

La más melancólica de las reflexiones. Simpatía, virtud y fortuna en *La Teoría de los Sentimientos Morales* de Adam Smith¹

Ramón Ramos Torre

«La más melancólica de las reflexiones: pensar que todas las ignotas regiones del espacio infinito e incomprensible puedan contener nada más que desgracia y miseria ilimitadas»

(Smith, 1997: 421).

La teoría de los sentimientos morales (TSM) (Smith 1997) ha quedado como a la sombra de su hermana más joven, la *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (RN) (Smith, 1994). Destino injusto, pues el primer libro de Adam Smith acumula riquezas y sutilezas difíciles de encontrar en su tratado de economía política, proporcionándole sus claves teóricas fundamentales. No son con todo esas relaciones las que van a centrar mi atención. TSM interesa en sí y por sí, más allá de que su autor diera en escribir otros libros. Y ese interés radica en que en esa obra Smith construye una compleja filosofía moral que fija e intenta resolver el núcleo aporético del sujeto liberal: la relación entre lo uno y lo múltiple.

La propuesta que acabo de hacer resulta de la conjunción de tres hipótesis de lectura. La primera adelanta sensatamente que el centro de interés de Smith no es el *homo œconomicus*, tal como ha ido concibiéndolo la tradición, sino el sujeto liberal (Dupuy, 1992) y su mundo. La segunda especifica que si nos adentramos en las señas de identidad de ese sujeto hallamos que se autodefine fundamentalmente como sujeto moral y cifra en su moralidad lo distintivo de su ser (Ewald, 1986 y 1996) a pesar de que no pueda reconducirlo todo a ese cálido hogar. La tercera barrunta que ese sujeto liberal que se autodefine y constituye en términos morales es un sujeto aporético. Las dificultades que arrastra consigo son múltiples y para cumplir su sueño de moralidad ha de rodearse de fantasmas que lo preserven de un mundo que lo amenaza con la atonía moral y el accidente, y que podría precipitarse en la tragedia.

Todo esto son anuncios de argumentos que están todavía por venir, pero ya fijan el principio selectivo que guía mi lectura de TSM. Es evidente que en Smith podemos encontrar uno de los primeros avatares de ese proteico y ya

longevo espécimen antropológico que es el sujeto liberal. En ese avatar es teorizado. Teorizar no es aquí tanto contemplar como performar. Sustancialmente consiste en un mirar –que se atiene a lo que se da a los ojos y se pone a entenderlo– de la mano de un conformar el sentido de algo que inquieta, incomoda o esperanza por su novedad. El sujeto liberal es algo que *adviene* (algo a medio camino entre lo *ya* hecho y lo *todavía* por hacer) y la teoría se convierte así en un duermevela en el que se juntan vigilia y sueño. La vigilia atiende y entiende; el sueño imagina y desea un mundo de sentido. De ahí que el realismo programático y efectivo ² de Adam Smith vaya de la mano de una ensoñación que puebla el mundo de fantasmas. ¿Defecto primerizo del sujeto liberal que posteriormente será superado? No lo creo: en uno de sus últimos avatares, la teorización del sujeto liberal sigue mostrándose como un duermevela que llena de sueños la realidad que se afana en desvelar ³. ¿Defecto entonces congénito? Tampoco lo creo: como se podrá comprobar, Berlin (1998) muestra que el sujeto liberal puede mirarse en su desnudez, sin tapujos, al borde del precipicio trágico al que lo empuja la segura afirmación de sí. Precristiano en alguno de sus pliegues, el sujeto liberal es pariente cercano del *homo tragicus* y son justamente las relaciones que con él mantiene la clave para comprenderlo en su tensa complejidad.

A lo largo de este trabajo retomaré y especificaré estas propuestas interpretativas ahora presentadas de forma sintética, casi críptica. Antes intentaré reconstruir las líneas fundamentales de la filosofía moral que se expone en TSM. Con ese propósito, atenderé a lo que en la última parte del libro propone Smith como cometido central de cualquier sistema de moral: especificar en qué consiste la virtud y aclarar mediante qué mecanismo (poder o facultad de la mente) se adquiere o puede accederse a ella (TSM: 473-4). En consecuencia dedicaré una primera sección a especificar lo propio del mecanismo smithiano de la simpatía (§ I), para abordar después su concepción de la virtud (§ II). A continuación abordaré el problema de la Fortuna ⁴ que, habiendo sido tan central en la ética antigua, reaparece de forma dramática en la filosofía moral de Smith (§ III), para cerrar la exposición con unas conclusiones (§ IV).

I. Sobre la simpatía

«Así como cuando deseamos ver nuestro rostro nos miramos en un espejo, de forma similar cuando queremos conocernos a nosotros mismos miramos al *phílos*. Porque, como decimos, el *phílos* es otro yo. Por tanto, si es agradable conocerse a sí mismo y no es posible conocer esto sin tener a otro como *phílos*, la persona autosuficiente necesitará la *phília* para conocerse a sí misma» (Aristóteles, Magna Moralia 1230a 10-26; cit en Nussbaum 1995: 453).

«Hay Uno dentro de mí que es más yo mismo que yo mismo» (S. Agustín, *Confesiones*, cit. en Arendt 1984: 258).

Smith concibe al ser humano como un sujeto prometeico abocado a la acción en un mundo que, en su complejidad, está inmediatamente en manos de la Fortuna ⁵. Además, considera que ese ser está movido por pulsiones pasionales múltiples ⁶ y que, aunque está volcado en la prudente preservación de sí, precisa de la sociedad y la comunicación para su propia felicidad ⁷. En consecuencia, el problema que intenta despejar la filosofía moral de Smith es cómo ese ser complejo y frágil, volcado a la acción en un mundo interferido por la Fortuna, necesitado del concurso de sus semejantes, puede acceder a constituirse como sujeto moral propiamente dicho, más allá de la superficie vistosa de la costumbre y la moda.

Sabido es que desde el inicio de TSM se presenta la simpatía como la solución de ese problema. Ya sea como sentimiento inmediato que nos hace salir de nosotros e interesarnos por la suerte del otro (TSM: 49 ss.), ya sea como fundamento de nuestros juicios morales de aprobación/desaprobación (TSM: 82), ya como campo de experiencia a partir del cual, por inducción, se fijan las reglas que informan nuestro sentido del deber moral (TSM: 291-3), en todos los casos es la simpatía el mecanismo de conversión que constituye moralmente al ser humano. En razón de esto, la primera clave de la filosofía moral de Smith se halla en ese complejo y sutil mecanismo.

Por simpatía entiende Smith «nuestra compañía en el sentimiento ante cualquier pasión»

(TSM: 52). La fórmula es seca y si no se especifica más acaba resultando engañosa a causa de su inmediata universalidad. ¿Qué significa compañía? ¿Cómo opera? ¿Está abierta esa compañía a todas las pasiones, sin discriminar tipos, modalidades o grados expresivos? Respondiendo a estos interrogantes, se comprobará que la compañía pasional de la simpatía depende de la imaginación del espectador y que, en razón de ello, no se da por igual a todas las expresiones pasionales, sino que discrimina grados y tipos.

Si la simpatía es compañía, entonces no es fusión ni sustitución. Que no sea fusión empática, significa que yo no puedo identificarme punto por punto con los sentimientos del otro: no puedo sentir cabalmente lo que el otro siente, sino, todo lo más, algo análogo a su sentimiento (TSM: 51). Si no es sustitución, entonces no se puede reducir a, o derivar de, el egoísmo, pues al acompañar al otro en sus sentimientos yo no lo sustituyo, es decir, no me pongo a pensar qué sentiría yo si me ocurriera lo mismo, sino, todo lo más, qué sentiría si fuera él —cosa que no puedo ser (TSM: 554). No siendo fusión ni sustitución, presupone la exterioridad de *ego* (simpatizador) en relación a *alter* (simpatizado) y una imaginación emocional que permite limarla, paliarla. De ahí que en la presentación del tema Smith destaque inmediatamente que la simpatía supone un mundo contemplado externamente desde los ojos de un espectador que sólo deja de ser extraño emocionalmente gracias a su imaginación. En definitiva, las pasiones han de ser mostrada por alguien para suscitar simpatía, e imaginadas por otro para conseguirla.

Lo que está en la imaginación del espectador no es así la sustancia de la emoción originariamente sentida por quien la padece, sino su sombra⁸. La simpatía opera sobre un mundo de sombras o incluso, yendo más allá, sobre un mundo de tonos de luz que atraen o repelen. En razón de esto, se hace doblemente selectiva. En efecto, analizando lo que presenta como el problema de la corrección moral (TSM: 62 ss.), Smith destaca que, desde la perspectiva de la imaginación del observador, la simpatía es selectiva por partida doble: se otorga a los sentimientos que no exceden de un cierto grado expresivo y se orienta hacia las situaciones teñidas de sentimientos gozosos, huyendo de, o previniéndose frente a, las que encarnan

aflicción. Lo primero resulta de los límites mismos de la imaginación simpática, incapaz de ponerse en el lugar de las expresiones pasionales extremadas (TSM: 72). Lo segundo resulta de su sesgo hacia todo aquello que es grato y fácil de compartir (TSM: 115). Por consiguiente, tanto el grado como el tipo de las emociones susceptibles de despertar simpatía están filtrados estrictamente por la imaginación. Lo relevante es retener que el espectador simpatiza preferentemente con el gozo y las expresiones mesuradas o contenidas de las pasiones, huyendo, pues, de la aflicción y el exceso expresivo. Más tarde se volverá sobre este punto central y se mostrarán sus implicaciones.

Me he limitado hasta ahora a mostrar que la simpatía opera unilateralmente como algo que un espectador tiende a otorgar a un sujeto que se presenta ante él. En realidad, el juego es más complejo e interesante. El sujeto emocional smithiano no es sólo ni principalmente alguien que puede otorgar o sentir simpatía por otro, arrastrado por las «virtudes tiernas, gentiles y afables» (TSM: 74) que en él se encarnan, sino alguien que busca afanosamente la simpatía de los demás. Y esto es lo decisivo: la simpatía otorgada es, desde el principio, una simpatía buscada. Resulta así que, lejos de ser autosuficiente y/o generoso, el ser humano es menesteroso: para ser algo (o ser sin más) necesita de la mirada y el amor del otro o, más en concreto, del espejo emocional que le proporcionan los demás.

Por espejo emocional entiendo la síntesis de dos reelaboraciones smithianas de viejos tópicos del discurso ético. Por un lado, la reelaboración del tópico del otro como espejo en el que me miro, que arranca de la cultura clásica y fue central en la del barroco; por el otro, la del tópico cristiano del amor como reconocimiento del ser del amado otorgado por el amante. Ambas reelaboraciones son centrales en la argumentación de TSM y constituyen el sustento de su compleja dialéctica de la reflexividad imitativo-imaginativa, con las repercusiones que se podrán comprobar.

El tópico del espejo es presentado de forma diáfana, yendo más allá de los límites que imponía la *filia* antigua⁹ o la ética estamental entre iguales de los hábiles disimuladores de las cortes barrocas. Smith lo generaliza: el espejo es la sociedad como conjunto de obser-

vadores empíricos. El argumento que propone es que un ser que estuviera aislado carecería de un espejo en el que pudiera observar lo que es: no sabría si es y/o lo que es. Esta carencia es superada pues

«al entrar en sociedad, inmediatamente es provisto del espejo que antes le faltaba. Está desplegado en el semblante y la actitud de las personas que lo rodean, que siempre señalan cuándo comparten o rechazan sus sentimientos; allí es donde contempla por primera vez la propiedad o impropiedad de sus propias pasiones, la hermosura o fealdad de su mente» (TSM: 228).

El espejo-sociedad proporciona, pues, al sujeto la imagen (socio)real de sí mismo. Pero esa imagen no es fría y desangelada, sino cálida, coloreada, sentimental. Lo que se busca en el espejo es un sí mismo objeto del amor de los otros. Pues el ser humano es consciente de que «la parte principal de la felicidad humana estriba en la conciencia de ser querido» (TSM: 107). Smith retiene y reelabora el tópico cristiano o agustiniano del *amo: volo ut sis*, el amor como pleno reconocimiento del ser de alguien proporcionado por el amante que, amando, quiere que el amado sea, y sea como y lo que es, en su plena inmediatez ¹⁰. De aquí que extreme el mensaje cristiano y el amor de sí se convierta en subproducto del amor que los otros otorgan. A este respecto asevera:

«Así como amar al prójimo como a nosotros mismos es la gran ley de la cristiandad, el gran precepto de la naturaleza es amarnos a nosotros mismos sólo como amamos a nuestro prójimo o, lo que es equivalente, como nuestro prójimo es capaz de amarnos» (TSM: 76).

¿El hombre ya no como «lobo, sino [como] un espejo para el hombre» (Rodríguez Braun, 1997: 18)? ¿La sociedad como un teatro emocional (Marsahll, 1984)? Ciertamente tal es la propuesta de Smith, pero lo relevante es considerar sus implicaciones y las dificultades que emergen. Al final resultará que el espejo y el teatro emocional, lejos de permitir la constitución del mundo moral, generan dificultades que han de ser salvadas recurriendo a

un fantasma que está detrás de tanto espejo, tanta bambalina y tanto amor.

En efecto, la implicación inmediata de la propuesta de Smith es que el sujeto es un buscador de simpatía. Si hay que concebirlo como tal, entonces le va su ser en la presentación de sí y el eventual reconocimiento. Se ha destacado antes que la simpatía está siempre mediada por la imaginación y, en razón de ello, por los sesgos que ésta introduce. El sujeto que busca el reconocimiento simpático de los otros que están ahí, observándolo en el escenario, se sabe observado. Si lo reconducimos al tópico de la imaginación, entonces se imagina que los demás se construyen una imagen de lo que él es y atiende a las constricciones de esa imaginación para presentarse y ser reconocido. Como la imaginación simpática es poco receptiva a la presentación extremada de las pasiones del otro y atiende más a lo gozoso que a lo que provoca aflicción, es lógico que el actor moral, menesteroso de amor especular, tienda a presentarse de la forma que le es más favorable para obtener reconocimiento y se amolde a lo que los otros son capaces de reconocer. Su sí mismo público y exteriorizado se conforma a las expectativas simpáticas de los demás, de esos observadores que lo juzgan.

En la dinámica de la presentación de sí y el reconocimiento se introduce, pues, la reflexividad: sé que tu sabes que yo sé..., creo que tú crees que yo creo..., imagino que tú imaginas que yo imagino... y actúo en consecuencia. Dupuy (1992) ha destacado cómo esta especularidad imaginativa de las emociones puede poner en marcha una dinámica mimética morfogenética y altamente creativa de orden. El sujeto sentimental se convierte en un *homo mimeticus* ¹¹ capaz de generar inconscientemente orden a partir de un mecanismo endógeno de simpatía:

«la sociedad es un sistema de actores y espectadores, cerrado sobre sí mismo porque todo actor es también espectador y viceversa. En razón de esta clausura del sistema sobre sí mismo emergen propiedades nuevas que no estaban en absoluto contenidas al principio en sus elementos: el juicio moral, por ejemplo, y las leyes que lo rigen. Ciertamente esas propiedades no son arbitrarias» (Dupuy, 1992: 93).

El mecanismo de la simpatía genera así novedades que no estaban en la conciencia ni en la voluntad de los agentes-pacientes, dando lugar a procesos de retroacción positiva que asientan pautas de conducta a resultados de la iteración de las prácticas imitativas de los sujetos, atentos a imaginarse la imaginación del otro y a obrar en consecuencia.

Evidentemente, esta implicación de la propuesta de Smith es de enorme relevancia y merecería un cuidadoso análisis. Pero aquí quiero destacar las dificultades que arrastra cara a solucionar el problema que se enfrenta en TSM. Tal problema es, como se ha destacado antes, el de la constitución del sujeto moral liberal y es claro que las soluciones que brindan estas primeras propuestas sobre el modo en que opera el mecanismo de la simpatía son insuficientes para resolverlo. Es, por otro lado, también evidente que Smith era consciente de ello y de ahí el salto metafísico que su teoría del espectador acaba dando hacia la postulación, contradictoria con lo hasta ahora argumentado, de un espectador ya en mayúsculas: un Espectador Imparcial e Informado, un Super-Espectador que es la voz en la conciencia del Sabio Arquitecto del Mundo. Se procede así del uno que es reflejo de su propia imagen en el otro (el sujeto reflexivo-espejular-imaginativo) y que así, sin quererlo ni saberlo, genera un mundo, al agustiniano sujeto escindido que es él mismo y un Alguien Superior y Augusto, encontrando ahí un atractor externo que garantiza el orden moral.

Reduciré las dificultades en las que queda entrampado el proyecto del sujeto reflexivo a dos fundamentales: la moral del espejo emocional es más acorde con una ética estamental de la vergüenza que con una de la culpa; esa moral, por otro lado, reduce de manera insoportable la esfera de reconocimiento moral, dejando como lastre un mundo de miserables que resultan invisibles y carecen de cualquier derecho al ser. No es, pues, una ética universal de la conciencia, a pesar de que Smith tenga la pretensión de alcanzar justamente este objetivo.

Propongo que la moral del espejo es en realidad una moral de la vergüenza¹². Si es verdad que, para ser, los humanos están abocados a una estrategia de presentación de sí que logre el reconocimiento en un escenario de espectadores, entonces lo fundamental es aquello que se muestra exteriormente y se construye de

modo que obtenga la admiración del otro. El horror moral en ese mundo de exhibición es perder la cara ante el espectador: el miedo escénico de seres angustiados por la posibilidad de no estar a la altura de las situaciones que les salen al encuentro y que viven el mundo como un kafkiano patio de butacas de ojos que observan y enjuician¹³. Evidentemente, en un mundo así todo se cifra en el deseo de «ser observados, atendidos, considerados con simpatía, complacencia y aprobación» (TSM: 124) y en el éxito en la presentación de sí. Es lógico que en ese mundo lo bello, o incluso lo útil, primen sobre lo bueno o, más expeditivamente: que lo bueno sólo pueda ser tal si es bello y útil. Ahora bien, está claro que Smith es reacio al utilitarismo o a la reducción estética de la ética. Lo que pretende fundamentar es una ética en la que la vergüenza esté subordinada a la culpa que mora en el interior de la conciencia y no se deja engañar por lo fastos teatrales de la presentación ante el mundo: una ética que no sacrifique la interioridad moral a su pomposa visualización externa. La cosa está clara, por lo demás, en TSM:

«ninguna persona estará completa ni tolerablemente satisfecha por haber eludido todo lo que sería reprochable en su conducta, salvo que al mismo tiempo haya eludido la culpa o el reproche» (TSM: 250).

No basta, pues, salvar la cara ante los demás: hay que lograrlo ante uno mismo; no basta evitar la vergüenza, sino además no caer en la culpa. Resulta así que una moral de la culpa, que por lo demás insiste en la primacía de la intención sobre las consecuencias (TSM: 197-205), no puede basarse en el espejo emocional de los otros empíricos (algunos, muchos, todos). Ha de ir más allá, y esto lleva a que los otros empíricos se acaban convirtiendo en el Espectador Imparcial e Informado; éste será el Tribunal Supremo que mora en la conciencia y aquéllos se limitarán a ser simples primeras instancias de un juicio moral provisional y a la espera de sanción definitiva (TSM: 251).

Pero, además, las propuestas de Smith son insostenibles porque expulsan de la esfera del reconocimiento moral al conjunto de la humanidad doliente. En efecto, dado que «nuestra propensión a simpatizar con el gozo es más

intensa que nuestra propensión a simpatizar con la aflicción» (TSM: 115), los desgraciados, afligidos y pobres se hacen invisibles, se ocultan, salen del escenario a sabiendas de que los espectadores no simpatizarán con ellos y que nada pintan en el espectáculo del mundo. El realista Smith presenta esta consecuencia con crudeza:

«El hombre pobre está avergonzado de su pobreza. Siente que o bien lo excluye de la atención de la gente, o bien, si le prestan alguna atención, tienen escasa conmiseración ante la miseria y el infortunio que padece. En ambos casos resulta ser humillado, porque si bien el ser pasado por alto y el ser desaprobado son cosas completamente diferentes, como la oscuridad nos cierra el paso de la luz del honor y la aprobación, el percibir que nadie repara en nosotros necesariamente frustra la fuente más grata y abate el deseo más ardiente de la naturaleza humana» (TSM: 124-5).

Nótese que el problema no es sólo que la pobreza, como todo estado ingrato y falto de gozo, sea fuente de vergüenza. Se trata de algo más radical: la pobreza y el pobre se sumen en la oscuridad, se hacen invisibles, se ausentan de la esfera del reconocimiento. Los pobres y afligidos dejan de ser así propiamente humanos, pues, como se comprobó antes, uno no puede saber si y/o qué es sino ante el espejo social y el amor que le devuelve. En definitiva, el pobre deja así de ser culpable (de prodigalidad o de negligencia) o víctima (del accidente), para convertirse en algo más pavoroso: un ser invisible, oculto (TSM: 123), falto de compasión y perseguido por el desprecio (TSM: 268).

Esta caída en la adioforización¹⁴ de la aflicción pone por fuera de la esfera de la moral a la humanidad doliente. El espejo social parece así convertido en un versallesco salón de espejos en el que la riqueza y el poder se exhiben para ser admirados, lo que paradójicamente convierte a la moral en un sistema de exhibición de sí y lucha agónica por el reconocimiento más cercana a la moral estamental, del honor y la fama de antiguos y cortesanos, que al rigorismo puritano con el que simpatiza Smith. Éste es muy consciente de estas implicaciones de su aproximación al mecanismo de la simpatía y abomina de la degradación moral

que arrastran consigo¹⁵. De ahí que el discurso sobre el espectador que observa y, otorgando su simpatía, aprueba conductas y constituye un universo moral desemboque en algo muy diferente que supone la ruptura del espejo y el bloqueo de esa dinámica autoengendada de constitución de lo socio-moral antes destacada.

Y el espejo se rompe desde el momento en que Smith (TSM: 232 ss.) plantea la decisiva contraposición entre lo admirado y lo admirable, lo loado y lo loable, lo amado y lo amable, es decir, entre lo que obtiene reconocimiento público y lo que debería obtenerlo. Si esos términos pueden no coincidir y, efectivamente, no siempre coinciden, ¿pierde legitimidad la aprobación simpática de lo que es admirado pero no es admirable, loado pero no loable, amado pero no amable? Smith asegura que tal es el caso y que por lo tanto el espejo social no puede ser la fuente de nuestra moralidad, sino tan sólo el instrumento subordinado que la corrobora. Sólo lo loable debe ser alabado, lo amable amado y lo admirable admirado, y cuando eso no ocurra los juicios socio-morales han de ser corregidos y/o desatendidos. Pues sobre el espejo social y su eventual callejón del gato en el que se suceden esperpentos morales priman los planes secretos de la naturaleza que el filósofo sabe desvelar:

«La naturaleza, cuando formó al ser humano para la sociedad, lo dotó con un deseo original de complacer a sus semejantes y una aversión original a ofenderlos [...] Pero este deseo de la aprobación y este rechazo a la desaprobación de sus semejantes no habría bastado para preparar al ser humano para la sociedad a la que estaba destinado. Por consiguiente, la naturaleza no sólo lo dotó con un deseo de ser aprobado sino con un deseo de *ser lo que debería ser aprobado* [...] El primer deseo podría haberlo hecho desear sólo *aparecer* como adecuado para la sociedad. El segundo era necesario para lograr que ansie *ser realmente* adecuado a ella» (TSM: 236; énfasis RRT).

Esos planes de la naturaleza enderezan al sujeto hacia una sociedad que habría de reconocer lo que es digno de simpatía, aunque no siempre lo haga. Desdeñan así el mundo paralizador de la vergüenza, de la apariencia de sí, y motivan las prácticas auténticas en las que el sujeto moral es dirigido por lo que, siendo

recto, es digno de reconocimiento. El problema obvio radica en especificar qué le permite a ese sujeto moral así reverdecido y desocializado trabar conocimiento de los planes de la naturaleza –por lo menos a falta del sabio que los desvele. ¿Hay algo o alguien que nos dicta lo que es admirable e induce a que perseveremos en ello aunque no sea socialmente admirado? Smith asegura que sí. Se trata de un espectador, pero tiene dos extrañas determinaciones: no es empírico, no es un alguien con cuya mirada pudiéramos tropezar en el teatro del mundo; y además no está ahí fuera, sino dentro, en la conciencia. Se trata del espectador imparcial e informado que mora en nuestro interior como «ilustre recluso dentro del pecho» (TSM: 253), «juez interior» (TSM: 257) o, ya a lo sublime, «vicerregente de Dios que tenemos dentro de nosotros mismos» (TSM: 302). El mundo moral empieza a poblarse de fantasmas y voces extrañas.

El espectador imparcial e informado es un fantasma ubicuo en las argumentaciones de TSM. Su carácter fantasmagórico es muy marcado, pues sería, a mi entender, erróneo interpretarlo como una remeda de eso que Mead y su tradición denominarán el otro generalizado¹⁶. En efecto, lo propio de ese espectador es que no constituye un resumen o esquema básico de las observaciones morales de los otros empíricos, una sinopsis del espejo del mundo. Es imparcial porque no depende de mis opiniones y sesgos, ni de las de cualquier otro concreto –desde este punto de vista retiene las notas del anónimo ‘se’ (se admira, se alaba, etc.). Y está informado porque tiene la milagrosa capacidad de acceder a mi conciencia y saber no sólo lo que muestra al mundo mi conducta, sino las interioridades más recónditas que guardo para mí, convirtiéndose así en un lector exacto de la intencionalidad y en el árbitro del rigor moral. Cumple así la hazaña de unir lo inmediatamente separado: la imparcialidad que sólo puede corresponder a un juez externo de la conducta (espectador) y el pleno acceso a lo que está vedado a cualquier juez, mi conciencia (actor). Rompe así los infranqueables muros en los que se resguarda la conciencia de la mónada individual y se convierte en un otro que es yo mismo. Pero un otro que, siendo superior a la conciencia en la que mora, mimetiza esa voz de Dios de la que los cristianos exploradores de la conciencia han hablado

desde los tiempos de S. Agustín. Smith no oculta el complejo juego de interioridad exterior (o exterioridad interior) y desdoblamiento del yo que tal árbitro moral exige. El texto en el que lo presenta es ejemplar:

«Cuando abordo el examen de mi propia conducta, cuando pretendo dictar una sentencia sobre ella, y aprobarla o condenarla, es evidente que en todos estos casos yo me desdoble en dos personas, por así decirlo; el yo que examina y juzga representa una personalidad diferente del otro yo, el sujeto cuya conducta es examinada y enjuiciada. El primero es el espectador, cuyos sentimientos en relación a mi conducta procuro asumir al ponerme en su lugar y pensar en cómo la evaluaría yo desde este particular punto de vista: El segundo es el agente, la persona que con propiedad designo como yo mismo, y sobre cuyo proceder trato de formarme una opinión como si fuera un espectador. El primero es el juez; el segundo la persona juzgada. *Pero que el juez y el procesado sean en todo iguales es tan imposible como que la causa fuese en todo igual al efecto*» (TSM: 231; énfasis RRT).

Estamos ante la presentación diáfana del sí mismo como otro, sueño del sujeto característico de toda nuestra tradición ética que, yendo más allá del ‘olvido’ de la voluntad característico de la cultura greco-romana, se ha dado a la tarea de constituir y dar contenido a esa fabulosa facultad del espíritu humano. Aquí hay también un recurso a la voluntad a la que se dicta lo que es correcto moralmente pero, como Arendt (1984) ha mostrado en su reconstrucción de la tradición cristiano-occidental, tal voluntad se muestra escindida, como un adentro que es el afuera de sí mismo, el agustiniano Uno dentro de mí que es más yo que yo mismo¹⁷.

Esta propuesta final acumula ganancias y pérdidas. Si hay que contar con una simpatía no contaminada por la torpe imaginación de los humanos, entonces las aporías que implícitamente generaba la propuesta inicial de Smith se desvanecen. Y se desvanecen porque la moral mora en una conciencia que no tiene recobecos para el espectador imparcial, superando así el deformado espejo social en el que inicialmente se mostraba, y porque esa moral se hace universal, atenta a las intenciones y esfuerzos morales de los sujetos, más allá de

su riqueza, poder y honor. Esto permite el paso de la vergüenza unilateral a la culpa propiamente dicha y la remoralización de la pobreza de forma que se contemple al menesteroso como criatura que, clamando a la conciencia, nos brinda la oportunidad de exhibir nuestras virtudes benevolentes, como se comprobará más adelante.

Pero si éstas son las ganancias resultantes de ese giro, las pérdidas no son menos destacadas. Un universo moral que mora en una conciencia en la que se oye la voz del vicerregente del Altísimo no puede ser ya concebido como un orden auto-engendrado mimético-reflexivamente a partir de las prácticas de sujetos que atienden a las imágenes que los otros se hacen de ellos, logrando así auto-trascenderse sin referencia a nada que les sea exterior. Este es tan sólo un primer nivel o, asegura Smith, una «primera instancia» (TSM: 251) del control moral. Más allá está el verdadero árbitro que se sitúa fuera y sobre el mundo. El atractor que genera orden tiene, en este caso, la ventaja de crear un orden moral legítimo, pero la desventaja de ser un atractor externo que impide concebir el sistema de intercambios de los afectos humanos como un orden constituido endógenamente a partir de sus propias prácticas miméticas. Hay algo o alguien que desde fuera legisla y dicta, fijando así las bases morales del orden efectivo de intercambio moral.

De este modo acaba el viaje de la simpatía. El ser humano menesteroso y multipasional, ese ser que busca su propia preservación pero precisa la comunicación y la sociedad para llegar propiamente a ser, se convierte en la criatura que solicita y eventualmente obtiene la simpatía de un espectral espectador imparcial e informado. Estamos ante el sosia moral de las manos ocultas y benéficas que aseguran el orden del mercado. ¿Desliz puritano de un moralista que, para hacer inteligible el mundo emergente, hubiera podido prescindir de lo que le dictaba la tradición de la que provenía? No se trata de un desliz. Hay una razón poderosa en el pensamiento liberal que induce a recurrir a los espectros. Y, en efecto, si el orden que muestran los asuntos humanos no puede ser el fruto de la sabiduría de los hombres ni concebirse como un resultado intencional de los acuerdos a que llegan, si ha de ser, en definitiva, no intencional y situarse más allá de su

sabiduría práctica, entonces ha de cumplir también otra condición, hija más del deseo de sentido que de la búsqueda de entendimiento: ha de ser algo que vaya más allá de un puro orden fáctico, es decir, ha de ser orden, pero también ha de ser legítimo¹⁸. De ahí que la moralización del orden comporte el recurso a un Gran Hacedor que vigila, aprueba o desaprueba lo que ocurre, sabedor siempre del significado moral del más pequeño accidente. La exteriorización de los fundamentos legítimos del orden supone así el recurso a lo sagrado (Dupuy 1992: 35). El orden social resulta ser una teodicea; y una teodicea requiere un platónico¹⁹ agente situado detrás del escenario en el que se representa la felicidad o infelicidad de los humanos. De ahí, la emergencia del fantasma del Espectador Imparcial e Informado.

II. Sobre la virtud

«No es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI 13, 1144b 31-32).

La Parte VI de TSM está dedicada a la virtud; la VII, a los sistemas de filosofía moral con especial atención a su modo de concebirla. A partir de ese material se puede reconstruir la concepción smithiana de la virtud y fijar su identidad diferencial en relación a la tradición con la que dialoga. En lo que aquí interesa, esas propuestas van a ser analizadas como pasos primerizos en la labor de especificación de ese sujeto en proceso de advenimiento que es el sujeto liberal. Lo que pretendo es caracterizarlo atendiendo al retrato que Smith le brinda. Al final se podrán captar las luces y sombras que le son propias: los logros de las virtudes liberales y las dificultades que arrastran.

Tres son las virtudes perfectas que habrían de informar el carácter del sujeto liberal: prudencia, justicia y beneficencia. Pero ese sistema tripartito precisa de la presencia de una virtud adicional, la continencia, para alcanzar así su armoniosa administración²⁰. De ahí que un sujeto bien conformado moralmente, que, siguiendo la analítica de Smith, actúe correcta

y meritoriamente ²¹, haya de ser un sujeto prudente, justo, benéfico y continente.

Múltiples son las conexiones que esta propuesta tiene con esa larga tradición de discusiones sobre el carácter y la virtud que arranca de la ética clásico-antigua. No entraré apenas en ese campo de discusiones. Sólo quiero destacar dos puntos significativos. El primero es que, recogiendo de la tradición griega el tópico de la continencia como instrumento para paliar los problemas que comporta la *akrasia* ²², Smith lo reconduce doblemente: por un lado la continencia no es sino la «represión» (TSM: 464) por parte de la voluntad de los afectos pasionales; por el otro, la continencia se separa de las otras tres virtudes porque resulta casi exclusivamente de la toma en consideración de la simpatía del espectador, que, como se comprobó antes, no se otorga a las expresiones extremadas de las pasiones ²³ y no resulta pues de la infraestructura libidinal del sujeto. El otro punto significativo es que la propuesta de Smith consigue deshacer el embrollo en el que se habían precipitado las discusiones éticas que lo habían precedido inmediatamente en el tiempo y cuyos representantes fundamentales fueron Hobbes (TSM: 551-4), Hutcheson (TSM: 524-33) y Mandeville (TSM: 536-46). Si la ética del primero opta unilateralmente por el egoísmo del *self-love* y la del segundo, también de forma unilateral, por la benevolencia universal, el tercero embrolla la discusión al radicalizar de tal manera las exigencias morales que las expulsa del mundo, cayendo así en un cínico elogio de la utilidad social de la inmoralidad y en una confusión de la virtud y el vicio. La solución que Smith proporciona al embrollo consiste en una crítica de la unilateralidad de Hobbes y Hutcheson y en un rechazo de la «sofistería ingeniosa» (TSM: 543) de Mandeville. Y, en efecto, reconocida la copresencia de los afectos egoístas (frente a Hutcheson) y benevolentes (frente a Hobbes), la triple estructura de la virtud (prudencia, justicia y beneficencia) asegura también, frente a Mandeville, que no todo es inmoralidad en la prudencia que invita a la preservación de sí y que, además, hay un espacio amplio para la benevolencia propiamente dicha en nuestra acción moral.

Las razones teóricas que inducen a Smith a dar este paso vienen de su reconocimiento de la compleja geometría pasional del sujeto libe-

ral. En efecto, las virtudes están conectadas, más allá de la simpatía del espectador, con la economía libidinal del sujeto. No son, en realidad, sino la manifestación inmediata de las pasiones o afectos que lo informan naturalmente. En consonancia, Smith hace muy explícito que

«la preocupación por nuestra propia felicidad nos recomienda la virtud de la prudencia; la preocupación por la de los demás, las virtudes de la justicia y la beneficencia, que en un caso nos impide que perjudiquemos y en el otro nos impulsa a promover dicha felicidad [...] La primera de esas tres virtudes nos es originariamente recomendada por nuestros *afectos egoístas*, y las otras dos por nuestros *afectos benevolentes*» (TSM: 463; énfasis RRT).

El sujeto moral es, pues, un sujeto múltiple, arrastrado por impulsos pasionales de muy distinto tipo. Ninguno de esos afectos es, en sí, vicioso o inmoral. Por limitarnos a los que aparecen en primera fila, tanto los benevolentes como los egoístas pertenecen a la esfera de la moral con tal de que se cumpla la doble condición de que sean morigenados por la continencia y compatibilizados entre sí. Pero lo relevante de la propuesta es la negación implícita de que haya un centro unitario irradiador que, en su despliegue diversificador, sea el núcleo de la virtud. La geometría de las pasiones carece de centro. Es más, la multiplicidad que la caracteriza nos induce a pensarla como una geometría quebrada a la espera de la armonización final de las figuras resultantes. Y digo esto porque las plurales pasiones y sus correspondientes virtudes se hallan a la espera de una correcta definición del límite armonizador que las contenga. De ahí la relevancia de esa brida que proporciona inicialmente la continencia. Pero esta brida no basta: es necesario que las distintas esferas de la moral sean compatibilizadas por algún principio arquitectónico no fácil de fijar. Resulta así que el sujeto liberal, que antes hemos contemplado como un yo escindido, es además un sujeto múltiple e interiormente quebrado a la búsqueda y espera de un principio de vertebración que lo haga armonioso. Para poder comprobar lo que aquí se anuncia es preciso adentrarse en el análisis de las tres virtudes, tanto en sí mismas, como en sus complejas relaciones.

Producto de los afectos egoístas, la virtud de la prudencia es presentada por Smith como la «más útil para el individuo» (TSM: 340) al estar orientada a la preservación de su salud, fortuna, posición y reputación (TSM: 382). El objetivo de la prudencia es la consecución de la seguridad individual en un mundo poblado de riesgos que precisa un individuo cauto, competente en su esfera de acción, informado, previsor, laborioso, frugal en sus gastos y capaz de sacrificar el gozo presente en aras de un futuro mejor (TSM: 340, 382-3). Sólo de esta manera se puede preservar adecuadamente la esfera propia de seguridad. Ciertamente, la prudencia no se puede reconducir a un conjunto firme de reglas de acción, sino que opera en un universo de preceptos laxos, ligados a coyunturas contingentes. En esto se parece a la *frónesis* antigua²⁴. Pero en lo sustancial se diferencia de ésta, operando especialmente en la esfera de acción económica y mostrándose como el modelo de virtud del sujeto económico que será analizado y ensalzado en RN²⁵.

Producto de los afectos benevolentes, la justicia es en realidad la contraparte simétrica de la prudencia. Si ésta se orienta a la preservación de la propia esfera de acción, aquélla preserva la esfera inviolable de acción de los otros. Con la prudencia me preservo en un mundo sometido a mi acción y responsabilidad; con la justicia preservo el mundo de acción de los otros, ante los que soy responsable. De ahí que la justicia sea fundamentalmente una «virtud negativa [que] nos impide lesionar a nuestro prójimo» (TSM: 178). Y de ahí también que sus contenidos fundamentales sean los de la justicia conmutativa: respeto de la vida, la persona y la propiedad de *alter* y de las obligaciones contraídas por las promesas formuladas en nuestros tratos contractuales (TSM: 182-3). Constructora de las barreras que permiten la paz civil, la justicia es una virtud que se traduce en normas, en reglas públicas de acción²⁶. De ahí que como virtud moral se limite a impulsarnos a «hacer voluntariamente lo que con propiedad se nos podría obligar a hacer» (TSM: 482). Resulta así que, a diferencia de la prudencia, la justicia se codifica y alcanza típicamente un estatuto jurídico. La importancia de esta característica diferencial podrá ser calibrada más adelante. Ahora sólo cumple resaltar que, siendo simétricas, prudencia y justicia delimitan lo que la tradi-

ción liberal posterior llamará la libertad de los modernos (Constant, 1989: 257 ss.) o la libertad negativa (Berlin, 1998: 215 ss.), una esfera de libertad en la que las leyes preservan al individuo de cualquier intromisión extraña y le dejan al albur de su prudencia. Lo que habrá que ver es si la libertad moral se reduce a la libertad negativa o ésta es tan sólo su condición de posibilidad.

Por su parte, la virtud de la beneficencia es la expresión más pura de los afectos benevolentes, de esas virtudes humanas que Smith califica de «tiernas, gentiles y afables» (TSM: 74) que nos inducen a interesarnos por la suerte de los demás, ayudarlos en su infortunio, promover su bienestar y, en última instancia, darles el amor que en su presentación de sí nos solicitan. El elogio de esa virtud es central en la argumentación de TSM, llegando al extremo de presentarla como la virtud por excelencia, aquélla que debería primar y a la que habrían de subordinarse el resto de nuestros afectos para alcanzar la perfección moral, pues

«el sentir mucho por los demás y poco por nosotros mismos, el restringir nuestros impulsos egoístas y fomentar los benevolentes, constituye la perfección de la naturaleza humana» (TSM: 76).

Evidentemente, Smith no es Hutcheson o Mandeville y, por lo tanto, restringir no quiere decir eliminar ni despreciar el carácter moral de los impulsos o afectos egoístas o basados en el amor propio, ni dejar de lado la justicia como virtud moral propiamente dicha. En realidad, este encendido elogio de las virtudes más propiamente benevolentes podría también ser interpretado como expresión de un cierto arrebató retórico de Smith pues, reconocida su excelsa primacía, reconoce también que, en el fondo, la beneficencia ha de ser concebida como una virtud «menos esencial» o como «el adorno que embellece» (TSM: 186) el edificio social²⁷. ¿Pertenece la virtud moral fundamental a la estética del edificio social? ¿Es retórica hueca la alabanza de la beneficencia y del resto de las virtudes estrictamente benevolentes? Estas preguntas estratégicas sólo pueden encontrar respuesta si del análisis de las virtudes en sí se pasa al de sus relaciones. Entonces se mostrará el complejo estatuto de la beneficencia que es a la vez virtud fundamental del

individuo liberal y simple adorno del edificio social en el que mora.

Cuando se procede a analizar las relaciones entre las tres virtudes resulta que la relación crítica no es, como sería de esperar, la que media entre la virtud propiamente egoísta, la prudencia, y las otras dos virtudes benevolentes, la justicia y la beneficencia, sino curiosamente la de éstas entre sí. Lo que se juega en este caso es la libertad moral que depende de la correcta delimitación de lo que corresponde a una y otra. Para aclarar este problema apasionante para el sujeto liberal hay que partir de tres consideraciones estratégicas de Smith:

«La beneficencia siempre es libre, no puede ser arrancada por la fuerza, y su mera ausencia no expone a castigo alguno, porque la falta de beneficencia no tiende a concretarse en ningún mal efectivo real» (TSM: 173).

«Hay sin embargo otra virtud, cuya observancia no es abandonada a la libertad de nuestras voluntades sino que puede ser exigida por la fuerza, y cuya violación expone al rencor y por consiguiente al castigo. Esta virtud es la justicia» (TSM: 175).

«Debemos en todo caso siempre diferenciar cuidadosamente entre lo que es sólo reprochable, o el objetivo apropiado de la desaprobación, y lo que permite el uso de la fuerza para sancionar o prevenir» (TSM: 176).

Estas tres propuestas son cruciales. Las dos primeras intentan fijar las esferas propias de la beneficencia y la justicia; la tercera, lo exigible de los juicios morales cuando operan en cada una de esas esferas.

La virtud de la beneficencia es, como se ha comprobado, la expresión más clara de esos afectos altruistas que nos empujan a amar a nuestros semejantes, ayudarlos, darles algo que nos pertenece y de lo que carecen. Pero su valor no radica tan sólo en su altruismo constitutivo, sino básicamente, y como se desprende del primer texto, de que la beneficencia encarna en su pureza la libertad moral: es siempre libre. En efecto, al ser benéfico cumplo ciertamente un deber moral y realizo algo que será grato al espectador imparcial e informado, pero cumplo una obligación que es exclusivamente moral. Y esto por dos razones: la primera es que a mi obligación no corresponde un derecho del que fuera titular el beneficiario de mi acción benéfica; la segunda es

que nadie me puede obligar a realizarla. Mi voluntad se muestra entonces como arbitrio: algo que depende exclusivamente de mí, un incondicional querer/no querer, la apoteosis de la voluntad. Pero ese arbitrio queda moralizado y se convierte en libertad moral porque yo me obligo a mí mismo a actuar de esa manera, sin que nada que no sea exclusivamente moral me lo imponga. Consigo así la oportunidad de mostrar el valor que atesoro, mi categoría como ser humano, mi excelencia. De ahí que siendo una virtud moral, la beneficencia se convierta en la virtud por excelencia y que sea crucial diferenciarla de la justicia, esfera en la que la libertad moral se encuentra restringida.

En efecto, como muestra el segundo texto, la justicia, virtud también benevolente o que toma en consideración al otro, se caracteriza porque en ella la obligación de actuar comporta la presencia de los derechos de los demás y de las sanciones aparejadas para que éstos sean respetados. Se me puede forzar a ser justo; no a ser benéfico. Y ese forzamiento muestra los límites de la libertad moral en este caso, pues en realidad ser justo consiste, como antes se destacó, «en hacer voluntariamente lo que con propiedad se nos podría obligar a hacer» (TSM: 482). Si se nos puede obligar a ser justo es porque la normatividad característica de la justicia se plasma en preceptos jurídicos dotados de sanciones y por lo tanto constrictivos. Hay así un desplazamiento del espacio de la moralidad al de la juridicidad. En razón de esto, al ser justo no disfruto de la misma libertad moral que al ser benéfico, ya que si mi acción se apartara de la estricta justicia y lesionara los derechos de los demás, les provocaría un mal del que sería jurídicamente responsable y por el que recibiría la adecuada sanción. Por el contrario, si no soy benéfico y mi corazón no me mueve a ayudar al prójimo, no provocho un mal a nadie sino que me limito a no reportarle un beneficio, sin transgredir un derecho defendible jurídicamente y limitándome a ser responsable moral ante el espectador imparcial e informado, pero quedando libre de toda responsabilidad jurídica.

Se comprende así el doble estatuto de la beneficencia como virtud, es decir, que sea a la vez adorno y máxima expresión moral. Smith subraya que si no hubiera justicia no sería posible ni la vida social ni la libertad negativa de que deben disfrutar los seres humanos.

Desde este punto de vista el orden social es hijo de la justicia y, a falta de frenos que pongan a resguardo de las veleidades humanas la vida, la persona, la propiedad y la palabra dada, se caería en una guerra hobbesiana de todos contra todos y no podríamos disfrutar de nuestra libertad negativa. Desde este punto de vista, una sociedad podría subsistir sin los afectos benevolentes y bajo el dominio del frío moral, pero no sería posible sin justicia. De ahí que la beneficencia sea menos esencial que la justicia y constituya el adorno del edificio social, como antes se pudo comprobar ²⁸. La otra cara del asunto es que lo menos esencial en términos del orden social se convierte en lo más esencial en términos del orden moral. Y es así porque sólo por medio de la beneficencia accede el individuo liberal a la realización de su plena libertad moral: una esfera de acción en la que es plenamente libre o permanece en el marco de su específico diálogo con el espectador imparcial e informado y por lo tanto con el Gran Arquitecto del mundo. De esta manera se muestra como ser humano, exhibe su excelencia ante los demás y alcanza una perfección que ha de ser reconocida.

Al hilo de esto, Smith se pone a la tarea de argumentar lo que la tradición liberal no dejará de repetir. Toda restricción pública de la esfera de la beneficencia no sólo supone una odiosa intromisión de los poderes públicos en el espacio de la libertad negativa, sino además una pérdida neta en la contabilidad moral de la sociedad en su conjunto. Y supone una pérdida neta porque hace imposible que los individuos sean libres a la hora de prestar su ayuda a los demás y así alcancen la virtud. Si la beneficencia se convierte en un derecho (justicia) de quien la recibe deja de ser libre, y el individuo liberal queda sin escenario en el que exhibir su excelencia ²⁹.

No son, pues, razones económicas o egoístas las que el sujeto liberal aduce para rechazar la legitimidad de un genérico derecho social a la beneficencia, sino razones morales. Son ciertamente peculiares: sin los pobres los ricos no pueden mostrar su talla moral ni aquéllos acceder a la virtud del agradecimiento. Al modo del mercader medieval estudiado por Le Goff (1987), el nuevo sujeto liberal quiere mantener a la vez la bolsa y la vida: la bolsa que está en la esfera de sus decisiones en las que nadie se debe entrometer, y la vida, espe-

cíficamente la vida moral, que sólo es garantizada si se le asigna un espacio virgen para sus afectos benevolentes. La inquina liberal al Estado del Bienestar no es producto de pulsiones egoístas o de una defensa a ultranza de la libertad negativa, sino hija de razones morales. El nacimiento del derecho social arruinará la oportunidad para el ejercicio de la moralidad, impidiendo que el sujeto liberal sea burgués en los días laborables y benéfico y caritativo en las fiestas de guardar: hará imposible que mantenga a la vez la bolsa y la vida, hipotecándolas ambas ³⁰.

La libertad negativa no es, pues, el todo, sino tan sólo la condición de posibilidad de la verdadera libertad moral. Ahora bien, esta decisiva solución no se puede alcanzar sino al precio de abrir un nuevo frente de problemas. Nada garantiza inmediatamente que esa compleja geometría de la libertad sea correctamente trazada y todo parece conspirar para arruinar las bases de su armonía. Y, en efecto, a poco que se observe resultará que las distintas esferas de acción de las virtudes chocan entre sí en razón de sus pretensiones incompatibles.

Un primer choque es el que enfrenta a la esfera del orden social (justicia) con la que es propia del orden moral (beneficencia). Ciertamente el sueño que se encarna en TSM es el de la plena compatibilidad entre ambas en razón de la supuesta base moral de todo comportamiento social. Pero si se atiende a lo que ocurre realmente, entonces resulta que las condiciones de posibilidad de un buen orden social se plasman en el campo del derecho –que garantiza la libertad general y el fin de la guerra de todos contra todos– y que esa esfera de la juridicidad tiende a expandirse más allá de los límites donde sólo debería reinar la virtud moral de la beneficencia. Resulta así endémica la lucha entre juridicidad y moralidad sin que se pueda confiar en ningún mecanismo propiamente humano que la erradique. Los actores buscan el respaldo jurídico de lo que conciben como sus derechos (sociales) y se entrometen así en la esfera donde debería reinar la libertad moral. Poco enternecidos por el muy específico sueño de moralidad liberal, los desheredados luchan por su derecho a no serlo, sin depender de la benevolencia de nadie.

Y un segundo y no menos dramático choque enfrenta a la esfera de la moralidad propiamente dicha con la de la economía. Como se

ha destacado antes, la esfera de la acción económica está informada por la virtud moral de la prudencia. Gracias a ella, los individuos se adaptan a un medio dominado por la escasez y la acción estratégica de los demás. Según brillen por su capacidad para informarse, prever, reprimir el consumo en aras de la inversión productiva y adoptar las cautelas que permiten sortear los riesgos que los acechan, serán capaces en mayor o menor medida de obtener éxito y prosperar. La prudencia es una virtud moral, a pesar de que consiga escasa simpatía social en razón de la frialdad y distancia morales que imprime en quien actúa siguiendo sus dictados (TSM: 387). Y es una virtud porque morigeradora y moraliza los impulsos del amor de sí o pasiones egoístas. Ahora bien, los resultados de la prudencia pueden chocar y chocan típicamente con los de la beneficencia, y así asistimos al espectáculo deprimente del éxito de individuos que no encarnan virtudes benevolentes o que incluso son moralmente despreciables. Smith da cuenta del escándalo que ello nos provoca:

«La magnanimidad, la liberalidad, la justicia atraen tanta admiración que deseamos verlas coronadas con riquezas, poderes y honores de toda clase, que son efectos naturales de la prudencia, la laboriosidad y la dedicación, cualidades éstas con las que dichas virtudes no están inseparablemente conectadas [...] El truhán laborioso cultiva la tierra; la buena persona indolente la deja sin cultivar. ¿Quién debe quedarse con la cosecha, quién pasará hambre y quién nadará en la abundancia? El curso natural de las cosas decide en favor del truhán, mientras que los sentimientos naturales de la humanidad apoyan a la persona virtuosa» (TSM: 305-6).

Cada esfera de acción tiene su legalidad propia y por lo tanto los pagos de la virtud, que, como se verá más adelante, ocurren típicamente a no ser que interfiera el accidente, no son congruentes entre sí. Una acción prudente obtiene en el campo de la economía el pago del éxito y el bienestar; una acción benéfica o justa, el pago del reconocimiento de la propia excelencia moral o de la intachable inocencia. Y sin embargo la legalidad natural de la economía no se corresponde punto por punto con la virtud moral más excelsa. Esto hace, a decir de Smith, que, escandalizados ante esta falta de correspondencia, los hombres interfieran

con sus juicios morales en la esfera de la acción económica, penalizando al truhán prudente y premiando al generoso imprudente. Es como si la naturaleza (moral) se enfrentara a la naturaleza (económica):

«Las leyes humanas, las consecuencias de los sentimientos humanos, confiscan la vida y las propiedades del traidor laborioso y prudente, y premian con extraordinarias recompensas la fidelidad y el espíritu cívico del buen ciudadano imprevisor y negligente. Así dirige la naturaleza al hombre para que en alguna medida corrija la distribución de bienes que ella misma habría realizado en otras circunstancias» (TSM: 306).

Pero esta lucha de la naturaleza contra sí misma no puede impedir el desorden de fondo que domina en las relaciones entre las distintas esferas de la acción. Es más, actuando de este modo no se hace sino agudizar la primera fuente de choques anteriormente reseñada, pues la intromisión moral sobre la esfera de la prudencia económica no puede sino hinchar el ámbito de la juricidad a expensas del de la moralidad.

La conclusión que se alcanza tras el análisis de la teoría smithiana de la virtud es que el individuo liberal es múltiple y está abocado a cargar con las aporías que esta multiplicidad comporta. Vive en esferas diferenciadas e inmediatamente no armonizadas. En consecuencia está abocado a dilemas de acción pues sabe que ninguna de sus decisiones es perfectamente inocente a pesar de que sea legítima en la esfera en que se produce. Si está abocado a los dilemas pragmáticos, entonces se encuentra también abocado al sacrificio, pues ha de sacrificar alguna de sus virtudes en aras de las demás. Se trata además de una situación propiamente trágica pues las virtudes no están jerarquizadas, lo que impide ordenarlas y resolver los problemas decisionales o legitimar las decisiones en términos de preferencias bien ordenadas. Es por esto por lo que, abocado a la tragedia pero horrorizado ante su eventualidad, intenta encontrar fuera de sí un garante de la compatibilidad de los mundos inarmónicos en los que vive. Reaparecen así los fantasmas que se plasmarán en la «mano invisible» (TSM: 333) y en el «gran Conductor del universo» (TSM: 422) que, al modo del Dios de Leibniz, actúa según una estricta lógica conse-

cuencial. Pero esto se puede reconstruir más adecuadamente al hilo de la problemática de la Fortuna en la que entraré a continuación.

III. Sobre la Fortuna

«Dios quiere todo el bien en sí *antecedentemente*, quiere lo mejor *consecuentemente* como un fin, quiere lo indiferente y el mal físico alguna vez como un medio, pero sólo quiere permitir el mal moral a título de *sine qua non* o de necesidad hipotética que lo liga con lo mejor. Es por lo que la *voluntad consecuyente* de Dios, que tiene al pecado como objeto, no es más que permisiva» (Leibniz 1969: 119).

El sujeto prometeico liberal está abocado a la acción sobre el mundo, no a su contemplación. Pero lanzarse a la acción mundana comporta, como se ha insistido desde los tiempos de las reflexiones éticas clásico-antiguas, arriesgarse a la acción de la Fortuna³¹. Smith es consciente doblemente de ello: resalta que la ética antigua es en realidad una reflexión sobre las relaciones entre acción y Fortuna (TSM: 498-501); reconoce que, por lo demás, éste es en gran parte el destino de cualquier reflexión en el campo de la ética o, más genéricamente, en el de la acción humana ya que «todas las consecuencias de la acción están bajo el imperio de la fortuna» (TSM: 205). El tema es abordado de forma monográfica en la sección III de la Parte II de TSM, aunque hay más aproximaciones en otras partes del libro. A Smith le interesa lo que genéricamente se denomina el problema de la Fortuna moral³², es decir, la falta de congruencia existente entre la moralidad de la acción y sus consecuencias mundanas. Pero más allá de esta problemática, el tema de la Fortuna entra de lleno en una esfera no menos decisiva de análisis: la del accidente.

El problema de las relaciones entre la acción y el mundo enmarca todas estas reflexiones. El sujeto liberal sabe que el mundo es inteligible (en términos deterministas o probabilistas) pero no transparente (inteligido), por lo que es puro despropósito la pretensión de un saber absoluto que sólo puede estar en la mente de

Dios o, por decirlo con Smith, «imaginar que es sabiduría del hombre lo que en realidad es sabiduría de Dios» (TSM: 188). De ahí los límites y el fracaso asegurado de todo constructivismo en el sentido de Hayek. Sabe además que el mundo no está ahí para ser contemplado, sino más bien para ser conformado o poseído tecno-científicamente, pero también reconoce los límites de la eficacia de la acción, circunscrita espacio-temporalmente a un estrecho escenario e impotente frente a la corriente impetuosa de las cosas³³. En razón de lo uno y lo otro, concibe el mundo como riesgo: oportunidad y eventual fracaso. Oportunidad porque lo que sabemos y podemos permite ir más allá de lo que tenemos. Eventual fracaso, porque actuando con una sabiduría limitada y siendo impotentes ante la riada del mundo podemos acabar perdiendo lo que teníamos. Un mundo de riesgos incita a la prudencia en el sentido que, según se vio, le asigna Smith. De ahí que sea la gran virtud adaptativa, la que permite aprovechar la oportunidad y sortear el fracaso. No, es con toda garantía, absoluta de éxito, aunque lo sea normalmente. Y no es garantía porque el mundo está abierto al accidente, es decir, a una coincidencia imprevisible y fatal de distintas cadenas causales en la que puede quedar atrapada incluso la acción más prudente (informada, cauta, competente). En consecuencia, especificar el significado y el peso del accidente y ponerlo en relación tanto con la eventual virtud de los hombres como con la legalidad del mundo constituye un cometido mayor de la filosofía moral liberal.

El punto de partida produce sosiego. Frente a temores irracionales, el mundo resulta ser un *cosmos* confiable. Lo es porque constituye un sistema de pagos de virtudes y, en consecuencia, en él el accidente constituye una rareza. La propuesta de Smith es inequívoca:

«Si consideramos los criterios generales por los cuales la prosperidad y la adversidad exteriores son habitualmente distribuidas en esta vida, comprobaremos que a pesar del desorden que parece reinar entre las cosas de este mundo, incluso aquí cada virtud encuentra naturalmente su retribución correspondiente, con la recompensa más idónea para estimularla y animarla; y esto es tan evidente que se requiere una confluencia muy extraordinaria de acontecimientos para frustrarla totalmente» (TSM: 303).

No se trata tan sólo de que el mundo esté bien hecho o que en él domine una benevolencia amable con los hombres, sino de que constituye un estricto pago de virtudes³⁴. Esto no significa negar el accidente, pues como Smith apunta «circunstancias muy extraordinarias e infelices» (TSM: 304) pudieran dar lugar a que esa normalidad se frustrase, haya víctimas inocentes y el varón laborioso, prudente y circunspecto no reciba el premio del éxito que suele alcanzar. Pero sin negarlo, lo margina y desdramatiza. En el fondo, el accidente pertenece a una legalidad del mundo que los hombres no son capaces de reconocer y que sólo es accesible a Dios o al demonio (¿de Laplace?)³⁵.

Esta primera aproximación al tema concluye, pues, brindando seguridad a la acción mundana frente al riesgo del fracaso y asignando un estatuto marginal al accidente. Pero no es todo lo que Smith tiene a bien reflexionar sobre el tema, ni siquiera lo fundamental. En realidad, si de esta aproximación tan general pasamos a otra más específica, este optimismo inmediato resulta matizado y el problema de fondo de la inseguridad de la acción en el mundo reaparece redramatizado. Esa otra aproximación más específica es la que se realiza al problema de la Fortuna moral. A mi entender, en este caso la conclusión a la que llega Smith es que el accidente tiene una incidencia mayor sobre el mundo y puede ser además la encarnación del mal moral. Evidentemente, una vez reconocido el mal, habrá que fijar argumentos que den razón de él, lo que llevará a la reaparición de esos fantasmas sin los que parece poco sostenible el sujeto liberal.

La Fortuna es problema no sólo por mostrar de qué manera, cuando actuamos, nuestras intenciones son burladas por las consecuencias de lo que hacemos, sino fundamentalmente porque es una fuente de degradación o depravación del juicio moral. Por lo primero, la Fortuna se hermana con el accidente: la acción se lanza a un mundo en el que queda enredada en la complejidad de su causalidad sin poder guiar su deriva. Pero, por lo segundo, la Fortuna nos impide reconocer el bien y el mal, llevándonos a premiar lo que no deberíamos y a castigar lo que no lo merece. De ahí que el accidente vaya de la mano del mal.

En efecto, la Fortuna enturbia nuestros juicios sobre el mérito de las acciones³⁶. Como antes se apuntó, el mérito de una acción hace

referencia «al fin que se propone o efecto que tiende a producir» (TSM: 149) y provoca el agradecimiento o el rencor. Y así, cuando las acciones afectan a un tercero, éste tiende a enjuiciarlas según su efecto le sea positivo o negativo. Tal es la base de la aprobación/desaprobación: cuando las aprobamos sentimos agradecimiento por lo obrado; cuando las desaprobamos, rencor o encono. El problema de la Fortuna moral, en este sentido muy específico que interesa a Smith, no es otro que el que resulta del hecho de que las intenciones, al convertirse en actos en el mundo, ponen en marcha consecuencias que no habían sido tomadas previamente en consideración, es decir, generan efectos no buscados. Ciertamente entre lo uno (acción intencional) y lo otro (consecuencia) media una relación de causalidad (la consecuencia no se habría dado si no se hubiera actuado), pero no de intencionalidad (no era el efecto buscado). El problema moral radica en que el sujeto pasivo que padece los efectos de la acción enjuicia la conducta del otro en función de las consecuencias que tienen para él, con independencia de que sean o no intencionales. Es así como le asigna el mérito: agradeciendo las acciones de consecuencias positivas y mostrando rencor por las que tienen el efecto contrario (TSM: 206). Como no es descartable que las buenas intenciones den lugar a malas consecuencias y viceversa, el juicio moral queda pervertido ya que éste, en opinión de Smith, debe atenerse a las intenciones y dejar de lado las consecuencias, fruto típico del azar³⁷. Resulta así que la relación accidental entre la acción y sus consecuencias adquiere una relevancia enorme y que el específico mundo moral de la intencionalidad queda totalmente puesto entre paréntesis y burlado. Lejos de ser indiferente en términos morales, el accidente se convierte en protagonista de primera fila.

Estas propuestas de Smith invitan a una reflexión que las enmarque y proyecte. Está claro que a lo largo de estos análisis se reafirma lo que, en páginas anteriores, se pudo comprobar como una tesis crucial en el sistema de filosofía moral de Smith: la centralidad de la intencionalidad en el mundo moral. Si anteriormente, cuando se analizaban las relaciones entre la intención y el juicio del espectador, se comprobaban las dificultades que esta propuesta arrastraba, ahora se comprueba que la

dificultad afecta no sólo al observador sino también al sujeto pasivo de la acción moral de *ego*. Lo decisivo es que tanto en un caso como en el otro la moral queda afirmada como interioridad: algo que está en el interior de un sujeto que obra y, obrando, se expone al mundo, pero que quiere ver reconocida y valorada la recta intencionalidad que informa y da sentido a lo obrado.

Por otra parte, el análisis de Smith accidentaliza de tal manera el juicio moral que lo hace altamente problemático. Si el receptor o sujeto pasivo de una acción tiende a juzgarla en función de los efectos que tiene sobre él con independencia de la intencionalidad del sujeto agente, y si resulta que toda acción, por el hecho de volcarse en el mundo, queda enredada en un complejo de causalidad que no se puede prever ni dominar, entonces la justicia del juicio moral se hace azarosa: depende de lo que el mundo, en razón de una legalidad no plenamente inteligible ni dominable, tenga a bien decidir. Este azar de fondo, esta Fortuna que tanto importuna han de ser reducidos. Veremos que comportará la reaparición del macro-agente fantasmal por detrás del escenario del mundo.

Por último, hay que atender a la trascendencia última de las propuestas de Smith. En TSM interesa fundamentalmente el problema del juicio moral, pero por detrás de éste hay otro de más largo alcance. Concebida la acción al modo del realismo liberal, es decir, como un obrar que se enreda en la legalidad extraña del mundo, entonces podemos generalizar el problema de la Fortuna. Toda acción, por el hecho de ser un hacer mundano, desborda los límites de su intencionalidad. Y los desborda con independencia de que logre realmente los efectos o consecuencias en pos de los cuales ha quedado conformada instrumentalmente. Si esto es así, entonces resulta un cometido fundamental de la teoría de la acción dar cuenta de lo que la tradición posterior, en denominación de Wundt-Weber, llamará el problema de las heterogonías o heteronomías de la acción³⁸. Por tal se entiende el de la incongruencia entre la acción y sus consecuencias en el mundo. Es obvio que esas heterogonías pueden dar lugar a efectos beneficiosos o dañinos para los actores o para los sujetos pacientes de su obrar. A las primeras habrá que denominarlas heterogonías positivas y a las segundas heterogonías negativas.

En este marco, la Fortuna moral, tal como la concibe Smith, desemboca en las dos variantes, aunque en ambos casos es fuente de la perversión del juicio moral. Digo esto porque TSM contempla la posibilidad de que intenciones inmorales den lugar a consecuencias positivas, pero también de que buenas intenciones generen daños, lo que se muestra de forma dramática en lo que se denomina la culpa falaz o trágica³⁹. Son heterogonías positivas y negativas. En cualquier caso, las unas y las otras son la base de un juicio desacertado sobre el mérito moral, según se pudo comprobar. Evidentemente esto abre un problema de gran calado: ¿deberíamos mostrar un igual encono frente a las heterogonías positivas y negativas?; ¿debe ser el juicio moral el único a considerar en estos casos o hay algo que va más allá de la órbita de la moralidad-intencionalidad humana y es lo sustantivo?

La solución que Smith brinda a este problema exigente es de un enorme interés. Consiste en la construcción de un mecanismo poderoso de absorción moral de las heterogonías que disuelve en última instancia el problema de la Fortuna moral y del accidente. El resultado de ese mecanismo es triple: el juicio moral que se atiene a las consecuencias es absuelto moralmente al proporcionársele la garantía de una moralidad mayor en la que se integra; las heterogonías negativas desaparecen del panorama como accidentes marginales que encuentran su razón de ser en el gran principio consecuenialista que rige los destinos del mundo; las heterogonías positivas son ensalzadas como gran mecanismo de construcción del mundo social de los humanos que muestra la mano de un sosia de esa Providencia histórica de la que había hablado Vico, utilizadora de *inganni permessi* para la obtención de sus fines. Evidentemente toda esta empresa de desdramatización del universo o, más estrictamente, esta higiénica erradicación de la posibilidad de la tragedia supone la reafirmación del fantasma detrás de la escena. Especificaré y argumentaré sucesivamente esos tres resultados.

El primero absuelve de culpa a los humanos que quedan enredados en las añagazas de la Fortuna moral. En efecto, en la espléndida argumentación que sigue al planteamiento del problema Smith muestra de qué modo la tendencia a juzgar al actor por las consecuencias de sus actos es absolvible moralmente en

razón de argumentos que se sitúan en la órbita de la composibilidad y el funcionalismo. Por argumento de la composibilidad entiendo, al modo de Leibniz ⁴⁰, aquel que justifica la bondad de algo en razón de que su posibilidad hay que evaluarla a la luz de la posibilidad del resto de las cosas. Siguiendo este argumento, no debemos dejarnos llevar por el impulso inmediato a juzgar las cosas por separado, sino considerar el continuo de las cosas que existen las unas al lado de, e implicadas en, las otras. Un argumento de este tipo le permite a Smith justificar la tendencia inmoral a evaluar la acción por sus consecuencias en razón de otras tendencias que son composibles en un mundo así conformado: no perseguir a nadie por sus intenciones si no se plasman en hechos (TSM: 219); motivar al ser humano a la acción, más allá de sus posibles pulsiones a una contemplación apática (TSM: 220); atender prudentemente a lo que se pone en marcha en lo que se hace para evitar dañar negligentemente a los demás (TSM: 221). Estos otros rasgos del mundo (atenerse a los hechos, actuar, ser prudentes) nos parecen positivos, pero sólo existen en un universo en el que son composibles con ese consecuencialismo moral que execramos. Todo conspira, pues, para que lo que justamente provoca escándalo moral sea un rasgo de un mundo complejo que en realidad apunta «a la felicidad y perfección de la especie» (TSM: 219). Evidentemente, de la mano de estos argumentos basados en la composibilidad aparecen argumentaciones funcionalistas. Son recurrentes no sólo en este contexto, sino a lo largo y ancho de TSM. Lo crucial en el argumento es que algo que podría considerarse un mal es en realidad un bien en función de las consecuencias socio-sistémicas o motivacionales que tiene sobre el mundo social y los actores que en él operan ⁴¹.

Es, por otro lado, claro que ya la presencia de estos dos argumentos (composibilidad y funcionalidad) no es sino anuncio del gran argumento, también muy en la línea de Leibniz, que permite que el mundo quede despojado sustancialmente del mal. Entro así en lo que antes anunciaba como segundo resultado de ese poderosos mecanismo de absorción del mal por el que apuesta Smith. Opera de tal manera que hace que desaparezcan del ámbito de las preocupaciones humanas las heterogonías negativas como tales o que se reafirmen

como accidentes marginales y altamente infrecuentes, a enfrentar con entereza. La base para alcanzar un resultado tal es la apuesta decidida por lo que cabe denominar el argumento consecuencialista que fue expuesto en la *Teodicea* de Leibniz ⁴² y que, asegurando que el mal es simplemente un defecto del bien («*malum causam habet non efficientem, sed deficientem*», Leibniz 1969: 1123), absuelve a Dios de su existencia en cuanto que nunca es un fin, sino sólo un medio para la obtención de algo que es sustantivamente su inverso, un bien (lo mejor). El filósofo que sabe mirar las cosas humanas con la suficiente distancia se hace capaz de intuir los planes del Gran Hacedor que están por detrás del mal aparente. Smith es uno de ellos:

«este Ser benevolente y omnisciente no admite en su sistema de gobierno ningún mal parcial que no sea necesario para el bien universal [y así la criatura humana] debe ponderar todos los infortunios que puedan sobrevenirle a él, sus amigos, su grupo o su país, en tanto que necesarios para la prosperidad del universo, y por consiguiente como algo a lo que no sólo debe someterse con resignación sino algo que él mismo, de haber sido consciente de todas las conexiones e interdependencias de las cosas, debió sincera y devotamente haber deseado» (TSM: 421-2).

Las heterogonías negativas son disueltas como episodios que guardan una significación que las trasciende y niega. La posibilidad de la tragedia en el sentido radical de Sófocles, Eurípides o incluso Shakespeare es negada como accidente marginal que, como tal y dada su rareza y pequeñez en la economía del mundo, no puede alimentar «la más melancólica de las reflexiones» (TSM: 421), es decir, la sospecha de un mundo huérfano. En contra de esto, Smith, arrastrado ya por ese estoicismo que siempre le tienta en sus reflexiones éticas, alienta una especie de lógica del sacrificio de la dicha, pues los seres humanos, para estar a la altura del mundo pleno de sentido final en el que viven, han de ser capaces de aceptar incluso «la misión desesperada del universo» (TSM: 422) ⁴³, confiando en ese gran principio consecuencialista que todo lo rige.

Pero la erradicación o extrema marginación de la tragedia como expresión máxima de las

heterogonías negativas va de la mano del asentamiento de las heterogonías positivas como un mecanismo recurrente en el mundo de los procesos humanos. Es en el marco de esta argumentación donde aparece la imagen fantasmagórica de las Manos Invisibles que todo lo urden para reconciliar aparentes contrarios y hacer que del amor de sí de los hombres, que, guiado por la prudencia, los orienta a conservar e incrementar su patrimonio material, emerja, sin que nadie lo busque pero todos lo encuentren, el bienestar público. Es evidente que este argumento es central en el discurso de RN⁴⁴, pero no está ausente en TSM. En esta obra también se argumenta que los ricos

«a pesar de su natural egoísmo y avaricia, aunque sólo buscan su propia conveniencia, aunque el único fin que se proponen es la satisfacción de sus propios vanos e insaciables deseos, dividen con los pobres el fruto de sus propiedades. Una *mano invisible* los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiera sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes, y así *sin pretenderlo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie*» (TSM: 333; énfasis RRT).

La Mano Invisible hace su aparición en escena y con ella la idea de un urdidor que se vale de tales ardidés para promover el mayor bienestar de los hombres. Hay aquí una idea ya explorada en la gran filosofía de la historia de Vico, que se cifra en el oxímoro moral de los *inganni permessi*⁴⁵. Engaños legítimos del gran urdidor que hace que, como se argumentaba al principio de TSM, no hayamos de considerar precipitadamente los afectos egoístas como antisociales (TSM: 106) ya que, por un lado, nos guían hacia la propia preservación, pero, por el otro, dan lugar al bienestar de todos. El desvelador de los ardidés del gran urdidor no puede sino elogiar que así se nos guíe hacia lo que, a falta de estos medios, no seríamos capaces de conseguir porque no tendría base motivacional suficiente. De ahí el alborozo final: «Y está bien que la naturaleza nos engañe de esta manera» (TSM: 332).

¿Cómo explicar este gran engaño? Al modo de Vico, es decir, atendiendo a la diferencia entre fines y medios y subrayando la legalidad

de los medios que por sí solos generan los fines para los que están fijados por la naturaleza y su Hacedor. El argumento viquiano de Smith aparece de forma diáfana en una larga reflexión que transcribo por extenso:

«Con relación a todos aquellos fines que por su peculiar importancia pueden ser considerados [...] como fines favoritos de la naturaleza, ella ha dotado constantemente [...] a las personas de un apetito no sólo por el fin que se propone sino también por *los medios a través exclusivamente de los cuales ese fin puede lograrse, y a causa sólo de esos medios, independientemente de su tendencia a producir el fin*. Así la conservación y la propagación de la especie son los grandes fines que la naturaleza parece haberse propuesto en la formación de todos los animales. Los seres humanos están dotados de un deseo de tales objetivos y una aversión por los opuestos [...] Pero aunque estemos así dotados de un deseo muy intenso de dichos fines, no se ha confiado a la lenta e incierta determinación de nuestra razón el descubrir los medios adecuados para conseguirlos. La naturaleza nos ha dirigido hacia la mayor parte de ellos mediante instintos originales e inmediatos. El hambre, la sed, la pasión que atrae a los sexos, el gusto por el placer, el rechazo del dolor, *nos impulsan a aplicar esos medios por ellos mismos, sin ninguna consideración a su tendencia a los benéficos fines que el gran Director de la naturaleza intentó realizar a través de ellos*» (TSM: 168; énfasis RRT).

La relación medios/fines está fijada por la naturaleza. No se puede, pues, confundir con la pálida variante humana que hace que buscando determinados fines no seamos capaces de fijar los medios adecuados y nos precipitemos en el accidente. Si está fijada por la naturaleza, entonces la razón del hombre no precisa ser consciente de los fines propiamente humanos, sino atender a los medios. Éstos están inscritos en nuestra naturaleza, son carne pasional y dotación de especie, y basta que sigamos sus dictados para que al cabo consigamos lo que deberíamos buscar pero no somos capaces de saber en qué consiste. ¡El misterio del deseo, de la pregunta sin respuesta, es desvelado! El mecanismo viquiano opera y Smith no hace sino representar uno de sus avatares. La propuesta kantiana (Kant, 1981:

46) sobre los medios de que se sirve la naturaleza para que los hombres cumplan sus fines y acaben desarrollando todas sus disposiciones es otro de esos avatares. Como lo será la versión más literaria y brillante que le proporciona Hegel (1980: 97) de una razón que se historiza por medio de ardidés.

La conclusión que alcanzamos es congruente con lo que en las dos primeras partes de este trabajo se ponía de manifiesto al abordar la simpatía y la virtud. La exploración que Smith realiza en ese espacio crucial de las relaciones acción/mundo acaba también recurriendo a un fantasma que urde, domina y fija el orden legítimo del mundo con anterioridad y más allá de las acciones intencionales de los hombres. La idea de ese urdidor o super-agente platónico lleva a presentar el mundo social como una teodicea en sentido muy estricto: como un principio de conversión del mal en bien y una justificación de lo que hay tal como es. Resulta así que la filosofía moral de Smith desemboca en una teodicea a lo Leibniz, pero no de forma casual, por descuido o por sobredeterminación cultural o de época, sino porque requiere de un principio externo que garantice un mundo que, sin él, tal vez fuera inteligible pero no justificable.

IV. Conclusiones

«Esos filósofos prepararon [...] una canción de la muerte, que los patriotas y héroes griegos podían entonar en las ocasiones apropiadas» (Smith, 1997: 501).

Adam Smith es uno de los pioneros en la larga historia de la teorización del sujeto liberal. No funda algo que posteriormente se repita idéntico a sí mismo, sino que se limita a realizar unos primeros pasos en una línea de indagaciones que llega hasta la actualidad. Sus dificultades son, en ese preciso sentido, ejemplares: tanto a la hora de fijar los problemas como a la de tantear sus soluciones.

Si la teoría es hija a medias de la admiración y de la extrañeza, es posible que una buena vía para adentrarnos en el núcleo de la filosofía

política de Smith sea partir de la pregunta fundamental que su entero discurso intenta responder entre la admiración y la extrañeza. Se puede reconducir al siguiente interrogante: ¿cómo es posible que un individuo multipasional, ubicado en un mundo poblado por otros individuos y en el que está expuesto también a múltiples riesgos, sea un proyecto humana, social y cósmicamente viable? Evidentemente, el problema de fondo puede alcanzar un enunciado aun más sintético: ¿es posible la unidad en aquello que se presenta inmediatamente como múltiple, pues lo es tanto pasional como social o cósmicamente? Si preguntas tales enuncian problemas que se han de solucionar es porque el proyecto pudiera no ser viable y la reconciliación de lo múltiple en lo uno imposible o difícil de alcanzar.

Por lo analizado en las páginas que anteceden se puede concluir que la respuesta que Smith argumenta es triple: a) el individuo es viable porque está vertebrado por un principio de unificación moral; b) también lo es su sociedad porque está cementada por la simpatía; y c) su mundo no lo es menos porque los accidentes están orientados hacia heterogonías positivas. He aquí las piezas que solucionan el *puzzle*: un sujeto moral, la simpatía como cemento social y un cosmos que destierra la posibilidad de la tragedia.

Lo que así se desecha es la otra posibilidad que el interrogante de fondo también contiene. Y ese otro mundo posible descartado es muy obvio: uno en el que no hubiera principio interno de vertebración de lo múltiple, y el individuo estuviera arrastrado por pulsiones incompatibles o constitutivamente conflictivas; un mundo en el que no hubiera ningún cemento de lo social o en el que la simpatía tuviera tales características que bloqueara el reconocimiento de la moralidad de los individuos que simpatizan; un mundo, por último, en el que la realidad exterior expusiera a riesgos no administrables individualmente y estuviera abierta a la posibilidad de heterogonías negativas catastróficas. Si tal posibilidad fuera humana, social y cósmicamente indescartable, entonces la teoría se abriría a la más melancólica de las reflexiones –justamente la fuente de todas las inquietudes de Smith y el objeto de su más decidido rechazo.

¿Cómo se puede argumentar ese rechazo descartando radicalmente ese mundo de pesa-

dilla, pero posible? Yendo más allá de lo que se muestra en el escenario inmediato y desvelando un principio que urda y garantice la unidad de lo múltiple. En el caso del sujeto multipasional, mostrándolo como escindido entre su particularidad y la unidad que le brinda la voz universal de su conciencia moral. En el caso de la simpatía, mostrando que sobre su inmediatez abierta a la vanidad y el capricho, se afirma la garantía de un espectador imparcial e informado que asegura la unidad de lo admirado y lo admirable. Y en el caso del mundo del riesgo y el accidente, mostrando que la prudencia es ya garantía de éxito adaptativo y asegurando que la Fortuna obra a favor del mejor de los mundos posibles. De este modo se afirma la viabilidad del inicial proyecto liberal colmando todas sus ambiciones: la constitución del sujeto moral, la cementación simpática de la sociedad y el reconocimiento de un mundo regido por el principio consecuencial y las manos invisibles.

La teoría de Smith se configura, según la hipótesis que se lanzaba al inicio de estas páginas, como un duermevela que en la vigilia reconoce un mundo desvertebrado y en el sueño lo imagina lleno de sentido. De ahí la proliferación de fantasmas. Pero de ahí también que el sueño sea incapaz de disolver las sombras y sospechas que descarta y acabe imaginando un mundo plagado de aporías. No repetiré aquí las que se han ido detectando en páginas anteriores. Me limitaré a recogerlas al hilo de una de las aporías más vistosas de TSM: la aporía de la pobreza.

El pobre crea inquietud en el buen corazón liberal y genera laberintos en su mente. Según se ha podido comprobar, el pobre está condenado a la invisibilidad en razón de las limitaciones de la imaginación simpática. Pero ese mismo pobre invisible es el espectador empírico entusiasta que acompaña la alegría de los afortunados. Primera aporía: un espectador empírico invisible. Esta aporía se supera rescatándolo de las tinieblas sociales y poniéndolo a la luz de la moralidad. La pobreza resulta así moralizada. Y lo resulta doblemente: en forma pasiva y en forma activa. Pasivamente, porque el pobre se convierte, vía la beneficencia, en condición para la exhibición moral del afortunado. Recuérdese en este sentido que se trata de la virtud más excelsa, la única en la que la libertad se realiza de forma incondicional. La

aporía moral emergente es clara. La fijaré a partir de una observación de Baldwin: «a mayor miseria, mayor satisfacción produce el dar» (Baldwin, 1992: 67); luego, la miseria (pasiva) se convierte en condición de la virtud (activa) de la beneficencia. Ahora bien, esto no basta y es necesario que el objeto de nuestra conmiseración sea también un objeto moral. ¿Lo es el pobre en sí mismo? Ciertamente, ya que es la expresión o del accidente (que tiene sentido en términos consecuenciales) o de su personal fracaso moral. En este último caso, el pobre ha de ser concebido como culpable de su pobreza, responsable de su miseria y muestra de sus limitaciones morales ya que su estado es expresión o de negligencia o de imprevisión o de pasadas prodigalidades: en cualquier caso reo de carencias en la virtud moral de la prudencia. Resulta así que, desplazando al pobre a la esfera de la acción moral, lo sometemos a una doble carencia: pura oportunidad para la exhibición moral del rico o encarnación de defectos morales (imprudencia) responsables de su infortunio. Las aporías del pobre no acaban aquí. Todo el edificio argumentativo se sostiene sobre el axioma de que la miseria no genera derechos, es decir, no constituye un fenómeno social sobre el que la justicia, responsable del buen ordenamiento de las cosas humanas, fije su impronta, sino que es expresión de un puro hecho natural. La lógica de este razonamiento lleva a la plena naturalización del pobre: una cosa sin derechos que hayan de ser reconocidos y positivizados y que en razón de esto depende de mi arbitrio y, en última instancia, de mi buen o mal corazón.

El laberinto queda trazado: el sujeto invisible que observa el espectáculo de la riqueza; el garante de mi moralidad que carece de moralidad propia; la cosa sin derechos que sin embargo, como semejante, puede conmover mi corazón. La aporía de la pobreza retrata así las limitaciones del sujeto liberal.

¿Limitación intrínseca del proyecto en cualquiera de sus variantes? Todo depende de la dinámica del duermevela teórico. Cuanto más se afirmen los aspectos realistas y más se difuminen los intentos fantasmagóricos de velarlos y conciliarlos tanto más tenderá el proyecto a superar sus iniciales límites pero al precio de convertirse en otra cosa. La clave radica en no desdeñar el precipicio trágico que lo cerca, pero entonces el sujeto liberal se convertirá en

pariente próximo de su pesadilla: el *homo tragicus*. Algunas consideraciones bastarán para hacer plausible esta intuición que aquí no se puede explorar en profundidad.

En efecto, atendamos al retrato realista que proporciona el mismo Smith. En él resulta que el sujeto liberal está escindido, es un sí mismo como otro, es multipasional, vive en esferas socio-morales que tienen legalidades propias y encarnan virtudes diferenciadas e inmediatamente no armónicas, está lanzado a la acción de apoderamiento del mundo, para lo que se sirve de su prudente previsión, pero el mundo se le resiste, lo acosa con el accidente y está a punto de precipitarlo en el mal y la desgracia. Resulta un sujeto heroico a pesar del poco brillo que despide su cautela; y lo es porque vive cercado por la inseguridad, asumiéndola y no dejándose arrastrar por la tentación de buscar refugio en la playa tranquila de la apatía y la pura contemplación.

Tal es su realidad: lo que muestra la vigilia del duermevela teórico. Si se atendiera exclusivamente a este retrato, la cercanía entre el sujeto liberal y el *homo tragicus*⁴⁶ sería más que evidente. No extraña así que en alguno de sus ramales el pensamiento liberal haya subrayado los componentes específicamente trágicos del mundo que intenta hacer inteligible. Bastaría pensar en pensadores de primera fila como Tocqueville⁴⁷ o Berlin. Dejando a un lado al primero, una lectura de las propuestas del ensayo más paradigmáticamente liberal del segundo, «dos conceptos de libertad» (Berlin, 1998: 215-80), lo mostraría de forma fehaciente. Ciertamente no puedo demostrarlo aquí porque requeriría un trabajo monográfico, pero está claro que la tensión antimetafísica de Berlin, su negativa a suponer que exista un sustrato unitario en el individuo o que el mundo sea un *cosmos* armonioso, junto con su énfasis en la coexistencia en el ser humano de deseos y valores que son igualmente legítimos, pero no son jerarquizables ni están armonizados, son muestras de lo que estoy apuntando. En última instancia el universo liberal de Berlin se dedica a administrar una verdad crucial:

«los fines humanos son múltiples, no todos ellos comensurables, y están en perpetua rivalidad unos con otros. Suponer que todos los valores pueden ponerse en los diferentes grados de una sola escala, de manera que no

haga falta más que mirar a ésta para determinar cuál es el superior, me parece que es falsificar el conocimiento que tenemos de que los hombres son agentes libres, y representar las decisiones morales como operaciones que, en principio, pudieran realizar las reglas de cálculo» (Berlin, 1998: 279).

Se apunta así una antropología y una cosmología social que resultan congruentes con algunos apuntes o rasgos del sujeto liberal y su mundo pero que, como es obvio, son muy extrañas al sueño discursivo de Adam Smith.

En efecto, tal vez la clave de la filosofía moral de Smith la proporcione su huida de la tragedia. Y huye porque se deja arrastrar por el sueño de la unidad de lo múltiple: unidad moral del sujeto liberal en un mundo que es un *cosmos* confiable porque tiene una garantía externa. Niega así la dura posibilidad del *spargmos* trágico: la escisión o la recomposición de lo múltiple en una figura incestuosa y terrible. Pero la negación de esa posibilidad la paga empantanándose en la metafísica y perdiéndose en el mundo nebuloso de los fantasmas, incapacitándolo para dar cuenta de una de las caras, la más inquietante, de la realidad. En definitiva, y por utilizar sus mismas imágenes, el deseo más vehemente de Smith consistía en huir de lo que encontraba en la filosofía moral antigua: la composición de una canción de la muerte que el héroe tuviera a mano en el momento del dolor (TSM: 501). Pero huyendo de esa bronca melodía, la del desgarramiento de la Reina de la Noche, Smith acabó refugiándose en la segura y engañosa voz de Sarastro. ¿Cuál de las dos es más humana?

NOTAS

¹ Agradezco los comentarios y sugerencias de F. García Selgas, M. Romero e I. Sánchez de la Yncera a una primera versión de este trabajo. Como dicta la fatalidad en estos casos, los errores no subsanados deben achacarse a quien esto firma.

² Smith insiste en que su aproximación al mundo moral es realista: «no examinamos aquí las circunstancias bajo las cuales un ser perfecto aprobaría el castigo de las acciones malas, sino bajo qué principios una criatura tan débil e imperfecta como el ser humano lo aprueba de hecho y en la práctica» (TSM: 168; énfasis RRT).

³ Tal es el caso de Hayek que, según muestra Dupuy en un estudio muy cuidadoso sobre su obra (Dupuy 1992: cap. 8), sólo consigue salvar las contradicciones de su teoría evolutiva de la sociedad al precio de hacer del liberalismo una religión que postula una instancia exter-

na garante del advenimiento del mejor de los mundos posibles a partir de la acción electiva e imitativa de los individuos.

⁴ En la exposición utilizaré Fortuna (en mayúscula) para referirme a la problemática clásico-antigua de la *tijé* griega o la *fortuna* romana, y fortuna (en minúscula) para referirme a los bienes económicos que una persona, grupo o nación tiene a su disposición. Respetando la gráfica de la traducción de TSM, no utilizaré este distinguo en las citas de Smith, aunque la diferencia de sentido quedará clara por el contexto argumentativo.

⁵ Resumen en esta propuesta lo que me parecen dos tesis fundamentales de la antropología de Smith. La primera afirma al sujeto prometeico abocado a la acción, asegurando que «el ser humano fue hecho *para la acción* y para promover mediante el ejercicio de sus facultades *los cambios en el entorno exterior suyo y de los demás* que sean más conducentes a la felicidad de todos» (TSM: 220; énfasis RRT). La segunda, reconoce que el mundo no está sometido al saber y la acción absolutos de los hombres, pues «todas las consecuencias de las acciones están bajo el imperio de la fortuna» (TSM: 205). Queda de este modo fijada su posición en relación al estoicismo. Si el hombre es acción, entonces su actitud ante el mundo no se ha de limitar a la contemplación de su orden interno ni ha de concluir en el elogio de la apatía práctica (TSM: 511-2). Pero si el mundo de las consecuencias de la acción está sometido a la Fortuna entonces hay que reconocer los límites de la sabiduría y eficacia práctica de los humanos. Lo importante es entonces reconocer lo que expresivamente se designa como «ese pequeño departamento sobre el que ejercemos un poco de administración y dirección» (TSM: 511), dejando lo demás en manos del Gran Arquitecto de la Naturaleza y de su Absoluta Previsión y Bondad. Más adelante se volverá sobre este tema crucial.

⁶ Smith presenta una tipología de las pulsiones pasionales o afectos que mueven la acción del ser humano en las primeras páginas de TSM (pp. 81-110), diferenciando: a. las pasiones originadas en el *cuerpo*, b. las originadas en la *imaginación*, c. las *antisociales*, d. las *sociales* y e. las *egoístas*. Todas son pasiones constitutivas definitorias de la pluralidad o multiplicidad interna del sujeto liberal. Como tales no están inmediatamente coordinadas o compatibilizadas, aunque todas sean moralizables. Se fija así la peculiar geometría quebrada y tensa del sujeto liberal, amenaza por impulsos pasionales heterogéneos no fáciles de embridar y ensamblar. Sobre la larga discusión alrededor de las bases pasionales del ser humano y la conexión de Smith con esa tradición, véase la investigación de Rodríguez Lluesma (1997).

⁷ Si, como se verá, la felicidad humana estriba en la consecución del amor del otro, entonces se comprende que «la sociedad y la comunicación [...] constituyen la mejor salvaguardia de ese carácter uniforme y feliz que es tan necesario para la propia satisfacción y disfrute» (TSM: 71) del hombre. El sujeto liberal es un ente social y comunicativo que sólo puede acceder a su propio ser gracias al concurso de los demás: un individuo-en-sociedad.

⁸ El argumento estratégico en este contexto es el que diferencia la sustancia emocional de su sombra en forma de imaginación simpática: «Cada hombre siente sus propios placeres y dolores más intensamente que los de las otras personas. En el primer caso se trata de las sensa-

ciones originales; en el segundo, de las imágenes reflejas o simpatizadoras de esas sensaciones. Puede decirse que el primer caso es la sustancia y el segundo la sombra» (TSM: 395).

⁹ Véase en este sentido el texto de Aristóteles que reproduzco como lema al principio de este párrafo.

¹⁰ Esta interpretación del amor agustiniano aparece en la correspondencia de Martin Heidegger con Hannah Arendt (Arendt/Heidegger 2000: 31). La frase no aparece tal cual en la obra de S. Agustín, sino en versiones muy cercanas, como apunta la editora de la correspondencia: «*quodcumque amas, vis ut sis, nec omnino amas quod cupis ut non sis*». (Arendt/Heidegger 2000: 251). Arendt utilizó ampliamente este apunte agustiniano de su antiguo enamorado. Reaparece en su último libro: «no hay mayor aseveración de algo o de alguien que amarlo, esto es, que decir: quiero que seas *-amo: volo ut sis*» (Arendt 1984: 366).

¹¹ Sobre las características del *homo mimeticus* y su capacidad para generar orden y estabilizar sistemas, véanse los análisis de Dupuy (1992: 266-75).

¹² Sobre la moral de la vergüenza vs moral de la culpabilidad, véanse Geertz (1973: 398 ss.), Dodds (1997: 39 ss.) y Williams (1997: 105 ss.).

¹³ Sobre esta imagen kafkiana del mundo como conspiración de ojos que observan véase mi trabajo sobre *El Proceso* de Kafka (Ramos, 1989).

¹⁴ Utilizo la expresión de Bauman (1997: 292; 2000: 121), cuyos análisis sobre la neutralización de los sentimientos morales básicos durante el nazismo y en el actual capitalismo de consumo son muy relevantes en este contexto. Por adiaforización entiende Bauman la neutralización plena de los sentimientos morales que hace que un conjunto de hechos o personas queden por fuera de toda valoración moral, se hagan indiferentes. De este modo, los sujetos se hacen invisibles o se convierten en seres no propiamente humanos.

¹⁵ Véase en este sentido el fundamental cap. 3 de la sección III de la Parte I, en el que Smith se enfrenta con indignación a lo que presenta como «la mayor y más extendida causa de la corrupción de nuestros sentimientos morales» (TSM: 138).

¹⁶ Sobre Mead y la propuesta del otro generalizado véase el riguroso trabajo de Sánchez de la Yncera (1994, esp. pp. 284-91). Para una interpretación contraria a la que acabo de presentar y partidaria de aproximar las propuestas de Smith a las de Mead, véase Rodríguez Lluesma (1997: 76-7).

¹⁷ Véase en este sentido el lema de S. Agustín con el que encabezo este párrafo.

¹⁸ Se trata del mismo problema que se genera y resuelve al dar cuenta de la nueva esfera económica. Como destaca Dumont (1977: 47), «el carácter distintivo del campo económico se asienta en el postulado de una coherencia interna *orientada al bien* del hombre»; la nueva economía política no se contenta con mostrar un orden inteligible, sino que además demuestra de qué modo está dirigido al bienestar de los humanos.

¹⁹ Arendt recuerda que fue Platón «el primero en inventar la metáfora de un actor tras la escena que, a espaldas de los hombres que actúan, tira de los hilos y es responsable de la historia [...], el verdadero precursor de la Providencia, la 'mano invisible', la Naturaleza, el 'espíritu del mundo', el interés de clase» (Arendt, 1993: 209).

²⁰ Recojo en esta formulación sintética la propuesta fundamental de TSM. El siguiente texto, también muy sintético, permite fijar sus posiciones: «Puede decirse que es perfectamente virtuoso el hombre que actúa conforme a las reglas de la perfecta prudencia, de la justicia estricta y de la correcta benevolencia. Pero el conocimiento estricto de esas reglas no será suficiente para permitirle actuar de esa forma: sus propias pasiones muy bien pueden desorientarlo e impulsarlo a veces a violar o a veces a seducirlo con objeto de que viole todas las reglas que él mismo aprueba en sus momentos de sobriedad y serenidad. Si el conocimiento más perfecto no es apoyado por la continencia más perfecta, no siempre le permitirá cumplir con su deber» (TSM: 427).

²¹ La corrección hace referencia a la adecuada expresión de las pasiones que inducen a actuar; el méritos, a los efectos que están en la mente del actor, informan su acción y son reconocidos por el encono/gratitud del sujeto paciente de su acción. Véase TSM (65 y 149-50) para especificaciones adicionales sobre esta distinción fundamental que fija la base de la aprobación moral de la acción, juicio que resulta de la simpatía del espectador con la corrección o decoro del actor y el mérito, digno de gratitud, de su actuación.

²² El problema de la *acrasia* o falta de carácter (sé lo que es recto pero no lo hago) es retratado así por Aristóteles: «hay quien, por causa de una pasión, está fuera de sí y obra contra la recta razón; a éste lo domina la pasión, en cuanto al no obrar según la recta razón, pero no lo domina hasta el punto de que su propia índole le haga estar persuadido de que tales placeres deban perseguirse sin freno; éste es el incontinente» (EN VII 8, 1150b 17-24). Evidentemente esta problemática está más pronunciada en el marco de una ética intelectualista que supone que el conocimiento del bien aparece su cumplimiento. En razón de esto, el problema de la incontinencia logra una distinta conceptualización en el marco de una ética de la voluntad. Sobre este cambio véase Arendt (1984: 311 ss.).

²³ Y así Smith puntualiza que aunque la prudencia, la justicia y la beneficencia resultan tanto de nuestros impulsos pasionales como de la atención a la simpatía de los demás, las virtudes de «la continencia nos son recomendadas en la mayoría de los casos principal y casi enteramente por uno solo: el sentido de la corrección, el respeto a los sentimientos del supuesto espectador imparcial» (TSM: 464).

²⁴ En efecto, Smith destaca que, a diferencia de la justicia, la prudencia no se puede traducir en claras reglas de acción, limitándose a presentarnos «una idea general de la perfección que deberíamos alcanzar, más que a suministrarnos unas directrices claras e infalibles para alcanzarla» (TSM: 573). De ahí, por otro lado, la crítica smithiana a la casuística de los moralistas escolásticos que pretendían traducir a preceptos fijos las pautas de la acción prudente (TSM: 576 ss.). Sobre la *frónesis* antigua y especialmente sobre la concepción aristotélica véanse Aubenque (1997) y Nussbaum (1995). Evidentemente la fuente fundamental es el libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

²⁵ Véase en este sentido el crucial capítulo sobre la acumulación del capital (RN: 299-316) en el que se contraponen, de un lado, la parsimonia, la sobriedad, la previsión y la competencia del nuevo sujeto económico y, del otro, la prodigalidad, el dispendio y la negligencia de

los actores económicos del Antiguo Régimen. El actor económico responsable de la riqueza de las naciones es el sobrio varón prudente. Sobre la prudencia smithiana como virtud económica o principio de vertebración de la economía moral del nuevo capitalismo liberal, véase Díez (2001: 197-214).

²⁶ Smith enfatiza esta característica normatividad de la virtud de la justicia: «Las reglas de justicia son las únicas reglas de moralidad que son precisas y exactas; las demás virtudes son flexibles, vagas e indeterminadas; las primeras pueden ser comparadas con las *reglas de la gramática* y las segundas con las que los críticos formulan para alcanzar una redacción sublime y elegante» (TSM: 573; énfasis RRT). Como se verá más adelante, esa gramática moral es la base del orden social; de ahí su exigente normatividad.

²⁷ Entresaco estas expresiones de una larga reflexión de Smith sobre la relación entre las tres virtudes analizadas que, a pesar de su extensión, merece ser transcrita por su enorme relevancia: «Cuando la ayuda necesaria es mutuamente proporcionada por el amor, la gratitud, la amistad y la estima, la sociedad florece y es feliz. Todos sus integrantes están unidos por los gratos lazos del amor y el afecto, y son por así decirlo impulsados hacia un centro común de buenos oficios mutuos. Pero aunque la asistencia necesaria no sea prestada por esos motivos tan generosos y desinteresados, aunque entre los distintos miembros de la sociedad no haya amor y afecto recíprocos, la sociedad, aunque menos feliz y grata, no necesariamente será disuelta. La sociedad de personas distintas puede subsistir, como la de comerciantes distintos, en razón de su utilidad, sin ningún amor o afecto mutuo; y aunque ninguna persona debe favor alguno o está en deuda de gratitud con nadie, la sociedad podría sostenerse a través de un intercambio mercenario de buenos oficios de acuerdo con una evaluación consensuada. Pero la sociedad nunca puede subsistir entre quienes están constantemente prestos a herir y dañar a los otros [...] La beneficencia, por tanto, es *menos esencial* para la existencia de la sociedad que la justicia. La sociedad puede mantenerse sin beneficencia, aunque no en la situación más favorable; pero si prevalece la injusticia, su destrucción será completa[...La beneficencia es pues] *el adorno que embellece el edificio, no la base que lo sostiene* [...] La justicia, en cambio, es el pilar fundamental en el que se apoya todo el edificio. Si desaparece entonces el inmenso tejido de la sociedad humana, esa red cuya construcción y sostenimiento parece haber sido, por decirlo así, la preocupación especial y cariñosa de la naturaleza, en un momento será pulverizada en átomos» (TSM: 185-6; énfasis RRT). Más adelante volveré sobre estas propuestas fundamentales.

²⁸ Véase la nota anterior.

²⁹ Por eso debe restringirse a un mínimo la acción de los poderes públicos en esa esfera. Smith es consciente de que la acción pública se interesa por el bienestar de los ciudadanos y que en razón de esto los legisladores tienden a transgredir esos límites. Y al hilo de esta constatación reflexiona: «de todos los deberes de un legislador, es éste quizá el que exige la máxima delicadeza y reserva para ser ejecutado con propiedad e inteligencia. Dejarlo totalmente de lado expone a la comunidad a brutales desórdenes y horribles atrocidades; y excederse en él es destructivo para toda libertad, seguridad y justicia» (TSM: 178).

³⁰ Para un estudio sistemático sobre el tema de las relaciones moralidad/juridicidad y la emergencia del derecho social véanse los ejemplares estudios de Ewald (1986 y 1996). A Ewald le interesa especialmente el estatuto del accidente en el marco de un *d*^o de la responsabilidad conformado según el diagrama liberal y, en el rastreo de esa problemática, plantea el problema central de las virtudes benevolentes y su relación con la justicia. En términos muy semejantes, pero analizando la emergencia del Estado de Bienestar y mostrando la contraposición de los principios liberales y el principio de solidaridad, véase el trabajo de más completo recorrido histórico de Baldwin (1992).

³¹ Sobre el tema véase el trabajo de Nussbaun (1995) que conecta las reflexiones éticas de Platón y Aristóteles con el mundo de la Fortuna trágica.

³² Sobre el problema de la fortuna moral véanse las discusiones en Nagel (1979) y Williams (1981).

³³ Esa estricta delimitación espacio-temporal es lo que mienta la imagen smithiana de «ese pequeño departamento sobre el que ejercemos un poco de administración y dirección» (TSM: 511). Por su parte, el mundo como corriente indómita frente a la que la acción humana es impotente es imagen usual en TSM. Atiéndase, en este sentido, al texto siguiente: «El curso natural de las cosas no puede ser totalmente controlado por los impotentes afanes del hombre: la corriente es demasiado rápida y demasiado poderosa como para que pueda interrumpirla, y aunque las reglas que la dirigen fueron estipuladas con los mejores y más sabios propósitos, a veces generan efectos que escandalizan todos los sentimientos naturales» (TSM: 307).

³⁴ Lo que lo legitima y además es la fuente fundamental de la acción humana: «¿Cuál es la remuneración más adecuada para estimular el trabajo, la prudencia y la circunspección? El éxito en las empresas. ¿Y es acaso posible que en toda una vida esas virtudes fracasen en conseguirlo? La riqueza y los honores externos son su premio más apropiado; y es una recompensa que difícilmente dejan de adquirir. ¿Cuál es la retribución más adecuada para impulsar la práctica de la verdad, la justicia y el humanitarismo? La confianza, estima y afecto de quienes nos rodean» (TSM: 303-4). Tal es lo que suele ocurrir y por eso el Hacedor pudo descansar al séptimo día.

³⁵ Sobre la concepción liberal del accidente y su relación con las legalidades del mundo, véase Ewald (1996, esp. cap. 2).

³⁶ La propuesta de Smith es inequívoca y literariamente vistosa: «La diosa Fortuna, que gobierna el mundo, ejerce alguna influencia allí donde no estaríamos dispuestos a permitirle ninguna, y dirige en alguna medida los sentimientos de las personas con relación al carácter y la conducta tanto de sí mismas como de las demás. El que el mundo juzgue por los hechos y no por las intenciones ha sido queja de todos los tiempos y es el gran desaliento de la virtud» (TSM: 218).

³⁷ El argumento de Smith es más complejo pero en realidad se reduce a identificar el mérito de la acción con las intenciones. Y así, «antes de que una cosa pueda ser el objeto cabal y apropiado del agradecimiento o del enojo, debe cumplir tres condiciones diferentes. Primero, debe ser la causa del placer en un caso y del dolor en el otro. Segundo, debe ser capaz de experimentar tales sensaciones. Y tercero, no sólo debe haber producido esas

sensaciones sino que debe haberlas producido intencionalmente, y por un designio que es aprobado en un caso y reprobado en el otro» (TSM: 204). Por lo tanto: a) debe haber una relación de causalidad entre la acción y un estado de cosas; b) la acción ha de ser realizada por un ser capaz de sentimientos morales (no por una cosa o un animal); c) debe haber intencionalidad en el sujeto agente. Resumen: causalidad+intencionalidad como condiciones del mérito.

³⁸ Presentable también como problema de la «desigualdad causal» (Weber, 1985: 62) o de la «paradoja entre el destino y la voluntad [...] (destino como *conse-*cuencia de su acción frente a su *intención*)» (Weber, 1983: 427). Este esquema de reconstrucción de lo histórico es central en la obra de Weber como han destacado sus estudiosos. Sobre el tema véanse Rodríguez Martínez (1995), Stark (1971), Schluchter (1979) y especialmente Turner (1981) que convierte este motivo en centro de su interpretación de la obra de Weber.

³⁹ Adopta este nombre en razón de su centralidad en los dramas trágicos y supone la inocencia del autor de un mal que, de haber sabido las consecuencias de sus acciones, nunca hubiera actuado así (TSM: 222). La culpa es falaz en este caso porque no se puede exigir responsabilidad al autor; y especifica: «Un hombre benevolente que accidentalmente y sin la más mínima negligencia dolosa ha sido responsable de la muerte de otro hombre, se siente expiatorio, mas no culpable» (S 1997: 222). La expiación comporta resarcir el mal provocado, pero no conciencia moral de culpa ni responsabilidad jurídica.

⁴⁰ Tanto en la *Teodicea* (Leibniz 1969), como en la *Monadología* (Leibniz 1991) se argumenta que el mundo es un continuo y en él todo está ligado; luego no es posible hacer desaparecer algo sin que todo quede afectado. Por lo tanto, la desaparición de un mal del universo supondría la desaparición del universo (aparición de otro mundo posible, en el que la ausencia de ese mal fuera algo com-possible con el resto de las cosas) y, con él, su plan de conjunto, es decir, la tupida red de lo com-possible (lo que es compatible en un universo con la existencia de alguna otra cosa). Sobre la relevancia de la com-possibilidad en Leibniz véase Deleuze (1988) y Ortega y Gasset (1967).

⁴¹ Y así sí, como se ha visto en páginas anteriores, constituye una perversión moral el que acordemos nuestra simpatía a los ricos y poderosos y apartemos nuestra mirada de los pobres y desvalidos, esa perversión no deja de tener sus consecuencias funcionales ya que «sobre esta disposición humana a acompañar todas las pasiones de los ricos y los poderosos se funda la distinción entre rangos y la jerarquía de la sociedad» (TSM: 127) sin las que no sería posible vida social alguna. Por otro lado, el mismo deseo de ser admirado y la afanosa búsqueda de riqueza «es lo que nos despierta y mantiene en continuo movimiento la laboriosidad de los humanos» (TSM: 332). ¡Todo muy Mandeville a pesar del rechazo de su sistema licencioso!

⁴² El resumen del argumento aparece en el texto que aparece como lema de este párrafo. Lo reitero: «Dios quiere todo el bien en sí *antecedentemente*, quiere lo mejor *consecuentemente* como un fin, quiere lo indiferente y el mal físico alguna vez como un medio, pero sólo quiere permitir el mal moral a título de *sine qua non* o de necesidad hipotética que lo liga con lo mejor. Es por

lo que la *voluntad consecuyente* de Dios, que tiene al pecado como objeto, no es más que permisiva» (Leibniz, 1969: 119).

⁴³ El texto completo del que entresaco esa expresión dice: «en los mayores desastres tanto públicos como privados, un hombre sabio debe considerar que él mismo, sus amigos y compatriotas, han recibido la orden de acometer la *misión desesperada del universo*, una orden que nunca habrían recibido si no fuese indispensable para el bien del conjunto, y que su deber no sólo radica en someterse con humilde resignación a su suerte sino abrazarla con presteza y regocijo» (TSM: 422; énfasis RRT).

⁴⁴ En una expresión justamente famosa cuyo argumento sustantivo es reiterado a lo largo de la obra: «No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios, sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas» (RN: 16-7). De este modo, y como se especifica en un contexto argumentativo similar, cada actor «es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entra en sus intenciones» (RN: 402). Sobre el éxito histórico de este mecanismo de identificación natural de intereses y sus relaciones con otros mecanismos (fusión simpática e identificación artificial de intereses) véase Halévy (1995 I: 20-27; III: 217-22, 231-2).

⁴⁵ En la traducción al castellano de Bermudo *inganni permessi* (literalmente: engaños permitidos) aparece verificado como «astucias usadas» (Vico, I: 156) por la Providencia. El concepto es central en la argumentación de Vico y resume la tesis fuerte de su filosofía de la historia, que se puede sintetizar en el siguiente texto: «También los hombres han hecho este mundo de naciones [...] Sin embargo, este mundo sin duda ha surgido de una manera a menudo diversa y a veces del todo opuesta y siempre superior a los fines particulares que tales hombres se habían propuesto. Fines estrechos que, convertidos en medios para servir a fines más amplios, han empleado siempre para conservar la generación humana en esta tierra. Es por ello por lo que queriendo los hombres usar la libido bestial y diseminar sus descendientes, establecen de este modo la castidad de los matrimonios, de donde surgen las familias [...] Quien hizo todo esto fue sin duda su mente, porque lo hicieron los hombres con inteligencia; no fue destino porque lo hicieron eligiendo; y no por azar, porque perpetuamente, y siempre del mismo modo, surgen de las mismas causas» (Vico, 1986 II: 240).

⁴⁶ Sobre el *homo tragicus* véanse las propuestas presentadas en Ramos (1999 y 2000).

⁴⁷ He apuntado alguno de los rasgos trágicos (presencia de la trama trágica para estructurar la h^a) del pensamiento de Tocqueville en Ramos (1994).

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, H. (1984): *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- (1993): *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- ARENDRT, H. y M. HEIDEGGER (2000): *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. (Edición de Ursula Ludtz). Barcelona, Herder.
- ARISTÓTELES (1999): *Ética a Nicómaco*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- AUBENQUE, P. (1997): *La prudence chez Aristote*. París, PUF.
- BALDWIN, P. (1992): *La política de solidaridad social. Bases sociales del Estado de Bienestar europeo 1875-1975*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- BAUMAN, Z. (1997): *Modernidad y Holocausto*. Madrid, Sequitur.
- (2000): *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona, Gedisa.
- BERLIN, I. (1998): *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza.
- CONSTANT, B. (1989): *Escritos políticos*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- DELEUZE, G. (1988): *Le Pli. Leibniz et le baroque*. París, Minuit, 1988.
- DÍEZ, F. (2001): *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna del trabajo*. Barcelona, Península.
- DODDS, E.R. (1997): *Los griegos y lo irracional*. Madrid, Alianza.
- DUMONT, L. (1977): *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. París, Gallimard.
- DUPUY, J.-P. (1992): *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*. París, Calman-Lévy.
- EWALD, F. (1986): *L'État Providence*. París, Grasset.
- (1996): *Histoire de l'État Providence*. París, Grasset.
- GEERTZ, C. (1973): *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- HALÉVY, E. (1995): *La formation du radicalisme philosophique*: vol I *La jeunesse de Bentham 1776-1789*. Vol. II: *L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815*. Vol. III: *Le radicalisme philosophique*. París, PUF.
- HEGEL, G.W.F. (1980): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Alianza.
- KANT, E. (1981): *Filosofía de la historia*. México, FCE.
- LE GOFF, J. (1987): *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*. Barcelona, Gedisa.
- LEIBNIZ, G.W. (1969): *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. París, GF-Flammarion.
- (1991): *Monadologie*. París, Librairie Générale Française.
- MARSHALL, D. (1984): «Adam Smith and the theatricality of moral sentiments» *Critical Inquiry* 10: 592-613.
- NAGEL, T. (1979): *Mortal questions*. Cambridge, Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, M.C. (1995): *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid, Visor.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1967): *La idea de principio en Leibniz*. Madrid, Revista de Occidente.
- RAMOS TORRE, R. (1989): «José K. o el mundo como azar dichoso» *Revista de Occidente* 92: 109-20.
- (1994): «Prólogo», en A. de Tocqueville, *Recuerdos de la Revolución de 1848*. Madrid, Trotta: 9-23.
- (1999): «Homo tragicus», *Política y Sociedad* 30: 213-240.
- (2000): «Simmel y la tragedia de la cultura», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 89: 37-71.

- RODRÍGUEZ BRAUN, C. (1997): «Estudio preliminar», en A. Smith, *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid, Alianza: 7-40.
- RODRÍGUEZ LLUESMA, C. (1997): *Los modales de la pasión. Adam Smith y la sociedad comercial*. Pamplona, EUNSA.
- RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, J. (1995): «Las categorías de lo histórico en la sociología de Max Weber», *Política y sociedad* 18: 45-67.
- SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I. (1994): *La mirada reflexiva de G.H. Mead*. Madrid, CIS.
- SCHLUCHTER, W. (1979): «The paradox of rationalization: on the relation of ethics and world» en Roth y Schluchter, *Max Weber's Vision of History*. Berkeley, University of California Press.
- SMITH, A. (1994): *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México, FCE.
- (1997) *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid, Alianza.
- STARK, W. (1971): «Max Weber y la heterogonía de los fines», en Talcott Parsons y otros, *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires, Nueva Visión: 191-208.
- TURNER, B.S. (1981): *For Weber. Essays on the Sociology of Fate*. Boston, Routledge & Kegan Paul.
- VICO, G. (1985): *Principios de la ciencia nueva* (2 vol.). Barcelona, Orbis (ed. de J.M. Bermudo).
- WEBER, M. (1983): *Ensayos sobre sociología de la religión I*. Madrid, Taurus.
- (1985) *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos.
- WILLIAMS, B. (1981): *Moral Luck*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1997) *La honte et la nécessité*. París, PUF.