implica la moral como nueva alteración, cuyo tinte es ahora normativo: el deber de adoptar la perspectiva, respecto de la situación particular, no ya del otro concreto, sino de un otro indeterminado, una tercera persona. Así, cada agente moral puede ser considerado como tal sólo cuando es capaz de tomar distancia tanto de su propia situación y condición afectiva como de las de cualquier otro agente particular concreto. Esto hace posible el juicio moral vía imparcialidad: cada juicio requiere de una puesta entre paréntesis de los propios motivos o sentimientos en relación con un determinado objeto o situación, pero también se ponen entre paréntesis los de cualquier otro particular directamente involucrado. En cambio, se da un intento de adecuación de los sentimientos/motivos del que juzga —ya a sí mismo, ya a otro— a los de un otro general indeterminado, que representa una posición independiente de la mía y de la de otros concretos involucrados en la situación y que sirve así de parámetro para el juicio desde la imparcialidad.

La posición del espectador en la simpatía es la de una segunda persona, y en la moral la de una tercera. Esta tercera persona es la noción de «espectador imparcial», que tantos comentarios e interpretaciones ha suscitado, y es en realidad la estructura del juicio moral. Smith previene aquí contra una suerte de dogmatismo moral, que implicaría medir las actitudes y actos de los demás siempre desde un único modo particular de ver las cosas. La imparcialidad es la distancia que tomo respecto de mí mismo, de mi propia personalidad afectiva, así como también respecto de todo otro agente sujeto a mi juicio moral. De esta manera se obtiene una mejor perspectiva de la situación, al igual que la perspectiva que obtengo, al mirar un paisaje a media distancia entre mi ventana y la montaña (III.i.3.2)³. Esta distancia también la tomo respecto de

³ «As to the eye of the body, objects appear great or small, not so much according to their real dimensions, as according to the nearness or distance of their situation; so do they likewise to what may be called the natural eye of the mind: and we remedy the defects of both these organs pretty much in the same manner. In my present situation an immense landscape of lawns, and woods, and distant mountains, seems to do no more than cover the little window which I write by, and to be out of all proportion less than the chamber in which I am sitting. I can form a just comparison between those great objects and the little objects around me, in no other way, than by transporting myself, at least in fancy, to a different station, from whence I can survey both at nearly equal distances, and thereby form some judgment of their real proportions. Habit and experience have taught me to do this so easily and so readily, that I am scarce sensible that I do it; and a man must be, in some measure, acquainted with the philosophy of vision, before he can be thoroughly convinced, how little those distant objects

mí mismo y del otro, cuando tengo que juzgar tanto mis propias intenciones y sentimientos como la de los otros; de ahí, entonces, la exigencia de un desdoblamiento del sujeto en un otro-yo imparcial.

Este «hombre dentro del pecho» no es una cierta abstracción de la idea de humanidad, ni un ser humano superior, omnisciente o poseedor de la verdad absoluta respecto de la cual el sujeto deba medirse (II.i.2.3 y sgtes.). Y aunque a veces parece confundirse su sabiduría con la de Dios (III.i.5.6 —*those vicegerents of god within us*), no es Dios mismo dentro del pecho, un dios personal con todas las características de la divinidad. Este espectador es empíricamente construido, y no es sino la representación que surge de los otros a partir de la interacción, la proyección imaginativa que personifica a los otros agentes morales con los que me relaciono en la vida social. Sin embargo, no es simplemente una internalización de la sociedad en el sujeto —no, al menos, cuando entramos en la esfera moral—, sino la idea de aquel hombre indeterminado, bien informado y siempre imparcial —no vinculado afectivamente con nadie en particular— capaz de simpatizar con el sentimiento más apropiado de acuerdo a una situación particular, es decir, es quien representa los sentimientos adecuados al carácter de los diversos acontecimientos —*cualquier espectador recto e imparcial* (III.i.1.2)⁴.

Lo esencial para el juicio moral no es la pura imparcialidad que se lograría a partir de una variación imaginaria abstracta de desdoblamiento. El juicio moral requiere de la simpatía mutua como su condición de posibilidad. Y esto implica primero, antes que adoptar el punto de vista de un tercero exterior, adoptar el de un otro concreto para llegar al punto de propiedad. El punto de propiedad no es en ningún caso una ruptura absoluta del vínculo simpatético,

would appear to the eye, if the imagination, from a knowledge of their real magnitudes, did not swell and dilate them».

⁴ Es interesante evaluar aquí las propuestas de Charles Griswold y T. D. Campbell. Ambos personifican al espectador, aun cuando éste no represente sino la estructura del juicio moral. El primero concibe al espectador imparcial como un juez cuya situación moral es la de un *phronimos*, es decir, la de una persona que posee sabiduría práctica (GRISWOLD, 1999, p. 190), mientras que Campbell lo ve como una persona común y corriente, un hombre promedio no involucrado en la situación que juzga, pero que de ninguna manera juzga con parámetros de virtud (CAMPBELL, 1971; citado por CARRASCO, 2008, p. 142). Considero que la figura del espectador, cuando ya nos situamos en el terreno de la moral, está más cercana a la que establece Griswold que a la de Campbell, siempre y cuando se tome al *phronimos* sólo como el sabio de la praxis, y no necesariamente como aquel hombre absolutamente virtuoso cuya condición moral es ejemplar en todos los sentidos. Como diré más adelante, el espectador imparcial no es un espectador ideal, sino sólo aquel que juzga de manera más adecuada según los cánones de propiedad de la sociedad, es decir, *aquel que tiene mejor capacidad de juicio*, no el que tiene más virtud positiva. La propuesta de Campbell tiene el problema de que ese hombre promedio puede no representar los sentimientos apropiados, sino sólo los sentimientos generales o más comunes de la sociedad. Esto puede aplicarse al espectador, pero sólo cuando su desarrollo moral aún no ha llegado a un mínimo, por ejemplo, en las relaciones familiares y de amistad donde ya se observa un grado de imparcialidad en el juicio, pero no el mínimo para la moral.

sino su momento cúlmine, y es así la base experiencial que permite la emergencia del espectador imparcial: tomar distancia respecto de mí y otros para realizar un juicio moral sigue implicando una coordinación simpatética, esta vez con los sentimientos de ese otro imaginario no involucrado, independiente. Como señala Fleischacker: «La TMS pone énfasis en cómo el percibir los sentimientos de otra persona, y construir en nosotros mismos su perspectiva sobre nuestros propios sentimientos, es esencial para el juicio moral adecuado» (Fleischacker, 1999, p. 155)⁵. Esto muestra que los sentimientos correctos, aquellos que deben motivarnos y aquellos respecto de los cuales juzgamos moralmente, dependen inmediatamente de nuestras interrelaciones con los otros (Fleischacker, 2005, p. 45 —*depends on one another*). Por ello, no es una conciencia moral *a priori*, sino empírica y simpatética, estructurada a partir del descentramiento del que soy capaz gracias al encuentro e interacción con otros. El espectador imparcial me mira con los ojos del otro, o de todos los otros no involucrados en mi situación, y actúa entonces como criterio para la evaluación de mi conducta —o la de otros. Sólo en la medida en que se da este desdoblamiento o descentramiento del sujeto en *otro*-yo que representa la mirada imparcial —un paso más allá de la simpatía mutua con otro concreto—, es posible generar un juicio moral objetivo —o intersubjetivo—, y no puramente subjetivo o relativo al individuo o a los individuos involucrados en una situación particular. Este juicio intersubjetivo se produce a partir de la simpatía que el espectador imparcial puede establecer con nuestros sentimientos o con los sentimientos del agente en cuestión: si hay simpatía aprobamos la conducta, si no, la desaprobamos (II.i.3.1 y III.i.1.2).

2. HETERORREFERENCIA

El espectador imparcial muestra que el juicio moral de un sujeto está siempre apoyado en ese otro que vive en él, el cual puede describirse como una proyección imaginativa dada a partir de la experiencia general del encuentro con otros concretos. De ahí también que ese otro indeterminado juzgue a su vez a partir de la simpatía y no necesariamente a partir de su propia condición moral —por eso es *imparcial* y no *ideal*⁶. De esta manera, la virtud y el vicio están

⁵ «TMS emphasises how perceiving other person's feelings, and building into ourselves their perspectives on our own feelings, is essential to proper moral judgement».

⁶ Si fuese ideal, el espectador no juzgaría por simpatía, es decir, poniéndose en el lugar del otro, intentando ver la situación particular con los ojos del otro y dejando de lado toda realidad particular y personal; sino que lo haría trasladando su propia condición moral a la situación del otro para medirla con la suya. El espectador imparcial es el mejor espectador no primariamente porque es el más virtuoso, sino porque es el menos involucrado. Es sin duda el que posee la mejor capacidad de juicio, pero poseer esta capacidad implica, de manera primordial, la imparcialidad antes que la virtud —o la virtud del juicio antes que la virtud propiamente moral. Mi espectador imparcial es el más sabio respecto de la praxis, pero no el

siempre referidos al otro, es decir, los sentimientos de agrado que produce la virtud y los de desagrado que produce el vicio *guardan una referencia inmediata a los sentimientos ajenos* (III.i.1.7); no se quiere la virtud sólo porque sea objeto de nuestro amor y gratitud, sino porque es objeto de aprobación del otro. La moral se forma así porque el otro funciona como espejo del yo, lo que implica afirmar que el yo sin «sociedad» no puede verse ni juzgarse a sí mismo (Fleischacker, 2005, p. 47)⁷. Estar en sociedad significa imaginarnos siendo vistos a través de los ojos de otros, de manera que no podemos «ser nosotros mismos» como agentes morales sin imaginar cómo somos vistos por otros (Griswold, 2006, p. 37). Nuestro estado natural es en la sociedad, y el ser observados es la condición para la acción en una sociedad. Esto, entonces, nos lleva a afirmar que el ser observados —y el juzgar de acuerdo a ello— es normativamente primero (Griswold, 2006, p. 37), o como dice Fleischacker, es la capacidad de ser dirigido-por-otro (*other-directed*) (1999, p. 155) la condición para la producción de motivos virtuosos, condición que se configura como tal desde el primer encuentro con el otro, en la forma más básica de simpatía. Esto nos encamina hacia la tesis de la heterorreferencia como estructura básica de la moral.

Dentro del fenómeno de la moral, encontramos como momento constitutivo el de la justicia, como virtud basada en la idea de igualdad. El sentido de justicia es producido por el sentido de imparcialidad y nace en la medida en que el sujeto es capaz de notar, gracias a su capacidad de descentramiento, que su posición en la sociedad no es superior a la de ninguno de los individuos que la componen, sino que se encuentra en una simetría original con cada uno de ellos; es uno más en una multitud de iguales (II.ii.2.1; III.i.3.4; VI.ii.2.2). Esto requiere del movimiento de desdoblamiento que permite la emergencia del espectador imparcial, gracias al cual el agente puede verse desde una perspectiva ajena y juzgarse a sí mismo en su relación con los demás. Este es el principio de la moral, de manera que la justicia está a la base de ella y es el cimiento del edificio de la sociedad (II.ii.3.4). Smith la describe como virtud negativa, pues sólo consiste en abstenerse de tratar a un igual como inferior. En este sentido,

más benevolente o beneficiante. Smith habla del espectador como del «hombre razonable» (II.i.2.3), sin embargo esta racionalidad no debe ser confundida con la racionalidad filosófica: el hombre razonable es el que tiene imaginación reflexiva e informada y emociones apropiadamente comprometidas, aunque adecuadamente imparciales respecto del actor (o de sí mismo *qua* actor) (GRISWOLD, 2006, p. 39). Según BROADIE (2006), el espectador imparcial no tiene ni más ni menos información que el observador real que lo construye por imaginación, pues «la criatura no puede estar mejor informada que su creador». Pareciera que es más informado en la medida en que conoce las intenciones del agente, aquellas que están vedadas para los observadores externos. «De esta manera el agente se pregunta cómo serían los juicios de los espectadores externos si ellos supieran lo que él sabe. A partir de esto, el agente trata de verse a sí mismo de modo desinteresado, mientras se beneficia de la información que él mismo tiene» (p. 182). En su visión, el espectador imparcial no es un miembro de la sociedad, pero tampoco es ideal (p. 184), porque es falible.

⁷ «...for Smith all of our feelings, self-interest and bevolent, are constituted by a process of socialization».

la justicia es un mínimo moral, el primer límite para las acciones de un sujeto, pero también su primer derecho. Es el solo hecho de vivir en sociedad lo que nos hace darnos cuenta de que nuestra perspectiva de primera persona es una visión distorsionada (Carrasco, 2008, p. 140), y que muchas veces puede llevarnos a actuar como si nos sintiéramos superiores a otros, lo que constituye la causa común de los más atroces errores morales (Fleischacker, 2004, p. 83).

Considero que, a partir de las afirmaciones de Smith, la justicia como virtud implica dos experiencias distintas, pero complementarias, de asimetría respecto del otro: 1) La simpatía como encuentro concreto de cara a otro, en el que captamos que él comporta originariamente una cierta autoridad. En ese encuentro concreto con otro, que tiene lugar en el desarrollo psicológico como condición del descentramiento, no puedo captarlo aún como un igual. Es una experiencia asimétrica, como decíamos, de autoridad epistémica o psicológica: la simpatía es el momento psicológico en el que el otro se me presenta como lo inaccesible por naturaleza, como un límite natural que no se deja fácilmente franquear y frente al cual debo hacer grandes esfuerzos. Lo mismo ocurre en la simpatía mutua, en la que a partir de la promesa de aprobación los agentes regulan sus acciones respecto de los sentimientos del otro. Es este modelo de interacción, en el cual el otro es siempre ya un criterio, lo que estructura la capacidad de descentramiento del sujeto y, posteriormente, permite el juicio imparcial. 2) La segunda experiencia de asimetría es la que se da ya en el terreno de la moral, cada vez que se toma el punto de vista del espectador imparcial como regla y criterio para la deliberación moral, así como también para la auto-regulación (*self-guidance*). Cada vez que emitimos un juicio moral reconocemos implícitamente la autoridad del punto de vista de dicho espectador. En la medida en que el espectador imparcial es empíricamente construido, reconocemos esa autoridad ya en los espectadores concretos de nuestras acciones, y en la medida en que el punto de vista de cualquier espectador, real o imparcial, es siempre un punto de vista afectivo, que implica ya una capacidad del otro de simular nuestra perspectiva, esa autoridad es propiamente moral y no sólo epistémica. Siguiendo a Remy Debes (2012, p. 135), es posible asignar a otros una autoridad moral en la medida en que los reconocemos como agentes morales, es decir, cuya agencia no se reduce únicamente a la capacidad de formarse afecciones y sentimientos que servirán de motivos para su actuar, motivos susceptibles de ser evaluados por espectadores; la agencia moral implica además la capacidad de realizar juicios morales, es decir, no sólo de darse o elegir motivos de acción, sino también de distinguir entre ellos y discriminar. Para esto es necesaria a su vez la capacidad de adoptar un punto de vista exterior y ajeno, de ser «espectadores en imaginación» (II.I.6), o la capacidad de simulación imaginativa. A esta capacidad se le añade como requisito para la agencia moral el poseer una personalidad afectiva, que es la capacidad de simular y de responder emocionalmente al objeto de la percepción. Esto nos hace afectivamente independientes de los demás, pues mi percepción es siempre única; es entonces y sólo entonces cuando podemos atribuir independencia afectiva también al espectador, considerarlo como radicalmente distinto de mí

y así tomarlo como criterio para mi juicio. Es necesario recalcar esta exigencia de diferencia radical: si yo no considero mi perspectiva afectiva como «única», como exclusivamente mía, entonces mi espectador terminará aprobando mis sentimientos sin mayores cuestionamientos, pues su personalidad afectiva no será radicalmente distinta de la mía. Así, cuando le reconozco autoridad al espectador ésta no es sólo epistémica o psicológica, es decir, criterio para regular mi sentimiento en pos de la simpatía mutua, sino que también le reconozco una cierta autoridad moral, en cuanto él es un agente moral en sentido estricto, capaz de darme un criterio no destinado únicamente a una coordinación de sentimientos en vistas al placer de la aprobación y el aprecio en una situación concreta, sino tendiente también a una coordinación que me hace *digno* de ese aprecio, merecedor de él cualquiera sea la situación.

Estas dos formas de autoridad no son funciones aisladas y parciales en la autodeterminación del sujeto, sino que sostienen una tesis mayor, según la cual toda la psicología, personalidad y carácter moral del sujeto está determinada por el encuentro con otro, en el cual él se me presenta siempre asimétricamente. En efecto, es necesario reconocer en la teoría de Smith que el yo es una elaboración social, es decir, que el sujeto en todas sus aristas se constituye como tal en la interacción con otros, y que por ello todas sus potencialidades de sujeto están *determinados* por la alteridad, es decir, por ese más-allá-del-límite que es el otro ser humano. Y aunque Smith no entra jamás en consideraciones estrictamente fenomenológicas respecto de la constitución del fenómeno del ego —sólo en planteamientos psicológicos—, incluso se podría llegar a sostener —sin mayores pretensiones, por el momento— que el yo es producto de un cierto proceso de asimilación analógica con el otro, en la cual descubro que «soy como él», un *ego-alter* —y no al revés. Esto justamente en la medida en que, como señalábamos, la agencia que caracteriza a los sujetos como tales implica siempre la capacidad de darse a sí mismo sentimientos o motivos de acción que están siempre ya determinados por la posibilidad de ser evaluados por un espectador —o que no pueden emerger con independencia de dicha posibilidad. La manifestación patente que reconoce Smith de este fenómeno, y que será propuesta por él como fundamento empírico para la moral, es la inclinación natural a buscar el aprecio de los demás, que a un nivel moral, como vimos, se transforma en la búsqueda por ser *digno* de ese aprecio. Según Griswold, todo esto implica que para Smith la lógica del autoconocimiento es una extensión del entendimiento que tenemos de otros: «la posición privilegiada del espectador está últimamente fundada en su bosquejo de la sociabilidad natural de los humanos, y de la misma forma nuestra natural dependencia de otros para nuestra autoconcepción» (2006, p. 37). Esta total determinación del sujeto por los otros implica, según Griswold, incluso que el agente no tiene un acceso epistémico exclusivo a su propio estado emocional si prescinde del espectador —el público, la comunidad y, en última instancia, la «humanidad» (2006, p. 38). En términos morales sucede lo mismo: el agente moral no es tal sino hasta que se ve embebido en el mundo intersubjetivo de la normatividad, en el cual la primera referencia es siempre el otro concreto en cuanto agente

moral, que luego por abstracción imaginativa toma la forma del espectador imparcial. Él es el criterio para el ejercicio —moral, correcto, virtuoso— de mi libertad. El daño, la violencia, se producen sólo cuando el primer principio prohibitivo de la justicia es violado, de manera que se establece una relación de superioridad con el otro a partir de una actitud centrada en sí mismo.

El ideal de igualdad sobre el que descansa la justicia surge a partir de esta relación con la alteridad radical del otro ser humano, es decir, sólo a partir del momento en el que el individuo se encuentra totalmente involucrado en la vida social. La igualdad sería así un concepto construido⁸ sobre el momento del encuentro con el otro, que se presenta asimétricamente, es decir, como constitutivamente diferente del sí mismo y comportando una cierta autoridad. Si el otro fuera originariamente aprehendido por analogía con mi propia identidad, ni la agencia a secas ni la moral estarían basadas en la capacidad de ser dirigidos-por-otro ni en el fenómeno del constitutivo ser-observados respecto del cual nos determinamos como sujetos. La justicia entonces impediría el daño por la sola referencia a los sentimientos del agente, y no habría necesidad de descentramiento ni de imparcialidad para la moral: tendría que aceptarse una tesis metafísica de la justicia basada en el valor intrínseco de la persona —dignidad— o en una tesis empirista que no podría de ninguna forma escapar al relativismo.

Sabemos que en la TMS no encontramos una tesis clara sobre la dignidad de la persona, y que si la hay, no está apoyada en ningún tipo de consideraciones metafísicas. Sin embargo, no se puede decir tampoco que la de Smith sea una teoría de la moral absolutamente relativista, ya que, siguiendo a Carrasco, puede sostenerse que en última instancia los «iguales» que considera la fórmula de la justicia lo son con independencia de nuestro reconocimiento efectivo de ellos⁹. Estas consideraciones no han impedido que gran parte de los comentaristas de Smith [Fleischaker (1999), Griswold (1999), Debes (2012), Carrasco (2009), Darwall (2009), etc.] se hayan esmerado por encontrar dentro de la TMS una fórmula para la dignidad, de la que se encuentran huellas por todo el tratado y que, considero, se sostiene específicamente en el estatus reconocido al otro, en cuanto se mantiene siempre asimétrico en la relación con el sujeto, apareciendo en una dimensión de autoridad, primero como otro real que me da un modelo para mi auto-determinación y luego como espectador imparcial que me da una regla de juicio y auto-control. En este punto es posible concordar

⁸ Hay que señalar que esta construcción es inmediata, en ningún caso discursiva, y tampoco necesariamente conciente. Se abordará esta cuestión más adelante.

⁹ Cf. CARRASCO, 2009. La autora propone que las normas de la justicia entendida como mínimo moral impiden un relativismo absoluto en la tesis de Smith, siendo el piso último de universalidad la constatación de mi no superioridad respecto de los demás. Citamos el resumen del artículo: «La ética que describe Adam Smith no es una ética relativista. Aunque muchas normas son convencionales, existen otras interculturales, en concreto las de la 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 éstos últimos se fundarían las normas interculturales de la justicia».

con Darwall (2009), quien hace la distinción entre dos tipos de respeto: *appraisal respect* y *recognition respect*. El primero es el que se le debe a alguien por su patrimonio moral; el segundo, es el debido a todas las personas en cuanto personas. Simpatizo con la tesis de Darwall según la cual el *recognition respect* implica una autoridad del otro frente a mí sólo por el hecho de ser otro ser humano¹⁰. Sin embargo, considero que, antes que una cierta estructura de dignidad o de valor intrínseco, la causa de dicha autoridad del otro es su calidad de referencia externa y ajena para la construcción del yo: el otro es autoridad en una primera instancia porque es el que me da el criterio, tanto epistemológico como moral, que constituye mi identidad y mi agencia, es decir, que les da un sentido.

Lo que funda la moral es el rompimiento o fragmentación de la identidad autorreferente del individuo: la conciencia moral es una conciencia alterada en su núcleo, es decir, se constituye por la autoridad de la alteridad más que por la reproducción constante del proceso de autorreferencia. Esta fragmentación se plenifica cuando aparece el espectador imparcial, y funda una moral no relativista en su base, pues tiene como primer principio regulativo el no dañar a otro, es decir, el «no tratarlo como inferior», lo cual implica, positivamente, reconocer su autoridad de sujeto, y específicamente de sujeto-ajeno. Siguiendo a Haakonssen, la injusticia es considerada por Smith un mal en cualquier tipo de vida, es decir, comporta una cierta universalidad. Y esto debido a que tenemos la habilidad para reconocer lo que es dañino o doloroso para otro, incluso si sabemos poco o nada sobre esa persona (2006, p. 6). Antes de cualquier conocimiento que tengamos de los intereses de una persona, ya captamos que el daño primero y más grave es tratarla como un inferior; pero esta captación es posible si y sólo si somos capaces del descentramiento que da origen a la imparcialidad, es decir, si cambiamos una actitud autorreferente —en la cual el criterio para mis actos soy yo— por una heterorreferentes —el criterio es el otro. Esta alteración de la conciencia de sí se da progresivamente en el desarrollo psicológico de la persona, a medida que va saliendo poco a poco del círculo de lazos afectivos cercanos, en el cual el individuo es aún el centro de ese mundo, e identifica a los que lo rodean por referencia a su propia mismidad, generando así conductas autorreferentes. Es sólo en el encuentro con el radicalmente otro —el otro lejano, con el cual no hay relación de simpatía habitual— cuando es posible el desdoblamiento que implica la construcción del

¹⁰ «Recognition respect consists in treatment, more specifically, in how we regulate our conduct toward someone or something by virtue of what we take to be its authority or standing» (p. 2); «What someone is entitled to or has authority to claim or demand simply because he is a person (and so, it is worth noting, a being who can deserve more or less appraisal respect) is recognition respect for his equal dignity as a person» (p. 3). Además, en su tesis sobre *The Second-Person Standpoint* Darwall afirma algo que es aún más cercano a nuestra idea sobre la autoridad de la alteridad: «I argue that our equal dignity as persons includes a shared basic authority to make claims and demands of and hold ourselves accountable to one another».

espectador imparcial y la inauguración de la estructura moral (caracterizada por la plenitud del *self-command*: III.i.3.22).

La moral de Smith es, por lo tanto, una moral heterorreferente, i.e. cuya referencia es siempre el otro, el *radicalmente* otro que cobra vida al interior de la psicología del sujeto como espectador imparcial. Y en la medida en que de él dependen en última instancia los juicios y sentimientos morales, establece una relación asimétrica con el sujeto, y no analógica (es decir, no recibo al otro reduciendo su alteridad a mi mismidad). Y aunque el espectador imparcial es la manifestación «viva» de este descentramiento —es la heterorreferencia en «persona»— siempre es posible que él pierda su alteridad y sucumba al movimiento de autorreferencia, en lo que Smith llama autoengaño. El autoengaño es un fenómeno que se da cuando la «violencia e injusticia de nuestras pasiones egoístas» inducen al hombre dentro del pecho a brindar un testimonio centrado en el individuo y no abierto al otro (III.i.4.1; III.i.3.42: cuando el espectador imparcial está a gran distancia y el parcial muy cerca). Sólo cuando el individuo está totalmente descentrado es posible que prefiera siempre lo justo sobre lo bueno, es decir, apegarse a la virtud negativa antes que dejarse llevar por su propia y particular concepción del bien.

El habitante del pecho, la conciencia moral formada a partir de la representación del otro, ejerce esa superioridad impidiendo al individuo actuar en contra de la felicidad de los demás, *estableciendo un límite que, a su vez, justifica y fundamenta su actuar social* (III.i.3.4)¹¹. Esta negatividad del límite que es a su vez condición de posibilidad para la moral, se concretiza en lo que Smith llama *self-command*¹², actitud habitual de auto-regulamiento o auto-control de la conducta que produce como consecuencia de un plegarse continuo y sistemático a la autoridad del espectador imparcial. Es su autoridad frente a mí lo que me hace un ser moral, pues él media entre mi propio mundo autorreferente

¹¹ «Nature has lighted up in the human heart, that is thus capable of counteracting the strongest impulses of self-love. It is a stronger power, a more forcible motive, which exerts itself upon such occasions. It is reason, principle, conscience, the inhabitant of the breast, the man within, the great judge and arbiter of our conduct. It is he who, whenever we are about to act so as to affect the happiness of others, calls to us, with a voice capable of astonishing the most presumptuous of our passions, that we are but one of the multitude, in no respect better than any other in it; and that when we prefer ourselves so shamefully and so blindly to others, we become the proper objects of resentment, abhorrence, and execration. It is from him only that we learn the real littleness of ourselves, and of whatever relates to ourselves, and the natural misrepresentations of self-love can be corrected only by the eye of this impartial spectator. It is he who shows us the propriety of generosity and the deformity of injustice; the propriety of resigning the greatest interests of our own, for the yet greater interests of others, and the deformity of doing the smallest injury to another, in order to obtain the greatest benefit to ourselves».

¹² Cf. CARRASCO, 2008, p. 149: «Self-command is, as it has been lately called by many scholars, a meta-virtue underlying every virtue, and ultimately ingrained in what reason tells us about our place and importance in the world. Self-command is in charge of moderating, correcting, guiding and educating our original egocentric feelings, up to that point where any impartial spectator would approve of».

y el de todos los demás individuos (III.i.3.2) y genera así un comportamiento aprobado por los otros, y que puede transformarse también, a medida que se progresa moralmente, en uno siempre *digno* de alabanza. Este ser digno de alabanza se logra sólo bajo la autoridad de la conciencia des-centrada, pues ella no representa sentimientos ajenos que puedan ser parciales o relativos a determinadas realidades individuales, sino sentimientos imparciales, que reconocen al otro ser humano como autoridad y se adecuan a las diversas situaciones. Esto implica una moral que en su base no es egocéntrica, basada en la búsqueda de mi propio bien, pero tampoco en la del bien del otro —no es altruista; es una moral que, en su mínimo, busca la *equidad* por sobre el interés personal o ajeno (Fleischacker, 2005, 72)¹³. Al estar la justicia a la base de la moral —como un mínimo moral—, el placer que busco no se deriva directamente del cumplimiento o consumación de un interés egoísta o altruista, sino por cumplir con mi deber primario y original que recibo del otro¹⁴, ese deber que no espera ni merece recompensa alguna por parte de la sociedad (II.ii.1.9). Por eso, el espectador imparcial es también el *every man*, el hombre común, entendiendo por común aquel que cumple con su deber natural, es decir, el que es propiamente un agente moral en la forma antes descrita. Siguiendo la teoría de Smith, el hombre injusto más que la regla es la excepción, pues va en contra de su inclinación natural a vivir con otros y a determinar su actuar a partir de ellos (aun cuando en los hechos sea el más común).

3. IGUALDAD POR DIFERENCIA

La igualdad, entonces, se produce en el proceso imaginativo que hace del sí mismo el otro del otro y, en ese sentido, un igual. Y es necesario que así sea, en la medida en que sin la noción de igualdad no es posible el derecho subjetivo ni la justicia institucional, en último término. Sin embargo, para la moral, la igualdad es secundaria respecto de la diferencia o asimetría. Por ello, dice Smith, la ley de oro del cristianismo («ama a tu prójimo como a ti mismo») es una ley incompleta, y debe ser complementada por la ley de oro de la naturaleza: debemos amarnos a nosotros mismos sólo en la medida en que nuestro vecino es capaz de amarnos (I.i.5.5). Igualdad no significa horizontalidad en

¹³ «Indeed, neither self-love nor benevolence will be truly moral attitudes, for Smith, unless they are sifted through the medium of the impartial spectator: unless we have them to the degree, and in the way, that the impartial spectator within us would approve of our having them». También ver ABELA, A. (2001), quien cita a WERHANE, P.H. (1991) a partir de dos de sus tesis, las que comparto en este trabajo: «The two most important positions for our purposes are that Smith does not set up a dichotomy between egoism and altruism and that justice is the basic virtue in both the TMS and the WN» (p. 5).

¹⁴ Que se puede resumir en no tratarlo como objeto o reconocer su calidad de referente primero y absoluto respecto de mí, en la medida en que su ser-sujeto-ajeno es constitutivo para mi propia identidad.

el juicio moral, de manera tal que todos pudieran ser válidos por el solo hecho de pertenecer a personas iguales. Tampoco es la igualdad dada a causa de una fraternidad originaria, una comunidad de género lógica o metafísica. La igualdad se funda en la autoridad y asimetría del otro, que determina, justifica y limita —en un mismo gesto— mis posibilidades de agencia (en ambos sentidos ya explicados), asimetría que se plasma en la imparcialidad del juicio, que implica en última instancia la capacidad de ser dirigido-por-otro. El espectador imparcial es mi superior; sin embargo, en la medida en que este fenómeno se disemina y replica en la conciencia de cada individuo de la sociedad, cada individuo es a su vez un superior para el otro. Los individuos son iguales *porque* son diferentes, asimétricos, y se determinan moralmente unos a otros en esa diferencia. Se debe rechazar la tesis según la cual los seres humanos son iguales porque poseen una suerte de valor intrínseco innato y equivalente, asociado a la especie; independiente de su comunidad de género, son iguales porque son o pueden ser agente morales: porque tienen una personalidad afectiva única que los hace capaces de simular una perspectiva ajena y de responder afectivamente ante ella. Esa es la base para la igualdad, una base que implica primero asumir una asimetría y diferencia radical entre yo y los otros. Que debamos siempre actuar con una suerte de imparcialidad entre nosotros (III.i.3.7) no significa que nos veamos impersonalmente los unos a los otros, con indiferencia frente a nuestros sentimientos, sino todo lo contrario: estamos *abiertos* al otro y recibimos sus sentimientos sin juzgarlos de acuerdo a nuestra propia y centrada realidad, sino a la de ese criterio exterior y ajeno, a ese otro que mira desde fuera.

La imparcialidad implica ella misma la igualdad (Fleischacker, 2005, p. 73) porque su condición es la determinación que el otro como autoridad ejerce sobre el sujeto, prohibiendo originariamente la violencia. Sólo *luego* de este momento asimétrico puedo verme como igual a los otros (aunque cronológicamente podríamos decir que son momentos contemporáneos), en la medida en que yo como agente moral soy también parte del espectador imparcial de todos los otros, y puedo exigir de ellos el mismo respeto que les doy. La imparcialidad implica medirme y tener como referencia para mis acciones a otro, un otro que es mi igual en cuanto yo también soy referencia para él; pero un otro que visto desde la unilateralidad de un yo es primaria y fundamentalmente criterio para sus acciones y juicios morales, i.e. una autoridad. Si la igualdad fundara la imparcialidad, más que mi juez, el espectador sería mi cómplice: una relación de amor-amistad más que una relación ética mediaría entre nosotros, como lo previene Emmanuel Levinas (1980, pp. 274-275)¹⁵. Lo que dice Fleischacker es

¹⁵ La ética de Levinas, si bien muy distinta a la de Smith, se caracteriza por poner énfasis en la relación asimétrica entre el yo, o el Uno, y el Otro o el prójimo. En este sentido, tiene puntos de contacto con Smith, sobre todo al rechazar la noción de igualdad como fundamento de la ética, ya que ella supone el preferir la relación privada del yo-tu, del amor y la cercanía, donde no puede haber des-centramiento de la conciencia moral del yo, por sobre la relación con el otro tomado como cualquier-radicalmente-otro. La relación yo-tu supone

preciso en la medida en que el proceso de construcción del espectador imparcial es de hecho lo que *causa* la igualdad, pero no es la igualdad lo que permite el proceso; la alteridad estructura el proceso, y la igualdad es su producto necesario.

La igualdad, tomada como principio de justicia, más que resguardar el respeto hacia los otros, mi deber para con ellos, *resguarda el respeto de los otros hacia mí*. El respeto de mí hacia los otros está ya garantizado por el momento de asimetría dado en el auto-regularse a partir del espectador imparcial. Sin embargo, siempre está la amenaza propia del co-habitar en una sociedad, donde parte de los individuos no han alcanzado el nivel de desarrollo moral adecuado para que el *self-command* sea el único y primordial principio normativo. La justicia, además de una virtud personal, es también un principio de regulación de la sociedad —en sus formas conmutativa y distributiva— que debe plasmarse en leyes objetivas que aseguren el respeto por la integridad de todos sus miembros. La igualdad como función de la justicia permite que esa asimetría sea bidireccional y que pueda servir así de garantía para que todos puedan exigir respeto. Yo puedo exigir objetivamente respeto al otro en la medida en que soy *su otro*, y en ese sentido, nos hallamos ya siempre en posición de igualdad. La igualdad requiere así de una mirada que se pone por sobre los integrantes de la relación —yo y el otro—, una perspectiva que permite el cálculo, el razonamiento práctico y técnico o, como diría E. Levinas, una «comparación de lo incomparable» (Levinas, 1990, p. 237), es decir, de los seres humanos en cuanto agentes morales entre sí. Esa perspectiva de tercera persona es la que hace posible que yo puedo generalizar mi experiencia y verme desde fuera¹⁶. Pero en la relación cara a cara con otro concreto, con ese otro que se me presenta como radicalmente distinto de mí, es la asimetría la que tiene preeminencia, y sólo a partir de esa diferencia puede alterarse mi conciencia, volverse heterorreferente y así surgir en mí la idea de igualdad asociada a la imparcialidad. Por esto, la persona más admirada, dice Smith, es la menos centrada en sí mismo, la más abierta al otro, la que más respeta la diferencia: «es la que une al más absoluto autocontrol de sus sentimientos primarios y egoístas la más profunda sensibilidad con relación a los sentimientos de los demás» (III.i.3.35). El respeto a la igualdad, entonces, se basa en el más profundo y original respeto por la

la clandestinidad y complicidad de la pareja que se basta a sí misma y se olvida del universo. El tercero presente en el rostro es lo que posibilita mi compromiso no sólo con un otro concreto —que puede ser mi amante o mi amigo, una relación privilegiada— sino con *toda la humanidad*. La relación yo-tú «Excluye al tercero, permanece como intimidad, soledad de dos, sociedad cerrada, lo no-público por excelencia».

¹⁶ La igualdad es un concepto que nace una vez ya adquirida la perspectiva de la tercera persona. En ese sentido, es probable encontrarla funcionalmente más asociada a la política. En WN Smith recalca que el gobernante debe asegurar la justicia para todos los ciudadanos, lo que implica necesariamente verlos bajo la razón de igualdad (FLEISCHACKER, 2005, p. 79). De hecho, en la TMS son escasos los lugares en que habla de la igualdad, y lo hace especialmente hablando en tercera persona: I.iii.3.5 y 8; II.ii.1.7, 8, 9; .III.i.2.22, 33 y 36; VI.i.1.3, 4 y 10, etc (no dice «mi igual», sino «sus iguales» o «los iguales»).

diferencia, aunque después esta quede oculta y sea la igualdad la que justifique el deber de imparcialidad.

Al notar que mi posición en la sociedad no es «superior» a la de ninguno de sus miembros, lo que descubro es que tanto yo como los otros nos encontramos determinados entre nosotros, tanto en nuestro actuar como, más profundamente, en nuestro mero ser sujetos. Esto implica que la igualdad no se deriva de ciertas propiedades o características intrínsecamente comunes a todos los individuos, independientes de sus relaciones con los demás. De ahí también que el deber de respetar a los iguales no se derive tampoco del principio de utilidad, es decir, que sea una función del bien de la multitud: no respetamos a los individuos a causa de la consideración que tenemos de la multitud, sino que respetamos a la multitud a causa de la particular consideración que sentimos por cada uno de los individuos que la componen (II.ii.3.10). Respetar al otro implica primariamente reconocer su estatus de individuo que no debe ser tratado como inferior, y todo rencor y resentimiento que tengamos hacia alguien que nos ha violentado no está primariamente orientado a castigarlo —a que sufra lo mismo que yo—, sino a hacerlo consciente de que la persona que violentó no merece ser tratada de esa manera (II.ii.I.6). Pero respetar al otro tampoco es producto de una actitud de amor benevolente, puesto que dicha actitud, como todas las vinculadas con la estima y la afición, son actitudes particulares que tenemos frente a individuos concretos y no frente a todos. No consideran al otro en su generalidad de otro, es decir, en cuanto agente moral con una personalidad afectiva radicalmente otra respecto de la mía y con el cual nos encontramos mutuamente determinados a partir de esa diferencia; él, dice Smith, merece respecto sólo en cuanto es mi *fellow-creature*. Este respeto es lo que configura la estructura de la moral y toma cuerpo y materialidad en la virtud de la justicia —que sin duda adquiere diversos matices en las distintas sociedades— pero cuyo núcleo es inalterable.

BIBLIOGRAFÍA DE ADAM SMITH

- SMITH, A. (1982). *The theory of moral sentiments*. Indiana: Oxford University Press.
 SMITH, A. (1976). *The theory of moral sentiments*. Glasgow Edition of the Works and Correspondence, Vol. 1. En: <http://oll.libertyfund.org/title/192>

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ABELA, A. (2001). *Adam Smith and the Separation Thesis*. *Business and Society Review* v. 106 no. 3 (Fall 2001) p. 187-99.
 BROADIE, A. (2006). *Sympathy and the impartial spectator*. En Haakonssen, K. (Ed.). *Cambridge Companion to Adam Smith*. New York: Cambridge University Press.
 CARRASCO, M. A. (2008). *Adam Smith on morality, justice and the political Constitution of liberty*. *The Journal of Scottish Philosophy*, 6 (2), 135-156.

- CARRASCO, M. A. (2009). *Adam Smith y el relativismo*. Anuario filosófico, 42 (1), 179-204.
- DARWALL, S. (2006). *The Second-Person Standpoint: Respect, Morality, and accountability*. CAMBRIDGE, M. A.: Harvard University Press.
- DARWALL, S. (2009) *Smith's ambivalence about honor*. Adam Smith Review, forthcoming. Translated into Spanish as *La ambivalencia de Smith respecto al honor*. Empresa y Humanismo 13: 71-102.
- DEBES, R. (2012). *Adam Smith on Dignity and Equality*. British Journal for the History of Philosophy, 20 (1), 109-140.
- FLEISCHACKER, S. (1999). *A Third Concept of Liberty Judgment and Freedom in Aristotle, Adam Smith, and Kant*. Princeton: Princeton University Press.
- FLEISCHACKER, S. (2005). *On Adam Smith's Wealth of Nations*. Princeton: Princeton University Press.
- FLEISCHACKER, S. (2004). *Smith and Cultural Relativism*. Conferencia dictada en la Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- GRISWOLD, C. (1999). *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. New York: Cambridge University Press.
- GRISWOLD, C. (2006). *Imagination: moral, sciences and arts*. EN HAAKONSEN, K. (Ed.). Cambridge Companion to Adam Smith. New York: Cambridge University Press.
- HAAKONSEN, K. (2006). *The coherence of Smith's thought*. EN HAAKONSEN, K (Ed.). Cambridge Companion to Adam Smith. New York: Cambridge University Press.
- LÉVINAS, E. (1980). *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff publishers, La Haye/Boston/Londres.
- LEVINAS, E. (1990). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le livre de poche.
- WERHANE, P. H. (1991). *Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
campos.valeria@gmail.com

VALERIA CAMPOS SALVATERRA

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2012]