

RECIPROCIDAD Y CRÍTICA SOCIAL: EL DEBER DE GRATITUD EN ROUSSEAU Y A. SMITH

Reciprocity and social criticism: The duty of gratitude in Rousseau and A. Smith

Ciro Alegría Varona

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen

La reciprocidad se revela como un principio social fundamental cuando se evidencia su estructura dual. Por un lado, el don desvía el valor de las cosas hacia una pretensión de reconocimiento y estatus, con lo que crea un contramundo social; por otro, tales pretensiones, muchas veces defraudadas, contrastan con las relaciones objetivas y éstas son criticadas sobre el trasfondo de la reciprocidad pretendida. En las Confesiones de Rousseau, el sentido del agradecimiento de los personajes jóvenes y marginales les confiere dignidad y derecho a la crítica. Smith esboza un procedimiento de recontextualización afín al de las narraciones de Rousseau, pero en su teoría, el significado distinto que la reciprocidad da a los objetos y sujetos del intercambio tiene que descubrirse en un trasfondo social, como una realidad paralela.

Palabras clave: Reciprocidad, crítica, ética, reconocimiento, justicia.

Recibido: junio 28 de 2013 aprobado: octubre 7 de 2013

RECIPROCITY AND SOCIAL CRITICISM: THE DUTY OF GRATITUDE IN ROUSSEAU AND A. SMITH

Abstract

Reciprocity reveals herself as a fundamental principle of society once her dual structure appears. On the one hand, the gift diverts the formal value of things towards a claim for recognition and status that creates a social counterworld. On the other hand, such attempts are frequently met with disappointment; they are in sharp contrast with the objective relations, which are criticized against the background of intended reciprocity. In Rousseau's Confessions, the sense of gratitude of the young and marginal characters endows them with moral dignity and entitles them to criticize the social order. Smith traces in his Theory of Moral Sentiments a procedure of moral recontextualizing similar to Rousseau's narrative, but the special meaning that reciprocity gives to objects and subjects of exchange must be discovered in a social background, as a parallel reality.

Keywords: Reciprocity, criticism, ethics, recognition, justice.

Ciro Alegría Barona

Doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín. Profesor Principal de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Se especializa en Ética y Filosofía Social. Investiga sobre reciprocidad, justicia, reconocimiento y teoría crítica de la sociedad. Ha participado en la transición democrática del Perú con trabajos especializados para la reforma de las fuerzas armadas, la policía y los servicios de inteligencia. Ha publicado *Tragedia y sociedad civil – un estudio sobre Hegel* (1995); *Sófocles, Edipo rey*, traducción con estudio introductorio; y numerosos artículos, entre ellos “De la justicia política al cosmopolitismo: un nuevo giro copernicano” (2010), “Historia y eticidad en países postcoloniales” (2008).

Dirección electrónica: calegri@puccp.pe

RECIPROCIDAD Y CRÍTICA SOCIAL: EL DEBER DE GRATITUD EN ROUSSEAU Y A. SMITH

Ciro Alegría Barona

Pontificia Universidad Católica del Perú

Cuando notamos que las exigencias entre personas tienen que ser recíprocas, sale a relucir que la reciprocidad es un criterio de justificación que podemos traducir en un principio de crítica social. Este criterio puede contribuir a unificar formas de crítica social que hoy se presentan como opuestas y aparentemente incompatibles. Por un lado, se critica la sociedad a partir del conocimiento de condiciones antropológicas universales de la realización individual, como los derechos fundamentales y el reconocimiento. Según esto, nadie puede desarrollarse como ser humano sin ciertas condiciones básicas de libertad, socialización y satisfacción de necesidades. Es una lectura crítica ahistórica y, a fin de cuentas, no relacional, porque juzga la situación del individuo a la luz de paradigmas universales de realización humana, no como resultado de su interacción más o menos conflictiva con otras personas. (Honneth, 2000). El otro tipo de crítica investiga directamente las crisis actuales que resultan de procesos históricos. Sólo en esta segunda perspectiva se toma en cuenta la actividad valorativa que el individuo despliega en sus relaciones personales, porque nadie se limita a juzgar lo que le corresponde en general como ser humano, antes bien todos queremos ser respetados en los términos de las relaciones que creamos. Aunque recibir los bienes y atenciones que cualquier ser humano necesita para realizarse es un criterio básico de justicia, a nadie le basta. Exigimos también interactuar sin quedar sometidos al dominio arbitrario de otro, es decir, sin padecer fraude ni coerción injusta. La cuestión es ahora

encontrar activo en la experiencia social un principio que cumpla ambas funciones. Eso fue lo que la idea de eticidad de Hegel prometió, pero sólo esbozó especulativamente: revelar las condiciones de la realización humana como producto de la experiencia histórica. Nos proponemos examinar si esa doble función puede ser desempeñada por el principio de reciprocidad. La ambivalencia fundamental de la reciprocidad hace posible presentar unidas en una sola teoría sus dos funciones críticas, a saber, la de principio de autorrealización, a partir de la figura del don que funda un contramundo, y la de principio de diagnóstico o hilo conductor a través del laberinto de la dominación, a partir de la constatación de que los sistemas funcionales flotan sobre un trasfondo de intercambios informales.

10

El don es principio moral del desarrollo individual e institucional porque hacemos dones para dar lugar al agradecimiento, que es el sentimiento en que se origina la valoración social (Mauss, 2009). En este aspecto del don está comprendida la teoría del reconocimiento (Ricoeur, 2005). El individuo se aprecia a sí mismo como sujeto moral, es decir, se dignifica, cuando consigue que los demás reciban de él algo que no tiene precio, sea una ayuda, una atención, un servicio, un respaldo o un logro que aporta directamente a que los demás también se autorrealicen. Lo que más oprime a las personas que están en la marginalidad o la pobreza es no poder cosechar agradecimiento, o mejor dicho, no poder sembrarlo. Quizás eso es lo único que explica que, en la extrema pobreza, las personas quieran tener hijos, porque se puede estar moralmente vivo en medio de las peores carencias, pero no sin dar ni recibir. El don no es, sin embargo, una comunicación libre de distorsiones producidas por coacciones o intereses materiales (Sahlins, 1997), es más bien una especie de traición a los intercambios económicos o estratégicos. Para hacer un don es necesario sustraer a la finalidad de acumular ventajas competitivas ciertos bienes, especialmente el tiempo de la vida (Derrida, 1991), para dedicarlos a la mutua dignificación. De este modo, el don es crítica de la sociedad. No se confunde con un modelo moral de las relaciones que garantizan condiciones necesarias del desarrollo individual, porque su aparición es más bien síntoma de la crisis de la forma de vida. Al destacarse por contraste con las vidas podadas y desfiguradas por los sistemas de acumulación de ventajas competitivas, la relación de intercambio recíproco tiende a mostrarse como el reflejo o la visión de una sociedad distinta a la actual, sea una sociedad arcaica o una futura en que los intercambios creadores de relaciones de reconocimiento no perderían su valor a manos de los intercambios económicos o estratégicos. El contenido material de los dones no permite confundirlos con signos de meros principios, ideas morales que proyectan sus valoraciones sobre la experiencia. La dinámica

de los dones constituye un tejido social que rivaliza con los intercambios económicos y los subordina o queda subordinado a ellos (Gregory, 1994). En este preciso sentido, la crítica que los dones ponen en práctica se dirige a los procesos que estructuran la sociedad actual.

Investigamos los intercambios recíprocos porque, además de ofrecer un criterio moral, dan el hilo conductor para desentrañar las estructuras de dominación, incluso las más sutiles y complejas que subyacen a la moral y la convierten en parte del problema de la autorrealización humana, estructuras en que la diferencia física entre lo dominador y lo dominado ha desaparecido y en su lugar queda una general cosificación. La materialidad de los intercambios recíprocos es, desde esta perspectiva, una opacidad que torna equívocas las valoraciones: el que agradece no se da cuenta de que, más que darle, le están quitando sus medios de vida, y el que goza con buena conciencia del estatus que le corresponde como donante no se da cuenta de que el valor que él regala ha sido creado por aquellos a quienes él cree darlo generosamente. Se revela entonces que tales equívocos no son ninguna casualidad, son el espectáculo asombroso de un mundo de ingratitud que se muestra a los ojos del observador desprejuiciado, como en el adagio que recoge Erasmo: *Sponde, sed praesto est jactura* (Erasmo, 2008, p. 72), ofrécete como donante o aval y pronto estarás arruinado. Una vez visto que la escalada de defraudaciones se instala como orden social real, o, en otras palabras, que la sociedad creada por los dones se reduce a ilusión mientras la sociedad creada por la competencia entre iguales se convierte en realidad, entonces la racionalidad económica deja de aparecer como un episodio triste entre un pasado y un futuro de reciprocidad —como aparece desde el punto de vista del don como principio moral y utópico— y, al contrario, se muestra como el proceso inevitable de las mediaciones que acompañan a los intercambios recíprocos. La escalada de defraudaciones se transforma en cadena de represalias mutuas y ésta en sistema de coerción, que es en parte público, como sistema jurídico y económico, y en parte íntimo, como autocensura y disciplina. Pero este embalse de violencia contenida, destinado a encauzar las fuerzas de la reciprocidad negativa, no contradice sino reafirma que las relaciones sociales surgen de los intercambios recíprocos. La dominación racional con sus sistemas jurídico, administrativo, económico y moral, se legitima por negación de la reciprocidad, negación que es a la vez idealización y consagración, abominación y exilio de la reciprocidad al mundo trágico también llamado estado de naturaleza. La diferencia de este *trasfondo* informal de los sistemas sociales funcionales con el *contramundo* utópico de los mismos es que no se representa alejado en el tiempo, sino como una presencia incierta que acecha constantemente desde una dimensión oculta de la realidad actual.

Las dos maneras de pensar la reciprocidad, la afirmativa, que rechaza la instrumentalización generalizada en la sociedad actual y preconiza un contramundo en que impera la sociabilidad fundada por el don, y la negativa, que muestra necesario un orden normativo sobre el trasfondo de la insociabilidad desencadenada por la reciprocidad misma, tienden a compenetrarse y revelan una estructura fundamental común. En lo que sigue se muestra que la crítica inmanente operada por Jean-Jacques Rousseau contra la sociedad moderna en las *Confesiones* supera la confusa referencia a la naturalidad del hombre primitivo y al don como contramundo que hacía en su obra temprana. La idea normativa que impulsa la nutrida crítica social de su obra de madurez contiene un análisis de los intercambios recíprocos entre los hombres del presente. Con ello consigue hacer una crítica inmanente de la sociedad de su tiempo. La comparación de los corazones transparentes con los caracteres avaros y dogmáticos no es tampoco una simple crítica moral basada en un concepto de las condiciones de la realización individual del hombre. Es más bien una denuncia de los mecanismos por los que los intercambios recíprocos quedan atrapados en la lógica de la dominación y, al mismo tiempo, una presentación de las formas en que la reciprocidad se reconstituye en medio y a pesar de la dominación. La compenetración de las dos perspectivas de la reciprocidad en las *Confesiones* de Rousseau, y siguiendo sus pasos, en la teoría crítica de la reciprocidad que aquí empezamos a elaborar, se hace aún más evidente si recorremos el proceso inverso por el que la reciprocidad negativa, o el punto de vista objetivista que intenta cortar los equívocos de la reciprocidad, se transforma en teoría moral en la obra de Adam Smith. A diferencia de los teóricos del contrato social que lo anteceden, que no encuentran otra respuesta a la autodestrucción de los intercambios recíprocos que el Estado, Adam Smith detecta que por medio de un análisis del inevitable avance del equívoco y el fraude a través de los intercambios recíprocos es posible encontrar para estos conflictos mediaciones morales y sociales.

Con el concepto de intercambio recíproco creemos que se puede recuperar la capacidad teórica y práctica de sintetizar ambos tipos de crítica, la crítica moral basada en condiciones antropológicas del desarrollo individual y la crítica que explicita la crisis de una forma de vida carcomida por nuevas formas de dominación. Pensemos que lo más asombroso de los intercambios recíprocos, esos que, en vez de disolverse en la circulación mercantil, crean vínculos sociales, es precisamente que reaparecen en tiempos históricos por iniciativa de individuos desarraigados y alienados. El individuo que se encuentra descolocado para hacerse respetar y ser creador libre de su forma de vida puede reinventar su subjetividad por medio de

intercambios recíprocos. Al transformar una parte de los bienes que circulan en los intercambios mercantiles en dones fundadores de intercambios recíprocos, el individuo descolocado se hace reconocer como sujeto, es decir, se vuelve autor de su propio reconocimiento por el otro, que es la única forma de que un reconocimiento acontezca verdaderamente.

La reciprocidad como contramundo: crítica social en *Las Confesiones de Rousseau*

La Ilustración mostró su verdadero potencial crítico y práctico cuando pasó de la crítica de los preceptos dogmáticos en tanto que errores de conocimiento a la crítica de las ideas en tanto que posiciones prácticas que entrañan errores morales. Si la lucha contra el prejuicio y el fanatismo se vestía aún de autoridad científica, la lucha contra la intolerancia y la servidumbre no invocan nada más y nada menos que una autoridad moral de la razón. La primera Ilustración, la de la lucha contra el prejuicio, atribuye al saber teórico un rendimiento ético, asume que las causas racionales de las acciones se encuentran a la luz de la idea verdadera. Ello se realizó programáticamente en esa gran colección de conocimientos llamada la *Enciclopedia*. La segunda Ilustración, en cambio, cuestiona las ideas mostrando la inconsistencia de los objetos supremos a los que ellas pretenden referirse. La falta de objetividad de ideas que se reclaman en la práctica absolutamente verdaderas no es mero error de conocimiento, es prueba de inmoralidad. Por ello, mientras la primera Ilustración está presidida por la metáfora de la luz creciente que irradian los conocimientos verdaderos, la segunda, decididamente antiabsolutista, instaura el tribunal de la razón (Brandt, 2010). Este tribunal ya no es el lugar de la gracia, sino de la dignidad. Jean-Jacques Rousseau ha mostrado en sus *Confesiones* que el verdadero despertar de la conciencia moral pasa por una crisis de confianza en las ideas encarnadas por las autoridades familiares y espirituales. La crítica de la cultura aquí ya no se viste de historia crítica de la civilización, como en sus *Discursos* (Rousseau, 1992). En las *Confesiones* no se habla más del hombre primitivo, sino del niño, el hombre joven, la mujer soltera como protagonistas y testigos del contraste entre las relaciones sinceras entre individuos generosos y las relaciones corrompidas por la avaricia. El niño percibe cómo se aclara su conciencia moral en el momento en que tiene que juzgar a sus mayores, cuando los castigos injustos y las vigilancias suspicaces le muestran la contradicción entre las ideas y los hechos. Los educadores invocan los más sublimes pensamientos mientras dan un trato mezquino y abusivo. El maestro pronuncia ante los niños frases de elevada sabiduría pero su mueca de hastío y desprecio hacia sus pequeños oyentes

es lo que queda impreso en ellos. Esta horrible *performance* revela al niño, de forma no conceptual, los defectos de la teología del maestro. La crisis de la autoridad paternal es la catástrofe de una forma de ser, la del niño confiado en sus educadores. Pero no es sólo catástrofe, sino crisis, porque en ella se ratifica la continuidad de la vida cuando el sufrimiento del niño decepcionado se convierte en la serenidad del hombre emancipado.

A sus dieciséis años, Rousseau había huido de su ciudad natal porque no soportaba más el trato estupidizante que recibía en el taller en que estaba de aprendiz. Después de días de vagancia, extenuado y hambriento, llegó a la casa de un cura que solía acoger a los muchachos que escapaban de la herejía de Ginebra. El cura no le preguntó al adolescente por sus padres, no quiso saber cuál era la causa de que el joven huyese, ni hizo el menor intento de ayudarlo a encontrar el camino de regreso; al contrario, lo convenció de que entrara al servicio de un hogar católico. Mientras tanto, Rousseau experimentaba su nueva madurez, su independencia adquirida por su propio esfuerzo, al ver cómo el cura ejercía sobre él su oficio de reclutador de descarriados.

14

“Fui a ver a M. de Pontverre: me recibió bien, me habló de la herejía de Ginebra, de la autoridad de la Santa Madre Iglesia, y me dio de comer. Yo encontraba poco que contraponer a argumentos que terminaban así, y juzgaba que los curas que daban de comer tan bien valían por lo menos tanto como nuestros ministros [calvinistas]. Yo era sin duda mucho más instruido que M. de Pontverre, con todo lo hidalgo que él era; pero yo era un comensal demasiado agradecido como para ser tan buen teólogo; y su vino de Frangy, que me pareció excelente, argumentaba tan victoriosamente por él, que me habría avergonzado de hacer callar a tan buen anfitrión. Yo cedía entonces, o por lo menos no resistía abiertamente. Al ver mi manejo de la situación, se diría que yo era falso. [...] Estaba lleno de reconocimiento y de respeto por el buen sacerdote. Sentía mi superioridad; no quería derribarlo en pago por su hospitalidad. [...] Lejos de pensar en devolverme a mi casa, aproveché el deseo que yo tenía de alejarme para quitarme la posibilidad de regresar si acaso sintiera deseos de hacerlo. Era altamente probable que me estaba enviando a perecer de miseria o a convertirme en un avaro. Pero eso no era lo que él veía: él veía un alma rescatada de la herejía y entregada a la Iglesia. Fuera yo honesto o avaro, ¿qué importaba, con tal de que fuese a misa? No se crea, por lo demás, que esta manera de pensar sea particular de los católicos; es la de toda religión dogmática en la que lo esencial no es actuar, sino creer.” (Rousseau, 1968, p. 84)

Rousseau distingue cuidadosamente dos niveles de la interacción con su anfitrión. Uno es la comunicación de ideas y otro es el intercambio de favores.

La comunicación en este caso es de una insinceridad total y mutua, lo único franco en esa relación no es la comunicación lingüística, es el intercambio puntual de cena y abrigo por acatamiento agradecido. El cura habla sin fe en lo que dice porque lo único que quiere es apuntarse una conquista más, no le interesa dejar a su joven oyente en libertad de decidir. Rousseau lo deja hablar y asiente sin ninguna intención de convertirse al catolicismo, porque en ese momento está demasiado necesitado como para darse el lujo de discutir. La crítica no va directamente a las ideas, sino indirectamente, a través de la revelación de la naturaleza tanto objetiva como simbólica del intercambio. El cura da para ganar no una relación personal y libre sino un feligrés y un operario más en cierta casa católica; su amable cena es un anzuelo. El joven Rousseau recibe para satisfacer necesidades vitales y ratificarse en su conciencia desengañada.

Lo acontecido en esa cena misteriosa tiene doble carácter. Se hablaba con autoridad y se escuchaba con acatamiento las falsedades de la religión dogmática y al mismo tiempo se intercambiaban las verdades silenciosas de la hospitalidad y el agradecimiento. El mundo falso de la razón especulativa seguía su marcha atarantada y sin embargo el mundo verdadero, el de la reciprocidad, se abría paso ya a través de la mutua necesidad que se tenían un viejo y un joven. En apariencia, esa era la hora de triunfo del cura y la caída definitiva del joven Rousseau en las redes de una sociedad avara. Pero en la realidad que el joven presentía, y que la memoria de las *Confesiones* rescata, en ese momento un buen hombre estaba reconfortando con una buena cena a un buen muchacho en apuros y además –lo que Rousseau no dice, pero sugiere– estaba apoyando la decisión de emanciparse de un adolescente, le estaba dando el trato que merece un individuo independiente que busca empleo y libertad de pensamiento. En ese momento el mezquino oficio de reclutador de supuestos convertidos, jóvenes escapados que venden su fe y sus servicios por necesidad o por desesperación, oficio semejante al del traficante de personas, se transfiguraba en oficio de liberación por obra de la víctima que se estaba salvando a sí misma. La ambivalencia de la situación recuerda a las novelas picarescas, retoma la gran tradición cómica humanista y barroca. Un caso que es uno de esos desastres cotidianos que arrastran a la desgracia a millares de personas desafortunadas se convierte en una pequeña resurrección, un milagro humilde y olvidado de la gracia que asiste a los desesperados, gracia con minúsculas, que no viene de lo alto sino de lo gracioso.

La peripecia para bien, el giro favorable de los acontecimientos tristes, representa el poder del pensamiento humano para resignificar. Se aprende incluso a través del mal maestro, cuando las falsedades que enseña se vuelven

tan notorias que revelan la verdad a su pesar. En la cena de Rousseau con el cura Pontverre acontece ya la transformación de la dialéctica especulativa en dialéctica práctica e histórica. Lo que el pensamiento no puede rescatar, lo rescata la acción. Hegel se dio cuenta de que la filosofía había tomado este camino que la sacaba de su elemento teórico y que la confundía con la múltiple experiencia humana, desbaratando la función del pensar y la autonomía de la razón; de hecho en Rousseau, a quien Hegel sitúa en el final de la filosofía de la Ilustración y el comienzo de la filosofía alemana (Hegel, 1971, p. 306, 311) todo eso está desbaratado y en su lugar sólo queda una maestra, la vida, universal concreto que sobrepasa la capacidad humana de comprender pero provee orientación en la práctica. Para deshacer este entuerto contra la razón iniciado por Rousseau y consumado por Kant, Hegel recogió la dialéctica histórica en una nueva dialéctica especulativa. Pero no es cierto que Rousseau abandonara el empeño de la razón, que es a fin de cuentas teorizar, pues en la cena, como lo hemos visto, construye un mundo verdadero, el de la reciprocidad, que contrapone al mundo falso de la legitimación doctrinal. Lo malo, según él, ocurre en la forma de la instrumentalización justificada por ideas demagógicas: se enrola al trabajador, al creyente o al combatiente con promesas de una vida mejor en este mundo y en el otro, ambas falsas. Lo bueno puede ocurrir al mismo tiempo, si la interacción es resignificada como reciprocidad, aunque sea por sólo una de las partes. Dices que me das esto para tal y cual fin, pero no sabes en verdad para qué me lo das; lo cierto es que yo recibo algo y estoy agradecido, y este agradecimiento, que indica la imposibilidad de retribuirte de inmediato, indica también la independencia de mi vida frente a tus fines, por lo que queda claro que no sabes siquiera qué es lo que me has dado. El no-saber se convierte en un saber distinto que acompaña al saber de las relaciones sociales educadas como su sombra. La prédica de la autoridad de la Iglesia va acompañada de un acto de caridad y resulta que el acto habla por su cuenta y muestra que él es cierto y que la prédica es falsa. El principio de la crítica de la cultura que Rousseau construye es el mundo de los intercambios recíprocos, un mundo tan primitivo como actual, un contramundo que se revela a quien comparte estas *Confesiones* y opera de forma inconsciente a través de la cultura que pretende haberlo superado y sometido a sus fines.

Son muchos los personajes de *Las Confesiones* que se valen de los intercambios recíprocos para luchar contra las injusticias sociales. Rousseau construye con gran esmero la justificación de la vida de Madame de Warens, su tutora, que por medio de compromisos personales moralmente riesgosos mantuvo su independencia y su dignidad en medio de la sociedad de su

tiempo, que condenaba a la mujer soltera. Rousseau hace también la apología de la “coquetería honesta” de la muchacha que deja al funcionario abusivo hacerse expectativas de que ella aceptaría tener una relación íntima con él hasta que el funcionario le otorga lo que a ella le corresponde por derecho y entonces ella lo defrauda sin haber comprometido su virtud. Semejante fue la estrategia del propio Rousseau, cuando era cónsul de Francia en Venecia, para hacerse recibir por un funcionario en plenos carnavales y salvar a la tripulación de un barco que había sido puesto injustamente en cuarentena; Rousseau le hizo al funcionario una visita disfrazado, un regalo que un buen veneciano no podía rechazar. De ese mismo tipo son las astucias de *La serva padrona*, ópera cómica de Pergolesi que Rousseau adoraba, pero la apoteosis de esta peculiar forma de lucha social se encuentra sin duda en *Las bodas de Figaro* de Beaumarchais. El procedimiento de esta crítica moral no apoyada en ideas trascendentes, sino entretejida con el acontecer y efectuada, por decirlo así, sobre la marcha, es evitar los efectos de las normas sociales injustas haciendo valer otros deberes surgidos del intercambio de atenciones. El reconocimiento del valor propio de una forma de ser se obtiene mediante la efectuación de un intercambio recíproco que compromete y obliga.

17

La reciprocidad como trasfondo: los deberes de la gratitud en *La teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith

La segunda Ilustración de que hablamos no acontece toda bajo el signo del contramundo. La insurrección intelectual de los moralistas escoceses contra el dogmatismo racionalista no recurre a las figuras casi utópicas de la inocencia infantil, la sencillez campesina o la bondad natural del hombre primitivo. En la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith encontramos una explicación del mérito y el demérito de las acciones que toma en cuenta las circunstancias concretas y da a los intercambios materiales un significado determinante en el juicio moral, sin dar a dichas circunstancias el aspecto de un contramundo. La investigación sobre el mérito de la acción no puede refugiarse, como lo hace el racionalismo, en la identificación de la forma distintiva de la idea que es causa de la acción, no puede limitarse pues a la crítica conceptual de la máxima. El mérito de una acción reside entonces únicamente en que ella *parece* ser digna de elogio desde los más diversos puntos de vista o, como se dice, a todas luces. La captación de un mérito o un demérito es inevitablemente subjetiva y, sin embargo, esta relatividad puede reducirse si se contrastan las intenciones del agente con las circunstancias que rodean a la acción y con los efectos de la misma. La pregunta crítica es por ello, si la acción *merece* agradecimiento o

resentimiento desde todo punto de vista imaginable, si el agradecimiento o resentimiento que ocasiona en quien la padece de inmediato puede ser visto así también por cada circunstante indiferente o por un observador imparcial.

Adam Smith promueve, igual que Rousseau, una doble lectura de la acción. La interacción directa entre el agente y el paciente está acompañada por valoraciones hechas desde los puntos de vista de ellos, pero esta perspectiva de los involucrados no suele ser serena e imparcial. Adam Smith hace ver que no damos por aclarado el valor de la acción mientras no la consideramos desde el punto de vista del circunstante no involucrado, el que puede establecer un valor general de lo que uno dio y el otro agradeció. Puede suceder, por ejemplo, que el dador esté avergonzado de no haber dado lo que debía y el receptor, sin embargo, esté agradecidísimo y se sienta privilegiado. Si a los ojos del circunstante imaginario que representa en nuestra mente la reacción afectiva de cualquiera ante el caso, este valor general es poco, entonces el dador nos parece honesto, porque se apena de no haber podido hacer un favor mejor, y el receptor nos parece iluso, porque se alegra demasiado de una ayuda insuficiente. Si, al contrario, el valor considerado imparcialmente es grande, valoraremos de distinto modo las actitudes de los participantes, el dador avergonzado resultará casi servil y el receptor no nos parecerá demasiado entusiasta, sino justo y sincero. Supongamos, variando el caso, que el agente se siente bendecido porque cree que está haciendo un beneficio inmenso al paciente y éste, al contrario, lejos de agradecer, guarda rencor contra el agente por lo que le ha hecho. Si resulta que el significado más validable de la acción, su valor considerado de la forma más imparcial pensable, es que ha sido un daño, entonces el dador complacido nos parecerá un tirano y el receptor que se siente injuriado, nos parecerá una persona normal. Adam Smith muestra con semejantes análisis que no hay forma de aclarar el valor de los sentimientos morales sin revelar su conexión profunda con sus efectos en las percepciones de los demás, conexión que configura las intenciones del agente de forma duradera y concreta. No creemos que una acción merece agradecimiento o castigo mientras no se nos muestran sus efectos en los demás, inclusive los efectos más alejados y difíciles de prever. El carácter de la acción consistirá pues en lo que nosotros llamaríamos su valor imparcial, algo semejante al valor económico pero esencialmente distinto de él. En el estrecho marco de una relación entre pocos, se puede hacer pasar por beneficiosa una acción que en verdad no lo es. Nos aproximamos a su verdadero carácter cuando el caso se aprecia desde muchos puntos de vista y se toman en cuenta los diversos sentimientos que puede despertar. Considerar un caso en un marco más amplio es hacer un ejercicio de imparcialidad. En esta forma

de examinar moralmente las acciones está sobreentendido que el objeto es cierto contenido material de la acción. Ese contenido material es la situación a la que se refieren los sentimientos morales. Si la situación no pudiera percibirse separada de las intenciones de los inmediatamente involucrados en ella, no habría cómo juzgar imparcialmente lo que ellos sienten sobre ella. Interesa destacar aquí que la posibilidad de considerar imparcialmente una relación implica concebirla básicamente como intercambio. Cada uno de los involucrados en una situación percibe que el otro, en la medida en que contribuye a que la situación se dé, es autor o efectuator de la misma. Hacer algo que tiene efectos sobre alguien es dar algo. Por eso las acciones en general despiertan agradecimiento o rechazo en los afectados, porque el que actúa pone a los demás en una situación y en cierta forma les da algo.

Desde que se pierde la confianza en una moral que pretende conocer normas substantivas, basadas en la verdad última de las cosas o lo que son las cosas en sí, crece la necesidad de hallar el valor de las acciones directamente en su contexto mediante la consideración más imparcial posible de la situación. El desarrollo de este examen moral inmanente lo empezó David Hume con una reflexión sobre el “crimen de ingratitud”. Los casos de intercambio en que el valor de lo intercambiado es definido por los partícipes inmediatos no dan cabida siquiera a la menor esperanza de encontrar una forma puramente teórica de decidir el valor moral de las actitudes de ellos. Tenemos que entrar a considerar sus sentimientos morales desde distintas perspectivas para conseguir que nuestros sentimientos sean lo más justos que se pueda. Tenemos que instalar una especie de tribunal imaginario que investigue lo que está en juego. “El delito de la ingratitud no es ningún *hecho* particular e individual, sino que surge de una complicación de circunstancias, que al presentarse al espectador, excitan el sentimiento de censura debido a la particular estructura y textura de su espíritu” (Hume, 1945, p. 156). La necesidad de aclarar las circunstancias –lo que Smith va a llamar la situación, y aquí llamo el contenido material de la relación– surge de la incapacidad del entendimiento humano para captar directamente el valor moral de las acciones. “Se supone que todas las circunstancias del caso están ante nosotros antes de que podamos pronunciar una sentencia de censura o aprobación. Si alguna circunstancia esencial fuese todavía ignorada o dudosa, debemos emplear todas nuestras facultades intelectuales o de investigación para asegurarnos de ella, y por un tiempo debemos suspender toda decisión o sentimiento moral. Mientras ignoremos si un hombre ha sido o no agresor ¿cómo podremos determinar si la persona que lo mató es inocente o criminal?” (Hume, 1945, p. 158). Hume ha señalado con esto la necesaria transformación de la reflexión moral desde sus formas dogmáticas

y monológicas hacia su desarrollo como praxis social. La aclaración del carácter de una acción tiene que pasar por instancias valorativas, en cada una de las cuales se enriquecerá la apreciación de las circunstancias. En alguna de esas instancias puede producirse una aclaración muy significativa que cambie el carácter de las acciones en cuestión, como en una dramática peripecia llena de reconocimiento. La percepción inicial del valor de las acciones hace entonces crisis y da paso a una percepción distinta. La imparcialidad consiste en reenmarcar las acciones en una situación más amplia y completa.

La investigación de Hume puede dejar la impresión de que la reflexión moral se disuelve en el más completo relativismo que priva al individuo de la capacidad de juzgarse moralmente a sí mismo, con lo que se echaría a perder la vida moral propiamente dicha. Como nadie puede ser juez en su causa y la imparcialidad está apoyada en la diversidad de perspectivas, una concepción de la moral como imparcialidad nos deja sin conciencia moral autónoma. La teoría de Smith se propone resolver este problema. La precisión más enfatizada por Smith en *La teoría de los sentimientos morales* es que un agradecimiento justo no puede darse a un beneficio involuntario, sino únicamente a aquel beneficio que arraiga en la forma de querer y sentir permanente del agente, la que puede llamarse propiamente su intención. “Si en la conducta del benefactor no hay corrección, por buenos que sean sus efectos, no parece demandar ni exigir necesariamente ninguna recompensa proporcionada a los mismos” (Smith, 1997, p. 161. Parte II, sección 1, 4).

Sin embargo, Smith no tiene la menor intención de refugiarse en una determinación de la forma *a priori* de la acción, porque piensa que el verdadero problema moral es planteado por los intercambios recíprocos, aquellos a cuyas demandas sólo se puede corresponder con agradecimiento y obligación personal. En comparación con este problema, siempre urgente, Smith dice que los problemas de cómo practicar las demás virtudes son indefinidos e insulsos. Se puede ser más o menos caritativo, generoso, amable y bastarán las clásicas reflexiones de la prudencia para realizar estas virtudes en alguna medida. La urgencia de actuar de manera correcta empieza cuando hay intercambios recíprocos de por medio:

“De todas las virtudes que acabo de mencionar, la gratitud es quizás la que tiene reglas más precisas y que admiten menos excepciones. El retornar tan pronto como nos sea posible un valor igual y si se puede superior al de los servicios que se nos han prestado parece una pauta bastante sencilla, y no susceptible de casi ninguna excepción. Pero un examen superficial demuestra que esta pauta resulta en sumo grado indefinida e imprecisa, y abierta a diez mil excepciones. Si un benefactor de usted lo atendió cuando estaba enfermo ¿debe usted hacer lo propio cuando él sufra una enfermedad

o puede cumplir con la obligación de gratitud mediante una compensación de otro tipo? [...] Si un amigo suyo le prestó dinero cuando usted estaba en un apuro ¿debe usted prestarle dinero cuando él lo necesite? ¿Cuánto debe prestarle y cuándo, hoy, mañana o el mes próximo, y por cuánto tiempo? [...] La diferencia entre la personalidad del otro y la suya, entre sus circunstancias y las suyas, puede ser tal que usted resulte perfectamente agradecido y con justicia rehúse prestarle medio penique; y en cambio puede usted estar dispuesto a prestarle o incluso regalarle diez veces la suma que él le prestó y sin embargo ser justamente acusado de la ingratitud más tenebrosa y de no haber cumplido ni la centésima parte de su obligación. Como los deberes de la gratitud son quizás los más sagrados de todos los que nos prescriben las virtudes benéficas, así también las pautas generales que los determinan son, como apunté antes, las más precisas.” (Smith, 1997, p.316-317, III, 6, 2).

Sagrados, dice sobre los deberes de la gratitud, y quiere decir apremiantes y oscuros, decisivos e interrogantes, íntimos y extraños. Mientras las pautas para practicar las demás virtudes están al alcance de las reflexiones y preferencias de cada uno, la verdad de la gratitud se oculta en la relación en que se origina, la que es opaca a nuestro entendimiento porque ha sido creada por un intercambio de esos que exigen reciprocidad y no otra cosa. Para Adam Smith, este problema central de la moral no puede ser resuelto sino en el terreno de la justicia distributiva. La precisión de las reglas de justicia es el único medio disponible para afrontar la apremiante imprecisión del deber de gratitud. “Si yo debo a una persona diez libras, la justicia exige que le devuelva exactamente diez libras, bien en el momento acordado o cuando la persona lo demande. Lo que debo hacer, cuánto, cuándo y dónde debo hacerlo, toda la naturaleza y particularidades de la acción prescrita, todo ello está precisamente fijado y determinado.” (Smith, 1997, p. 317) En consecuencia, el carácter sagrado del deber de agradecimiento se transmite al deber de justicia, porque si falta ésta, recaemos en los remordimientos y suspicacias infinitas que Adam Smith ve que rodean a los intercambios recíprocos. Cuando hay de por medio bienes como la propiedad o la fidelidad conyugal, los límites del deber tienen que ser precisados con estrictas normas de justicia, pues de otro modo el uso arbitrario de los bienes, seguro justificable siempre con sutiles razones, se convierte de inmediato en ofensa a las personas y “una vez que nos entregamos a tales sutilezas, no hay monstruosidad tan brutal que no podamos perpetrar”. (Smith, 1997, p. 318) Las instituciones de la justicia distributiva, esas que regulan los intercambios legales y comerciales, son una realidad artificial pero absolutamente necesaria para la vida en sociedad, porque sin ellas quedamos librados a las furias de la reciprocidad defraudada. Como una frágil nave

de virtud sobre el océano de las pasiones, la justicia de los intercambios regulados se abre paso sin suprimir ni dejar atrás la problemática moral de los intercambios recíprocos. La relación del sereno deber de justicia con el perturbador deber de gratitud no cesa sino, al contrario, recién comienza con la constatación de esta relación entre ambos pues, como lo muestra Adam Smith en el resto de su libro, los valores que surgen en los intercambios entre las personas se diversifican sin esperar a que la justicia encuentre tranquilizadoras equivalencias.

La justicia, en tanto virtud del observador imparcial, no puede consistir sólo en el respeto a los intercambios regulados, tiene que hacerse cargo también de la regulación de aquellos que todavía no lo están. Claramente definidos de forma pública suelen estar los bienes jurídicos como la vida y la propiedad; nada claros están los derechos que ha adquirido quien ha hecho un favor muy personal, ha servido largo tiempo, ha prestado una ayuda invaluable o ha compartido la intimidad. Adam Smith parece dejar abierto el espacio para que las acciones mismas produzcan estos derechos. En todo caso, su “observador imparcial” se hace responsable de tomar en consideración las distintas percepciones del valor de una acción, no sólo las de los inmediatamente concernidos por ella, sino las del espectador circunstancial que las contemple desde cualquier punto vista, incluso desde gran distancia histórica y geográfica. Esta densidad de significados de la acción reside en que tiene un referente material, observable, que en cada caso está teñido con la percepción de quien lo observa. La acción tiene un cuerpo propio, una materia moral que despierta en quienes la observan reacciones muy personales. Por ello terminamos relacionándonos a través del aspecto material de la acción, porque el cruce de las perspectivas desde las que se la valora da ocasión a que se revelen unas subjetividades a otras.

Una forma de blindarse contra los conflictivos deberes de reciprocidad sería no aceptar favores ni dones de nadie, sino pagar por todo de inmediato y no entablar más relaciones que las definidas en términos contractuales y legales. Al imaginar una vida regida por este principio se nos presenta un personaje terrible, desgraciadamente no muy alejado de la realidad. Como lo ha mostrado Max Weber, la renuncia al gasto social en todas sus formas –ceremonial, festivo, amical, gratificante, estético– es característica de la ética protestante y su efecto involuntario es la concentración del valor en los medios de producción. Este personaje, siendo liberal en los intercambios económicos, es al mismo tiempo un avaro de los intercambios recíprocos. Vislumbra con racional sospecha los compromisos implícitos en las amabilidades y no se aviene a consideraciones ni favores. Es el juez imparcial de sí mismo y de sus congéneres. Un juez no puede perdonar

ni agradecer, no puede hacer otra cosa que aplicar la ley. La virtud de la justicia, dice Adam Smith, a diferencia de virtudes más indefinidas como la caridad y la benevolencia, da más importancia a la regla que a la finalidad y el fundamento, de forma que “la persona que en este aspecto tiene menos miramientos y adhiere con la inmutabilidad más obstinada a las normas generales mismas es la más recomendable y la más confiable”. (Smith, 1997, p. 318) Sería tan fácil como engañoso sacar de estas premisas de Adam Smith la conclusión de que su teoría no es más que una apología de la mentalidad capitalista.

El valor general de la acción que se obtiene al considerarla desde el punto de vista de cualquiera no es para Smith, obviamente, el valor económico. Como lo ha mostrado Ernst Tugendhat en sus *Lecciones de ética*, el núcleo de la ética de Smith “se refiere completamente a una vinculación de la propia afectividad, por mandato universalista, a la de los otros”. (Tugendhat, 1993, p. 284) Es en este terreno que se ejercen las virtudes más altas, justicia y corrección, que son las del bien de los otros. No es directamente el afecto del otro o su expresión lo que desencadena nuestra actividad moral y pone a prueba nuestros sentimientos de justicia y corrección, el desencadenante es la situación en que se encuentra el otro. Si la situación es vergonzosa, sentimos vergüenza por quien se encuentra en ella. Luego, enterados de lo que siente el protagonista de la situación, juzgamos si su sentimiento es apropiado, y hasta podemos sentir vergüenza por él sin que él la sienta. No podemos quedarnos, dice Tugendhat, en la simple facticidad de la concordancia o discrepancia entre dos personas, una posibilidad que Smith ni siquiera tiene en cuenta. Tenemos que dejar abierta la posibilidad de que la propia reacción se contraste con las de otros, con las de todos los que eventualmente pudieran considerar esta situación, e intentar captar qué sería considerado lo correcto desde el punto de vista de cualquiera: ésa sería la posición del observador imparcial. Tugendhat dirige sus aclaraciones indirectamente contra la teoría del actuar comunicativo de Habermas, a la que atribuye buscar sólo un conocimiento teórico de la universalizabilidad de las normas implícitas en las acciones. La seriedad moral que Tugendhat demanda y que encuentra en el observador imparcial de Adam Smith reside en que se involucra afectivamente en la situación particular considerada, pero intenta al mismo tiempo sentir de tal forma que sus sentimientos recojan los de todos los otros posibles circunstancias. Por ello necesita compenetrarse con todos los detalles de la situación, tener la visión más completa posible de las implicancias materiales de las acciones. Mientras la pregunta de la teoría del actuar comunicativo es cuál es la norma que todos los afectados por su aplicación podrían aceptar libremente, la

pregunta de la teoría de los sentimientos morales es cuál es el trasfondo de la situación que presenciamos. Ese carácter oculto de la situación que, por ser práctica, causa en mí sentimientos desde la primera impresión que tengo de ella, va a revelarse conforme yo considere los distintos aspectos que muestra desde distintos puntos de vista. A esta facultad de sentir profundizada por el conocimiento de las distintas relaciones que se anudan en una situación podríamos llamarle entonces sensibilidad paritaria. En otras palabras, dice: no te confíes a los sentimientos que una situación despierta en ti hasta que aclares lo que siente ante ella, desde su propia situación, cualquier otra persona. Debido a la evidente inmensidad de esta tarea, Tugendhat no se propone, como Habermas, establecer un criterio para producir normas socialmente válidas, habla, sin embargo, nada menos que del principio moral por el que uno mismo debe sentirse obligado a actuar. Lo ganado por Adam Smith es aprovechado por Tugendhat para ampliar y precisar el concepto kantiano de una moral de respeto universal igualitario a todo ser humano. Tenemos buenas razones para pensar que Adam Smith propone cultivar esta sensibilidad moral paritaria, esta consideración de los sentimientos de cualquiera ante determinada situación como igualmente relevantes, porque ha empezado por incluir en el análisis moral las situaciones observables, es decir, las circunstancias en que las personas se ponen con sus acciones.

Los casos que Smith considera relevantes son aquellos en que hay que estimar la justeza de los afectos a la luz de la situación, lo que parece suponer que en nosotros hay una capacidad para inteligir el significado moral de las circunstancias en que las personas se ponen unas a las otras. Como esa inteligencia del contenido moral de las cosas es imposible, nos limitamos a considerar si hay concordancia entre las diversas actitudes que la cosa suscita, empezando por las de los inmediatamente concernidos, el causante de la cosa y el principal afectado por sus efectos, examinando luego nuestra actitud espontánea y después las de eventuales espectadores no directamente afectados. La claridad que se consiga flotará en todo caso sobre un trasfondo inaclarable, el de la afectación inmediata de los participantes por la circunstancia material que se creó entre ellos. Los casos moralmente relevantes no pueden ser despachados con ningún criterio de determinación objetiva del valor, como lo serían un sistema económico perfecto o un sistema moral exhaustivamente codificado.

Conclusiones

En dos pensadores de la Ilustración tan distintos como Jean-Jacques Rousseau y Adam Smith hemos encontrado que las relaciones sociales son concebidas básicamente como intercambios. Lejos de ser esta concepción

el reflejo de concepciones monológicas de la razón, es el comienzo de una concepción de la razón como proceso social. Rousseau hace ver que las acciones pueden escapar a ser evaluadas dogmáticamente porque, más allá de las ideas que de momento las enmarcan, permanecen referidas a los bienes o males materialmente intercambiados a través de ellas, los que pueden ser identificados como tales desde una perspectiva más amplia. Esta otra perspectiva, desde la que se ve cómo lo intercambiado constituye a los sujetos, la presenta Rousseau como la memoria de sus *Confesiones*. En las escenas de su pasado que examina, el rescate de la reciprocidad, o de la perspectiva del agradecimiento, es efectuado por personas que, por ser muy jóvenes o estar en alguna otra posición marginal o desventajosa, actúan como representantes de una humanidad reconciliada que tuvo su momento en algún pasado remotísimo y sabemos que tiene un derecho moral a tenerlo de nuevo en el futuro. Rousseau prefigura así la concepción normativa de la reciprocidad como contramundo que se desarrolla desde el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss hasta *Caminos del reconocimiento* de Paul Ricoeur. En la versión de Rousseau, sin embargo, vemos claro que no basta entender la reciprocidad como una condición esencial del desarrollo humano ni como el principio de construcción de un nuevo tipo de sociedad, antes bien hay que buscarla como un aspecto revelador de las crisis de las formas de vida. El contenido material de las relaciones sociales es el punto fijo sobre el que se apoya la palanca de la crítica para sacar de sus goznes la imagen de la sociedad que instalan el discurso dogmático y los sistemas de acumulación de ventajas competitivas. Al revelar qué es lo que se da y se recibe, más allá de lo que se dice o se piensa que se intercambia, se distribuyen de otro modo los méritos morales, y donde parecía haber grandeza queda la pequeñez y viceversa.

Una operación semejante es efectuada por la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith. Centrada en un análisis del agradecimiento heredado del *Ensayo sobre la moral* de David Hume, presenta la reflexión moral como una búsqueda de imparcialidad que se apoya en el diverso aspecto que cobra la situación cuando se la sitúa en un contexto más amplio, lo que supone considerar los sentimientos morales de un posible espectador cualquiera o circunstante no directamente afectado, el llamado “observador imparcial”. La situación no es otra cosa que la circunstancia en que se han puesto, más o menos conscientemente, el agente de una acción y quien la padece. Todas las acciones tienen en Smith la estructura de un intercambio, porque el sentido de la acción no está nunca determinado suficientemente por la intención ni por la impresión que se tiene de ella, de forma que la acción carga con un contenido material que, desde otros puntos de vista,

puede mostrarse muy diferente de lo que se creía. Al concebir la moral como imparcialidad, Smith esboza un procedimiento de recontextualización social afín al de las narraciones de Rousseau. Pero en vez de hallarse en un contramundo, el significado distinto que la reciprocidad da a los objetos y sujetos del intercambio se encuentra oculto, según Smith, en un trasfondo social, tras las creencias normativas corrientes, como una realidad paralela. La investigación participativa de la verdad de una relación y del mérito de quienes participan en ella desencadena las fuerzas de resignificación contenidas en el trasfondo social.

Corregimos con este estudio la mala comprensión que suele tenerse de Rousseau como el predicador de una forma de vida de pureza y primitivismo que quiso mostrarla como una alternativa a la decadencia moral de la sociedad burguesa y, al fracasar, dejó únicamente evidencias de condiciones necesarias –principios antropológicos, educativos, políticos, estéticos– para la realización humana. Defendemos también con este estudio la tradición de crítica social iniciada por los moralistas escoceses, tradición de cuestionamiento a la racionalidad de los intercambios regulados. La crítica social de este tipo consiste en aprovechar el proceso histórico moderno para recorrer las transformaciones que el valor atraviesa al reenmarcarse en formatos sociales cada vez más amplios y complejos.

La injusticia acontece en el mundo contemporáneo principalmente bajo la forma de la desarticulación de relaciones con contenido normativo y su reemplazo por relaciones instrumentales cuyo único fin es la acumulación de ventajas competitivas. Sociedades enteras pierden o ven debilitadas sus instituciones y los individuos y recursos quedan disponibles como medios de producción o de coerción, lo que facilita el incremento de la capacidad de producción y coerción de los sistemas en que estas sociedades quedan incluidas. Este proceso parece constante, irreversible y planetario. El efecto es que los individuos y grupos des-enmarcados –*misframed* (Fraser, 2005)– pierden capacidad para hacer sus propias vidas y producir su propia representación social, quedan limitados a consumir los productos identitarios y las compensaciones psicológicas que los nuevos sistemas les ofrecen. Esto no quiere decir que dichos sistemas carezcan de dispositivos de reflexión normativa y mediación social, sucede simplemente que estos dispositivos actúan dentro de los marcos y no toman en cuenta a los des-enmarcados. Ocurre, sin embargo, que los individuos y grupos des-enmarcados hacen valer una parte de sus aportes a los nuevos sistemas de forma diferente a la prevista por estos últimos. En vez de concebir el valor únicamente en términos de posición económica o competitiva, los des-enmarcados conciben una parte de ese valor como gasto de socialización, producción de identidad

social, solidaridad y representación, así como lo hacen los personajes juveniles y marginales de *Las Confesiones* de Jean-Jacques Rousseau. Pero las nuevas unidades sociales que surgen, llenas de contenido normativo, de estos lazos de reciprocidad, nacen en conflicto con la normatividad de los sistemas más complejos y crean nuevas tareas de mediación, semejantes a las que desempeña el “observador imparcial” de *La teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith.

Referencias Bibliográficas

- ADLOFF, F. y S. MAU (eds.) (2005). *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*, Frankfurt: Campus.
- BRANDT, R. (2010): “Kritik und Aufklärung”, en R. Brandt, *Immanuel Kant – Was bleibt?*, Hamburg: Meiner, pp. 175-213.
- DERRIDA, J. (1991). *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Paris: Galilée.
- ERASMO (2008). *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*, Madrid: Alianza.
- FRASER, N. (2008). *Escalas de la justicia*, Barcelona: Herder.
- GREGORY, C. A. (1994). “Exchange and reciprocity”, en T. Ingold. (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, London: Routledge, pp. 911-939.
- HEGEL, G.W.F. (1971). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Werke*. Frankfurt: Suhrkamp [Tomo 20].
- HONNETH, A. (2000): “Pathologien des sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie”, en A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 11-69.
- HUME, D. (1945). *Investigación sobre la moral*, Buenos Aires: Losada. [Primer apéndice, “Acerca del sentimiento moral”.]
- JAEGGI, R. (2013). *Zur Kritik der Lebensformen*. [Manuscrito inédito. Próxima aparición] Frankfurt: Suhrkamp.
- KOLM, S.-Ch. (2008). *Reciprocity. An economics of social relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAUSS, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires: Katz.
- RICOEUR, P. (2005): “El reconocimiento mutuo”, en P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Madrid: Trotta, p. 163-267.
- ROUSSEAU, J.-J. (1968). *Les confessions*. Paris: Garnier Flammarion. [Tomo 1, Libro 2]
- ROUSSEAU, J.-J. (1992). *Discours sur l'origine de l'inégalité, Discours sur les sciences et les arts*, Paris: Garnier-Flammarion.
- SAHLINS, M. (1977). *Economía de la edad de piedra*, Madrid: Akal.
- SMITH, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid: Alianza.
- TUGENDHAT, E. (1993). *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp.