

La patria simpática y sus enemigos. algunas enseñanzas del
“espectador imparcial” de Adam Smith aplicadas a las modernas
democracias multinacionales.

Carmelo Moreno¹

Fecha de recepción: 31/07/2018

Fecha de aceptación: 06/12/2018

Resumen

Se han publicado recientemente varios trabajos (Morrell 2010, Edge 2016) que enfatizan el papel de la “empatía” como un sentimiento que puede permitir avanzar hacia modelos democráticos más deliberativos y más inclusivos. En el siglo XVIII, en su obra *La teoría de los sentimientos morales*, Adam Smith explica con cierto detalle el papel crucial que desempeña la “simpatía” (a través de la figura del llamado “espectador imparcial”) como mecanismo emocional que puede ayudar a crear sociedades más justas y más cohesionadas. El primer objetivo de este trabajo será comparar cuáles son las semejanzas y, sobre todo, las diferencias entre el término “simpatía” empleado por Adam Smith y el término “empatía” tal como se entiende actualmente, sobre todo en las teorías políticas del reconocimiento. ¿Qué tipo de “espectador” necesitan los modelos basados en la idea de simpatía y la idea de empatía? ¿Serían en ambos casos espectadores “imparciales”? A partir de ahí, el segundo objetivo del texto intenta analizar hasta qué punto estos dos conceptos (“simpatía” o

¹ Profesor Titular de Universidad. Departamento de Ciencia Política y de la Administración Universidad del País Vasco (UPV-EHU), España. Correo electrónico: carmelo.moreno@ehu.eus.

“empatía”) pueden ser útiles para explicar los retos de cohesión social y las respuestas de legitimidad práctica a los que se enfrentan las llamadas democracias multinacionales (como España, Bélgica, Canadá o Gran Bretaña) en donde conviven ciudadanos con diferentes identidades nacionales.

Palabras clave: Adam Smith, Simpatía, Multinacionalismo

Abstract

Several papers that have recently been published (Morell 2010, Edge 2016) emphasize the role of “empathy” as a feeling that can allow us move towards more deliberative and inclusive democratic models. In the Eighteenth century, in his *Theory of Moral Sentiments*, Adam Smith explains in some details the crucial role of “sympathy” (through the figure of the “impartial spectator”) as an emotional mechanism that can help us create fairer and more cohesive societies. The first aim of this study is to compare the similarities and, above all, the differences between the term “sympathy” of Adam Smith and the term “empathy” as currently it has been understood. What kind of “spectator” need the models based on the idea of the idea of sympathy and empathy? Should be a “spectator”? Would they be in both cases “impartial”? From this point, the second objective is to analyze to what extent these two concepts (“sympathy” or “empathy”) may be useful to explain the dilemmas of social cohesion and legitimacy in multinational democracies (as Spain, Belgium, Canada or Great Britain, among others) where citizens live together with different national identities.

Keywords: Adam Smith, Sympathy, Multinationalism

1. Introducción.

Adam Smith es sin duda uno de los autores más importantes, influyentes y controvertidos de la Ilustración europea del siglo XVIII. Si hacemos caso a la obra excesivamente dual escrita por Jonathan Israel sobre la Ilustración, Smith queda catalogado como un autor que pertenece al bando de los reformistas frente a todo ese grupo de autores radicales que, finalmente, permitieron el surgimiento de la Revolución de 1789 (Israel, 2006, 2010, 2011). Como es sabido, el triunfo de Revolución Francesa en el ámbito de lo político permitió, entre otras cosas, proclamar a la Razón como el principal icono para explicar el progreso ético moderno (Pagden, 2015). Este hecho, unido al triunfo de la Revolución Inglesa en el campo de la economía durante el siglo XVII, basada en la idea del Interés Individual como el motor del progreso material moderno, justificada teóricamente gracias a la obra de autores como Locke y Hobbes, ha obnubilado durante mucho tiempo la tercera gran aportación al debate de las ideas que se desarrolló durante el siglo XVIII en Europa, la llamada Ilustración Escocesa, en la que Adam Smith jugó un papel relevante, centrada en el papel de los sentimientos como posible motor también del progreso social moderno (Plassart, 2015). Lo cierto es que en las últimas décadas, ante la crisis de la idea moderna de racionalidad (Rorty, 1991) y las dudas que suscita cada vez más la presunta bondad del individualismo económico (Krause, 2015), la recuperación de la centralidad de los sentimientos y las emociones, tal como proponía la Ilustración Escocesa, ha ido en aumento. Este “giro emocional” se observa no solo en la cantidad de autores que abiertamente plantean que las emociones son un indicador más flexible y un mejor predictor que nos explique cómo funciona la vida política moderna (Gioscia & Wences, 2017). Muchos trabajos empiezan a cuestionar hasta qué punto conceptos que antes creíamos fruto de la racionalidad son, en realidad, fruto de las emociones, como la idea misma de los derechos humanos (Hunt, 2007 [2009]), el propio concepto de la ciencia (Riskin, 2002) o el fundamento de la aversión a la violencia física (Pinker, 2011).

Tal vez no sea necesario alcanzar los excesos entusiastas de un Arthur Herman, quien afirma que los escoceses inventaron el mundo moderno en el siglo XVIII (Herman, 2001) pero es cierto que la Ilustración Escocesa, representada por autores como Adam Smith, David Hume, Francis Hutcheson o Adam Ferguson, ha tenido una consideración mucho menor de la que merecen sus aportaciones y el impacto de sus obras en la historia de las ideas (Wences, 2009; McDaniel, 2015). El caso de Adam Smith es sintomático. Entre el volumen de su producción, destacan dos obras cumbre del pensamiento político moderno: *La teoría de los sentimientos morales* (1759, revisada en 1790) y *La riqueza de las naciones* (1776). Sería interesante preguntarse cuáles son las razones por las que la segunda de sus obras, considerada sin duda una de las biblias entre los defensores del liberalismo económico moderno, ha sido mucho más conocida que la primera, hasta el punto de que aquella es poco citada, incluso en ocasiones ignorada (un detalle menor, pero tal vez no casual: en lengua española la primera traducción completa de *La teoría de los sentimientos morales* es de ¡1997!). Lo cierto es que a lo largo de la historia han sido muchos los autores, desde Kant hasta Marx, que han resaltado la importancia de *La teoría de los sentimientos morales* para entender la sociedad moderna, sus déficits y sus potencialidades éticas. En la actualidad, autores como Amartya Sen (2009) o Giovanni Arrighi (2007), desde tradiciones ideológicas y conceptuales muy distintas, también han reivindicado la importancia de esta obra y sus nociones de lo emocional para entender las críticas al individualismo moderno y los límites de la racionalidad. A la vista de estos hechos, se podría pensar, sin hacer grandes especulaciones al respecto, que *La teoría de los sentimientos morales* ha sufrido dos tipos de malentendidos: (a) se ha considerado erróneamente una obra menor dentro de la producción smithiana –y, por lo tanto, su escasa citación estaría (mal) justificada por su baja utilidad marginal–, o bien (b) se la ha considerado un trabajo que de alguna manera contradecía la interpretación más habitual y, tal vez, interesada, que se hace del liberalismo de Adam Smith a propósito de su otra gran obra, *La riqueza de las naciones* –y, en este caso, por tanto, su escasa citación estaría “justificada”, aunque

por razones injustas—. Obviamente, hay una tercera opción, que aquí vamos a explorar: valorar la teoría smithiana de las emociones (lo que él llama los “sentimientos morales”) como un contrapunto central de la modernidad, tan alejado de la idea de Razón como de la idea de Interés individual. Como afirma el propio Amartya Sen, el legado para interpretar y/o valorar a Adam Smith sigue siendo un campo de batalla (Sen, 2010).

Aceptando como válida esta tercera opción, el objetivo de este texto va a ser analizar una de las emociones centrales que aparecen en *La teoría de los sentimientos morales* de Smith, en concreto, el concepto de simpatía (Haig, 2011; Khalil, 2017). A través de la figura clave del llamado “espectador imparcial” (Raphael, 2007), la simpatía sería un mecanismo emocional natural (Kiesling, 2012; Sagar, 2017; Meyns, 2018) que, según este autor, ayuda a crear sociedades más justas y cohesionadas. En un contexto histórico donde triunfaban éticamente las ideas del individualismo, inspiradas en el miedo hobbesiano y/o el egoísmo mandevilliano, Adam Smith era plenamente consciente de que su concepto de simpatía podía resultar disonante y corría el riesgo de ser malinterpretado. No obstante, Smith será uno de los primeros autores modernos que se esfuerce en mostrar no solo la utilidad práctica de la simpatía, sino las diferencias cruciales entre la idea de simpatía y la idea de empatía, que en su opinión actúa en su contra (Churcher, 2016). Para Smith, la simpatía que emana de la figura del espectador imparcial es el mecanismo que permite superar el egoísmo y fundar un amor propio compatible con la sociabilidad, la armonía y cohesión entre personas diferentes. Como luego veremos, el concepto de simpatía en Smith tiene el valor añadido de estar pensado en un momento histórico en el que no solo se estaban fraguando los Estados nacionales modernos, sino también el primer ejemplo de lo que luego van a ser los llamados Estados multinacionales, como es el caso de Gran Bretaña en 1707 tras la unión entre Inglaterra y Escocia. Lejos de parecer anacrónico, creemos que el concepto de simpatía es más actual que nunca para analizar la viabilidad o no de países multiculturales o estructuras políticas multinacionales, atravesadas por emociones

identitarias encontradas y no exentas, incluso, en ocasiones, de violencia política. Nuevamente, en pleno siglo XXI, el caso británico –en su versión endógena, con el proceso secesionista escocés, o en su versión exógena, con el proceso de su salida de la Unión Europea– es un buen ejemplo para testar la validez del concepto de simpatía a la hora de analizar sistemas políticos atravesados por la multinacionalidad. Como afirma Arteta a propósito del terrorismo sufrido en un país multinacional como España en las últimas décadas, la ausencia de mecanismos emocionales para articular sociedades multinacionales puede acabar generando “espectadores indiferentes” (Arteta, 2010), que son incapaces de afrontar como suyos los problemas de violencia política que pueden brotar dentro de la comunidad (Frost, 2008; Ure, 2008). ¿Qué puede decirnos el “espectador imparcial” smithiano en estas situaciones? Como afirma Weinstein, en aquellos países y estructuras políticas articuladas por un pluralismo de carácter identitario, no es en el individualismo libertario, sino en la educación en los valores del pluralismo y la diversidad cultural (Weinstein, 2013) donde podemos encontrar el camino para fomentar la simpatía entre compatriotas.

El texto está estructurado en cuatro partes. La primera hace referencia a la noción de simpatía, tal como Adam Smith la analiza en *La teoría de los sentimientos morales* (1759 [2013]). Vamos a centrarnos en aquellas partes del texto que nos permitirán explicar que, para Smith, la simpatía es (a) una emoción contraria tanto al egoísmo antisocial como a la compasión empática; (b) un mecanismo de reciprocidad entre sujetos que permite lograr principios de justicia e imparcialidad; (c) un mecanismo no hipotético sino fáctico, aunque está conectado más con la imaginación que con cuestiones estrictamente físicas; finalmente, (d) una virtud moderada que impide el enfrentamiento entre facciones y atempera la relación entre ellas, armonizando las diferencias. La figura que inventa Adam Smith para llevar a cabo la arquitectura de todo este esquema de simpatía social es el llamado “espectador imparcial”. El final de esta primera parte terminará con las críticas que distintos autores dedican al concepto de simpatía smithiano. La segunda parte del texto estará centrada en analizar la idea de

empatía. Aquí vamos a sostener la hipótesis de que la empatía es un término pasajero que ha emergido, en cierta medida con efectos perversos, para llenar el vacío dejado por la idea de simpatía. Veremos la disputa que existe actualmente sobre el término empatía y las razones por las cuales este concepto está generando más problemas que soluciones a aquello que proponía la idea smithiana de la simpatía. La tercera parte del texto se centrará en analizar distintas propuestas que actualmente tratan de recuperar nuevamente el concepto de simpatía, observando su utilidad y adaptando la visión smithiana a las sociedades actuales. Veremos la disputa entre autores como John Rawls o Amartya Sen sobre cómo interpretar la figura del espectador imparcial y el valor que la simpatía puede aportar a nuestras sociedades. Finalmente, concluiremos con una propuesta práctica sobre cómo sería posible pensar la idea de simpatía en las modernas democracias multinacionales, como la española.

2. Adam Smith o la astucia de la emoción.

Adam Smith es un escocés cuya vida transcurre en un momento muy concreto de la historia de su país. Escocia acababa de perder su independencia política como país soberano a principios del siglo XVIII. Smith comprueba que su país, lejos de convertir este hecho político en un drama trágico, vive paradójicamente un proceso histórico inédito: la pérdida de soberanía política se convierte para la sociedad civil escocesa en el incentivo necesario para, a partir de ese momento, intentar salir adelante hasta el punto de convertirse, a finales del siglo XVIII, en una de las zonas más ricas, prósperas y cultas de toda Europa. Si la pertenencia al imperio británico influyó sin duda positivamente en dicho proceso, es importante subrayar el papel que jugó la activa sociedad civil escocesa, de la cual Smith formaba parte, en un proceso de modernización y de creación de identidad colectiva a todos los niveles, tanto económico como social y cultural (Mitchison, 1978; Kidd, 1996, 2008). El éxito de la sociedad escocesa, a pesar de su posición periférica en el contexto de las grandes

naciones y Estados europeos del siglo XVIII, especialmente en relación a Inglaterra y Francia, se explica en cierto modo porque la Ilustración escocesa a la que pertenece Adam Smith construyó una teoría particular, en la que las emociones y el capital social se convirtieron en un elemento central para explicar su éxito. Sin un Estado propio para desarrollar políticas independientes ni una doctrina basada en el individualismo egoísta y disgregador, Escocia fue capaz de dar un gran avance histórico. Y el mecanismo que, de alguna manera, había facilitado este hecho, tenía que explicarse mediante algo que estuviera tan lejos de lo público-institucional como de lo privado-individual. La respuesta que Adam Smith encuentra está en la existencia de una emoción concreta que surge en una sociedad civil cohesionada: la simpatía. En cierto modo, la simpatía es un ejercicio de astucia intelectual y política que se define como esa posición intermedia que existe entre el egoísmo disgregador y el altruismo empático ingenuo (Hanley, 2014). La simpatía surge porque somos espectadores imparciales de comportamientos externos de otros con los cuales aprendemos a reflexionar.

En ningún sentido cabe considerar la simpatía como un principio egoísta. Es verdad que cuando yo me identifico con su pesar o su indignación cabría decir que mi emoción se basa en el amor propio, puesto que brota porque yo asumo su caso, me pongo en su lugar y concibo así lo que yo sentiría en tales circunstancias. Pero aunque es correcto argumentar que la simpatía surge de un imaginario cambio de papeles con la persona principalmente afectada, no se supone que este cambio imaginario tiene lugar en mi propia persona y carácter sino en los de la persona con la cual yo simpatizo. Cuando me duelo por la muerte de su único hijo, con objeto de identificarme con su aflicción, no pienso en lo que yo mismo, una persona con tales características y profesión, sufriría si tuviese un hijo y si ese hijo desgraciadamente muriese; lo que hago es considerar cuánto sufriría yo si yo fuese en realidad usted, y no sólo cambio con usted el contexto sino también las personas y los caracteres. Mi pesadumbre, entonces, obedece por entero a su causa y en nada a la mía. Por consiguiente, no es egoísta en absoluto. ¿Cómo puede calificarse de egoísta una pasión que ni siquiera en la imaginación brota de nada que me haya sucedido o que tenga que ver conmigo, con mi persona y carácter, sino que sólo le atañe lo que tiene que ver con usted? Un hombre puede simpatizar con una parturienta, aunque es imposible que se conciba sufriendo sus dolores en su propia persona y carácter (Smith, 1759 [2013], 537-538).

Del mismo modo que critica el egoísmo como un sentimiento imposible y más bien inútil, Smith critica con igual dureza a esos filósofos empáticos a quienes califica de “moralistas quejumbrosos y melancólicos, que perpetuamente nos reprochan que seamos felices cuando tantos de nuestros semejantes son desdichados” (pp. 255). Asimismo, añade que “esa simpatía extrema con desgracias que desconocemos es totalmente absurda e irrealizable (...) los que pretenden tal personalidad solo poseen normalmente una tristeza afectada y sentimental que sin llegar hasta el corazón sirve solamente para convertir su semblante y su trato en algo impertinentemente lúgubre y desapacible” (pp. 256). Para Smith, la simpatía no concuerda con la idea de benevolencia y de generosidad gratuita que exige remedios de carácter estructural y abstracto contra la exclusión social, lo que ha llevado a algunos autores a cuestionar el carácter presuntamente social de este concepto smithiano (Hearn, 2016).

Cuando analiza la figura del espectador imparcial, Smith critica la idea de la empatía, entendida como condescendencia unilateral y humanitarismo indulgente hacia una persona convertida en simple objeto de reflexión. Frente a ello, el espectador imparcial elogia la idea de simpatía, que surge como un proceso en el que el espectador imparcial no sólo realiza una evaluación del comportamiento externo de otros sino que tiene en cuenta que detrás de lo que está observando no hay simplemente un objeto sino que hay un sujeto, con cuyas emociones establece un diálogo, una cierta reciprocidad. Una reciprocidad astuta. Es como si el espectador imparcial de Uno buscara al espectador imparcial que hay en el Otro como una forma de aceptarse y reconocerse mutuamente.

Sobre esos dos esfuerzos distintos, el del espectador para identificarse con los sentimientos de la persona principalmente afectada y el de ésta para atenuar sus emociones hasta el límite donde pueda acompañarla el espectador, se fundan dos conjuntos de virtudes diferentes. Sobre el primero se basan las virtudes tiernas, gentiles y afables, las virtudes de la condescendencia sincera y el humanitarismo indulgente; y del segundo brotan las virtudes eminentes, solemnes y respetables, las virtudes de la abnegación y la continencia, ese control de las pasiones que somete todos los movimientos de nuestra naturaleza a lo que requiere nuestra dignidad y honor, y exige la corrección de nuestra conducta (...) No hay nada más

detestable que la insolencia y brutalidad de la ira, cuando le damos rienda suelta sin freno ni control. Pero admiramos ese resentimiento noble y generoso que responde a las mayores injurias no con la cólera que pueden animar en el pecho del agraviado, sino con la indulgencia a que naturalmente dan lugar en el espectador imparcial; que evita que ni una mala palabra, ni un ademán, se escapen más allá de lo que dicta ese sentimiento tan equitativo; que nunca, ni siquiera con el pensamiento, osa intentar una venganza mayor, ni desea infligir un escarmiento mayor que el que cualquier persona indiferente aprobaría de buen grado (Smith, 1759 [2013], 73-74).

Una última reflexión que merece destacarse a propósito de las virtudes de la simpatía en Adam Smith, son sus comentarios en relación con la política, el reparto de poder y la cuestión del amor a la nación. Smith considera que el patriotismo es una de las mayores virtudes apreciadas por el espectador imparcial, porque en todo momento una persona patriótica es aquella dispuesta a anteponer la comunidad a sus propios intereses. Sin embargo, Smith entiende también que esta situación puede ser problemática en un país donde pueden existir facciones y lealtades diversas, como ocurría en la Gran Bretaña de su tiempo. Es interesante comprobar que Adam Smith, lejos de esa imagen que se tiene de su concepción limitada del poder político estatal, creía en la necesidad de un poder central en manos de un Estado para garantizar la prosperidad entre las distintas facciones: “todos los grupos y clases distintas dependen del estado al que deben su seguridad y protección. Que todos son subordinados de ese estado, y son establecidos sólo al servicio de su prosperidad y preservación, es una verdad aceptada incluso por el miembro más parcial de cualquiera de ellos. Será con frecuencia arduo, empero, convencerlo de que la prosperidad y preservación del estado exigen una reducción de los poderes, privilegios e inmunidades de su grupo en particular” (pp. 403).

Pensar en Adam Smith como un precursor del nacionalismo escocés actual es tal vez una temeridad, aunque algunos autores han empezado a rastrear esta posibilidad (Smith, 2013). Sin embargo, pensar en Adam Smith como alguien que desconocía su particularidad escocesa (Fay, 1956) y que podía usar ese *hecho diferencial* entre la mayoría inglesa de Gran Bretaña, sería igualmente una afirmación errónea (Sloterdijk,

[2005] 2013: 193-210). A pesar de las dificultades inherentes a un Estado multinacional, o precisamente debido a ello, Adam Smith se muestra totalmente en contra de un poder centralizado similar al que existía en la Francia de su tiempo, un Estado al que califica de “espíritu doctrinario”. A su juicio, el poder de un Estado así no es ni puede ser simpático porque “equivale con frecuencia a la mayor de las arrogancias: comporta erigir su propio juicio como norma suprema del bien y el mal; se le antoja que es el único hombre sabio y valioso en la comunidad y que sus conciudadanos deben acomodarse a él, no él a ellos” (pp. 407).

Frente a este modelo centralista, Smith señala que el modelo simpático de poder político en sociedades multinacionales, con distintos grupos y clases, debe basarse en usar la astucia de la moderación, que es la que, a su juicio, imperaba en Gran Bretaña. Y cito: “aunque considere que algunos de los grupos son en cierto grado abusivos, se contentará con moderar lo que muchas veces no podrá aniquilar sin gran violencia (...); adaptará lo mejor que pueda sus planes públicos a los hábitos y prejuicios establecidos de la gente y arreglará en la medida de sus posibilidades los problemas que puedan derivarse de la falta de esas reglamentaciones a las que el pueblo es reacio a someterse. Cuando no puede instituir el bien, no desdeñará mejorar el mal” (pp. 406). Smith entiende que las distintas partes deben aprender a moderar su poder y sus intereses de forma adaptativa. Y la simpatía es una emoción que sin duda les puede ayudar: la simpatía entre las partes contribuye a que se puedan materializar aquellos intereses que un espectador imparcial consideraría que no son totalmente contrarios ni totalmente favorables a los intereses de ninguna de dichas partes. Una patria simpática sería, por tanto, aquella en la que los diferentes grupos se comportan moderadamente entre sí y ante los ojos de un espectador imparcial que, de alguna manera, monitoriza y evalúa su comportamiento. La relación de los actores ante ese espectador imparcial patriótico no debe entenderse como la relación de un acusado ante un juez, ni como la relación de alguien que tiene que probar su valor patriótico con argumentos racionales. La relación es más paradójica porque, podríamos decir, para Smith *la simpatía es astuta*. Una

astucia inconsciente, que no es buscada deliberadamente a través del engaño o la ocultación, sino que actuaría de forma similar a una “mano invisible” en el mundo de las emociones.

Este concepto de simpatía en Adam Smith ha recibido dos tipos de críticas. La primera crítica señala que este planteamiento, en realidad, es una visión parroquial y estrecha de miras que atenta contra los valores kantianos de la autonomía individual (Golemboski, 2018). En su obra clásica sobre la simpatía, Max Scheler señala que la simpatía smithiana no puede fundar valores morales porque está basada en una idea de cercanía social entre individuos que permite una invasiva coerción social sobre las voluntades personales y que, al final, limita el valor moral que tiene cada individuo como un ser único en sí mismo. Max Scheler explica que la idea de simpatía social de Smith implica una especie de “contagio afectivo” que, por ejemplo, impide que una persona condenada socialmente, aunque fuera legalmente inocente, no podría evitar sentirse socialmente culpable de alguna manera (Scheler, [1913] 2008, 6). En el caso de que su condena hubiera sido por razones patrióticas, su aspiración para convertirse en un patriota simpático será un esfuerzo casi imposible de satisfacer una vez abierta la sombra de duda. Esta perversión de la idea de simpatía será desarrollada por Hannah Arendt en su crítica al totalitarismo moderno que, en su opinión, se caracterizaría por su capacidad para fagocitar la vida privada y vampirizar las relaciones amistosas, emocionales y simpáticas del ámbito social por parte del espacio público de la política (Arendt, 1951; Assmann, 2016; Fritzsche, 2016).

La segunda crítica, que procede de las propias filas del liberalismo, ha señalado que el modelo smithiano centrado en la idea de simpatía intenta enmascarar, mediante el cinismo, la ingenuidad, o a través de una contradicción incongruente, el concepto de interés individual que estaría detrás de la aparente motivación simpática de los actores que viven en una determinada comunidad política (Ortega y Gasset, [1916] 2004, 162). Como afirma Hirschmann, no está clara en algunos pasajes de *La teoría de los sentimientos morales* la distinción que podría existir entre el concepto de los intereses y

el concepto de las pasiones en Smith, y esto impide ver una diferenciación clara entre las ideas liberales centradas en el egoísmo individual y el interés propio que surge de la simpatía (Hirschmann, [1977] 2014, 130). La astucia involuntaria de la simpatía no sería otra cosa, en realidad, que una variante del principio de interés bajo ciertas condiciones formales de realización. De forma un poco más benigna, esta segunda crítica ha encontrado una solución parcial a las tesis de Smith, como vamos a ver más adelante, a través del modelo rawlsiano del “velo de la ignorancia” y su teoría de la *justicia como equidad*. Rawls consideraba que su teoría, en buena medida, era una especie de continuación del modelo simpático del espectador imparcial de Adam Smith adaptado a los requisitos de un contractualismo liberal más sofisticado. En la tercera parte de este texto volveremos sobre esta cuestión.

3. Empatía: la mutación de la simpatía y sus trampas.

Como señala el psicólogo Paul Bloom, el concepto de “simpatía extrema” criticado por Adam Smith en *La teoría de los sentimientos morales* ha servido como vía para desarrollar un nuevo término, en cierto modo opuesto a la idea original smithiana de simpatía, que en las últimas décadas se ha convertido en un término de moda: la empatía (Bloom, 2013). Paradójicamente, podría decirse que gran parte de su éxito y la amplia discusión pública en torno al término empatía se explica porque está concebido como un complemento perfecto, que se acomoda a los requerimientos de la filosofía moral del liberalismo egoísta y racional que busca la maximización de las preferencias, en este caso, de las preferencias centradas en el altruismo hacia los demás.

El número de libros y trabajos que se han publicado últimamente para defender las bondades de la empatía es realmente muy numeroso (Rifkin, 2009; Batson, 2009; Clohesy, 2013; Baron-Cohen 2013; Nussbaum, 2013; Krznaric, 2015). Básicamente, los tres principales argumentos a favor de la empatía se centran en señalar los siguientes aspectos. Primero, la empatía no es algo que los seres humanos elijan sino que, de

alguna manera, forma parte constitutiva de nuestra neurobiología como animales sociales. Segundo, la empatía no consiste solamente en ponerse en el lugar de otra persona y sentir su dolor (lo que llamaríamos empatía emocional) sino que sobre todo es un proceso mental que nos permite comprender las circunstancias del Otro, su forma de pensar, sus motivaciones, sus planes y sus creencias (lo que llamaríamos empatía cognitiva) para, de esta manera, preguntarnos *qué se querría si fuéramos la otra persona*. Finalmente, en tercer lugar, existe considerable evidencia empírica que muestra que la empatía no solo es un buen precursor que estimula la compasión hacia los demás sino que, sensu contrario, la ausencia de empatía suele generar serios problemas en los procesos de toma de decisiones.

Sin embargo, el número de autores que muestran sus reservas hacia las virtudes de la empatía son también numerosos (Bloom, 2013; Singer, 1981, 2015). Básicamente, los argumentos principales que utilizan son cuatro. En primer lugar, la empatía genera problemas de sesgo a la hora de tomar decisiones justas, porque las evidencias demuestran que las personas prefieren empatizar con pocas personas, y muy cercanas a su grupo de referencia, antes que con muchas personas y que no pertenecen a su grupo social, lo que Singer llama los “círculos afectivos”. En segundo lugar, la empatía alimenta dos tipos de riesgos relacionados con la distancia personal: por un lado, genera ensimismamiento individual, en la medida que esta emoción, para ser efectiva, necesita crear una cierta distancia entre la persona que empatiza respecto del objeto que genera dicha experiencia; por otro lado, genera patología empática cuando esa distancia se rompe y se genera un cierto stress destructivo contra la propia persona que empatiza. En tercer lugar, estos autores señalan que la llamada “empatía cognitiva”, lo que Peter Singer prefiere llamar “altruismo efectivo”, no es propiamente una emoción sino más bien un cálculo que, aunque en apariencia desinteresado, suele estar motivado por la racionalidad individual correctamente orientada: es decir, detrás de la empatía cognitiva no hay una persona emocional sino una persona racional que orienta sus deseos de empatizar con razones frías y calculadas. Finalmente, en cuarto lugar, estos

autores critican que la empatía suele estar concebida como una actividad no simétrica ni recíproca, ya que se emplea básicamente como modelo terapéutico en escenarios sociales vistos como “espacios para resolución de trastornos” (relación entre médico y paciente, relación entre trabajador social y beneficiario de ayudas sociales, relación entre gente normal y gente con problemas), pero este modelo es muy complicado de trasladar a relaciones sociales o escenarios donde se exige la simetría y la reciprocidad en la relación entre los actores (Grehan, 2010).

Hay un tercer grupo de trabajos que muestran conclusiones ciertamente más ambivalentes en relación con la empatía (Jamison, 2014; Assmann y Detmers, 2016). En estos trabajos se señalan las bondades de la empatía, pero, al mismo tiempo, se destacan sus límites. Jamison considera que la empatía es un buen punto de partida para generar espacios emocionales, pero es peligroso considerar la empatía como un punto de llegada (Jamison, 2014). Assmann y Detmers señalan cinco niveles de intensidad en los procesos empáticos, pero el último paso implica de alguna manera un salto cualitativo que permite trascender los sentimientos empáticos más allá de las fronteras y las barreras de una sociedad. “En este nivel, la atmósfera de disonancia cognitiva y emocional debe ser superada, en la medida que los actos de observación empática y de implicación ya no son aquellos que prescriben las normas y las convenciones de tu propia sociedad” (Assmann y Detmers 2016, 6). En este punto, la empatía se convierte en una emoción dilemática: exige un cambio a la persona que empatiza, o la emoción de la empatía, como tal, deja de tener sentido. Si la empatía es de alguna manera útil y no quiere volverse contraproducente, tiene que evolucionar a algo parecido a la simpatía. Es decir, aunque hay suficiente evidencia empírica sobre las bondades del altruismo y la compasión, habría que recuperar otros, como la reciprocidad o la simetría, que estaban originariamente en el concepto de simpatía smithiano.

En el ámbito político, un ejemplo muy relevador, donde se puede comprobar cuál ha sido el efecto de la empatía —y en cierto modo, con resultados más bien escasos y hasta contraproducentes— es en las llamadas políticas del reconocimiento dentro de las

sociedades democráticas multinacionales (Gutman, 1993, 1994; Parekh, 2000). En un libro reciente, Anthony Clohesy ha señalado, en términos normativos un tanto teológicos, que el fracaso de estas políticas en las sociedades modernas ha radicado en la falta de empatía sobre el reconocimiento de las diferencias sociales: en la medida que no se ha aceptado que las diferencias son imposibles de reducir, la consecuencia de ello ha sido el uso de la violencia para imponer la unidad de nuestra propia identidad (Clohesy, 2013: 6). Sin embargo, tal vez sería interesante preguntarse hasta qué punto las políticas del reconocimiento, en realidad fueron ya desde el principio concebidas e implementadas con carácter *empático* y, precisamente por esta razón, se han convertido en políticas frágiles, discutibles y discutidas. En gran parte, se podría decir que las políticas del reconocimiento en la práctica han funcionado en las sociedades multinacionales como fórmulas condescendientes para aceptar la diferencia y ciertos derechos de los grupos sociales (minorías étnicas, sexuales, culturales, religiosas, económicas, etcétera) antes excluidos..., sin poner muchas veces en cuestión la propia posición de los grupos mayoritarios, que ha permanecido en gran parte inalterada. Cuando Charles Taylor afirma en *Las fuentes del yo* que el republicanismo de las sociedades modernas demanda “el posible lugar de las Identidades-Nosotros, en cuanto contrapuestas a las Identidades-Yo que sólo convergen, y el consiguiente papel que juegan los bienes comunes en cuanto diversos a los bienes de convergencia” (Taylor, 1989: 170), de alguna manera lo que está reclamando en mayor medida es el valor empático de “ponerse en lugar del otro” para comprender sus demandas. Sin embargo, este planteamiento resta importancia a la *convergencia* que las Identidades-Yo pudieran tener como parte de un proceso de simpatía política. Cuando Will Kymlicka afirma en *Ciudadanía Multicultural* que los derechos colectivos de las minorías demandan “protecciones externas con el objeto de asegurar que los recursos y las instituciones de que depende la minoría no sean vulnerables a las decisiones de la mayoría” (Kymlicka, 1995: 20), tal vez ahora podemos saber que dichas protecciones, si tienen voluntad de permanencia, están diseñadas como un mecanismo defensivo muy frágil, una barrera y

no una oportunidad para lograr la simpatía mutua entre grupos sociales. Axel Honneth, en la famosa discusión que mantiene con Nancy Fraser sobre el dilema redistribución vs. reconocimiento, señala que una política de discriminación positiva que funcione como simple opción de redistribución, aunque sea distribución emocional de afectos sin un genuino reconocimiento mutuo, impide que esas políticas se mantengan en el tiempo (Honneth, 2003 [2006]). ¿Y si resulta que las políticas de reconocimiento, inspiradas en un altruismo afectivo empático, pecan emocionalmente de un “paternalismo amable” con un recorrido más bien limitado? ¿Y si resulta que la mirada empática de las mayorías, hecha con la mejor de las intenciones, es una perspectiva equivocada porque en realidad no tiene en cuenta la mirada *simpática* de las propias minorías? Es interesante volver a este pasaje de Adam Smith para leerlo en el contexto de esta reflexión:

Un hombre con una pata de palo indudablemente sufre y prevé seguir sufriendo durante lo que le queda de vida una muy notable molestia. Pero al poco tiempo llega a ponderarla exactamente como lo hace cualquier espectador imparcial: como una molestia que no le impide gozar de todos los placeres normales tanto de la soledad como de la sociedad. Al cabo se identifica con el hombre ideal dentro del pecho y se vuelve el espectador imparcial de su propia situación. Deja de llorar, de lamentarse y de afligirse por lo que le ocurrió, tal como un hombre pusilánime puede a veces hacer en un principio. La perspectiva del espectador imparcial se le vuelve tan familiar que sin esfuerzo ni impulso alguno nunca se le ocurre examinar su infortunio desde ningún punto de vista (Smith, 1759 [2013]: 268).

Es irónico pensar que uno de los grandes problemas teóricos de las políticas del reconocimiento haya sido precisamente haber olvidado que las minorías (sean nacionales, étnicas, culturales, religiosas) también pueden –y quieren– un espectador imparcial, que busca simpatía y no empatía. Y es posible que estas personas no aceptan políticas de reconocimiento si ello implica que los grupos mayoritarios no muestran en realidad ninguna motivación emocional simpática hacia tales minorías. Como explica Resnick para hablar de las políticas multinacionales en el caso de Canadá, las políticas

del reconocimiento sin la emoción de la simpatía se vuelven con facilidad políticas del resentimiento (Resnick, 2000). Un resentimiento basado en el egoísmo, no en la generosidad smithiana. Las minorías suelen ser conscientes de que las principales víctimas de políticas públicas del reconocimiento orientadas por una emoción empática –esto es, políticas entendidas como un regalo, como una generosa concesión– son las propias minorías. En este sentido, no es extraño pensar que el cuestionamiento actual de los derechos de las minorías en muchas sociedades democráticas multinacionales sea, hasta cierto punto, el resultado de un cierto “cansancio empático” que se está volviendo en contra de tales políticas (Kellner, 2017). ¿Acaso Donald Trump no podría ser visto, de alguna manera, como la representación de ese hombre blanco anglosajón cansado de empatizar con todas las minorías políticas que han hecho a su país aparentemente irreconocible? ¿Acaso los nacionalismos excluyentes que están creciendo por todo el continente europeo, incluido el nacionalismo que ha ganado el referéndum británico el pasado 23 de junio para salir de la Unión Europea, no podrían ser vistos como la representación de nacionalistas cansados de empatizar con todas las minorías políticas – desde inmigrantes extranjeros, grupos étnicos o el propio establishment– a las que se puede acusar fácilmente de haber hecho a todos sus países, aparentemente, irreconocibles? ¿No hubiera sido mucho más acertado emocionalmente que las políticas de reconocimiento hubieran dicho al hombre blanco anglosajón en Estados Unidos y a los nacionalistas de la Unión Europea que *todos* los ciudadanos deben ser, no empáticos sino espectadores imparciales simpáticos, personas que viven en países cuyos “intereses” nacionales solamente se pueden defender entre todos? ¿Es posible que las políticas de reconocimiento en las democracias multinacionales funcionen con simpatía recíproca, simétrica, y no con empatía condescendiente? A nivel social y político, todo parece indicar que la emoción de la empatía es un camino lleno de trampas. Es tiempo, por tanto, de explorar nuevamente las virtudes de esa emoción extraña y astuta de la simpatía y esa figura del espectador imparcial que Adam Smith nos propone en su *Teoría de los sentimientos morales*. Y la pregunta será saber si es posible aplicar esta

emoción y de qué manera.

4. Recuperar la simpatía

La teoría de la justicia como equidad propuesta por John Rawls podría ser considerada uno de los modelos teóricos más sobresalientes para recuperar la idea de la simpatía smithiana. Básicamente, como es sabido, el esquema rawlsiano se asienta sobre la idea de que una sociedad justa es aquella en la que personas ocultas tras un velo de ignorancia, en una hipotética posición original de negociación, pueden llegar a formalizar un contrato social de convivencia que establecería principios de libertad y equidad para todos (Rawls, 1971 [1995], 2001). Aunque Rawls es el gran heredero de la línea argumental y filosófica del contractualismo político que arranca en Locke y Hobbes, continúa con Rousseau y llega hasta Kant, no deja de ser curioso el intento de Rawls de conectar sus planteamientos (Rawls, 1971 [1995]: 171) con el pensamiento de Adam Smith, quien, como el resto de la Ilustración escocesa, era muy reacio a la idea del contrato como fórmula para entender el funcionamiento de las comunidades y los estados políticos modernos. Teóricamente, los defensores del contrato social señalan que un contrato es el resultado final de un proceso racional de agregación, negociación o solapamiento consensuado de intereses, y no tanto un producto de carácter emocional. A pesar de esto, Rawls considera que el mecanismo del velo de la ignorancia permite que, de alguna manera, aparezca un tipo de ciudadano reflexivo similar a la figura del espectador imparcial de Smith. En la medida que el individuo del modelo rawlsiano no es racional ni está movido por el interés individual, porque el velo de la ignorancia se lo impide, ese individuo se vuelve razonable (Rawls, 1980 [1986]: 138). Entiende que la construcción de una sociedad justa e imparcial se hace en términos de reciprocidad y mutualidad, y esta razonabilidad puede ser entendida como un requisito y una cualidad similar a la simpatía smithiana. En un sentido parecido, Dworkin dice que las sociedades liberales modernas se basan en individuos emocionalmente “intuitivos”

(Dworkin, 1977: 182) porque se orientan con conceptos –como, por ejemplo, los derechos humanos–que nadie puede demostrar su existencia, pero, sin embargo, son creíbles, porque nadie puede aducir que no sean falsos ni inútiles. Como plantea Ramón Maiz, podría interpretarse de forma extensiva que Rawls, dentro de las teorías del liberalismo contractualista, es consciente del valor de lo emocional que un ciudadano necesitaría tener detrás del velo de la ignorancia para poder llegar a un contrato social justo (Maiz, 2010: 40).

Pese al intento de aproximar la teoría rawlsiana de la justicia como equidad y el concepto de simpatía de Adam Smith, algunos autores han presentado serias resistencias a este objetivo mediante críticas relevantes. Las dos principales críticas hacen referencia al carácter cerrado (Buchanan, 1991; Sen, 2009) de la idea de imparcialidad de Rawls; la segunda hacer referencia a su carácter artificial (Krause, 2011; Frazer, 2016). Respecto a la primera cuestión, el carácter cerrado del modelo de imparcialidad rawlsiano, tal vez el ejemplo de reciente actualidad que antes mencionábamos, el referéndum de salida de Gran Bretaña de la Unión Europea, puede ser de alguna utilidad. Según Rawls, en un acuerdo de justicia como equidad no puede plantearse un escenario de secesión dentro de una comunidad política, sea por parte de una minoría étnica o de un grupo territorial concreto, porque los individuos imaginarios e hipotéticos que firman un contrato asumen que serán miembros de un “plan de cooperación a perpetuidad” (Rawls, 2001: 132). Según Rawls, los principios formales de justicia como equidad que emanan entre individuos razonables bajo el velo de la ignorancia *antes* de llegar a la firma de un contrato no permiten que alguien plantee la ruptura como un principio de inicio porque, si este escenario fuera posible, estaría condicionando de forma deshonesto la propia negociación y la aprobación de los propios principios de justicia. Como dice Allen Buchanan, no es casualidad que Rawls no escribiera en toda su obra una sola línea sobre la cuestión de la secesión (Buchanan, 1991: 23): desde su modelo contractualista, un acuerdo justo no puede incluir que una de las partes pueda romper el acuerdo, porque esta cláusula *abierto* impediría el

objetivo de imparcialidad, que es consustancial a su propia idea de justicia como imparcialidad. Por lo tanto, el artículo 50 del Tratado de la Unión Europea que permite la salida de un país miembro o, en este mismo sentido, la Ley de Claridad de 2001 del gobierno canadiense, que regula las posibles condiciones de un referéndum futuro de salida de Quebec respecto de Canadá, no pueden ser desde un punto de vista rawlsiano acuerdos imparcialmente justos porque, de alguna manera, están viciando el contrato razonable con el que, hipotéticamente, debería estar fundada tanto la Unión Europea como el Estado de Canadá. Según Amartya Sen, este argumento rawlsiano es un claro ejemplo de *negligencia excluyente* que aleja a Rawls del concepto de simpatía de Smith. A juicio de Sen, una posición original que elimina opciones a algunos grupos como condición para su inclusión en la firma de un contrato, genera arreglos institucionales que limitan los cursos de acción de esa comunidad política y, por tanto, bloquea el campo emocional de la simpatía (Berlowitz, 2016). Un sistema político multinacional que se construya con un contrato de este tipo, no estaría inspirado por la simpatía entre las partes: la simpatía –tal como la explica Adam Smith– nace del sentimiento de querer entenderse, agradarse y obtener beneficios mutuos y esto, por definición, es algo que debe estar abierto a una permanente y astuta actualización de posibles opciones. Paradójicamente, como ha ocurrido en Canadá con sus consultas secesionistas, a veces la simpatía patriótica de una democracia multinacional solo puede ser verdaderamente simpática si admite abiertamente, tras el velo de la ignorancia, la opción política del contrato de separación. Tal vez el reconocimiento de esta “extraña opción” de simpatía patriótica canadiense explica, entre otras cosas, que en los últimos 37 años desde la celebración del primer referéndum secesionista de Quebec en 1980, Canadá ha tenido ocho primeros ministros, de los cuales cuatro han sido quebequeses y han ocupado el cargo durante 26 años.

El carácter excesivamente artificial, institucional y procedimental del modelo de justicia como imparcialidad de Rawls es la segunda crítica que, según algunos autores, aleja este modelo del concepto de simpatía smithiano. Según Rawls, la imparcialidad

está sujeta a una condición formal, a un artificio: los individuos que hipotéticamente se cubren con el velo de la ignorancia saben que, en un determinado momento, hay que llegar a un acuerdo formal justo. Rawls entiende que el velo de la ignorancia se explica porque detrás del velo hay sujetos pudorosos que, lejos de estar orgullosos de sus preferencias, intereses y orientaciones emocionales, consideran razonable ocultarse para así llegar a un acuerdo formal. La pregunta que cabe hacerse es qué ocurre una vez firmado el contrato: ¿hay que seguir ocultándose detrás del velo en una especie de espiral permanente de formalidad artificial? ¿Qué tipo de emocionalidad simpática produce una situación así? El modelo rawlsiano puede argumentar que el velo de la ignorancia solamente es necesario antes de la firma del contrato, y que ya no sería necesario después, pero si eso es así, ¿qué tipo de emoción social y política se expresará una vez que el contrato esté en vigor? Amartya Sen y Michael Frazer señalan que este tipo de imparcialidad “cerrada” y “artificial” es incompatible con el modelo de simpatía propuesto por Adam Smith, quien claramente entendía que la figura del espectador imparcial debía actuar como una especie de “forastero” (Sen, 2009: 154), esto es, alguien que no está “afectado” (Frazer, 2014) directamente por las acciones ni por los acuerdos contractuales entre las partes porque, de esta manera, puede mostrar una especie de simpatía “natural” (Frazer, 2010) permanente y continua. La simpatía no es ni puede ser algo puntual, es una emoción más material que formal, que se desarrolla más allá de la firma de un contrato, porque es un proceso imposible de cerrar.

Volvamos al ejemplo del referéndum de salida de Gran Bretaña de la Unión Europea. Para entender cómo ha funcionado la emoción de la simpatía patriótica en Gran Bretaña en este caso concreto, tal como sería explicada por Adam Smith, la cuestión no consistiría en preguntarse si era legítima o no la opción del referéndum de salida (obviamente, la opción era legítima, entre otras cosas, porque estaba recogida en la legislación europea) ni tampoco consistiría en saber cuáles han podido ser los motivos individuales por los cuales una mayoría de británicos han votado por la salida de la Unión Europea. Según el modelo de simpatía de Smith, la cuestión es saber cuáles son

las emociones de simpatía patriótica que Gran Bretaña espera recibir de forma permanente por parte de los espectadores imparciales de fuera de su país (entre ellos, de forma importante, los ciudadanos europeos) y ver si las opiniones, las actitudes, los comportamientos estratégicos y las decisiones políticas de esos espectadores imparciales sirven para aumentar o no su simpatía patriótica y, en último término, para justificar su decisión de salida. En términos smithianos, la simpatía no depende tanto de la imparcialidad “artificial” de una votación sino de la imparcialidad “natural” que surge de las relaciones continuas con los espectadores imparciales –en este caso, con las personas no británicas que, sin embargo, monitorizan constantemente las acciones de los británicos para adaptar estratégicamente su forma de mostrar simpatía. Si los ciudadanos imparciales europeos hubieran mostrado que la decisión de Gran Bretaña ha sido correcta en la medida que ha abierto un camino de desconexión y crisis de la Unión Europea que conviene replicar, la simpatía patriótica de los británicos hacia su propia decisión habría aumentado. Si, por el contrario, la población británica siente que su decisión ha provocado indiferencia, incompreensión o antipatía en el espectador imparcial, esto afectará negativamente y, seguramente, la simpatía patriótica de los británicos hacia su propia decisión, también descenderá. Lo importante es advertir que ambos estados son perfectamente posibles, en distintos momentos y por distintos motivos. Como diría Scanlon, la simpatía no tiene que ver con marcos legales sino con comportamientos que se activan o se desactivan en función de la aprobación y el afecto que nos debemos unos a otros (Scanlon, 1998).

Las críticas anteriores al modelo de justicia como equidad rawlsiana afectan de forma contundente a elementos sensibles de la teoría y muestran los problemas de Rawls para encajar de forma adecuada el concepto de simpatía. La simpatía patriótica no cabe en los estrechos márgenes de las leyes y de las instituciones, aunque sin ellas la simpatía no sería más que un concepto hueco e indeterminado. A partir de estas limitaciones al modelo rawlsiano, algunos autores han señalado que el camino para insertar la emoción simpática en las sociedades democráticas modernas, y de forma especial en las

sociedades multinacionales, nos debería conducir a modelos más deliberativos y muchos más participativos (Krause, 2008; Morrell, 2010; Edge, 2016). Se trataría de recoger, de alguna manera, las enseñanzas de la idea smithiana de simpatía sustantiva como una emoción que va más allá de criterios procedimentales e institucionales. Sin embargo, como recuerda Goodin, la cuestión clave es saber si las democracias modernas pueden hacer efectiva esa reflexión deliberativa “en su propio interior”, incluyendo a todos aquellos que están afectados por las decisiones colectivas a gran escala (Goodin, 2005: 171). Nuevamente, el ejemplo del referéndum de salida de Gran Bretaña de la Unión Europea es excelente en la medida que demuestra los problemas prácticos para establecer la “frontera adecuada” del espectador imparcial de Adam Smith. ¿Dónde ubicar a los ciudadanos europeos ante este referéndum? Desde una perspectiva westfaliana clásica, diríamos que los ciudadanos europeos han sido espectadores imparciales de una decisión tomada por los británicos. Pero no es del todo cierto, porque la Unión Europea es un sistema político *realmente existente*, a cuya pertenencia iba dirigido también el resultado de dicho referéndum. En este sentido, los ciudadanos de los países de la Unión Europea y sus respectivos gobiernos no son espectadores imparciales porque están afectados por una decisión tomada por una parte de sus miembros. Posiblemente, en el caso del referéndum del Brexit, la “frontera adecuada” del espectador que consideraríamos imparcial es más bien borrosa, lo cual invita a pensar que el Brexit puede llegar a ser una especie de experimento político interminable basado en un escrutinio constante (Dennison & Geddes, 2018). El espectador imparcial europeo es alguien que está dentro y fuera al mismo tiempo, tiene poco margen formal para influir en la decisión del resultado del Brexit (y, en este sentido, es espectador imparcial) pero, al mismo tiempo, tiene mucho margen para influir en la negociación posterior al Brexit (y, en este sentido, no es imparcial ni puede serlo). En el caso de los ciudadanos británicos, por su parte, la opción por un Brexit con acuerdo o sin acuerdo es también, entre otras cosas, una elección sobre cómo establecer un determinado nivel de simpatía como el espectador europeo, de quien se espera que

en el futuro se comporte como un espectador amistoso. Tanto el modelo constructivista rawlsiano como el modelo emocional simpático de Adam Smith son acertados en algún punto: el primero se queda corto al vincular simpatía con un contrato definitivo (que nunca existe como tal); el segundo tal vez exagera al vincular la simpatía como un contrato flexible e indefinido (que tampoco es tal). Esto lleva a pensar que las diferencias entre estos dos planteamientos no deberían impedir que ambos enfoques se encuentren en algún sitio.

La gran cuestión que hay que plantearse es cómo dar peso sustantivo a la emoción de la simpatía entre compatriotas dentro de instituciones justas que articulan sociedades multinacionales. Rawls seguramente no está acertado cuando excluye opciones aparentemente no simpáticas de un contrato justo (i.e. la secesión), porque esta restricción limita el alcance de su idea de simpatía, que queda atrapada en las redes de una emoción tan egoísta e individualista como el miedo hobbesiano, del cual Smith era tan crítico. Sin embargo, confiar en la figura del espectador imparcial sin tener en cuenta la existencia de instituciones que articulan la vida pública de una comunidad, traslada la idea de que la simpatía patriótica es un espacio indeterminado, que flota en el vacío, algo que ni siquiera el propio Smith defendería. La solución intermedia no es fácil, pero algunas cosas sí se pueden sugerir al respecto. En muchas ocasiones, la deliberación patriótica, honesta y abierta para intentar llegar a algún acuerdo sobre cuáles deberían ser las condiciones sustantivas del patriotismo en una comunidad política, llegan a una conclusión sorprendente. Como han demostrado Canadá y Gran Bretaña a propósito de Quebec y Escocia, cabe la posibilidad de que, a lo mejor, no hay nada material que compartir en un mismo Estado con carácter definitivo y, en ocasiones, dentro de un mismo país hay que arbitrar una especie de relación paradiplomática (Simeon, 1973). En un artículo reciente, el politólogo catalán Josep Maria Colomer señalaba con ironía que España es uno de los pocos países europeos que siguen insistiendo en introducir la palabra “soberanía” en su texto constitucional, y, si la comparación se hace en relación con la expresión “soberanía nacional”, el modelo

constitucional de España es excepcional (Colomer, 2016) ¿Qué sentido tiene un contrato en el que sus cláusulas, concebidas con solemnidad trágica y límite de opciones posibles, no permite desarrollar mecanismos de patriotismo simpático? ¿Es viable un contrato así? Adam Smith ofrece una posible solución inspirada en la filosofía de los estoicos, a quienes tanto admiraba: imaginar la simpatía patriótica como un juego. En esta cita final aparece su verdadera concepción de la vida:

Los estoicos creían que la vida era un juego de suma pericia, pero en el que había una dosis de azar o de lo que vulgarmente se entiende por ello. En los juegos de azar la apuesta es normalmente una minucia y todo el placer del juego estriba en jugar bien, respetando las reglas y con destreza. Si a pesar de toda su habilidad el buen jugador pierde por la influencia de la suerte, la pérdida debe ser causa más de diversión que de grave pesar. No ha hecho trampas de nada de lo que habría de avergonzarse y ha disfrutado cabalmente de todo el placer del juego. Por el contrario, si el mal jugador gana, a pesar de todos sus desatinos, su éxito no puede proporcionarle más que una magra satisfacción. Lo mortifican los recuerdos de todos los errores que ha cometido. Ni siquiera durante el juego puede disfrutar nada del placer que éste es capaz de proporcionar (...). Según los estoicos, la vida humana, con todas las ventajas que pueda acarrear, debería ser considerada como una mera apuesta mínimamente barata, como un asunto demasiado insignificante como para merecer ninguna angustiada preocupación. La única inquietud que deberíamos tener no versaba sobre la apuesta sino sobre el modo correcto de jugar. Si hiciéramos que nuestra felicidad dependiese de ganar la apuesta, la haríamos depender de causas que están más allá de nuestro poder y que no podemos manejar. Necesariamente nos expondríamos a un miedo y una zozobra perpetuos, y frecuentemente a frustraciones crueles y vergonzosas (...). El resultado de nuestras acciones, si no lo podemos controlar, tampoco debe preocuparnos y no debemos sentir temor o ansiedad por su causa, y jamás sufrir por ello ninguna frustración (Smith, 1759 [2013]: 479-480).

¿Simpatía por los compatriotas? Seguramente, la idea más sólida de simpatía, aunque aparentemente puede ser la más incongruente, es aquella que consiste en saber que mis intereses y mis concepciones nacionales son cuestiones con las que tengo que jugar y luchar, aunque sé que *nunca* se van a materializar *completamente*. Siguiendo a Adam Smith, podemos decir que la cuestión clave en la idea de la simpatía está en la

capacidad de una sociedad y de sus instituciones políticas para regular sociopolíticamente las condiciones en las que la simpatía pueda convertirse en la herramienta para activar un juego en el que todos quieran jugar, de forma consciente o inconsciente, directa o indirectamente. Un escenario en el que cualquier esfuerzo para defender los intereses particulares será difícil y contingente, aunque, a pesar de ello, el intento merecería cualquier esfuerzo. La emoción de la simpatía tendría así más incentivos que inconvenientes para su desarrollo, porque todas las motivaciones particulares, las concepciones patrióticas, siempre serían de alguna manera minoritarias, las posiciones individuales serían en gran medida discutidas públicamente y, hasta cierto modo, deberían ser vividas lúdicamente. En resumen, este escenario sería factible si (a) los ciudadanos son conscientes de su debilidad y (b) cuentan con un diseño institucional que asuma esa debilidad y permita a *todo el mundo* formar parte de “minorías no ganadoras” que necesitan la simpatía recíproca entre ellas. Gracias a esa debilidad, personalmente asumida o institucionalmente inducida, habría aparentemente más incentivos para pensar en términos simpáticos, emocionales y no racionales, acerca de cuáles son las mejores decisiones que darán lugar a escenarios justos. Esta simpatía sería una herramienta mucho más dinámica que una ley y bastante menos volátil que las decisiones del mercado. Obviamente, este modelo patriótico tiene como enemigos a todos aquellos que articulan discursos y que buscan arreglos institucionales para *no jugar* con determinados asuntos. El reto está en convencer que esta opción, además de no ser simpática a ningún espectador, puede ser, dada la aspereza consustancial a la antipatía que genera, el camino más corto para que ese modelo patriótico basado en prevenciones defensivas se convierta, finalmente, en un proyecto democráticamente inviable.

Bibliografía

Arendt, Hannah. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace & Company.

- Arrighi, Giovanni. 2007. *Adam Smith en Pekín. Orígenes y fundamentos del siglo XXI*. Madrid: Akal.
- Arteta, Aurelio. 2010. *Mal consentido. La complicidad del espectador indiferente*. Madrid: Alianza.
- Assmann, Aleida e Inés Detmers. 2016. *Empathy and its Limits*. London: Palgrave Macmillan.
- Assmann, Aleida. 2016. Looking Away in Nazi Germany. En: A. Assmann e I. Detmers, eds., *Empathy and its Limits* London: Palgrave MacMillan, pp. 128-148.
- Baron-Cohen, Simon. 2013. *The Science of Evil: On Empathy and the Origins of Cruelty* New York: Basic Books.
- Batson, Daniel C. 2009. These Things Called Empathy. Eight Related but distinct Phenomena. En: J. Decety y W. Ickes, eds., *The Social Neuroscience of Empathy*. Cambridge MA: The MIT Press, pp. 3-15.
- Berlowitz, Shelley. 2016. Unequal Equals: How Politics Can Block Empathy en: A. Assmann e I. Detmers, eds., *Empathy and its limits*. London: Palgrave Macmillan, pp. 38-51.
- Bloom, Paul. 2013. *Just Babies. The Origins of Good and Evil*. New York: The Crown Publishing Group.
- Buchanan, Allen. 1991. *Secession. The Morality of Political Divorce from Fort Sumner to Lithuania and Quebec*. Boulder CO: Westview Press.
- Churcher, Millicent. 2016. Can Empathy Be a Moral Resource? A Smithean Reply to Jesse Prinz. *Dialogue-Canadian Philosophical Review*, **55**(3), pp. 429-447.
- Clohesy, Anthony M. 2013. *Politics of empathy: Ethics, solidarity, recognition*. Abingdon: Routledge.
- Colomer, Josep M. 2016. La soberanía nacional no existe. *Diario El País*, **26 de Junio**.
- Dennison, James y Andrew Geddes. 2018. Brexit and the perils of "Europeanised" migration. *Journal of European Public Policy*, **25**(8), pp. 1137-1153.
- Dworkin, Ronald. 1977. *Taking Rights Seriously*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Edge, Matt. 2016. *Political Philosophy, Empathy and Political Justice* New York & London: Routledge.
- Engelken, Marcos, Pedro Ibarra y Carmelo Moreno. 2011. *Politics and Emotions. The Obama Phenomenon*. Heidelberg: Springer-Verlag.
- Fay, Charles Ryle. 1956. *Adam Smith and the Scotland of His Day*. New York: Cambridge University Press.
- Frazer, Michael L. 2010. *The Enlightenment of Sympathy. Justice and Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*. Oxford: Oxford University Press.

- Frazer, Michael L. 2014. Including the Unaffected. *Journal of Political Philosophy*, **22**(4), pp. 377-395.
- Frazer, Michael L. 2016. Natural and artificial impartiality. *Econ Journal Watch*, **13**(2), pp. 284-297.
- Fritzsche, Peter. 2016. The Management of Empathy in the Third Reich en: A. Assmann e I. Detmers, eds., *Empathy and its Limits* London: Palgrave MacMillan, pp. 115-127.
- Frost, Mervyn. 2008. Tragedy, reconciliation and reconstruction. *European Journal of Social Theory*, **11**(3), pp. 351-365.
- Gioscia, Laura e Isabel Wences. 2017. Sentir la política: la relevancia de las emociones para la vida política contemporánea. *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*, **7**, pp. ii-vi.
- Golemboski, David. 2018. The impartiality of Smith's spectator: The problem of parochialism and the possibility of social critique. *European Journal of Political Theory*, **17**(2), pp. 174-193.
- Goodin, Robert E. 2005. *Reflective Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Grehan, Helena. 2010. Aboriginal performance: Politics, empathy and the question of reciprocity. *Australasian Drama Studies*, **56**, pp. 38-52.
- Gutmann, Amy. 1993. The challenge of Multiculturalism in Political Ethics. *Philosophy and Public Affairs*, **22**(3), pp. 171-204.
- Gutmann, Amy. 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Haig, David. 2011. Sympathy with Adam Smith and reflexions on self. *Journal of Economic Behavior and Organization*, **77**(1), pp. 4-13.
- Hanley, Ryan Patrick. 2014. Adam smith: From love to sympathy. *Revue Internationale de Philosophie*, **269**(3), pp. 251-273.
- Hearn, Jonathan. 2016. Once more with feeling: The Scottish enlightenment, sympathy, and social welfare. *Ethics and Social Welfare*, **10**(3), pp. 211-223.
- Herman, Arthur. 2001. *How the Scots Invented the Modern World. The True Story of How Western European' Poorest Nation Created Our World and Everything in It*. New York: Three Rivers Press.
- Hirschman, Albert O. 1977 [2014]. *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*. Madrid: Capitán Swing.
- Honneth, Axel. 2003 [2006]. Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser en: N. Fraser y A. Honneth, eds., *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico* Madrid: Morata, pp. 89-148.

- Hunt, Lynn. 2007 [2009]. *La invención de los derechos humanos*. Barcelona: Tusquets.
- Israel, Jonathan I. 2006. *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* New York: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan I. 2010. *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy* Princeton NJ: Princeton University Press.
- Israel, Jonathan I. 2011. *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790* New York: Oxford University Press.
- Jamison, Leslie. 2014. *The Empathy Exams. Essays* London: Granta Books.
- Kellner, Douglas. 2017. Brexit Plus, Whitelash, and the ascendancy of Donald J. Trump. *Cultural Politics*, **13**(2), pp. 135-149.
- Khalil, Elias L. 2017. Socialized view of man vs. rational choice theory: What does smith's sympathy have to say? *Journal of Economic Behavior and Organization*, **143**, pp. 223-240.
- Kidd, Colin. 1996. North Britishness and the nature of eighteenth-century British patriotisms. *Historical Journal*, **39**(2), pp. 361-382.
- Kidd, Colin. 2008. *Union and Unionisms: Political Thought in Scotland, 1500-2000*. Cambridge University Press: Cambridge MA.
- Kiesling, L. Lynne. 2012. Mirror neuron research and Adam Smith's concept of sympathy: Three points of correspondence. *Review of Austrian Economics*, **25**(4), pp. 299-313.
- Krause, Sharon R. 2008. *Civil Passions. Democratic Deliberation and Moral Sentiment* Princeton NJ: Princeton University Press.
- Krause, Sharon R. 2011. Empathy, democratic politics, and the impartial juror. *Law, Culture and the Humanities*, **7**(1), pp. 81-100.
- Krause, Sharon R. 2015. *Freedom Beyond Sovereignty. Reconstructing Liberal Individualism* Chicago: Chicago Review Press.
- Krznaric, Roman. 2015. *Empathy: Why It Matters, and How to Get It* New York: Penguin Books.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship. A New Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Maiz, Ramón. 2010. The Political Mind and its Other: Rethinking the no place of emotions in Modern Political Theory. En: M. Engelken, P. Ibarra y C. Moreno, eds., *Politics and Emotions. The Obama Phenomenon* Heidelberg: Springer-Verlag, pp. 29-70.
- McDaniel, Iain. 2015. Unsocial sociability in the Scottish enlightenment: Ferguson and Kames on war, sociability and the foundations of patriotism. *History of European Ideas*, **41**(5), pp. 662-682.

- Meyns, Chris. 2018. Sympathetic action in the seventeenth century: human and natural. *Philosophical Explorations*, **21**(1), pp. 60-75.
- Mitchison, Rosalind. 1978. Patriotism and national identity in eighteenth century Scotland. In: T.W. Moody, ed., *Historical Studies XI: Nationality and the pursuit of national independence*. Belfast: Appletree Press, pp. 73-97.
- Morrell, Michael E. 2010. *Empathy and Democracy. Feeling, Thinking and Deliberation*. University Park PA: Pennsylvania State University Press.
- Nussbaum, Martha C. 2013. *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Ortega y Gasset, José. 1916 [2004]. Verdad y perspectiva. In: J. Ortega y Gasset, ed, *Obras completas. Tomo II*. Madrid: Taurus.
- Padgen, Anthony. 2013 [2015]. *The Enlightenment. And Why It Still Matters*. New York: Random House.
- Parekh, Bhikhu. 2000. *Rethinking Multiculturalism*. London: Palgrave MacMillan.
- Pinker, Steven. 2011. *The Better Angels of Our Nature. Why Violence Has Declined*. New York: Viking.
- Plassart, Anna. 2015. *The Scottish Enlightenment and the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raphael, David D. 2007. *The Impartial Spectator: Adam Smith's Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1971 [1995]. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John. 1980 [1986]. El constructivismo kantiano en la teoría moral In: M.A. RODILLA, ed, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid: Tecnos, pp. 137-184.
- Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Resnik, Philip. 2000. *The Politics of Resentment. British Columbia Regionalism and Canadian Unity*. Vancouver: University of British Columbia.
- Rifkin, Jeremy. 2009. *The Empathic Civilization. The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*. Cambridge MA: Polity Press.
- Riskin, Jessica. 2002. *Science in the Age of Sensibility. The Sentimental Empiricists of the French Enlightenment*. Chicago University Press edn. Chicago.
- Rorty, Richard. 1991. *Objectivism, Relativism and Truth*. Cambridge MA: Cambridge University Press.
- Sagar, Paul. 2017. 2017. Beyond sympathy: Smith's rejection of Hume's moral theory. *British Journal for the History of Philosophy*, **25**(4), pp. 681-705.

- Scanlon, Thomas M. 1998. *What We Owe About Each Other* Cambridge MA: Harvard University Press.
- Scheler, Max. 1913 [2008]. *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca: Sígueme.
- Sen, Amartya K. 2009. *The Idea of Justice*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Sen, Amartya K. 2010. Adam Smith and the contemporary world. *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, 3(1), pp. 50-67.
- Simeon, Richard. 1973. *Federal-Provincial Diplomacy. The making of recent policy in Canada* Toronto: University of Toronto Press.
- Singer, Peter. 1981 [2011]. *The Expanding Circle: Ethics, Evolution and Moral Progress* Princeton NJ: Princeton University Press.
- Singer, Peter. 2015. *The Most Good You Can Do. How Effective Altruism in Changing Ideas About Living Ethically* New Haven CT: Yale University Press.
- Sloterdijk, Peter. 2005 [2013]. *In the World Interior of Capital. For a Philosophical Theory of Globalization*. Cambridge: Polity Press.
- Smith, Adam. 1759 [2013]. *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.
- Smith, Craig. 2013. The Scottish Enlightenment and Scottish Independence. *Economic Affairs*, 33(3), pp. 334-347.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge MA: Cambridge University Press.
- Ure, Michael. 2008. Post-traumatic societies: On reconciliation, justice and the emotions. *European Journal of Social Theory*, 11(3), pp. 283-297.
- Weinstein, Jack Russell. 2013. *Adam Smith's pluralism: Rationality, education, and the moral sentiments*. New Haven CT: Yale University Press.
- Wences, Isabel. 2009. *Hombre y sociedad en la Ilustración escocesa* México DF: Fontamara.