

FRANCIS HUTCHESON, ADAM SMITH Y EL ESTOICISMO DE LA ILUSTRACIÓN ESCOCESA

ALEXANDER BROADIE

Among the many philosophers of the Scottish Enlightenment who speak approvingly of Stoic philosophy are Francis Hutcheson and Adam Smith, two men who were related, at the University of Glasgow, as professor to appreciative student. As a step towards establishing the extent to which the Scottish Enlightenment philosophers were indebted to the Stoics I investigate Hutcheson and Smith and seek to demonstrate that on at least some matters relating to the propriety of having and expressing passion, these two Scottish philosophers were hostile to characteristic Stoic doctrines.

Keywords: Scottish Enlightenment, Francis Hutcheson, Adam Smith, stoicism, passion, anger.

Entre los muchos filósofos de la Ilustración escocesa que hablan favorablemente de la filosofía estoica están Francis Hutcheson y Adam Smith, dos hombres que se relacionaron en la Universidad de Glasgow, como profesor y agradecido estudiante. Como un primer paso para establecer hasta qué punto los filósofos de la Ilustración Escocesa fueron deudores de los estoicos, en este artículo investigo las posturas de Hutcheson y Smith con el fin de demostrar que, al menos en algunas materias relacionadas con la corrección de tener pasiones y expresarlas, ambos filósofos escoceses fueron hostiles hacia típicas doctrinas estoicas.

Palabras clave: ilustración escocesa, Francis Hutcheson, Adam Smith, estoicismo, pasión, ira.

Recepción: 23 septiembre 2008. Aceptación: 19 diciembre 2008.

1. INTRODUCCIÓN

La expresión “estoicismo” ha mostrado un gran valor de supervivencia. No sólo se ha mantenido vigente dentro del discurso filosófico a lo largo de dos milenios, sino que ha continuado también por mucho tiempo como expresión en el discurso ordinario, no fi-

losófico. Tal vez, lo más impresionante aún es que la expresión, en su uso no filosófico, ha sobrevivido vinculada a su sentido técnico filosófico. Un no-filósofo que hoy en día dice que tiene que ser estoico frente a sus circunstancias presentes adversas, está reconociendo que serenidad y tranquilidad son estados virtuosos y que en la presente situación debería ejercitar el dominio de sí para estar tranquilo. Ese reconocimiento invoca precisamente la actitud moral recomendada por los estoicos de la antigüedad clásica, una actitud moral que ha sido parte visible de la tradición filosófica occidental desde la fundación de la escuela estoica por Zenón.

La tradición es fuerte en los escritos de Séneca, Epicteto, Cicerón y Marco Aurelio, autores que fueron especialmente estudiados durante la Ilustración escocesa. Muchos filósofos de ese movimiento se consideraban a sí mismos como escribiendo, al menos aproximadamente, dentro de la tradición estoica y aquí atenderé a su respuesta a la literatura clásica estoica. Mi propósito es dar un paso hacia la definición del carácter filosófico de la Ilustración escocesa. ¿Sería en general justo decir que la filosofía moral de la Ilustración escocesa era estoica? En este trabajo daré un primer paso para responder esta cuestión considerando aspectos de los escritos de Francis Hutcheson y Adam Smith. Es apropiado examinar a estos dos filósofos juntos, dada la admiración inequívocamente expresada por Smith hacia su maestro Hutcheson; es útil recordar aquí que al mismo tiempo que Smith aceptó el cargo de Rector de la Universidad de Glasgow recordó su nombramiento treinta y seis años antes a la cátedra de filosofía moral en Glasgow, una cátedra “a la que las habilidades y virtudes del siempre recordado Dr. Hutcheson habían dado un grado superior de ilustración”¹. Pretendo mostrar que aunque ambos pensadores simpatizan con la filosofía moral estoica en general, hay un importante aspecto del estoicismo clásico frente al que ambos se muestran hostiles. La conclusión de este trabajo tratará de sugerir que si bien la filosofía

1. A. SMITH, *Correspondence of Adam Smith*, (eds.) E. C. MOSSNER and I. S. ROSS (Liberty Fund, Indianapolis, 1987) 309, Letter 274, 16 November 1787, dirigida al Principal of Glasgow University, Archibald Davidson.

moral de la Ilustración escocesa es, generalmente hablando, estoica, es una suerte de estoicismo atenuado.

2. HUTCHESON Y SMITH SOBRE EL ESPECTADOR Y LA SIMPATÍA

Dado lo mucho que Smith y Hutcheson tienen en común respecto a un amplio número de asuntos dentro de la filosofía moral, quizá no es sorprendente que estén de acuerdo en su respuesta, tanto negativa como afirmativa, al estoicismo. Será por tanto útil para el argumento de este trabajo ofrecer primero alguna indicación de las semejanzas entre los dos autores en lo que se refiere al marco conceptual dentro del que construyen sus filosofías morales. Dos conceptos en particular resultan centrales, a saber, el de espectador y el de simpatía. Que los conceptos son centrales en la *Teoría de los Sentimientos Morales* de Smith es bien sabido, pero no es tan sabido que el concepto de espectador tuviera también una importante función dentro de la filosofía moral de Hutcheson, y al menos es también posible que en el desarrollo de su propio concepto del espectador, Smith hubiera sido influenciado por el trabajo de su maestro. Podría agregarse que Hume también hizo uso importante del concepto de espectador, y es probable que también él estuviera respondiendo a los escritos de Hutcheson. Pero aquí mi atención se concentra en Hutcheson y Smith.

No es difícil advertir el origen del interés que muchos filósofos morales han tenido en el concepto de espectador. En su base hay un problema de auto-evaluación moral. Dado mi prejuicio natural en favor propio ¿cómo he de poder hacer una evaluación moral de mis actos en la que se pueda confiar? Una sugerencia obvia es que yo debería consultar a alguien, alguien que sepa lo suficiente sobre mis actos como para ser capaz de dictar un juicio razonablemente bien informado, pero que a la vez esté situado a una adecuada distancia de ellos, donde la distancia ha de ser medida en términos afectivos, emocionales o sentimentales. Lo importante, por tanto, es un tipo particular de *otro* que comparte conmigo la ventaja de estar bien informado sobre mis actos en sus aspectos internos y

externos, pero que no padece la desventaja, que yo padezco, de estar predispuesto a mi favor.

Brevemente, este *otro* es un espectador cuyo juicio está bien informado sin estar deformado por inclinaciones parciales. Es un espectador desinteresado o imparcial y es patente que Hutcheson tenía en mente justo un ser de esta clase en su tratamiento de lo que él llama la amabilidad o belleza de una virtud: “la virtud entonces se llama amigable o bella porque suscita buena voluntad o amor en los espectadores hacia el agente; no por la percepción del agente del carácter virtuoso como provechoso para él, o desee adquirirlo bajo esa perspectiva”². A lo que Hutcheson añade: “un carácter virtuoso es llamado bueno o beatífico, no porque vaya siempre acompañado del placer en el agente; mucho menos porque algún pequeño placer acompañe la contemplación del que lo aprueba: sino porque todo espectador está persuadido de que los actos reflexivos del agente virtuoso sobre su propio carácter le darán a éste los mayores placeres”³. El acto reflexivo del que aquí se habla es el acto por el que el agente reflexiona o piensa, en su propio estado mental. El concepto de reflexividad o reflexión es importante para Hutcheson porque quiere argumentar, contra Hobbes y Mandeville, que a pesar de que efectivamente hay una íntima conexión entre virtud y placer, el placer no es la causa del estado mental virtuoso del agente sino que es, al contrario, un efecto en la conciencia del agente a partir del hecho de que su estado mental era ciertamente virtuoso. Hutcheson está por tanto resaltando la virtud del agente, y el estado de conciencia moral del agente incluyendo el proceso reflexivo. Pero Hutcheson reconoce también la necesidad de mencionar la función del espectador y la razón de esta mención es simplemente que se puede confiar en el juicio del espectador en una medida mayor de lo que se puede confiar en el juicio del propio agente. Varias décadas antes de que Adam Smith publicara su ver-

2. *An Inquiry concerning the Original of our Ideas of Virtue or Moral Good*, 3rd edn, 1729 and 4th edn, 1738, I viii; en F. HUTCHESON, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, (ed.) W. Leidhold (Liberty Fund, Indianapolis, 2004) 218.

3. *Ibidem*, 218.

sión del espectador imparcial, Hutcheson encontró necesario invocar el mismo tipo de concepto que Smith desarrolla.

Que Hutcheson está utilizando cuidadosamente las palabras en este asunto queda demostrado por el hecho de que su tratamiento del “mérito” o “merecimiento de recompensa” incluye también una función para un espectador. Ofrece dos descripciones de mérito o merecimiento de un recompensa, de las cuales la segunda dice: “La cualidad de las acciones que harían que un espectador aprobara a una Naturaleza Superior, cuando ésta otorgara felicidad al agente, y la desaprobaba en el caso de que causara aflicción en el agente, o lo castigara”⁴. Impresiona lo similar que resulta esta exposición a la exposición de “mérito” o “digno de recompensa” que Smith presenta en la *Teoría de los Sentimientos Morales*, porque en esta obra habla de mérito en los términos de una relación triangular entre tres personas: un agente, un destinatario (sobre quien el agente actúa) y un espectador. El agente se ha comportado de una determinada forma con el destinatario y este último responde con gratitud o resentimiento. Si el espectador simpatiza con la gratitud del destinatario entonces aprueba la respuesta del destinatario y juzga la acción del agente meritoria o digna de recompensa.

Respecto del significado a que Smith va más lejos que Hutcheson respecto del significado que atribuye el primero a la función del espectador en la discusión sobre el mérito, porque Smith trata al receptor, en efecto, como una cifra, un contenedor para quienquiera esté en la posición de receptor y sin importar la actual reacción de éste respecto del agente. Porque incluso si el destinatario es indiferente, u hostil, al comportamiento del agente, y si no es totalmente agradecido, aún con todo, si el espectador imagina como se sentiría él mismo en la posición del agente y si se da cuenta de que él estaría agradecido por el acto del agente, entonces, juzgaría el actuar del agente como meritorio, por tanto, merecedor de una recompensa. De ahí que en el tratamiento de Smith

4. *Illustrations on the Moral Sense*, en F. HUTCHESON, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, ed. A. Garrett (Liberty Fund, Indianapolis, 2002) 182.

del concepto de mérito, el espectador juega un rol al menos tan importante como el destinatario, y en cierto sentido su rol es mucho más importante, porque el juicio del espectador es tomado en cuenta para todo y el del receptor no cuenta nada. Hutcheson no da este paso de más. Sin embargo, el concepto de un espectador sigue siendo de crucial importancia para él y se ve claro en el contexto que el tipo de espectador que tiene en mente es uno desinteresado, porque de otra forma no habría razón para invocar un espectador.

El espectador es una figura central en la filosofía moral de Smith, no podría ser de otra forma dada la función que le da a la simpatía y al hecho de que es siempre y sólo el espectador quien simpatiza. La simpatía también aparece significativamente en los escritos de Hutcheson, donde al igual que en Smith, tiene un sentido técnico en la medida en que no designa ni compasión, ni lastima, ni conmiseración, sino algo mucho más amplio, a saber sentir-con-los semejantes. Escribe: “Pasemos a otra fuente de simpatía o miseria, nuestra simpatía o sentimientos sociales para con otros, de los que extraemos alegrías o penas de su prosperidad o adversidad. Y todo esto tiene que ser de gran importancia para nuestra felicidad o miseria. Porque, ¡en nombre de todo lo que es sagrado! ¿Quién no preferiría más allá de toda comparación la libertad, la virtud y la felicidad de sus hijos, sus parientes y amigos, sus compatriotas, no sólo a los placeres sensuales, sino a los placeres más nobles —de tipo egoísta— que dan las artes y las ciencias?”⁵. Así es que la simpatía, para Hutcheson, consiste en regocijarse con la alegría de otro y apenarse con el dolor de otro.

En otra de sus afirmaciones, una claramente anti-hobbesiana, Hutcheson se refiere a la simpatía o sentir-con-otros, por el que las pertenencias y riquezas de otros nos afectan extremadamente, de

5. F. HUTCHESON, *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria, with A Short Introduction to Moral Philosophy*, (ed.) Luigi Turco (Liberty Fund, Indianapolis, 2007) (en adelante *Institutio Compendiaria*) 60. La frase en guiones fue agregada por el traductor en la Edición Inglesa de 1747 (que corresponde a la traducción paralela al texto latino de la edición de Liberty Fund). Esta frase no está en las ediciones latinas de 1742 o 1745. No se sabe si Hutcheson autorizó la traducción latina, pero parece que Hutcheson ayudó al traductor de varias maneras.

manera que por el poder de la naturaleza, anterior a todo razonamiento o meditación, nos regocijamos en la prosperidad de los otros, y nos apenamos con ellos en sus infortunios; así es como estamos dispuestos a alegrarnos cuando vemos a otros alegres y a llorar cuando vemos que otros lloran, sin considerar nuestros propios intereses⁶. Smith presentó una posición casi idéntica en el antihobbesiano comienzo de la su *Teoría de los Sentimientos Morales*: “Por más egoísta que se suponga que es el hombre, hay evidentemente algunos principios en su naturaleza, que le hacen interesarse en la fortuna de los otros, y disponen la felicidad de ellos como necesaria para él, aunque no saque nada de ello más que el placer de verlo. De este tipo son la lástima y la compasión, la emoción que sentimos por la desgracia de otros, cuando la vemos, o somos llevados a concebirla de una manera muy vivaz”⁷.

3. HUTCHESON Y LA FILOSOFÍA MORAL ESTOICA

A la luz de estas semejanzas entre Hutcheson y Smith desearía plantear la pregunta acerca de las semejanzas en lo que respecta a su actitud frente al estoicismo. Ambos discuten las ideas de la filosofía moral estoica, ambos claramente simpatizan con ellas, pero en ambos casos hay un cierto retraimiento, un punto en el que su entusiasmo disminuye, y para los dos hombres es en el mismo punto. Me gustaría mostrar por qué ambos rompieron con el estoicismo justo ahí.

Los dos primeros capítulos de la *Introducción a la Filosofía Moral* de Hutcheson, “De la naturaleza humana y sus partes” y “Respecto al bien supremo”, son una presentación simpatética de la ética estoica. No hay duda de que del tenor de estos capítulos y del posterior desarrollo gradual de las principales proposiciones allí contenidas se sigue que Hutcheson está del lado de los estoicos. Aquellos que han escuchado su clase inaugural dada en Glasgow en Noviembre de 1730 para celebrar su elección a la cátedra de

6. F. HUTCHESON, *Institutio Compendiaria* cit., p. 33.

7. A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, (eds.) A. L. MACFIE and D. D. RAPHAEL (Liberty Fund, Indianapolis, 1982), 9.

Filosofía Moral no se sorprenderían de la exposición del pensamiento estoico a lo largo de la *Introducción a la Filosofía Moral*, porque en la clase inaugural se refiere a ellos como “los mejores entre los antiguos que describieron la virtud como la mejor y la más perfecta vida de acuerdo con la naturaleza”⁸. Está simplemente invocando el pensamiento estoico al hablar de la virtud como la mejor y mas perfecta vida de acuerdo con la naturaleza, siendo ésta una fórmula estoica corriente, y está, por lo tanto, diciéndonos, a su propia manera, que los estoicos son los mejores entre los antiguos. Pero las ideas de aquellos, por ejemplo, sobre la relación entre virtud y felicidad, son puestas en juego en su propia filosofía moral completamente moderna, y es claro que está operando totalmente dentro de un marco de referencia estoico.

Todavía, el pensamiento estoico es sospechoso, sino hostil, al sentimiento, emoción o pasión, y mucho se toma de la virtud estoica de la apatía (*apatheia*), una virtud que parece consistir en la supresión o erradicación de la pasión. Pero estos estados afectivos tienen un rol fundacional en la filosofía moral sentimentalista de la Ilustración escocesa. Para los estoicos la pasión o emoción es un movimiento irracional de la mente. El movimiento es una creencia y la creencia es falsa. Característicamente la creencia versa sobre un objeto que es de hecho indiferente y lo que es creído sobre el objeto es que es bueno o malo. Debido a que la pasión o emoción es el inicio de un movimiento hacia el objeto que se cree que es bueno, o un movimiento de alejamiento del objeto que se cree que es malo, todos los actos impelidos por la pasión son susceptibles de error.

Este cuadro debe ser matizado por el hecho de que el estoicismo también acepta la *eupatheia*, que es una pasión buena. El sabio estoico puede tener *eupatheiai*, pero éstas no son pasiones del tipo que el resto de nosotros tiene. *Eupatheia* es un conocimiento, no

8. “The natural sociability of mankind”, en F. HUTCHESON, *Logic, Metaphysics, and the Natural Sociability of Mankind*, (eds.) J. MOORE and M. SILVERTHORNE (Liberty Fund, Indianapolis, 2006) 191-216. Cfr. p. 193. Cfr. también CICERO, *De finibus bonorum et malorum*, (ed.) y tr. H. RACKHAM (Heinemann, London, 1931) Bk. IV, ch. XIV, pp. 339-43.

una creencia y, en particular, lo que el sabio sabe es que la virtud es buena y que el vicio es malo. A diferencia del resto de nosotros, que hacemos evaluaciones erróneas sobre cosas indiferentes, el sabio conoce las cosas indiferentes como indiferentes. Así es como nosotros, los no-sabios, creemos que la riqueza es buena; poseerla nos da placer y por tanto la deseamos para el futuro. Creemos que la enfermedad es mala; tenerla nos da dolor y la tememos para el futuro. El sabio no desea riqueza, ni teme a la enfermedad. ¿Por qué debería hacerlo, dado que la riqueza y la salud son indiferentes? Nuestras pasiones no son las suyas porque él no tiene ninguna. La diferencia entre sabios y no-sabios no podría ser mayor, y la diferencia se explica en término de pasiones.

Es, por lo tanto, sorprendente que los estoicos se fijaran particularmente en la ira, declarando que debía ser erradicada. Si hay varios tipos de emociones, ¿por qué el énfasis en la ira? La respuesta parece ser la amenaza especialmente aguda de la ira cuando va combinada con poder, ya sea político o militar. Ir a la guerra puede ser o no una cosa buena —algunas guerras tienen una causa justa—. Pero declarar la guerra por ira es iniciar, basado en una creencia falsa, una catástrofe de gran escala. He ahí que la crítica estoica a la ira sea tanto general como específica. La crítica general es que ninguna pasión es un buen impulso a la acción, y la crítica específica es que la ira es una pasión especialmente catastrófica cuando impulsa a un líder político o militar a una acción bélica. No ofreceré aquí un comentario crítico a la teoría estoica de las pasiones o a su visión de la ira, porque mi propósito es mostrar la reacción de Hutcheson y Smith ante la visión estoica de la ira.

Hutcheson, apoyándose en un texto de Cicerón, afirma: “La ira es presentada por los antiguos ciertamente como una especie de *deseo*, por ejemplo, el de castigar lo que se aprehende como dañoso”⁹. Y en un trabajo anterior presenta una versión más detallada

9. F. HUTCHESON, *Institutio Compendiaria* cit., p. 45. CICERO *Tusc. Disp.* 4.21.2. Cf. 4.44.2. Esta exposición de la ira es una versión esquemática de la versión de Aristóteles en la *Retórica*, II, 2: “Sea la ira impulsión con pena a dar un castigo manifiesto por un desprecio manifiesto de algo que le atañe a uno mismo o

de esta visión: “De este modo en la ira, aparte de la intención de remover la inquieta sensación por el daño recibido; (y) aparte del deseo de obtener reparación por ello, y seguridad para el futuro, que son una suerte de bienes pretendidos por el hombre tanto cuando está en calma, como también mientras dura la pasión, hay en la persona que padece la pasión una propensión a causar la desgracia del ofensor, una determinación a la violencia, aún cuando no haya intención de obtener ningún bien, o de evitar un mal por medio de esta violencia, y es principalmente esta propensión la que denominamos ira, aunque otros deseos la acompañen habitualmente”¹⁰. En esta afirmación se continúa una indicación de aquello que hay en la ira y que mueve al pensamiento estoico a considerar que sería mejor que esta pasión se erradicara. Causa actos de violencia donde el agente no tiene la intención de hacer el bien o de evitar el mal. Es como si la ira misma tomara el control del agente y buscara hacer daño sin importarle la significación moral de lo que está haciendo.

Sin embargo, aunque Hutcheson muestra el claro alcance de la posición estoica acerca de la maldad de la pasión, en general, y de la ira, en particular, igualmente muestra oposición a tal posición. Escribe: “Esto debe ser recordado en cuanto concierne a nuestros deseos y pasiones naturales, que ninguna de ellas puede ser llamada absolutamente mala: ninguna de ellas, pues pueden ser de gran utilidad en la vida, ya sea para la persona en que se dan, o para el resto de la humanidad (...) Y hay un grado moderado de cada una de ellas que es incluso ventajoso, e incluso laudable”¹¹. Hay en efecto aquí una aplicación de la doctrina aristotélica del medio. Una pasión puede ser excesiva, deficiente o moderada, y cuando es moderada es laudable, una posición que claramente está en conflicto con la visión estoica de que aunque una pasión sea ventajosa, ya sea para nosotros o para otros, no por eso redime a la

a los suyos y que no merecía tal desprecio”. ARISTÓTELES, *Retórica*, (ed.), y trad. A. TOVAR (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985).

10. F. HUTCHESON, *Essay* cit., p. 52.

11. F. HUTCHESON, *Institutio Compendiaria* cit., p. 90.

pasión; porque nada puede redimirla— nunca es laudable. Como Hutcheson piensa que una pasión puede ser laudable, es necesario para él decir lo que las redimiría, y en particular de qué ventaja provee a la persona apasionada o a los demás.

La principal respuesta de Hutcheson es que un agente puede estar motivado para no realizar un acto agresivo que tenía pensado realizar, si se recuerda a sí mismo que lo que se propone realizar provocaría en otros ira. La ira podría dar a la eventual víctima, o bien, a sus aliados la suficiente fuerza para obligar al agresor a pagar un alto precio por su agresión. Por esta razón Hutcheson afirma de la ira: “No podría haber, por tanto, dispositivo más sabio para restringir los daños premeditados, que hacer a todo mortal de alguna forma temible para un invasor injusto, por medio de tan violenta pasión”¹². Por supuesto, como Hutcheson bien entiende, un agente enojado no sabe necesariamente cuándo ha traspasado el límite de lo que está justificado. Si sabe cuándo detenerse y de hecho se detiene allí, entonces, lo que ha hecho está moderado por la razón y moralmente permitido. Pero las mayoría de las veces el agente es intemperante en su respuesta retributiva y en su intento de resguardarse a sí mismo contra una futura agresión, y Hutcheson da una viva descripción de la ira fuera de control: “Pero, cuando somos empujados por cualquier pasión furiosa desenfrenada, somos completamente incapaces de ejercitar nuestra razón, o de encontrar lo sabio y correcto en nosotros; de alguna manera perdemos el objetivo mismo de la pasión, y nuestro comportamiento es desagradable y deforme. Observa la sola apariencia de las personas enfurecidas, o de los que son llevados por cualquier deseo ardiente e inflamado, o inquietadas por el terror, o rebosantes de alegría. Toda apariencia, comportamiento y expresiones, todo el estado y movimiento de su cuerpo, se transforma en (deformado y) antinatural”¹³. Este estado desenfrenado es suficientemente malo si una persona se encuentra así en relación con otra; y es, por supuesto, mucho peor si la persona incontrolablemente enojada es un

12. F. HUTCHESON, *Essay* cit., p. 46.

13. F. HUTCHESON, *Institutio Compendiaria* cit., p. 91.

líder político o militar buscando vengarse de una población entera. Como dice Hutcheson: “no hay pasión más peligrosa para la sociedad”¹⁴. Sin embargo, deberíamos recordar su doctrina de que incluso si, como dice de la ira, “hay poca cosa amable en cualquier grado de ella”, una persona que es insensible a las agresiones y que, por tanto, no siente nunca ira, sufre de una “disposición muy inconveniente”, porque está a merced de otros que sacarán rápidamente ventajas de su insensibilidad. A lo que Hutcheson añade que una persona insensible a las agresiones se pone no sólo a sí mismo, sino también a sus amigos en una posición desventajosa, porque no se moverá a protegerlos y a buscar venganza por lo que se les ha hecho. Por tanto, la ira es seguramente una pasión tan necesaria como cualquier otra.

A esto se puede añadir un punto que sitúa a Hutcheson en una interesante relación con el pensamiento estoico. Él afirma que como hay poco que amar en cualquier grado de ira, no deberíamos, por tanto, satisfacer la pasión más allá de lo que requiere ser satisfecha a causa de nuestra propia preservación o la de nuestros amigos o del interés común. Pero añade: “Si pudiéramos asegurar nuestra seguridad sin estas pasiones, no habría nada deseable o laudable en ellas; pues por otra parte, nada es más amable (u honorable) que la condescendencia, la misericordia, la moderación y la clemencia”¹⁵.

En cierto sentido, los estoicos estarían de acuerdo con este punto, pero ellos agregarían que de hecho la ira no es absolutamente necesaria para lograr el fin deseado. Después de todo, el sabio estoico reconoce la injusticia cuando ésta es perpetrada. Él sabe que agredir cruelmente al inocente está mal y por medio de este conocimiento es motivado a buscar retribución. Pero al buscar la retribución del perpetrador, no actúa por ira sino motivado solamente por su sentido de lo que es correcto. Hutcheson, de todos modos, tiene una visión distinta de esto. Él está comprometido en un proyecto semejante al que luego Hume describiría como un “intento

14. *Ibidem*, p. 93.

15. *Ibidem*, p. 94.

de aplicar el método experimental de razonamiento a lo moral”¹⁶. Para Hutcheson el problema con los sabios estoicos es que no existen. Él, en cambio, está escribiendo sobre seres humanos de carne y hueso, criaturas con pasiones que se enojan a la vista de claras injusticias y cuyos actos retributivos están informados por la ira. Reconoce que la ira se parece a un animal salvaje y que algunas veces tenemos que esforzarnos mucho para controlarla. Buscamos moderar nuestros actos iracundos: no debemos estar urgidos por ninguna pasión furiosa desenfrenada”. Pero mientras haya suficiente control racional sobre la ira, la pasión no es una cosa mala; de hecho, es señal de que un ser humano funciona bien. El estoicismo nos enseña la necesidad de vivir de acuerdo con la naturaleza, y Hutcheson argumenta, en efecto, que la ira es natural y que es natural que nos enojemos a la vista de la injusticia. Estamos entonces viviendo de acuerdo a la prescripción estoica mientras la ira sea adecuadamente moderada. Desde una perspectiva hutchesoniana son los mismos estoicos los que están rompiendo su propia prescripción insistiendo en que la ira debe ser erradicada. No podemos erradicar la ira sin empequeñecernos, sin destruirnos, como seres humanos.

4. SMITH Y LA FILOSOFÍA MORAL ESTOICA

La admiración de Smith por la filosofía moral estoica emerge en muchos puntos de su *Teoría de los Sentimientos Morales*. Después de una exposición del estoicismo la resume como: “Una filosofía que brinda las más nobles lecciones de magnanimidad, es la mejor escuela de héroes y patriotas, y a la mayor parte de sus preceptos no puede ponerse otra objeción salvo aquella honorable de que nos enseñan a apuntar a una perfección que está completamente más allá del alcance de la naturaleza humana”¹⁷. Un gran elemento en el pensamiento estoico, uno al que Smith hace referencia varias veces, es la virtud del dominio de sí mismo, particularmente, por supuesto, en relación a nuestras pasiones. Como afirma

16. Subtítulo de *A Treatise of Human Nature*.

17. A. SMITH, *The Theory* cit., p. 60, nota al pie de página.

en un lugar en relación con la enseñanza estoica sobre la magnanimidad: “Aunque pocos hombres tengan la idea estoica de lo que esta perfecta adecuación exige, aun así todos los hombres se esfuerzan en alguna medida por dominarse a sí mismos, y disminuir sus pasiones egoístas hasta algo con lo que su vecino pueda convivir. La filosofía estoica, en este respecto, no hace más que desarrollar nuestras ideas naturales de perfección”¹⁸. Para Smith el dominio de sí mismo desempeña una función en la interacción del espectador y el agente (o la persona principalmente interesada). En los casos en que nos ponemos en el lugar de una persona que no nos gusta hacemos un esfuerzo para determinar si aquel no es tan mala persona después de todo. En ese tipo de casos, cuando la persona a la que estamos observando parece a primera vista comportarse mal, el camino más fácil es seguir el dictado de nuestras pasiones y suponer que este aparente mal comportamiento es después de todo esperable de una persona tan desagradable. Pero el esfuerzo que no obstante hacemos es una respuesta a la demanda de equidad. Al hacer ese esfuerzo el espectador demuestra el amor a su vecino, lo que Smith llama “la gran ley del cristianismo”¹⁹. La persona principalmente involucrada también se implica en algo que cuesta esfuerzo; porque si bien es naturalmente movida a dar cancha a una determinada pasión y en un determinado tono; sin embargo, en respuesta a la presencia del espectador ejercita lo que Smith, usando un discurso comúnmente pensado como característicamente estoico, repetidamente llama dominio de sí mismo que, por supuesto, tanto para Smith como para los estoicos (y no sólo para los estoicos), significa gobierno sobre las pasiones. Mediante un ejercicio tal del dominio de sí mismo la persona principalmente involucrada reduce el tono tanto como puede hacia algo con lo que el espectador puede simpatizar, y si eso significa erradicar o casi erradicar su pasión entonces, hasta donde pueda, eso es lo que buscará lograr. En este punto algo que se parece a la virtud estoica de la apatía entra en escena, la persona principalmente in-

18. *Ibidem*, p. 141, nota al pie.

19. *Ibidem*, p. 25.

volucrada puede no tener que buscar erradicar su pasión totalmente (salvo por supuesto que tenga que hacerlo), pero por lo menos ha de seguir el mandato estoico de ejercer control sobre sus pasiones.

Parece una cuestión abierta si el concepto de *apatía* estoica (en la medida que haya tal concepto) implica una total ausencia de pasión, una falta absoluta de pasión, más que una ausencia de pasión turbulenta o incluso la ausencia de una pasión que no está sujeta a gobierno racional, y no quiero decir nada que me comprometa con uno u otro extremo en el debate. Pero, en la medida en que Smith construye su filosofía moral sobre el concepto del ejercicio de dominio de sí mismo en servicio de una disminución o reducción de nuestras pasiones, parece apropiado pensar que se encuentra en armonía con el pensamiento estoico. Sin embargo, el hecho de que haya un límite en el camino que Smith está dispuesto a recorrer en la dirección de ver la *apatía* estoica al menos en el sentido de ausencia de pasión como una virtud está implícito en el mismo título de la *Teoría de los Sentimientos Morales*. Los sentimientos son el material de la moralidad. Por supuesto los sentimientos tienen que formarse o informarse por varios tipos de proceso pero el sentimiento es omnipresente en la moral smithiana, igualmente presente en nuestros juicios morales y en nuestras motivaciones morales. Smith sostiene que la *apatía*, entendida como la ausencia o erradicación del sentimiento, no es para seres humanos y ciertamente no puede ocupar un lugar central en una exposición plausible de la excelencia moral humana. Pero la naturaleza no estoica del proyecto de Smith es más sólida de lo que se ha indicado hasta ahora. Tengo dos consideraciones en mente.

Primero, es cierto que de manera habitual, cuando Smith describe lo que sucede cuando la persona principalmente involucrada ejerce dominio de sí en respuesta al espectador, la descripción se hace en los términos de que la persona principalmente involucrada debe bajar el tono de sus pasiones. Pero Smith discute casos en los que el fracaso del espectador al simpatizar con la persona principalmente involucrada se debe a la languidez de aquella pasión. Este tipo de caso pone sobre la mesa el aspecto positivo del dominio de sí mismo porque aquí la tarea es imponer una forma

racional o, con otras palabras, una forma deseable a nuestras pasiones. En tales casos la persona principalmente involucrada debe alzar el tono de su pasión, no bajarlo, si quiere asegurar la simpatía del espectador.

Smith pone el ejemplo de un padre que está insuficientemente conmovido por el sufrimiento de su hijo. Nosotros consideraríamos odiosa la sangre fría del padre. Más bien, el solo pensamiento de tal negligencia paternal lleva a Smith a algo que se parece a un típico arrebatado no estoico de ira. Escribe: “la apatía estoica no es nunca agradable en tales casos, y todos los sofismas metafísicos en los que se apoya no sirven para ningún propósito más que para elevar la dura insensibilidad de un engreído diez veces por encima de su original impertinencia”²⁰.

No podemos descartar la posibilidad de que el arrebatado recién citado sea una maniobra literaria de Smith, un ejemplificación deliberada en su propio estilo lingüístico del tipo de intensidad pasional rechazada por los estoicos, pero considerada apropiada e incluso enternecedora por el resto de la humanidad, que consideraría la indiferencia de un padre frente al sufrimiento de su hijo una demostración de inhumanidad. En el tipo de casos que Smith tiene en mente aquí, el punto en el que el espectador puede aprobar la pasión del otro y juzgar que muestra la virtud de la adecuación, se logra cuando la persona principalmente involucrada intensifica suficientemente la pasión original.

La apatía, entendida como ausencia de pasión o incluso ausencia de pasión turbulenta, es contraria a aquello que se debe tener como meta si se quiere lograr la virtud. En este asunto crucial Smith es explícitamente anti-estoico. Esta interpretación se apoya en la observación de Smith de que “culpamos la excesiva ansiedad y cariño de un padre, como algo, que al final, podría resultar perjudicial para el niño (...) fácilmente lo perdonamos, y nunca lo consideramos con odio y animosidad”²¹. En lo que respecta al cariño de los padres la pasión excesiva es menos indeseable que la

20. *Ibidem*, p. 143.

21. *Ibidem*, p. 143.

falta de pasión. Mejor amar a tu hijo demasiado que demasiado poco.

Mi segunda razón para adscribir a Smith amplias reservas acerca de la idea de que la apatía estoica debiera ocupar un lugar central en nuestras vidas se basa en el hecho de que él parece creernos incapaces de simpatizar, a menos de que seamos capaces de tener el tipo de sentimientos que tenemos que ser capaces de atribuir a los otros, si es que hemos de simpatizar con ellos. En cualquier caso este es el mensaje que extraigo de la afirmación de Smith: “el hombre que siente poco sus propias desgracias siempre siente menos por las de otras personas, y está menos dispuesto a aliviarlas”²². En la ausencia de una disposición a ayudar a los demás en sus desgracias, una persona es insociable en el sentido bastante profundo de que si todos perdiéramos nuestra disposición de ayudar a otros la sociedad se desintegraría. La insensibilidad a nuestras propias desgracias juega en contra de la posibilidad de llevar un tipo de vida que caracterizaríamos como propiamente humano. Posiblemente, entonces, una línea del pensamiento smithiano señala que la apatía respecto de nuestras propias desgracias no es en absoluto virtud alguna, ya que juega en contra de la posibilidad de que se de el único tipo de escenario, la sociedad humana, en la que la virtud moral de cualquier tipo puede ser ejercida.

Hay muchos pasajes en la *Teoría de los Sentimientos Morales* en los que Smith escribe con aprobación de ciertas ideas estoicas. Aquí he argumentado que, a pesar de su simpatía con las ideas estoicas, se muestra hostil al menos frente a un prominente concepto estoico. Es digno de mencionar que Hutcheson también es ampliamente *simpatético* a la filosofía moral estoica y que es hostil a ella precisamente respecto a la misma doctrina que Smith rechaza. Este hecho acerca de Smith y Hutcheson nos lleva a la pregunta sobre si este patrón de respuesta es característico del escenario más

22. *Ibidem*, p. 244.

ALEXANDER BROADIE

general de la filosofía moral de la Ilustración escocesa, pero esa es una pregunta que espero contestar en otra ocasión.

Alexander Broadie
University of Glasgow
A.Broadie@history.arts.gla.ac.uk