



**CEDE**

**DOCUMENTO CEDE 2006-17**  
**ISSN 1657-7191 (Edición Electrónica)**  
**ABRIL DE 2006**

## **EL SISTEMA DE LA SIMPATÍA DE ADAM SMITH: UNA ALTERNATIVA LIBERAL OLVIDADA POR JOHN RAWLS**

**JIMENA HURTADO PRIETO\***

### **Resumen**

John Rawls, uno de los más influyentes filósofos contemporáneos, nos hizo volver a pensar en términos de justicia. Desde el comienzo del desarrollo de su teoría, Rawls intentó establecer un diálogo con los economistas porque creía que tenían un enorme ascendiente sobre nuestros proyectos de sociedad. Así, Rawls identifica la historia de la teoría económica, desde sus inicios, con la del utilitarismo. La economía, para Rawls, como resultado de desarrollos utilitaristas podía ejercer una influencia negativa sobre la construcción de una sociedad liberal. Rawls presenta entonces su Teoría de la Justicia como Equidad o como Imparcialidad como una alternativa frente al utilitarismo, haciendo reflexionar a los economistas no sólo sobre su historia si no también sobre la justicia de los arreglos institucionales que presentan. Según Rawls, el utilitarismo es una base pobre para la construcción de una sociedad pluralista y democrática. El utilitarismo falla por su incapacidad de reconocer la diferencia entre individuos. Rawls considera que esta falla proviene de una figura que fusiona los deseos individuales: el espectador imparcial. Este texto muestra que la crítica de Rawls parte de una equivalencia infundada. El espectador imparcial, figura central de la teoría de Adam Smith, no corresponde al legislador utilitarista de Jeremy Bentham. Sólo homologando estas figuras, puede Rawls extender su crítica del utilitarismo a Adam Smith. Analizar el sistema de la simpatía de Smith muestra que esta homologación lleva a la pérdida de una teoría verdaderamente liberal, respetuosa de la autonomía individual y del contexto histórico.

**Palabras clave:** John Rawls, Adam Smith, utilitarismo, legislador, simpatía, espectador imparcial.

**Clasificación JEL:** A12, B19, B31, D63

---

\* Facultad de Economía – CEDE, Universidad de los Andes. E-mail: jihurtad@uniandes.edu.co

Agradezco la asistencia de investigación de Marcela Rozo en la elaboración de este documento. Los comentarios del grupo de académicos de las facultades de Economía de las Universidades Nacional y Externado trabajando entorno a la publicación conmemorativa de la obra de Rawls sobre algunas de las ideas contenidas en este documento fueron de gran ayuda. Este documento es el desarrollo de puntos que presenté en el capítulo "Smith, Rawls y el liberalismo simpático" incluido en esa publicación. También quisiera agradecer a Leonidas Montes por incitarme a desarrollar esos puntos.

## **ADAM SMITH'S SYSTEM OF SYMPATHY: A LIBERAL ALTERNATIVE JOHN RAWLS FORGOT**

### **Abstract**

John Rawls, one of the most influential contemporary philosophers, made us think again in terms of justice. Early on in the development of his own theory, Rawls tried to establish a dialogue with economics. He believed this discipline had great influence on the making of our world and that, as a product of utilitarianism, this influence could be detrimental in the construction of a liberal society. That is, Rawls identifies the development of economic theory, since its beginnings, with that of utilitarianism. Rawls presents his Theory of Justice as Fairness as an alternative to utilitarianism and makes economists think about their own history and about the justice of institutional arrangements implied in their theories. According to Rawls, utilitarianism is a poor foundation for a pluralistic and democratic society. This moral philosophy may lead to the sacrifice of some members of the community because it does not recognize the difference among individuals. Rawls believes this failure is explained through a central figure that fuses individual desires: the impartial spectator. This paper aims at showing that Rawls' criticism stems from a groundless equivalence. The impartial spectator, central figure in Adam Smith's theory has nothing to do with Jeremy Bentham's utilitarian legislator. Only by associating these two figures is Rawls' criticism of utilitarianism applicable to Smith. Analyzing Smith's system of sympathy shows that this equivalence leads to the loss of a truly liberal theory that respects individual autonomy and historical context.

**Keywords:** John Rawls, Adam Smith, utilitarismo, simpatía, legislador, espectador imparcial.

**JEL Classification:** A12, B19, B31, D63.

## 1. Introducción

John Rawls define el liberalismo como una pluralidad de concepciones del bien “cada una compatible con una completa autonomía y racionalidad de la persona humana” (1982: 160). Esta corriente se opondría, según Rawls (Ibíd.), al utilitarismo donde existe una única concepción del bien. Esta concepción está determinada por el principio de la utilidad o el principio de la mayor felicidad. Según este principio, tal como lo explicita Bentham (1817: 59-60), todo individuo actúa buscando maximizar su placer y minimizar su dolor. El principio de utilidad es, entonces, un principio consecuencialista puesto en práctica por una forma particular de racionalidad individual. El principio, además, implica que el comportamiento individual puede ser extendido al comportamiento social. En otras palabras, que la manera como un individuo elige su curso de acción es equivalente a la manera en que una sociedad decide sobre su propia organización.

Según Rawls, la idea central del utilitarismo es que “cuando las instituciones más importantes de la sociedad están estructuradas de modo que obtienen el mayor balance neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella, entonces la sociedad está correctamente ordenada y es, por tanto, justa” (Rawls 1971: 40). Rawls considera que si bien el utilitarismo puede ser una ética individual razonable no lo es para la sociedad. Aquello que se puede considerar como una extensión natural de un principio de comportamiento individual conduce a una teoría de la justicia teleológica (Ibíd., p. 42). Por muy tentador que parezca que “las cosas debieran ordenarse de modo tal que condujeran al mayor bien posible” (Ibíd., p. 43), el que lo bueno y lo correcto estén separados puede llevar a arreglos institucionales injustos. En efecto, el utilitarismo define el bien como la satisfacción del deseo racional (Ibíd.) y no se preocupa por la repartición de dicha satisfacción. Esto implica que las mayores ganancias de satisfacción de unos compensan las menores pérdidas de otros. Sin embargo, esto no explica en palabras de Rawls por qué “la violación de la libertad de unos pocos no pudiera ser considerada correcta por un mayor bien compartido por muchos” (Ibíd.:45). En consecuencia, el problema esencial de esta teoría moral según Rawls es que “[e]l utilitarismo no considera seriamente la distinción entre personas” (Ibíd.:46).

Frente a esta posición, Rawls considera que una sociedad liberal está fundada sobre el principio básico de la autonomía individual y el respeto absoluto por la individualidad. Por consiguiente, el utilitarismo no puede ser una doctrina liberal y no puede ofrecer los

fundamentos adecuados para una sociedad liberal. Este ensayo busca mostrar que una alternativa a la visión utilitarista puede encontrarse en un autor al que Rawls no le da mayor importancia por considerarlo un exponente del utilitarismo. Su propósito es doble: primero, encontrar y rebatir las razones que llevan a Rawls a considerar que Adam Smith es un utilitarista; y, segundo, exponer los elementos que hacen de la teoría de Smith no sólo una alternativa al utilitarismo, respetuosa de la libertad y de la pluralidad, si no también una base mucho más liberal que la teoría de la justicia como equidad para una organización social. Estos dos objetivos estructuran el texto que concluye con algunas reflexiones sobre las fortalezas y debilidades de la teoría de Smith frente a la de Rawls.

A pesar de la enorme literatura sobre cada uno de ellos, son pocos los escritos dedicados a analizar la relación entre estos dos autores. Dos artículos, en particular, intentan establecer una comparación entre ellos. James Buchanan en su artículo de 1975 *The Justice of Natural Liberty* busca acercar a los dos autores alrededor de una posición libertaria que no es incompatible con preocupaciones de equidad. La conclusión parece un poco extrema pues, como lo reconoce Amartya Sen (1994: 64), es difícil conciliar a los autores con una visión libertaria en la medida en que si bien dan prioridad a la libertad están dispuestos a ponerle límites en aras de la estabilidad social. El segundo artículo es el de Carola von Villiez (2006) *Double Standard - Naturally! Smith and Rawls: a Comparison of Methods*. En este artículo von Villiez demuestra que Adam Smith es prácticamente un precursor del método de Rawls pues nos permite pensar una teoría de la justicia contextual capaz de manejar el pluralismo. El presente texto sigue esta sugerencia.

## **2.- De la imposibilidad de confundir al espectador imparcial con el legislador utilitarista**

Rawls (1971: 22 nota 9; 1993: xv) clasifica a Smith dentro de los pensadores utilitaristas y, por lo tanto, dentro de la corriente a la cual se opone. Esta sección busca mostrar que esta clasificación es, por lo menos, inexacta<sup>1</sup>. Nuestra hipótesis de trabajo es que la clasificación resulta de considerar al espectador imparcial, figura central del sistema de la simpatía de Smith, como una figura utilitarista – regida por el principio de la utilidad – equivalente al legislador utilitarista. El legislador utilitarista es quien, en última instancia, determina la distribución al interior de la sociedad luego de agregar preferencias individuales y maximizar una función de utilidad social. Para Rawls (1971: 181) esta figura representa la poca importancia que le da esta filosofía moral tanto a la posibilidad de conflicto de visiones

---

<sup>1</sup> John C. Harsanyi, reconocido representante del utilitarismo contemporáneo, construye su teoría sobre la base del espectador imparcial de Smith. En este sentido, Harsanyi estaría reivindicando a Smith como pensador de la tradición utilitarista. Sin embargo, intentaremos demostrar que el espectador imparcial no es una figura utilitarista en la medida en que no está regido por el principio de la utilidad formulado en su versión clásica bentamita.

como a los individuos como agentes distintos e independientes<sup>2</sup>. Así, los individuos desaparecen, según Rawls, en la fusión de sus preferencias hecha por el legislador utilitarista.

## 2.1.- Simpatía, razón y espectador imparcial

Rawls (1971: 45) considera que “es mediante la concepción del espectador imparcial y el uso de la identificación simpática<sup>3</sup> guiando nuestra imaginación, como el principio de un individuo se aplica a la sociedad”. El espectador imparcial entonces es la figura que, según Rawls, permite generalizar el principio utilitarista de comportamiento individual a toda la sociedad. En efecto, afirma Rawls:

“Este espectador es concebido como llevando a cabo la requerida organización de los deseos de todas las personas en un sistema coherente de deseos; y por medio de esta construcción muchas personas son fundidas en una sola. Dotado con poderes ideales de simpatía e imaginación, el espectador imparcial es el individuo perfectamente racional que identifica y tiene la experiencia de los deseos de otros como si fuesen los propios. De este modo averigua la intensidad de estos deseos y les asigna su valor adecuado en el sistema único de deseos, cuya satisfacción tratará de maximizar el legislador ideal ajustando las reglas del sistema social” (Rawls 1971: 45).

Vale la pena detenerse en esta cita pues muestra la manera como Rawls asocia a Smith con el utilitarismo. Un análisis detallado de la misma, a partir de la teoría de Smith, demuestra que Rawls es, por lo menos, poco fiel a los textos del autor escocés.

Rawls le adjudica al espectador imparcial “poderes ideales de simpatía e imaginación”. En realidad, dice Smith, la simpatía es una capacidad inherente a los seres humanos que les permite identificarse con otro de manera prácticamente instantánea sin consideraciones o razonamientos sobre el interés propio (Smith 1759: 58). Es lo que hoy en día llamaríamos la empatía<sup>4</sup>. Los ejemplos que da Smith demuestran que ni la simpatía ni el ejercicio de la imaginación a través del cual ella opera implican que el individuo requiera “poderes ideales”. Así, por ejemplo, Smith nos dice desde el principio de la *Teoría de los Sentimientos Morales* que muchas veces sentimos tristeza por la tristeza de otros y que este

---

<sup>2</sup> Para un análisis de este punto ver Lengaigne (2004). Volveremos a este punto en la segunda parte del texto.

<sup>3</sup> La identificación simpática a la que se refiere Rawls moviliza la noción de simpatía presente en Smith. Para el autor escocés la simpatía corresponde a “nuestra compañía en el sentimiento ante cualquier pasión” (Smith 1759: 52). (La expresión en inglés es *fellow-feeling*). Es en este sentido que utilizo la palabra en este texto y que no se limita, por ejemplo, a la benevolencia o al altruismo. En términos contemporáneos, como se indica en el siguiente párrafo, la simpatía de Smith corresponde a la empatía, es decir, a la identificación mental y afectiva entre individuos. Para evitar confusiones utilizaré el término simpatético(a) en vez de simpático(a), a excepción de las citas de textos de Rawls o de Smith.

<sup>4</sup> En Montes (2004: 45-55) se analiza el concepto de simpatía junto con las implicaciones de la etimología de esta palabra.

es un hecho “tan obvio que no requiere demostración alguna” (Ibíd.: 49). Cualquier ser humano, prosigue Smith, hasta el mayor rufián o el mayor violador de las leyes de la sociedad siente algo semejante (Ibíd.).

Por lo tanto, es difícil concluir que Smith presenta la capacidad de empatía de los seres humanos como algo excepcional. Muy por el contrario, a través de la imaginación los seres humanos están en capacidad de ponerse en el lugar de otro y sentir algo parecido a lo que ellos están sintiendo. Cuando vemos que alguien va a recibir un golpe en el brazo o en la pierna, dice Smith, reaccionamos retirando el nuestro y en el momento en que efectivamente se produce el golpe sentimos algo muy semejante al dolor de quien fue golpeado (Ibíd.: 50-51).

Esta reacción, continúa Smith, no se produce únicamente en casos de tristeza y dolor; también estamos en capacidad de sentir la alegría de otro. Esta capacidad de sentir lo que otro está sintiendo con solo observarlo atentamente es la simpatía (Ibíd.) y constituye el primer paso en la formación de los juicios morales y en la socialización de los individuos que llevará al espectador imparcial o a la conciencia individual.

En efecto, los seres humanos a medida que participan en el juego de la simpatía, en observarse los unos a los otros, empiezan a formar juicios sobre el comportamiento del agente. Deciden si ellos actuarían de igual manera si estuvieran en las mismas circunstancias sintiendo lo mismo. Si consideran que así lo harían, dirán que el comportamiento es apropiado y simpatizarán con el agente, de lo contrario dirán que el comportamiento es inadecuado al no ser capaces de entrar en sus sentimientos.

En la segunda frase de la cita, Rawls afirma que el espectador imparcial es un individuo perfectamente racional capaz de identificarse con los deseos de otro como si fueran los suyos. En realidad, según Smith, los individuos nunca experimentan los sentimientos de otros como si fueran propios: “Ellos jamás nos han llevado ni pueden llevarnos más allá de nuestra propia persona, y será sólo mediante la imaginación que podremos formar alguna concepción de lo que son sus sensaciones. Y dicha facultad solo nos puede ayudar representándonos lo que serían nuestras propias sensaciones si nos halláramos en su lugar. Nuestra imaginación puede copiar las impresiones de nuestros sentidos, pero no de los suyos” (Ibíd.: 50). No tenemos, afirma Smith, una experiencia inmediata o directa de lo que otro puede estar sintiendo porque nuestros sentidos, nuestra imaginación, no nos pueden llevar más allá de nosotros mismos (Ibíd.). Lo máximo que podemos hacer es tener una idea de lo que el agente sentiría ubicándonos, gracias a la imaginación, en su lugar. “La simpatía, en consecuencia, no emerge tanto de la observación de la pasión como de la circunstancia que la promueve” (Ibíd.: 54).

La simpatía nos permite identificarnos con otro sin dejar de ser nosotros mismos e imaginarnos lo que sentiríamos si nos encontráramos en su situación. Esto implica, además, que el proceso de simpatía o de identificación se hace con respecto a los sentimientos en circunstancias específicas y no, como afirma Rawls, con los deseos del agente observado. La simpatía es espontánea y no sugiere comportamiento racional alguno por parte del espectador. Rawls parece olvidar que Smith se sitúa en la tradición escocesa de los sentimientos morales, en la cual, la razón tiene, por mucho, un papel bastante secundario.

Jeremy Bentham, contrariamente a Rawls, ve claramente este rol secundario de la razón. Este es uno de los primeros motivos por el cual el principal autor del utilitarismo clásico rechaza el sistema de la simpatía. En efecto, en su discusión de los principios de filosofía moral, Bentham establece claramente la diferencia entre el principio de la simpatía y el principio de la utilidad. El principio de la simpatía, al que denomina principio del intuicionismo (Bentham 1817: 32) o principio *ipsedixit*<sup>5</sup> (Bentham 1789: 21; Bentham 1983: 32), no es un principio objetivo. Según este principio, una acción es aprobada o no, sólo porque un individuo la aprueba o no. Esto significa que sólo cuenta la evaluación subjetiva de quien considera la acción, sin intervención de principio objetivo<sup>6</sup> alguno (Bentham 1983: 304-305). Uno de los objetivos de Bentham es precisamente proponer una alternativa a este principio subjetivo pues sostiene que un principio como este representa una amenaza permanente para el gobierno y el orden de la sociedad pues supone un riesgo importante de arbitrariedad. El principio puede llevar, según Bentham, a decisiones tiránicas o despóticas pues impone los sentimientos de aquel que juzga la acción o la política en evaluación (Bentham 1817: 24). Es claro entonces que el mayor representante del utilitarismo clásico marca no sólo su diferencia, sino su oposición al principio de la simpatía.

La primera y la última parte de la cita de Rawls son aún más problemáticas. En ellas, Rawls afirma que el espectador imparcial fusiona los deseos de todos en un sistema coherente de deseos que da el peso adecuado a cada uno de ellos para que posteriormente el legislador ideal pueda maximizar la satisfacción social. El paso de una práctica individual espontánea a una mirada englobante y racional que lleva a la maximización de una función de utilidad social sencillamente no se encuentra en Smith. El mecanismo de la simpatía, como veremos en la segunda parte del texto, permite establecer unas reglas de comportamiento a partir de la experiencia individual en sociedad. Estas reglas de comportamiento hacen que la vida social sea llevadera pues los individuos actúan de

---

<sup>5</sup> “Por principio *ipsedixit*, entiéndase aquel principio o, digamos, ese comienzo o tren de razonamiento, que no hace referencia ni a la felicidad ni a la infelicidad como el fin a perseguir o el estándar de bien y mal en la conducta humana: sino que de manera tácita o explícita y reconocida la opinión – la opinión declarada – de quien habla o del escritor o de algún otro individuo conocido o anónimo.” (Bentham 1983: 304-305, traducción propia).

<sup>6</sup> No es el objetivo de este artículo contraponer las posiciones de Smith y Bentham. Sin embargo, como lo nota von Villiez (2006), el juego de la simpatía como juego intersubjetivo garantiza la objetividad del juicio moral.

manera previsible y adecuada, según los criterios y valores vigentes en la sociedad en la que viven. Esta estructura básica de la sociedad no es obra de un personaje centralizador, es un efecto emergente de acciones y juicios individuales.

Es más, la confusión entre espectador imparcial y legislador utilitarista es aún más improbable al considerar la función que Bentham le asigna a la segunda figura. La manera como el legislador agrega deseos y maximiza una función social de utilidad no es por medio de la simpatía. El mecanismo utilizado es el *felicific calculus*. Este cálculo compara los costos y los beneficios de una acción o de una medida. Los costos son las penas que se pueden producir sobre los individuos mientras que los beneficios corresponden a los placeres generados. El cálculo empieza estableciendo el valor que un placer o una pena tiene para un individuo. Este valor está determinado por la intensidad, la duración, la certeza, la proximidad en el tiempo, la fecundidad, la pureza y la extensión del placer o de la pena en cuestión (Bentham 1789: 38; Bentham 1817: 66, 88-9). Este procedimiento, que Bentham describe como eminentemente objetivo – incluso da medidas para cada una de las variables - se realiza para cada uno de los individuos afectados. Enseguida, se agregan estos cálculos y se determina si la tendencia general del acto o la medida es beneficiosa o no (i.e. la suma neta de placeres y de penas es positiva o no). Bentham reconoce todos los problemas de cálculo y precisión que este procedimiento puede tener, pero el punto que aquí nos interesa es que en ningún momento interviene la simpatía de espectador alguno. Incluso Bentham, para superar los problemas de comparación intra e interpersonal de utilidades, propone la tasa de interés para descontar las penas y los placeres en el tiempo, y la moneda como unidad de medida de estas penas y placeres. En este análisis, Bentham se acerca a una utilidad marginal decreciente de la moneda, consideraciones que no tienen sentido en el sistema de la simpatía.

## **2.2.- El riesgo del amor del sistema**

Si volvemos a Smith encontramos que es particularmente crítico de los legisladores o de los políticos que pretenden organizar la sociedad. Podríamos decir entonces que se opone a figuras tales como el legislador utilitarista pues considera que son víctimas del amor del sistema y van contra el funcionamiento natural de la sociedad. Es difícil entender, entonces, por qué Rawls da definiciones de espectador imparcial, arguyendo seguir la línea de David Hume y de Smith, que están en clara contradicción con la posición de, al menos, este último autor. Este es el caso de la siguiente definición tomada de *Teoría de la Justicia*: “Algo es correcto, digamos un sistema social, si un observador ideal, racional e imparcial, lo aprobara desde un punto de vista general, teniendo todo el conocimiento de las condiciones relevantes. Una sociedad rectamente ordenada es aquella que recibe la aprobación de tal

observador ideal” (Rawls 1971: 214)<sup>7</sup>. La definición de Rawls parece dar un sentido constructivista a un concepto que está lejos de serlo, al menos, en Smith.

En efecto, como hemos visto, la figura del espectador imparcial es mucho menos compleja y poderosa de lo que Rawls sugiere. El espectador imparcial de Rawls no corresponde al de Smith, pues en la construcción smithiana sólo se refiere a la capacidad de los individuos de observar y observarse y emitir juicios sobre sus observaciones. El espectador imparcial de Smith forma juicios sobre sentimientos y acciones individuales, no sobre arreglos sociales. Da indicaciones sobre el comportamiento individual a seguir dentro de la sociedad<sup>8</sup>, no sobre la forma en que ésta debe ser organizada como un organismo independiente de la acción individual.

Antes de entrar en el punto sobre el amor del sistema, en aras de la discusión, aceptemos que es posible encontrar ocasiones en que el espectador imparcial (interno o externo) emite un juicio sobre algún tipo de regla o de ley. Smith sostiene que en algunas situaciones los individuos pueden castigar o aprobar un castigo “sólo atendiendo al interés general de la sociedad, que a nuestro juicio no podría ser garantizado de otra forma” (Smith 1759: 192). Esto sucede cuando se trata de crímenes que no hieren o afectan de manera directa o inmediata a una persona en particular, pero cuyas consecuencias remotas pueden producir desorden en la sociedad (Ibíd.).

El ejemplo utilizado por Smith es el de un centinela que se duerme durante su guardia poniendo en peligro a las tropas. Según las leyes de la guerra, dice Smith, este centinela será ejecutado. El castigo parecerá adecuado pues la falla del centinela pone en peligro al ejército, “pero esta sanción, por necesaria que sea, siempre parece excesivamente severa” (Ibíd.: 192-193). El espectador tiene problemas para aprobar el castigo y quisiera poder salvar al centinela si estuviera en sus manos pues el interés de la sociedad es algo tan vago y tan abstracto que los individuos no pueden naturalmente simpatizar con él<sup>9</sup> (Ibíd.).

En efecto, Smith afirma que la aprobación del castigo de crímenes o la preocupación que los miembros de una comunidad puedan sentir los unos por los otros no proviene de un interés por la sociedad como tal (Ibíd.: 191). La preocupación por la sociedad, sostiene Smith, está compuesta por la consideración que sentimos por sus miembros individuales. En

---

<sup>7</sup> Rawls cita páginas del extracto de la *Teoría de los sentimientos morales* de la recopilación de L.A. Selby-Bigge (1897, *British Moralists*, vol.I, Oxford: Clarendon Press). Al no tener acceso a esta edición, no fue posible comparar las páginas citadas por Rawls. Sin embargo, la cita muestra que Rawls leyó extractos del libro de Smith.

<sup>8</sup> Los individuos pueden ignorar estas indicaciones y seguir un curso de acción en desacuerdo con el juicio del espectador imparcial interno, de su conciencia.

<sup>9</sup> La sociedad no es un ser, un semejante, con el cual los individuos puedan identificarse.

consecuencia, el espectador imparcial no aprueba una organización social como tal, sino que se identifica con los individuos que la conforman.

Más aún, los seres humanos se identifican con el carácter de sus semejantes y, en ocasiones, el juicio resultante es incluso contrario a los resultados de la Naturaleza. Smith pone el ejemplo de alguien deshonesto y trabajador comparado con alguien bueno pero indolente (Ibíd.: 305). De acuerdo con el “curso natural de las cosas,” el primero será recompensado con riqueza y el segundo vivirá en la pobreza, pero “los sentimientos naturales de la humanidad” quisieran que la distribución fuera al revés: las cualidades del segundo compensan sus defectos mientras que los defectos del primero opacan sus cualidades. Por lo tanto, “las leyes humanas, las consecuencias de los sentimientos humanos, confiscan la vida y las propiedades del traidor laborioso y prudente, y premian con extraordinarias recompensas la fidelidad y el espíritu cívico del buen ciudadano imprevisor y negligente” (Ibíd.: 306). Esto significa que los seres humanos corrigen la distribución hecha por la Naturaleza porque buscan recompensar cada virtud de acuerdo al grado de amor y estima que produce y castigar cada vicio según el grado de desprecio que genera (Ibíd.).

Sin embargo, reconoce Smith, “el curso natural de las cosas no puede ser totalmente controlado por los impotentes afanes del hombre” (Ibíd.: 307). Y aquí volvemos al amor del sistema que Smith critica en los políticos. En la parte IV de la *Teoría de los sentimientos morales* Smith discute “el efecto de la utilidad sobre el sentimiento de aprobación”. Esta parte del libro demuestra, sin lugar a dudas, que Smith no es utilitarista y que busca distanciarse de Hume en cuanto a la fuente de los juicios morales<sup>10</sup>.

Smith sostiene que la utilidad es una de las principales fuentes de la belleza y designa la adecuación de un sistema o de una máquina para producir el fin para el cual fue diseñado (Ibíd.: 325-326). Frecuentemente, continúa Smith, ni siquiera es el fin lo que despierta la admiración del observador, sino la conveniencia de los medios mismos. Los individuos admiran las máquinas y los mecanismos por sí mismos y no tanto por el objetivo que cumplen (Ibíd.: 327). Smith presenta este principio como el motivo secreto de algunos de los más serios y más importantes proyectos tanto en la vida privada como en la pública (Ibíd.: 327-328). En la vida privada, la industria por ejemplo, es el efecto de esta admiración por las máquinas y los mecanismos y es una muestra de cómo los seres humanos confunden los medios con los fines. Así, los individuos se someten a una vida de trabajo y de sacrificios para obtener la tranquilidad que está todo el tiempo a su alcance porque creen que la riqueza material corresponde a la felicidad (Ibíd.: 328-330).

---

<sup>10</sup> Fleischacker (1999, 2004) defiende una lectura Kantiana de Smith. Montes (2004, capítulo 4) sigue esta corriente a través de un análisis del concepto de *propriety* en Smith.

De mayor importancia para nuestro objetivo es el efecto de este principio sobre la vida pública: “El mismo principio, el mismo amor por lo sistemático, el mismo aprecio por la belleza del orden, el arte y el ingenio, frecuentemente lleva a recomendar las instituciones que tienden a promover el bienestar general” (Ibíd.: 333). No es la simpatía que sienten los políticos hacia los ciudadanos la que promueve determinadas instituciones. Aunque el valor de cualquier régimen gubernamental es proporcional a su contribución en la promoción de la felicidad de sus ciudadanos, y esto sería un rastro de pensamiento utilitarista en Smith, en realidad, el espíritu público y muchos de los grandes logros de legisladores y gobernantes vienen de este amor del sistema (Ibíd.: 334-335). En consecuencia, el motivo de acción de los políticos no es el principio utilitarista de maximización de la utilidad social sino el amor del sistema; su preocupación porque el mecanismo del gobierno y de la sociedad funcione adecuadamente sin miras a un fin último.

El amor del sistema tiene un riesgo importante para Smith y es que ignora que los individuos tienen sus propios motivos de acción. En otras palabras, el político, guiado por el amor del sistema, supone que puede disponer de y organizar a los miembros de la sociedad de manera que se optimice el funcionamiento del mecanismo social. Esto es una ilusión pues olvida que los individuos no sólo tienen fines diferentes y divergentes sino que además determinan su curso de acción de manera independiente (Ibíd.: 418-419). El amor del sistema es, entonces, una amenaza a la libertad y a la autonomía individual. El gobernante o el legislador no pueden pretender imponer la coordinación a los miembros de la sociedad. Por el contrario, la coordinación social es el resultado de las acciones individuales mediadas por el mecanismo de la simpatía.

Rawls desconoce el carácter esencialmente individualista del espectador imparcial en Smith y lo ubica en una situación semejante a la del legislador utilitarista. De esta manera, el primer autor adjudica un punto de vista constructivista al espectador imparcial al otorgarle la capacidad de observar e identificarse con todos los miembros de la sociedad para, desde ahí, establecer un arreglo institucional específico. Esto le permite a Rawls llegar a la conclusión que el espectador imparcial y simpático es alguien que asume un punto de vista general, en el cual sus intereses no están en juego, posee toda la información relevante y se comporta de manera racional (Rawls 1971: 186). Este espectador, según Rawls, responde a los intereses de cada miembro de la sociedad de igual manera y sabe cómo la organización social afecta estos intereses (Ibíd.). Esta situación inicial le permite al espectador, según Rawls, imaginarse a sí mismo en el lugar de cada persona y “una vez que lo ha hecho con todas, la fuerza de su aprobación queda determinada por el balance de satisfacciones a las que ha respondido simpáticamente. Una vez que se ha puesto en el lugar de todas y cada una de las partes afectadas su aprobación expresará el resultado

total. Los dolores imaginados simpáticamente cancelan los placeres imaginados también simpáticamente, y la intensidad final de la aprobación corresponde al total neto de sentimientos positivos” (Ibíd.: 217)<sup>11</sup>.

En realidad, Rawls parece confundir simpatía y utilidad como fuente de aprobación, siguiendo a Hume (Ibíd.: 186). Smith se cuida de no cometer esta confusión. En efecto, refiriéndose expresamente a Hume, afirma que la fuente primera de la aprobación o desaprobación no es la utilidad (Smith 1759: 339). Ofrece dos razones para ello: la primera es que la aprobación de la virtud no puede ser un sentimiento del mismo tipo de aquel que aprueba el diseño de una cosa; la segunda, que la aprobación de las virtudes no responde a consideraciones de utilidad sino a lo apropiado del sentimiento (Ibíd.: 339-345). Y este sentimiento de aprobación es el resultado de un proceso de identificación con otro individuo por medio de la simpatía (Ibíd.: 346) que excluye la utilidad del sentimiento y/o de la acción.

La descripción que hace Rawls del espectador imparcial corresponde a la descripción de Smith (Ibíd.: 417-419) del “hombre de sistema”. Este es un individuo enamorado de la supuesta belleza de su plan ideal de gobierno a tal punto que lo impone sin tener en cuenta los intereses y los prejuicios de los ciudadanos. Esta actitud corresponde a “erigir su propio juicio como norma suprema del bien y el mal. Se le antoja que es el único hombre sabio y valioso de la comunidad, y que sus conciudadanos deben acomodarse a él, no él a ellos” (Ibíd.: 419). En resumen, Rawls confunde al espectador imparcial de Smith con el legislador utilitarista porque no hace la diferencia entre el sistema de la simpatía y el utilitarismo.

### **3.- Bases del liberalismo pluralista en Smith**

Habiendo establecido las diferencias básicas entre el utilitarismo y el sistema de la simpatía es interesante ver cómo Smith propone unas bases aún más liberales que las propuestas por Rawls para una organización social pluralista. La teoría de Smith es profundamente respetuosa de la libertad y de la autonomía individual y concibe la organización social como el resultado de la libre interacción entre individuos. En esta tercera parte del texto se rescatan ciertos elementos omitidos por Rawls en su reconstrucción de Smith para sugerir que la única alternativa al utilitarismo no es la justicia como equidad.

---

<sup>11</sup> Rawls reconoce que esta visión de una figura que fusiona todos los deseos en un sistema único de deseos no se encuentra de manera explícita en los pensadores utilitaristas clásicos, dentro de los cuales incluye – equivocadamente en mi opinión – a Smith (Rawls 1971: 214, nota al pie 34). Encuentra sugerencias de esta visión en Sidgwick y en Edgeworth pero el punto aquí es precisamente que esta visión no se encuentra en Smith ni siquiera de manera implícita. Incluso cuando Rawls acepta que esta figura podría no implicar la fusión de los deseos individuales (Ibíd.: 221) sugiere que el espectador sería benevolente, implicando una confusión entre simpatía y benevolencia que Smith elimina desde el comienzo de su teoría definiendo, como lo vimos al principio del texto, la simpatía como *fellow-feelling*. Esto sin olvidar que la última parte de la cita recuerda el procedimiento del *felicific calculus* de Bentham visto más arriba.

### 3.1.- Respeto, reciprocidad, comunicación afectiva

Una de las principales críticas de Rawls al utilitarismo clásico es su falta de consideración por el individuo, no sólo en términos de sacrificio individual sino también respecto a la pérdida de la individualidad como tal, de la separación entre individuos. Sen y Williams (1982: 4, traducción propia) retoman esta crítica: “Las personas no cuentan como individuos en esto más que como lo hacen los tanques individuales de petróleo en el análisis de consumo nacional de petróleo”. Los autores continúan afirmando que el utilitarismo no se interesa por la integridad personal e ignora la autonomía individual (Ibíd.: 5)<sup>12</sup>.

El sistema de la simpatía está construido sobre la premisa básica de que los individuos se consideran a sí mismos como iguales, capaces de ponerse en el lugar de otro y de mirarse a sí mismos con los ojos del otro, y de establecer una comunicación afectiva entre ellos. El sistema de la simpatía de Smith es una explicación sobre la genealogía de la moral como mecanismo de socialización de los individuos. El ejercicio de la simpatía al interior de la sociedad tiene como resultado último la generación de reglas de comportamiento que sus miembros considerarán como válidas y que respetarán en su interacción con los demás.

El mecanismo, como ya lo vimos, es relativamente simple: los individuos se observan los unos a los otros y a través de la simpatía, establecen si el comportamiento observado les parece apropiado (*proper*) o no. En otras palabras, el juego de la simpatía se asemeja a un juego de espejos a través del cual los individuos emiten juicios sobre el comportamiento propio y el de los demás. Estos juicios indican básicamente si los individuos sentirían o se comportarían como aquel a quien están observando si se encontraran en las circunstancias del observado. Los individuos, como ya lo anotamos, no dejan de ser ellos mismos en ningún momento. Así, por ejemplo, incluso podemos simpatizar con los muertos (Smith 1759: 55), es decir, ponernos en su situación y desde nuestra propia persona compadecemos por ellos porque ya no están en capacidad de disfrutar de la vida, algo que ellos ya no pueden hacer. Según Smith, no hay riesgo de pérdida de la propia identidad precisamente porque existe una distancia infranqueable entre subjetividades.

Es posible pensar que Smith es mucho más cercano al liberalismo clásico que Rawls<sup>13</sup> en la medida en que el autor escocés considera que los individuos son

---

<sup>12</sup> Harsanyi (1982: 61) argumenta que el tipo de utilitarismo que él avanza es compatible tanto con la elección individual como con la diferencia entre individuos. El utilitarismo de Harsanyi corresponde al utilitarismo de la regla y no del acto, como el utilitarismo clásico, y se aleja del hedonismo egoísta optando por el utilitarismo de preferencias.

<sup>13</sup> En particular que el Rawls de *Liberalismo Político* donde ha incorporado las críticas comunitaristas y elementos republicanos a su teoría de la justicia como imparcialidad. En efecto, en sus últimas formulaciones de la teoría Rawls deja de lado al agente moral kantiano y lo reemplaza por la persona moral. Esta persona moral se caracteriza por tener dos facultades: una concepción de bien y un sentido de justicia. Su interés supremo es la

esencialmente agentes libres cuyo deber ciudadano o cuya actividad política no es inherente a su naturaleza humana. En este sentido, Smith es próximo a la concepción de lo que B. Constant llamaría la libertad de los modernos (Constant 1820)<sup>14</sup>. La gran ventaja, según Constant (Ibíd.: 311), de esta libertad es la garantía de la autonomía individual, el rechazo de cualquier vigilancia sobre las actividades privadas. Los individuos, bajo el régimen de la ley, tienen derecho a perseguir como mejor les parezca su interés personal. Esto no implica, para Smith, que el Estado se limite a tareas de defensa y seguridad (Smith 1776: libro V; Viner 1927). Pero sí sugiere que las actividades privadas pasan a ocupar el centro de atención de los individuos por sobre su participación en la vida política de la comunidad. Los individuos ya no se ocupan directamente del gobierno sino que lo hacen por medio de representantes. Tanto los gobernantes como los representantes deben rendir cuentas frente a los ciudadanos, pero estos últimos no participan de manera directa en la toma de decisiones públicas. Así, lo más importante en esta visión liberal es el individuo y sus libertades en oposición al ciudadano y su responsabilidad civil.

### **3.2.- Principios de justicia vs. reglas de comportamiento**

El mecanismo de la simpatía permite la socialización del individuo pues le indica cuáles son los comportamientos socialmente aceptados. El resultado del juego de la simpatía son reglas de comportamiento dentro de las cuales se encuentran las reglas de justicia. Smith presenta así una explicación sobre el surgimiento de las reglas de justicia. Sin embargo, contrariamente a Rawls, no le da un contenido positivo a estas reglas. Esa es la diferencia básica entre las reglas de Smith y los principios de Rawls. Mientras el segundo nos dice exactamente qué son y en qué consisten los principios de justicia, el primero sólo nos da una definición negativa. La justicia, dice Smith, es una virtud negativa que consiste en abstenerse de hacer daño al otro y que se cumple sencillamente cruzándose de brazos (Smith 1759: 78-82).

La razón por la cual Smith no da un contenido positivo a las reglas de justicia es que su sistema de la simpatía es una teoría de la justicia puramente contextual<sup>15</sup> y procedimental. Las reglas de comportamiento que se derivan del juego de la simpatía varían según el contexto en el que se desarrolle. La teoría de la simpatía es realmente una teoría procedimental pues nos dice cómo llegamos a las reglas de justicia sin decirnos en qué consisten esas reglas.

---

defensa de sus facultades morales. De esta manera Rawls convierte al agente moral liberal en un agente comunitarista, incorporando sujetos colectivos, o lo que él llama, visiones omnicomprendivas.

<sup>14</sup> Clasificar a Smith dentro del liberalismo puede resultar anacrónico en la medida en que el sentido actual de liberalismo político data probablemente de principios del siglo XIX. Sin embargo, la cercanía del autor escocés con las premisas básicas de esta filosofía política parecen justificar el anacronismo en términos de historia de las ideas.

<sup>15</sup> Para una elaboración de este punto ver von Villiez (2006).

Una de las principales críticas que Rawls le hace no solo al utilitarismo sino a la mayor parte de las teorías de la justicia existentes hasta el momento es el ser teorías comprensivas. Estas teorías implican una idea única del bien. El sistema de la simpatía de Smith, clasificado como parte del utilitarismo por Rawls, compartiría esta característica. El sentido del deber, la regla que, según Smith, permite finalmente garantizar la convivencia pacífica entre los individuos, encarnaría esta idea única del bien.

Así, aunque diferentes proyectos de vida puedan coexistir y no haya una única visión acerca de la vida buena, el sentido del deber tendría unos contenidos tales que indicaría cuál es el comportamiento adecuado en sociedad, reflejando unos valores particulares de lo que se considera hace parte del bien. Puede, entonces, que no exista una concepción sobre el objetivo de la vida humana, pero sí cabría la posibilidad de una visión particular de cómo se debe vivir.

Veamos entonces en detalle qué es este sentido del deber. Para Smith el sentido del deber corresponde al respeto de las reglas generales de conducta (Smith 1759: 296). Este respeto hace que los individuos sean confiables y predecibles y, por lo tanto, que puedan vivir en sociedad: “De la tolerable observancia de estos deberes depende la existencia misma de la sociedad humana, que se desmoronaría hecha añicos si el género humano no tuviese normalmente grabado un respeto hacia esas importantes reglas de conducta” (Ibíd.: 299). Estas reglas son básicamente reglas de convivencia y tales reglas varían de acuerdo con la comunidad en la que se esté<sup>16</sup>. En efecto, el comportamiento que se considera apropiado en una sociedad puede no corresponder a aquel que se considera apropiado en otra<sup>17</sup>. Incluso, Smith admite la posibilidad de no actuar según el sentido del deber imperante en un determinado momento: “... también la naturaleza puede en ocasiones preponderar y conducirla a actuar de manera contraria al mismo” (Ibíd.: 321). En consecuencia, el sentido del deber, al igual que todos los juicios morales en el sistema de la simpatía, es una noción contextual, sin significación particular más allá de garantizar unos términos comunes de convivencia entre miembros de una sociedad.

---

<sup>16</sup> Esto implica también que la explicación de la acción en Smith no es la maximización de la utilidad individual si no el seguir reglas simples.

<sup>17</sup> El ejemplo más claro son las reglas de cortesía. Pero este ejemplo sólo sirve a manera ilustrativa porque las reglas de cortesía no hacen parte de los fundamentos de una sociedad bien ordenada. Según Smith, estas reglas sólo embellecen el arreglo social. El fundamento de la sociedad, según Smith, es la justicia y las reglas de justicia establecidas en cada organización social deben ser respetadas, su respeto debe ser exigido por la ley y su incumplimiento o infracción debe ser castigado si se pretende preservar el orden social. Las reglas de justicia mínimas son el derecho a la vida y a la propiedad. Sin embargo ni siquiera el contenido de estas reglas mínimas está predeterminado en Smith. Así, en el ejemplo del centinela mencionado anteriormente su castigo es la muerte que era el castigo correspondiente en el momento en que Smith escribe. Ese castigo ya no es aceptado hoy en día lo cual demuestra que el contenido de las reglas depende exclusivamente del contexto. En este sentido, Smith afirma que no es posible juzgar las reglas de justicia de otra sociedad si no se está en ella.

### 3.3.- Mercado y distribución

Dada la concepción del individuo y de su proceso de socialización en Smith, parece claro que Rawls es más cercano a una tradición republicana donde la prioridad está en el diseño de las instituciones que garanticen tanto la participación como la distribución entre los ciudadanos. Rawls parecería intentar articular, a través de un diseño institucional específico, la libertad y la igualdad. No obstante, la igualdad en términos de acceso a los bienes primarios parece cobrar mayor importancia. En efecto, según este autor, la libertad de seguir su propio plan de vida o su propia concepción de vida buena requiere que el individuo tenga acceso a unos bienes primarios indispensables para cualquiera en la consecución de su proyecto de vida. La igualdad es entonces una condición necesaria para la libertad.

Smith, por el contrario, supone la igualdad inicial entre los individuos, reclama un arreglo institucional tal que se garantice igual libertad para todos, pero no impone la igualdad en la distribución como una condición para el ejercicio de la libertad<sup>18</sup>. No son las instituciones diseñadas específicamente con tal propósito las que asegurarán el acceso a bienes y por lo tanto el ejercicio de la libertad, la consecución del interés propio. Es lo que Smith llama el progreso natural de la opulencia, el dejar hacer a las fuerzas de la naturaleza, lo que asegura una vida digna para todos los miembros de la sociedad.

Por fuerzas naturales no es necesario entender las libres fuerzas del mercado. Son fuerzas inherentes al ser humano, particularmente poderosas en opinión de Smith. Una en especial garantiza, según este autor, el progreso económico y social: el deseo de mejorar nuestra condición. Este deseo, tranquilo y desapasionado según Smith (1776: 299) nace con el ser humano y nunca lo abandona, haciéndolo un ser inconforme con su situación presente.

“El esfuerzo uniforme, constante e ininterrumpido de toda persona para mejorar su condición, es decir, el móvil del que primitivamente se deriva la riqueza pública y nacional, así como la de los particulares, es con frecuencia lo bastante poderoso para mantener la marcha natural de las cosas hacia el progreso, a pesar de la extravagancia del Gobierno y de los mayores errores de la administración” (Ibíd.: 300).

Este deseo concurre con el aumento de la productividad del trabajo, y por lo tanto, con la división del trabajo, para asegurar el crecimiento económico. La prosperidad se extiende a todos los miembros de la sociedad (Ibíd.: 14). Es bien conocida la comparación

---

<sup>18</sup> Una de las críticas que se le ha formulado a la teoría de Rawls es que en la posición original si bien los individuos son iguales, prefieren ser libres y buscan garantizar un mínimo de libertad, en consecuencia, no es claro por qué estarían dispuestos a sacrificar libertades por obtener igualdad de riquezas, así estas sean de bienes primarios.

que hace Smith entre el más pobre jornalero en la sociedad comercial y los regentes de lo que él llama las sociedades primitivas (Ibíd.: 15-16): gracias a la división del trabajo y, en consecuencia, a la multiplicación de los bienes, el miembro más desfavorecido de la sociedad comercial goza de mejores condiciones de vida que cualquier individuo por más rico que sea en cualquier otro tipo de organización social.

Esto garantiza además que las personas disfruten de una vida digna. Este concepto, como lo anota Sen (1999: 72-74), es de particular importancia en Smith. En efecto, parte de la realización de un individuo implica participar en la vida social y poder aparecer en público sin vergüenza. Esto significa que los individuos deben contar con unos bienes mínimos considerados como necesarios en la sociedad de la que forman parte (Smith 1776: 406-408).

Smith considera que la fuente de la riqueza y del crecimiento económico es el aumento en la productividad del trabajo resultante de la profundización de la división del trabajo. Esta profundización hace que los miembros de una sociedad puedan contar con más y mejores bienes y servicios que incrementan su calidad de vida. Smith no cree que las diferencias de talentos entre los individuos sean exógenas o inherentes al ser humano si no que también son el resultado de la división del trabajo<sup>19</sup>. La cual, a su vez, es el resultado de la tendencia natural a intercambiar. Esta tendencia natural hace que la diferencia de talentos sea benéfica para toda la sociedad, hace que se exploten al máximo las complementariedades entre talentos. Dice Smith: “Entre los hombres,..., hasta los talentos más dispares son de utilidad unos para otros; gracias a esa disposición general para el trueque, la permuta y el intercambio, los frutos diversos de sus talentos respectivos son puestos, como si dijéramos, en un fondo común en el que cada uno de los hombres puede adquirir la parte que necesite del fruto del talento ajeno” (Ibíd.: 20).

Esto implica que para Smith la institución que garantiza el máximo aprovechamiento de las diferencias de talentos es el mercado. Los individuos son diferentes como resultado de la división del trabajo y esta diferencia puede ser socialmente benéfica gracias al mercado. No hay, entonces, en Smith una institución fuera del mercado que determine la distribución de los beneficios derivados de las diferencias sociales y económicas o el acceso a estas diferencias. Esta es, seguramente, una de las razones por las cuales se ha

---

<sup>19</sup> Es el ejemplo del portero y el filósofo: “En realidad, la diferencia que existe en las disposiciones naturales de las distintas personas es mucho menor de lo que creemos; y la gran diferencia de capacidades que parece distinguir a los hombres de las distintas profesiones, una vez llegados a la madurez, resulta en muchas ocasiones efecto, más bien que causa, de la división del trabajo” (Smith 1776: 19). Es la costumbre, el hábito y la educación lo que explica la diferencia, según Smith, entre estos dos personajes.

considerado que Smith le da poca cabida a consideraciones de justicia distributiva en su teoría<sup>20</sup>.

En este sentido la teoría de Smith se acerca a la de Rawls en la medida en que ambos sugieren que la justicia de las instituciones tiene que ver con los beneficios derivados de las diferencias para los menos favorecidos. La divergencia entre los dos autores es, sin duda, el mecanismo de distribución por el que abogan.

Así, el que no exista una institución diferente al mercado como entidad de distribución, no implica que las consideraciones de justicia distributiva estén ausentes del pensamiento de Smith. La ventaja precisamente de la economía de mercado, según Smith, es que da mayor acceso a una mayor cantidad de personas a las diferencias de talentos y, por lo tanto, a la complementariedad de los mismos. Esto, para Smith, implica un mejoramiento en las condiciones de vida de los miembros de la sociedad. Añade Smith, en una economía en crecimiento los salarios tienden a ser mayores que en otra circunstancia. Esto sólo puede ser benéfico pues no solo le permite a la gran mayoría de la población tener mayor acceso al mercado sino que además: "... lo que redunde en mejora de la parte mayor no puede nunca ser considerado como un inconveniente para el todo. Desde luego, no puede existir sociedad próspera y feliz cuya parte mayor de miembros integrantes sea pobre y miserable. Es, además, pura justicia que quienes alimentan, visten y proporcionan habitación al organismo total del pueblo, reciban una parte de los productos de su propio trabajo que les permita a ellos mismos alimentarse, vestirse y cobijarse regularmente bien" (Smith 1776: 75).

Es cierto que Smith no se ocupa de los excluidos del mercado y, en este sentido, su visión podría calificarse de optimista. Smith, contrariamente a Rawls, no parece considerar que el mercado genere más desigualdades en el acceso y distribución de los bienes y servicios que otra mecanismo de distribución. Tampoco que las desigualdades creadas por el mercado requieran intervención externa. En este sentido, Rawls, como él mismo lo reconoce, defiende un liberalismo socialista o una democracia de pequeños propietarios; Smith, por el contrario, sería un defensor de una sociedad liberal basada en la economía de mercado<sup>21</sup>. Pero esto no significa que no haya consideraciones distributivas en su argumento o que no reflexione sobre el mecanismo de distribución más adecuado para garantizar las mejores condiciones de vida a la mayor parte de la población.

---

<sup>20</sup> Young (1997) y Fleischacker (2004) analizan aspectos importantes de la justicia distributiva en Smith.

<sup>21</sup> Aunque como se mencionó más atrás y como lo demuestra Viner (1927) esta sociedad liberal de mercado no excluye al Estado y no implica una visión de Estado mínimo a la Nozick. Existen servicios públicos que el Estado debe proveer, según Smith, tales como defensa, seguridad, infraestructura, educación y salud, entre otros. La diferencia radical con Rawls, lo repito, es que el mecanismo de distribución es el mercado y no el Estado.

Rawls (1985: 224) reconoce que su teoría de justicia como *fairness* se aplica a la “estructura básica” de una democracia constitucional moderna. Esto implica, de una parte, que la teoría de la justicia de Rawls se concentra en el diseño institucional de una democracia constitucional y, de otra, que se aplica a un contexto histórico, político, social y económico particular<sup>22</sup>. Este no es el caso de Smith. Si bien, parece clara su preferencia por la economía de mercado, no asocia esta organización económica con un diseño institucional particular. Hacer esto equivaldría, en sus propios términos, a ser víctima del amor del sistema.

### 3.4.- Estabilidad social y teoría moral

Su teoría, afirma Rawls, no corresponde a la aplicación de una moral general a las instituciones de una sociedad: “como un hecho político práctico, ninguna concepción moral general puede proporcionar una base públicamente reconocida para una concepción de justicia en un estado democrático moderno” (Rawls 1985: 225, traducción propia). Lo cual significa que la teoría rawlsiana no es una teoría de la moral ni es una teoría moral. Así, mientras Rawls presenta una teoría de la justicia de las instituciones, Smith construye una teoría moral contextual que sirve de fundamento a la justicia.

Sin embargo, ha surgido la pregunta de si a partir de principios no-éticos es posible deducir principios éticos como en Rawls. Esta inquietud refleja sin duda el problema de la preconcepción de justicia que trasciende la reflexión de Rawls. Esta preconcepción proviene del problema de justicia inicial al que se enfrenta el autor: la exclusión. Para Rawls, la exclusión corresponde a una preocupación por la cohesión social pues la sociedad no es sostenible si algunos de sus miembros no tienen incentivos para permanecer en ella. La amenaza del resquebrajamiento del tejido social es permanente en Rawls y se refuerza si pensamos que el principio de *maximin*<sup>23</sup> finalmente supone una sociedad basada en la desconfianza entre los individuos. Los miembros de tal sociedad buscan minimizar las pérdidas o los efectos negativos de su vida común. Estos individuos, entonces, más que seres razonables en el sentido de Rawls, vuelven a ser seres racionales y calculadores pertenecientes a una sociedad en la cual la comunicación a través de la simpatía enfatizada por Smith prácticamente desaparece.

---

<sup>22</sup> Rawls (1985: 225) aclara que no prejuzga sobre la aplicabilidad de su teoría a otros contextos y otros tipos de sociedad.

<sup>23</sup> El principio de *maximin* establece que la alternativa preferible es aquella cuyo peor resultado es el menos perjudicial. Implica, literalmente, maximizar el mínimo. Rawls lo incorpora en su segundo principio de justicia, el principio de la diferencia, para garantizar que se maximice la posición de aquellos que se encontrarán en la peor posición dentro del arreglo social. Así, Rawls (1974: 142) habla específicamente del criterio *maximin* de equidad, el cual dictamina que las desigualdades sociales y económicas deben ser para el máximo beneficio esperado de los miembros menos aventajados de la sociedad.

## 4.- Conclusiones

La teoría de la justicia de Rawls ha sido ampliamente criticada por diversos motivos. En su obra *Justice as Fairness: a Restatement* (2001), Rawls busca aclarar algunos de estos puntos. Uno de ellos era el uso del criterio de *maximin* en la posición original. La crítica consistía en que la selección de los principios de justicia con base en este criterio suponía que los agentes se comportaran de manera racional (a diferencia de razonable) con una alta aversión al riesgo. Estos supuestos de comportamiento parecían muy restrictivos y sesgados respecto a los dos principios de justicia rawlsianos. En su versión revisada de la teoría de la justicia, Rawls aclara que el *maximin* es sólo un artificio heurístico sin reales consecuencias sobre los supuestos de comportamiento de su teoría.

Suponiendo que podemos aceptar esta revisión, Rawls estaría flexibilizando su teoría. Con una estructura menos exigente, estaría entonces acercándose a la posición de Smith, donde los supuestos de comportamiento son poco restrictivos. Así, un individuo simpático busca hacer parte de su sociedad como un miembro respetado y reconocido pero no maximizando su utilidad o minimizando sus pérdidas esperadas sino a través de una comunicación afectiva cuya única condición es reconocer a un semejante en el otro.

El sistema de la simpatía de Smith propone un mecanismo de coordinación y de elección de reglas sociales, en general, y de justicia, en particular, no sólo respetuoso de la autonomía y de la libertad individual sino también del contexto. Propone un mecanismo de coordinación basado en la comunicación afectiva entre miembros de una sociedad que permite establecer y renovar las reglas de comportamiento que garantizan la estabilidad y el cambio social. En este sentido, la teoría de Smith responde a los criterios de una teoría de la justicia puramente procedimental, no comprensiva y pluralista.

Sin duda, al comparar a Smith con Rawls, la teoría del primero da mucho menos espacio a la actividad política como tal y al debate público de concepciones del bien. La privatización de la moral implica en cierta medida que los seres humanos dan prioridad a su carácter de individuos por sobre el de ciudadanos. No por esto Smith admite que haya mayores amenazas a la estabilidad o al orden social. Smith no ve un riesgo en la libertad individual. Lo ve, por el contrario, en el amor por un sistema, en las visiones constructivistas que buscan diseñar las instituciones según una visión particular. En este sentido, la teoría de Smith se opone no solamente al utilitarismo, sino también a los resultados de la teoría de la justicia como equidad.

## **Bibliografía**

- Bentham, J. (1789). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press, 1996
- (1817). Table of the Springs of Action, in: Amnon Goldworth (ed.), *Deontology together with a Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism*, Oxford: Clarendon Press. p.3-116, 1983.
- (1983). "Article on Utilitarianism" en: Amnon Goldworth (ed.), *Deontology together with a Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism*, Oxford: Clarendon Press. p. 284-328.
- Buchanan, J.M. (1976). "The Justice of Natural Liberty", *Journal of Legal Studies*, 5:1, pp.1-16.
- Constant, B. (1820). "The Liberty of the Ancients compared with that of the Moderns." en: B. Constant, *Political Writings*, B. Fontana (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, pp.308-328, 2000.
- Fleischacker, S. (1999). *A Third Concept of Liberty: Judgement and Freedom in Kant and Adam Smith*. Princeton: Princeton University Press.
- (2004). *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion*. Princeton: Princeton University Press.
- Harsanyi, J. (1982). "Morality and the Theory of Rational Behavior", en: A. Sen y B. Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond*. Gran Bretaña: Cambridge University Press, p. 39-62.
- Lengaigne, B. (2004). *Rawls et l'utilitarisme classique : une vision parétienne*. Manuscrito. Publicado en: *Revue de philosophie économique* 10.
- Mandle, J. (2002). "Book Review, Justice as Fairness: a Restatement", *Utilitas*, 14:2, p.265-268.
- Montes, L. (2004). *Adam Smith in Context: A Critical Reassessment of Some Central Components of his Thought*, New York: Palgrave, Macmillan.
- Rawls, J. (1955). "Two concepts of rules", *Philosophical Review*, 64:1, pp.3-32.
- (1957). "Justice as Fairness", *Journal of Philosophy*, 54:2, pp.653-662.
- (1971). *Teoría de la Justicia*, trad. M.D. González. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- (1974). "Concepts of Distributional Equity. Some Reasons for the Maximin Criterion", *American Economic Review*, 64:2, Papers and Proceedings of the Eighty-sixth Annual Meeting of the American Economic Association, p. 141-146
- (1982). "Social Unity and Primary Goods", en: A. Sen y B. Williams (eds) *Utilitarianism and Beyond*. Gran Bretaña: Cambridge University Press, p. 159-185.

- (1985). "Justice as Fairness. Political not Metaphysical". *Philosophy and Phenomenological Research*, 14:3, p.223-251.
- (1993). *Liberalismo Político*, trad. S.R. Madero. México: Fondo de Cultura Económica, Facultad de Derecho UNAM, 1996.
- (2001). *Justices as fairness: a Restatement*, Cambridge: Harvard University Press.
- Sen, A., 1999. *Development as Freedom*. Nueva York: Alfred A. Knopf, inc.
- Sen, A., Williams, B. (eds). (1982) *Utilitarianism and Beyond*. Gran Bretaña: Cambridge University Press.
- Smith, A. (1759). *La teoría de los sentimientos morales*. Traducción de Carlos Rodríguez Braun. España: Alianza, 1997
- (1776). *Indagación acerca de la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*. Traducción de Amando Lazaro Ros. Madrid: Aguilar, 1961.
- Viner, J. (1927) "Adam Smith and Laissez-faire", *Journal of Political Economy*, 35, abril, p.198-232.
- Von Villiez, C. (2006). "Double standard naturally – Smith and Rawls: a comparison of methods", E. Schliesser y L. Montes (eds.), *New Voices on Adam Smith* Londres: Routledge, p.189-226.
- Young, J. (1997). *Economics as a Moral Science: The Political Economy of Adam Smith* Cheltenham: Edward Elgar.