

EL AMOR PROPIO Y LA FUNDAMENTACION DE LOS VALORES

Fernando Savater

Catedrático de Etica

Facultad de Filosofía de la Universidad del País Vasco

«True self-love and social are the same.»

(A. POPE, *An Essay on Man*.)

«Una extraña paradoja: al actuar, la gente sólo piensa en su interés privado más mezquino, pero al mismo tiempo su comportamiento está, más que nunca, condicionado por los instintos de masa. Y, más que nunca, éstos vagan a la deriva, ajenos a la vida.»

(W. BENJAMIN, *Dirección única*.)

La indagación que aquí comienzo a esbozar versará sobre el fundamento racional que podemos hallar a lo que consideramos valioso, es decir, al hecho de que lo reputemos así: ¿qué funda y sostiene la *preferencia* por determinadas actitudes, por ciertos comportamientos e instituciones? ¿Cuál es la razón de la *estima* que merecen? Y me interesa no sólo el *hecho* de que sean estimados, sino el *derecho* que tenemos a valorarlos así. Los valores a que voy a referirme son los englobados en lo que podríamos denominar por respeto a una dignísima tradición «razón práctica», es decir, los que conciernen a la *ética*, el *derecho* y la *política*. En cuanto a la noción de «fundamento», es preciso diferenciarla de otras próximas, como «principio», «origen» o «causa». Un principio ético —v. gr., «pórtate con los demás como quisieras que los demás se portaran contigo»— puede ser el más concentrado epítome de toda moralidad, pero no es el fundamento de la moral. Pues siempre podría preguntarme su *por qué*, la razón de su valor supremo. Tampoco el origen de los comportamientos morales, lo que Nietzsche llamaría su «genealogía», tal como figura, verbigracia, en el célebre capítulo V de la primera parte de *The Descent of Man*, de Darwin, es por sí mismo fundamento suficiente, pues no propone más que una trayectoria que llegado a cierto punto de su recorrido podría ser revocada o invertida. Y algo semejante podríamos decir de la causa o las causas de la moralidad (y del derecho y la política),

capaces sólo de justificar cómo ha llegado a ser lo que hoy es —acudiendo a los genes, por ejemplo, o al determinismo de las condiciones de producción—, pero no de legitimarlo de aquí en adelante y para siempre como lo razonablemente *preferible*. Establecer algo como irremediable anula la pregunta por la preferencia, pero no sirve para fundar la elección. El fundamento que busco —cuyo presupuesto es el *como si* de la *libertad*, al cual ya me he referido en *La tarea del héroe e Invitación a la ética*— es la *raíz inteligible e invariable de la disposición activa a preferir de la que emanan todas las valoraciones habidas y por haber*. Este fundamento no es la libertad, pero está posibilitado y sólo resulta significativo a partir de la libertad: es algo de lo que brota la libertad, que *evoluciona* hasta la libertad y sobre lo que la libertad revierte al reflexionar sobre sí misma como lo que ya no puede ser rebasado por ninguna opción. Mi presupuesto es que tal fundamento es *común* para todas las manifestaciones de la razón práctica, sean éticas, jurídicas o políticas; esta comunidad en la *última ratio* deberá dar cuenta no sólo de su parentesco, sino también de sus intrínsecas y sustanciales diferencias.

El método que voy a seguir no es sociológico, psicológico, histórico, etc. (entiéndase: no es el método que seguirían la sociología, la psicología, la historia, etc., aunque no excluya el piratear cuando haga falta aportaciones de cualquiera de estas ramas del saber), sino propiamente *filosófico*, o sea: *su punto de partida es aquello precisamente en cuya busca se va*. Nada más estéril ni nocivo para la filosofía que el acomplejado remedo de los métodos inductivos de las ciencias empíricas, es decir, nada menos riguroso para el filósofo que *fingir* que no sabe a dónde va a llegar. La filosofía no es una pregunta que se va esclareciendo por tanteos sucesivos hasta quedar finalmente contestada en la conclusión de la obra emprendida, sino una conclusión esencial de la que se parte y que en el desarrollo de sus múltiples implicaciones y problemas se va haciendo más y más compleja *hasta que la conclusión misma, sin dejar de serlo, se convierte en la última y definitiva cuestión*. El científico empírico no sabe a dónde va a llegar, pero el filósofo lo que no sabe es a dónde ha llegado. De aquí la diferencia de sus actitudes y también lo opuesto de la humildad que se les puede exigir. Por ejemplo, cuando un científico introduce una de sus afirmaciones con un «en mi opinión» o «si no me equivoco», muestra la respetable cautela de quien se somete a la aportación de nuevos datos o a la confrontación con una teoría que los coordine de forma más económica y completa; pero los «en mi opinión» de un filósofo son *tics* desdichadamente ociosos o señales de indecible vanidad, pues en ningún caso lo que asevera podría ser otra cosa que opinión suya, es decir, testimonio de un *hallazgo* dispuesto reflexivamente a convertirse en *búsqueda*. Cada uno de estos hallazgos que se convierten en polos de irradiación de preguntas se localiza en el mapa total y siempre creciente de la filosofía. La referencia a la tradición del género brinda las coordenadas que sitúan su inteligibilidad. Por ello la necesaria —aunque a veces implícita— polémica o complicidad con

otros pensadores: porque la conclusión de la que se parte sólo puede revelarse *dentro* del campo filosófico. En filosofía hay muchas tribus, bastantes exploradores, imperios colonialistas..., pero ningún buen salvaje.

Otra cuestión previa es el estatuto ontológico de que gozará ese fundamento cuyo hallazgo iniciará nuestra búsqueda. El rigor de la admonición humeana llamada «falacia naturalista» denuncia cualquier intento de transitar del *ser* al *deber ser*. En el fondo, la culpa la tiene G. E. Moore en mayor grado que Hume, pero la mala semilla ha encontrado tierra fértil y la falsa perplejidad se reitera con asombrosa pertinacia; porque, vamos a ver, ¿de dónde diablos podríamos ir a sacar cualquier *deber ser* sino del *ser* que hay? De dónde diablos o quizá de dónde dioses, pues esta suerte de pseudoenigmas suele desembocar en el ateísmo luciferino o en algún *revival* de las acreditadamente trascendentes Tablas de la Ley. Así, pues, el *deber ser* —esto es, lo valioso en el aprecio de la razón práctica— se enraizará, como no puede ser menos ni tendría por qué ser de otro modo, en un *factum*, pero de naturaleza especial, no cerrada en la identidad simple ($A = A$, el ser es y el no ser no es), sino abierta, proyectiva, dialécticamente conmocionada por la tensión hacia lo aún no logrado («no es lo que es y es lo que no es», según la fórmula hegeliana). En una palabra, el *factum* donde se ahíncan los valores no va a ser otro que la *voluntad humana*. Entre el *ser* y el *deber (ser)* se establece la mediación primordial del *querer (ser)*. *Lo que para el hombre vale es lo que el hombre quiere*; pero el hombre no puede querer cualquier cosa, *sino que quiere de acuerdo con lo que es*. Lo que ocurre es que la identidad humana no es algo dado de una vez por todas, concluido, materialmente *programado* hasta el fin de los tiempos, sino que —como asentó por vez primera, inolvidablemente, Pico de la Mirandola en su *Oratio pro hominis dignitate*— se trata de una identidad-aún-no-identificada, procesual, inacabada, sometida a exigencia de *autopoiesis* o permanente revolución. Los límites del *querer (ser)* humano podrían formularse así: *el hombre no puede inventarse del todo, pero tampoco puede dejar del todo de inventarse*. Lo que llamamos dignidad humana no es precisamente nada de lo que el hombre ya tiene, sino lo que aún le *falta*; y lo que le *falta* es sin duda lo único que realmente le *queda*, a saber: lo que le *queda-por-hacer*. La dignidad del hombre, que es otra denominación para su capacidad de valorar, estriba en su *querer (ser)*, o sea, en su *esse in fieri*.

Pues bien, la pregunta por el fundamento de los valores puede quedar expresada así: ¿en qué consiste el *querer (ser)* del hombre? ¿Cuál es el contenido de la voluntad humana? Lo que vamos a encontrar es sin duda algún tipo de *factum*, un orden último —y para nosotros primero— del ser, del que ya no cabrá significativamente indagar el porqué. El hombre quiere a partir de lo que es y a partir de lo que quiere establece —subjetiva y objetivamente— sus valores. Hemos aludido antes a la libertad como presupuesto del fundamento de los valores. Tal libertad no es desde luego una disponibilidad vacía, sino la

posibilidad activa de la voluntad, sin la que ésta resultaría imposible de pensar. La voluntad tiene que ser *inerte o libre*, pero la inercia pertenece al orden de la identidad cerrada, luego debe haber libertad. Llamamos libertad a la intervención de la voluntad en la identidad, o también: *la libertad es el primordial deber (ser) de nuestro querer (ser)*. A partir de este deber (ser) surgen los demás deberes, o sea, los valores de la razón práctica. A partir del contenido de la voluntad —del que «libertad» no es sino el nombre de su posibilidad práctica— obtendremos no una lista acabada e inalterable de valores (sería recaer de nuevo en el orden de la identidad cerrada), sino el *significado originario* de cualesquiera valores, así como un inicio de criterio para afirmar la prioridad de algunos y lo desechable de otros.

Quizá para la formulación básica del contenido de la voluntad podamos en primera instancia remitirnos directamente a Spinoza: «Cada cosa se esfuerza, cuando está a su alcance, por perseverar en su ser» (*Ética*, Parte III, prop. VI). Y tres proposiciones más adelante precisa lo anterior refiriéndolo concretamente al caso del hombre: «El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo» (*ibidem*, prop. IX). En estas pocas líneas se halla dicho *todo* lo que más importa sobre el fundamento de los valores: la perseverancia en el ser propio sin límite temporal, la conciencia de tal propósito (ésta es la llamada «razón práctica»), el que las ideas que conscientemente rodean tal necesaria perseverancia pueden ser claras o confusas, esto es, adecuadas o inadecuadas, acertadas o erróneas. Perseverar en su ser, para el hombre, consiste en perseverar en su *ser hombre*. No se trata de la simple duración del ser, sino que se incluye una *calidad*, que la conciencia racional tiene el encargo de perfilar y potenciar. Estas dos últimas tareas vienen impuestas por la ya mencionada condición inacabada (e inacabable, pues no es concebible un estadio *definitivamente* humano), autopoietica, histórico-temporal, sustancialmente pluriforme, etc., de lo humano. Perseverar en su ser, para el hombre, consiste en perseverar en la permanente reforma y reinención de su ser. El abandono de este carácter permanentemente revocable del deber (ser) humano, de su variabilidad e indecisión, en nombre —por ejemplo— de un definitivo acuerdo permanente acerca de lo que conviene a los hombres, no garantizaría una inexpugnable perseverancia en el ser de lo humano, sino la felizmente inimaginable renuncia a perseverar. También debe ser subrayado en el texto de Spinoza la mención de que tal perseverancia se propone «una duración indefinida». Es de la máxima importancia que el único ser vivo consciente de su necesario *cesar* (podríamos aventurar la definición del hombre como «el animal cesante») elija sus valores con vocación de inacababilidad. Hasta tal punto los valores surgen del afán de perseverar en el ser (lo que incluye un decidido anhelo de supervivencia no resaltado directamente por Spinoza) que sin *proyecto de inmortalidad* no habría ni ética, ni derecho, ni política. Más adelante volveremos sobre esta característica ya no

de la razón práctica, sino del querer (ser) humano. Baste ahora señalar que lo único que la voluntad humana no quiere jamás es morir; hasta cuando opta por cierto tipo de muerte, lo hace en nombre de la supervivencia radical. La única posición frontalmente inhumana, la total amoralidad, sería querer la muerte: nihilismo que (*pace Severino et alii*) no parece haberse dado ni poder darse jamás. Por eso la superior sabiduría de Goethe convirtió esta actitud en blasón del diablo: «... pues todo lo existente merece perecer, de tal modo que sería mejor que nada hubiera». Sólo un espíritu necesariamente eterno podría permitirse este lenguaje, por la simple razón de que hallaría en sí mismo la cláusula de invalidación de tal anhelo. Aun condenándose, quedaría *a salvo*.

Querer seguir siendo, querer ser más, querer ser de forma más segura, más plenaria, más rica en posibilidades, más armónica y completa: ser contra la debilidad, la discordia paralizante, la impotencia y la muerte. No hay otro fundamento para la razón práctica: lo que efectivamente contraría este querer (ser) sólo se recomienda o efectúa por inadvertencia, obnubilación o coacción insuperable (ideas inadecuadas o confusas, pero que también responden al deseo de perseverar en el ser, a las que llamamos vicios o maldades); el resto, es decir, las acciones recomendadas o ejercidas con tino, merecen la calificación de virtudes. Los objetivos de la razón práctica coinciden en este punto originario con los de la vocación técnica de nuestro entendimiento: a fin de cuentas, construimos casas, aramos los campos, dictamos y aceptamos leyes, veneramos el coraje o la generosidad por motivos esencialmente idénticos. La diferencia proviene de que la disposición técnica se refiere ante todo a nuestro asentamiento en el mundo de los objetos, a la supervivencia en cuanto tal, mientras que la razón práctica se ocupa de lo que hacemos los unos con los otros, para los otros o contra los otros, es decir, la supervivencia en cuanto propiamente humana. Pero su imbricación es necesaria, sus implicaciones constantes, múltiples y sutiles. Por supuesto, este querer (ser) es válido sin excepción para todos los tiempos y todas las culturas: la historia o la etnografía lo presuponen, pero no lo afectan. La obvia diversidad de usos, morales, leyes y formas de gobierno no alcanza a comprometer la unidad de esta razón universal. Más adelante señalaremos, sin embargo, la raigambre de una incompatibilidad trágica que acompaña sin desmentir esta básica universalidad. Baste ahora insistir en que cualquier grupo humano (recordemos que no hay hombres absolutamente sin grupo, todo lo más que van hacia un grupo o huyen de un grupo) debe asegurar por medios técnicos la subsistencia y perduración física de los individuos que lo componen, razonables expectativas de comodidad vital y aun relativa abundancia, junto al recíproco *reconocimiento* entre los socios. Ese reconocimiento (de *status*, de derechos y deberes, de humanidad, en suma) no basta con que sea puramente intersubjetivo, sino que obligatoriamente debe quedar *instituido* en el marco social y es tan imprescindible al grupo como el abastecimiento de víveres o la defensa contra agresores exteriores. La ga-

rantía de la simple supervivencia o subsistencia es condición necesaria pero no suficiente para el mantenimiento del grupo —el perseverar eficaz de su querer (ser)—; esto es, sin la institución —por elemental que sea— del reconocimiento, no sólo la perduración de lo humano, sino ni siquiera la más material subsistencia puede darse para los hombres.

Los valores de los que aquí hablamos no pueden ser encuadrados prioritariamente en ninguno de los tres campos mencionados, el ético, el jurídico y el político. Pertenecen a uno o a otro de ellos, pero ante todo y por encima de todo, coincidiendo en esto con los valores estético-artísticos y los científico-técnicos, al de *la autoafirmación de lo humano*. Valores, pues, de humanismo o de humanidad, diríamos, si tales palabras no estuvieran peligrosamente subvaloradas en nuestros días. Fuera de esta autoafirmación de lo humano, el pensador laico no tiene por qué admitir ninguna otra fuente de valores, provenga de la trascendencia intemporal o de la inmanencia del pasado o del futuro. A este respecto, tanto vale la referencia a la ancestral peculiaridad de tal pueblo o tal raza como la devoción al santo advenimiento del Ser o de la Comunidad de Comunicación Ideal. En el fondo, no son más que muestras de inquietud culpabilizadora ante el hecho de la autoafirmación del querer (ser) humano, es decir, de la voluntad transhistórica de los hombres, como única raíz no teológica aceptable de los valores. Pero ¿acaso no hay una relación jerárquica entre los valores de las tres especies? ¿No suele asumirse como algo dado que los valores propiamente éticos son de más elevado rango y más completo *desinterés* que los jurídicos y los políticos? En lo tocante al desinterés, es evidente por lo hasta aquí dicho que no lo considero axiológicamente ni siquiera imaginable: las valoraciones no sólo no pueden ser desinteresadas, sino que constituyen en sí mismas expresión de los más altos y arraigados intereses. Llamamos «valor» y concedemos valor a aquello que más nos interesa: esto es válido tanto para la ética como para el derecho o la política. A fin de cuentas son los *intereses* (*inter-est*, lo que está *entre* los hombres) aquello que une a los hombres, además de enfrentarlos en ocasiones. Fue también Spinoza en su *Ética* quien mejor planteó esta aparente paradoja: lo mismo que une a los hombres es también lo que los separa. Los hombres pueden vivir en sociedad porque tienen idéntico interés (es decir, porque comparten la misma naturaleza y les conviene lo mismo), pero su similitud es tanta que llega a oponerlos cuando determinados objetos de interés no pueden ser compartidos (quieren lo que ven querer a sus iguales, tal como ha analizado magistralmente René Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca*). No se podría hacer desinteresada a la ética sin matar su raíz valorativa, las razones de la *proairesis*; pero el interés ético puede encargarse de establecer las prioridades de interés.

En cierto aspecto, el interés ético no es superior a nuestro interés jurídico o político. Son planteamientos diferentes, que dependen tan sólo de la *unidad de acción* que tomamos como base práctica y del

nivel de *compromiso libre* que respalda la opción por un valor determinado. Como puede verse en el sintético diagrama adjunto, la autoafirmación de lo humano en el plano de la razón práctica tiene como *factum irreductible el conjunto de necesidades de reconocimiento, ayuda y concordia* inherentes a la polimorfa naturaleza social de los hombres. Responder a estas necesidades es la exigencia de nuestro querer (ser), de la voluntad humana. Los valores de la política expresan este querer tomando como unidad de acción un grupo humano enfrentado a otros grupos de intereses parcialmente diferentes (aunque nunca del todo); los valores del derecho expresan este querer tomando como unidad de acción ese mismo grupo (o la fusión histórica de varios grupos) en cuanto sometido a la amenaza de enfrentamientos internos; los valores de la ética expresan el mismo querer afrontado desde el individuo humano como unidad de acción, con intereses parcialmente opuestos y parcialmente coincidentes a los otros individuos, al grupo social del que forma parte y al resto de los grupos humanos. Digamos una palabra en cuanto al *compromiso libre* implicado en cada uno de estos campos. Recordemos ante todo que la libertad comienza *a partir* de la necesaria autoafirmación de lo humano, no siendo esta última en cuanto tal objeto de deliberación ni elección: versa la libertad solamente sobre cómo llevaremos a cabo nuestra irremediable tarea de hombres. El *compromiso libre* de la política se debe al afán de *predominio y seguridad*, el del derecho al afán de *pacto y justicia*, el de la ética al anhelo de *excelencia y perfección*. Si alguna superioridad ha solido encontrarse a los valores de la ética es que éstos no requieren el apoyo de ninguna coacción exterior (suplementaria a las comunes necesidades de autoafirmación humana) para ser elegidos y apreciados, mientras que los de la política y el derecho requieren también coacciones institucionales (administración de la violencia con fines superiores). Pero la auténtica prioridad de los valores éticos sobre los jurídicos o políticos (prioridad, por cierto, que ni los sustituye ni los excluye) estriba en que *sólo la individualidad, en cuanto emancipada de las exigencias grupales facciosas y los límites de la coacción instituida, puede confrontarse a la universalidad de lo humano*. Precisamente porque sus valores tienen la raíz más individualista, la ética es capaz de una universalidad en acto que ni el derecho ni la política alcanzan por su parte.

Naturalmente, estoy hablando de una ética evolucionada, no simplemente de pautas de conducta y restricciones sociales vigentes en determinado grupo y que no pueden ser infringidas sin arriesgarse al ostracismo. La ética de la que hablo —producto superior y relativamente reciente del desarrollo intelectual— es *una propuesta de vida de acuerdo con valores universalizables, interiorizada, individual y que en su plano no admite otro motivo ni sanción que el dictamen racional de la voluntad del sujeto*. ¿Cómo coordinarla con el derecho y la política, dado que en último término su razón de ser es la misma? Intento ilustrar su relación mutua de acuerdo con el siguiente esquema: tomando como centro impuesto necesariamente el reconocimien-

to interhumano, un vector avanza hacia el aumento de la necesidad y llega hasta la simple supervivencia, mientras el otro adelgaza la necesidad hacia el límite de la santidad, entendida como perfección de la abnegación social hasta el punto de la renuncia a esperar la debida reciprocidad; la política expresa un mayor peso de necesidad y también el máximo estrechamiento de miras (grupo contra otros grupos o lucha por privilegios y dominio intragrupal, mínima universalidad práctica); el derecho disminuye la necesidad —coacción violenta— y aumenta la comunicación racional, hasta llegar al pacto consensuado de la ley, al tiempo que amplía la extensión de su propuesta, pues aspira a valer para todos los miembros de un grupo por igual; ya en la vía de máximo alejamiento de la necesidad, la ética busca excelencia y perfección desde un individuo que no admite otro referente práctico, sino la universalidad humana. Debo hacer notar, en lo tocante al plano del derecho, como diferencia primordial frente al de la política, que su validez exige la común aceptación de *un* grupo dentro del que es válido, por complejo y dialéctico que sea dicho único colectivo (por el contrario, la política *exige* para su ejercicio grupos contrapuestos, enfrentados por afanes semejantes de dominio, gloria y seguridad); el derecho público internacional, en la frágil medida en que tiene eficacia, supone una comunidad o grupo único de naciones; y los llamados derechos humanos, en cuanto realmente tienen algo de jurídicos (en verdad son *transversales* a los tres órdenes valorativos), asumen la humanidad entera como ámbito unitario de vigencia. En cuanto al eje violencia-comunicación: la política utiliza violentamente hasta la comunicación, mientras que el derecho convierte en comunicación —pacto consensuado— la coacción violenta. Aun teniendo una vocación globalmente comunicativa, la ética posee un nódulo inalcanzable al acuerdo comunicativo (contra Apel y Habermas, véase última sección de este trabajo). Nótese, por lo demás, que la comunicación abarca desde la ética hasta la política: esta última puede corromperla parcialmente, pero no pasarse de ella; la violencia, en cambio, incluso en su legitimación más comunicativa, se queda a medio camino entre el derecho y la ética propiamente dicha, que *nunca* implica coacción.

Al fundamentar las valoraciones de la razón práctica, hemos hablado del querer (ser) de los hombres, o sea, de la autoafirmación humana de lo humano. Podríamos quizá haber empleado en este sentido la conflictiva voz *felicidad*, pues desde luego su sentido enlaza con el querer (ser) de los hombres (me he referido desde distintos ángulos al tema en mi trabajo *El contenido de la felicidad*). De la felicidad, como del Dios de la teología negativa, es la aproximación por la vía de exclusión la que resulta más fecunda y transitable: en el terreno de lo colectivo, supresión de obstáculos, limitaciones contingentes y amenazas; en el de lo individual, la definición más concisa y menos petulante sigue siendo la brindada por Walter Benjamin: «Ser feliz significa poder percibirse a sí mismo sin temor» (*Dirección única*). Pero, en cualquier caso, este término aún prestigioso pero aporético

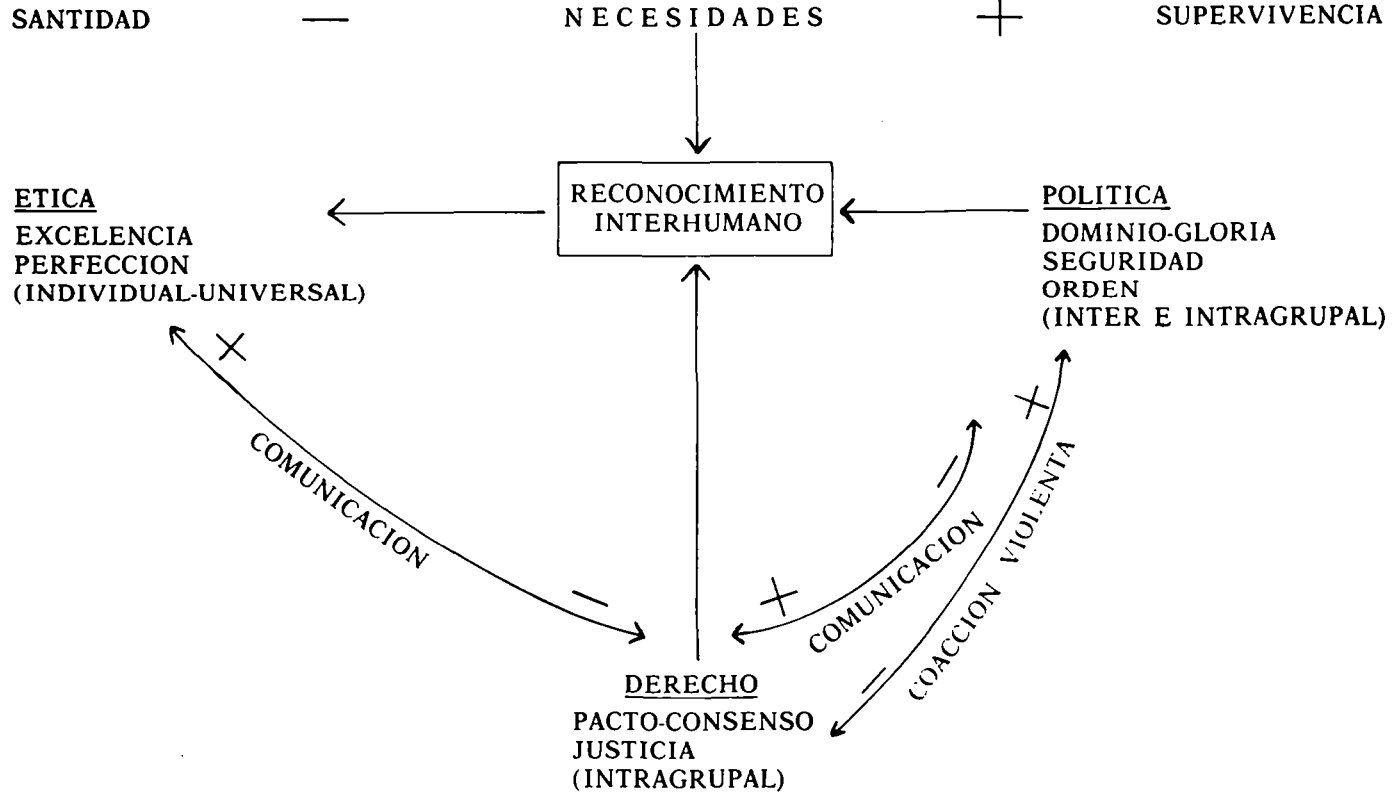
(a este respecto, véase el espléndido ensayo de Agustín García Calvo titulado *De la felicidad*, Ed. Lucina, 1986) no sirve apenas como punto de partida positivo para el estudio de la génesis de los valores, particularmente de los valores éticos. Como piedra de toque para comprender éstos, propongo hacer pie en el llamado *amor propio*, entendido como perspectiva individual del querer (ser) y la autoafirmación de lo humano en las relaciones intersubjetivas. Se trata de un concepto menos genérico y más preciso que el de felicidad, pero sobre todo de carácter positivo. Por supuesto, la fundamentación de la ética en el amor propio y la autoafirmación choca con la venerable tradición de la moral renunciativa, de impronta radical pero no exclusivamente *cristiana*, que ha puesto en la superación o incluso abolición del amor propio (o aún más censorialmente llamado «egoísmo») y en la correspondiente potenciación del *altruismo* la característica misma de la opción ética. Es esta cuestión la que vamos a seguir tratando hasta el final de este ensayo. Nos centraremos ya no en cualesquiera valores de la razón práctica, sino en los específicamente éticos —aunque no desdeñaremos las referencias a los campos de lo jurídico y lo político—, y trataremos de precisar las implicaciones teóricas y polémicas del concepto de amor propio. Para mejor manejo de nuestro tema, lo dividiremos en tres secciones:

- a) Definición y fenomenología del amor propio.
- b) Propugnadores históricos de la noción.
- c) La polémica contra el amor propio.

a) DEFINICION Y FENOMENOLOGIA

Con vocabulario spinozista, ya hemos establecido antes que el querer del sujeto humano de la voluntad es querer perseverar en su ser (humano). Este *conatus* básico aspira a una duración indefinida y mueve a obrar al sujeto a veces de acuerdo a ideas adecuadas (convenientes para el hombre, virtuosas) y en otras ocasiones según ideas inadecuadas (nocivas para el hombre, viciosas). Lo esencial de este planteamiento es lo siguiente: no hay otro motivo ético que la búsqueda y defensa de lo que nos es más *provechoso*, de lo que más nos conviene; toda ética es rigurosamente autoafirmativa; los vicios y desvíos morales tienen la misma raíz que las virtudes; nada hay en la ética laica, inmanente (es decir, racional), que nos imponga de cualquier modo que fuere *renunciar* a lo que somos —para llevar a cabo algún plan u objetivo superior, ajeno, trascendental—, sino que todas las morales no pretenden sino el mejor *cumplimiento* de lo que somos. Al viejo François Mauriac un periodista le preguntó quién hubiera deseado ser, en lugar del ilustre escritor y Premio Nobel que ya era: «*Moi-même, mais reussi*», contestó Mauriac. La ética no quiere otra cosa que la realización más inatacable de lo que su sujeto ya es, aun-

AUTOAFIRMACION DE LO HUMANO



que buena parte de este ser permanezca aún en el grado ontológico de posibilidad preferible. No hay, pues, una ética *altruista* según el empleo fuerte del término, el que impondría al sujeto obrar por un motivo distinto de lo mejor para sí mismo: sólo sería altruista en este sentido actuar por algún móvil contrario o simplemente distinto a mi necesario querer ser humano. El otro altruismo, digamos con suave ironía el altruismo *light*, también se basa en la autoafirmación del sujeto. Como el sujeto de la ética no es un grupo ni una comunidad del tipo que fuere, sino el individuo concreto en cuanto capaz de actuar de acuerdo a preferencias razonables en primer término y, por tanto, después universalizables, no por gusto de vacua paradoja puede decirse que toda moralidad reflexiva tiene un *humus egoísta*. Esta afirmación se presta desde luego a malas interpretaciones y a más o menos serias objeciones teóricas, que estudiaremos un poco más detalladamente en la tercera sección de este análisis. Por el momento veamos qué debe entenderse realmente por tal egoísta y moral apego a sí mismo.

La expresión «egoísmo» incluye desde luego la potenciación de una noción nada obvia, la de *ego* o *yo*. Esta noción malfamada soporta el sambenito de la *asocialidad*: egoísta es quien se niega a las obligaciones y requerimientos de la convivencia social, fundamentalmente condensados en la virtud de la *solidaridad*. Quienes suponen esto parecen olvidar, sin embargo, que el *ego* o *yo* es una noción socialmente instituida y que carece de sentido fuera de la sociedad. Es la comunidad social la que ha creado la institución del *yo*, luego no es fácil aceptar que ésta sea radicalmente anti o asocial. ¿Acaso al *yo* no le reporta nada la solidaridad social, sin la cual su propia existencia sería inimaginable? ¿Cómo una moral tópicamente antiegoísta —luego veremos hasta qué punto puede serlo sin íntima contradicción— como la kantiana puede sin embargo centrarse en el lema de que cada hombre es un fin en sí mismo y preconizar la *autonomía* moral del sujeto? ¿No hay en ese sujeto fin en sí mismo y autónomo ningún punto de egoísta apego a su *yo*, a ese *yo* que al menos en cuanto «yo pienso» acompaña todas sus representaciones? Pero no adelantemos lo que ha de ser un debate posterior. Lo esencial es que soy *yo* para mí no *contra* los otros, sino *porque* hay otros. El apego del *yo* a sí mismo, a su propia conservación, beneficio y potenciación, no es algo reñido con la sociabilidad, sino que, por el contrario, la exige. Ernst Becker (*The Denial of Death*) y otros autores han sostenido convincentemente que la institución social es ante todo un artefacto destinado a complacer el afán de perduración inmortal del socio, reforzando su autogratificante sensación de seguridad y ampliando sus posibilidades individuales como partícipe del juego colectivo. Cuando más evoluciona una sociedad, cuanto más compleja y rica en ofertas se hace, más apoyo presta al *yo* de cada uno de sus miembros. *Toda sociedad que puede permitirse el lujo de halagar la autoafirmación individual de los socios que la componen no se priva por nada del mundo de poner en práctica esta conquista.* Fomentar el egoísmo sin

mayor peligro es un índice claro de desarrollo social, para escándalo de renunciativos. Si se ofrece a los socios renunciar a su individualidad para participar en un *megayo* colectivo es por una sofisticada hipóstasis del individualismo, en modo alguno por abnegada renuncia a él: a este respecto, la lección de los totalitarismos contemporáneos por comparación con los esbozos colectivistas de sociedades primitivas es sobradamente concluyente. Por lo general, tal supuesta «renuncia al yo» no consiste más que en la identificación masiva con un «yo» perteneciente al líder carismático —o forzosamente carismado— del sistema totalitario. El yo que sabe lo que le conviene —es decir, de dónde proviene y cómo durar más y mejor— no sólo no es asocial, sino que interioriza y refuerza las razones de la sociabilidad. Quizá podría señalarse que lo recargado no es tanto el egoísmo como el *egocentrismo*, es decir, el repliegue excluyente sobre sí mismo en lugar de la apertura participativa hacia el interesado e interesante intercambio con los demás. Resumiendo todo lo hasta aquí dicho en un par de símiles nada irónicos y apenas exagerados: el egoísta hasta en su asociabilidad se apoya en lo social y lo acepta, tal como el comerciante estafador se aprovecha de que existe buen género y medidas de peso no adulteradas; oponer «egoísmo» a «sociabilidad», en lugar de aceptar el primero como auténtico fundamento de la segunda, es como oponer la ley de la gravedad al hecho de que pájaros y aviones puedan volar, en lugar de sustentar este hecho en la mencionada ley.

De modo inverso, también puede mostrarse que no hay solidaridad ni altruismo efectivos que no partan del más primario egoísmo, por mucho que lo trasciendan. Los impulsos que movieron al renunciamiento de Francisco de Asís o Florencia Nightingale no son básicamente distintos de los que motivaron a César Borgia, Calígula o Rockefeller, aunque la representación racional de tales impulsos siguiera caminos tan diversos. En cierto sentido, esta afirmación puede parecer una gratuita paradoja que no encubre sino una obvia tautología. El motivo de insistir en este aspecto es doble: por un lado, *desculpabilizar* el hondón de la voluntad humana y, por otro, despejar una línea argumentativa de fundamentación ética sin adherencias religiosas ni enemistad trascendente con la vida. El carácter básicamente egoísta de los ejemplos morales más «altruistas» en nada enturbia o desmitifica su alto valor positivo; mientras que la autoafirmación egoísta de los grandes depredadores puede ser cuestionada axiológicamente desde su mismo presupuesto. Volveremos sobre estas cuestiones. Lo que parece ahora más urgente es intentar corregir los *prejuicios verbales* que enturbian este planteamiento, favoreciendo falsas provocaciones o paralogismos de raíz sólo terminológica. Llamo *egoísmo* al *conatus* autoafirmador del propio ser que constituye el nivel individual de la voluntad. Este egoísmo no resultará prácticamente asocial o antisocial salvo por una idea inadecuada o errónea de su propio interés, dado que el ser que se autoafirma *no puede ser no social*, toda vez que la humanidad sólo se instituye por recíproco reconocimiento. La palabra «egoísmo» en su uso habitual de prefe-

rencia desmedida del propio interés por encima y en contra de los intereses de los demás no responde más que a una variedad relativamente primaria del egoísmo general antes definido (lo mismo que el estafador *no* es el mejor representante del afán de beneficio que sustenta la invención del comercio). Las obligaciones virtuosas hacia nuestros compañeros de sociedad, englobadas bajo el término genérico de *solidaridad*, no son incompatibles con el egoísmo, sino que derivan de su adecuada comprensión (lo mismo que la capacidad de volar de los aviones no contraría la ley de la gravedad, sino que proviene de su correcto estudio).

Lo que estamos aquí dejando asentado es que el *deber* moral no es sino la expresión racionalmente consecuente del *querer* (ser) humano. Esta insistencia fundacional en el querer es la primera razón que nos va a hacer preferible hablar de *amor propio* en lugar de egoísmo. No es que el término «egoísmo» sea más equívoco que este otro, sino que en aquel caso la equivocidad resultaba sólo paradójica y provocativa sin demasiado provecho, mientras que los equívocos de la expresión «amor propio» nos van a resultar especialmente ilustrativos y útiles para nuestros fines teóricos. Al insistir en una palabra tan cargada de connotaciones afectivas y pasionales como ésta de «amor» seguimos el dictamen de Spinoza según el cual un afecto no puede ser vencido más que por otro afecto mayor y el simple conocimiento del bien y del mal no puede mover al alma humana hasta que no se encuentre él mismo convertido en afecto. Pero no utilizaremos el subterfugio de llamarlo amor «intelectual», dispositivo empleado por Spinoza para obviar una contradicción evidente propia de la desvalorización inicial que en su sistema padecen todos los afectos. Sencillamente, sostendremos que *la reflexión ética constituye la ilustración adecuada del amor propio, pero sin que por ello éste cambie su carácter apasionadamente afectivo*. Decimos «propio» y no amor a una *natura sive Deus* a fin de subrayar: *a)* su índole netamente *inmanente*, no referida a ningún absoluto transhumano; *b)* su condición *abierto y temporal*, inacabablemente autopoética, no concluida y eterna (no resulta un amor a lo que necesariamente es y no podría ser de otro modo, sino un amor que —a partir de lo que necesariamente es— va creando su propio e infinito sistema de necesidades); *c)* su punto de partida *reflexivo e individual* a partir del cual se va hacia lo transitivo y colectivo-social (este origen señala una prioridad en el orden de la comprensión del asunto, es decir, en el pensamiento y no en la historia de las normas morales).

El principal equívoco que presenta el término «amor propio» es el que lo vincula con el *pundonor*, la autoestima más o menos exagerada, la preocupación por el *renombre*, el afán de halagos, alabanzas y celebración. En este sentido que podríamos llamar «cortesano» figura en la obra de La Rochefoucauld, y contra este *amour propre* distinguió Rousseau su *amour de soi*, que veremos en el apartado siguiente del presente ensayo. Pero, como he dicho, a diferencia de los equívocos que se suscitaban en torno al término de «egoísmo», la ambigüe-

dad del amor propio —entre el instinto de conservación y la autopromoción, entre el respeto a la propia dignidad y el engrimiento— es beneficiosa en lo tocante al uso teórico que aquí pretendo hacer de la noción. En efecto, se marca así —aunque sea a costa de introducir una apreciación negativa que luego discutiremos— el muy real doble carácter del amor propio, que no resulta sino réplica adecuada al doble carácter de la ética misma sobre él fundada: impulso a perseverar en el propio ser, a sobrevivir, a asegurar los mínimos comunes denominadores de la humanidad, pero también anhelo de excelencia personal, de superación del nivel más bajo requerido, de ampliación y potenciación máximas del proyecto humano imaginado en la época histórica en que se vive. Es interesante hacer notar que Kant, considerado habitualmente adalid de una ética opuesta a la fundada en el egoísmo o amor propio (en la última sección de este trabajo veremos hasta qué punto es esto justo), señala bastante aproximadamente ambos aspectos en la consideración de los deberes hacia sí mismo con que abre su *Metafísica de las costumbres*: «El primer principio de los deberes hacia sí mismo [quizá fuese mejor traducir «hacia uno mismo» (F. S.)] queda expresado por esta sentencia: “Vive conforme a la naturaleza” —*naturae convenienter vive*—, es decir, *consérvate en la perfección de tu naturaleza*; el segundo, en la proposición: *Llega a ser más perfecto de lo que la sola naturaleza te ha creado —perfice te ut finem, perfice te ut medium—*» (*Metafísica de las costumbres*, 1.^a Parte, Intr., pár. 1). Respecto al primer tipo de «deberes» (Kant, como más adelante analizaremos, no puede entender el propósito ético más que a través del prisma del deber, aunque en realidad su implícita referencia constante es el querer), no vamos a decir nada más, pues ha sido más o menos tratado en el apartado anterior. Pero del otro «deber», que podríamos denominar «deber de excelencia», sí que merece la pena hacer unas cuantas consideraciones.

El anhelo de *excelencia y perfección*, culminación del arte de vivir ético, es el producto más exquisito del amor propio adecuadamente considerado. Quien no desea ser excelente ni perfecto, quien cree que no se *merece* tanto o no se *atreve* a proponerse tanto, es que desde luego no se ama lo suficiente a sí mismo: o tiene una idea de la excelencia y perfección puramente ajena, pervertida, esclavizadora, incompatible con las urgencias inaplazables de su yo. Es cierto que entre el nivel de simple perseveración en el propio ser y el anhelo de excelencia hay una indudable tensión, upna fuente de zozobra y, en los casos más patológicos, hasta de angustia. Pero ello se da ni más ni menos que en todos los restantes amores (aquí nos desviamos sustancialmente, como es obvio, de la sabiduría antitrágica de Spinoza). El amor, dijo Voltaire, «*c'est l'etoffe de la nature que l'imagination a brodée*», pero tan preciosa labor siempre muestra las delicadas costuras de su empeño artificial: en tal artificiosidad consiste precisamente su mérito y la recompensa de superior plenitud que nos promete. El amor trasciende su objeto, lo busca allí donde aún no está, lo requiere allá donde ya no está; la idealización del objeto amado que el amor impo-

ne proyecta a éste hacia lo inalcanzable *incluso en la posesión misma*: por eso el amor merece tanto la pena, pero también por eso causa tantas penas. Cuanto más aguda es la pasión amorosa, más ansiedad y más inseguridad genera, como parásitos ruidosos que enturbian sin remedio su estereofonía celestial: el fanático de la alta fidelidad es quien mejor detecta el levisimo y abrumador friteo de cada mota de polvo... El afán de excelencia que el amor propio impone trasciende la vulgar autocomplacencia del yo y se empuja hacia un *ideal del yo* (que es aproximadamente lo contrario de la entronización beata del yo como ideal). En este ideal del yo, los hábitos regulares —tradicionales por decantación secular— del reconocimiento de lo humano por lo humano superan su menesterosidad de condiciones imprescindibles para la perseveración requerida por el querer (ser) y se alzan hasta convertirse en opciones asumidas por sí mismas, incondicionalmente. A este respecto habló Nietzsche de «estética de la generosidad», pues ciertamente la excelencia y la perfección éticas no pueden ser válidamente consideradas sin referirlas a su dimensión estética. En este nivel, el amor propio quiere aquello de lo que su humanidad depende, pero como si ya no dependiera de ello, como si agradeciera una independencia inatacable recién conseguida manteniendo la libre reverencia a lo que le fue una vez imprescindible como miembro de su socialmente especie. El ideal de excelencia ética es la liberación simbólica del individuo de sus condiciones de posibilidad como ser humano para elegir las ahora como dones y regalos, no por necesidad, sino por sobreabundancia.

Esta opción del amor propio por la excelencia es difícil, incluso agobiante: comporta en cierto modo un postulado de *invulnerabilidad* que a la vez exalta, irrita y angustia a nuestra carne demasiado vulnerable. Por ello sería inimaginable de no darse el afán de perduración inacabable, es decir: de *inmortalidad*, que caracteriza enérgicamente al amor propio. La apertencia de inmortalidad no debe entenderse de modo exclusivo ni siquiera principalmente religioso. En el fondo, *la inmortalidad es el objetivo simbólico básico de todas las sociedades que en el mundo han sido, son y serán*. La convivencia comunitaria siempre pretende conjurar el peligro de aniquilación que pesa sobre todos sus miembros, en parte asegurando su limitada existencia física y en parte garantizando su perduración indefinida en la memoria o la esperanza de la colectividad. A través de la historia, los mecanismos inmortalizadores han variado mucho y Norbert Elías habla de «la evolución que han experimentado las fantasías sobre la inmortalidad, al pasar de una fase en la que predominan las fantasías colectivas y altamente institucionalizadas, a otra en la que cobra mayor fuerza la tendencia hacia las fantasías individuales y de carácter relativamente privado» (*La soledad de los moribundos*). El culto a los muertos, la identificación con los hijos, la identificación con la unidad social en cuanto superindividuo no mortal, la historia, la memoria, la gloria guerrera y la fama artística, la fundación de grandes empresas, la acumulación de riquezas, la santidad, cualquier forma de

piEDAD, el sentimiento de hermandad con la humanidad entera, etc., expresiones todas ellas del horaciano *non omnis moriar*, la más poderosa y desde luego menos altruista —aunque en tantas ocasiones sea motivo de efectivo altruismo— de las tendencias de nuestro amor propio. Incluso el sentimiento oceánico de fusión con la naturaleza, de identificación con todo lo existente, de compasión universal por el sufrimiento de cuanto vive, son derivaciones de esta urgencia esencial del amor propio, perceptible no menos en la militancia ecologista que en el sereno y ya definitivamente inatacable ideal del *nirvana*. Al hombre que se sabe mortal, la inmortalidad no le puede venir más que por medio de aquello que en él participe de lo que, estando en relación con él, no parezca acuciado por tan imperiosa finitud. Pero sobre todo inmortalidad es lo que reclamamos de nuestros compañeros sociales y de nuestro grupo. Nada más lógico: puesto que el *reconocimiento* que instituye nuestra humanidad nos viene de nuestros semejantes (a los que recíprocamente concedemos el mismo don instituyente que solicitamos), en ellos apoyaremos también nuestro intrínseco afán de perduración indefinida. El propósito ético de excelencia, con su postulado de invulnerabilidad que convierte las condiciones de las que depende nuestra humanidad en opciones elegidas por su propio esplendor incondicionado, está ligado estrechamente al hambre de inmortalidad de cada yo. El sujeto ético se inmortaliza por su identificación voluntaria con los valores universales en los que cristalizan las duraderas formas del reconocimiento de lo humano por lo humano.

En su realización moral, el amor propio se ve reforzado por la *aprobación* de los demás (no de cualesquiera otros, sino de aquellos que el sujeto puede considerar observadores ilustrados e imparciales de su actividad), por el deseo de *emulación* de la excelencia y por la *autosatisfacción* ante nuestros mejores logros (lo que Spinoza llamó *acquiescentia sibi*). Cada una de estas disposiciones ha sido a su vez mirada con sospecha por los moralistas denostadores del amor propio, todos ellos más o menos clérigos, que las denigran como vanagloria, afán de sobresalir y autocomplacencia hipócrita. Es obvio que cualquier tendencia moralmente positiva puede ser fingida o desvirtuada por algún celo impropio; pero lo contrario es no menos cierto: el más desdichadamente egocéntrico de los impulsos puede servir de acicate para mejorar el nivel ético del sujeto. La complejidad moral no admite la simplificación semikantiana de que sólo la recta conciencia puede sanear la conducta, pues también es cierto que la recta conducta es capaz de sanear conciencias no poco aviesas. El amor propio que no fomenta ni mitos ni culpas sobre sí mismo no se repliega, sino que —por razones de bien entendida autoafirmación— busca la identificación inmortalizadora con lo más alto y lo más amplio. La aprobación celebradora de los semejantes y la emulación con los mejores son disposiciones acerca de cuya conveniencia nunca vacilaron los griegos de la edad clásica (he tratado esta cuestión bastante extensamente en mi libro *La tarea del héroe*). Que las virtudes soportan peor la

definición que el ejemplo no fue doctrina apuntada exclusivamente por Aristóteles (sobre el tema del *spoudaios* y esta cuestión en concreto, debe acudirse al insuperable estudio de Pierre Aubenque *La prudencia en Aristote*), sino que el mismo Kant habla de la validez referencial del ejemplo en la *Crítica del juicio*, donde asegura que «los ejemplos son las andaderas de los juicios». En cuanto a la *acquiescentia sibi*, el tema es aún más delicado e importante. El partidario del llamado «altruismo» moral denostará esta autocomplacencia como indulgencia culpable y sostendrá que el enamoramiento de sí mata el aguijón inconformista de la conciencia. Por el contrario, es de aquí de donde surge el reproche que obliga a la enmienda o condena a la agonía moral. Mejor que cualquier análisis árido de la cuestión es acudir a un ejemplo magistral de autoexamen, donde el papel del amor propio como sede de la más honda conciencia moral queda genialmente esclarecido. Se debe a uno de los más grandes estudiosos de los conflictos morales que jamás ha habido, William Shakespeare, en su *Tragedia de Ricardo III* (acto V, escena III):

«¿Cómo? ¿Tengo miedo de mí mismo?... Aquí no ha nadie... Ricardo ama a Ricardo... Eso es: yo soy yo... ¿Hay aquí algún asesino? No... ¡Sí!... ¡Yo!... ¡Huyamos, pues!... ¡Cómo! ¿De mí mismo? ¡Valiente razón!... ¿Por qué?... ¡De miedo a la venganza! ¡Cómo! ¿De mí mismo sobre mí mismo? ¡Ay! ¡Yo me amo! ¿Por qué causa? ¿Por el escaso bien que me he hecho a mí mismo? ¡Oh, no! ¡Ay de mí!... ¡Más bien debía odiarme por las infames acciones que he cometido! ¡Soy un miserable! Pero miento, eso no es verdad... ¡Loco, habla bien de ti! ¡Loco, no te adules! ¡Mi conciencia tiene millares de lenguas, y cada lengua repite su historia particular, y cada historia me condena como un miserable! ¡El perjurio, el perjurio en más alto grado! ¡El asesinato, el horrendo asesinato, hasta el más feroz extremo! Todos los crímenes diversos, todos cometidos bajo todas las formas acuden a acusarme, gritando todos: “¡Culpable, culpable!”... ¡Me desesperaré! ¡No hay criatura humana que me ame! ¡Y si muero, ningún alma tendrá piedad de mí!... ¿Y por qué habría de tenerla? ¡Si yo mismo no he tenido piedad de mí!»

b) PROPUGNADORES HISTORICOS

En este apartado no vamos a pretender realizar un recorrido completo por la historia del fundamento egoístico de los valores, especialmente los valores morales. Si el planteamiento hasta aquí formulado es correcto, *todos* los pensadores éticos deberían ser de un modo u otro considerados. Me contentaré con un somero esbozo de los hitos más significativos o que mejor ilustran y refuerzan lo antes expuesto. Soy consciente, desde luego, de que se trata simplemente de un esbozo o proyecto para una investigación más exhaustiva. Nos referiremos con cierta indeterminación a «egoísmo» o «amor propio», aunque sería

conveniente recordar las observaciones sobre las ventajas e inconvenientes de ambos términos efectuadas en el apartado anterior. La más antigua y venerable de ambas expresiones es precisamente la de «amor propio», preferida también por las razones apuntadas en este trabajo. El término «egoísmo» es mucho más reciente, pues según parece no sale a la luz hasta 1718, utilizada por Wolff para designar «una rarísima secta» aparecida no hace mucho en París. Dicha secta profesaba una suerte de ultraberkeleyismo solipsista, manteniendo que sólo yo existo y todo lo demás forma parte de mi sueño. Thomas Reid, en sus *Essays on the Intellectual Powers of Man*, de 1875, se refiere también a esta secta, mientras que la Enciclopedia dedica un artículo al tema y atribuye la noción a los herejes de Port-Royal. En general, los comienzos históricos del término lo acercan más con un sinónimo de solipsismo que con la acepción actual. Kant, en su *Antropología*, distingue tres formas de egoísmo: el egoísta *lógico*, al que basta su propia opinión y no necesita refrendarla con la de los otros (frente al cual Kant reivindica la libertad de prensa para favorecer el contraste de pareceres); el egoísta *estético*, que se contenta con su propio gusto; y el egoísta *moral*, que refiere todos los fines prácticos a sí mismo, no ve utilidad más que en lo que le es útil, por lo que concluye que todos los eudaimospistas son egoístas prácticos, etc... (la discusión de la pugna kantiana contra el egoísmo será efectuada en el último apartado de este trabajo). «Al egoísmo —dice Kant— no se le puede oponer más que el *pluralismo*: manera de pensar que consiste en no considerarse ni comportarse como si se encerrara en sí todo el mundo, sino como un simple ciudadano del mundo» (*Antropología*, libro 1.º, pár. 2). Schopenhauer distingue entre el egoísmo *teórico*, equivalente al solipsismo primigenio ligado al término, y el egoísmo *práctico*, que sólo concede realidad a la propia persona y trata a los demás como meros fantasmas. A partir de entonces, prevalece el uso moral (y moralmente reprochable, por lo general) de la noción.

La ética clásica se centra sin ambages ni culpabilizadores escrupulosos en la cuestión de la *filautía* o amor propio. Aristóteles la define y defiende tanto en la *Ética Nicomáquea* como en la *Eudemia*, aunque es consciente de la consideración negativa que el término recibe en ciertos ámbitos. En el libro IX de la *Nicomáquea* constata que se censura a los que se aman sobre todo a sí mismo como si fuera algo vergonzoso, señalando: «Parece que el hombre vil lo hace todo por amor a sí mismo, y tanto más cuanto peor es —y así se le reprocha que no hace nada sino lo suyo—, mientras que el hombre bueno obra por lo noble, y tanto más cuanto mejor es, y por causa de su amigo, dejando de lado su propio bien.» El estagirita no comparte en modo alguno este criterio: es cierto que el uso del término como reproche puede aplicarse a quienes «participan en riquezas, honores y placeres en mayor medida de lo que les corresponde», lo cual desde luego es apetencia común de la mayoría, pero el más amante de sí mismo es aquel que «se afana sobre todas las cosas por lo que es justo, o lo prudente, o cualquier otra cosa de acuerdo con la virtud» y, en general,

«toma para sí mismo los bienes más nobles y mejores y favorece la parte más principal de sí mismo». Quien así actúe «será un amante de sí mismo en el más alto grado, pero de otra índole que el que es censurado, y diferirá de éste tanto cuanto el vivir de acuerdo con la razón difiere del vivir de acuerdo con las pasiones, y el desear lo que es noble difiere del deseo de lo que parece útil». La conducta de este amante de sí mismo, caso de generalizarse, sería la más provechosa para la comunidad: «si todos los hombres rivalizaran en nobleza y se esforzaran en realizar las acciones más nobles, entonces todas las necesidades comunes serían satisfechas y cada individuo poseería los mayores bienes, si en verdad la virtud es de tal valor». De hecho, «todas estas cosas puede aplicárselas cada cual, principalmente, a sí mismo, porque cada uno es el mejor amigo de sí mismo y debemos amarnos, sobre todo, a nosotros mismos». Esta recomendación tiene sus límites, debidos indudablemente a que mientras el bueno se rige por la razón, el malo se deja llevar por las pasiones: «De acuerdo con esto, el bueno debe ser amante de sí mismo (porque se ayudará a sí mismo haciendo lo que es noble y será útil a los demás), pero el malo no debe serlo porque, siguiendo sus malas pasiones, se perjudicará tanto a sí mismo como al prójimo.» Obsérvese que la propia conveniencia del malo también es manejada como argumento para desaconsejarle el (falso, imperfecto) amor a sí mismo. La cuestión estriba en la adecuación o inadecuación con la propia naturaleza, tal como Aristóteles —de forma netamente prespinozista— explica en el libro VII de la *Eudemia*: «En efecto, en la misma medida en que un hombre, de algún modo, es semejante a sí mismo, y uno y bueno para sí mismo, en esa misma medida es amigo de sí mismo y el objeto de su deseo, y éste tal lo es por naturaleza, mientras que el malo lo es contra naturaleza.» Encontramos así en Aristóteles los dos aspectos que van a recurrir una y otra vez a lo largo de los siglos: primero, distinción entre un amor propio positivo (noble y racional) frente a otro negativo (apasionado y depredador), lo que después San Agustín llamará *probus amor sui e improbus amor sui*; segundo, naturalidad esencial del buen amor propio frente a antinaturalidad —o artificiosidad, como en Rousseau— del malo.

Casi todas las restantes morales antiguas en Grecia y Roma dan un papel central a la *filautía*, considerada principalmente como *cuidado de sí mismo* (*epimeleia heautu, cura sui*). De hecho, la ética, según va concluyendo la antigüedad, va centrándose más y más en este cuidado de sí mismo, hasta el punto de llegar a no consistir en otra cosa. Cínicos, epicúreos, estoicos, no entienden por moral nada distinto a la búsqueda y puesta en práctica de lo más conveniente para uno mismo: jamás recomiendan ejercitarse en algo por motivo distinto a que nos resulta naturalmente beneficioso, jamás censuran un comportamiento salvo porque es antinaturalmente perjudicial para el sujeto. Quizá baste una cita de Séneca, entre tantísimas posibles, para resumir perfectamente todas estas sabidurías de la vida: «Del mismo modo que el cielo sereno no admite ya una claridad mayor cuando

está acrisolado con un brillo purísimo, así el hombre que cuida de su cuerpo y de su alma y que con ambos forja su propio bien, goza de un estado perfecto y alcanza la culminación de sus anhelos cuando su alma está libre de inquietud y su cuerpo de dolor. Si le llegan del exterior algunos halagos, éstos no acrecen el sumo bien, sino que por así decirlo lo aderezan y recrean; pues el bien consumado de la naturaleza humana se satisface con la paz del cuerpo y del alma» (*Cartas a Lucilio*, 66). En ciertos casos, entre los cínicos sobre todo pero también entre los epicúreos, este modelo ético lleva a alejarse de las exigencias sociales y a replegarse exclusivamente sobre sí mismo. Pero no siempre sucede así. Como bien ha señalado Michel Foucault en el tercer volumen de su *Historia de la sexualidad*, significativamente titulado *Le souci de soi*, «il arrive aussi que le jeu entre le soin de soi et l'aide de l'autre s'insère dans des relations préexistantes auxquelles il donne une coloration nouvelle et une chaleur plus grande. Le souci de soi —ou le soin qu'on prend du souci que les autres doivent avoir d'eux-mêmes— apparaît alors comme une intensification des relations sociales» (cap. II). El interés por uno mismo puede llevar a colaborar en el cuidado que los demás se deben a sí mismos, por medio de consejos o de ayudas de otro tipo, en último término preocupándose por el mantenimiento de la salud colectiva de la ciudad. En esta línea, resulta excelente la caracterización de la ética griega brindada por Emilio Lledó en su introducción a las éticas aristotélicas: «Más que una ética del “bien-ser”, que describiese metafísicamente la teoría del Bien y del Mal abstractos, y por tanto inexistentes, la ética griega comenzó manifestando una jerarquía de actos y valores, a través de la que se vislumbra la lucha por el “bienestar”, por el asegurar, en condiciones adversas, la defensa del yo y de la vida. Por consiguiente, el comportamiento ético se traduce en un lenguaje en el que no se habla a una supuesta esencia del hombre, sino a los modos de engarce de una individualidad con las formas históricas y sociales en las que esa individualidad se afirma» (Ed. Gredos, p. 30). Menos convincente, en cambio, es la opinión de E. Tugendhat, citada por Lledó en esa misma introducción, en la que el profesor alemán afirma: «El problema de la ética antigua consistía en un saber *qué es aquello que yo quiero verdaderamente para mí*; mientras que el de la ética moderna se pregunta, más bien, *qué es aquello que yo debo hacer en relación con los otros*» (*ibidem*, p. 83). Según hemos venido diciendo en este trabajo, la pregunta ética —antigua y moderna— es *qué quiero verdaderamente para mí*, y de ella proviene, entre antiguos y modernos, lo que debo hacer con los otros. Lo único que cabría señalar es que ciertos planteamientos modernos han oscurecido indebidamente ese evidente nexo.

No tengo conocimientos para intentar buscar apoyos históricos de la teoría del amor propio como fundamento del valor moral en otras tradiciones culturales, aunque no dudo que sea tan válida en ellas como la ley de la gravedad en culturas distintas a la de Newton. Volviendo a lo que nos es propio, también en el judaísmo pueden

hallarse comprobaciones interesantes que ilustran lo aquí expuesto. Por ejemplo, este soliloquio del rabino Hillel, medio siglo antes del nacimiento de Jesucristo: «Si no soy yo para mí, ¿quién será para mí? Pero si soy sólo para mí, ¿qué soy?» Quedan aquí expresivamente señalados los dos aspectos complementarios del amor propio en relación con la conducta moral: el sujeto sabe que nadie preservará su ser (humano) y lo potenciará si él mismo no lo hace, es decir, en el lugar de su libertad no puede haber nadie más que él mismo; pero ese yo que intenta conservar y potenciar no es nada sin el reconocimiento humano, sin la vinculación social. Está implícito en el soliloquio de Hillel el uso del amor propio como arranque y baremo del amor a los otros, que luego el cristianismo acuñará decisivamente: «Ama a los demás como a ti mismo.» Lo que amo en mí es lo que soy y lo que soy no sería (no sería yo humano) sin la circunstancia social que me reconoce e inmortaliza. Si no me amo a mí mismo, no sabré amar a nadie ni a nada, pues todo lo que amo lo amo por su relación conmigo, como ampliación y consecuencia del amor que me tengo. Parafraseando el conocido *dictum* kantiano, sin amor propio mi amor a los demás (entendido «amor» como respeto solidario) será ciego, sin amor a los demás mi amor propio resultará vacío. Por ello, Nietzsche corrige la exhortación cristiana en su anticristiano Zarathustra, diciendo: «¡Amad siempre a vuestros prójimos igual que a vosotros, pero sed primero de aquellos que a sí mismos se aman, que aman con el gran amor, que aman con el desprecio!» (Así habló Zarathustra, Parte 3.ª, «De la Virtud empequeñecedora»). Nunca fue menos anticristiano Nietzsche que en esta frase, o quizá nunca más inteligente e irrefutablemente anticristiano... Y también transmite el mismo mensaje Miguel de Unamuno en un párrafo memorable: «¿Egoísmo, decís? Nada hay más universal que lo individual, pues lo que es de cada uno lo es de todos. Cada hombre vale más que la Humanidad entera, ni sirve sacrificar cada uno a todos, sino en cuanto todos se sacrificuen a cada uno. Esa que llamáis egoísmo es el principio de la gravedad psíquica, el postulado necesario: «¡Ama a tu prójimo como a ti mismo!», presuponiendo que cada cual se ame a sí mismo; y no se nos dijo: «¡Amate!» Y, sin embargo, no sabemos amarnos» (*Del sentimiento trágico de la vida*, cap. III). Se invierte así, tal como debe ser, la gatzmoña reprimenda al uso: resulta que no amamos a los otros porque no nos amamos lo suficientemente bien a nosotros mismos, porque no nos atrevemos o no sabemos amarnos del todo, no porque nos amemos demasiado. Y también quizá porque dejamos proliferar una legitimación del sistema social basado en la absurda contraposición entre amor propio y solidaridad, disparate del que tienen no poca culpa los llamados moralistas.

El gran teórico moderno de la fundamentación de los valores sobre el amor propio fue Thomas Hobbes. Su obra emprende la investigación del hecho social a partir de las causas universales que lo hacen no simplemente posible, sino irremediable. Tanto los valores públicamente instituidos como los de la moralidad privada tienen la mis-

ma razón de ser, que es lo que llama Hobbes ley —de hecho, leyes— de la naturaleza. Las leyes de la naturaleza, preceptos o reglas generales encontrados por la razón, tienen como contenido medular «la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida, y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio y razón conciba como el medio más apto para ello» (*Leviatán*, Parte 1.^a, cap. XIV). Es decir, una fórmula más o menos aproximada para lo que venimos llamando aquí amor propio. Las dos leyes fundamentales de la naturaleza (que no son sino las principales subdivisiones analíticas de la única ley esencial de perseveración en el propio ser o amor propio) van orientadas a buscar la paz y evitar la discordia, por medio de la recíproca cesión de derechos. Estas leyes naturales brotan de la necesidad imperiosa de limitar el propio amor de cada cual a sí mismo, que le impulsaría en un primer movimiento a pretenderse dueño y merecedor de todo lo existente. Las causas principales de riña entre los hombres son «primero, competición; segundo, inseguridad; tercero, gloria» (*ibidem*, cap. XIII). Las tres, como es obvio, brotan del mismo amor propio natural, pero en su estado primitivo, salvaje, no ilustrado. Ha de ser el mismo amor propio quien corrija las peligrosas contradicciones del amor propio, por medio de la experiencia reflexiva y del aprendizaje prehistórico. Debe instrumentarse un sistema por medio del cual las naturales apetencias autoafirmativas del amor propio a competir, obtener gloria y lograr seguridad puedan tener libre curso sin que ello suponga la destrucción violenta y el confinamiento lastimoso en «una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta» (*ibidem*). Es decir, la autoafirmación del sujeto debe buscar la concordia con las otras autoafirmaciones subjetivas y tal concordia —con sus pactos y cesiones de derechos— no contradice el amor propio autoafirmativo, sino que lo posibilita eficazmente. De aquí surgen las restantes leyes de la naturaleza o precisiones analíticas de la ley general que nos prohíbe hacer aquello que ponga en peligro la conservación de nuestra vida: los pactos deben ser cumplidos, es conveniente mostrar gratitud por los beneficios recibidos, todo hombre debe esforzarse por acomodarse al resto de los hombres, deben perdonarse las ofensas de quienes se muestren arrepentidos de haberlas cometido, las venganzas deben tomar más en consideración el futuro que el pasado, ningún hombre ha de proclamar su odio a otro ni en palabra ni en gesto, todo hombre debe reconocer a los demás como sus iguales por naturaleza, al iniciarse las conversaciones de paz ningún hombre debe reservarse derecho alguno que no conceda también a los demás, las cosas no divisibles deben ser gozadas en común y sin reserva —si su cantidad lo permite— o proporcionalmente al número de usuarios, etcétera. Estas leyes (impropiamente llamadas así, pues tales dictados de la razón «no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a su conservación y defensa») obligan en el fuero interno de cada cual —es decir, codifican lo *deseable* para cualquier

sujeto racional—, aunque quizá deban ser aplicadas con prudencia para que, según las circunstancias, no conviertan al socio mejor dispuesto y más amable en presa ocasional de otros anclados en el amor propio salvaje. En todo caso, «las leyes de la naturaleza son inmutables y eternas, pues la injusticia, la ingratitud, la arrogancia, el orgullo, la iniquidad, el favoritismo de personas y demás no pueden nunca hacerse legítimos, porque no puede ser que la guerra preserve la vida y la paz la destruya» (*ibidem*, cap. XV). Precisamente para crear de una vez por todas el foro externo en el que las leyes naturales acatadas y deseadas en el foro interno del egoísta inteligente (y escarmentado) puedan cobrar vigencia sin peligro nace el contrato social que da lugar al Estado.

Spinoza acepta y prolonga en lo esencial los planteamientos de Hobbes. Podríamos decir que su *Ética* es una reelaboración personal —con aditamentos nada irrelevantes, pero que sería impropio analizar aquí— del primer libro del *Leviatán*, consagrado al hombre. En cambio, el tema de la república, que ocupa el segundo y tercer libro de la obra de Hobbes, recibe una consideración sustancialmente diferente en el *Tratado teológico y político* de Spinoza y, sobre todo, en su *Tratado político*. En la obra de Hobbes el amor propio se complementa con un radical *temor* ajeno, que desemboca en su teoría del absolutismo político; el amor propio en Spinoza se extiende naturalmente —es decir, racionalmente— en amor ajeno o amistad política generalizada, lo que lleva a la proclamación de la democracia como mejor forma de gobierno. En la república de Hobbes, los hombres deben abolir la dimensión positiva de su amor propio y dejarlo reducido a la negativa, para resguardarlo y protegerlo empleándolo al mínimo, por así decir; en la república imaginada por Spinoza, los hombres conservan la iniciativa de su amor propio, no encauzándola de acuerdo con los imperativos del temor, sino con los de la cordura. El ciudadano de Hobbes en cuanto tal en nada piensa tanto como en su posible muerte por vía de enfrentamiento y discordia con los demás, mientras que el hombre libre de Spinoza en nada piensa menos que en la muerte y toda su sabiduría es de y para la vida. Pero tampoco es aquí caso de estudiar más por lo menudo las doctrinas acerca de filosofía política de los dos eminentes pensadores: lo que atañe a nuestro propósito es subrayar que ambos por igual parten inequívocamente del amor propio como raíz de todos los valores de la razón práctica.

Aunque su alcance teórico sea sustancialmente menor que el de los dos pensadores anteriores, es preciso mencionar aquí al caballero Bernard Mandeville, como transición entre ellos y los ilustrados franceses del siglo XVIII. *La fábula de las abejas o de cómo los vicios privados hacen la prosperidad pública* constituye un vigoroso panfleto que generaliza en el terreno político las reflexiones sobre la inevitabilidad del dominio universal del *amour propre* sostenidas por La Rochefoucauld y otros psicólogos y moralistas descriptivos franceses del Barroco. El punto de partida de Mandeville tiene este fundamen-

to inequívoco: «Nada existe en la tierra tan universalmente sincero como el amor que todas las criaturas, capaces de sentirlo, se profesan a sí mismas; y como no hay amor al que no desvele el cuidado de conservar el objeto amado, nada hay más sincero, en cualquier criatura, que su voluntad, su deseo y su empeño de conservarse a sí misma. Es ley de la Naturaleza que todos los apetitos o pasiones de la criatura tiendan directa o indirectamente a la preservación, tanto de sí mismo como de su especie» (*Fábula*, Observaciones, R). En cuanto a la consecuencia política de este principio general, puede quedar acuñada así: «Los hombres son seres instintivamente egoístas, ingobernables y lo que los hace sociables es su propia carencia y conciencia de que se necesita la ayuda de los demás para que la vida resulte cómoda; y lo que determina que esta ayuda sea voluntaria y duradera son los intereses lucrativos que se van acumulando por los servicios prestados a otros, lo cual en una bien organizada sociedad le permite a todo aquel que en algún sentido pueda ser útil para el público comprar la ayuda de los demás» (*Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*). La obra de Mandeville juega voluntariamente con la paradoja de seguir hablando de «virtudes» y «vicios» en el sentido habitual de estos términos, aunque él ya se encarga de cambiarles el signo y mostrar los provechos sociales de los segundos (que en realidad no son sino los impulsos autoafirmativos para cuya satisfacción se inventaron las sociedades) frente a la ineficacia y aun nocividad de las primeras, cuya realización general sería incompatible con el mantenimiento de las comunidades humanas. Las auténticas virtudes que Mandeville aceptaría —aunque, como no aspira a ser moralista normativo, no las predica— son las que encauzan inteligentemente los llamados «vicios», sin pretender extirparlos, sino sacarles mejor rendimiento personal y social. El bien común se consigue no por el desprendido esfuerzo de los filántropos, sino por la necesaria coordinación de las ambiciones y apetitos en pugna: «Me gustaría que el lector reflexionara sobre el consumo de las cosas y se convenciera de que el más perezoso y menos activo, el más libertino y pernicioso de los seres, todos, están obligados a contribuir al bien común, y mientras las bocas pidan pan y continúen consumiendo, por tanto destruyendo lo que la industria produce y proporciona diariamente, tendrán, aunque no quieran, que ayudar a mantener a los pobres y a los cargos públicos» (*Fábula*, Observaciones, G). Es indudable que la «mano oculta» libre-cambista de Adam Smith no puede ya hacerse esperar.

Mandeville tiene eventualmente tonos hobbesianos, como cuando asegura que «la única pasión útil que posee el hombre para contribuir a la paz y la tranquilidad de una sociedad es el miedo, y cuando más se explote éste, más tranquilo y gobernable será» (*Fábula*, Observaciones, R). También insiste, muy en la línea de un La Rochefoucauld, en la importancia socializadora del *halago*, de la búsqueda de honores y del temor a la *vergüenza* pública, que someten a los hombres más eficazmente que los castigos a los hábitos comunales.

Una de sus observaciones más interesantes es ésta, que encontramos en su por tantas razones interesante *Ensayo sobre la caridad*: «La naturaleza humana es en todas partes la misma: el talento, el ingenio y las dotes naturales siempre se agudizan con el ejercicio y pueden muy bien mejorarse con la práctica de la peor villanía, como pueden serlo con la práctica de la industria o de la virtud más heroica. No hay nivel en la sociedad en que no puedan ponerse en juego el orgullo, la emulación y el amor a la gloria. Un joven ratero que se burla de su furioso perseguidor y diestramente desvía a la vieja justicia en pro de su inocencia, será envidiado por sus iguales y admirado por toda la cofradía. Los pícaros tienen las mismas pasiones que satisfacer que los demás hombres y tanto aprecia uno del otro el honor, la fidelidad, el coraje, la intrepidez y otras muchas virtudes, como sucede entre profesiones más honorables; y en las empresas arriesgadas, un ladrón puede ostentar su arrojo con tanto orgullo como el que puede demostrar un honrado soldado que lucha por su país.» En este párrafo no se señala simplemente que ciertas disposiciones o habilidades ligadas a la autoafirmación siempre son admiradas en sí mismas, se ejerzan en pro de lo que se ejerzan, sino también que incluso la menos «moral» o «social» de las asociaciones tiene que reconocer entre los de su seno aquellas virtudes sociales que son apreciadas positivamente en comunidades más decentes, porque éstas están ligadas sin remisión a la conservación de *cualquier* grupo y no provienen del culto piadoso a alguna beata ilusión.

Los ilustrados franceses sostuvieron casi sin excepción postulados éticos eudaimonistas y no dudaron en hacer del amor propio bien comprendido —es decir, tomado como base del amor social y no como su contrario— el fundamento explícito de toda moral no superstitiosa. Uno de los testimonios más significativos a este respecto es el de Helvetius, cuya obra *De l'Esprit* alcanzó un nivel de influencia que ciertos estudiosos como Cassirer consideran superior a su mérito y originalidad. Para Helvetius, el amor propio es un impulso previo a las normas morales y necesario para sustentárselas, aunque mal encauzado puede dar lugar a comportamientos perniciosos: «Cuando el célebre M. de la Rochefoucauld dice que el amor propio es el principiuo de todas nuestras acciones, ¡cuánta gente no se subleva contra este ilustre autor por ignorancia de la verdadera significación de esa palabra *amor propio*! Se toma el amor propio por orgullo y vanidad, imaginando, pues, en consecuencia que M. de la Rochefoucauld colocaba en el vicio la fuente de todas las virtudes. Era sin embargo fácil darse cuenta de que el amor propio o amor de sí mismo no es otra cosa que un sentimiento grabado en nosotros por la naturaleza; que ese sentimiento se transforma en cada hombre en vicio o en virtud, según los gustos o las pasiones que le animan; y que el amor propio, modificado de forma distinta, produce tanto el orgullo como la modestia» (*De l'Esprit*, I, IV). Como puede verse, Helvetius es tan certero señalando el prejuicio de fondo como en la argumentación contra él, pues no trata al modo de Mandeville de

fomentar la paradoja presentando al vicio como origen de las virtudes, sino prefiere indicar que virtudes y vicios comparten la misma raíz. El único reproche que cabría hacerle es el de que La Rochefoucauld a menudo emplea en sus máximas *amour proprio* como sinónimo de orgullo o vanidad, precisión que no afecta ciertamente al meollo de su argumentación. Da por supuesto Helvetius que *amour propre* es lo mismo que *amour de soi*, sinonimia que Rousseau combate de manera vigorosa en una nota —la 15— de su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*: «No hay que confundir amor propio y amor de uno mismo; dos pasiones muy diferentes por su naturaleza y por sus efectos. El amor de sí mismo es un sentimiento natural que lleva a todo animal a procurar su propia conservación y que, dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad, produce la humanidad y la virtud. El amor propio no es más que un sentimiento relativo, ficticio y nacido en la sociedad, que lleva a cada individuo a hacer más caso de sí mismo que de cualquier otro, que inspira a los hombres todos los males que se hacen mutuamente y que es la verdadera fuente del honor.» Lo más equívoco de este planteamiento de Rousseau es el punto en que señala que ambos amores son «muy diferentes por su naturaleza», en lugar de atenerse a su naturaleza común y sólo insistir en la posibilidad de efectos opuestos. Claro está que lo que le interesa es contraponer naturaleza *versus* sociedad en cuanto origen de impulsos de calidades muy distintas. ¿Cómo podrían nacer humanidad y piedad fuera de la sociedad? ¿En qué sentido es ficticio el amor propio: por ser retoño de la sociedad en cuanto tal o de cierto tipo determinado de sociedad?, etc. Lo que Rousseau describe son los diferentes rumbos que puede seguir un mismo impulso, no dos impulsos diferentes, uno social y otro natural. Las vanidades polémicas del honor son tan sociales como el afán de emulación en la excelencia y de aprobación colectiva que tanto papel juegan en la interiorización de los principios morales. Un buen conocedor del tema, Ernst Cassirer, explica así la diferencia radical que distancia a Rousseau del planteamiento de Hobbes, aunque sin dejar de partir ambos de un punto autoafirmativo en cierta medida semejante: «El defecto de la psicología de Hobbes, según Rousseau, es solamente haber puesto en lugar del egoísmo *pasivo* que reina en el estado de naturaleza un egoísmo *activo*. El instinto de rapiña y de dominación violenta es extraño al hombre de la naturaleza como tal; este instinto no puede nacer y echar raíces en el hombre antes de que éste haya entrado en sociedad y haya aprendido a conocer los deseos “artificiales” que alimenta la sociedad. El elemento sobresaliente de la constitución psíquica del hombre de la naturaleza no es la tendencia a oprimir a otro por medio de la violencia, sino la tendencia a ignorarle, a separarse de él» (*La filosofía de las luces*, cap. VI, 2).

El militante Helvetius predica casi una cruzada del amor propio como fundamento de la moral y de la necesidad de aceptar reflexivamente el eudaimonismo, a fin de contrarrestar las supersticiones es-

clavizadoras: «Es preciso, con mano audaz, romper el talismán de imbecilidad al que está ligado el poder de esos genios maléficos; descubrir a las naciones los verdaderos principios de la moral; enseñarles que insensiblemente arrastrados hacia la felicidad aparente o real, el dolor y el placer son los únicos motores del universo moral; y que el sentimiento de amor a sí mismo es la única base sobre la que pueden echarse los cimientos de una moral útil» (*ibidem*, II, XXIV). La última palabra de esta cita exaltada nos remite a los auténticos herederos de Helvetius, los utilitaristas ingleses. Fue de él de quien tomó Bentham su idea de la mayor felicidad para el mayor número, es decir, la formulación de la moral social como ampliación colectiva del egoísmo. Voltaire, en cambio, se muestra poco partidario de predicar la buena nueva del amor propio como origen de lo mejor y de lo peor de la conducta humana. Es una tarea superflua, indica en el apartado «Amour propre» de su *Diccionario filosófico*: «Los que han dicho que el amor de nosotros mismos es la base de todos nuestros sentimientos y de todas nuestras acciones tienen, pues, mucha razón en la India, en España y en toda la tierra habitable: y tal como no se escribe para probar a los hombres que tienen un rostro, tampoco hay necesidad de probarles que tienen amor propio. Este amor propio es el instrumento de nuestra conversación; se parece al instrumento de la perpetuación de la especie: nos es necesario, nos es muy querido, nos da placer y es preciso ocultarlo.»

El idealismo subjetivo de Fichte es una suerte de hipóstais especulativa del amor propio. Para él, la tarea esencial de la Ilustración es librar al yo pensante del hombre de su dependencia y servidumbre ontológica a las cosas que supuestamente le preceden. El dogmatismo pone primero al mundo objetivo, en su opaca facticidad, y de él extrae al abrumado yo humano. Pero la efectiva tarea crítica del pensamiento es conseguir la autonomía del yo: al revés que en el dogmatismo, el interés por el yo debe preceder al interés por las cosas y ser origen luego de la posición mediada de éstas. En la supeditación especulativa del yo volente a cualquier otra realidad, por alta que sea, se encierra no sólo una deficiencia teórica, sino también una fundamental falla moral. Y es que «el interés más alto y el fundamento de todo otro interés es el interés por nosotros mismos» (*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, citado por Habermas en *Conocimiento e interés*). A partir de esta radical autonomía de la libertad surgirán las obligaciones recíprocas con las otras autoconciencias y la propia realidad del mundo sobre el que la voluntad se ejerce. El tema del enfrentamiento de las autoconciencias y de la lucha por el reconocimiento de la humanidad ha sido planteado de modo insuperable por Hegel, tal como comenté en el capítulo quinto de *La tarea del héroe*. Hegel marca detalladamente el paso desde el absolutismo incomunicable —y como tal abocado a la muerte— de la autoconciencia puramente subjetiva a la universalización estatal en que se cumple el espíritu objetivo. Pero este análisis, para ser considerado con el mínimo detalle exigible, tendría que desbordar los límites del proyecto que

aquí se realiza. Haremos breve mención, en cambio, de dos autores de la traza hegeliana considerados por lo común como menores en la historia del período, simple precedente el uno o antagonista el otro de Marx, el más importante de los hegelianos de izquierda. Se trata de Ludwig Feuerbach y de Max Stirner, cuya entidad filosófica real es sin embargo bastante mayor que la que se les concede en tan derogatoria filiación.

A lo que hemos venido aquí llamando «amor propio», Feuerbach preferirá por lo general denominarlo «instinto de felicidad». Todo lo que de emancipador hay en el hombre, todo lo que en él supera lo estrechamente animalesco, se debe a este instinto. Y en primer término brota de él la religión misma, en el doble aspecto de proyectar en la trascendencia los rasgos hipostasiados de la humanidad y en el de postular míticamente algún tipo de inmortalidad que colme nuestros deseos autoafirmativos de perduración ilimitada. Una de las originalidades del planteamiento de Feuerbach es que insiste (como puede verse en una nota a la quinta lección sobre la esencia de la religión, de 1848, citada en la «Introducción» de Ferruccio Andolfi a su edición italiana de *Espiritualismo y materialismo*) en que la moral, incluso en sus manifestaciones aparentemente más hostiles a la religión establecida, no simplemente se relaciona, sino que realmente se funda en la religión. Pero esta cimentación no supone ningún sublime altruismo, sobrehumano, «sino que la moral debe fundarse sobre el egoísmo, sobre el amor de sí mismo, sobre el instinto de felicidad, o de otro modo no tendrá fundamento alguno». Por supuesto, en esas mismas *Lecciones sobre la esencia de la religión* introduce Feuerbach la distinción entre «corazón» y «ánimo», entre egoísmo *finito* —correspondiente a los deseos limitados de la ética griega o romana— y egoísmo *infinito*, el de los deseos sin medida ni correspondencia con nuestras limitaciones naturales del cristianismo. Para él, esta desmesurada ambición volitiva cristiana tiene como «resaca», por decirlo así, el pesimismo aniquilador de un Schopenhauer, que en el fondo no es sino «un idealista contagiado de la epidemia materialista» del siglo XIX. Precisamente contra los planteamientos schopenhauerianos escribe Feuerbach *Espiritualismo y materialismo*, uno de sus últimos textos y quizá el más significativo desde el punto de vista de la reflexión ética. Para comenzar, no es una voluntad trascendente y desencadenada la que produce cada uno de los seres, sino que es el apego de cada uno de los seres a sí mismo lo que debe ser llamado voluntad. «Lo que un ser es, quiere también serlo. Lo que yo soy por naturaleza... lo soy también por mi voluntad, desde lo profundo de mi corazón, con todas mis fuerzas. Mi ser no es consecuencia de mi querer, sino por el contrario mi querer consecuencia de mi ser: porque yo existo antes de querer y puede darse ser sin querer, pero no querer sin ser» (*Espiritualismo y materialismo*, 7). Los límites de mi ser son los límites también de mi querer —en contra de lo soñado por la desmesura volitiva del cristianismo— y en ellos acaba consecuentemente la libertad moral que puedo reclamar: «Donde está mi ser, allí está

mi cielo, pero donde comienza el cielo cesa la libertad de poder hacer o no hacer. También en el cielo de la teología los bienaventurados pierden la libertad de ser y de hacer lo contrario de lo que hacen y son» (*ibidem*, 6). La decepción pesimista de Schopenhauer viene de una especie de cristianismo *contrariado*, que se niega a sobrevivir a la revelación de lo infundado de las promesas trascendentes que se le habían hecho. La moral, como la verdadera política o el auténtico derecho, no es para Feuerbach sino una manifestación de ese instinto de felicidad que es uno y lo mismo con el instinto de conservación, de perduración en el propio ser, el cual «aumenta y disminuye al unísono con la capacidad de ser felices» (*ibidem*, 1). Todo el problema que se plantea aquí es la armonización entre mi instinto de felicidad en cuanto individuo y el de los demás. Dada su común naturaleza y la obvia condición social del hombre —no elegida, sino intrínseca e irremediable—, la buena voluntad hacia mí mismo y la buena voluntad hacia los demás no pueden ser más que por errónea perversión consideradas incompatibles. Así que tanto la política («Sólo la libertad fundada sobre el instinto de felicidad —y ciertamente no de algunos, sino de todos— es una potencia política popular y por tanto irresistible»), el derecho («Mi derecho es mi instinto de felicidad reconocido legalmente; mi deber es el instinto de felicidad del otro en cuanto me determina a su reconocimiento») y la moral («La felicidad —bien entendido que no restringida a una sola y la misma persona, sino repartida entre diversas personas, capaz de abrazar el yo y el tú, luego no unilateral, sino bilateral u omnilateral— es el principio de la moral») provienen de la misma fuente, ese instinto de felicidad que es «el instinto de los instintos», brotado de la voluntad de ser lo que somos y que por tanto no puede ser contrariado sin insania. «¿Qué otro puede ser entonces el papel de la moral sino el de asumir este lazo entre la felicidad propia y la de los otros, fundado en la naturaleza de las cosas, en la unión misma de luz y aire, de agua y tierra, y convertirlo, conscientemente y a propósito, en la ley del pensar y del obrar humano?» (*ibidem*, 4).

Marx y Engels mantuvieron una postura ambigua respecto a la cuestión del egoísmo como motor principal de la razón práctica. Es evidente que no predicaron en modo alguno la abnegación y el desinterés sin más; incluso en cierta ocasión, Engels —en una carta a Marx— menciona con desaprobación a Moses Hess, «que odia toda clase de egoísmo y predica el amor entre los hombres». Por otra parte, seguían aún demasiado apegados al viejo equívoco del egoísmo (burgués, individualista) como insolidaridad para atreverse a defenderlo de modo abierto y tajante. Marx sostiene, en cambio, que su doctrina científica está más allá del egoísmo y del desinterés, no pudiendo ser categorizada según las caracterizaciones cuasi-psicológicas de la moral tradicional. A quien le interese el pormenor de este forcejeo, que tuvo diversas incidencias y matices, le recomiendo el estudio de Ferruccio Andolfi *L'egoismo e l'abnegazione. L'itinerario etico della sinistra hegeliana e il socialismo* (Franco Angeli Editori, Milán, 1983). Uno de esos

incidentes fue la polémica contra Max Stirner, cuya obra fue en un principio recibida con aprobación por Engels hasta ser desaconsejada definitivamente por su mentor ideológico. La maldición de Stirner, pensador a menudo desmesurado pero complejo e interesantísimo, ha sido quedar triturado por el despectivo capítulo que le dedica Marx en *La ideología alemana* bajo el título irónico de «San Max». Es desdichadamente común el no conocer a Stirner más que por esta excomunión marxista, poco envidiable destino que comparte con Düring, Mach, Avenarius... e incluso Schopenhauer, entre algunos fieles luckasianos. Pero lo cierto es que Stirner merece una detenida visita de desagravio, que aquí sólo esbozaremos en lo tocante al tema que nos interesa.

En *El único y su propiedad*, el monumento central y prácticamente exclusivo de su pensamiento, Stirner constata que la supuesta crítica radical de los ilustrados y los hegelianos contra la religiosidad establecida tiene unos límites muy precisos en el terreno moral: «Cualquiera que sea tu ateísmo, comulga contra los creyentes en la inmortalidad de su celo contra el *egoísmo*» (1.ª Parte, II, I). Coincide así con Nietzsche en la denuncia de que mientras el viejo Dios creador y ordenador del cosmos ha muerto, el Dios de la moral sigue impertérritamente vivo (no es, desde luego, más que una de sus muchas anticipaciones nietzscheanas: ¿se ha reparado en que su irónica descripción del «período chino o mongol» de la historia de los valores occidentales, coincidente más o menos con el kantismo, preludia las pullas nietzscheanas contra «el chino de Koenisber»?). Pero veamos cuál es la relación entre egoísmo y auténtico ateísmo: «Cualquiera que sea el punto de vista bajo el que se me *acuse* de egoísmo, se sobreentiende siempre que se tiende la vista a algún Otro al que Yo debería servir con prioridad a Mí mismo, a quien Yo debería considerar más importante que a todo lo demás; en resumen, un Algo en el que se hallaría mi bien, una cosa “sagrada”. Que ese sacrosanto sea, por otra parte, tan humano como se quiera, que sea lo humano mismo, no quita nada de su carácter y, cuando más, convierte ese sagrado supraterrrenal en un sagrado terrenal, ese sagrado divino en un sagrado humano» (1.ª Parte, II, II). Esta abnegación sagrada, sin embargo, no tiene otro fundamento que ese mismo egoísmo que se intenta erradicar: ya antes vimos cómo Feuerbach había sostenido que no hay auténtica contradicción entre sentimiento religioso y amor propio. Pero lo nocivo es que se trata de un amor propio vergonzante y, a fin de cuentas, pervertido: «Todo es sagrado para el egoísta que no se reconoce como tal, para el *egoísta involuntario*. Llamo así al que incapaz de traspasar los límites de su Yo, no lo considera, sin embargo, como Ser Supremo; no sirve más que a sí mismo, creyendo servir a un ser superior y que no conociendo nada superior a sí mismo, sueña, sin embargo, con alguna cosa superior. En resumen, es el egoísta que quisiera no ser egoísta, que se humilla y combate su egoísmo, pero que no se humilla más que “para ser ensalzado”, es decir, para satisfacer su egoísmo. No quiere ser egoísta y por eso escudriña el cielo

y la tierra en busca de algún ser superior al que pueda ofrecer sus servicios y sacrificios. Pero, por más que se esfuerza y mortifica, no lo hace en definitiva más que por amor a sí mismo y el egoísmo, el odioso egoísmo, no se aparta de él. He aquí por qué lo llamo egoísta involuntario. Todos sus esfuerzos y todas sus preocupaciones para separarse de sí mismo no son más que el esfuerzo mal comprendido de la autodisolución» (1.ª Parte, II, II). No creo pertinente la objeción de que Stirner sacraliza en cierto modo a su Yo, pues es evidente que no lo hace sino como réplica polémica a las auténticas sacralizaciones, a las que beatifican lo que no soy yo *precisamente porque no soy yo*. Es el mecanismo de miedo o rechazo al propio e irrenunciable ser lo que Stirner denuncia como característica alienación religiosa, aunque ésta parezca ampararse en los más laicos ideales humanitarios. Por supuesto, el egoísmo consciente en modo alguno descarta ni se opone a la relación de positivo aprecio por los demás, sino sólo a la ilusoria motivación abnegada de ésta: «Yo también amo a los hombres, no sólo a algunos, sino a cada uno de ellos. Pero los amo con la conciencia de mi egoísmo; los amo porque el amor *me* hace dichoso; amo porque me es natural y agradable amar. No conozco obligación de amar. Tengo *simpatía* por todo ser sensible: lo que le aflige me aflige y lo que le alivia me alivia» (2.ª Parte, II, II).

Pero el texto más interesante que podemos citar de Max Stirner es uno de su *Anticrítica* contra Moses Hess en el que precisa espléndidamente en qué consiste en realidad ese egoísmo que cierta concepción de la moral rechaza como abominable: «El egoísmo no es lo contrario del amor, ni lo contrario del pensamiento, no es enemigo de un dulce amor, ni es enemigo de la abnegación y el sacrificio, ni el enemigo de la cordialidad más íntima, tampoco es el enemigo de la crítica, ni el enemigo del socialismo, en resumen, no es enemigo de ningún *interés real*; no excluye ningún interés. Se dirige únicamente contra el hecho de no estar interesado y contra lo que es ininteresante, no contra el amor, sino contra el amor santo, no contra el pensamiento, sino contra el pensamiento santo, no contra el socialismo, sino contra los socialistas santos, etc.» (citado por Henri Arvon, *Aux sources de l'existentialisme*, cap. XI). Léase en lugar de «santo» desinteresado y no podremos encontrar mejor planteamiento de la defensa del amor propio que aquí estamos planteando en sus implicaciones éticas. De lo que aquí hablamos es de que no hay comportamiento moral desinteresado, *desprendido*, sino que por el contrario a más apasionadamente interesado apego al propio yo, cuanto más prendido se está del propio querer (ser), más mortal se puede llegar a ser. Es algo que subrayó con energía Kierkegaard —cuya fe es precisamente la mayor muestra de interés que alguien puede dar por sí mismo— y también Leon Chetov en su comparación de las morales de Tolstoi y Nietzsche. O, más recientemente, Manlio Sgalambro, en su *La morte del sole*: «Quien actúa con desinterés —lo que significa contra el propio interés pero también contra el ajeno— es justamente conside-

rado alguien poco de fiar, uno del que por tanto se puede esperar cualquier cosa» (4.ª Parte, 34).

Por su parte, Nietzsche señaló adecuadamente la contradicción práctica que encierra este supuesto desinterés: «El prójimo alaba el desinterés porque *recoge sus efectos*. Si el prójimo razonase de un modo desinteresado, rehusaría esa ruptura de fuerzas, se opondría al nacimiento de semejantes inclinaciones y afirmaría ante todo su desinterés, designándolas precisamente como *malas*. He aquí indicada la contradicción fundamental de esta moral, hoy tan en boga: ¡los *motivos* de esta moral están en contradicción con *su principio!* Lo que a esta moral le sirve para su demostración es refutado por su criterio de moralidad. El principio: “debes renunciar a ti mismo y ofrecerte en sacrificio”, para no refutar su propia moral, no debería ser decretado sino por un ser que renunciase por sí mismo a sus beneficios y que acarrease quizá, por este sacrificio exigido a los individuos, su propia caída. Pero desde el momento en que el prójimo (o bien la sociedad) recomienda el altruismo *a causa de su utilidad*, el principio contrario: “debes buscar el provecho, aun a expensas de todo lo demás”, es puesto en práctica y se predica a la vez un *debes* y un *no debes*» (*La Gaya Ciencia*, p. 21). En el fondo de toda recomendación moral altruista late el vergonzantemente utilitario —y egoísta, por tanto— «¿qué pasaría si todos hicieran lo mismo?». De tal modo que quien se da cuenta de esto, es decir, de la intrínseca falsedad —o, aún mejor, imposibilidad— del altruismo, pero por otra parte ha sido educado en la ecuación altruismo=moral, egoísmo=inmoralidad, pierde toda razón y aun toda sensibilidad para la exigencia moral. Nietzsche apunta a que las razones del altruismo no son altruistas: *el altruismo es posible, pero siempre desde un egoísmo u otro*. O, como más adelante veremos en la discusión de las tesis de Apel en el apartado siguiente, el razonamiento moral no puede ser intrínsecamente distinto del razonamiento estratégico.

Podríamos finalmente, para cerrar este muy incompleto recorrido por los propugnadores históricos del amor propio como fundamento de los valores, hacer una brevísima referencia a Sartre. En sus recientemente editados *Cahiers pour une morale* reafirma y detalla su teoría de que la moral no es más que la fidelidad del sujeto individual al proyecto finito, sinceramente aceptado, de su propia libertad: «Lo posible viene del hombre concreto. Somos de tal modo que lo posible se posibilita a partir de nosotros. Así, pues, aunque lo posible y por tanto lo universal sean estructuras necesarias de la acción, hay que volver al drama individual de la serie finita “Humanidad” cuando se trata de los fines profundos de la existencia. A la fuente finita e histórica de los posibles. A esta sociedad. La moral es una empresa individual, subjetiva e histórica» (p. 14). De esa raíz en el sujeto individual y finito surgirá precisamente la solidaridad, considerada de un modo que recuerda notablemente la «asociación de egoístas» propuesta en su día por Stirner: «En cuanto a la base misma de mi opción de ayudar a los demás, ahora está clara: que el mundo tenga una

infinidad de porvenires libres y finitos cada uno de los cuales sea directamente proyectado por un libre querer e indirectamente sostenido por el querer de todos los otros, en tanto que cada uno quiere la libertad concreta del otro, es decir, que la quiere no en su forma abstracta de universalidad, sino por el contrario en su fin concreto y limitado; tal es la máxima de mi acción» (p. 292). Es precisamente en mi querer propio donde encuentro la razón de apoyar el querer ajeno, en cuanto que éste es un proyecto simétrico al de mi libertad, que se plantea de una forma independiente y no determinada de antemano —como el mío—, pero que, como en mi caso, requiere la complicidad del apoyo humano.

c) LA POLEMICA CONTRA EL AMOR PROPIO

Trataremos aquí los principales autores que se han opuesto a reconocer en el interés egoísta o amor propio la única raíz de los valores en general y de los valores morales en particular. Esta oposición tiene que venir apoyada en una de estas tres líneas de razonamiento:

1.^a Tomar «egoísmo» o «amor propio» en el sentido vulgar y derogatorio de insolidaridad, postergación injusta de los intereses ajenos a los propios, capricho individualista frente a las exigencias racionales de universalidad ética.

2.^a Sostener que existe en el hombre un sentimiento natural, *innato*, de simpatía y benevolencia antiegoísta, opuesto al bien conocido instinto autoafirmativo o amor propio. La moralidad provendría de ese sentimiento antiegoísta.

3.^a En contra de todo eudaimonismo moral, considerado fuente de heteronomía, sostener que la moral proviene de una *ley* de la razón práctica, cuya formalidad regulativa se distingue de cualquier precepto de la habilidad o de cualquier consejo estratégico.

Respecto al primero de estos tres apartados no creo necesario decir mucho, pues ha sido comentado ya suficientemente a lo largo de las páginas anteriores de este trabajo. Se trata, sencillamente, de un uso restrictivo y deformado por el prejuicio de las palabras, que se atarea en alancear un fantoche al cual nadie tomó jamás por un *capo lavoro* de Praxiteles. Protestar por la insolidaridad o el individualismo depredador de los egoístas se funda también en una consideración egoísta, la del egoísmo de la mayoría o del grupo social entero: es decir, no se trata más que de minimizar el egoísmo particular para mejor optimizar el egoísmo colectivo, partiendo de la base de que esto es lo más preferible o ventajoso si se comprende adecuadamente la condición social del hombre. En realidad esta línea argumental no sólo no contradice, sino que refuerza lo que ya se ha dicho sobre el amor propio como fundamento de los valores.

En cuanto al segundo apartado, uno de los autores más significativos de esta actitud fue Shaftesbury, cuyo pensamiento se convirtió en el principal punto de referencia crítico del ya citado Bernard Mandeville. Shaftesbury opina que junto a los *afectos personales*, que inducen a procurar el bien del individuo, y los *afectos antinaturales*, que impulsan a buscar el daño tanto de la sociedad como del individuo mismo, existen unos *afectos naturales* que llevan a actuar en prosecución del bien público, sin mezcla de consideración previa respecto al propio bienestar ni tampoco ninguna sanción religiosa que imponga tal altruismo. En sus *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* sostiene que «amar a los demás, meditar sobre el bien universal y promover el beneficio de todo el mundo, en la medida de nuestra capacidad, indudablemente es la máxima bondad» (cap. I). El *desinterés* le parece algo sumamente importante, hasta el punto de que aun cuando alguien actúe en beneficio público, «si en el fondo lo impulsan sólo sentimientos egoístas, él, como persona, sigue siendo imperfecto» (citado por Thomas A. Horne, *El pensamiento social de Bernard Mandeville*, p. 94). Pero en esa misma obra Shaftesbury se atarea en negar que los naturales intereses personales del individuo se opongan realmente a los de la colectividad, si se los comprende de modo correcto; y, por el contrario, señala que una preocupación por el bien público desmesurada puede resultar «tan abrumadora, que destruya su propio fin impidiendo prestar el socorro y alivio requeridos» (*ibidem*, p. 92). Por otra parte, deja suficientemente claro que los naturales afectos por el bien público suponen una gran fuente de satisfacciones para el individuo y que a fin de cuentas no pueden pasarse de los afectos personales para llegar a su adecuada realización. Es decir: Shaftesbury sostiene la existencia de unos afectos sociales y altruistas en el ser humano, que no son fruto directo de un cálculo egoísta, pero que en el fondo no se oponen a los impulsos egoístas y producen un tipo de satisfacción personal que ningún individuo con amor propio consciente puede desdeñar. En último término reincide inevitablemente en que quien busca los verdaderos bienes —es decir, *lo mejor* para sí mismo, lo más duraderamente satisfactorio— acaba redescubriendo los valores morales, que son básicamente idénticos en todas las culturas y circunstancias históricas. En su diálogo *The Moralists, a Philosophical Rhapsody*, hace la siguiente comparación entre los diversos tipos de bienes a los que puede aspirar el sujeto: «Por una parte, los que hemos encontrado inciertos y dependientes de la fortuna, de la edad, de las circunstancias, del humor; por otra parte, los que, ciertos en sí mismos, se fundan en el desprecio de las otras cosas inciertas. ¿Acaso la viril libertad, la generosidad, la magnanimidad no son bienes? ¿Acaso no debemos considerar felicidad el contento de sí que brota de una coherencia de vida y de costumbres, de una armonía de los afectos, de un ánimo libre del tormento de la vergüenza y de los remordimientos, consciente de la propia dignidad y del propio mérito hacia toda la humanidad, hacia nuestra sociedad, la patria, los amigos... el cual contento es precisamente fruto indudable de la vir-

tud?» (Parte III, sec. 2.^a). Los afectos morales, según Shaftesbury, son algo así como *el amor propio de los altruistas*. No le resultó difícil a Mandeville apurar irónica y lúcidamente la inconsistencia básica de esta posición.

El autor paradigmático de la oposición al egoísmo en ética es, sin duda, Kant. Toda su reflexión metamoral se centra en el rechazo del eudaimonismo como principio de la razón práctica: hay que recordar que en su *Antropología*, Kant hace equivaler eudaimonismo con egoísmo moral, lo cual es un innegable tanto de lucidez crítica. El primer paso para erradicar el egoísmo como fundamento de la ética es renunciar a dar a ésta la felicidad como fugitivo motor inmóvil, sea la felicidad inmanente en este mundo (cuya brumosa razón proviene de la imaginación subjetiva, pero no de la razón universal) o sea la felicidad trascendente en el otro, de la que no podemos tener conocimiento adecuado por falta de intuición sensible. Como es sabido, Kant en último término fue incapaz de renunciar a postular este segundo tipo de felicidad como promesa vocacional de la razón práctica. El punto de partida kantiano es el de que «es de la más patente necesidad construir una filosofía moral pura, totalmente limpia de todo lo que pueda ser empírico: perteneciente a la antropología» (*Cimentación para la metafísica de las costumbres*, prefacio). E insiste en que «toda filosofía moral descansa totalmente en su parte pura y, aplicada al hombre, no toma lo más mínimo del conocimiento de éste —antropología—, sino que, como ser racional, le da leyes *a priori*» (*ibidem*). La objeción obvia se bifurca en dos ramales: por un lado, la condición racional del hombre no es algo que pueda ser determinado en su evolución, características y funciones más que por medio de la empírica observación antropológica; segundo, el ser humano no es sólo racional ni de hecho ni de derecho, sino que en él se dan otros muchos impulsos, intereses y necesidades que la antropología estudia y que no pueden ser apartados de la reflexión moral so pena de que ésta no sea ya *pura*, sino *irreal* y *ficticia*. En una palabra, las leyes morales, en cuanto provienen del funcionamiento normativo de la razón práctica, no sólo toman en cuenta el conocimiento empírico del hombre —antropología—, sino que carecen de sentido sin él. Aquí el extremo racionalismo kantiano no prolonga y culmina la ilustración, sino que la traiciona: un Diderot, por ejemplo, ya había indicado con suficiente realismo el vínculo irrompible entre normativa moral y conocimiento de los intereses, necesidades y pasiones humanas.

En su definición del respeto a la ley, en el que basa todo el funcionamiento de la razón práctica —«La determinación inmediata de la voluntad por la ley de la conciencia de esa determinación se llama *respeto*» (*ibidem*, cap. I)—, introduce Kant su cláusula directamente antiegoísta: «En realidad, el respeto es la representación de un valor que quebranta mi amor propio» (*ibidem*), y, consecuentemente, niega estatuto moral a todo tipo de interés que no sea el interés desinteresado del respeto: «Todo lo moralmente llamado *interés* consiste sencillamente en el respeto por la ley» (*ibidem*). Y, más adelante: «Tam-

bién la voluntad humana puede *tomarse interés* en algo sin *obrar por interés*. Lo primero implica el interés *práctico* en la acción, lo segundo el interés *patológico* en el objeto de la acción» (*ibidem*, cap. II). Sólo el cumplimiento del imperativo racional por sí mismo, como expresión de libre acatamiento a la ley que funda la propia libertad contra la necesidad heterónoma de las leyes naturales, reconoce Kant el sello enigmático de lo auténticamente moral. *Enigmático* porque no se sabe de dónde viene tal disposición antinatural y sobrenatural hasta que no se recurre a la tradición religiosa, de la que el impulso ético —su simple *posibilidad* teórica— se convierte en testimonio afirmativo al tiempo que la requiere como corolario de inteligibilidad. Es decir, o la razón es un evolucionado producto de la naturaleza, destinada a solventar de uno u otro modo los problemas de la existencia humana (aunque cada una de sus soluciones cree mil nuevos problemas de orden superior, mediato), o es el indicio mortal de nuestra condición inmortal, el motor práctico cuya extraterritorialidad nos hace comprender que nuestro reino es de este mundo. Lo que desde luego no puede ser es una capacidad suspendida entre cielo y tierra y no deudora de ninguno de ambos, una isla que se autoabastece y autojustifica sin recurrir ni a la antropología ni a la teología. Kant, de manera indudable, toma partido por la opción teológica, que en el fondo resulta más razonable incluso humanamente que el *descromiso* radical de la razón práctica: «Tal es la índole del auténtico móvil de la razón práctica pura; no es otro que la pura ley moral misma, en la medida en que nos haga vislumbrar lo sublime de nuestra propia existencia suprasensible, y provoca subjetivamente respeto por su alta destinación en hombres que al mismo tiempo tienen conciencia de su existencia sensible y de su naturaleza, por consiguiente muy afectada patológicamente» (*Crítica de la razón práctica*, Libro I, cap. III).

Pero sin necesidad de recurrir a la esperanza de felicidad sobrenatural, que más o menos enmascarada viene a constituir la irremediable dimensión eudaimonista de la ética kantiana, no faltan otras líneas de vinculación con lo que venimos designando amor propio en cuanto raíz del proyecto ético. ¿Cómo no habíamos de encontrarlas en un pensador que hace de la *autonomía* y del *ser racional como fin en sí mismo* el auténtico centro de su reflexión ética? No hay más que reparar en el hecho —bien subrayado por Philonenko en su «Introducción» a la traducción francesa de la *Metafísica de las costumbres*— de la importancia que reciben en la doctrina moral kantiana *los deberes para con uno mismo*, que otras concepciones inmediatamente anteriores omitían o postergaban. Kant parte precisamente de ellos, «pues yo no puedo reconocerme obligado hacia otros más que en la medida en que me obligo al mismo tiempo a mí mismo, ya que la ley, en virtud de la cual me considero como obligado, procede en todos los casos de mi propia razón práctica, por la cual estoy obligado, mientras que soy también el que obliga en relación a mí mismo» (*Metafísica de las costumbres*, 2.^a Parte, I, 2). El núcleo de

estas obligaciones para conmigo mismo parte de un planteamiento que Spinoza no hubiera rechazado, aunque va aún más allá: «El primer principio de los deberes hacia sí mismo queda expresado en esta sentencia: vive conforme a la naturaleza —*naturae convenienter vive*—, es decir, *consérvate* en la perfección de tu naturaleza; el segundo en la proposición: *hazte más perfecto* de lo que la sola naturaleza te ha creado —*perfice te ut finem, perfice te ut medium*—» (*ibidem*, 4). Insisto en que estamos en el punto de partida de la doctrina de la virtud, no en un corolario. Por otra parte, Kant no descarta totalmente una cierta gratificación obtenida por el sujeto al practicar la virtud y como resultado concomitante a ésta. No se trata de algo placentero en el sentido patológico del término, cosa ya descartada por él de su austero paraíso, pero sí de algo que merece ser llamado «autosatisfacción». «¿No hay una palabra que designe, no un goce como el de la felicidad, sino una complacencia en la propia existencia, un análogo de la felicidad que debe acompañar necesariamente a la conciencia de la virtud? ¡Sí! Es la palabra satisfacción consigo mismo, que en su acepción genuina indica siempre solamente un agrado negativo por la existencia propia, cuando se tiene conciencia de no necesitar nada. La libertad y la conciencia de ella como facultad de observar la ley moral con preponderante intención, es la independencia respecto de las inclinaciones, por lo menos como móviles determinantes (aunque no como afectantes) de nuestro apetecer, y, en la medida en que me percató de ella en la observancia de mis máximas morales, fuente única de una satisfacción invariable, que puede denominarse intelectual, necesariamente asociada a ella y en modo alguno apoyada en un sentimiento especial» (*Crítica de la razón práctica*, Libro II, cap. II, II). No parece descabellado ni siquiera arbitrario considerar este tipo de autosatisfacción como una variante alterada por renuencias pietistas de lo que épocas e individualidades menos compulsivas denominaron abiertamente *amor propio*. Sobre todo si recordamos que en éste no sólo se incluye el afán de vida y reconocimiento, sino también ese impulso inmortalizador que pugna sin cesar por sacudir o aliviar la constricción de la necesidad, el único imperativo realmente categórico a que hemos de someternos: el peso de la contingencia.

Aún más: a fin de cuentas, el propio análisis que hace Kant de las razones por las que alguien puede querer que la máxima de su acción se convierta en norma universal remite a los cálculos de la prudencia autoafirmativa. Si yo no puedo querer sin contradicción la mentira o el crimen es en último término porque las ventajas inmediatas de tal comportamiento tienen por sobrado contrapeso —que me brinda la lección reflexiva de la memoria y mi capacidad anticipadora del futuro— los daños en reciprocidad a los que voy a exponerme. *La contradicción no existe más que entre lo que quiero si no recuerdo ni preveo y lo que quiero cuando recuerdo y preveo*; es decir, entre el primer movimiento obtuso del amor propio y su proyecto más alto e ilustrado. En cuanto desciende a cualquier ejemplo que dote de carne al nudo formalismo, el propio Kant no tiene más remedio que razonar

así. En la «Doctrina de la virtud» de su *Metafísica de las costumbres*, por tomar un caso nítido pero en modo alguno único, al razonar «el deber de todo hombre de ser bienhechor, es decir, de ayudar según sus medios, sin esperar nada por ello, a los que están en la miseria para que recuperen su dicha», argumenta de la siguiente manera: «En efecto, todo hombre que se encuentre en la miseria, desca ser ayudado por los otros hombres. Pero si declarase como su máxima no querer a su vez prestar asistencia a los otros cuando estén en la miseria, es decir, si hiciese de su máxima una ley universal permisiva, entonces, suponiendo que estuviese en la miseria, cada uno le rehusaría igualmente su asistencia o tendría al menos todo el derecho de rehusársela. De este modo la máxima del interés personal se contradice a sí misma, si se la transforma en ley universal, es decir, que es contraria al deber y por consiguiente la máxima del interés común que consiste en ser bienhechor hacia los que están en la necesidad es un deber universal para los hombres, y ello porque éstos en tanto que humanos deben ser considerados como seres razonables sujetos a necesidades y reunidos en una misma morada por la naturaleza a fin de que se ayuden mutuamente» (2.^a Parte, sec. I, cap. I, 30). Queda bien claro que el interés de universalizar la máxima no es contrario al interés personal, sino consecuencia de la autorreflexión de éste, según esas circunstancias empíricas de la condición humana que estudia la antropología y que Kant había en cierto momento considerado desdénables desde el punto de vista de la razón práctica pura. El llamado «deber» no es lo que contraría al amor propio, sino lo que lo ilustra desde la inmediatez impulsiva hasta la mediación reflexiva; no es la negación del cálculo estratégico, sino un cálculo más complejo y consecuente.

El primero en señalar claramente esta fragilidad —por decirlo suavemente— del planteamiento kantiano fue Schopenhauer, quien en su tratado sobre *El fundamento de la moral* efectúa el siguiente análisis crítico: «Cuando se dice en la *Cimentación para la metafísica de las costumbres* que “el principio de: actúa siempre según la máxima cuya universalidad puedas querer al mismo tiempo como ley, es la única condición bajo la cual una voluntad jamás puede estar en contradicción consigo misma”, la verdadera interpretación de la palabra *contradicción* es ésta: si una voluntad hubiera sancionado la máxima de la injusticia y de la insensibilidad, la volvería a revocar de nuevo cuando eventualmente fuese la parte *pasiva* y entonces se contradiría. De toda esta explicación se deduce claramente que aquella regla fundamental no es, como Kant no deja de afirmar, un imperativo *categorico*, sino, en realidad, un imperativo *hipotético*. Porque en el fondo está siempre subordinado a una condición implícita: la ley que se trata de establecer para mí como *agente*, al darle un carácter *universal* se convierte también en ley para mí como *paciente*; y bajo esta condición, como parte eventualmente pasiva, no puedo *querer* la injusticia y la insensibilidad. Pero si suprimo esta condición y me imagino, confiando, por ejemplo, en mis superiores fuerzas espirituales,

que soy siempre la parte *activa* y nunca la pasiva ante la máxima de validez general que voy a elegir, entonces, suponiendo que no haya otro fundamento moral que el kantiano, puedo querer muy bien la injusticia y la insensibilidad como máxima universal, y así regular el mundo» (cap. II, 7). Pese a lo fundado de la primera parte de esta crítica, Schopenhauer se atiene luego al planteamiento kantiano incluso allí donde Kant se contradice y no es capaz de ver —como, sin embargo, Kant implícitamente reconoce— que el yo verdaderamente fuerte no es el que ilusoriamente cree poder renunciar a la universalización por activa y pasiva de la máxima, sino al que comprende por qué debe limitarse y apoyarse en ella. Quien no se concibe jamás como parte pasiva en el juego de la práctica no tiene más fuerza espiritual, sino peor comprensión de su condición. Pero Schopenhauer es un caso especial entre los negadores del amor propio como fundamento de la ética: tan especial que no cuadra en ninguno de los tres apartados que hemos establecido al comienzo de esta sección. Es el único filósofo occidental que intentó llevar hasta sus últimas consecuencias el proyecto de una ética purificada de todo componente autoafirmativo. Se atreve a tomar en serio la parte más dura de Kant, cuando éste afirma que la tranquilidad de ánimo producida por el cumplimiento del deber «es efecto de un respeto a algo completamente diferente de la vida, en comparación y oposición con lo cual la vida con todo lo que tiene de agradable carece de valor. Sólo sigue viviendo a base del deber, no porque encuentre el menor gusto en la vida» (*Crítica de la razón práctica*, Libro I, cap. III). Esto es lo que sostendrá Schopenhauer, la verdadera ética no autoafirmativa y renunciativa, *la ética como negación de la vida* y de lo que permite u obliga a vivir. Este punto extremo de llegada sirve como confirmación *a contrario* de lo hasta aquí expuesto: la ética no puede renunciar de veras al amor propio sin dejar de ser arte de bien vivir, convirtiéndose en cambio en aniquilación consciente de la vida. Pero este aspecto, por su especial interés, lo he desarrollado separadamente en mi trabajo *Schopenhauer y la crisis del amor propio*.

Para concluir este apartado, añado una visita al pensamiento de los actuales éticos de la comunicación, el conjunto de reflexiones de Karl Otto Apel y Jürgen Habermas justificadamente consideradas como la aportación más notable a la teoría moral acaecida en los últimos quince años. En principio, no hay ninguna razón para considerarlas incompatibles con lo hasta aquí dicho sobre el amor propio; la «situación ideal de habla» de Habermas o la «comunidad de comunicación ideal» de Apel, en su proyección menos idealista, pueden ser consideradas como *el ámbito de relación interhumana en que queda mejor garantizado el amor propio de los afectados por las decisiones que han de ser tomadas*. Pero quizá el resabio kantiano de los autores —mucho más evidente en el caso de Apel— introduce planteamientos que pueden parecer negativos en cuanto a la base de amor propio o egoísmo ilustrado de valores éticos. Por ejemplo, especialmente importante, la distinción y en cierta medida oposición entre «compor-

tamiento estratégico» (categoría tomada, como es sabido, de Max Weber, no sin especiales énfasis y derivaciones añadidas) y «acción consensual-comunicativa». El comportamiento estratégico es decididamente autoafirmativo —sea de grupos o de personas— y pretende ante todo el éxito del propósito acometido; la acción consensual-comunicativa renuncia imparcialmente a la carga autoafirmativa y busca ante todo la comprensión entre los participantes, por medio de las pautas de validez de la estructura comunicativa. Pese a que Apel no deja de señalar que determinados componentes estratégicos deben siempre colaborar con los elementos básicos consensual-comunicativos, parece creer que ambos sistemas de acción responden en último término a instancias fundamentalmente diferentes y que la moralidad, para serlo de veras, ha de ser no estratégica y, por tanto, no autoafirmativa. La tarea de la teoría ética «no consiste en eliminar del discurso toda referencia a la praxis, es decir, toda relación con los conflictos de intereses de la interacción humana, sino en posibilitar una solución *racional pero no estratégica* de las diferencias de opiniones y de los conflictos de intereses de la praxis de la interacción, es decir, una solución de los conflictos exclusivamente a través del cumplimiento de las pretensiones de validez problematizadas. Para esto justamente se necesita una descarga de aquellos intereses de autoafirmación de la praxis vital-mundanal que están también siempre en juego a nivel de las “acciones comunicativas” y por ello imposibilitan en el mundo vital prediscursivo una separación real entre el actuar “orientado hacia la comprensión” y el “orientado hacia el éxito”» (*Ensayos éticos*, p. 83). No hay una renuncia ni cualquier tipo de marginación del comportamiento estratégico, pero los límites de sus objetivos quedan dolorosamente claros, incluso con ejemplos obtenidos de la práctica política: «La racionalidad estratégica no podría, por sí sola, lograr nunca que los países ricos y desarrollados se vieran impulsados a compartir los recursos del mundo con los países pobres y subdesarrollados, de una forma tal que pudiera ser calificada de *justa*. La garantía de un equilibrio ecológico —considerada como problema de interacción estratégico— no es idéntica con la garantía de un equilibrio humano» (*ibidem*, p. 38).

La pregunta que habría que hacerle a Apel es: ¿por qué? ¿Por qué la autoafirmación de los individuos y grupos humanos no podría llegar a convencerse racionalmente de la necesidad de solucionar el problema del hambre o de la injusta administración de los recursos del planeta? ¿Por qué presuponer ese estrechamiento de miras y esa limitación dañina de objetivos en el comportamiento estratégico? ¿Por qué el éxito buscado ha de ir contrapesado con el fracaso de otros para ser auténtico éxito? ¿No podría la acción comunicacional-consensual ser realmente la culminación del comportamiento estratégico, la autoafirmación estratégica no de unos individuos o de tal o cual grupo, sino de la humanidad identificada racionalmente en su conjunto de objetivos? En un artículo reciente, tras describir adecuadamente los objetivos estratégicos de los hombres hasta el plano de la

supervivencia de la especie, Apel se pregunta: «Sin embargo, este modo de hablar encubre un problema importante: a saber, la cuestión de mediante qué comportamiento y en base a qué racionalidad de acción pueden conseguir los hombres fijar entre ellos los fines y reglas de juego de la acción estratégica —en especial de la acción colectiva—. ¿Puede realizarse esto sólo en función de la acción estratégica? ¿O la acción estratégica *debe* completarse —por motivos puramente antropológicos y praxiológicos— con una forma de racionalidad y de acción no estratégicas: la de la acción consensual-comunicativa?» (*La situación del hombre como problema ético*). Queda aquí suficientemente claro que la acción consensual-comunicativa sirve como regulación racional para fijar los fines y las reglas de la acción estratégica, es decir, que se trata de una meta-estrategia, de una estrategia de segundo grado que posibilita y enmarca la de primero. A fin de cuentas, ¿qué otra razón podría impulsar a aceptar esta normatividad potenciadora del juego estratégico que los intereses autoafirmativos mismos, pero convenientemente comprendidos y por tanto universalizados? *La acción consensual-comunicativa es la reflexión de la autoafirmación estratégica sobre sí misma por medio del perfeccionamiento racional del instrumento que más éxitos ha conseguido para nuestra especie: la sociedad.*

Contra la autonomía ética, la invocación al poder nihilista de la muerte: «La muerte hace insensato todo cuidado que el Yo quisiera tomarse por su existencia y su destino. Una empresa sin salida y siempre ridícula: nada es más cómico que el cuidado que se toma por sí mismo un ser abocado a la destrucción; tan absurdo como el de quien interroga en vistas a la acción a los astros cuyo veredicto es inapelable. Nada es más cómico o nada es más trágico. Corresponde al mismo hombre ser figura trágica y cómica» (*ibidem*). Pero, por muy tragicómico que pueda llegar a ser, el esfuerzo del hombre por inmortalizarse, en la medida siempre tambaleante de la dignidad compartida que a él le toca fundar y sostener, siempre será más digno de respeto que la actitud de quien basa su causa en el poder irrefutable de esas tinieblas de las que se presenta como providencial administrador. Ello hizo decir a otro pensador judío, cuya guía hemos elegido desde un comienzo en estas reflexiones, que «el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y toda su sabiduría es sabiduría de la vida» (Spinoza, *Ética*, Parte IV, prop. LXVII).

CONCLUSION

Tristan Todorov, en *El último Barthes*, cita una frase que Roland Barthes repetía en uno de sus últimos seminarios: «Hay que elegir entre ser egoísta y ser terrorista.» La moral que prescinde de su fundamento en el amor propio practica una interesada hipocresía cuando se trata de denunciar y demoler el egoísmo ajeno desde un supuesto

«desprendimiento», «desinterés» o «altruismo» propios. Tal demolición es terrorista en cuanto inmoraliza el apego primordial al propio ser —al ser concreto, individual, de cada uno— y fantasmiza unos valores cuya sublime misión es castigarnos por ser lo que somos y como somos. El terror viene de que cualquiera medianamente lúcido y sincero comprende que si los valores no brotan del amor propio, sino que lo condenan, jamás nadie podrá tener la moral a su favor, *salvo contra los otros*. Por ello habrá que ser terrorista, es decir, inquisidor; es decir, «desprendido», «desinteresado» y «altruista», representante de la hostil moral contra el apego de cada individuo a sí mismo, o egoísta, esto es: partidario de valores éticos que surjan de la estilización racional del amor propio y de ningunos otros. *Tertius non datur*. Las páginas anteriores han intentado plantear temática e históricamente las razones que llevan a optar por la segunda opción de este dilema.

He intentado dejar más o menos claro que el amor propio no se agota ni se realiza *mejor* en el puro enfrentamiento predatorio de cada cual contra todos, o contra los más débiles, o de unos cuantos contra los demás. El lugar común que simplistamente opina lo contrario es insostenible incluso a los niveles más elementales de simple supervivencia. El gran psicoanalista Bruno Bettelheim, que por su condición de judío pasó más de un año en los campos de concentración nazis de Dachau y Buchenwald, aporta un testimonio que ningún estudioso de la moral debería ignorar. En su espléndido texto *Sobrevivir* (incluido en su libro del mismo nombre, que lleva como subtítulo «El holocausto una generación después»), Bettelheim polemiza contra una película muy celebrada en su día —*Siete bellezas*, de Lina Wertmüller— en la que se presenta a un recluso en uno de esos campos de la muerte que comete todo tipo de inmoralidades y trapacerías para lograr sobrevivir. La lección que parece desprenderse de este *film* coincide con la convicción más superficial del cinismo llamado «egoísta»: en circunstancias extremas, sólo un tonto se atendería a las normas éticas, pues éstas no sirven para garantizar la propia perduración, sino sólo la autoinmolación a los fuertes. La lección que sacó el psicoanalista de su experiencia reflexiva es completamente diferente: de las dos posturas posibles entre quienes se veían internados en los campos (una, abandonar toda restricción moral al hallarse en una situación extrema en que cualquier exigencia de humanidad «normal» parecía abolida y no por culpa de los prisioneros; dos, intentar respetar las normas de la dignidad propia y ajena dentro de lo que las atroces circunstancias no lo hicieran estrictamente imposible) eran quienes optaban por la segunda quienes conservaban más posibilidades ya no de gozar una vida *buena* —impensable en ese marco bestial—, sino de guardar sencillamente la vida. El cálculo autoafirmativo del cinismo yerra su diana frente a un cálculo superior, más rico en variantes y en acumulación de experiencias, pero sobre todo más adecuado a lo que el hombre realmente *quiere* (ser).

El amor propio no es afán de simple supervivencia, sino también

de una determinada imagen ideal del propio yo, en cuya consolidación el reconocimiento y apoyo de los demás es imprescindible. Y un proyecto inmortalizador cuya fragilidad resiste, por medio de uno u otro subterfugio, a la evidencia abrumadora y constante de la muerte. Sin todo esto, ni la supervivencia es posible, porque al hombre no le está permitido sobrevivir más que como humano. Pero es cierto que se es humano de muchas maneras y que los valores del amor propio entran antes o después en trágica colisión. La final «lucha de dioses» a la que se refirió Max Weber pudiera no referirse a una opción entre valores más allá de lo racional e irreductible a ello: quizá se refiera a que la *razón misma es trágica*, o sea, que finalmente desemboca en polivalencias y no en una jerarquía consensual-utópica, como parecen suponer los antitragicistas comunicacionales. En el núcleo de la libertad del sujeto hay una adhesión final a ciertos valores que ni puede describirse ni admite refrendo consensual, no por irracionalismo, sino porque la razón sabe trágicamente que no todas las razones son compatibles. Aunque ello sea así, la calidad del esfuerzo a realizar no varía, sólo el derecho a la esperanza. En cualquier caso, el fundamento buscado de la vida buena no está más allá de nosotros. La única lección que el moralista puede brindar a quien le escuche, para no caer en el oscurantismo entristecedor o en la estéril sátira denunciadas por Spinoza, se condensa no más que en tres palabras: *tua res agitur*.

BIBLIOGRAFIA

- ANDOLFI, F.: *L'egoismo e l'abnegazione*, Franco Angeli, Milán, 1983.
APEL, K. O.: *Estudios éticos*, Ed. Alfa, Barcelona, 1966.
ARISTÓTELES: *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, Ed. Gredos, Madrid, 1985.
ARVON, H.: *Aux source de l'existencialisme. Max Stirner*, PUF, París, 1954.
AUBENQUE, P.: *La prudence chez Aristote*, PUF, París, 1963.
BETTELHEIM, B.: *Sobrevivir*, Ed. Crítica, Barcelona, 1981.
FEUERBACH, L.: *Spiritualismo e materialismo*, Ed. Laterza, Bari, 1972.
FOUCAULT, M.: *Le souci de soi*, Gallimard, París, 1984.
HABERMAS, J.: *Conocimiento e interés*, Ed. Taurus, Madrid, 1985.
HELVETIUS: *De l'esprit* (Choix de textes par J. B. Severac), Louis Michaud Ed., París, sin fecha.
HOBBS, T.: *Leviatán*, Ed. Nacional, Madrid, 1979.
HORNE, T. A.: *El pensamiento social de Bernard Mandeville*, F. de C. Económica, México, 1982.
KANT, I.: *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, Aguilar, Madrid, 1961.
— *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires, 1973.
— *Anthropologie*, J. Vrin, París, 1984.
— *Metaphysique des moeurs*, J. Vrin, París, 1968.
LEVINAS, E.: *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972.
MANDEVILLE, B.: *La fábula de las abejas*, F. de C. Económica, México, 1982.
NIETZSCHE, F.: *La Gaya Ciencia*, Ed. Alianza, Madrid, 1973.
— *Así habló Zaratustra*, Ed. Alianza, Madrid, 1972.
ROUSSEAU, J. J.: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, NRF, París, 1965.
SARTRE, J. P.: *Cahiers pour une morale*, Gallimard, París, 1983.

Fernando Savater

- SCHOPENHAUER, A.: *El fundamento de la moral*, Ed. Aguilar, Madrid, 1965.
SÉNECA: *Epistolas a Lucilio*, Ed. Gredos, Madrid, 1986.
SGALAMBRO, M.: *La morte del sole*, Adelphi, Milán, 1982.
SHAFTESBURY, Earl de: *I Moralisti*, Laterza, Bari, 1963.
SPINOZA, B.: *Etica*, Ed. Nacional, Madrid, 1975.
STIRNER, M.: *El único y su propiedad*, Ed. Labor, Barcelona, 1970.
UNAMUNO, M.: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*,
Ed. Alianza, Madrid, 1986.

IV. DOCUMENTACION *

* La información sobre Legislación, Actividad Parlamentaria y Tribunal Constitucional se elabora por la Sección de Documentación Científica del CEC, cuyos trabajos coordina José Manuel Cañedo Lorenzo.

La información bibliográfica ha sido elaborada por Pilar Gómez de Aranda, Ricardo Banzo (Publicaciones Periódicas), Nina Sánchez y Guiomar Arias (Monografías), Técnicos de la Biblioteca del CEC.

