

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n160.44484>

LA PROBLEMÁTICA POSICIÓN DE ADAM SMITH ACERCA DE LA SUERTE MORAL*



ADAM SMITH'S COMPLEX VIEW ON MORAL LUCK

NICOLÁS NOVOA ARTIGAS**
Universidad Andrés Bello - Santiago de Chile - Chile

.....
Artículo recibido: 18 de julio de 2014; aceptado: 21 de enero de 2015.

* El presente artículo fue realizado en el curso de estudios de posgrado financiados por CONICYT: Programa de Formación de Capital Humano Avanzado, Doctorado Nacional 2013, 21130015.

** *nnovoa83@gmail.com*

Cómo citar este artículo:

MLA: Novoa Artigas, N. "La problemática posición de Adam Smith acerca de la suerte moral." *Ideas y Valores* 65.160 (2016): 179-203.

APA: Novoa Artigas, N. (2016). La problemática posición de Adam Smith acerca de la suerte moral. *Ideas y Valores*, 65 (160), 179-203.

CHICAGO: Nicolás Novoa Artigas. "La problemática posición de Adam Smith acerca de la suerte moral." *Ideas y Valores* 65, n.º 160 (2016): 179-203.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se busca aclarar el tratamiento de Adam Smith al llamado problema de la “suerte moral”. Como la posición no es evidente ni simple, se muestra que la tesis afirma la existencia de la suerte moral consecuencial con base en el recurso al espectador imparcial. Para ello, se pone de relieve el sentido metódico de su proceder, y se analizan ciertas cuestiones claves, como el carácter de la apelación a la naturaleza y de las justificaciones teleológicas. Se distinguen cuatro momentos estructurales (constatación de la paradoja, explicación, justificación social y decisión de la cuestión a partir del espectador imparcial) y se alega que solo en el último se decide su posición.

Palabras clave: A. Smith, moral, suerte moral.

ABSTRACT

This article seeks to clarify Adam Smith’s treatment of the so called “moral luck” problem. While Smith’s position is not simple or evident, the articles shows that Smith’s thesis affirms the existence of consequential moral luck based on the impartial spectator. It does so by highlighting the methodic meaning of his procedure and analyzing certain key issues, such as the character the appeal to nature and the teleological justifications. Four structural moments are distinguished (observation of paradox, explanation, social justification and decision of the issue based on the impartial spectator) and it is argued that only in the latter is his position decided.

Keywords: A. Smith, moral, moral luck.

Introducción: Adam Smith y el problema de la suerte moral

La cuestión de la suerte se ha instalado firme en la discusión contemporánea de la filosofía práctica. Tanto en la ética como en la teoría política, ha habido un importante debate que data al menos de la década del 70 del pasado siglo.¹ Particularmente, la cuestión de la llamada “suerte moral” ha ganado un ámbito propio, como una discusión sistemática en torno a la ética o la moral.

No parece acertado decir, con Darren Domsy (*cf.* 445), que el problema de la suerte moral sea una “plaga”. Ni siquiera parece justo que se lo pueda entender simplemente como una moda. Más bien, creería que se trata de una cuestión decisiva e insoslayable, en la medida en que cuestiona los fundamentos del modo como entendemos conceptos centrales de la filosofía práctica, tales como los de responsabilidad y evaluabilidad morales.

“Suerte moral” es un título, en principio, ambiguo. Puede considerarse tanto desde un punto de vista histórico como temático. Desde el primero, cabe distinguir dos acepciones. Primero, “suerte moral” puede referirse a la relación más general que, a lo largo de la historia de la filosofía, se ha tratado en torno a la suerte y la moral (el título más adecuado aquí es “suerte y moral”). Segundo, puede referirse a la discusión contemporánea del asunto, que inicia con los artículos homónimos de Bernard Williams (1976) y Thomas Nagel (1976),² con una orientación particular. Desde el segundo punto de vista (temático), que es el que aquí nos interesa, hay que distinguir entre la llamada “paradoja de la suerte moral” y la “suerte moral” propiamente dicha.

La discusión contemporánea surge de la constatación de la paradoja de la suerte moral. Williams ha señalado que, cuando introdujo la expresión “suerte moral”, esperaba sugerir un oxímoron (*cf.* 1993 251). En Nagel el problema de la suerte moral también surge como una *efectiva* paradoja (*cf.* 1979 27). “La paradoja de la suerte moral” se reconoce cuando *constatamos* que, por un lado, solemos adherirnos a un principio de imputabilidad moral, según el cual solo somos responsables de aquello que en lo fundamental depende de nosotros; mientras que, por otro lado, es común que, en los hechos, factores ajenos al control de los individuos incidan en la evaluación moral que hacemos de ellos mismos o de sus acciones.

1 Una relevante referencia a la bibliografía clásica y actual sobre la suerte y la moral, y la suerte y la política, la podemos encontrar en los artículos de Nelkin (2005) y Lippert-Rasmussen (2014), respectivamente.

2 Los artículos aparecieron originalmente en *Proceedings of the Aristotelian Society*, en 1976. Tanto Williams (1981) como Nagel (1979) revisaron sus artículos y los incluyeron en volúmenes compilatorios propios.

Esta paradoja es diferente de la “suerte moral”, cuestión que surge cuando preguntamos si es *correcto* considerar que, de hecho, factores que son incontrolables para el agente inciden en su evaluación o la de sus acciones.³ Yo puedo constatar el hecho de la paradoja de la suerte moral, sin que tenga, por ello, que afirmar el hecho de la suerte moral; puedo, por ejemplo, afirmar que la supuesta suerte moral no sea otra cosa que una ilusión, que nos lleva a formar juicios y evaluaciones incorrectos, cuando creemos que los factores de suerte han influido correctamente en nuestras evaluaciones. Es decir, en la paradoja de la suerte moral constatamos un hecho, mientras que en la cuestión de la suerte moral evaluamos si es correcto y justificado que la suerte incida en nuestras evaluaciones morales.

Ahora bien, como se desprende de lo ya dicho, aunque contemporáneamente la cuestión de la relación entre la suerte y la moral se transforma en una discusión temática, se sabe que el tema –en sentido más amplio, es decir, el conjunto de las cuestiones relativas a cómo entender el factor de la suerte en las reflexiones sobre el buen vivir, la justicia, la moralidad, etc.– ha estado presente desde antiguo. Los fundadores de la discusión contemporánea –Nagel y Williams– son plenamente conscientes de que las filosofías prácticas del pasado tuvieron que lidiar con el asunto. Entre esas filosofías, Nagel (*cf.* 1979 31) destaca la de Adam Smith. Domsy, por su parte, señala que la discusión de la “suerte moral” se remonta “al menos hasta Adam Smith” (*cf.* 445 n. 1), citando el título de la sección de *Teoría de los sentimientos morales* (TMS), donde Smith trata el asunto “de la influencia de la fortuna sobre los sentimientos de la humanidad, con respecto al mérito y demérito de las acciones” (TMS II iii).^{4,5}

-
- 3 Lo que se toma normalmente como la “definición” que Nagel da de suerte moral reza así: “cuando un aspecto significativo de lo que alguien hace depende de factores más allá de su control, y sin embargo seguimos tratándolo en este respecto como un objeto de juicio moral, se puede hablar de suerte moral” (1979 26). Sin embargo, esta definición –correcta, tal vez, para una definición de la paradoja de la suerte moral– no marca la cuestión más relevante, a saber, que, al seguir considerando al agente como objeto de juicio moral, lo hagamos *correctamente*. Este énfasis lo recoge, por ejemplo, Dana K. Nelkin en su definición, que matiza así la de Nagel: “Hay suerte moral cuando un agente puede ser tratado correctamente como un objeto de juicio moral, pese al hecho de que un aspecto significativo de aquello por lo que es evaluado depende de factores más allá de su control” (2013).
 - 4 Esto podría entenderse en el sentido de que Smith trata temáticamente el asunto, elaborando una sección específicamente dirigida a tratar la cuestión indicada en el título; también en el sentido de que Smith sea el primero en plantear el problema de la relación entre la suerte y la moral en la dirección que ha tomado en la actualidad. Creo que ambas cosas, de hecho, son plausibles.
 - 5 Todas las traducciones que contiene el artículo han sido realizadas por el autor del mismo directamente desde las obras originales. Todas las referencias de páginas remiten también a las obras originales.

Es importante destacar aquí que, como se desprende de su título, TMS II iii trata específicamente sobre *uno* de los modos que se suelen distinguir actualmente en la discusión sobre la suerte moral: el consecuencial o resultante. En efecto, se han distinguido varios *tipos* de suerte moral. Nagel diferencia cuatro tipos, aun cuando no les haya dado el nombre que luego les fue asignado: suerte constitutiva, causal, circunstancial y consecuencial (1979 28 y ss.).⁶ Con respecto a la que nos es más relevante, parece haber suerte consecuencial cuando, por las consecuencias no intencionadas y razonablemente imprevisibles de una determinada acción, varía la evaluación moral que se hace de esta y de su agente. Smith, a lo largo de TMS, también se refiere a los otros modos usualmente distinguidos de suerte moral, mas sin elaborar una unidad temática distinta avocada a su tratamiento.⁷

A pesar de ciertas referencias aisladas a Smith en la discusión contemporánea, es característico que, como han notado Paul Russell (1999) y Chad Flanders (2006) –los únicos dos autores que, hasta la fecha y para mi conocimiento, han tratado temáticamente la cuestión de la suerte moral en A. Smith–, *el asunto ha sido casi totalmente descuidado*, tanto por los filósofos que están involucrados en la discusión de suerte moral, como también por los propios estudiosos de Smith. Me parece muy significativo que en esta cuasi-omisión no se haya advertido casi la complejidad del tratamiento de Smith, *en el sentido de que ni siquiera se ha destacado que la misma posición que toma este autor, respecto de la cuestión de la suerte moral, es problemática*.⁸

6 Zimmerman (cf. 2002 559) ha propuesto otra clasificación, en la que subsume los tres primeros tipos en una única categoría (“suerte situacional”), que se contrasta con la suerte consecuencial (“resultante”, según la denominación que él mismo introdujo años antes (1987)). Hurley (cap. 4 §2), por su parte, ha entregado otra propuesta clasificatoria, en la que agrupó los dos primeros tipos nagelianos bajo una sola categoría, haciendo lo mismo con los dos últimos, llamándolos “suerte en las causas” y “suerte en los efectos” respectivamente. Becker ha recogido también una distinción quizá más amplia, que hacemos cuando distinguimos entre la suerte y la vida buena, y la suerte y la evaluación de los actos y caracteres.

7 Por ejemplo, sobre la “suerte circunstancial” véase TMS (204, 224-225); sobre “suerte constitutiva” véase TMS (58-60, 202-4, 273-4, 278-9).

8 Nagel (1979) y Thomson (cf. 204-205), por dar dos de los pocos ejemplos que hay, parecen no advertir en absoluto la complejidad de la posición de Smith. El primero le adjudica una posición en línea kantiana; véase Russell, quien ha señalado –correctamente, a mi juicio– que la posición de Smith se halla en las antípodas de la de Kant (cf. 50); el segundo, aunque discute el sentido que tiene la paradoja de la suerte moral en Smith, no se refiere al problema de la posición de Smith con respecto a la suerte moral. Quien sí parece captar, al menos en parte, esta complejidad, aunque la expone muy sucintamente, es Knud Haakonssen, interpretándola en términos de una “combinación extraordinaria” entre una “ética ideal de intenciones” y una “ética efectiva de consecuencias”, donde tanto el *forum internum* del espectador como el *externum* de la vida social son tenidos

A este respecto es significativo que quienes han tratado específicamente la cuestión que nos ocupa tienen opiniones divergentes en lo que concierne a la posición de Smith en relación con la suerte moral. Paul Russell piensa que Smith afirma la existencia de la suerte moral, pero señala que, “en el análisis final, parece justo concluir que Smith no está nunca enteramente convencido de su propio esfuerzo de racionalizar las irregularidades del sentimiento moral en el modo en que lo describe” (46). Flanders, por su lado, parece conceder la misma posición a lo largo de todo su artículo, pero, de manera –digamos– inesperada, declara lo contrario en su conclusión: Smith no habría aceptado, finalmente, la existencia de la suerte moral, aun cuando hábilmente haya detectado la paradoja (cf. 216).

En vista de este panorama, una aclaración del tratamiento y posición de Smith ante la cuestión puede ser fecunda, tanto para la comprensión más amplia de la filosofía de Smith, como para la controversia general acerca de la suerte moral. En este artículo intentaré aclarar dicho tratamiento y posición, defendiendo la tesis principal de que Smith afirma la existencia de la suerte moral consecuencial –en línea con la posición de Russell, pero rebatiendo los fundamentos que este autor ha planteado para su interpretación–. Mi interpretación es que el recurso fundamental con el que se decide la posición de Smith con respecto a la suerte moral es la situación del *espectador imparcial* hacia ella. Para este fin, intentaré poner de manifiesto no tanto lo que dijo Smith –puesto que el propósito no es realizar una nueva exposición de su doctrina–, cuanto el sentido metódico de su tratamiento, esto es, aclarar qué es lo que hace Smith en él y por qué hace lo que hace. Con este propósito, intentaré proporcionar algunas aclaraciones relevantes sobre los puntos álgidos comprometidos en su planteamiento.

Comenzaré por contextualizar el tratamiento de Smith en el panorama más amplio de su obra moral, y también en el contexto más específico en el que esta se ubica. En segundo lugar, mostraré cómo Smith reconoce y constata la paradoja de la suerte moral, sin que con ello se pueda determinar su posición acerca de la suerte moral. En tercer

en consideración y explicados a partir de un mismo principio, a saber, la “selección a través de la mutua simpatía” (65-66). Recientemente, Sayre-McCord ha reconocido la complejidad de la posición de Smith acerca de la influencia de la fortuna en nuestros sentimientos morales, señalando que es “intrigantemente ambigua” y “ambivalente”, aunque sin tomar una posición definida acerca de cómo resolver interpretativamente la cuestión (cf. 142 n. 18; 143 n.22). No parece, por su parte, darse totalmente cuenta de que la discusión de Smith reconoce, de hecho, lo que actualmente se denomina “paradoja de la suerte moral” e intenta resolver el problema que de ahí deriva, a saber, si hay o no suerte moral; más bien, se limita a sugerir que la ambivalencia de Smith tiene “un eco” en lo que hoy se llama suerte moral (cf. Sayre-McCord 142 n.18).

lugar, mostraré el carácter y el alcance de la explicación de Smith acerca de la paradoja, aclarando el sentido de su apelación a la naturaleza y negando que en ello quepa ver una transgresión de la “falacia naturalista” o de la “ley de Hume”. Luego, abordaré la justificación “utilitaria” que Smith hace del fenómeno, intentando aclarar el carácter de este recurso metodológico y el de su relación con la “teleología natural” que parece haber en el pensamiento de Smith. Por último, argumentaré por qué ni la pura explicación ni la pura justificación, ni ambas juntas, son capaces de aclarar con certeza la posición de Smith (contrariamente a lo que piensa Russell) y que solo con el recurso al espectador imparcial, y a su papel en la determinación de la propiedad y el mérito, se consolida y aclara la posición de Smith.

El contexto de la discusión en Adam Smith

En su obra TMS, dedicada al estudio de los fundamentos de la moralidad,⁹ Adam Smith traza una división fundamental entre dos aspectos en los que se puede considerar “el sentimiento” o “afecto del corazón”, del que procede toda acción. Es importante notar que, a lo largo de la obra, este sentimiento o afecto del corazón recibe al menos dos nombres complementarios, a saber: intención y diseño¹⁰ (cf. TMS 69, 74, 92, 93 y ss.).

Los dos aspectos que Smith distingue, en relación con la “intención afectiva” de las acciones, guardan conexión con lo siguiente: primero, la acción puede considerarse “en relación con la causa que la excita”; segundo, “en relación con el fin que se propone o el efecto que tiende a producir” (TMS 18, 67). A partir de esta distinción, Smith discierne dos parámetros fundamentales a la hora de evaluar las acciones. El examen del primer aspecto da cuenta de la propiedad (*propriety*) o impropiedad de la acción; el del segundo, del mérito o demérito de aquella. En el contexto de la discusión de este segundo tipo de cualidades, en la parte II de TMS, Smith aborda el asunto de la influencia de la fortuna sobre los sentimientos de la humanidad con respecto al mérito y demérito de las acciones.

El mérito y el demérito son las cualidades de merecer recompensa (*reward*) o castigo (*punishment*) (cf. TMS 67). Ahora bien, estas cualidades no se determinan originalmente por la pura razón, sino que son los sentidos y sentimientos (*sense and feeling*) los que inmediata y

9 En TMS (cf. 265), Smith aclara que, al estudiar esos fundamentos, hay dos preguntas centrales que deben ser estudiadas: primero, la pregunta acerca de en qué consista la virtud y, segundo, la pregunta por los medios que nos permiten responder la primera cuestión.

10 Para nuestro propósito, estos nombres serán, en principio, intercambiables, a menos que se indique lo contrario.

originalmente dan las primeras percepciones acerca de lo correcto y lo incorrecto (cf. TMS 318-321). Sin embargo, la mayor parte de nuestros juicios morales, dirá Smith, no se basa exclusivamente en esta fuente original del conocimiento de las cualidades morales –lo que sería “extremadamente incierto y precario” (TMS 319)–, sino en sentimientos *informados racionalmente*, es decir, en la razón práctica.¹¹

El sentimiento que más directamente nos incita a la recompensa es la gratitud (*gratitude*). Lo propio para el castigo sucede con el resentimiento (*resentment*) (cf. TMS 68). Si bien estos sentimientos son la fuente original de donde surgen las formas de actuar que son la recompensa y el castigo (cf. TMS 89), parece ser claro que, para Smith, esto no basta para asegurar los juicios relativos a la corrección de aquellas. El autor distingue entre los meros sentimientos y los sentimientos “apropiados y aprobables” (*proper and approved*), de tal modo que “[solo] quien aparezca como el objeto propio y aprobado de gratitud tiene que aparecer como mereciendo recompensa” (TMS 69). Cambiando lo que hay que cambiar, lo mismo ocurre con el resentimiento.

Lo que adecuadamente nos informa acerca de estas condiciones de lo apropiado y aprobable es, en el pensamiento de Smith, el “razonable” *espectador imparcial* (EI) (cf. TMS 69); es decir, sus sentimientos o, lo que es lo mismo, “su corazón”. Es él quien confiere racionalidad a los sentimientos y proporciona un estándar de moralidad –que ciertamente es distinto de un puro principio *a priori* y abstracto que se deba aplicar “desde afuera”, en todos los casos, para determinar la obligatoriedad de las acciones–.¹²

Por su parte, el mérito y demérito de las acciones dependen también de su propiedad (cf. TMS 71-73). Así, el EI no puede simpatizar con los sentimientos de agradecimiento de un sujeto A que haya sido beneficiado por una acción impropia de un sujeto B. Lo mismo ocurre, análogamente, con los sentimientos de resentimiento.

Ahora bien, la propiedad o impropiedad de las acciones, las cualidades relativas a ese primer aspecto en el que las podemos considerar,

11 Griswold (cf. 129-130, 157) ha explicado que no se debe entender la TMS en clave emotivista o nocognitivista (aunque propone el título de “emotivismo sofisticado”, descarta la denominación de emotivismo en general, por considerar tan lejana dicha forma sofisticada del emotivismo normalmente entendido), al tiempo que ha destacado cómo la educación moral consiste en hacer propia la razón práctica del espectador imparcial (cf. 131). María A. Carrasco (cf. 81) ha desarrollado extensamente la tesis de que la manera correcta de leer la ética de Smith es entendiendo que se trata de una ética de la razón práctica.

12 Sayre-McCord ha mostrado convincentemente por qué no se debe entender el estándar del EI en estos términos (cf. 136-137). En línea con esto, también ha argumentado acerca de por qué no debe entenderse el EI como un “espectador ideal” (cf. 130-131).

también está determinada por el EI. En un pasaje clave, Smith afirma que “esa medida precisa y distinta [de la propiedad de la afección] no se puede encontrar en ninguna parte, como no sea en los sentimientos simpatéticos del espectador imparcial y bien informado” (TMS 294).

De este modo, toda la teoría de la moralidad smithiana depende del EI:¹³ la propiedad de las acciones, directamente; el mérito, directamente, según la propiedad de los sentimientos del agente, e indirectamente, según la propiedad de los sentimientos de quien ha recibido las acciones de aquel (cf. TMS 74-76).

Todo esto será relevante a la hora de intentar determinar cuál es la posición de Smith con respecto a la suerte moral. También es fundamental para entender el modo de proceder que despliega Smith en la sección que abordaré en seguida.

La constatación de la paradoja

En el contexto recién señalado, Smith elabora su análisis de la influencia de la fortuna o suerte en los sentimientos de mérito y demérito. Lo primero que hace es realizar sucintamente una descripción de los momentos estructurales de la acción; esto es necesario para determinar en qué momento(s) tiene sentido que se puedan fundar las cualidades morales que podemos atribuir a las acciones –ser dignas de alabanza, de reproche, meritorias o demeritorias–. Esto es indicativo de que el análisis de Smith, al menos en TMS II iii, se centra particularmente en las acciones y no tanto en los caracteres, aun cuando en algunos pasajes de la sección Smith habla de la “conducta y el carácter” (*character and conduct*) en relación con la suerte (cf. TMS 93, 95, 104).¹⁴

Los momentos estructurales de la acción que Smith distingue son tres: a) la intención y afección del corazón de la que la acción procede, b) la acción externa (o movimiento del cuerpo) y c) las consecuencias que efectivamente proceden de ella. Luego de descartar que los dos últimos puedan ser el fundamento de cualquier alabanza o reproche –y, por lo tanto, de cualquier mérito o demérito–, Smith establece lo que ha sido

13 Griswold ha señalado (cf. 145-146), siguiendo a Martha Nussbaum, que el EI es “constitutivo” para la perspectiva moral, lo que implica que es el fundamento de toda la teoría moral de Smith.

14 Esto es importante, porque, como se dijo antes, a la hora de dividir el problema de la relación entre la suerte y la moral, una de las posibilidades básicas (cf. Becker 2001) es trazar la división entre la suerte y la buena vida (o la suerte y *eudaimonía*), y la suerte, el carácter y la acción. El tratamiento de Smith, pienso, podría sugerir una posibilidad diferente, a saber: la de distinguir entre la suerte, la buena vida y el carácter, por un lado, y, por otro, la suerte y la acción. Esta distinción parece, en principio, más acertada que la de Becker, en la medida en que se ajusta más fielmente a la diferencia que hay entre las éticas clásicas y modernas, por lo que toca a su tema fundamental.

denominado –siguiendo sus propias palabras– la “máxima equitativa” (*equitable maxim*) (ME):

Toda alabanza o reproche, toda aprobación o desaprobación de cualquier tipo, que pueda justamente ser conferida a cualquier acción, debe pertenecer en último término a la intención o afección del corazón, consiguientemente, a la propiedad o impropiedad, al ser beneficioso o dañino del diseño. (TMS 93)

Hay que notar que esta máxima no tiene, para Smith, el carácter de una norma que filosóficamente nos inventemos a la hora de teorizar acerca de la responsabilidad moral. Al pensar en términos abstractos y generales, dice Smith, nadie podría estar en desacuerdo con ella, pues su justicia es evidente de suyo (*self-evident justice*). La ME no es, entonces, según Smith, un principio hipotético salido de su propia industria, sino un principio que pertenece al sentido común de todos los hombres cuando reflexionan acerca de los fundamentos de la responsabilidad moral. La universal adhesión y justicia de este principio es, para Smith, una cuestión de hecho. El filósofo se limita a constatarla.

Del mismo modo, a renglón seguido, Smith constata que, pese a cuán convencidos estemos de la verdad general de la ME, en la práctica, en los casos particulares, casi nunca nuestros sentimientos se regulan enteramente por dicha máxima, y que las consecuencias efectivas que se derivan de las acciones tienen un “efecto muy grande” sobre nuestros sentimientos de mérito y demérito. A este desfase de nuestros sentimientos efectivos con respecto a nuestro parecer –digamos– teórico, Smith lo llama la *irregularidad de nuestros sentimientos* (IS) (*irregularity of sentiment*).¹⁵

De esta manera, Smith constata la llamada paradoja de la suerte moral. Esta se exhibe en el fenómeno de la IS. Entonces, no se trata todavía de la cuestión de derecho, sino solo de la de hecho.¹⁶ No hay, en este sentido, ningún aporte decisivo a la cuestión de si efectivamente hay o no suerte moral.

El resto de la sección se estructura a partir del tratamiento que Smith hace de la IS: a) busca explicarla, *i. e.* determinar su causa (eficiente), b)

15 Aunque Smith solo usa en dos ocasiones (*cf.* TMS 112, 141) el término *irregularity* fuera de la sección 3 de la parte II de TMS, hay varios lugares en la obra donde se podría decir que Smith se ocupa de ciertas irregularidades de los sentimientos, como por ejemplo con respecto al acceso imaginativo al otro (*cf.* TMS 21-22), a la moda, la costumbre y a la jerarquía (véase Sayre-McCord 132). Sin embargo, cuando en este artículo se hable de la IS, me estaré refiriendo exclusivamente a la irregularidad de los sentimientos en relación con la influencia de la fortuna.

16 Smith estaba familiarizado con la distinción filosófica entre cuestiones de hecho y de derecho –que luego Kant haría célebre–, como se ve en TMS (*cf.* 77).

determinar su alcance y c) justificarla, *i. e.* reflexionar en torno al fin o “propósito que el Autor de la Naturaleza parece haber intencionado con ella” (TMS 93).

Antes de pasar a examinar estos pasos metódicos, quisiera destacar un aspecto de la ME que hasta ahora no ha sido destacado –con alguna consecuencia importante, como se verá–. Se trata de que la ME no posee una única formulación. Smith se refiere al mismo principio en otros pasajes y en otros términos, donde destaca la fórmula “lo que depende del agente” o variables de ella, contrastando con lo que “depende de la fortuna” (*cf.* TMS 93, 99, 98, 105, 108). En dos de ellos (*cf.* TMS 105, 108), la ME es redefinida en términos de “lo que depende del agente” y no de la intención:

ME2: “[...] en la medida en que el evento no depende del agente, no debe tener influencia sobre nuestros sentimientos con respecto al mérito o propiedad de su conducta” (TMS 105).

ME3: “Que aquellos eventos que no dependieron de nuestra conducta no deben disminuir la estima que nos es debida” (TMS 108).

La primera y más célebre formulación aparece, a la luz de las otras formulaciones, como una particularización del sentido general de la ME, en el contexto del análisis de la acción. Si se busca determinar sobre qué momento de las acciones deben recaer las cualidades morales que les atribuimos, es comprensible, de acuerdo con las formulaciones ME2 y ME3, que debamos determinar qué momento de la acción es el que propiamente depende del agente –siendo este, de hecho, el criterio que usa Smith en el párrafo anterior a la introducción de la primera formulación de la ME (*cf.* TMS 93)–. Este momento es la intención, como aparece expresado en esta última fórmula.

Esto aporta luces sobre el papel de Smith en la discusión en torno a la suerte moral, pues, primero, muestra que la ME es, en su espíritu, extremadamente similar al “principio de control” (*principle of control*) de Nagel,¹⁷ a partir del cual plantea la paradoja y el problema de la suerte moral: “Prerreflexivamente, es intuitivamente plausible que las personas no pueden ser moralmente evaluadas por aquello que no es culpa, o por aquello que se debe a factores que están más allá de su control” (Nagel 1979 25). Con ello se refuerzan las credenciales de Smith como

17 Es de notar que Nagel, al igual que Smith, plantea su principio no como una apuesta filosófica, sino como una descripción de las condiciones “ordinarias” del juicio moral, es decir, de las condiciones que, por sentido común, todos estaríamos dispuestos, en principio, a suscribir. Nelkin ha distinguido entre este principio y su “corolario”: “dos personas no deben ser moralmente evaluadas de manera diferente si la única diferencia entre ellas se debe a factores más allá de su control” (Nelkin 2013). Es notable, y creo que hasta ahora inadvertido, que en el desarrollo de Smith, justo después de enunciar su ME, se establezca el mismo “corolario” (*cf.* TMS 93 §4).

antecedente de la formulación contemporánea del problema. Segundo, y en línea con lo anterior, se hace claro que no se puede marcar el contraste que Russell (cf. 48-51) pretende entre la ME de Smith y el principio de control de Nagel. Russell pretendía advertir, en esta distinción, un rédito importante del planteamiento de Smith, toda vez que este, al ser más acotado que el de Nagel, habría esquivado los problemas escépticos que los autores contemporáneos habrían detectado a partir de la paradoja (cf. Nagel 1979 27, 34; Williams 1993 251-258). Lejos de esto, las otras formulaciones de la ME, al mostrar que lo decisivo de esta es la distinción entre lo que depende y no depende del agente, diluyen la distinción que pretendía Russell. La primera formulación, con su recurso a la intención, debe entenderse –como se ha señalado– como una particularización del sentido más general de la ME, en el contexto de la evaluación de las acciones. Ahora bien, precisamente porque la posición de Smith no salva las consecuencias problemáticas que surgen del planteamiento de Nagel, resulta sumamente interesante aclarar el modo en que Smith fundamenta su posición acerca de la existencia de la suerte moral.

La explicación (causa eficiente) de la IS

Una vez constatada la existencia de la paradoja de la suerte moral, lo primero que Smith hace es elaborar una teoría acerca de las condiciones del objeto propio del resentimiento y la gratitud –lo que se entiende a partir del papel, antes descrito, que juegan estos sentimientos en el sentido de mérito y demérito–. Esta teoría la lleva a cabo describiendo desde lo que serían las formas más básicas e imperfectas en las que algo puede ser un objeto de dichos sentimientos, hasta la forma más completa y perfecta.

La graduación desarrollada se determina con base en las características que ha de reunir un objeto para ser el “objeto completo y apropiado” (*complete and proper object*) de los sentimientos señalados. Estas características son tres: en primer lugar, tiene que ser (*it must be*) la causa de placer en un caso y dolor en otro; en segundo lugar, tiene que ser capaz de sentir esas sensaciones; por último, tiene que haber actuado a partir de un diseño (TMS 96). La graduación descansa en que no es necesario que se den las tres características: es posible, parece decirnos Smith, que se dé solo la primera, solo las dos primeras, o bien las tres.¹⁸ Según esto,

18 Contra lo que dice Smith, cuando afirma que “lo que da placer o dolor es la única causa que excita la gratitud o el resentimiento” (TMS 96), habría que señalar que ninguna de las condiciones es, por sí sola, *necesaria* para que puedan darse estos sentimientos. La pura intención de realizar daño o beneficio, según Smith, provoca en el receptor sentimientos, según el caso, de gratitud o resentimiento, aunque disminuidos respecto de lo que hubieran sido de darse la primera condición.

el objeto será, más o menos apropiada y completamente, el objeto de los sentimientos en los que se basa la determinación del mérito y demérito.

Con esta teoría resulta fácil, para Smith, explicar por qué se da la *is*. En efecto, ello ocurre de dos modos, a saber: a) cuando un agente reúne las condiciones segunda y última, pero no la primera, es decir, cuando en la acción del agente no se cumple su intención, sea buena o mala; b) cuando somos beneficiados o dañados por un agente que reúne solo las condiciones primera y segunda, pero carece de la última, es decir, cuando un agente inocente termina perjudicando o beneficiando involuntariamente a un tercero.

En ello se plasma la característica división que Smith traza cuando evalúa el alcance de la *is*. En los casos agrupados por a), sucede que los sentimientos de gratitud y resentimiento –y, por consiguiente, el mérito o demérito– “parecen” disminuir respecto de lo que hubieran sido esos sentimientos si se hubiera dado también la primera condición, como efecto de lo que había sido intencionado. Por ejemplo, el hombre que dispara un revolver con la intención de dar muerte a alguien y el tiro no sale por una falla del artefacto, por lo que su acción no parece tan demeritoria como una análoga que termina en homicidio. En los casos agrupados por b), al darse las condiciones primera y segunda, una “sombra” de mérito o demérito “parece caer” sobre el agente, aun cuando no se dé la condición tercera (cf. TMS 96-97). Un ejemplo aquí sería el de un mensajero que lleva una carta con buenas noticias a un tercero, quien se siente agradecido con este último, pese a que no hubo ninguna intención de su parte de beneficiarlo.¹⁹

Hay que destacar que, con esta explicación, Smith no solo explica que la *is* tenga lugar, sino que también por qué *ha de tener* lugar, *i. e.* explica su necesidad natural.²⁰ En efecto, Smith dice que, “escasamente, siquiera en un solo caso” se deja de dar la *is*, y que ella se da “en los sentimientos de todos los hombres” (TMS 93, 100). Russell ha llamado a esta posición *Naturalistic Claim* (cf. 45). La razón por la cual la explicación de Smith está en condiciones de explicar también el alcance universal, es que *sitúa el fundamento de la is en la naturaleza humana*, la cual consta, según declara el filósofo, de “principios inalterables” (TMS 128). Es importante, en este punto, profundizar en el sentido en que se podría hablar de un “naturalismo” en Smith o, en general, en cómo entender el recurso constante del filósofo a la naturaleza humana.

19 Smith da varios ejemplos por el estilo, de cómo pueden ocurrir estos dos modos, en sus dos posibilidades básicas de beneficio y daño (cf. TMS 94-104).

20 Desde un punto de vista epistemológico, esta “necesidad” tendría, evidentemente, un fundamento empírico, por lo que no cabría hablar, *stricto sensu*, de “necesidad”.

Lo primero que me gustaría afirmar es que en Smith no tiene lugar una transgresión de la llamada “ley de Hume”, según la cual no podemos pasar de proposiciones de ser a proposiciones de deber (cf. Hume III.i.i), ni un caso de la “falacia naturalista” de Moore (cf. §§10-12), estrechamente ligada a la ley de Hume, según la cual no es legítimo reducir las propiedades morales a propiedades naturales o, en general, no-morales. Lo que sí se da es una apelación a la naturaleza, en el sentido indicado a continuación.

Annas (cf. 1993 135-136) ha mostrado convincentemente cómo el esquema moderno –posterior a Moore–, que opone el naturalismo al intuicionismo ético, equiparando el primero con un reductivismo y el segundo con un no-reductivismo, no es aplicable a la filosofía antigua. Las éticas clásicas no son reductivistas, aun cuando, en general, se da en ellas una “apelación a la naturaleza”. Esta apelación, por lo tanto, no cabe entenderla correctamente a partir del concepto moderno más estrecho –pero también más prominente– de naturalismo ético (cf. Annas 1988 169).

Pienso que Smith, un notable conocedor de las éticas antiguas, echa mano del concepto de naturaleza, en el sentido clásico indicado por Annas. No hay un reductivismo ético: las propiedades morales son reconocidas por los sentimientos y la razón práctica del sujeto que toma la posición del EI, pero precisamente en cuanto que reconocidas, no son lo mismo que las facultades reconocedoras, ni sustituibles por ellas; la virtud es amada por sí misma, como algo objetivo y cualitativamente único. No hay, por lo tanto, falacia naturalista. De ahí que si el “naturalismo” se entiende en el modo como tendemos a considerarlo actualmente (cf. Annas 1988 169), es decir, como un reduccionismo de las propiedades morales a propiedades no morales, entonces no es legítimo entender la moral de Smith como naturalismo. No hay tampoco una apelación burda a la naturaleza, en el sentido más general de tomar algo “que es” y extrapolarlo de cualquier manera para justificar un “deber”. En este sentido, tampoco hay una transgresión de la “ley de Hume”: un paso injustificado de meras proposiciones de ser a proposiciones de deber. La apelación a la naturaleza es, al igual que en los antiguos, una apelación a la naturaleza *humana*; es decir, a “lo que es”, pero a lo que es *en el hombre*, y no a cualquier aspecto de lo que es en el hombre, sino a lo que es *su naturaleza*.²¹

21 Griswold (cf. 311-317) ha explicado los sentidos en que Smith usa el término naturaleza. En este contexto, ha señalado que Smith es escéptico en lo tocante a los sentidos “metafísicos” de naturaleza, tales como “esencia” o “sustancia”, los cuales estarían ya muertos en su filosofía (cf. 314). Sin embargo, si el concepto de naturaleza de Smith no describe meros hechos constatables, ¿no cabe pensar que en él, en contra de Griswold, se esconde algún tipo de esencialismo? ¿Cómo entender, si no, el carácter inalterable de

Estrechamente ligado a esta cuestión se halla un rasgo característico de la posición general de Smith, a saber, la afirmación de una *concepción teleológica de la Naturaleza*.²² Este asunto será abordado a continuación, pues es fundamental para entender la índole de las justificaciones teleológicas que ofrece Smith.

La justificación (causa final) de la *is*

Es característico del modo de proceder de Smith, que los fenómenos que le parecen naturales, pero a la vez oscuros en su sentido, paradójicos o “irregulares”, van siempre acompañados, en su tratamiento, de una aclaración teleológica del “propósito que parece haber intencionado el Autor de la Naturaleza” (cf. TMS 78, 87-89, 104-108, 130-133, 182-187). Smith separa cuidadosamente este tipo de dilucidaciones –que en general muestran, desde un punto de vista abstracto, las ventajas utilitarias que poseen las constituciones por aclarar– de las explicaciones que dan cuenta de cómo es el mecanismo de surgimiento (causa eficiente) de las mismas (cf. TMS 87). Las aclaraciones finalistas toman, más bien, el carácter de justificaciones que *a posteriori* pueden hacerse, bajo la luz fría de la razón, en orden a dar una hipótesis tentativa acerca del propósito (causa final) que las configuraciones naturales pueden tener, bajo las premisas de que en el Universo nada sucede sin razón, y de que la Naturaleza siempre parece buscar el bienestar y perfección de la especie (cf. TMS 105-106).

Es fundamental destacar aquí que la concepción metafísica subyacente en el marco explicativo de Smith, a saber, una teleología natural²³

.....

los principios de la naturaleza humana? Si el escepticismo de Smith tiene que ver con que su ética se funda en una perspectiva que parte “desde dentro” de la vida misma, más que derivarse de primeros principios *a priori* (Griswold 162), entonces sí comparto el escepticismo de Smith a la hora de fundar una teoría ética. Mas esto no va en contra de que, pese a su fundación *metafísicamente limpia*, no haya, en la articulación más general de los fenómenos, una serie de presupuestos metafísicos que no invalidan su ética, toda vez que no son condición de ella, sino que vienen a suplementarla, de acuerdo con lo que para Smith era, pienso, el estado efectivo de las cosas. Así, por ejemplo, su concepción teleológica de la Naturaleza no es un *presupuesto* de su moral, sino un marco general que le permite aclarar el sentido de ciertos fenómenos morales, pero no dar un fundamento eficiente, ni de derecho, para ellos. Véanse los acápites v y vi para un complemento

22 No toda ética que haga uso de la apelación a la naturaleza debe ser teleológica (cf. Annas 1993 139). Y, sin embargo, ahí donde hay teleología, evidentemente, se incide en la concepción de la naturaleza, como se da en el caso de Smith.

23 Griswold ha abordado la cuestión del modo en que podríamos entender la “teleología” del sistema de Smith. En este sentido dice: “teleología aquí no es una descripción de cómo es el mundo, sino un postulado de la armonía que anhelamos que tenga. Es, por tanto, un ideal regulativo, en términos del requerimiento que tiene el teórico de que

deísta,²⁴ no es un principio pedido, a partir del cual Smith construiría su teoría ética. Las justificaciones utilitarias son hipótesis tentativas que puedo hacer en vista de proponer un sentido a ciertas constituciones naturales que pueden parecer extrañas. Los beneficios sociales (utilitarios) de los órdenes naturales –espontáneos y no conscientemente intencionados– que Smith observa serían parte, señala Campbell (cf. 2013 567), de un ejercicio explicativo que los entronca con una “metafísica deísta” que le permite a Smith atribuirlos “a las benignas intenciones del Autor de la Naturaleza”. No obstante, esta metafísica no necesita ser presupuesta (cf. Haakonssen 77; Campbell 1971 61 y ss.). Lo único que parece necesario presuponer es que cabe hallar sentido y razón en el mundo, pero no, evidentemente, una tesis deísta fuerte –i. e. la afirmación de un dios que planea y elabora su creación en vista de cierto(s) propósito(s)–, ni la tesis metafísica de una naturaleza teleológicamente constituida. Si la naturaleza no tuviera una constitución teleológica, aun así sería concebible que se pudieran encontrar sentidos funcionales en sus manifestaciones, si bien, en este caso, no se podría conceder un estatuto metafísico para estos sentidos hipotéticos.²⁵ Con esto claro, podemos entender mejor el carácter de los argumentos que ofrece Smith para justificar la utilidad de la *is*.

el sistema que elabora funcione” (cf. 333). Pero, si se examinan los modos como Smith usa el término “naturaleza”, señala, como una sexta acepción, la naturaleza en sentido teleológico; uso que le parece “prominente” en el pensamiento de Smith. Aclara que la teleología no debe entenderse en el sentido en que sería el fundamento para una ética (como en Platón y Aristóteles) (cf. 311, 316), sino “en relación con la unidad del todo o el universo, como el propósito [*purposiveness*], en el sentido del lugar útil o función de una cosa en un todo organizado [...] en términos de la armonía de una cosa con una totalidad” (316). Estas dos aproximaciones no parecen del todo afines. Mientras que en la segunda queda abierto cuál es el carácter ontológico de esta concepción metafísicamente “sistémica”, en la primera se resuelve el asunto, a mi juicio, precipitadamente, en el sentido de que dicha concepción sería un mero “postulado explicativo”, fundado en un anhelo. Frases como “pero cada parte de la naturaleza, cuando es atentamente examinada, demuestra igualmente el cuidado providencial de su Autor, y nosotros podemos admirar la sabiduría y bondad de Dios incluso en la debilidad y necesidad del hombre” (TMS 105), no parecen ser el reflejo consciente de un mero anhelo, o la plasmación de un postulado explicativo, sino la expresión de una creencia metafísica que, no obstante, no opera como principio de su ética. La creencia contribuye al modelo explicativo, en lo tocante a cómo justificar racionalmente ciertos fenómenos, mas no la presupone como una petición de principio.

24 Sobre el papel de los elementos teológicos en el sistema de Smith, véanse Hill (2001) y la evaluación crítica de aquel papel realizada por Alvey (2004). En ambos hay abundantes referencias a posturas disidentes.

25 Un segundo argumento se relaciona con que el estándar de la moralidad es el *EI*, que no basa sus apreciaciones ni en primer lugar ni fundamentalmente en consideraciones utilitarias. Esto será desarrollado detalladamente en el acápite VI.

A primera vista, señala Smith (*cf.* TMS 105), la IS parece “absurda e injustificable”, habiendo sido en todas las épocas la queja y gran desmotivación para la virtud; sin embargo, un examen más atento la revela como “saludable y útil”. Smith plantea tres argumentos en relación con la utilidad social que tendría la IS. Ellos se relacionan directamente con tres de los cuatro casos generales de IS: a) cuando, con intención de hacer un daño, un agente no es capaz de provocarlo por el concurso de la fortuna; b) lo mismo que a), pero cuando la intención es de beneficiar; c) cuando siendo inocente, un agente termina, por la fortuna, causando un daño.²⁶

Con relación al caso a), el argumento es básicamente que, si juzgáramos tan solo por las intenciones, se daría una especie de estado policial: “cada corte de justicia se convertiría en una real inquisición” (TMS 105). El fundamento de este argumento reside en nuestra propia insuficiencia epistémica (*cf.* Flanders 201 y ss.), pues “el gran Juez de los corazones” habría puesto la provincia de nuestras intenciones “más allá de toda jurisdicción humana”, “reservando su conocimiento cierto para su propio tribunal infalible” (TMS 105). La acción realizada sería, así, la única razonable piedra de toque para determinar el mérito y demérito de los agentes. Desde las acciones inferimos intenciones, tanto retrospectivamente como prospectivamente. Si hubo un intento, es decir, una acción, podemos inferir que estaba en él la intención de cometer un crimen y reprochar eso a un imputado, aun cuando no se haya llevado a cabo dicho intento. De una acción consumada podemos inferir que ha sido intencionada, aun cuando su agente lo niegue. La base continúa siendo la acción, el hecho constatable.

Con relación al caso b), Smith plantea que, puesto que “el hombre fue hecho para la acción” (TMS 106), la IS promueve que el hombre haga su mayor esfuerzo en realizar efectivamente las acciones, no contentándose sencillamente con las buenas intenciones o intentos no cumplidos, toda vez que sabe que su mérito aparecerá disminuido e “imperfecto” a sus propios ojos y los de los demás, de no concretarse la acción. Aquí nuevamente el fundamento parece ser nuestra propia insuficiencia epistémica. Tampoco para nosotros mismos tenemos certeza de nuestras intenciones. También nosotros somos susceptibles de formas de autoengaño, por las cuales podemos pensar que hemos intentado algo, cuando en verdad no lo hemos hecho, o que hemos intentado dar nuestro máximo esfuerzo, cuando en verdad solo lo hemos hecho parcialmente. Por eso, para nosotros se da algo análogo a lo del observador externo: la acción es una piedra de toque que, de algún modo, confirma nuestras

.....
 26 El último caso (igual a c, pero causando un beneficio) no es representativo del problema, pues nadie alegraría que la IS constituiría, en este caso, una injusticia.

intenciones o, al menos, nos da una pauta objetiva acerca de hacia dónde estamos avanzando.

Con relación al caso c), el argumento de Smith plantea que la *IS* nos enseña a maximizar nuestra “reverencia frente al bienestar de nuestros hermanos” (TMS 106), en parte por el temor a un posible “resentimiento animal” de parte de ellos. La *IS* fomentaría el cuidado mutuo de los hombres, como también, se infiere de ahí, una cierta fraternidad y responsabilidad por aquellos a los que involuntariamente hemos perjudicado (cf. TMS VI, penúltimo párrafo).

Más allá de si estos argumentos de Smith son o no sólidos,²⁷ es claro que no dependen de una asunción dogmática de sus concepciones metafísicas; estas no son el fundamento de la razonabilidad de aquellos, sino solo el contexto metafísico en el que se insertan. En efecto, la cuestión de si la concepción teleológica de la Naturaleza defendida por Smith es o no es el caso, no aporta ni quita nada a la especulación que podamos hacer acerca de los posibles modos de comprensión de la utilidad funcional de los fenómenos.

La decisión de la cuestión a partir del EI

Se ha visto que Smith constata la paradoja de la suerte moral, la explica y la justifica en términos utilitarios, en pos del beneficio social que para él supone la *IS*. Todos estos momentos son decisivos para su toma de posición respecto de la suerte moral, o de la legitimidad de la *IS* y de los juicios que derivan de ella. Sin constatación de la paradoja, el problema de si hay o no suerte moral ni siquiera surgiría; la explicación asienta la *IS* en los “principios inalterables” de la naturaleza humana y la justificación aporta un argumento para entender por qué es conveniente la *IS* a luz del panorama amplio de la especie humana. Con todo, mi propuesta es que la pieza decisiva a partir de la cual cabe captar la posición de Smith no es ninguna de las anteriores, sino el *EI*. Ciertamente, la explicación y la justificación no son partes independientes respecto al *EI*, sino que vienen, según creo, a sustentar o avalar la posición del *EI*, la que, bajo la luz de aquellas, aparece dotada de una cierta racionalidad –si bien esta no es un componente que determine, en principio, *eficientemente* la conducta del *EI*–. En lo que sigue, partiré señalando concisamente las razones que hacen del *EI* la instancia decisiva para definir la posición de Smith sobre la suerte moral, para complementarlo en seguida con el argumento de por qué ni la pura explicación, ni la pura justificación, ni ambas conjuntamente pueden legítimamente decidir la posición de Smith, al menos de acuerdo con el modo en que el propio Smith se entendía a sí mismo. Con ello se dará también una

27 Para una penetrante crítica de estos argumentos, véase Russell (43-45).

explicación más detallada acerca de la función que desempeñan tanto la explicación de la paradoja como la justificación, en relación con el EI. Luego, teniendo en cuenta todo lo anterior, intentaré formular del modo más claro posible el argumento con el que se sustenta mi interpretación.

Como fue dicho en el segundo acápite de este trabajo, la evaluación del mérito depende de dos formas del EI, a saber: primero, el EI debe poder aprobar la propiedad de la conducta del agente que se evalúa; segundo, el EI debe poder simpatizar y aprobar los sentimientos de gratitud (o resentimiento) de quien ha sido afectado por el agente. Es el EI quien, en el sistema de Smith, asegura que el agente no solo sea reprochado o elogiado, castigado o recompensado, sino digno de reproche o elogio, de castigo o recompensa. Ni la pura explicación que apela a la naturaleza, ni la pura justificación que apela a la utilidad, pueden zanjar la cuestión de si la *is* se halla justificada de acuerdo con nuestro efectivo estándar de evaluación moral, que no es otro que los sentimientos de un EI bien informado.

La explicación del carácter natural de la *is* puede dar cuenta de aquello que nos mueve, en cada caso, a tenerla, así como también de su alcance universal. Puede incluso sugerir su corrección moral, si es verdad que, como dice Campbell (*cf.* 2013 566-567), lo que es natural, en general, es elogiado moralmente. Con todo, la sola explicación no puede garantizar que, a luz de la evaluación del EI, ella no se juzgue como inapropiada, como una ilusión o como algo que, en definitiva, necesita ser corregido. Un buen ejemplo de esto es que, según la propia explicación de Smith, generamos sentimientos de resentimiento frente a los objetos inanimados que nos golpean accidentalmente (*cf.* TMS 94); sin embargo, no parece razonable pensar que Smith admitiría que el EI aprobaría esos sentimientos, ni tampoco una eventual acción de “castigo” producto del “demérito” de, digamos, el canto de una mesa. Si debemos corregir, de este modo, nuestros sentimientos, y no dar lugar a las consecuencias que de ellos dimanarían, entonces parece claro que el puro carácter natural de estos no es suficiente para implicar de suyo la posición del EI.²⁸

Por otro lado, el carácter natural de la *is* está ligado, en el sistema de Smith, a la justificación que el filósofo hace de ella, toda vez que asume una concepción teleológica de la Naturaleza, y que la justificación no es sino una indagación en “aquel propósito que el Autor de la Naturaleza

28 Que nuestros sentimientos actuales y naturales pueden ser corregidos de diversas maneras, queda claro a lo largo de TMS. Particularmente, Smith se ha centrado en el hecho de que el EI lo hace y en el modo como lo hace. Casos del EI se hallan en TMS (*cf.* 131, 136-137, 139-140, 245, 292, 296); otros casos, relativos, por ejemplo, a las reglas de moralidad o las descripciones éticas, pueden hallarse en TMS (*cf.* 18, 90, 160-161, 329). Sobre este mismo tema puede consultarse el artículo de Carrasco (88).

parece haber tenido con ella” (TMS 93). Según Smith, es legítimo para el hombre, dentro de ciertos límites razonables, especular con buen sentido acerca de los propósitos del Autor. En este sentido, el hombre podría captar –que es lo que parece haber creído Smith– que *lo propiamente natural es de suyo racional*. Esta opinión parece reflejarse en algunas expresiones smithianas, como cuando habla de “lo naturalmente apropiado” o “lo que naturalmente debería ser” (TMS 113, 126). Por esta razón, apelar al carácter natural de una constitución sería apelar, con ello, a su carácter racional y, con ello, a su justificación.

Frente a esto, hay que recordar, primero, que las justificaciones finalistas-utilitarias de Smith no operan como la causa eficiente que determina las acciones humanas, sino que precisamente se distinguen de esta (cf. TMS 87). El Autor de la Naturaleza nos habría provisto de un amor “irrespetivo” por los medios que llevan a esos fines (*i. e.* uno que se dirige a los medios precisamente *no* en cuanto medios, sino como fines), de tal modo que estos últimos no son, ni en principio ni en general, conscientemente intencionados por los agentes, quienes ni siquiera advierten que con sus acciones favorecen al sistema teleológico (cf. TMS 77-78, 184-185). Por esto, no es verosímil pensar que el EI haga consideraciones utilitarias a la hora de decidir la moralidad de las acciones, en cuanto que el EI surge “desde dentro” como una modificación del espectador ordinario (TMS III i-iii). Más bien, intuitivamente juzga que sus sentimientos morales son “correctos”, *i. e.* “que naturalmente aparecen en algún grado como laudables y moralmente buenos” (TMS 323).²⁹

Por lo tanto, la consideración que podemos hacer teóricamente acerca de las ventajas utilitarias de una cierta constitución no pueden ser los motivos primarios que nos disponen a aceptarla, pero tampoco siquiera un factor de consideración *efectivamente* relevante a la hora de enfrentarnos al caso particular. El EI, que observa que es correcto que quien ha dañado sin intención ni negligencia razonable a otro esté en deuda con él de algún modo (cf. TMS 104), no está pensando en que sus sentimientos son válidos porque la constitución general, de la que ellos son un mero ejemplo, tiene beneficios utilitarios en la macroescala social, sino que simplemente está intuitivamente persuadido de que sus sentimientos son correctos.

29 Esto, sin embargo, es problemático cuando se tienen en cuenta los momentos en que Smith señala que la IS nos hace abrazar las mayores injusticias (cf. TMS 98, 104, 107, 252). De igual modo, hay que considerar que él mismo señala que “cuando la preservación de un individuo es inconsistente con la seguridad de la multitud, nada puede ser más justo que los muchos sean preferidos al individuo” (TMS 90). No obstante, ello es solo un matiz de la cuestión, pues, en general, la preocupación que tenemos por el bienestar de los individuos no surge de la que tenemos por el bienestar de la sociedad (cf. TMS 89).

Por lo demás, que una cierta conducta tenga ventajas utilitarias socialmente hablando, no implica que dicha conducta sea moralmente aceptable. El plutócrata egoísta que busca su propio beneficio favorece, sin quererlo ni saberlo, como guiado por una “mano invisible”, al resto de la sociedad, mas no por ello podemos elogiar moralmente sus actitudes y acciones, nacidas de su “egoísmo y rapacidad”, con el propósito de “gratificar sus vanos e insaciables deseos” (TMS 184-185). Que las conductas en las que recaen los juicios fundados en la IS, y que la forma de juzgar estas conductas, tengan ambas alguna utilidad, no es en absoluto garantía de que dichos juicios sean correctos. Las consideraciones abstractas que podamos hacer respecto de la utilidad de ciertas configuraciones no es, en general para Smith, un fundamento de su moralidad.³⁰

Ahora bien, si (p1) el EI es quien decide, en el sistema de Smith, la propiedad de nuestros sentimientos morales y, con ello, la de los juicios que se derivan de ellos; y, por otra parte, (p2) ni la explicación es capaz de asegurar una posición para el EI, ya que este puede corregir sus sentimientos; (p3) ni la justificación es determinante en la posición del EI, si es verdad que las justificaciones, a lo largo de TMS, son consideraciones racionales que ulteriormente se pueden hacer para dar sentido a los fenómenos, pero no los auténticos motores de las dinámicas humanas; y (p4) como Smith en al menos tres lugares (*cf.* TMS 97, 98, 104)³¹ es categórico al afirmar que el EI aprobaría los sentimientos irregulares en situaciones donde la fortuna ha sido el factor determinante: “Y no es el caso que esta irregularidad del sentimiento sea sentida solo por aquellos que son inmediatamente afectados por las consecuencias de una acción. Es sentida, en alguna medida, incluso por el espectador imparcial” (TMS 97); entonces,

por todo ello, tenemos muy buenas razones para sostener la conclusión (c) de que la instancia decisiva donde se zanja la posición de Smith acerca de la suerte moral es el EI, a saber, afirmando su existencia, contra

30 Por todo lo dicho, queda claro que, si el criterio de utilidad tiene una función importante en el sistema de Smith, ciertamente no lo es al modo utilitarista, es decir, determinando como un principio activo la moralidad de las acciones, sino a lo sumo como un criterio teo-teleológico, es decir, como aquel criterio que el Autor de la Naturaleza habría impuesto en esta para asegurar la prosperidad del conjunto por sobre la de los individuos; en este sentido, primero Campbell (*cf.* 1971 51-52, 219) y luego también Ross (*cf.* 167), han descrito a Smith como un “utilitarista contemplativo”. Véase también el artículo de Campbell y Ross (1981). Otteson (*cf.* 251) ha sostenido algo similar. Para una reseña bibliográfica de quiénes se han opuesto a esta postura, véase el artículo de Estrella Trincado (323 n. 3).

31 Hay otro lugar donde Smith parece estar refiriéndose al EI en los mismos términos, pero habla solo del “espectador” (*cf.* TMS 103).

la postura de Flanders (*cf.* 216), mas no, como piensa Russell (*cf.* 51), por los beneficios utilitarios que Smith resalta cuando desarrolla su justificación.

Quisiera concluir este trabajo señalando por qué el argumento que ha dado Flanders (*cf.* 216) para fundar su posición no se sostiene y, con ello, precisar aún más tanto el sentido de la posición del EI en relación con la IS, como el sentido de la IS en relación con el EI. Smith señala, hacia el final de TMS II iii, que, en los casos del hombre bueno y del inocente que han sido perjudicados por la IS, cabe siempre el consuelo de que dicho hombre pueda hacer un esfuerzo para corregir sus sentimientos de acuerdo con la ME. Agrega que la parte más cándida y humana de la humanidad lo seguiría en ese esfuerzo. Esto parece ser, para Flanders, la piedra de toque que, a su juicio, decide la posición de Smith sobre la suerte moral, en cuanto que podría llevar a pensar que la posición de Smith finalmente descarta la existencia de la suerte moral, ponderándola como una ilusión primaria de alcance universal, en la medida en que legitima el esfuerzo de la corrección de la IS en los casos señalados, ya que, ¿por qué, si no, deberíamos hacer un esfuerzo por corregir nuestros sentimientos? Es de notar que, en tres de los lugares donde Smith señala que el EI aprobaría la IS, se refiere o incluye los casos del hombre bueno o inocente (TMS 97, 98, 104). ¿Se trata, pues, de una contradicción del propio Smith? Podría pensarse. Sin embargo, me inclino a pensar que ambas posiciones son conciliables.

En primer lugar, hay que observar que el esfuerzo de corrección que aquí señala Smith no ofrece garantías de verse coronado con éxito. Podemos intentar corregir los sentimientos, siendo probable que lo hagamos en algún grado, mas esto no implica que puedan corregirse totalmente, como en otros casos (véase nota 28). No hay, en este pasaje, evidencia textual de que la IS y los juicios que se derivan de ella puedan corregirse totalmente a partir de la adopción del punto de vista del EI. Luego, si hay aunque sea un mínimo grado de IS en el EI, hay suerte moral. Además, es de notar que es la posición del EI mismo la que habría que corregir aquí para negar la suerte moral; pero, en todos los lugares en que Smith habla de la corrección de nuestros sentimientos naturales, nunca se refiere a la corrección de dichos sentimientos *en* el EI, sino siempre *en* el agente que aún no toma la posición del EI, *por* el EI, esto es, al momento de tomar su posición (o por un medio aprobado por él). Esto podría explicar por qué Smith no declara, en el caso que nos ocupa, que el esfuerzo de corrección deba o pueda siquiera ser completamente exitoso.

Mas esto no explica todavía por qué habría que hacer el esfuerzo, en primer lugar. Pienso que la respuesta estriba en que, en estos casos, nuestros sentimientos, como señala Smith, no pueden sencillamente

ser perfectamente coherentes con ellos mismos, es decir, son de hecho y necesariamente irregulares. Que podamos hacer un esfuerzo por compensar nuestros sentimientos en relación con el hombre bueno e inocente, adoptando la postura del EI, no significa que anulemos nuestros sentimientos de cierta indulgencia con el resentimiento del que ha sido involuntariamente perjudicado, ni nuestra simpatía con aquel que siente que debe menos a quien solo ha querido beneficiarlo pero no lo ha hecho. El EI participa de la IS no solo en cuanto participa de los sentimientos que no se condicen con la ME, sino también en la medida en que *al mismo tiempo participa de esos sentimientos y de los que se derivan de la observancia de la me*. Esto, que en principio parece un contrasentido lógico, es perfectamente plausible. Yo puedo, por un lado, aconsejar estar tranquilo y no dudar de su valor e inocencia al inocente que ha dañado, y, al mismo tiempo, sugerirle que compense de algún modo al perjudicado (simpatizando, al menos en parte, con los sentimientos que el perjudicado pueda tener), no como un deber de justicia, sino como una acción apropiada: dado que *sin él*, el daño no se hubiera producido, aun cuando no haya sido *por él*. El inocente no causó el daño, en el sentido de la *causación inteligible* –modo propio de la agencia racional–, sino en el sentido de la *causación bruta*.³² Smith habla de ser el “infeliz instrumento” de una calamidad (*cf.* TMS 106-107). No es culpable (*guilty*), pero *sí piacular, i. e.* requiere una cierta redención (*cf.* TMS 107).

Por ambos argumentos, creo que el pasaje de TMS (*cf.* 108) no es capaz de sostener una interpretación contraria a la aquí sostenida en cuanto a la posición de Smith sobre la suerte moral.

Bibliografía

- Alvey, J. “Lisa Hill’s Discovery of Adam Smith’s ‘Hidden Theology.’” *Australasian Political Studies Association*. 1 October 2004. Web. 9 Oct 2015. https://www.adelaide.edu.au/apsa/docs_papers/Others/Alvey1.pdf.
- Annas, J. “Naturalism in Greek Ethics: Aristotle and After.” *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 4.1 (1988): 149-171. <http://dx.doi.org/10.1163/2213441788X00118>.
- Annas, J. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Becker, L. C. “Moral Luck.” *Encyclopedia of Ethics*. Eds. Lawrence Becker and Charlotte Becker. New York: Routledge, 2001. 1134-1137.

.....

32 Flanders ha hecho uso del concepto de “causación bruta” en relación con el problema de Smith (*cf.* 212, 215). Para un examen temático de dicho concepto en el contexto de su relación con el de la causación inteligible, propia de agentes racionales, véase Langsam (72).

- Campbell, T. D. *Adam Smith's Science of Morals*. London: Allen and Unwin, 1971.
- Campbell, T. D. "Adam Smith: Methods, Morals, and Markets." *The Oxford Handbook of Adam Smith*. Eds. Christopher J. Berry, Maria Pia Paganelli and Craig Smith. Oxford: Oxford University Press, 2013. 559-580.
- Campbell, T. D. and Ross, I. S. "The Utilitarianism of Adam Smith's Policy Advice." *Journal of the History of Ideas* 42.1 (1981): 73-92. <http://dx.doi.org/10.2307/2709418>.
- Carrasco, M. A. "Adam Smith's Reconstruction of Practical Reason." *The Review of Metaphysics* 58.1 (2004): 81-116.
- Domsy, D. "There is No Door: Finally Solving the Problem of Moral Luck." *The Journal of Philosophy* 101.9 (2004): 445-464. <http://dx.doi.org/10.5840/jphil2004101930>.
- Flanders, C. "'This Irregularity of Sentiment': Adam Smith on Moral Luck." *New Voices on Adam Smith*. Eds. Leonidas Montes and Eric Schliesser. New York: Routledge, 2006: 193-218.
- Griswold, C. *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511608964>.
- Haakonssen, K. *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511628276>.
- Hill, L. "The Hidden Theology of Adam Smith." *The European Journal of the History of Economic Thought*, 8.1 (2001): 1-29. <http://dx.doi.org/10.1080/713765225>.
- Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. Ed. Lewis Amherst Selby-Bigge and Peter Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Hurley, S. *Justice, Luck, and Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Langsam, H. *The Wonder of Consciousness*. Cambridge: MIT Press, 2011.
- Lippert-Rasmussen, K. "Justice and Bad Luck." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First published 20 June 2005; substantive revision 11 April 2014. Web. 9 October 2015. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/justice-bad-luck/>.
- Moore, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
- Nagel, T. "Moral Luck." *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* 50 (1976): 137-151.
- Nagel, T. *Mortal Questions*. New York: Cambridge University Press, 1979. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781107341050>.
- Nelkin, D.K. "Moral Luck." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First published 26 January 2004; substantive revision 10 April 2013. Web. 9 October 2015. <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/>.
- Otteson, J. R. *Adam Smith's Marketplace of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511610196>.
- Ross, I. S. *The Life of Adam Smith*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

- Russell, P. "Smith on Moral Sentiment and Moral Luck." *History of Philosophy Quarterly* 16.3 (1999): 37-58.
- Sayre-McCord, G. "Sentiments and Spectators." *Essays on the Philosophy of Adam Smith. The Adam Smith Review, Volume 5: Essays Commemorating the 250th Anniversary of the Theory of Moral Sentiments*. Eds. Vivienne Brown and Samuel Fleischacker. New York: Routledge, 2010. 124-144.
- Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Eds. David Daiches Raphael and Alexander Lyon Macfie. Oxford: Clarendon Press, 1790/1976.
- Thomson, J. "Morality and Bad Luck." *Moral Luck*. Ed. Daniel Statman. Albany: State University of New York Press, 1993. 195-216.
- Trincado, E., "Adam Smith on the Doctrine of Utility." *New voices on Adam Smith*. Eds. Leonidas Montes and Eric Schliesser. New York: Routledge, 2006. 313-327.
- Williams, B. "Moral Luck." *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* 50 (1976): 115-135. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781139165860>.
- Williams, B. *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Williams, B. "Postscript." *Moral Luck*. Ed. Daniel Statman. Albany: State University of New York Press, 1993. 251-258.
- Zimmerman, M. "Luck and Moral Responsibility." *Ethics* 97.2 (1987): 374-386. <http://dx.doi.org/10.1086/292845>.
- Zimmerman, M. "Taking Luck Seriously." *The Journal of Philosophy* 99.11 (2002): 553-576. <http://dx.doi.org/10.2307/3655750>.