

AFECTO Y AFECTACIÓN EN LA SIMPATÍA.  
¿LLEVA EL MOVIMIENTO SIMPATIZADOR A  
PONERSE EN EL LUGAR DEL OTRO?

FERNANDO RODRÍGUEZ GENOVÉS  
*I.E.S. "Camp. de Túria". Valencia*

ABSTRACT

The ethical theory of sympathy has doctrinal foundations on the Scottish moral school in 18<sup>th</sup> century, with D. Hume and A. Smith leading it. Today its importance is differed in utilitarian or pragmatist philosophies and in some topics, for example, the *alternating postulate*, which demands, "place oneself in the situation of the another" as a consequence of sympathetic movement. This paper proposes to consider inadequacies and troubles of sympathy that can be already founded in the classical authors, and what remains of emotion or affectation in this moral sentiment.

1. INTRODUCCIÓN

En otros espacios<sup>1</sup> he tenido ocasión de mostrar las grandes debilidades teóricas y prácticas que se ocultan tras lo que denomino el *postulado alternante*, es decir, el principio que reclama

<sup>1</sup> Cfr. mi "¿Universalizar la responsabilidad moral? Ponerse en el lugar del otro y sus límites", comunicación presentada en el XI Congreso de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política: "Retos Pendientes en Ética y Política", Málaga, 14-16 diciembre de 2000.

“ponerse en el lugar del otro” como modelo de movimiento mental garantizador de la comunicación e intersubjetividad morales, adoptado por algunos representantes de las éticas de corte utilitarista o pragmático, éticas del sentimiento moral, pero que asimismo se ha convertido en un recurso rutinario, a veces un simple bordón o lugar común, que adereza discursos de todo tipo: estéticos, religiosos, psiquiátricos, jurídicos, etcétera. En muchos aspectos su radio de acción se aproxima al *principio de simpatía*, desarrollado con voluntad sistemática, principalmente, por la escuela moralista escocesa del siglo XVIII (Shaftesbury, Francis Hutcheson, Thomas Reid, Adam Ferguson y, en especial, David Hume y Adam Smith), con no mucha mayor fortuna, a mi entender. La vaguedad y la vocación aporética del postulado, la fórmula “ponerse en el lugar del otro”, hace de él una máxima muy vaga y equívoca, aunque tales inconvenientes no hayan frenado su recurrencia y generalización. Cuando se toma en serio, cuando la sugestión se aprecia “evidente por sí misma”, entonces aspira a sentar cátedra, se erige en escuela y se hace verbo fundamentador: en el principio fue la simpatía.

Es el propósito del presente trabajo mostrar la débil consistencia del argumento que sustenta la idea principal en ambas formulaciones, a saber, la que aspira a asegurar la comunicación y la experiencia moral común sin auxilio de la razón, mediante las alterables y frágiles vías del sentimiento y de la imaginación, que, no obstante, autorizarían a penetrar y compartir las sensaciones y las vivencias de los hombres y poder hablar, gracias a ello, de una experiencia común, un sentimiento de humanidad. El asentamiento de la ética sobre suelo tan inestable, tan impresionable, fija un discurso en el que la pasión y el deseo priman sobre la verdad y la realidad contrastable, dando como resultado una propuesta, nominalmente, empirista, pero hartamente curiosa: mientras, por un lado, se eleva por encima de la experiencia, merced a la energía aerostática que le otorga la confianza en la facultad de la imaginación, por el otro, afirma unas convicciones morales rabiosamente hostiles y resentidas ante la terca certidumbre del amor propio, difícil de negar *empíricamente*, aunque sencillo de condenar y compensar. Brevemente: unas veces, se presenta como un afecto o *virtud natural*; otras, parece adquirir la afectación de una *virtud artificial*. De esta aventurada apuesta teórica también se infiere una cierta deserción de la ética, propiamente dicha, y la infiltración en esferas de saber supuestamente más accesibles, y acaso más sólidas, es decir, la psicología, el derecho, la política o la religión. De ahí que hablemos de compensación. ¿Qué más

podemos esperar de esta virtualidad? ¿Qué queda del artificio mentalista de la simpatía?

## 2. HUME Y MANERAS DE PONER A LA SIMPATÍA EN SU LUGAR

El principio de simpatía comparte un aire de familia y una procedencia que aproxima entre sí a sus defensores, aunque de ello no se colige un resultado monolítico, homogéneo, sino que varía mucho según quién lo sostenga, sea David Hume, o Adam Smith, por citar a los dos autores que examinaremos aquí. Una notable diferencia remite a nuestra introducción: Hume no identifica el principio de simpatía con el *postulado alternante*; de hecho, no se acoge apenas a la socorrida expresión de “ponerse en lugar del otro”, lugar común frecuentadísimo, empero, en *La teoría de los sentimientos morales* de Smith. Esta moderación —hasta diría: este esmero— confiere a su disertación un apreciable tono de discreción, que, con todo, no siempre le permite salir indemne de la empresa, pues los presupuestos que le siguen sirviendo de punto de partida y apoyo no ofrecen mayor firmeza. En general, su tratamiento de la simpatía, dentro del cuerpo de la teoría ética, nace viciado por la preocupación obsesiva de sortear y contrarrestar, en el ámbito vital de los hombres, el empuje del amor propio, auténtica *bestia negra* de la escuela escocesa, factor humano origen de sus desvelos y cuitas, turbación ésta que se condensa en una incertidumbre principal: ¿cómo determinar la conveniencia y el beneficio de las cualidades morales sin remitirse a la tiranía del interés particular?

Para Hume la respuesta es la utilidad unida a la *simpatía*. El filósofo escocés ofrece una amplia variedad de definiciones del segundo concepto a lo largo de los Libros II y III de su *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740), dedicados al estudio de las pasiones y al trazado de la teoría moral (y política), las cuales revelan una profunda dependencia de vocabulario e inspiración en relación con el resto de la obra, en especial, su teoría del conocimiento (Libro I), y en la *Investigación sobre los principios de la moral* (1751) confirma la idea básica del asunto. Una de esas definiciones dice así: “La simpatía no es sino la conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de la imaginación”<sup>2</sup>. Descripción técnica y precisa que sólo cobra pleno sentido cuando se

<sup>2</sup> HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1977, volumen II, p. 632.

relaciona con el conjunto del sistema humeano. En otras palabras, la simpatía es un movimiento o propensión del espíritu que permite percatarse de las pasiones, sentimientos y emociones de los otros para así garantizar la mutua comunicación. Hume introduce la tesis en la sección del *Tratado* titulada “Del ansia de fama”, y estaríamos tentados a pensar que, al explicar la forma por la cual se conectan las acciones propias y la opinión que se infiere de ellas, Hume es vencido (y convencido) por el muy burgués y esnob interés de salvar las apariencias en la sociedad<sup>3</sup> (reproche que, de serlo, estaría mucho más justificado en el caso de Smith). La proximidad y la dependencia del sentimiento de simpatía con las razones de la utilidad y de la conveniencia abonarían esta sospecha con especial fundamento. Tampoco es ajena a esta impresión la circunstancia de que la simpatía en Hume, por muy sincera que pueda ser, no supone *identificación con el otro* sino *sociedad de sentimientos comunes* en aras del interés general y del humanitarismo.

Reparemos en un caso concreto: la participación de sentimientos en relación con la posesión y el aprecio de riquezas, en la que Hume apela, en la explicación del hecho, a la conveniencia y placer que suponen su disfrute. La simpatía no hace que nos sintamos afectados por los objetos que procuran el goce sino por el sentimiento de los propietarios que de ellos se benefician. Tales ventajas convienen, en primer lugar, al beneficiario, pero asimismo interesan al espectador merced a la simpatía, de manera que éste se complace al advertir la satisfacción que aquél experimenta. La simpatía se orienta más hacia los individuos que hacia las cosas. Y ahí cobra especial relevancia la célebre imagen de las mentes de los hombres, que actúan como “espejos unas de otras”<sup>4</sup>. Los seres humanos somos de naturaleza tan similar que las emociones vividas por unos proyectan un sentir que se refleja en quien lo observa.

De nuevo prima en el principio de simpatía humeano el interés por la comunicación, por encima de cualquier otra consideración, verbigracia, la suplantación que conlleva el *postulado alter-nante* que prudentemente logra sortear. La simpatía, según

<sup>3</sup> Aun así, cfr. “Por esta razón, todo el que tenga interés en guardar las apariencias ante los demás o desee vivir en buena armonía entre los hombres, debe fijarse como regla inviolable el no verse inducido jamás por tentación alguna a violar estos principios [justicia y mérito], esenciales para un hombre de probidad y honor.”, *ibid.*, p. 729.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 555.

Hume, se esfuerza por entender y compartir las emociones y sentimientos de los demás, no en ponerse en su lugar, para poder vivirlas a su vez. Nos complacemos ante el espectáculo de la riqueza y la alegría del otro no porque persigamos participar de aquello que no es nuestro<sup>5</sup>, sino porque percibimos la utilidad y bienestar que procuran, y así *comprendemos* que reaccione como lo hace:

Fertilidad y valor tienen una referencia plena al uso, y éste a la riqueza, alegría y abundancia, cosas de las que no tenemos esperanza alguna de participar, aunque tomemos parte en ella gracias a la vivacidad de la fantasía, disfrutando en alguna medida de ellas *junto con su propietario*<sup>6</sup>.

La acción de simpatizar con otro no ordena el ocupar su puesto sino el situarse *junto a él*, para así compartir el sentimiento, “vivir la fantasía”. Es un movimiento que atrae, pero no encubre a los individuos, pues ellos siempre experimentan sus afectos particular y *propietariamente*. Ante la alegría o dolor de un sujeto, el espectador siente el vigor de la simpatía desde el momento en que inicia el proceso de atracción hacia el goce o sufrimiento del observado, trayecto no orientado a *meterse* en su pecho ni conmovirse *como él*, sino *con él, junto a él*. Esta descripción del fenómeno de comunicación y participación de afectos entre humanos no se halla muy lejana de nuestra idea del respeto moral, es decir, la virtud por la cual el individuo se esfuerza por hacerse valer, por merecerse el sentido y el valor de su acción, por *ponerse en su sitio*<sup>7</sup>.

En la sección 6 de la *Investigación sobre los principios de la moral*, “De las cualidades útiles para nosotros mismos”, rechaza la posibilidad de identificarnos con el otro hasta el punto de ser el otro, justamente como prueba de la simpatía y refutación del ego-

<sup>5</sup> Esta interpretación de la simpatía humeana se nos antoja especialmente relevante, y acreditada, si atendemos, en particular, a la conexión establecida, como luego se verá, con la propiedad, la primera ley conductora de la naturaleza a la sociedad, la cual dicta abstenerse de las posesiones de los demás. Las dos nociones, simpatía y propiedad se revelarán remedios tan artificiales como artificiosos. Lo mismo sucede con la pareja justicia y propiedad: “El origen de la justicia explica el de la propiedad. Es el mismo artificio el que da lugar a ambas virtudes.” (p. 716). También en HUME, D., *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza, 1993, Sección 3, “De la justicia”.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 554 (la cursiva es mía).

<sup>7</sup> Cfr. RODRÍGUEZ GENOVÉS, F., “Postulado alternante y respeto”, en *Claves de Razón Práctica* (en prensa).

ismo. ¿Por qué nos place la contemplación de un comportamiento ajeno virtuoso que aprobamos? No ciertamente por “amor a nosotros mismos”, pues no somos nosotros los autores del hecho —somos meros espectadores—, sino como reconocimiento ante el bienestar del otro.

No hay esfuerzo de imaginación que pueda llegar a convertirnos en otra persona y que nos haga imaginar que nosotros, al ser otra persona, podemos cosechar los beneficios de las valiosas cualidades que le pertenecen. O, si lo hubiera, no existiría una celeridad de imaginación capaz de volvernos a transportar inmediatamente al interior de nosotros mismos y hacernos amar y estimar a dicha persona como a un ser diferente de nosotros<sup>8</sup>.

El detalle de esta argumentación hace incierta la compatibilidad del principio de la simpatía con el *postulado alternante*. Aprobamos la acción positiva del otro y desaprobamos la negativa, pero en cualquier caso es él el sujeto de la acción, quien la vive, no el observador que tan sólo la presencia. Pretender ponerse en su lugar sí sería propósito egoísta, más que simpático. Envidioso, incluso, de ser asunto fructífero. Y si no lo fuese, es decir, ante una circunstancia luctuosa, sufriríamos por él y junto a él, pero no en su lugar, *a su vez*, ya que de darse esto último brotaría algo más mórbido que un impulso egoísta, algo así como un morbosos arrebatos masoquista.

Con todo, no nos dejemos arrastrar por el entusiasmo ni seducir por el efecto contagioso de la simpatía, porque este sentimiento elevado a principio moral, fundamento descriptivo (¿o prescriptivo?) de la acción humana, no supera fácilmente los obstáculos que se le presentan y sigue generando contrariedades y contradicciones en todo discurso que sucumbe a su hechizo cautivador. La actualidad de la teoría no es notoria, aunque sí sigue empleándose, y mucho, la apostilla *alternante*, sea como aplicación o como alternativa. Pero el pretexto y las consecuencias de su articulación aún son apreciables, al menos en los siguientes apegos: la hostilidad y el resentimiento hacia el amor propio, el énfasis ético que acentúa el efecto actuante del *otro* en detrimento del castigado *yo*, así como la tentación por trenzar en un mismo lazo los hilos que mueven la ética y la política.

<sup>8</sup> HUME, D., *Investigación sobre los principios de la moral*, ed.cit., p. 108.

La ética, para David Hume, se concentra en una tarea principal: hacer posible y efectiva la capacidad de alabar o reprobar una acción. No aprobamos o censuramos en realidad el hecho y el objeto particulares sino la cualidad moral que los soporta, o sea, el sentimiento hacia ellos que se encuentra en nosotros. El interés último del sentimiento moral apunta especialmente al motivo que lo provoca. Conocer ese motivo significa descubrir la fuente de la que brota la naturaleza de la virtud y del vicio. El motivo virtuoso que confiere mérito a una acción no reside en el respeto a la virtud (diferencia con la filosofía de Kant), ni en el egoísmo (crítica a Hobbes), ni en un supuesto “sentido moral” (distanciamiento con el enfoque de Shaftesbury y Hutcheson), sino en la utilidad. Una explicación moral, según Hume, no debe abandonar el suelo seguro de la experiencia ni vaciarse en la especulación de motivos extraídos del solo arte de razonar. Pero al fijarnos en la naturaleza humana, responsable de la orientación de los actos humanos, y en las pasiones que de hecho los impulsan, se nos ilumina en el rostro la consternación de lo advertido: los motivos naturales del proceder de los hombres están inspirados, en última instancia, en el interés personal, la parcialidad y la “generosidad limitada”, o el afán por beneficiar distintamente a nuestros seres queridos o más próximos.

De esta materia está hecha la naturaleza humana e improbable resulta cambiarla. Thomas Hobbes, aceptando la autoridad y la fuerza que dictan los hechos, empeña su esfuerzo intelectual en la tarea de construcción de un modo de vida compartido y en un modelo de sociedad en los que la *supervivencia* sea el fin último a garantizar, sin que ello suponga la conformidad con la mera *subsistencia*. Baruch de Spinoza, por su parte, acepta el mundo tal cómo se encuentra constituido, y asegura que es posible conquistar la dignidad, la alegría y el contento de sí mismo sin contradecir a la naturaleza, más bien comprendiendo las causas profundas por las que actúa y los elementos que la conforman. Hume no niega el peso de la naturaleza, pero pretende reconducir la dirección de sus pasos, porque, en realidad, no quiere conocer la causa de las cosas sino su utilidad<sup>9</sup>. Parte de la naturaleza humana, pero desconfía de ella, actitud que le llevará a acogerse a un nece-

<sup>9</sup> “Sin embargo, no es una razón justa para rechazar principio alguno, una vez conformado por la experiencia, el que no podamos dar una explicación satisfactoria de su origen, o el que no seamos capaces de resolverlo en otros principios más generales.”, cfr. HUME, D., *Investigación sobre los principios de la moral*, ed.cit., p. 83.

sario y mal disimulado antinaturalismo, y que afectará tanto a la ética como a la política (v.g., su crítica a la teoría del contrato social). El proyecto pasa, en fin, por superar la naturaleza merced a la acción del artificio, suavizar las fuerzas naturales y fortalecer las artificiales en el marco de la sociedad, bajo el mandato supremo de la justicia: “Los hombres deben tratar de paliar lo que no pueden remediar”<sup>10</sup>.

La apuesta es osada y audaz. Busca un punto de vista sólido y común que armonice la acción de los seres humanos, que les haga salir de su interés privado, inscrito en su naturaleza, para que se incorporen así a un marco garantizado de comunicación e intercambio menos inestable que el que procuran las pasiones naturales y que les permita la capacidad de juzgarse mutuamente. Hume detecta unas perversiones humanas en origen ante las que no cabe plegarse, sólo nos es dado contrarrestarlas y neutralizarlas por medio de una única salida posible, el artificio: “El remedio no se deriva, pues, de la naturaleza, sino del artificio”<sup>11</sup>. He aquí la solución ofrecida por el filósofo escocés. Decisión comprometida, que deja a la simpatía en situación embarazosa, o malparada, herida por la daga de la ambigüedad y la incoherencia: la “paradoja de la simpatía”<sup>12</sup> la califica Deleuze. Si la simpatía debe su procedencia a un motivo natural, sorprende su escasa energía para imponerse frente a la parcialidad y el egoísmo, también naturales; y si es artificial, como así parece inferirse, habrá que probar persuasivamente su eficacia junto a otros artificios, como la justicia. La resolución humeana tiene así más de componenda que de hallazgo. Se conforma con fundir ambas categorías en una unidad operativa de justicia y simpatía, de beneficio y de bondad, en la que la primera asume la misión organizadora y ejecutiva, y la segunda, el papel moralizador e interiorizador de la norma. La justicia es beneficiosa para la sociedad. Mas todos los esfuerzos que lleve a cabo, su virtuosidad, serían aplicación vana, pura virtualidad, si no se dispusiese de un fiel testimonio que ampare su capacidad de distinguirse como valiosa y virtuosa, es decir, sin el resguardo de un principio que confirme la capacidad misma de efectuar distinciones morales. Se requieren mutuamente y el sentido utilitario las emparenta todavía más. La justicia se impone

<sup>10</sup> HUME, D., “Del origen del gobierno”, en *Ensayos políticos*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 27.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 714.

<sup>12</sup> DELEUZE, G., *Empirismo y subjetividad. Las bases filosóficas del anti-Edipo*, Barcelona, Granica, 1977, p. 31.

por interés propio, pero la simpatía se moviliza por interés general, intersubjetivo. Si el establecimiento de la sociedad está marcado así por la tacha de un móvil tan poco altruista y arcádico (“¡tan frágil o perverso es nuestro natural!”<sup>13</sup>), corresponde a la simpatía cumplir un papel regenerador en ella:

*La regla general va más allá de los casos particulares de que surgió, mientras que al mismo tiempo simpatizamos con los demás en los sentimientos que de nosotros tienen. De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esa virtud*<sup>14</sup>.

Al iniciar Hume el Libro III del *Tratado*, consagrado a la Moral, afirma que dicha materia interesa “por encima de todas las demás”. Pero entre éstas no está incluida la Política, por contenerse en las prerrogativas de aquélla: “Así, creemos que cualquier decisión sobre este tema [la moral] pone en juego la paz de la sociedad”<sup>15</sup>. Hume insiste en que la utilidad debe entenderse sólo como un medio para un fin, que es claramente político. La proyección y finalidad política de esta reflexión sobre la ética se confirma en las concreciones y conclusiones que se van sucediendo a lo largo del *Tratado* y la *Investigación*, hasta el punto de que las razones políticas (o motivos) emergen triunfantes con indiscutible protagonismo, lo cual se atestigua palmariamente en sus *Ensayos políticos* (1753-1754). Al artificio de la justicia, virtud artificial, se le suma la simpatía, virtud entre lo natural y lo artificial (Hume rehuye constantemente cualquier atisbo de naturalismo en su pensamiento). Ambas comparten una misión moralizadora. Pero de pronto, aunque sin sorpresa, irrumpe en escena la mención de “el artificio de los políticos”<sup>16</sup>, el cual tiene como objeto neutralizar a su vez los anteriores artificios, presumiblemente, y hasta probadamente, insuficientes para frenar las pasiones destructoras. El filósofo del sentimiento desconfía mucho de sus propios pertrechos, pues, según confiesa, aunque el progreso de los sentimientos sea natural, y la simpatía auxilia en lo que puede, siempre será necesaria la intervención de los políticos para “inculcar

<sup>13</sup> HUME, D., “Del origen del gobierno”, en *Ensayos políticos, ed.cit.*, p. 26.

<sup>14</sup> HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana, ed.cit.*, p. 727.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 672.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 727.

aprecio por la justicia y aborrecimiento por la injusticia”<sup>17</sup>. Malograda aventura ética la de la simpatía, superada finalmente por la presión de la política, y de la fuerza o violencia que le vienen por añadidura: pasar de la fuerza de las pasiones y de su obediencia a la pasión de la fuerza y de la obediencia, he aquí su destino.

En la cúpula del entramado erigido gobiernan las leyes fundamentales de la sociedad, el valor de la propiedad y el cumplimiento de las promesas, todas ellas bien afianzadas e irrecusables, porque sabía que los compromisos y los pactos sin la espada no son nada... Nada que objetar al argumento. Lo notable es que tan gran esfuerzo y talento consumidos hayan sido para evitar a Hobbes, y, en lugar de acabar con él, acabar, en cambio, muy próximo a él<sup>18</sup>.

### 3. ADAM SMITH: LA DUDOSA IMPARCIALIDAD DE UN ESPECTADOR

La recepción o apropiación que hace Adam Smith de la teoría de la simpatía tiene asimismo como punto de mira crítico el amor propio y el instinto natural del egoísmo, que con tanta convicción defendieron, entre otros, Thomas Hobbes y Bernad de Mandeville, tal y como se pone de manifiesto en *Teoría de los sentimientos morales* (1759). Una máxima ansiedad le inducía a idear fórmulas teóricas con las que poder neutralizar los efectos desestabilizadores y devastadores del egoísmo sobre la sociedad. La virtud, afirma, no puede ser compatible con el interés y el cálculo racional que desfiguran la mínima expresión de la bondad. Las reglas generales de la moral se tienen que basar, por tanto, en la aprobación o desaprobación de las acciones particulares expresadas por la voz de las facultades morales, una especie de sentido natural inspirado por los principios del mérito y de la corrección. A la

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> Cfr. “la naturaleza humana no puede subsistir de ninguna manera sin la asociación de los individuos; y esta asociación nunca podría tener lugar si no se respetaran las leyes de la equidad y la justicia. *El desorden, la confusión y la guerra de todos contra todos serían las consecuencias de conducta tan licenciosa.*”, en HUME, D., *Investigación sobre los principios de la moral, op.cit.*, p. 74 (la cursiva es mía). Estas inconsistencias de la simpatía, no son exclusivas de Hume, y siguen extendiéndose en el momento presente. Richard Rorty, por ejemplo, no duda tampoco en unir las nociones de simpatía y seguridad para sus disertaciones políticas. Cfr. RORTY, R., “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, en SHUTE, S., Y HURLEY, S., *De los derechos humanos*, Barcelona, Trotta, 1998, p. 131.

manera del reverendo Hutcheson, y a diferencia de Hume, Smith confía el fundamento de las reglas de conducta de los hombres al *sentido moral*, ejemplar de instinto natural gracias al cual es posible discernir lo correcto y diferenciarlo de lo incorrecto. Aunque echan sus raíces en lo natural, para ambos esta fuente de la distinción moral encuentra la inspiración última en la voluntad divina, que es la que ilumina y guía sus pasos (Hume, en cambio, mantendrá siempre las distancias con el *más allá* y será fiel a la causa del humanismo laico, siendo tan reacio al naturalismo como al teísmo). Esa mirada externa que todo lo abarca y en la que todo acaba, tiene su traducción mundana en esa singular figura de la ética que Smith denomina “espectador imparcial”, sucedáneo de divinidad internalizada, “habitante del pecho”, empeño heterónimo por excelencia, alternativa a la conciencia individual, ingenio benigno y benevolente maquinado para fustigar la energía del yo moral:

Sólo por él conocemos nuestra verdadera pequeñez y la de lo que nos rodea, y las confusiones naturales del amor propio sólo pueden ser corregidas por la mirada de este espectador imparcial<sup>19</sup>.

Para Smith, la propia valoración particular es insuficiente e incapaz para regular la conducta, y tiene que verse avalada por la figura retórica. Pero ¿quién o qué es el “espectador imparcial”? Ni todos los agentes morales a un tiempo ni ninguno en concreto: una suerte de *simpatía general*, un remedo de *voluntad general* rousseauniana trasplantada de la política a la ética.

David Hume, amigo de Adam Smith, a quien conocía bien, fue, no obstante, el que con mucha claridad y en el momento justo advirtió de las graves deficiencias del pensamiento del economista, metido en asuntos filosóficos con maneras de psicólogo vocacional y con propensión predicadora. La objeción apunta a la tácita identificación que se observa entre la pasión simpatizadora y el sentimiento de aprobación. Si para Smith el movimiento simpatizador entra en actuación cuando aprobamos una conducta concreta, cuando la apreciamos *correcta* –inhibiéndonos del mismo o, simplemente, indignándonos en caso contrario–, entonces la aprobación sería siempre de lo que se juzga como agradable. Punto de vista no poco interesado y que deja fuera del sistema de la simpa-

<sup>19</sup> Smith, A., *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 1997, p. 260.

tía la comunicación e interpenetración de sentimientos desagradables (¿o serían desagradables porque quedan fuera del sistema?).

Smith admite que la pasión simpatizadora, practicada por el espectador, es de distinta naturaleza que la pasión original, propia del afectado, aunque en última instancia coinciden ambas: ¡justamente por intervención de la simpatía! El artificio deja al descubierto una falaz y rocambolesca estratagema: la actitud de ponerse aquél en el lugar de éste viene a querer decir que éste *debe* de actuar de tal forma que permita el movimiento simpatizador, lo cual mostraría, a su vez, la buena disposición de éste, su benevolencia, pues al ponerse en el lugar de aquél, hace posible que el artefacto no se averíe y que todo funcione según se pretende. Pero, ¿no hay explicación para la simpatía hacia lo triste?

De ser así nos hallaríamos ante algo más que una laguna, u omisión, especialmente alarmante en un autor que no duda en afirmar: “Ante todo, en algún sentido es más universal nuestra simpatía con el dolor que con el regocijo”<sup>20</sup>. Las simpatías unidas a la tristeza representan sensaciones más punzantes que las placenteras, con una indicación mayor a participar en ellas, aunque tampoco se corresponden bien con las pasiones originales del afectado (“cuando consolamos a nuestros amigos por sus aflicciones, ¡qué poco sentimos en comparación a lo que sienten ellos!”<sup>21</sup>). Por esta razón nos vemos en la necesidad de desplazarnos “hacia una simpatía artificial”<sup>22</sup>, con tal de no evidenciar una indecorosa falta de sensibilidad (¿simpatizamos, entonces, por obligación o conveniencia, para evitarnos la reprobación?). Las pasiones gozosas, por otra parte, si bien más acordes con las pasiones originales que las tristes, se hallan fuertemente limitadas por una interferencia difícilmente eludible, la envidia, esa pasión que impide vivir la simpatía sinceramente, y que de hecho hace inviable la propia frecuencia de la simpatía placentera, justamente porque reprobamos la envidia a ella asociada. Smith, con todo, no se arredra ante las dificultades, y amplifica el principio de simpatía sin medida. En su caso, el movimiento simpatizador sí lleva a ponerse en el lugar del otro. ¿Qué es la simpatía en referencia a la emoción del otro?: “yo asumo su caso, me pongo en su lugar, y concibo así lo que yo

<sup>20</sup> *Ibid*, p. 113.

<sup>21</sup> *Ibid*, p. 118.

<sup>22</sup> *Ibid*, p. 119.

sentiría en tales circunstancias”<sup>23</sup>. Es decir, dejo de ser yo para pasar a ser otro, “en su propia persona y carácter”.

No cuestionamos aquí y ahora que la pasión simpatizadora sea capaz de promover buenos sentimientos, pero podremos dudar razonablemente de que esquivе felizmente la sombra alienante del travestismo moral y la influencia enajenante del reclamo psicológico esquizoide. Nuevo ejemplo de la sombra que planea sobre la filosofía de la alteridad, en cualquiera de sus modalidades: el movimiento que promueve *estar* en el otro, acaba derivando en una invitación a *ser* en el otro, cuando no llanamente *ser otro*. Hume no llegó tan lejos en su noción de la simpatía, es decir, hasta el punto de que condujera a “ser cada hombre un segundo yo de cada otro hombre”<sup>24</sup>, pues él mismo confesó que dicha disposición del corazón era muy difícil de encontrar en la experiencia. Smith, en cambio, más decidido e imprudente, sí se atrevió a traspasar esa línea con unos resultados muy insatisfactorios y poco convincentes<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> *Ibid*, p. 554.

<sup>24</sup> HUME, D., *Investigación sobre los principios de la moral*, *op.cit.*, p. 50.

<sup>25</sup> Fernando Rodríguez Genovés, c/ Llevant, 9. 46110 Godella (Valencia)  
E-mail: frgenoves@ctv.es