



Fernando Savater

Ética como amor propio

Ariel

Índice

Portada

Dedicatoria

Citas

Prólogo

Primera parte. Doctrina moral del amor propio

I. El amor propio y la fundamentación de los valores

II. El ideal del amor propio

III. Topología de la virtud

IV. El escándalo del placer

V. La sociedad individualizante

VI. Fundamento y disputa de los derechos humanos

VII. El pesimismo ilustrado

Segunda parte. Complementos directos

I. Schopenhauer: la crisis del amor propio

II. Heidegger para la ética

III. Lo abierto y lo cerrado en Michel Foucault

IV. Del exterminio democrático de la democracia

V. ¿Enfermedad mental o enfermedad moral?

VI. Tesis sociopolíticas sobre las drogas

VII. El porvenir de la ética

Apéndice. Las virtudes, como necesidad y libertad

Despedida

Algunas indicaciones bibliográficas

Notas

Créditos

A Sara, mi propio amor

Eres importante para ti porque es a ti a quien tú sientes.
Lo eres todo para ti porque eres para ti el universo,
el universo propio y los otros
satélites de tu subjetividad objetiva.
Eres importante para ti porque sólo tú te importas.
Y si eres así, oh mito, ¿por qué los otros no han de ser así?

FERNANDO PESSOA, *Poemas de Álvaro de Campos*

«El fracaso de la cultura moderna no reside en su principio del individualismo, tampoco en la idea de que el bien moral es lo mismo que la consecución del interés propio, sino en la deformación del significado del interés propio; no en el hecho de que la gente se ocupa demasiado de su interés propio, sino en el de que no se ocupa suficientemente del interés de su verdadero yo; no en el hecho de ser demasiado egoístas, sino en el de no amarse a sí mismos.»

ERICH FROMM, *Ética y psicoanálisis*

Prólogo

Ya que vamos a tratar de ciertos aspectos –sin duda los más importantes– del amor propio, permítaseme ante todo referirme a la genealogía de este libro en mi vida. El primer vislumbre de que antes o después necesitaría escribirlo lo tuve en enero de 1969, en la cárcel madrileña de Carabanchel (cuanto pueda haber de quijotesco en la obra vendrá sin duda de esta remota concepción carcelaria). Era durante el primer estado de excepción de la dictadura (nunca he logrado entender cómo el régimen franquista podía distinguir entre la «normalidad de excepción» que le caracterizó desde su primer día, y la «excepción de la normalidad» con la que de vez en cuando en sus últimos años trataba de apuntalarse). La superpoblación de presos políticos hizo que nos viésemos mezclados con los delincuentes comunes, y se planteó la posibilidad de iniciar una protesta para exigir que nos reunieran a todos en una sola galería, separados de los encarcelados por otros delitos. Desde el punto de vista de la gratificación personal, la reivindicación me pareció lógica, porque todos preferíamos estar entre compañeros y amigos que entre desconocidos, quizá poco dispuestos a facilitarnos la vida sin aprovecharse de nuestra inexperiencia. Pero en uno de los primeros debates en que comenzaron a sopesarse los pros y contras del asunto, saltó el argumento que me hizo rechazar la reivindicación propuesta: después de todo, nosotros estábamos allí por razones distintas a las de los otros reclusos. Distintas, y había que entender más elevadas, pues –como me dijo un compañero– «nosotros hemos actuado por el bien de los demás, mientras que los demás obraron por egoísmo». Inme-

diatamente sostuve con vehemencia juvenil que jamás había tenido el ofensivo mal gusto de hacer nada por los demás (dije: he hecho cosas *con* otros, nunca *por* otros) y que siempre actué guiado por el más estricto interés propio. Como yo no formaba parte de ningún partido ni grupo organizado y era tan sólo algo así como un ácrata raro, una especie de ácrata *light*, mi salida de tono se cargó a cuenta del voluntarismo pequeñoburgués que entonces (y, por cuanto alcanzo a saber, también hoy) me caracterizaba. Fue por cierto en la enfermería de Carabanchel, a comienzos de febrero, cuando leí por primera vez la *Ética* de Spinoza, y aún conservo en mi ejemplar de la Pléiade el papelito en el que el maestro y el capellán de la cárcel autorizaban tal lectura. Mi consejo es que cuando deban ir a la cárcel nunca olviden esa obra realmente liberadora.

La segunda ocasión en que el tema se me volvió a poner delante con evidencia fue muchos años más tarde, ya con Franco bien muerto, y espero que bien enterrado. Con motivo de un debate sobre «La izquierda, hoy» o cosa semejante, coincidí en un mano a mano con José Luis Aranguren en un atiborrado salón de Pamplona. Durante mi respuesta a un interpelante, comenté incidentalmente que en la postura política de izquierdas tal como yo la entendía no había ningún altruismo cristianoide, sino sólo un egoísmo bien entendido. El interpelante protestó un poco atónito, y Aranguren medió para asegurar que mis palabras eran algo así como una *boutade* sin mayor malicia y que por supuesto de lo que se trata es de ser altruista como Dios manda. Entonces fui yo quien se quedó atónito, porque mis palabras más bien respondían a lo que yo entendía por simple sentido común, sin la menor intención de desplante provocativo. Fue, como diríamos, el segundo aviso de que lo que yo daba por básicamente supuesto aún estaba muy lejos de serlo. Por fin, hace aproximadamente un año, mantuve en la prensa una breve y necesariamente superficial polémica con Adela Cortina, a raíz de haber yo utilizado la expre-

sión «egoísmo ilustrado» en un artículo. Este escarceo periodístico me convenció finalmente de la necesidad de abordar el tema de forma lo más completa y articulada posible, no sólo para aclarar mi pensamiento cara a quienes ya *in nuce* lo rebatían, sino sobre todo para obligarme a precisar ante mí mismo diversos aspectos de la cuestión que aún no había tenido ocasión o paciencia de considerar. En modo alguno he pretendido descubrir un Mediterráneo ético, sino todo lo contrario: mi propósito es recordar que ese Mediterráneo ya ha sido hace mucho descubierto, que su ocultamiento teórico es producto del culpable olvido o de la culpabilizadora censura, y que nuestra tarea actual es asumir sin cortapisas las consecuencias axiológicas de lo, en el fondo, por todos sabido.

Las comunicaciones privadas o semipúblicas de algunas partes de esta obra me han convencido del oxigenante olor a azufre que aún rodea expresiones entrañablemente morales –y hasta moralistas!– como «egoísmo» o «amor propio». Hay quien parece suponer que si prosperase una ética del amor propio (espero demostrar que nunca ha habido otra), los individuos perderían toda razón para cumplir aquellos gestos abnegados y sacrificiales que los curas, las solteronas y los alcabaleros siempre han considerado joyas del más alto precio moral. Los menos despejados hablan de los peligros del neoliberalismo y mencionan el caducado oprobio de Reagan. Por lo visto, el imperativo categórico o cualquier otra recomendación de altruismo aseguran por sí mismos la santidad desinteresada y no la hipocresía filistea, como nos parece a los más reacios. Nietzsche, según esto, ha vivido en vano: en lugar de utilizarlo para pensar los temas de que tan lúcidamente habló, se le convierte en un profeta del nazismo, un adelantado de Supermán o un precursor del tibio monumentalismo hermenéutico. Estos remilgos no pueden cargarse en exclusiva al fuerte tufo clerical que aureola a tantos profesionales académicos de la ética en España. A mi juicio, el problema no estriba prin-

principalmente en una incompetencia teórica sino en una deficiencia vital. Se les podría aplicar muy bien el veredicto de Ramón Gómez de la Serna: «Carecen de egoísmo, son incapaces de él, y el egoísmo de los otros les enfurece... Creen que el egoísmo desarmoniza, y el egoísmo sería la armonía, y es la tendencia más social, menos destituyente, menos derogable porque está en todos y no es una institución... Claro que no es el egoísmo que sienten, que es un altruismo del revés» (*El libro mudo*).

En cuanto al libro en su estructura, está compuesto de dos partes. En la primera se expone el núcleo histórico-especulativo de la cuestión, con las ramificaciones analíticas que considero más relevantes. La segunda reúne varios textos circunstanciales (contribuciones a congresos o libros colectivos, conferencias, prólogos) que perfilan o concretan la teoría general de la primera parte. El ensayo que cierra el volumen –«El porvenir de la ética»–, escrito para una obra colectiva internacional planeada por una editorial alemana, puede servir como resumen de las tesis del libro para quien quiera conocerlas sin sufrir la penitencia de leer todo el conjunto, quizá indelicadamente copioso. En suma, este libro no aspira más que a ser una respuesta apasionada pero racional a la sentencia dictada contra todos nosotros por el Yago shakespeariano: «Nunca he encontrado un hombre que supiera cómo amarse a sí mismo». Pues debemos tener presentes las conclusiones prácticas sacadas por el falso amigo de Otelo de su rotunda aseveración... Y ya que en ello estamos, una palabra sobre las citas que abundan en estas páginas. Como en otros libros míos, no pretenden fingir una erudición de la que carezco, sino que forman parte de mi propia escritura: a veces escribo directamente con mis propias palabras, y a menudo a través (o en resistencia) a las de otros, pero el autor siempre es el mismo. No me propongo efectuar un estudio de obras ajenas ni analizar objetivamente el pensamiento de los demás, sino declarar convenientemente el mío. Éste no es un libro que trate de

la interpretación de otros libros, como la mayoría de los que se escriben en nuestra era hermenéutica, sino que quiere funcionar a la antigua: versa sobre la cosa misma. Por ello las citas carecen del mínimo aparato crítico, pues no las dispongo ante el lector para remitirle a diferentes obras, sino para que comprenda mejor los meandros históricos y culturales por los que se ha llegado a realizar ésta. Las dos citas que inician la obra (precediendo a este prólogo) son la más sucinta condensación de su contenido; las dos que despiden el libro envían a lo que aguarda tras él, *después* de haberlo pensado por completo.

El primer y más extenso capítulo de este libro y el que atañe a la cuestión de los derechos humanos, ambos aquí bastante retocados, sirvieron como proyecto de investigación y como lección magistral en el concurso para la provisión de la cátedra de ética de la Universidad del País Vasco que ahora ocupo (éste es pues, Dios me perdone, el primer libro que escribo *ex cathedra*). A los componentes del tribunal que decidió esa provisión –Javier Muguerza, Fernando Quesada, Gregorio Peces-Barba, Jesús Ballesteros y Nicolás López-Calera– les debo algunas objeciones y sugerencias que he procurado responder o incorporar en la versión actual del texto, pero sobre todo estoy en deuda con ellos por la risueña inteligencia con la que supieron convertir un fastidioso «paso de armas» académico en una jornada de estimulante y vivaz reflexión. Lo que no soy capaz de asegurar es que me haya repuesto por completo del ataque benigno de iusnaturalismo que entonces me diagnosticaron...

Con Héctor Subirats y Tomás Pollán he discutido de todos estos temas y de muchos más que me han permitido acercarme a éstos. No me extrañaría que lo bueno que puedan tener estas páginas se deba a esas conversaciones que constituyen una de las más irrenunciables partes de mi cotidianidad. Aurelio Arteta me indicó lecturas clásicas que podían ayudarme y me expresó cautelas previas nada ocio-

sas. Vampiricé siempre que me fue posible a Rafael Sánchez Ferlosio, semillero permanente de ideas vivas, de arte literario y de bondad humana. Vicente Molina Foix me asistió con afecto invariable en las tormentas y tormentos del año en que –viviendo algo peligrosamente– compuse este libro. Y Sara... bueno, lo de Sara ya queda dicho en la dedicatoria.

Middlebury, 20 de julio de 1988

PRIMERA PARTE

Doctrina moral del amor propio

I

El amor propio y la fundamentación de los valores

True self-love and social are the same.

ALEXANDER 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.

WALTER 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 repute-mos 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 dife-

renciarla 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 humana 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 e inolvidablemente Pico della Mirandola en su *Oratio pro hominis dignitate*, se trata de una identidad-aún-no-idéntica, procesual, inacabada, sometida a exigencia de autopoiesis o permanente revolución. Los límites del *querer (ser)* humano podrían formular-