

## «LA ETICA DE ADAM SMITH: HACIA UN UTILITARISMO DE LA SIMPATIA»

José Luis Tasset Carmona

### 1

Este trabajo sobre el pensamiento moral de Adam Smith no pretende ser una discusión erudita sobre aspectos concretos de su obra filosófica o ética. Su objetivo es mucho más general. A partir de una exposición, en primer lugar, de las líneas generales de la teoría ética de Smith, intentaremos señalar, en un segundo momento, las interesantes conclusiones que pueden derivarse de dicha teoría para los propósitos y planteamientos de la actual psicología de la Moral. En tercer lugar, analizaremos muy brevemente las conexiones de ciertos aspectos de dicha teoría con el tan denostado utilitarismo contemporáneo, mostrando que, en contra de lo sostenido tradicionalmente sobre Smith, este autor elabora lo que hemos denominado en el encabezamiento de este trabajo un «utilitarismo de la simpatía», por cuanto este último concepto constituye el elemento central en su fundamentación del concepto de utilidad. En cuarto y último lugar, procederemos a exponer y analizar una serie de objeciones que pueden formularse contra la teoría de Smith.

En nuestro esquema de investigación sobre Smith, hemos partido de la división inicial de su Ética en dos áreas o apartados. Por un lado, nos encontramos con su psicología moral, que está centrada en el estudio del desarrollo y constitución de la conciencia moral, así como en el estudio de la posibilidad de desarrollo de ésta hasta un tipo de evaluación moral objetiva e imparcial, que es la que se daría en lo que Smith denomina «punto de vista del observador imparcial». Por otro lado, nos encontraríamos con lo que es específicamente la teoría moral de Smith, que está centrada en el análisis del papel ocupado por la utilidad —en la formulación que él creía que le había dado Hume— en la justificación y fundamentación de la Moral. Esta distinción tajante entre dos facetas o momentos del estudio de Smith sobre la Moral es más un artificio explicativo que una realidad, pero puede ser adoptado en favor de una mayor claridad, aunque teniendo en cuenta siempre que una y otra faceta de su teoría se hallan, para Smith, unidas estrechamente. Comencemos con lo que hemos denominado psicología moral de Smith.

Desde el punto de vista de las posibles conexiones de Smith con la actual psicología moral, hemos de señalar, antes de nada, que más que aportaciones

concretas, lo que Smith puede hacer, como veremos, es *inspirar* ciertas líneas de desarrollo teórico dentro de ese campo.

Smith, por ejemplo –y aunque esto sea adelantar acontecimientos–, puede ayudar a reconocer que de manera general el fenómeno moral constituye un proceso que no tiene una naturaleza exclusivamente racional, sino que tiene la forma de un desarrollo o evolución en el que resulta decisiva la formación de actitudes emocionales y pasionales. Desde este punto de vista, la Ética de Adam Smith puede aportar consideraciones de utilidad e interés a los intentos contemporáneos de explicación de la formación y desarrollo de la moralidad, así como de su fundamentación, contribuyendo sobre todo a moderar el excesivo racionalismo que suele estar contenido en tales propuestas<sup>1</sup>.

Con este pequeño ejemplo creemos que queda demostrado el influjo ejercido por las posiciones de Smith. Nosotros vamos a intentar esencialmente mostrar que ese influjo puede ser aún mayor.

Hemos dicho que el objetivo del apartado psicológico de la teoría de Smith era explicar el desarrollo de la conciencia moral, o más exactamente, de la conciencia moral objetiva. Toda su explicación del proceso y de los mecanismos que llevan a la constitución de esta instancia se centran en la noción de *simpatía* (*simpatheia*: sentir con, sentimiento compartido). Esta explicación tiene un carácter típicamente psicosocial, es decir, se considera la psique humana como un sistema abierto poco determinado «naturalmente» que se moldea y configura a través de la presión y los estímulos procedentes esencialmente del medio ambiente social.

## 2

Nuestro tratamiento del tema de la simpatía va a comenzar definiendo lo que entiende Smith con tal concepto, para lo cual tendremos que realizar aunque sea una brevísima comparación con lo sostenido sobre el mismo tema por Hume. Después de esto, procederemos a analizar el papel o lugar que ocupa la simpatía dentro del proceso de evaluación moral y, en general, dentro del proceso de interrelación humana que acaba dando lugar a un tipo específico de relación calificada como moral.

El término «simpatía» en Smith sigue conservando su sentido originario de participación en los sentimientos de otros, de sentir-con. En el contexto de Smith, por tanto, puede ser definida como un sentimiento de proximidad, relación o acercamiento para con las pasiones y afectos de otro sujeto. En cierto modo, es sinónimo de un término que aparecerá mucho después: altruismo, es decir, aquella tendencia de conducta caracterizada por no estar sólo centrada en el propio Yo, sino también en los otros.

Smith considera la simpatía y su existencia, en ese sentido general de referencia a los otros, como una evidencia, lo que concede a su ética en general, y desde el comienzo, un claro carácter social; este carácter evidente de la simpatía se ilustra de modo adecuado con un texto de Smith que, en traducción nuestra, dice:

«Que a menudo sentimos tristeza a partir de la tristeza ajena es una cuestión de hecho demasiado obvia como para exigir ninguna prueba»<sup>2</sup>.

La actividad y funcionamiento de la simpatía dependen fundamentalmente de la imaginación, en cuanto que ésta es el único medio para representarnos los sentimientos de los otros individuos humanos. Como dice también el propio Smith:

«Como no tenemos experiencia inmediata de lo que otros hombres sienten, no podemos formarnos ninguna idea acerca del modo en que son afectados, excepto concibiendo lo que nosotros mismos sentiríamos en la misma situación».<sup>3</sup>

La importancia moral de la simpatía procede del hecho de que es la base psicológica y antropológica de cualquier clase de evaluación moral.

Ahora bien, hemos de tener en cuenta antes de entrar en la explicación concreta de cómo se producen, para Smith, los juicios morales que, aunque la simpatía parece ser un principio importante en la conducta humana de relación con el mundo exterior al sujeto, en realidad, ésta no es totalmente primaria, ya que, como señala Knud Haakonssen y también Ralph Lindgren<sup>4</sup>, la simpatía sólo comienza a funcionar por obra de un principio de la naturaleza aún más fundamental: el deseo de concordar, de estar de acuerdo con nuestros semejantes<sup>5</sup>.

Este interés «compulsivo» (en el sentido estricto de que conduce a la acción) por los demás tiene una importancia extrema, ya que, en esencia, constituye la base de la sociedad y la cultura humanas. Como señala de modo certero el ya mencionado Haakonssen:

«Por un lado, lleva a los hombres a dejarse dirigir por otros; por el otro, los lleva a intentar dirigir a los demás y, básicamente, este continuo intercambio es lo que subyace a toda la cultura humana. Probablemente esté bajo el lenguaje; por medio de la vanidad es el fundamento de todas las distinciones de rango dentro de la sociedad; a través del trueque se halla tras toda economía; y por medio del mecanismo de la simpatía da origen a la moral humana»<sup>6</sup>.

El sentido que nos interesa de esta tendencia humana hacia el otro y hacia el acuerdo con él es ese último, el que, a través de la simpatía, da lugar a todos los juicios morales, a todas las evaluaciones.

Hemos señalado ya que la base de la *simpatía* es la identificación con la situación del agente y el desarrollo de sentimientos en el espectador a partir de esa identificación. Si los sentimientos del espectador y el agente coinciden, entonces surge la aprobación, si difieren, nace la desaprobación. De momento no nos vamos a ocupar de los caracteres que debe reunir un observador para construir evaluaciones auténticamente morales, sino que nos vamos a quedar con esa identificación con la situación del agente, del Otro, de la que hemos hablado, que es lo que más nos interesa por ahora desde el punto de vista psicológico-moral.

Esta identificación no puede ser completa, sino que, para Smith, el acto de simpatizar, de referirnos al Otro, tiene que estar acompañado necesariamente en el espectador de una conciencia del propio Yo.

Esta tesis, que parece secundaria y de un interés meramente psicológico, sin embargo, es de gran interés porque revela la filiación teórica griega y no-cristiana

de la ética de Smith: al igual que ocurría en Hume con el tratamiento del egoísmo y la humildad<sup>7</sup>, en el análisis de Smith sobre la apertura del individuo humano a los otros, se da también un alejamiento del paradigma antropológico cristiano, cuya base es el carácter primordial del Otro<sup>8</sup>. Frente a estas éticas del renunciamiento del Yo y de exaltación de la alteridad, se sitúa el paradigma empirista y utilitarista con sus claras raíces griegas y paganas, un pensamiento en el que no se accede nunca a los otros a través de la negación del propio Yo, sino precisamente del modo inverso, a través de un fortalecimiento y desarrollo de ese Yo, un yo que, por lo demás, no permanece en las éticas de la simpatía enclaustrado en sí mismo, *ensimismado*, sino abierto a esos otros, a partir de los cuales, como veremos dentro de poco, incluso se constituye él mismo como tal Yo.

En resumen, y simplificando mucho toda esta discusión, la tesis primaria de la psicología moral de Smith es que el acto de *simpatía* es –y ha de ser– siempre acompañado en algún grado por la conciencia del propio espectador sobre sí mismo.

Ahora bien, junto a esta consideración del Yo, el segundo punto o proceso fundamental dentro de la evaluación es, precisamente, la ruptura del egocentrismo, de la concentración en el Yo, el descentramiento y la salida hacia el Otro. Es decir, hemos señalado que la identificación sentimental parcial con los sentimientos de un agente sólo se produce exponiéndonos a las circunstancias o situación misma de éste. No obstante, esto sólo puede realizarse apelando a la famosa metáfora de Smith acerca del cambio imaginario de situación del sujeto<sup>9</sup>. Es decir, para que surja la evaluación tiene que producirse una «alteración situacional», como hemos dicho ya, un descentramiento, un desplazamiento desde la Idea del Yo hasta la del Otro, cualquiera que sea éste.

Este proceso, que hemos explicado de un modo muy formal y muy simple, es la base de la evaluación o enjuiciamiento de los demás, pero –como veremos– también de la autoevaluación; no obstante, como Smith parte de la Idea de que el Yo no se constituye propiamente sino a través de su experiencia de la evaluación de las acciones ajenas y de cómo él mismo, en un segundo momento, se convierte en objeto de evaluación para los otros, comenzaremos explicando, en primer lugar, el proceso psico-social por el que, según Smith, se producen los juicios o evaluaciones morales sobre los demás.

La teoría de Smith es algo complicada, pero trataremos de sintetizarla con la mayor claridad y brevedad posibles.

Como hemos podido observar, la aprobación y la desaprobación morales son, para Smith, igual que para Hume, formas especiales y peculiares del placer y el dolor. En lo único en que difieren es, por tanto, en que sostienen tesis diferentes ante el problema de cuál es la cadena de causas que conduce a tales pasiones peculiarmente morales.

Entonces, ¿cómo se produce este proceso pasional cuando valoramos la conducta de otros? Smith, a tenor de nuestro estudio de sus textos sobre el tema, parece distinguir cuatro etapas en tal proceso de evaluación: en primer lugar, ha de darse ese imaginario cambio de situación mediante el cual el espectador intenta, en la medida de lo posible, exponerse a las mismas influencias causales del hombre originariamente afectado. Después de esto, se produce un proceso de reacción del espectador ante el estímulo de esta nueva situación. En tercer lugar, formulamos

una comparación entre los sentimientos del agente y los del espectador, en este caso nosotros mismos. Y en cuarto y último lugar, aparece la emoción moral de aprobación si el resultado de tal comparación es el acuerdo y desaprobación, si no hay tal acuerdo.

Esta es la forma general que presenta nuestra evaluación de las acciones ajenas. La experiencia moral del individuo comienza, dado su carácter social, aplicando su juicio a los demás.

Ahora bien, además de social, la simpatía es mutua o respectiva, esto es, yo poseo la tendencia a la identificación pasional con los demás y a evaluar su conducta, pero también ellos poseen la misma tendencia respecto a mí.

Desde el punto de vista de la psicología del desarrollo de la conciencia moral, la consecuencia más relevante de todo esto es que, como resultado del carácter mutuo de la *simpatía*, los hombres descubren rápidamente que sus semejantes los ven y valoran a ellos mismos de la misma forma, es decir, que los demás sujetos van a considerar desde el mismo punto de vista crítico-moral nuestro propio carácter y nuestra conducta<sup>10</sup>.

El resultado más interesante de este convencimiento de que los otros no son sólo objetos de mi juicio sino sujetos que me enjuician a mí como objeto, es la ya mencionada ruptura del egocentrismo, esto es, el reconocimiento de los otros como sujetos auténticamente similares a mí mismo pero a la vez diferentes. Los otros no serán ya nunca más una prolongación de mí mismo. Esto, lejos de implicar un debilitamiento del Yo, del punto de vista –moral o perceptivo– propio, significa en realidad una auténtica creación del Yo, en cuanto que éste se va constituyendo como una conciencia abierta a la realidad.

Es decir, una vez que nos damos cuenta de la existencia específica de otros sujetos, llegamos a tener conciencia por primera vez de nosotros mismos como personas con una cierta estructura física –es el desarrollo de la percepción del mundo en la teoría de Piaget<sup>11</sup>–, y lo que es más importante, llegamos a contemplarnos por primera vez como seres con una «apariencia moral» que puede ser materia de evaluación esto es lo que llamamos en la teoría de Piaget «desarrollo primario de la conciencia moral»<sup>12</sup>–. La conciencia de nuestra observación y evaluación por otras personas, nos hace ver que existe algo para ser observado y evaluado y, naturalmente, tratamos de imaginar qué pueda ser ese algo, o cómo se supone que aparecemos como sujetos morales ante las demás personas.

De este modo, se nos muestra de un modo evidente que es la percepción de las tendencias simpatéticas de otros hombres, lo que nos hace conscientes de nuestra propia personalidad moral. Esto quiere decir que, si casualmente, un individuo –como a veces ha ocurrido y como en innumerables casos ha imaginado el deseo humano– creciese fuera de la sociedad, la conciencia y la personalidad moral no se desarrollarían en él, por pura imposibilidad derivada de la ausencia del espejo constituido por los otros sujetos<sup>13</sup>.

Desde un punto de vista moral, hay dos consecuencias de esta argumentación que deben destacarse: a) en primer lugar, que la autoevaluación de la conducta sólo se desarrolla a través de la relación evaluativa con los otros, del mismo modo que la conciencia del propio cuerpo sólo se adquiere por intermedio de la conciencia de que existen otros cuerpos ajenos diferentes del propio. Esto es así incluso en

el campo del desarrollo de los distintos sistemas culturales: los antropólogos han constatado que una cultura sólo adquiere conciencia crítica respecto a sí misma (auto-evaluación) a través de la experiencia de culturas diferentes, no en cuanto meros objetos, sino en cuanto entidades con vida propia, en cuanto «Otros». b) En segundo lugar, podemos extraer también como conclusión la formulación psicológica general de ese hecho anteriormente mencionado: la constitución de la conciencia moral está ligada al proceso de socialización<sup>14</sup>.

Hasta este momento hemos visto como la evaluación de los otros e incluso la auto-evaluación parece ser tan sólo una experiencia emocional y subjetiva de actos y emociones igualmente subjetivos.

Si la psicología de la Moral de Smith se limitase a constatar este hecho, no tendría demasiado interés. Ahora bien, Smith no se contenta con mostrar el acontecer psíquico individual del proceso de evaluación, sino que, yendo más allá de esto, intenta construir una explicación también de raíz psico-social, acerca de cómo puede llegarse –y de hecho se llega– a la construcción de un mundo común a partir de estructuras subjetivas, es decir, se trata de explicar ahora cómo llegan a poseer los hombres un mundo moral común, en primer lugar, y, como de ahí surgen, en segundo lugar, lo que más nos interesa en Ética: los patrones objetivos de evaluación.

La existencia de patrones meramente colectivos de evaluación de carácter social se explica fácilmente por el carácter mutuo que tiene la *simpatía* y, porque ésta actúa, aunque de modo no premeditado (recuérdese la «unseen hand») como un factor creador de orden social, de vida social, a través de la selección de los comportamientos y acciones adecuados a las respectivas situaciones. Ahora bien, el problema está en que explica sólo la aparición de la moral social; por consiguiente, tenemos que preguntarnos, en un segundo momento, si será posible la construcción y desarrollo de una moral autónoma y relativamente objetiva.

El rigor explicativo de Smith no se rompe ni siquiera aquí, ya que reconoce que la moral real que nos encontramos es la social y que, por tanto, lo que habrá que hacer es establecer mediante qué proceso o exigencias psico-sociales surgen los patrones ideales u objetivos de evaluación a partir de la moral social, que es la realmente existente. Es decir, Smith tendrá que elaborar «una teoría acerca de cómo los ideales morales pueden desgajarse de la moralidad social, de cómo la moralidad ideal puede emerger a partir de la moralidad *de facto* y volverse independiente de ella»<sup>15</sup>.

La explicación de Smith sobre este tema no es excesivamente compleja y se basa en sus ideas ya explicadas de auto-evaluación y de evaluación de los actos ajenos.

La experiencia decisiva en relación con el surgimiento de la necesidad de una evaluación objetiva es la de la posibilidad de que exista un conflicto entre nuestra auto-evaluación y la evaluación que de nosotros hacen los demás. En estos casos, la solución del conflicto no es posible a no ser que adoptemos la posición de un espectador de nosotros mismos<sup>16</sup>, pero no de cualquier espectador, ya que un espectador u observador ordinario tendría sus intereses y tendencias particulares, igual que nosotros tenemos los nuestros. La única posibilidad de resolver este conflicto que impide determinar la adecuación de las acciones es adoptar la posición de una «tercera persona», de un espectador imparcial, lo que constituye un

ideal al que pueden acceder todos los sujetos, tanto los agentes como los espectadores sociales. De este modo, intentamos juzgar y que nos juzquen, no desde el criterio de adecuación de la moral social, sino en términos de una adecuación *relativamente* objetiva para cada situación dada.

O sea, Smith explica primero cómo surge la autoevaluación a partir del contacto interpersonal –que es lo que analizamos antes–, para luego mostrar de qué modo ese mismo contacto, a través del desacuerdo entre Yo y los otros –a los que, sin embargo, ya no puedo ignorar, puesto que soy indefectiblemente un sujeto socializado–, hace necesaria la aparición de una evaluación imparcial y objetiva, lo que sólo puede lograrse accediendo a la posición de un espectador imparcial e informado, de un «tercer hombre».

Según Adam Smith, de este modo es posible desgajar para el hombre su moralidad, al menos en alguna medida, de las circunstancias sociales que la crearon<sup>17</sup>.

Como puede deducirse de lo expuesto, la desviación de la moral tradicional que supone la introducción del ideal de un punto de vista imparcial y objetivo en la evaluación implica, a su vez, un reforzamiento del valor de las ideas morales de independencia y autonomía, lo que, como veremos más adelante, determinará los límites de la idea de «educación moral» que podemos extraer de la teoría de Smith.

De momento, basta con señalar que, bajo toda la visión de Smith acerca de cómo se desarrolla nuestra percepción objetiva de las acciones y situaciones de carácter moral, subyace una visión muy actual del desarrollo moral, que lo concibe *esencialmente* como un *desplazamiento* desde la moral convencional –y su aceptación también convencional– hasta un estadio (o estadios) más complejo y desarrollado, que podríamos llamar, siguiendo la terminología de Kohlberg, «post-convencional», o más filosóficamente, «meta-convencional»<sup>18</sup>.

Ahora bien, lo más interesante de Smith no es la explicación que concibe sobre el paso de la moral convencional a la postconvencional –paso que es más un ideal que una realidad–, sino su idea según la cual este paso se produce por exigencias sociales, a partir de lo cual realiza una defensa de la mayor eficacia y utilidad social de una moral basada en las ideas ya mencionadas de autonomía y libertad y, consiguientemente, de una «educación moral» basada en ellas.

Veamos a continuación cómo desarrolló Smith esta sorprendente tesis de la necesidad social de una moral anti-social.

Ahora bien, para que no pueda pensarse que lo que Smith hace es proporcionar una explicación teleológica *a posteriori* del hecho de la existencia de una moral post-convencional, habrá que preguntarse dos cosas: a) por qué no es suficiente para la vida social la simple y mera aprobación social, la moral convencional y b) por qué se hace necesaria una aprobación moral de orden más elevado, por qué es indispensable una moral post-convencional –al menos como ideal– y no basta con cualquier otro recurso social, por ejemplo una moral autoritaria que regule todos los aspectos de la vida del individuo.

Hemos señalado hasta ahora que, según la teoría de Smith, el origen de la moral objetiva, o más en concreto, del deseo de acceder a un punto de vista imparcial en las acciones y evaluaciones, *está* en el hecho de que resulta indispen-

sable para la supervivencia de la sociedad e, indirectamente, para la del individuo: como diría un moderno sociobiólogo o un filósofo moral convencionalista como J.L. Mackie: la Moral resulta ser positivamente adaptativa<sup>19</sup>.

Ahora bien, desde el punto de vista de la dinámica interna de las sociedades, esta sorprendente tesis de Smith tiene que salvar la objeción que supone el hecho de la gran y evidente importancia social que tienen una multitud de prácticas cuyo fin no es en absoluto la adopción de un punto de vista objetivo o post-convencional, sino plena y decididamente CONVENCIONAL: los ejemplos más claros de estas prácticas convencionales muy importantes socialmente para la ordenación de la conducta son los hábitos, las costumbres, las modas. Por tanto, Smith tiene que responder a cómo estando las sociedades y la moral social claramente instaladas dentro de un plano convencional, sin embargo, necesitan de la existencia de un plano de la conducta que esté en cierto modo «más allá de la convención».

La contestación de Smith al aparente dominio absoluto del plano convencional y a la, sin embargo, necesaria existencia de un plano no-convencional en la Moral es escueta: la moral post-convencional, la autonomía moral, la moral basada radicalmente en la libertad de la voluntad, incluso la abierta disidencia moral, tienen que existir para mantener el dinamismo de la sociedad, lo que es lo mismo que decir que para mantener a la sociedad misma y a los propios individuos, dentro de ella.

Es decir, el aspecto convencional del comportamiento humano<sup>20</sup> puede afectar sólo a la determinación de la propiedad o falta de propiedad de usos y prácticas muy concretos, pero no puede convertirse en una pauta general que domine todas las esferas de la vida social, y de la Moral dentro de ella, porque eso significaría o implicaría la fosilización de la sociedad, la pérdida de su capacidad de adaptarse a nuevas situaciones y, como consecuencia de ello, se llegaría posteriormente a su desaparición.

Bajo toda esta argumentación de Smith subyace en realidad una exaltación de la autonomía o del autodomínio como meta-virtud a partir de la cual cobran sentido todas las demás virtudes. Este sesgo normativo de un planteamiento primariamente psicológico-descriptivo va a ser característico de Smith. Esta exaltación de la autonomía como clave, y a la vez punto final, de todo el proceso de desarrollo moral, puede servirnos para extraer de toda la argumentación de Smith el ideal de *educación moral* que está subyaciendo en ella: en Smith puede encontrarse una denuncia explícita del error cometido por las pedagogías morales que buscan fundamentalmente la conformidad del comportamiento con la norma, ya se halle ésta más o menos explícitamente formulada. Un desarrollo educativo de la teoría de Smith, por tanto, no puede concebir el fin de la educación moral, es decir, la madurez moral, en suma, la madurez de la personalidad, sino como el desarrollo de una máxima flexibilidad ante los cambios y estímulos situacionales, lo cual sólo puede lograrse si esa personalidad –sobre todo en su aspecto moral– se ha constituido a través de cauces de la máxima independencia y autonomía.

Una vez señaladas –aunque de modo necesariamente muy global– las repercusiones de la teoría de Smith sobre el desarrollo moral en el modelo a seguir en educación moral<sup>21</sup>, vamos a mencionar, para acabar este apartado de nuestra exposición, algunas críticas que pueden hacerse a la tesis de Smith sobre el «observador imparcial», entendida como modelo de explicación del desarrollo de la Moral y, en especial, de los procesos evaluativos.



Sin embargo, y antes de pasar al análisis de tales críticas, nos gustaría volver a insistir en el interés ético actual de la teoría del «observador imparcial». Uno de los puntos de mayor interés contemporáneo de dicha posición es su concepción del acuerdo moral como un acuerdo fundamentalmente emocional. Esto implica que no puede entenderse el proceso de educación moral –que es lo que parece hacer por ejemplo Kohlberg, ya ampliamente mencionado– como un mero logro racional o intelectual de un acuerdo moral, ya que las bases de tal acuerdo sólo serán realmente fuertes si se asientan también sobre un acuerdo de emociones y actitudes.

Volviendo al apartado de críticas a la teoría de Smith, las dos principales acusan a dicho modelo o hipótesis de ser: a) meramente ideal y no real, y b) aun siendo real, tendría un carácter puramente formal, por lo que sería inútil desde el punto de vista práctico<sup>22</sup>.

La primera crítica es importante, porque, parece que si la moral post-convencional encarnada en el observador imparcial tiene un carácter ideal, entonces no podrá cumplir la función de dinamismo social que era la base del argumento de Smith en su favor.

Ahora bien, no existe en realidad contradicción alguna en pensar que la moral post-convencional sea una *meta* a la que aspire a llegar el proceso de desarrollo moral individual o colectivo; en considerarla un ideal más que una realidad que se pueda lograr de modo definitivo, ya que la función de estabilización de la interrelación social con la que Smith la relaciona, puede cumplirse con que los individuos tengan el simple deseo o aspiración de ajustar sus evaluaciones a ese *tercer punto de vista* y, luego, obren de acuerdo con él aunque sea de modo relativo e hipotético<sup>23</sup>.

La segunda crítica a la teoría del desarrollo moral de Smith es más general que la anterior, pero, quizás por eso, más fundamental. Se divide en dos subcuestiones.

La teoría de Smith acerca de la relación entre objetividad y comportamiento moral y acerca del desarrollo mismo de la objetividad moral, puede ser acusada de racionalismo y de formalismo. Veamos si son exactas tales objeciones.

En primer lugar, podemos preguntarnos (primera objeción) si la teoría de la acción y evaluación morales de Smith no es similar, a fin de cuentas, a la sostenida por el racionalismo más estricto, en el que la razón y la objetividad están por encima de las pasiones, evitando que éstas desemboquen en el tan «perjudicial desenfreno». La contestación es muy simple y muy tajante: lo que distingue la posición de Smith de la racionalista –incluyendo aquí la propia posición estoica, por la que estaba tan influido, según ha demostrado Norbert Waszeck<sup>24</sup>–, se halla en el ámbito de la fundamentación de la racionalidad práctica, de la objetividad: la objetividad y la imparcialidad no son algo meta-empírico y meta-pasional, sino que hunden sus raíces en las exigencias pasionales mismas. Si fuéramos hegelianos diríamos que la razón es un ardid de la pasión. Como no lo somos, diremos simplemente que Smith huye de un planteamiento de las relaciones entre razón y pasiones en términos de combate y, siguiendo en esto a Hume, considera que lo definitorio del comportamiento humano, y en especial del comportamiento moral, es la posibilidad de articular los distintos estratos pasionales a través de una estructura surgida evolutivamente y llamada racionalidad.

En segundo lugar, podemos cuestionar también (segunda objeción) si ¿la insistencia en la imparcialidad y la objetividad no hacen caer a Smith en un formalismo al estilo de los atribuidos a Hare o Rawls (o al propio Kant), olvidando el para qué de la imparcialidad? La respuesta a esta segunda cuestión es aún más breve que en el primer caso: la consideración de la objetividad moral de Smith parte del supuesto empirista de la existencia de unas bases pasionales de carácter psico-social (interpersonalidad de las pasiones del Yo, carácter evolutivo de éstas), lo que llena o permite llenar de contenido (en sucesivas etapas, que desde la actualidad podríamos llamar, pre-convencional, convencional, post-convencional) a dichas nociones de objetividad e imparcialidad.

Con esta breve mención de algunas críticas que pueden, quizás, formularse a la psicología moral de Smith, finalizamos la primera parte de nuestra exposición. Como hemos podido ver, aunque en su psicología moral, Smith se centra sobre todo en un tratamiento psico-social de los problemas morales, no puede dejar, en algunos momentos, de formular consideraciones de relevancia normativa. Esto prueba la estrecha unión que hay en su teoría entre ética descriptiva y normativa. Precisamente de ésta última es de lo que vamos a hablar ahora, para finalizar este trabajo.

### 3

En la primera parte de este trabajo hemos explicado, entre otras muchas cosas, que la evaluación moral se produce a través de la simpatía, así como también hemos señalado que el criterio principal para la aprobación es lo que Smith denomina adecuación con la situación. Smith afirma también que otro factor que interviene en la aprobación moral es el mérito de una acción o carácter que, en su opinión, se mide fundamentalmente por la utilidad de los efectos de tal acción o carácter y por los sentimientos provocados en los sujetos afectados, con los que podemos simpatizar o no.

Esta consideración de la utilidad como, en cierto modo, subordinada a la adecuación, ha llevado normalmente a pensar que toda la teoría moral específica de Smith estaba concebida como una crítica del utilitarismo de Hume. En contra de esta posición, y para finalizar este trabajo, vamos a intentar explicar muy brevemente por qué la teoría de la evaluación moral de Smith –de las que antes hemos analizado sus bases psicológicas– se puede considerar como un ejemplo de utilitarismo moderado o restringido, de un utilitarismo que podríamos denominar «de la simpatía», ya que su fundamento se halla en dicho concepto.

La conclusión más evidente que se extrae de una lectura de la parte IV de la *Theory of Moral Sentiments* es la de que constituye simplemente uno de los primeros ejemplos de crítica amplia y desarrollada –aunque a veces algo confusa– dirigida contra el primado ético de la *utilidad*, en concreto contra la importancia concedida a este concepto por Hume. No obstante, una lectura no aislada de esta parte de la obra modifica esta primera lectura, mostrándonos que, aunque es cierto que Smith critica las posiciones protoutilitaristas de Hume y se opone –en cierto sentido– a ellas, su intención al criticar el primado de la utilidad o de los efectos, en suma, de las acciones frente a los motivos de éstas, su intención con esos ataques, no era propugnar –como se ha creído normalmente– una ética de signo deontológico frente a la propuesta teleológica y consecuencialista de Hume, sino más bien corregir el *supuesto* exceso llevado a cabo por este autor.

No vamos a entrar en los pormenores del concepto smithiano de utilidad ni en criticar los evidentes errores que cometió en la comprensión del «utilitarismo» de Hume, sino que precisamente nos vamos a quedar con la idea anterior; la discusión de Smith sobre el papel moral de la utilidad forma parte de una discusión más amplia llevada a cabo por este autor y de la que intentaba extraer una propuesta ética general que englobase las aportaciones de las éticas deontológicas y de las teleológicas, o lo que es casi lo mismo, entre éticas con tendencia *absolutista* y éticas con tendencia *relativista*.

Este propósito de articulación de motivos/consecuencias, universalidad/relatividad e idealidad/materialidad, hace que Smith llegue incluso a atribuir a la Moral una doble función: en el plano real y relativo, material, la Moral no puede constituir sino una guía para la acción en un mundo dominado, hasta cierto punto, por la Fortuna de los estoicos; sin embargo, si tenemos en cuenta el plano ideal y universal, el propósito de la Moral está en la determinación de un «standard» ideal «relativamente absoluto» de propiedad o adecuación de las acciones y de sus motivos.

Es decir, Smith reconoce la existencia e importancia de una dimensión material de la Moral, que le presta contenido y que casi diríamos que se lo exige; sin embargo, tal dimensión y su indudable importancia no deben hacernos olvidar que la Moral es –y también de modo irrenunciable– la búsqueda de un juicio moral o evaluativo y de un patrón de actuación basado en un «standard» objetivo. Esta objetividad se halla encarnada en la teoría de Smith por la idea del observador imparcial y está definida por dos rasgos que, como hemos dicho, perduran en la teoría de la objetividad moral de R.B. Brandt<sup>25</sup>: el punto de vista del «Observador Imparcial» se basa en la ausencia de implicación personal en la evaluación de las acciones y también en la información completa y certera acerca de las circunstancias contextuales de una acción.

Desde el punto de vista de la construcción de un modelo de educación moral, toda la teoría del Observador ideal y, en general, de la evaluación moral, tiene un interés extremo, al alternar las exigencias materiales y formales, universales y relativas, en su distinción de tres perspectivas o aspectos que debe tener en cuenta todo sujeto moral auténtico, maduro y desarrollado: en primer lugar, se encuentra el plano de *lo que es*; en segundo lugar, el de *lo que debe ser idealmente* y, en tercer lugar, un punto de vista intermedio entre estos dos, que es el que normalmente está al alcance de los seres humanos, que es el de *lo que debería ser teniendo en cuenta las circunstancias reales*.

El primer punto de vista es puramente fáctico, descriptivo y más que a un observador imparcial corresponde a uno neutro, que no puede abrirse a la perspectiva moral, basada precisamente en la negación de *lo que es*, en la afirmación de que, en razón de la libertad originaria que caracteriza la existencia humana, no todo lo que *es debe ser*. El segundo corresponde al observador imparcial en su aspecto más formal e ideal. Por último, el tercero, más que de un punto de vista específico, se trata de una ilustración del modo en que el primer punto de vista puede transformarse en el segundo o acercarse a él, a través, fundamentalmente, de la consideración moral imparcial e informada de las circunstancias.

Toda esa dualidad real-ideal, material-formal, teológico- deontológico, que estamos viendo que se halla presente en la Ética de Smith, hace que, para finalizar, éste sostenga una visión también dual con la que estamos esencialmente de acuer-

do- del quehacer de la Etica: por un lado, la teoría ética ha de explicar la estructura moral de una sociedad dada, pero, por otro lado, tiene que aspirar siempre a realizar el ideal de la construcción de una moral universal e ideal, o al menos lo que es más prudente-, de una moral *relativamente* universal.

#### 4

Si volvemos nuestra vista sobre lo ya expuesto estaremos en condiciones de afrontar una evaluación correcta de la Etica de Adam Smith en términos globales.

Lo primero que salta a la vista es que su valor es desigual, es decir, que mientras en algunos aspectos significa un muy interesante desarrollo de muchos de los planteamientos centrales de la Etica británica de los siglos XVII y XVIII, sin embargo, en otros aspectos- eso sí, muy puntuales, aunque no sin importancia- representa un retroceso evidente con respecto a dichos planteamientos.

A nuestro entender lo más atrayente de la Etica de Smith es el decidido sesgo psico-sociológico que da a los estudios éticos. Se trata de una psicología moral que -no podía ser de otro modo- está todavía en él muy falta de un desarrollo metódico y experimental, pero no obstante, en dicha protopsicología podemos encontrar claramente expuestas algunas de las ideas centrales de toda psicología moral:

a) El desarrollo de la moral en la sociedad no es sino una etapa más del proceso de estabilización progresiva de la vida humana a través de la creación de estructuras sociales y socializadoras; y

b) El desarrollo individual de la «conciencia moral» es una parte fundamental del proceso de constitución de la personalidad individual a través de la interrelación social con los otros individuos humanos y a través también de la interrelación con el mundo físico y medio-ambiental.

A este respecto, hemos de señalar que son lúcidas y anticipadoras las consideraciones de Smith -que hemos expuesto ampliamente- sobre el descentramiento y la salida del sujeto fuera del propio punto de vista como condición *sine qua non* del desarrollo de la conciencia moral y, en suma, como condición indispensable para la aparición de una vida específicamente moral<sup>26</sup>. Hemos de señalar también como ya dijimos antes, que las «inspiraciones» de Smith han sido confirmadas y muy ampliadas por la actual psicología evolutiva, pero, aún así, su teoría puede proporcionar un modelo de comprensión del desarrollo de la conciencia moral a través de la interrelación con los demás sujetos que quizás -puede que debido a su falta de desarrollo técnico- nos permita acceder a una comprensión muy básica e inmediata del fenómeno central para toda psicología de la moral: la génesis y el desarrollo de la conciencia moral a través del contacto con el otro individuo humano.

Si desde el punto de vista de la psicología de la moral, nuestra valoración de las tesis de Smith es o ha sido esencialmente positiva, sin embargo, no puede ser tan positiva desde el punto de vista de sus aportaciones a la Etica Normativa y a la Etica Crítica, ya que, junto a ideas interesantes aparecen también importantes carencias.

No quiere decir esto que en esos dos ámbitos fracase por completo la Etica de Smith sino simplemente que sus aportaciones más importantes creemos que se

producen en el dominio de la todavía naciente en su momento psicología de la moral.

En el plano de la Ética normativa Smith realiza aportaciones interesantes, sobre todo, en lo que se refiere a la conexión de la teoría de la virtud y el mérito con las necesidades de la vida social e interpersonal del hombre, en especial a través del concepto de simpatía como clave de todo el sistema moral.

Junto a esto –y a pesar de la brevedad con la que hemos tratado dicho tema, debido fundamentalmente a la mayor importancia de la Psicología moral de Smith–, esperamos haber mostrado que, en contra de la interpretación tradicional de la Ética de Smith, éste concede una gran importancia al concepto de *utilidad* dentro de su teoría del fundamento de la virtud, por la cual, desde el punto de vista de la historia del utilitarismo, puede considerarse que pertenece al grupo de autores británicos que, encabezados por David Hume, realizaron una serie de formulaciones y planteamientos proto-utilitaristas, que luego serán recogidos sobre todo por Bentham, para pasar indirectamente y a través de él, al utilitarismo propiamente dicho de J.S. Mill. No obstante, si somos objetivos, tendremos que reconocer que el propósito de Smith de superar los problemas y limitaciones de una ética teleológica o consecuencialista como la formulada por Hume en torno al concepto de utilidad, dando así una mayor importancia a los motivos (que, no obstante, también eran adecuadamente estimados por Hume), no logró llegar a una síntesis final muy satisfactoria, lo que conduce a que, al final, el sistema ético de Smith no logre articular la noción de *utilidad* dentro de su teoría de la virtud de un modo tan logrado como lo hizo Hume. A pesar de esto, para cualquiera que conozca la dimensión de universalidad que introduce Mill en el utilitarismo de Bentham, resultará evidente el interés de la posición de Smith, ya que éste basa sus posiciones utilitaristas en una previa determinación de la naturaleza simpatética del hombre, lo que evita que pueda acusársele –como se ha hecho con Bentham, a nuestro modo de ver de forma no totalmente justa– de recaer en un cierto egoísmo o individualismo hedonista radical.

En el plano de la Ética crítica nuestra consideración de la Ética de Smith es también dual, es decir, observamos en ella, sobre todo en lo referente a los problemas del razonamiento y de la fundamentación morales, contribuciones positivas y claros retrocesos respecto a posiciones anteriores. Sintetizaremos las dos cosas muy escuetamente.

Evidentemente el aspecto más positivo de la teoría smithiana del razonamiento moral y de la fundamentación de las premisas de dicho razonamiento (es decir, fundamentación racional de las teorías de la virtud y del bien elaboradas con anterioridad) es la recepción que se realiza en ella de la idea de objetividad e imparcialidad –ya expuesta también por Hume– como clave del razonamiento moral. Ahora bien, si dicha idea no es original de Smith (ni, por otra parte, de Hume), sin embargo sí lo es de su desarrollo en dos sentidos:

A) En el sentido de que elabora un magnífico modelo de razonamiento moral en torno al concepto de observador imparcial, que posteriormente será recogida, en unos casos conscientemente y en otros no, por casi todos los autores contemporáneos que han tratado el tema del razonamiento moral; y B) en el sentido de que aboga por la consideración definitiva de la objetividad, imparcialidad y adecuada información fáctica, como elementos característicos del punto de vista moral («moral standpoint»), tras lo cual, y esto es lo más importante, estos elementos

son incorporados –tanto descriptiva como normativamente– a la consideración de la génesis de la conciencia moral.

En el lado contrario de estas aportaciones positivas, se encuentra la negativa y evidente falta de tratamiento adecuado del tema del puesto de la razón en la moral. Es cierto que pueden extraerse ciertos atisbos de estudio, pero no de un modo explícito ni estructurado. En descargo de Smith hay que decir que quizás, actuando con un criterio más centrado en las operaciones que en las facultades, se centró más en las características del razonamiento moral que en la razón; no obstante, todo este aspecto de su teoría es muy fragmentario e implícito, por lo que puede ser considerado una carencia.

Junto a esta evidente falta de desarrollo articulado del tema de la razón, creemos también evidente que la teoría de la simpatía de Smith no supone un avance con respecto a la de Hume, ni en el dominio de la psicología moral ni en el de la Etica propiamente dicha. Es más, Smith realiza una hipóstasis de la simpatía a tal nivel, que la importancia concedida a tal concepto acaba oscureciendo otros ámbitos de su teoría: a fuerza de explicarlo todo mediante dicho concepto, Smith acaba, en ciertos momentos, construyendo explicaciones *ad hoc* y vedando otras vías explicativas más certeras.

En resumen, y para finalizar nuestra intervención, nos gustaría señalar que la filosofía moral de Adam Smith posee interés en sí misma, pero también aparte de este atractivo intrínseco, resulta especialmente interesante porque constituye una exaltación del papel y de la importancia que puede tener lo que podríamos llamar «el lado emocional de la vida humana». La insistencia de Smith en la comunidad de sentimientos y, sobre todo, su insistencia en que el acceso a un punto de vista objetivo e informado como el del «observador imparcial» no tiene un carácter exclusivamente racional, sino que posee también un aspecto complementariamente emocional, nos parece de sumo interés<sup>27</sup>.

En concreto, puede resultar extremadamente útil concluir, a partir de Smith, que el proceso y desarrollo de la moral no consiste, o no puede consistir, sólo en un descentramiento racional o ruptura del egocentrismo cognoscitivo, sino que también –y diríamos que incluso más esencialmente– ha de consistir en un descentramiento y apertura al Otro de carácter emocional y afectivo.

Junto a esto, ya hemos señalado la interesante posibilidad de construir materiales didácticos de educación moral en base a la experiencia del acceso, en primer lugar, al punto de vista del otro y, en segundo lugar, del acceso al punto de vista –racional y emocional– del imaginario «observador imparcial».

En suma, a partir de nuestro análisis de la teoría ética de Adam Smith, hemos podido apreciar de qué modo el paradigma empirista y utilitarista, al conceder una importancia cognoscitiva y práctica a las pasiones, puede servir de prevención para el aparente exceso de racionalismo de ciertas concepciones del desarrollo moral que, como las de Kohlberg o incluso el mismo Piaget, en ciertos momentos, lo ven esencialmente como un proceso de maduración o cambio cognitivo, e incluso diríamos que simplemente racional. En este sentido, el «modo integral de explicación» de los fenómenos humanos propugnado por el paradigma filosófico y ético empirista nos parece que puede completar o reorientar convenientemente dichas perspectivas, todo ello encaminado hacia el objetivo final del logro de una educación moral integral.

## NOTAS

<sup>1</sup> Es lo que ocurre con el cognitivismo de Kohlberg y, en menor medida, con el de Piaget, dentro del campo de la psicología de la moral y, dentro de la Ética general, con el que podríamos considerar también excesivo racionalismo contenido en las propuestas de autores como R.M. Hare o John Rawls, racionalismo que, en cierto modo, es el blanco de todas las críticas del llamado «neo-utilitarismo». Este último pretende, precisamente, volver a dar mayor importancia a todos los elementos emocionales que intervienen en el proceso individual y socio-colectivo que da lugar a la moralidad. Es evidente, desde este punto de vista, la importancia que puede tener para esta «contienda» el estudio de las llamadas «Éticas de la simpatía», caracterizadas, al menos en el caso de David Hume y Adam Smith, por mostrar los errores «éticos» del racionalismo exacerbado y la necesidad de apertura de la Ética a lo que de modo general denominan «pasiones». De Lawrence KOHLBERG cfr. sobre todo su amplia recopilación de trabajos titulada *Essays On Moral Development (Vol. I: The Philosophy of Moral Development)*, N.Y.-San Francisco, Harper and Row, 1981. De Jean PIAGET cfr. su conocidísimo trabajo sobre *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Martínez Roca, 1987. Con respecto a R.M. HARE cfr. sus últimas formulaciones en *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*, Oxford, Oxford University Press, 1981. Por último, en relación con John RAWLS, nadie desconoce las conexiones entre su *Teoría de la Justicia* (México, F.C.E., 1979) y las teorías de Kohlberg.

Por otro lado, la influencia de Smith no se reduce sólo al campo de la psicología moral, ya que ha tenido un gran influjo, por ejemplo, en la posición ética general defendida por R.B. Brandt (*Teoría ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1982; cfr. principalmente cap. X) y muy en concreto en su tesis del *método de la actitud cualificada*. En España, las posiciones de Smith, y en general de los antirracionalistas británicos, han sido recogidas y desarrolladas, por ejemplo, por Esperanza Guisán (*Razón y Pasión en Ética*, Barcelona, Anthropos, 1986) y, desde otras posiciones, por V. Camps (*La imaginación ética*, Barcelona, Seix Barral, 1983).

<sup>2</sup> TMS, Part I, Sect. I, Chap. I, § 1, en adelante TMS, I,I,I, § 1 o, en algunos casos, y para abreviar, I, I, I. Citamos por la edición inglesa siguiente: *The Theory of Moral Sentiments*, ed. de D.D. RAPHAEL y A.L. McFIE, Oxford, Clarendon Press («The Glasgow Edition of the Works of Adam Smith»), 1976. Ahora bien, como esta obra —que es el trabajo principal de Smith en el campo ético— suele citarse por secciones y no por páginas, es fácil localizar los textos utilizados aquí en otras ediciones. Muy útil también es la extensa antología de esta misma obra contenida en D.D. RAPHAEL (ed.): *British Moralists (1650-1800)*, Oxford, Oxford University Press, 1969, vol. II, pp. 199-254. La traducción española que conocemos de este texto es la de Edmundo O'GORMAN con prólogo de Eduardo NICOL (México, F.C.E., 1941, reimps. posteriores), pero resulta poco fiel al original y, además, cercena sin criterio alguno el texto de Smith, suprimiendo partes enteras de la obra.

<sup>3</sup> TMS, *Ibidem*.

<sup>4</sup> Knud HAAKONSEN: *The Science of a Legislator (The Natural Jurisprudence of Hume and Adam Smith)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 49. J.R. LINDGREN: *The Social Philosophy of Adam Smith*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, pp. 21 ss.

<sup>5</sup> Cfr. TMS, VII, iv, § 28..

<sup>6</sup> HAAKONSEN: *ob. cit.*, pp. 49-50.

<sup>7</sup> Cfr. *A Treatise of Human Nature*, ed. de L.A. SELBY-BIGGE, Oxford, Clarendon Press, (3ª 1985, II, i, *passim* y, en especial, p. 575 y pp. 589 y ss.). Hume sabe ver que uno de los puntos absolutamente incommensurables entre los paradigmas éticos griego y cristiano es su diferente concepción de la subjetividad moral; no obstante, esta idea es uno de los pilares clásicos de las corrientes utilitaristas y hedonistas que actualmente están recobrando gran parte de su perdida vitalidad dentro del pensamiento ético.

<sup>8</sup> Recuérdesse a este respecto que teólogos contemporáneos definen a la divinidad como -lo-absolutamente-otro-que-yo. El ejemplo más característico se encuentra en R. OTTO: *Lo santo*, Madrid (2ª) 1968, cap. V, pp. 40-48, quien se remite a San Agustín (*Confesiones*, 4, 16; 7, 10; 9, 10 y libro X *passim*). Cfr. para este tema J. MARTIN VELASCO: *Introducción a la fenomenología de la Religión*, Madrid, Cristiandad, (3ª) 1982, pp. 114-117.

<sup>9</sup> Cfr. TMS, VII, ii, § 21. El carácter básico de este «desplazamiento situacional» en el desarrollo y constitución de la conciencia moral ha sido recogido contemporáneamente en el concepto de «asunción de rol» como mecanismo clave dentro de la educación moral. Sobre la «role-taking approach» pueden consultarse los siguientes trabajos: 1) Ch. LEVINE: «Role-Taking Standpoint and Adolescent Usage of Kohlberg's Conventional Stages of Moral Reasoning», *Journal of Personality and Social Psychology*, 34 (1976), pp. 41-46; 2) D.P. PAOLITTO: *Role-Taking Opportunities for Early Adolescents: A Program in Moral Education*, Boston, Boston University, 1975; 3) R.L. SELMAN: «The Relation of Role-Taking to the Development of Moral Judgement in Children», *Child Development*, 42 (1971), pp. 79-91; «Taking another's Perspective: Role Taking Development in Early Childhood», *Child Development*, 42 (1971), pp. 1721-1734; 4) R.L. SELMAN & W. DAMON: «The Necessity (but Insufficiency) of Social Perspective Taking for Conceptions of Justice at Three Early Levels», en D.J. De PALMA & J.M. FOLEY (eds.): *Moral Development: Current Theory and Research*, New York, Wiley & Sons, 1975, pp. 57-73. Sobre la ruptura del egocentrismo y el descentramiento; 5) R.B. STUART: «Decentration in the Development of Children's Concepts of Moral and Causal Judgements», *Child Development*, 34 (1963), pp. 295-318; 6) L.S. VYGOTSKY: *Pensamiento y lenguaje*, Buenos Aires, La Pléyade, 1977; *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, Barcelona, Critica, 1979.

<sup>10</sup> Cfr. TMS, III, i, § 5.

<sup>11</sup> Cfr. *La representación del mundo en el niño*, Madrid, Morata, 1973.

<sup>12</sup> Cfr. *El criterio moral en el niño*, ed. cit., apdos. I.3. y I.5.

<sup>13</sup> Cfr. TMS, III, i, 3. Smith sabe ver la contradicción que supone la figura de un «Robinson» en total soledad aparente, pero poseedor de una sólida y vasta cultura material.

<sup>14</sup> Como señala Hartmunt Kliemt (*Las Instituciones morales*, Barcelona, Alfa, 1986, pp. 120 y ss.), estas conclusiones sólo pueden lograrse adoptando, como Smith, un decidido enfoque social y moderadamente convencionalista de la Moral.

<sup>15</sup> HAAKONSEN: ob. cit., p. 56.

<sup>16</sup> Sobre el desgajamiento casi freudiano del Yo moral en un Yo observado y otro Yo que observa y juzga, cfr. el interesantísimo texto de TMS, III, i, § 6.

<sup>17</sup> Cfr. TMS, III, ii.

<sup>18</sup> Si establecemos de nuevo una comparación entre las tesis de Smith y las de la psicología moral contemporánea, y observamos los análisis longitudinales de Kohlberg, veremos confirmada la idea del predominio real de la pura moral social, o como diríamos hoy, de la moral convencional. A tenor de las investigaciones del ya mencionado Lawrence Kohlberg (ob. cit., pp. 409-412) se puede afirmar que el porcentaje mayoritario de individuos de una sociedad no accede siquiera al primer estadio moral post-convencional (estadio 5º) ni por supuesto al segundo de ellos (estadio 6º). Menos aún podrán acceder al «imaginario» estadio 7º, que ha hecho su aparición en las últimas investigaciones de Kohlberg con la denominación de «estadio religioso». Estas últimas derivaciones de Kohlberg parecen inaceptables desde un punto de vista científico y filosófico. Podría admitirse que la religión puede ser un factor que contribuya a la plenitud de la vida humana, pero parece dogmático afirmar, como hace la teoría de Kohlberg, que si el desarrollo moral no culmina en un estadio de contemplación mística, panteísta, religiosa de la realidad, éste no podrá ser nunca pleno. En cualquier caso, el carácter plenamente hipotético de ese séptimo estadio carga la obligación de probar sus argumentos del lado del propio Kohlberg. Sobre este último tema cfr. F.C. POWER & L. KOHLBERG: «Religion, Morality and Ego Development» en J. FOWLER & A. VERGOTE (eds.): *Toward Moral and Religious Maturity*, Morristown (N.J.), Silver-Burdett, 1980 y también de los mismos autores «Moral Development, Religious Development, and the Question of a Seventh Stage», *Zygon* (en prensa).

<sup>19</sup> Las posiciones más radicalmente convencionalistas de este autor pueden hallarse en *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London, Penguin Books, 1977; parte I, especialmente I.10.

<sup>20</sup> Esto no quiere decir que la Moral no sea convencional; lo es, pero aquí estamos utilizando el término para referirnos a una pauta de comportamiento relativamente mecanizada y no fundada racionalmente.

<sup>21</sup> Cfr. por ejemplo las interesantes sugerencias que en esta misma línea de primacía educativa de la emocionalidad realiza Irenäus Eibl-Eibesfeldt, en relación con la atenuación de la agresividad humana: *Amor y Odio*, Barcelona, Salvat, 1986, cap. 12 *passim*.

<sup>22</sup> Críticas parecidas son las formuladas por Victoria Camps contra lo que llama «paradigmas trascendentales en Ética». Cfr. *La imaginación ética*, Barcelona, Seix Barral, 1983, pp. 66-72.

<sup>23</sup> Cfr. TMS, III, ii, § 6-7 y TMS, I, i, 4, § 7.

<sup>24</sup> Cfr. N. WASCZEK: «Two Concepts of Morality: A Distinction of Adam Smith's Ethics and Its Stoic Origins», *Journal of The History of Ideas*, XLV (1984), pp. 591-606.

<sup>25</sup> Loc. cit. supra.



<sup>26</sup> El desplazamiento desde la propia situación y el acceso a la evaluación imparcial y objetiva es incorporado en sus materiales de educación moral por Lipman (*Lisa*, Montclair (N.J.), IAPC, (2ª) 1983) y también por Shybles (*Ethics. A Critical Analysis for Children*, Whitewater (Wisc.), The Language Press, 1978). Asimismo, en la obra de Hersch, Reimer y Paolitto titulada *El crecimiento moral. De Piaget a Kohlberg* (Madrid, Narcea, 1984, p. 17) se destaca la importancia de esta técnica nada más comenzar.

<sup>27</sup> Es decir, de nada serviría la objetividad si no deseásemos ser objetivos, si no tuviéramos una tendencia compulsiva al acuerdo con los que reconocemos como nuestros semejantes.