

AGUSTINISMO Y UTILITARISMO: LA REVERSIÓN ÉTICA DEL *AMOR SUI**

SERGE LATOUCHE
Universidad de París XI

ABSTRACT

This article tries to show the influence that the discussion about the nature of *self-love* (*amor sui*) between French moralists in the XVII th. Century has had on the rise of economic theory and utilitarianism. The augustinian opposition between *amor-Dei* and *amor sui* has given rise to the suspicion that it is the *amour propre* (the worldly by form of *amor sui*) the real propelling force in social life and the true face behind the mask of virtue. The *Maxims* of La Rochefoucauld, that were certainly read by Adam Smith, were specially important in this respect. The conjunction of this thesis with the idea of the hidden hand (also not without some root in augustinian thought) gave rise to the economic and utilitarian thought.

“La consideración de la eficacia no interviene (cuando interviene) sino con todo el desprecio que una civilización aristocrática dedica a lo útil, valor burgués, es decir no-valor. Hay que esperar al utilitarismo del siglo XVIII para que, de acuerdo con

* Este artículo fue presentado en el Congreso “*El utilitarismo: análisis e historia*” organizado por la *Asociación Charle Gide para el estudio del pensamiento económico* y celebrado del 25 al 26 de enero de 1996 en la Universidad de Lille. La traducción es del Prof. José Montoya.

la evolución social, lo útil cambie de signo y, de negativo que era, se haga valor positivo y llegue incluso a confundirse en el bien y lo verdadero”

Jean Lafond¹

Del siglo XVII al primer tercio del XIX se desarrolla, al lado de la economía política propiamente dicha, una filosofía moral que guarda con ello relaciones complejas. Los grandes *philosophes* sensualistas o utilitaristas, Helvétius, Condillac, Graslin, el mismo Bentham (con la excepción quizá del *abbé* Galiani) no son grandes economistas. Lo mismo sucede *a fortiori* con Bernard de Mandeville, Locke, Hutcheson, Hume o Godwin. Se encuentra, desde luego, en algunos de estos autores un intento de fundar la economía política sobre una teoría subjetiva del valor. De acuerdo con la concepción empirista/solipsista, las mercancías existen a través de la percepción que se tiene de ellas. Por tanto, el valor está determinado por el grado de utilidad de los bienes². Como es bien sabido, esta concepción anticipa la “revolución” marginalista, pero -después de la renuncia de Bentham a su propia economía y su aceptación de la de Ricardo-, el utilitarismo parece abandonar la escena económica: Smith ya lo había repudiado explícitamente.

Sin embargo, y a pesar de este fracaso tan provisional y relativo, este movimiento de pensamiento ha jugado un papel fundamental en el establecimiento de lo que podemos llamar *las bases imaginarias de la economía política*. Las dos aportaciones significativas de esta corriente de pensamiento (por otra parte estrechamente ligadas entre ellas) son, a mi entender, éstas: la creencia en la armonía natural de los intereses y la concepción utilitarista del sujeto económico, el *homo oeconomicus*.

Sin duda todo comienza con el *agustinismo*. Es conveniente por tanto remontarnos a su teoría de los dos amores. Los agustinianos, sean protestantes o jansenistas, tienen tendencia a denunciar el *amor sui* sin distinción, oponiendo contra él el *amor Dei*. Según Jean Lafond: “Para Jansenio, la teología agustiniana de los dos amores implica que quien no obra por el amor de Dios,

¹ Lafond, Jean, *La Rochefoucauld: Agustinisme et littérature*, Klincksieck, París 1986, p. 150.

² Esto no es más que la aplicación al universo económico del *nihil in intellectu quod non priam fuerit in sensu* de Locke, o del *Esse est percipi* de Berkeley.

obra por el amor propio”³. Todo cuidado de sí es amor propio. El jansenista Saint Cyran es completamente explícito sobre ello: “Las virtudes morales son generalmente el alimento del amor propio por la complacencia y la estima de nosotros mismos en la que nos hace entrar, y el amor propio es el mayor de todos los males, pues es como un anti-Dios, puesto que a solo Dios corresponde amarse a sí mismo, y por nuestro amor propio nos hacemos peores que los paganos que, al adorar a sus ídolos, adoraban al demonio que los animaba, el cual, al ser un ángel (aunque réprobo) era de un orden superior a los hombres, mientras que, al hacer un Dios de nosotros por nuestro amor propio, nos adoramos a nosotros mismos”⁴.

Todos los pensadores en el origen de la economía política que hemos mencionado, incluyendo a Adam Smith, se han alimentado de la lectura de los moralistas laicos y religiosos, principalmente jansenistas, del siglo XVIII francés: Arnauld d’Andilly, La Rochefoucauld, Pascal, Saint-Cyran, y muchos otros. La Rochefoucauld es innegablemente agustiniano, si no jansenista. Pascal, al declarar incansablemente odioso al yo, se sitúa en la misma línea. Será no obstante apresurado hacer de estos moralistas, a la manera de Jean-Claude Perrot, utilitaristas *avant la lettre*. Sería un contrasentido ante su discurso explícitamente anti-utilitarista. Con el jansenismo y el pietismo agustiniano se ha producido, en su relación con la teoría económica, una *inversión* comparable a la que se había producido, uno o dos siglos antes, entre protestantismo y capitalismo. Los análisis de Max Weber, a menudo deformados hasta la caricatura, mostraban claramente que el desarrollo del capitalismo no era el resultado del protestantismo. Lutero en particular se opone fuertemente al mundo mercantil, al dinero y al interés. Incluso en su versión calvinista y puritana, el protestantismo se orienta hacia la construcción de una Jerusalén terrestre, no de un consorcio industrial y aún menos de una bolsa de valores. Lo que engendra el espíritu del capitalismo es la retorsión debida a una secularización de la ética puritana. El abandono del proyecto religioso arrastra consigo una laicización y una

³ Lafond, *op.cit.*, p. 67.

⁴ Saint-Cyran, Máximas extraídas del manuscrito 31, No. 3 en: *Moralistas du XVII ème siècle*, Robert Laffont, París 1992, p. 73. Hay que destacar también la nota de Jean Lafond que acompaña a esta máxima (p.1066): “Reflexión notable sobre el tema del amor propio concebido como ‘anti-Dios’, en la pareja conceptual agustiniana *amor sui* (o amor propio) y *amor Dei* (o caridad). En cuanto a las divinidades de los paganos, son vistas aquí como demonio, ángeles rebeldes contra Dios”.

profanación de los valores de la renuncia a los goces y de la inquietud con respecto a la salvación a favor del ahorro para la inversión y del trabajo productivo. La inversión del pesimismo agustiniano en el optimismo del *optimum* económico produce en la teoría un efecto parecido. Esta inversión, invocada ha poco por A. O. Hirschman en su libro *Las pasiones y los intereses*, merece que nos detengamos: “La literatura del siglo XVIII (escribe Hirschman) abunda en obras que tratan de las pasiones humanas, pero en ellas la avaricia es siempre considerada *la más infame de todas*, y en ninguna parte se esboza la menor veleidad de disputar al cebo del lucro el primer rango que ocupa desde el fin de la Edad Media entre los pecados capitales. Pues bien, apenas se lo ha bautizado como “interés”, el amasamiento de dinero, entrado con esta etiqueta en competencia con las otras pasiones, se ve cubierto de flores e incluso llamado a combatir inclinaciones consideradas desde largo tiempo como mucho menos culpables. Para explicar tamaña inversión, no parece que podamos contentarnos con alegar que el empleo de un término nuevo, relativamente neutro e inexpresivo, ha permitido borrar o atenuar el oprobio que estaba unido a los términos tradicionales. La demostración aquí presentada aporta un argumento más probatorio, a saber que, en la época considerada, el término *interés* comporta de hecho (y confiere a la vez a la actividad lucrativa) un sentido *positivo y curativo*, que debe a su asociación íntima y muy reciente con la idea de adoptar los métodos más esclarecidos en la conducción de los asuntos tanto privados como públicos”⁵. Esta explicación es sin duda correcta, aunque incompleta.

El fundamental pesimismo de los agustinianos, la omnipresencia y la omnipotencia del *amor sui* (el amor propio, el *self-love*), nos condenan a vivir en un mundo decaído y sin esperanzas, puesto que nuestras mismas virtudes no son a menudo sino “vicios disfrazados”. Ahora bien, como en este mundo pecador cierto orden natural resulta a menudo del conflicto y del equilibrio de las pasiones, si renunciamos a las antiguas virtudes a favor del egoísmo interesado y bautizamos a los vicios como virtudes, puede resultar de ello la mayor dicha para el mayor número.

La omnipresencia del amor propio en los moralistas como móvil de las acciones humanas no puede por menos que interpe- lar al economista, pues en 1776 otro moralista, Adam Smith, afir-

⁵ A. O. Hirschman, *Les passions et les intérêts (Justifications politiques du capitalisme avant son apogée)*, PUF 1980, p. 42.

maba en la segunda parte de su curso de filosofía moral de Glasgow que, para la satisfacción de las necesidades materiales de las naciones, podíamos remitirnos al *self-love* de los agentes y que el bien común podía prescindir de la benevolencia de los ciudadanos con respecto a los otros. El acercamiento es tanto más legítimo cuanto que Smith tenía las *Máximas* de la Rochefoucauld en sitio destacado en su biblioteca y las cita en la *Teoría de los sentimientos morales*⁶.

¿Es necesario inscribir a los moralistas agustinianos como antepasados en la línea de filósofos utilitaristas que, desde Bernard de Mandeville a Helvétius, preparan el advenimiento de Jeremy Bentham? El comerciante de cerveza de Smith está ya en Mandeville, que es el traductor inglés de la Rochefoucauld. Mandeville está embebido de éste, lo retoma y lo imita en sus *Diálogos*⁷. Se muestra en ellos muy cerca de Port-Royal. Se trata siempre de agustinismo; el pecado de Adán nos deja “cautivos de nosotros mismos”. En este estado de abandono, “el ser permanece invisible a sí mismo”; eco de La Rochefoucauld: “Estamos muy lejos de conocer todas nuestras voluntades”⁸.

De este modo, se encuentran en los moralistas del siglo XVII todos los temas del utilitarismo: la omnipresencia del interés, el interés mismo del desinterés, el equilibrio o la armonía de los intereses. Sin embargo, ¿el significado de este amor propio es el mismo que el del *self-love* de Adam Smith? ¿El mundo de los moralistas está consagrado para lo peor (o para lo mejor...) al dominio del interés? ¿La armonía de los intereses es de la misma naturaleza?

I. AMOR SUI, SELF-LOVE Y AMOR PROPIO

El tema del dominio del amor propio, al que permanece unido el nombre del duque de La Rochefoucauld, es omnipresente en la época, hasta el punto de ser banal. Pero hay que discernir su significado y en particular sus lazos con el interés y el egoísmo.

⁶ “Ordinariamente el amor es seguido de la ambición”, en *Théorie des sentiments moraux*, editado por Barrois, París 1830, tomo I, p. 100.

⁷ Escribe p. Ej. “La vanidad produce en algunos lo que el interés en otros”, “todas las pasiones acaban en el amor propio como en un centro común”.

⁸ Citado por Jean-Claude Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (XVII- XVIII siècle)*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París 1992, p. 345.

1. *El dominio del amor propio*

Encontramos el amor propio en los teólogos agustinianos, sean o no jansenistas, pero también es discutido por sus adversarios jesuitas. También lo encontramos en los moralistas laicos, en particular después de Montaigne, que inspira tanto a los pensadores austeros cuanto a los libertinos. La denuncia del amor propio, en efecto, se encuentra en el corazón de la reacción contra la filosofía del estoicismo cristiano. Este movimiento comienza con la vuelta a San Agustín del cardenal Bérulle y de San Francisco de Sales. Encontramos en el padre Le Moyne un “Cuadro del falso amor” escrito en 1643 y que esboza en quince páginas un retrato del amor propio que no deja de recordar la máxima 1 de la edición de La Rochefoucauld de 1660.

“Este amor de sí mismo es diverso, según los diferentes humores que lo poseen; en una misma hora es de todas las edades; hace de su cara lo que los actores hacen de sus máscaras; y no hay acción alguna en la que no haga todos los personajes de la comedia. De esta variedad tan disforme y desordenada resulta un desajuste universal en todas sus acciones, y si es el autor de algún mundo, como han soñado ciertos razonadores de antaño, no es quizá más que un mundo invertido...”⁹.

La misma campana se escucha en el padre Senault, en *El hombre criminal*, publicado en 1665; leemos allí:

“Más inconstante que el Proteo de la fábula, se disfraza de mil maneras; con una habilidad injuriosa se acomoda a todo cuanto desea conocer, y recibe las impresiones de todos los objetos que considera; cuando no puede llegar a su grandeza, los abaja, cuando no puede descender a su bajeza, los eleva, y así, engañándose a sí mismo, jamás tiene un conocimiento exacto de la verdad”. Como también este pensamiento, asombrosamente cercano a la máxima 218¹⁰ de la Rochefoucauld:

⁹ P. Le Moyne, *Les Peintures morales*, seconde partie, París 1643, p. 312 (citado por Lafond, *op.cit.*, p. 83).

¹⁰ Las ediciones de las *Máximas* son innumerables. Resultará por tanto más cómodo referirse a los números de las máximas que a las páginas de tal o cual edición. Para limitar el aparato de notas y no recargar inútilmente el texto, hemos adoptado las convenciones siguientes: cada máxima citada va seguida de su número en la edición de 1678; el número va precedido de una S en el caso de las máximas llamadas “suprimidas”, de una P en el de las llamadas “póstumas”. Sólo

“Cuando este tirano ve que le abandonan, no tiene mejor artificio para reducir a sus esclavos bajo sus leyes que tomar la apariencia de la virtud y de adoptar las bellezas de su enemiga para ocultar sus fealdades. Este disfraz es la alabanza más elevada de la virtud, el mayor premio que puede obtener”¹¹.

La Rochefoucauld, que es presentado como el pensador del amor propio por excelencia, encuentra su inspiración agustiniana en su entorno próximo. Su gran amiga, la marquesa de Sablé, coqueta arrepentida, mundana y sin embargo jansenista, reunía en su salón a los grandes nombres que representaban esas corrientes. Encontramos allí a Jacques Esprit y al padre Thomas Esprit, a Arnauld d’Andilly y quizá a Pascal. La denuncia obsesiva y llena de odio del yo no es, en él, más que la del amor propio. La edición de Port-Royal hace que la explicación siguiente preceda al fragmento sobre el yo odiable: “El término ‘yo’ del que el autor se sirve en el pensamiento siguiente no significa más que el amor propio. Es un término del que acostumbraba servirse con algunos de sus amigos”. *La Lógica de Port-Royal* (III, 19) indica: “El difunto M. Pascal, que sabía tanto de verdadera retórica cuanto nadie jamás haya sabido, llevaba esta regla (de no hablar de sí mismo) hasta pretender que un hombre educado debía evitar nombrarse a sí mismo e incluso servirse de las palabras “yo” y “me”, y acostumbraba decir a este respecto que la piedad cristiana aniquila el yo humano, y que la buena educación lo oculta y lo suprime”¹². El largo pensamiento 743 es explícito sobre el amor propio y de ese yo humano consiste en no amar más que a sí mismo, y de no tomar en consideración más que a sí, etc. De donde el odio de la verdad.”¹³. La carta de Pascal de 1651 sobre la muerte de su padre, en la que se trata del amor propio, no ha podido ser ignorada por La Rochefoucauld por mediación del Mme. Sablé.

La teología moral y el moralismo mundano francés anticipan ampliamente en este punto a la filosofía moral escocesa del siglo siguiente.

las referencias a las reflexiones, a las cartas o a las máximas que no se encuentran en las ediciones corrientes quedarán fijadas en notas a pie de página.

¹¹ P. Senault, *L’homme criminel*, ed. 1665, pp. 96-97 y 169, citado por J. Lafond, *op.cit.* p. 83.

¹² *Moralistas...*, *op.cit.* p. 1118.

¹³ *Pensées*, en: *Moralistes...*, *op.cit.* p. 566.

2. *El amor propio y el interés*

El interés tiene también un puesto importante y explícito en los moralistas, aunque posea un contenido de geometría variable.. Para La Rochefoucauld; “el interés pone a trabajar a toda clase de virtudes y vicios” (253). Explícitamente es mostrado como un componente esencial del amor propio: “El interés (escribe) es el alma del amor propio”. Lo que hay que entender por ello queda precisado en la continuación de la carta, que merece ser citada y meditada: “a la manera como el cuerpo privado de su alma queda sin vista, sin oído, sin conocimiento, sin sentimiento, sin movimiento, así el amor propio separado, por así decir, del interés, no ve, no oye, no siente, y no se mueve”¹⁴. Mme. de Sablé, a quien esta carta se dirigía, le hace eco, con menor felicidad de expresión en su máxima 46: “El amor que tenemos por nosotros mismos es casi siempre la regla de todas nuestras amistades; nos hace pasar por encima de todos nuestros deberes en los encuentros donde hay en juego algún interés, e incluso olvidar los mayores motivos de resentimiento contra nuestros enemigos cuando son bastante poderosos para servir a nuestra fortuna o a nuestra gloria”¹⁵.

Este lazo entre interés y amor propio es absolutamente el mismo que existe en A. Smith entre interés y *self-love*. La diferencia no se encuentra tanto entre el amor propio y el *self-love* cuanto en el contenido del interés: monetario, material y exclusivamente económico en Smith; vanidoso, mundano, honorífico en los moralistas. En la advertencia del editor al lector de la edición de 1678, debida al parecer al mismo La Rochefoucauld, se precisa que el interés que está en juego en el amor propio es “interés de bien” y sobre todo “interés de honor”¹⁶. Sin embargo Hirschman, al citar este texto, subraya finamente: “Al ser esta advertencia el único punto verdaderamente importante de un prefacio muy breve, resulta claro que, para el lector medio de las *Máximas*, la acepción del término *interés* comienza a restringirse al dominio estrictamente económico”¹⁷.

¹⁴ *Lettre à la Marquise de Sablé*, s.d., ed. Bibliot. Nationale, París 1913, pp. 180 y 181.

¹⁵ “Maximes de Madame La Marquise de Sablé”, en : *Moralistes...*, p. 25.

¹⁶ *Moralistes...*, p. 1140, nota 9, y p. 134: “... por la palabra ‘interés’ no se entiende siempre un interés de bien, sino generalmente un interés de honor o de gloria”.

¹⁷ Hirschman, *op.cit.*, p. 39.

A menudo el interés se encuentra en el corazón de la vanidad. “no nos gusta alabar a nadie, y jamás lo hacemos, sin interés” (144), o bien “no se condena el vicio y no se alaba la virtud sino por interés (S 28). ¿Quiere ello decir que prodigamos alabanzas para obtener un puesto o algún dinero? Un gran señor no se ocupa de estas recompensas vulgares. La máxima 146 esclarece las precedentes: “De ordinario no alabamos sino para ser alabados”.

Si la mecánica social que describe La Rochefoucauld evoca un utilitarismo, no es en ningún caso un utilitarismo vulgar. El amor propio es una mezcla sutil de narcisismo, vanidad e interés; pero de un interés penetrado él mismo por la vanidad y el narcisismo.

A despecho del poder de la vanidad, del interés y del amor propio, nuestros gustos e incluso el amor, se revelan a menudo como más fuertes. El amor propio es una pasión cuya tiranía es constante. Recordemos la célebre máxima 443: “Las pasiones más violentas nos dan respiro algunas veces, pero la vanidad siempre nos excita”. Sin embargo otras pasiones más brutales, momentáneamente más imperiosas, pueden triunfar sobre ella. Así, “se renuncia con más facilidad a su interés que a su gusto” (390). La única pasión que puede triunfar de manera duradera sobre el amor propio y que es la menos penetrada por él es la pereza. “La pereza... sin consideramos atentamente su influencia, veremos que en toda ocasión se hace dueña de nuestros sentimiento, nuestro intereses y nuestro placeres; es la rémora que detiene a los mayores navíos, etc”. (S 53). Estamos lejos del puritanismo con el que, de otra parte, el jansenismo y de modo más general el agustinismo comparten tantos rasgos comunes. En Smith y los economistas clásicos, la pereza no tiene ya derecho de ciudadanía. La eliminación de los ociosos combinada con la presión de las necesidades han educado a los hombres y expulsado hasta el recuerdo de este vicio infame. El cálculo de utilidades no resulta dificultado por ello, pues ¿hay pasión más egoísta que la pereza? En el célebre pasaje de su *Lógica* en el que establece la autonomía de lo económico, Stuart Mill señala aún la repugnancia ante el trabajo como un elemento negativo para el libre juego de los intereses; pero no se trata más que un incidente muy secundario, que no es capaz de poner en cuestión la pertinencia de la esfera económica¹⁸. Finalmente La Rochefoucauld vuelve a su posición al afirmar que “las pasiones no son más que los diversos gustos del amor propio”¹⁹. Como veremos, las virtudes verdaderas suponen el dominio

¹⁸ J. Stuart Mill, *Système de logique*, Alcan, París 1889, II, pp. 495-496.

¹⁹ *Lettre à la Marquise de Sablé*, s.d. ed. Bibliot. Nationale, p. 180.

de todas las pasiones y en particular del amor propio en todos sus componentes. Sin embargo, por una astucia demoníaca, el amor propio puede tomar la máscara de sus contrarios. “El nombre de la virtud sirve al interés tan útilmente como los vicios”(187). Y como este disfraz jamás se hace sin cálculo, versa esta vez sobre todo sobre la versión material del amor propio. Así “la generosidad es un empleo industrioso del desinterés para ir a un interés mayor”²⁰, o “... parece que el amor propio sea el ardid de la bondad. Sin embargo, ella es el más útil de todos los medios de los que se sirve el amor propio para llegar a sus fines; es un camino clandestino por donde vuelve a sí mismo más rico y más abundante; es un desinterés sujeto a una usura furiosa.”²¹.

Como entre los libertarios y los defensores del totalitarismo económico, el desinterés mismo es reconducido al interés: “el interés habla toda clase de lenguas y juega todo tipo de personajes, incluso el del desinteresado” (39). En La Rochefoucauld, sin embargo, tales observaciones muestran la sutileza de un rico análisis psicológico y no un esquematismo reductor. En efecto, queda lugar en él para un auténtico desinterés; pero sobre todo, aunque el desinterés es reconducido generalmente al interés, no es para reducir todo a una función de utilidad monótona y continua... El amor propio de los moralistas no es cuantificable, versa sobre magnitudes heterogéneas, raramente monetarias o materiales. Desde luego, la utilidad *noble* exige una cierta forma de cálculo. El uso de la metáfora económica subraya bien el poder de la tiranía mercantil sobre el imaginario clásico. Se trata de “pagar el mérito”, del “precio de la confianza o de su prenda”.

No está ausente de nuestro moralista cualquier uso metafórico de la cuantificación de las pasiones. “La amistad más desinteresada —escribe— no es más que un comercio en el que nuestro amor propio siempre se propone algo que ganar”²². O también: “De todos los tráficos del amor propio, es éste donde hace menos anticipos y mayores ganancias”²³. Sin embargo, su objeto es la fidelidad que nos hace “depositarios de cosas preciosas”. Este empleo de la imagen económica se desarrollará después en sus sucesores, preparando así el camino a los utilitaristas²⁴. Sin

²⁰ Máxima suprimida No. 88, en la edición Bibliot. Nationale.

²¹ Máxima No.77 en la edición Bibliot. Nationale.

²² Máxima 81 en la edición Bibliot. Nationale.

²³ Máxima suprimida No. 89, edición Bibliot. Nationale.

²⁴ Jean Lafond nota, a propósito del discurso sobre las pasiones del amor, un texto anónimo atribuido falsamente a Pascal: “Una de las características de

embargo, en el siglo XVII la fosa entre imagen y realidad permanece infranqueable.

Si el amor propio no es económico y aún menos es puramente económico, es tentador. sin embargo hablar de él de manera económica. Desde luego, La Rochefoucauld no piensa en establecer un precio en un mercado, aunque fuera ficticio. En primer lugar, los objetos del amor propio son demasiado diversos para ser reducidos a una categoría cuantificable: “un hombre hábil debe regular el rango de sus intereses y llevarlos cada uno en su orden” (66). Una carta vuelve a tomar este pensamiento y lo desarrolla: “Nuestra avidez lo turba (a nuestro interés) a menudo, haciéndonos perseguir muchas cosas a la vez. De ellos proviene que, por desear demasiado las cosas menos importantes, no las hacemos servir bastante para obtener las más considerables”²⁵. Este tema del desconocimiento de nuestros intereses se volverá a encontrar en Pascal. Por su lado Vauvenargues, en sus críticas a algunas máximas del duque de La Rochefoucauld, nota a propósito de la famosa máxima No. 4 sobre la habilidad del amor propio, que “el amor propio más hábil comete numerosas faltas contra sus verdaderos intereses”²⁶. En vista de este pluralismo de intereses de diversos órdenes, no hay moneda de cambio para homogeneizarlos y proceder a un cálculo racional. La avidez de la que aquí se trata no es la avaricia monetaria, sino el ardor del deseo que turba el juicio necesario para proceder a una elección razonable.

Si bien el *self-love* en La Rochefoucauld (como en los otros moralistas del siglo XVII) es el resorte de la mayoría de las acciones humanas, es infinitamente más rico que la tiranía de la necesidad de tener qué comer. La vanidad gana fácilmente al deseo de riqueza e incluso de comida²⁷.

esas reflexiones es el uso de nociones cuantitativas para expresar la vida del espíritu. Malebranche emplea ese tipo de vocabulario, pero como metáfora”. *Moralistes ...*, p. 1140, nota 3.

²⁵ *Lettre à Monsieur Esprit*, s.d., edición Bibliot. Nationale, p. 165

²⁶ Vauvenargues, *Oeuvres Complètes*, Hachette, 1968, p. 174.

²⁷ Jean Lafond, *op.cit.*, p. 159: “Si parte de la crítica se ha equivocado en este punto, es porque este agustinismo desprovisto de su prolongación ha llevado a leer las Máximas a través de Mandeville o Helvétius, en quienes el utilitarismo agustiniano es el objeto de una mutación muy sorprendente, puesto que de acuerdo con ella el amor propio se transforma en punto de partida de una moral positiva”.

3. Amor propio y egoísmo

Se ha reprochado al traductor francés de Adam Smith el haber traducido *self-love* por egoísmo en el famoso apólogo del carnicero y el cervecero. Ciertamente, no es difícil imaginar a esos pequeños comerciantes procurándonos el mejor alimento al menor coste apelando tan solo a su amor propio. Reconozcamos con todo que eso está más de acuerdo con un gran señor como el duque de La Rochefoucauld que con el tendero del barrio, cuya preocupación es obtener ganancia o incluso, en tiempo de crisis, simplemente no llegar a la quiebra. Esta indudable “estima de sí mismo” no es quizá egoísmo positivo, si se define a éste como el hecho de “no vivir más que para sí mismo”²⁸. Como dice Jean Lafond: “Es falso restringir el amor propio al egoísmo. El egoísmo presupone una conciencia de sí mucho más clara y mucho más estrecha que la simple presencia a sí mismo, secreta y sutil”²⁹. Sin embargo, no es ni vanidad ni altruismo. Sería incluso tentador, en la tradición utilitarista, no ver en él más que un instinto de supervivencia, si no fuera porque ese naturalismo, al tratarse de un sistema tan artificial como el mercado, no fuera sospechoso. El *self-love* de A. Smith es un cuidado de sí, pero en el sentido de tomar en cuenta su interés personal circunscrito por la esfera material, donde se mueve “naturalmente” el mundo mercantil. En la *Teoría de los sentimientos morales*, Adam Smith habla claramente de *self-interest*. Hace de él una prescripción moral provisional, un “imperativo práctico” llega a decir Jean-Claude Perrot. El hombre “debe ocuparse de su propia dicha y de la de su familia, sus amigos, su país”, escribe Smith³⁰.

En La Rochefoucauld el amor propio desborda también al egoísmo estricto, pero se los puede definir aún por el tomar en cuenta su interés personal, con la diferencia de que los intereses materiales son aquí muy secundarios en relación con los de la vanidad y la gloria, como se ha visto.

En resumen, en los moralistas franceses del siglo XVII como en los teólogos agustinianos, el amor propio con sus componentes

²⁸ Alain Laurent, *Histoire de l'individualisme*, P.U.F., Que sais-je?, 1993, p. 9. También Tocqueville: “El egoísmo es un amor apasionado y exagerado de sí mismo, que lleva al hombre a referirlo todo a sí mismo y a preferirse a todo”. *De la démocratie en Amérique*, II, II, cap. 2, p. 612 (edic. Pléiade).

²⁹ Lafond, *op.cit.* p. 30.

³⁰ Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, *op.cit.*, II, p. 58 (citado por Jean-Claude Perro, *op.cit.* p. 341).

(interés en el sentido amplio y egoísmo) es omnipresente y casi omnipotente, pero no por ello menos condenable y condenado.

II. LA AMBIVALENCIA DEL CUIDADO DE SÍ Y LA REVERSIÓN UTILITARISTA

La reconversión del amor propio, el más condenable de los vicios, en cuidado legítimo de sus intereses, la fluctuación de la ética y su eliminación, se realizan en tres tiempos. En un primero, la posición moral y teológica ortodoxa y la reacción contra el agustinismo dejan lugar para un “buen amor de sí” opuesto al amor propio. Por su parte, los agustinianos reconocen que el abandono total no excluye, sino al contrario, un cierto orden social natural. Por ello, el amor propio acaso pueda inclinarse enteramente del costado del amor de sí legítimo, con el precio de excluir un tercero: el altruismo.

1. *El amor de sí y el amor propio*

Conocemos la distinción célebre que hace Jean-Jacques Rousseau, en una nota del *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, entre el amor propio y el amor de sí mismo:

“es preciso no confundir el amor propio y el amor de sí mismo, dos pasiones muy diferentes por su naturaleza y sus efectos. El amor de sí mismo es un sentimiento natural que lleva a todo animal a velar por 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, artificial y nacido en la sociedad, que lleva a cada individuo a hacer más caso de sí que de cualquier otro, que inspira a los hombres todos los males que se hacen mutuamente, y que es la verdadera fuente del honor”³¹.

Si el amor propio es ese vicio denunciado justamente por La Rochefoucauld y los moralistas, el amor de sí mismo es un virtud que nos abre al prójimo al mismo tiempo que al dominio de nosotros mismos. Rousseau desarrolla de nuevo ese tema en el *Emilio*: “El amor de sí mismo –escribe– es siempre bueno y conforme al

³¹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, edic. Pléiade. III, Gallimard, París, 1964, p. 219.

orden. Puesto que cada cual está encargado especialmente de su propia conservación, el primero y más importante de sus cuidados es de velar constantemente sobre ella; y ¿cómo lo haría si no tomara en ello el mayor interés? Es preciso que nos amemos para conservarnos, es preciso que nos amemos más que a cualquiera otra cosa..."³². Esta distinción, cuyo principio puede hacerse remontar hasta Aristóteles³³, no ha tenido aceptación entre los agustinianos en general. En particular La Rochefoucauld utiliza la expresión "amor de sí" en el mismo sentido y en lugar de amor propio. La definición de amor propio, por otra parte, elimina todo equívoco en este punto. Se define en efecto como: "el amor de sí mismo y de todas las cosas para sí"³⁴. Adam Smith aparecerá en este punto claramente más altruista, puesto que escribe en la *Teoría de los sentimientos morales*: "Por mucho amor de sí mismo que podamos suponer en el hombre, hay evidentemente en su naturaleza un principio de interés por lo que les sucede a los otros, que le hace necesaria la dicha de los demás"³⁵. La separación y la oposición de los dos amores son esenciales: ambas impregnan la sociedad, pero también el texto de los moralistas. La distinción ha sido explicitada, como veremos, antes de Jean-Jacques Rousseau, pero la consistencia de los dos polos permanece problemática.

2. Amor sui y cuidado de sí

Para los agustinianos, es claro que el yo es decididamente odiable. Pero ¿no chocamos entonces con la paradoja subrayada por Paul Valéry? "Si el yo es odiable amar a su prójimo como a sí mismo se transforma en una ironía atroz"³⁶. Ciertamente Cristo no recomienda amarse a sí mismo, pero este amor de sí puesto como norma del amor de otro y finalmente del amor de Dios, no es ciertamente el amor propio del hombre caído. Tampoco es el privilegio exclusivo del cristiano tocado por la gracia. Los jesuitas, Boussuet, pero también ciertos moralistas como Vauvenargues, y los libertinos, se esfuerzan en mantener la distinción y darle sentido. Las apuestas son considerables: se trata de los fundamentos

³² J.-J. Rousseau, *L'Emile* (1762), citado por Alain Laurent, *op.cit.* p. 41.

³³ *Ética de Nicómaco*, IX, cps. 8-9. Aristóteles piensa que hay un buen y un mal amor de sí (*philautía*). Cfr. Lafond, *op.cit.* p. 75.

³⁴ Reflexión inicial de 1665, citada por Lafond, *op.cit.* p. 28.

³⁵ Citado por J.-C. Perrot, *op.cit.* p. 5-6.

³⁶ Paul Valéry, *Tel quel*, en: *Oeuvres*, II, Pléiade, p. 489 (citado por André-Alain Morello, en: *Moralistes...*, *op.cit.*, p. 122).

de la economía, desde luego, pero también de la moral. Una sociedad que se fundara sobre el odio de sí podría dar nacimiento a muchas aberraciones. Pues bien, el amor propio no excluye de ninguna manera el odio de sí mismo, sino muy al contrario. Esa es también la conclusión de Robert Kanters. Al tratar de La Rochefoucauld escribe, en efecto: “Para él, el infierno no son los otros, sino su ausencia, para el hombre que se entrega a la potencia vertiginosa de su desierto interior. Cada uno es el príncipe despótico de su propia soledad. Para el rey de la jungla, ya está bien la soledad de la jungla; y para el hombre, la prisión de su egoísmo, sin esperanza de una comunicación con otro”. Esta fuente de todos los males es en fin un poder de lo irracional, trabajado por la negatividad, como lo es la voluntad de poder en Nietzsche... De suerte que, en el interior de este instinto vital, podría muy bien esconderse también una pulsión de muerte, de autodestrucción³⁷. “Es preciso temer a quien se odia a sí mismo —advertía Nietzsche— pues seremos las víctimas de su venganza³⁸. Para el psicoanalista Erick Fromm, este egoísmo de la Europa moderna, el hecho de que “las gentes eran incapaces de amarse así mismas”, había conducido al fascismo³⁹. Ahora bien, ¿dónde comienza y dónde se detiene el legítimo cuidado de sí?

La tradición agustiniana no excluye todo “cuidado de sí”. Muy al contrario, el “conócete a ti mismo” socrático se transforma en un imperativo ampliamente ilustrado por *Las confesiones* del mismo S. Agustín. El “cuidado de sí” analizado por Michel Foucault tiene su nacimiento en la filosofía griega tardía, y de modo especial en el estoicismo. Epicteto recomienda estar “atento a sí mismo”, Séneca aconseja “volver a sí mismo”, y Marco Aurelio “contentarse por sí mismo” y “replegarse en sí mismo”. El individualismo cristiano acrecienta aún este movimiento de una cultura del sí mismo “en la que se han intensificado y valorizado las relaciones del yo al yo”⁴⁰. Michel de Montaigne, fuente de inspiración de todos los moralistas (pero también de los libertinos...) representa la transición entre el cuidado de sí antiguo y sus desarrollos modernos.

³⁷ *Moralistes...*, *op.cit.*, p. 120.

³⁸ “Todo lo que pueda obstaculizar este desfundamiento de las bases de la estima de sí debe ser movilizado en lucha contra el mal”, comenta Jean-Pierre Dupuy, *Le sacrifice et l'envie: Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Calmann-Lévy, París 1992, p. 179.

³⁹ Erick Fromm, *La peur de la liberté*, 1941 (citado por A. Laurent, *op.cit.*, p. 58).

⁴⁰ Cfr. A. Laurent, *op.cit.* p. 17.

“La mayor de las cosas del mundo -escribe- es saber estar consigo mismo... Cada uno mira delante de sí; yo miro en mí; me relaciono solo conmigo, me considero sin cesar, me controlo, me saboreo... Nos debemos en parte a la sociedad, pero en la mejor parte a nosotros mismos... Es preciso prestarse a otros, pero sólo darse a sí mismo”⁴¹.

Pascal mismo, gran lector de Montaigne (como también La Rochefoucauld), ¿acaso no se dedica al conocimiento de sí mismo? “Es preciso conocerse a sí mismo. Aunque ello no sirviera para encontrar la verdad, sirve al menos para regular la vida. Nada hay más justo”, proclama en el pensamiento nº 106⁴². Para E.F. De Vernage, muy cercano a La Rochefoucauld: “El conocimiento de sí mismo es el fundamento de todas las virtudes, como la ignorancia de sí mismo es la fuente de todos los vicios”⁴³.

Este cuidado de sí es ciertamente un deber (el examen de conciencia), pero para el agustinismo, el conocimiento legítimo y necesario de sí no comporta ninguna complacencia. Una vez puesto al desnudo, el yo es más odiable aún. Por lo demás no se evita cierta ambigüedad, pues la confianza en sí mismo, e incluso la estima de sí mismo, son necesarias para el libre examen, y forman parte de la tradición calvinista y pietista: ¿Puede decirse en verdad que este cuidado de sí, como lo entiende Montaigne, esté libre de toda complacencia, e incluso de cierto ombliguismo? ¿No hay en él una parte, sin duda legítima, de escucha de sí mismo, incluso de narcisismo, extraños al *amor Dei*? El tema no ha sido nunca desarrollado explícitamente, como un “buen” amor de sí, opuesto al malvado amor propio⁴⁴. Cuando lo sea tardíamente por los filósofos escoceses, será precisamente para realizar esa inversión de los valores que intentamos aclarar. Hay sin embargo un intermediario esencial. La idea de un buen amor de sí, imprecisa y gracias a esa impresión, ha facilitado, según creemos, la inversión utilitarista.

⁴¹ Citado por A. Laurent, *op.cit.* p. 27.

⁴² En *Moralistes...*, *op.cit.* p. 342.

⁴³ Cfr. Máxima 140, en: *Moralistes...op.cit.* p. 279.

⁴⁴ Excepto en Jean-Pierre Camus, quien en *La défense du pur Amour contre les Attaques de l'Amour-Propre* (París, 1640) defiende la división tomista de los dos amores, de concupiscencia y de amistad, y distingue atentamente amor de sí y amor propio. Opone un “amor natural de sí mismo”, que es una consecuencia natural y necesaria del ser, al amor propio corrompido por la caída y que no busca “más que un tráfico continuo de propia utilidad” (citado por Lafond, *op.cit.* p. 82).

3. El yo entre el abandono y la resignación

Es tan importante esta cuestión para comprender el nacimiento de la economía política y las paradojas de la modernidad que vale pena detenerse en ella. La diferencia entre el agustinista La Rochefoucauld, el jansenista Pascal, y el incierto calvinista Rousseau no es quizá tan fuerte como parece⁴⁵. El yo de La Rochefoucauld y de Pascal no es odiable más que porque se trata de ese amor propio penetrado de orgullo y de concupiscencia. De todos modos, ese yo no se encuentre en este estado de abandono sino como consecuencia del pecado original. Es un yo desgraciado, resultado de la caída de un yo concebido a la imagen de Dios. Ahora bien, el yo del amor roussonianos de sí mismo, es un yo “natural”, el yo anterior a la sociedad facticia, corruptiva y corrompida. ¿Acaso Rousseau no se una aquí al mismo Jansenio, que opone el estado de la naturaleza inocente y el de la naturaleza decaída?⁴⁶ En Rousseau el tránsito del estado de naturaleza al estado social es la trasposición laica de la expulsión del paraíso terrestre. Ciertamente, queda en cada uno algo de la gracia original, pero también entre los agustinianos. Para Rousseau ese algo no es despreciable, en tanto que el amor de sí mismo, en particular en el texto de *Emilio*, contiene un núcleo de cuidado de sí en estado puro, sin altruismo ni egoísmo reflexivo; es el deseo de conservación. Este deseo de conservación llega incluso a enunciarse de manera casi darwinista. Hay por tanto una débil diferencia con un amor propio que también ha podido ser definido de esta manera biológica. Comentando el pensamiento de Pascal, “Cada uno es el enemigo y querría ser el tirano de todos los demás”, André-Alain Morello escribe: “El Amor propio es aquel instinto vital que empuja a cada yo a defenderse contra los otros, a hacer triunfar su interés, a marcar su superioridad por la fuerza o por la astucia. Instinto que condena al hombre a no poder salir de sí mismo”⁴⁷. Esto se transformará en el *self-love* del moralista escocés, después del paso por su amigo David Hume. En efecto, Hume presenta al hombre como “el animal de deseo, al que exasperan los recursos limitado de su entorno”. A esos hombres, “es preciso... animarlos con un espíritu de lujo y de anhelo”, dice Hume en su texto *Sobre el comercio*. En este punto también se une a Man-

⁴⁵ Es sabido que, convertido al catolicismo al llegar a Francia, Rousseau tenía la costumbre de volverse calvinista en Ginebra...

⁴⁶ Son los títulos de las dos grandes partes de *Augustinus*.

⁴⁷ *Moralistes...*, *op.cit.* p. 120. Instinto, pero no vicio...

deville que escribía; “La necesidad que tiene los hombres de comer y de beber constituye el lazo de la sociedad civil”⁴⁸.

La existencia de un resto del amor de sí mismo no corrompido, y que por tanto no sería odiable, tanto en los agustinianos como en Pascal y La Rochefoucauld, constituye un problema. En efecto, para S. Agustín el *Amor Dei* excluye por completo al *amor sui*. La famosa fórmula de *La ciudad de Dios* sobre “el amor de sí hasta el desprecio de Dios, o el amor de Dios hasta el desprecio de sí” (XIV, 28) parece irremisible. Se encuentra en el origen del yo odiable de Pascal y de la condenación sin piedad de las virtudes paganas. No hay lugar para nada laudable en el hombre situado en tal dilema, si él mismo no está referido a Dios. Los teólogos jansenistas, como Nicole y Saint-Cyran son intransigentes en este punto. El mismo La Rochefoucauld, ya sea por agustinismo, sin referencia explícita a la teología, ya sea por espíritu lastimero, denuncia las virtudes (paganas) como vicios disfrazados. En el célebre grabado del frontispicio de las cuatro primeras ediciones de las *Máximas*, se ve a un amorcillo, representando al amor cristiano pero subtítulo “amor de la verdad”, desenmascarando el busto de Séneca, que encarna la falsa sabiduría de los antiguos. Séneca es un blanco importante de Jansenio y de Pascal. La cita de la carta a Lucilio (“que te baste contigo mismo y con la dicha que viene de ti”)⁴⁹ se encuentra denunciada en los dos autores. Nada hay más lejano, en efecto, del odio de sí que esta filosofía pagana. Sin embargo, en Pascal, al lado de las citas textuales de las fórmulas agustinianas, hay lugar para una verdadera simpatía hacia el “honnête homme”. Además, gracias a un sorprendente encuentro de la tradición cortés y del agustinismo, el amor humano escapa de una condena radical, en nombre del famoso “*ama et fac quod vis*” (ama y haz lo que quieras) de San Agustín, como si todo amor, por sensual que fuera, contuviera una centella del amor divino. El amor, esa pasión que nos arroja fuera de nosotros mismos, sobre la que la razón no tiene dominio y que puede ven-

⁴⁸ Cfr. J.-C. Perrot, *op.cit.* p. 343.

⁴⁹ XX, 8. En cierta manera, Séneca rechaza también a La Rochefoucauld. Un biógrafo y traductor de Séneca del S. XVIII escribe en efecto: “las ingeniosas *Máximas* de L.R. no giran más que sobre este pensamiento único, que el interés o amor propio es el móvil de todas nuestras acciones. Aserción trivial que, felizmente, es más una paradoja improbable que una verdad constante: ¿Para qué ocupar nuestro espíritu en asentar un principio azaroso, que no puede sino desanimar y degradar al hombre, y que, si llegar algún día a demostrarse, había que ocultárselo con el mayor cuidado?”, en: *Analyse des traités des Bienfaits et de la clémence de Sénèque*, París chez Barbou, 1776, p. 133.

cer al amor propio, no es completamente ilegítimo, incluso en su forma terrestre, la concupiscencia de la carne. Sobre este punto, como observa un comentarista con finura, agustinianos y jansenistas no son puritanos⁵⁰. En un texto anónimo de la época, el *Discours sur les passions de l'amour*, un moralista escribe: “El hombre no gusta de permanecer consigo. Por otro lado, ama. Es preciso por tanto que busque en otra parte un objeto que amar. No puede encontrarlo más que en la belleza, pero como él mismo es la más bella criatura que Dios haya jamás formado, es preciso que encuentre en sí mismo el modelo de esa belleza que busca fuera. Cada uno puede observar en sí mismo los primeros destellos de esa belleza, y según que se da cuenta de que lo que está fuera conviene con ella o se aleja de ella, se forma las ideas de bello o de feo sobre todas las cosas...Por ello la belleza que puede contentar al hombre consiste no solamente en la conveniencia, sino también en la semejanza. Ella la restringe y la encierra en la diferencia del sexo”⁵¹. Comenta Lafond: “La trasposición del tema agustiniano sugiere así una génesis original del deseo amoroso y de su fijación sobre el objeto amado”⁵².

De igual manera que La Rochefoucauld, Pascal conserva algún aprecio por el ideal del “honnête homme” hasta en sus aspectos galantes y mundanos. El pensamiento cortés reina aún en medio de estos debates de teología de salón. De ello dan testimonio las preguntas de Marie Linage y las controversias del *Mercurie Galant*. En 1661, una joven de 20 años, Marie Linage, dirige al canciller Segnier una serie de preguntas muy reveladoras de las preocupaciones del tiempo. Pregunta 21: “El amor de inclinación ¿no es en el fondo sino el amor propio? El verdadero amor ¿puede ser completamente desinteresado y platónico?”. En agosto de 1677, en el *Mercurie Galant*, se lanza el siguiente debate: ¿Cuál es la pasión más fuerte, la búsqueda de la gloria o el amor?⁵³. Méré, el amigo de Pascal y de La Rochefoucauld, ha podido decir: “Devoción y honestidad siguen casi los mismo caminos... de manera que la honestidad no es inútil para la salvación”⁵⁴. Sin embargo, Pascal no quiere soltar la presa del odio de sí. En el diálogo imaginario con el amable Miton, rechaza la mundanidad:

⁵⁰ Escribe J. Lafond: “El jansenismo no es tan puritano como generalmente se piensa”, en: *Moralistes...*, *op.cit.* p. 1140.

⁵¹ *Moralistes...*, p. 625.

⁵² *Moralistes...*, p. 619.

⁵³ *Moralistes...*, p. 50.

⁵⁴ *De la vraie honnêtete*, 1668, en: *Moralistes...*, p. 1127.

“El yo es odiable, y vos, Miton, lo cubrís pero no lo suprimís por ello: seguís por tanto siendo odiable.

- De ninguna manera. Al comportarnos como lo hacemos, servicialmente con todos, no hay razón alguna para odiarnos.

- Eso sería verdad, si no se odiara en el yo más que el displacer que nos viene de él. Pero si lo odio porque es injusto, porque se hace el centro de todo, lo odiaré siempre. En una palabra, el yo tiene dos cualidades: es injusto en sí mismo, al hacerse el centro del todo; es incómodo para los otros, pues quiere hacer de ellos sus servidores, pues cada yo es el enemigo y quisiera ser el tirano de todos los demás. Vos suprimís la incomodidad, pero no la injusticia. Y por ello no lo tornáis amable a quienes odian su injusticia. No lo tornáis amable más que a los injustos, que no encuentran ya en él a su enemigo. Y así permanecéis injusto, y no podéis agradar más que a los injustos”⁵⁵.

Jean Starobinsky ha podido llamar al ideal mundano “una transmutación estética de la desesperación”⁵⁶.

4. *El amor de sí mismo y el altruismo*

A diferencia de los agustinianos, la posición teológica del Bossuet y la de los moralistas no sensualistas como el marqués de Vauvenargues restablecen la moral sin confundirla con la economía como harán los escoceses. Bossuet, aunque fue llamado para asistir a La Rochefoucauld en su lecho de muerte, no era favorable a las *Máximas*. Hay varios testimonios de sus reservas⁵⁷. El *Tratado de la concupiscencia* es para él la ocasión de una reformulación de la doctrina ortodoxa. Se evoca desde luego a San Agustín, en la denuncia del amor propio como “la raíz del orgullo”. “El orgullo –escribe– es una depravación más profunda; por ella el hombre, entregado a sí mismo, se considera como Dios, por exceso de su amor propio”⁵⁸. El título mismo de su capítulo XXXII es

⁵⁵ *Pensées* No. 494. En: *Moralistes...*, pp. 462-463.

⁵⁶ *Moralistes...*, *op.cit.* p. 298.

⁵⁷ “Sobre ese tema citáis a un mal autor” replica Bossuet a una de sus corresponsales, refiriéndose al duque. En la Oración fúnebre de Henriette-Anne de Inglaterra, apunta quizá a las *Máximas* cuando declara: “Es preciso que no permitamos al hombre despreciarse por entero, no sea que, creyendo con los impíos que nuestra vida no es más que un fuego donde reina el azar, camine sin regla y sin proceder según sus ciegos deseos”. Cfr. Lafond, *op.cit.* p. 154.

⁵⁸ Bossuet, *Traité de la concupiscence*, en: *Oeuvres complètes*, XIV, Gauthiers Frères, París, 1828.

revelador: “Acerca de la raíz común de la triple concupiscencia, que es el amor de sí mismo”. Podemos leer allí que por el pecado del orgullo “nos hemos ligado a nosotros mismos, y en este desgraciado y ciego amor consiste la falta original, principalmente en este amor de nuestra propia excelencia, pues es él el que nos hace verdaderos dioses para nosotros mismo, idólatras de nuestros pensamientos, de nuestras opiniones, de nuestros vicios, de nuestras virtudes mismas”⁵⁹. De todas maneras, esta denuncia “clásica” del amor propio no excluye cierta indulgencia con el amor de sí mismo si está fundado sobre el amor de Dios. El amor de sí no excluye el amor de otro. Para la ortodoxia el cuidado del otro está del lado del amor de Dios; también lo está la sociabilidad: “Quien no ama a Dios, no ama más que a sí mismo; pero quien no ama más que a sí mismo, ocupado únicamente de su propia voluntad y de su placer, no está ya sometido a la voluntad de Dios; y siendo incapaz de preocuparse de los intereses de los demás, no solamente es rebelde a Dios, sino también insociable, intratable, injusto, irrazonable con relación a los otros, y quiere que todo sirva no ya a sus intereses, sino incluso a sus caprichos”⁶⁰. Finalmente, de manera explícita, el amor propio no puede conducir al bien común. El hombre pecador entregado al amor propio busca “el bien particular que ha preferido al bien general”⁶¹. Por su parte, la reina Cristina de Suecia, que ha comentado las máximas del duque de La Rochefoucauld y escrito sus propias máximas, expresa bastante bien el punto de vista de la casuística de los jesuitas, cuya influencia ha sufrido fuertemente: El amor propio no es tan criminal como se lo pinta. ¡Cómo no amarse! Dios quiere que nos amemos, pues nos ordena que le amemos más que a nosotros mismo, y a nuestro prójimo tanto como a nosotros. Ello supone que es preciso amarse”⁶².

Podemos ver cómo los teólogos tienen dificultades para salir del dilema agustiniano, *amor Dei / amor sui*. Vauvenargues, antes de Rousseau y prolongando la reflexión de toda una serie de moralistas sobre el amor propio “bien comprendido”, define claramente los términos de la oposición. En cierta manera “laiciza” la posición de Bossuet. El comentador precisa en una nota: “Al

⁵⁹ *Ibid.* p. 117

⁶⁰ *Ibid.* p. 60.

⁶¹ *Ibid.* p. 61.

⁶² *Pensées de Christine, reine de Suède*, par le Baron de Bildt, Stockholm 1906, No. 51. P. 179. Edición disponible hoy como: *Apologies*, Cerf, París 1994, p. 313 (Debo a Jean François de Raymond la comunicación del primer texto).

establecer una distinción definitiva entre el ‘amor de sí’ y el ‘amor propio’, Vauvenargues arruina la teoría de La Rochefoucauld”. El amor de sí mismo, según Vauvenargues, es aquella parte altruista de nuestro yo ligada al amor *tout court*. “Pues bien, desde que nos consideramos como una parte mínima en el todo —escribe—, hay una preferencia manifiesta por el objeto amado”. Ello, añade, “justifica la distinción que algunos escritores han establecido sagazmente entre el amor propio y el amor de nosotros mismos. Están de acuerdo en que el amor de nosotros mismos interviene en todas nuestras pasiones; pero distinguen este amor del otro. Con el amor de nosotros mismos, dicen, podemos buscar nuestra dicha fuera de nosotros mismos; podemos amar fuera de nosotros más que en nuestra propia existencia; no somos único objeto de nosotros mismo. El amor propio, por el contrario, subordina todo a sus comodidades y a su bienestar; es para sí mismo su único objeto y su único fin; de suerte que, en vez de que las pasiones que provienen del amor de nosotros mismos nos den a las cosas, el amor propio quiere que las cosas se den a nosotros, y se hace el centro de todo. Nada caracteriza tan bien al amor propio como la complacencia que se tiene consigo mismo y con las cosas de las que uno se apropia”⁶³.

En el costado opuesto, lo que llama la atención en los agustinianos, es que la obsesión del *amor Dei* permite escamotear el amor del prójimo. El otro es otro yo mismo, y está muy cerca de recibir el mismo odio que el yo, o incluso, gracias a una última astucia del amor propio, un odio un poco más fuerte... El odio de sí mismo sin matices, en nombre del amor de Dios, conduce finalmente al odio de Dios, y sobre todo al odio del prójimo como a sí mismo por el amor de Dios; lleva finalmente a su contrario, el egoísmo. De manera especial esta moral cristiana olvida la generosidad, bajo el pretexto un tanto rápido de que toda generosidad es sospechosa. Este tema es inagotable en los agustinianos. Por otra parte, está ya presente en Calvino⁶⁴. Como el puro amor del pró-

⁶³ Voltaire anota al margen del manuscrito: “fino, profundo y justo”. Cfr. Vauvenargues, “De l’amour-propre et de l’amour de nous-mêmes”, en: “Introduction à la connaissance de l’esprit humain”, *Oeuvres complètes*, Hachette 1968, p. 227. (Notemos que esta obra se publicó en 1746, es decir, nueve años antes del Discurso sobre la desigualdad, de Rousseau).

⁶⁴ Para Nicole, corremos siempre el riesgo de “tomar la caridad por el amor-propio, y el amor propio por la caridad”. Es preciso “dejar a Dios el discernimiento del principio que nos hace obrar” (citado por Lafond, *op.cit.* p. 191^o. Por otra parte Calvino, en sus *Commentaires sur le Nouveau Testament* (Genève, 1965, t. VI, p. 113), critica a propósito del amor al prójimo a “todos los sorbonis-

jimo es casi imposible, más vale abstenerse de él. Esto traduce bien el egoísmo de las clases poseedoras, y no es sorprendente que se haya podido ver en esta moral una manifestación de la burguesía ascendente. El altruismo es así el *tertium exclusum* en la dialéctica de los dos amores. Se comprende entonces cómo todas las ambigüedades en torno a este amor de sí han permitido el deslizamiento hacia el utilitarismo al mismo tiempo que abría camino a una tentativa de escapar de él. Los moralistas, sin darse cuenta, han servido de prenda a esta maniobra. En retrospectiva, la conclusión de Jean-Claude Perrot se hace aceptable: “El interés, antaño digno de odio, es ahora admirable y omnipotente. El Dios escondido de Port-Royal es en adelante un Dios perdido”⁶⁵.

5. La salvación del yo por el amor propio

Al proclamar que este amor de sí mismo “es siempre bueno y conforme al orden”, Rousseau favorece el deslizamiento hacia este cuidado de los intereses económicos, el naturalismo del cual es mucho más problemático. Se acaba finalmente en la posición cínica de Bastiat, que sacraliza el egoísmo. Sabemos que, al invertir su posición, los puritanos transformados en liberales deciden simplemente llamar virtud a lo que llamaban vicio puesto que —como A. Smith ha demostrado— este *amor sui* engendra el bienestar general.

El amor propio terrestre del hombre caído acaba por exonerarse del pecado original bajo la cobertura del amor de sí mismo vaciado de su substancia. Este enorme entrecruzamiento se realizará gracias al mito de la armonía natural de los intereses. Al demostrar que el vicio produce los resultados que se esperan de la virtud, se justifica el llamar en adelante virtud a lo que era considerado como vicio (sobre todo si el vicio no es en verdad un vicio, sino un instinto natural...). Jeremy Benthan es muy claro en este punto. Para Jean-Claude Perrot, Hume y Smith no eran ya menos claros: “¿Por qué —dicen Hume y Smith— llamar vicio al interés, que es supremamente útil? La simpatía smithiana reviste entonces de filantropía lo que la vanidad cubría de oprobio en

tas” para quien “el amor de nosotros mismos debe tener siempre la precedencia”. Calvin dice: “La verdad es que no amaríamos jamás a nuestros prójimos puramente y como Dios lo quiere hasta que hayamos corregido ese amor de nosotros mismos”. (Citado por J. Lafond, *Ibid.*, p. 191).

⁶⁵ J.-C. Perrot, *op.cit.*, p. 353

Mandeville”⁶⁶. Benthan y Smith reprochan en efecto a Bernard de Mandeville el haber embrollado las cosas al llamar vicios a lo que, como demuestran las consecuencias, no pueden ser más que virtudes. Para Bastiat, el amor de sí se reduce al cada uno para sí pero “con el cada uno para sí, todos los esfuerzos del individualismo sobreexcitado actúan en el sentido de cada uno para todos”⁶⁷.

Al laicizarse, el puritanismo (como lo ha demostrado Max Weber, y muchos otros en pos de él) concluye en unos resultados contrarios a su punto de partida agustiniano. De la denuncia del *amor sui* se pasa a su exaltación. Si fuera solo por ellos, los moralistas retomarían sin duda por su cuenta la maldición del profeta Isaías: “¡Malditos quienes declaran del mal: ‘está bien’, o del bien: ‘está mal!’”⁶⁸. Monsieur de Moncade denuncia precisamente en los moralistas antiguos ese maquillaje, que reharán los utilitaristas: “Toda la sabiduría de los paganos consistía en cubrir los vicios más vergonzosos con el manto de la virtud”⁶⁹. En la época moderna, el mundo hace lo mismo. El Caballero de Méré refiere una discusión con La Rochefoucauld, en la que éste habría declarado: “Creo que podría hacerse una máxima acerca de que la virtud mal comprendida no es apenas menos incómoda que el vicio bien manejado”. A lo que Méré, entrando en el juego, protesta: “Ha, Monsieur!... hay que guardarse mucho de ello; esos términos son tan escandalosos que haría condenar la cosa más honesta y más santa”. Y La Rochefoucauld precisa: “Por eso no utilizo esas palabras... más que para acomodarme al lenguaje de ciertas personas que dan a menudo el nombre de vicio a la virtud, y el de virtud al vicio”⁷⁰. La demostración de una armonía natural de los intereses ha jugado un papel esencial para justificar esa inversión.

III. LA ARMONÍA DE LOS INTERESES: EL CUERVO Y EL CERVECERO

El famoso texto del capítulo 2º del primer libro de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith no debe su celebridad tan solo al hecho de fundar la moral o la sociedad sobre el *self-love*. Sabemos que, a diferencia de los verdaderos utilitaristas, el profesor de filosofía moral de Glasgow ve en la simpatía y no en el egoísmo la

⁶⁶ *Ibid.* p. 344.

⁶⁷ Alain Laurent, *Histoire de l'individualisme*, *op.cit.*, p. 52.

⁶⁸ Isaías, v, 8s.

⁶⁹ Máxima 89, en: *Moralistes...*, *op.cit.*, p. 95

⁷⁰ Citado por J. Lafond, *op.cit.*, p. 101.

fuente del vínculo social. Se podría sostener que el *self-love* es el fundamento de la simpatía siguiendo la palabra evangélica: “ama a tu prójimo como a ti mismo”. El desprecio de sí mismo, en efecto, no es ciertamente una buena base para fundar el lazo social... Se podría también sostener, por el contrario, que la simpatía smithiana *contiene* el *self-love* en los dos sentidos del término contener⁷¹. Si parece necesario distinguir, siguiendo a Vauvenargues y a Rousseau, entre un *buen* amor de sí que nos abre a los otros y un *mal* amor propio que es quizá en el fondo una forma del odio de sí, es porque es preciso conceder que el carnicero, el cervecero y el panadero que me proporcionan mi comida contra monedas sonantes y contantes, están animados por un sólido cuidado de ellos mismo, que no tiene más que ver con la simpatía que con la benevolencia y que, para lo mejor o para lo peor, se parece extrañamente al egoísmo. Sea lo que fuere, este texto famoso demuestra que, en el dominio económico, el libre juego de ese cuidado de sí produce el bien común. La demostración queda reforzada por las numerosas evocaciones, tanto en *La riqueza de las naciones* como en la *Teoría de los sentimientos morales* de la mano invisible (de Júpiter). Ella interviene en particular en la repartición del capital entre las ramas productivas siguiendo las necesidades de la economía⁷²:

“Así, sin ninguna intervención de la ley, los intereses privados y las pasiones de los hombres los conducen a dividir y a repartir el capital de una sociedad entre todos los diferentes empleos que se le abren, en la proporción más próxima posible a la que exige el interés general de la sociedad”⁷³.

Desde entonces, encontramos establecido como dogma que hay una armonía natural de los intereses.

1. *El origen agustiniano de la mano invisible*

El dogma de la mano invisible tiene claramente una filiación agustiniana. Resulta en efecto del choque contenido de las concu-

⁷¹ Esta es la interpretación de J.- P- Dupuy, *op.cit.*

⁷² Es en la *Historia de la Astronomía* donde la expresión “mano invisible de Júpiter” (tomada quizá de Cicerón) se encontraría por primera vez en la obra de A. Smith. Cfr. Alfonso M. Iacono, *Tra indiviui e cose*, Manifestalibri, Roma, 1995, pp. 74 ss.

⁷³ Adam Smith, *Riqueza de las naciones*, libro IV, cap. 7.

piscencias. Sin embargo, en los moralistas, jamás finaliza en el bien común.

Este tema de una armonía, no necesariamente natural, pero sí artificialmente posible de los intereses no es completamente nuevo en el pensamiento moral. Al menos desde S. Agustín, numerosos pensadores han mostrado que, en un mundo corrompido por el pecado original, un orden humano coherente, incluso relativamente armonioso, podría resultar del antagonismo de las pasiones.

La idea, si no la expresión, de una mano invisible, está ya presente en el economista francés Pierre Le Pesant de Boisguilbert: “Todo tabernero que vende vino a los pasajeros, escribe, jamás ha tenido la intención de serles útil, ni los pasajeros que se detienen en su casa han pensado nunca en viajar para que no se perdieran las provisiones del tabernero”.

Concluye de ello que una potencia superior rige de manera invisible “la armonía de la república”. Según J.-C. Perrot: “El economista normando ha tomado este tema del pensamiento jansenista”⁷⁴, (Boisguilbert fue efectivamente alumno de los jansenistas)⁷⁵, quizá incluso del mismo Pierre Nicole. “Se encuentra... por todas parte, al salir al campo –escribe este último– gentes que están dispuestos a servir a los que pasan...; se les manda y obedecen..., es la codicia la que les hace obrar”⁷⁶.

No puede negarse que la teología jansenista (y agustiniana) está mucho más estimulada para desarrollar el tema de un orden natural en el mundo caído que la teología ortodoxa. Para los tomistas como para Bossuet, el desorden del mundo proviene ciertamente del pecado, de los vicios y de las pasiones, pero la sana razón con el concurso de la gracia y de las virtudes cristianas no es impotente para hacer triunfar el bien común. Hay incluso, fuera del *amor Dei*, una sabiduría sólida, fundada sobre la razón *razonable*. Desde luego, el príncipe cristiano puede apoyarse en el equilibrio coyuntural de las pasiones, pero este equilibrio es muy imperfecto y completamente insuficiente sin la práctica de la virtud, y en particular de la caridad. En la visión pesimista del jansenismo (y quizá ya en el mismo S. Agustín), nada hay que esperar de la razón (“esta ramera” *dixit* Lutero), ni de las virtudes

⁷⁴ J.-C Perrot, op- cit. p. 261.

⁷⁵ De ello a concluir que el cuasi-jansenista La Rochfoucauld, leído y apreciado por A. Smith, sea el inspirador de éste, no hay más que un paso que nuestro historiador, como se ha visto, está próximo a dar.

⁷⁶ *Ibid.*

humanas que no son a menudo sino vicios disfrazados. Como dice Etienne-François de Vernage, el “discípulo” de La Rochefoucauld: “La costumbre, el interés y la pasión guían a la mayoría de los hombres, no la razón”⁷⁷. El mundo está entregado a las concupiscencias. Si el caos no reina totalmente en este universo después de la caída, es que hay una cierta armonía natural de los vicios. “Yo no quiero privar al engaño de su rango, pues eso sería comprender mal el mundo (nota Montaigne ya en los *Essais*)⁷⁸; sé que ha servido a menudo de manera provechosa, y que mantiene y alimenta la mayor parte de las ocupaciones de los hombres. Hay vicios legítimos, como muchas acciones, buenas o excusables, que son ilegítimas”.

Es suficiente entonces, efectivamente, con invertir el juicio sobre las debilidades humanas, con ver en blanco lo que se veía en negro, con llamar virtud a lo que se llamaba vicio, apelando en todo ello al bien público, para que el “contenimiento” de las pasiones por las pasiones llegue a ser un maravilloso mecanismo de equilibrio óptimo de los intereses. El pesimista se ha convertido al optimismo, el asceta se ha transformado en cínico. Esta trasposición se ha producido en la historia. Es perfectamente inteligible. Cuando, cansado de vivir de la fe y de acumular méritos únicamente para la gloria de Dios, el puritano decide vivir su paraíso en la tierra, la prestidigitación queda cumplida. Sin embargo, esta demolición de los dioses a favor de los ídolos no resulta inevitable, y La Rochefoucauld y Pascal se hubieran sorprendido y escandalizado mucho al saber que eran los precursores de Adam Smith, y aún más de Bastiat! Pues todos esos moralistas pensaban en el fondo, como La Bruyère, que “hay almas sucias, amasadas con barro y basuras, prendadas de la ganancia y del interés, como las almas bellas lo están de la gloria y de la virtud”⁷⁹.

⁷⁷ Máxima 19, en: *Moralistes...*, *op.cit.*, p. 278.

⁷⁸ Montaigne (ese “extremista agustiniano” según Dreano), *Essais*, III, 1, y Lafond, *op.cit.*, pp. 145 y 181. Recae en ello en el capítulo 1 del libro II: “Aunque soy siempre de la opinión de hablar bien del bien, y de echar más bien a buena parte las cosas que pueden serlo, tal es la rareza de nuestra condición que somos llevados a menudo por el vicio mismo de obrar el bien”.

⁷⁹ Reflexión 58 del capítulo VI de los *Caracteres*. En: *Moralistes...*, *op.cit.* p. 777. También merece citarse el resto de la reflexión: “Capaces de un solo placer, que es el de adquirir o el de no perder; curiosos y ávidos del último céntimo; ocupados únicamente de sus deudores; siempre inquietos por la rebaja o la depreciación de la moneda; hundidos y como abismados en los contratos, los títulos y los pergaminos. Tales gentes no son ni padres, ni amigos, ni ciudadanos, ni cristianos, ni quizá hombres: tienen dinero”.

2. El equilibrio de las tres concupiscencias

“Todo cuanto hay en el mundo (dice S.Juan), es concupiscencia de la carne y concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida”⁸⁰. S. Agustín desarrollará esta teoría de la triple concupiscencia y mostrará que esas tres debilidades pueden en cierta medida neutralizarse. Pues bien, esta triple concupiscencia, *libido sentiendi*, *libido sciendi* y *libido dominandi*, encuentra su fuente en el amor propio. Aunque esta distinción no se solape exactamente con las tres pasiones fundamentales de Aristóteles, a saber la de la riqueza, del poder y de la carne, los dos análisis tienden a confluir y a confundirse en los moralistas del siglo XVII, como La Rochefoucauld o Pascal⁸¹. Pascal, en su pensamiento 451, expresa la neutralización posible de las pasiones en un tono desilusionado: “nos hemos servido como hemos podido de la concupiscencia para hacerla servir al bien público”; pero añade: “Pero es sólo fingir, y una imagen falsa de la caridad; pues en el fondo no es más que odio”⁸². Para Pascal, esta “sabiduría de la tierra” queda sobrepasada por la religión, que expulsa los vicios, y en particular el orgullo y la pereza: “Sólo la religión cristiana ha podido curar estos dos vicios, no expulsando el uno por el otro por sabiduría terrena, sino expulsando uno y otro por la simplicidad del Evangelio”⁸³.

Esta *composición* de las pasiones queda fuera de la moral, pero da nacimiento al arte político. Como lo indica Pierre Rosanvallon:

“La política no es pues otra cosa que un arte combinatoria de las pasiones. Su objeto es componer las pasiones de tal manera que la sociedad pueda funcionar. La aritmética de las pasiones llega a ser a partir del siglo XVII el medio de dar un fundamento sólido al ideal del bien común del pensamiento escolástico”⁸⁴

La culminación de todo ello es la mano invisible.

⁸⁰ *Evangelio de S. Juan*, II, 16.

⁸¹ El Padre Senault en su tratado “Sobre el uso de las pasiones” adoptará la división aristotélica de los bienes sensibles en placeres, riquezas y honores. La Rochefoucauld lo seguirá, en lugar de retomar las tres pasiones de S. Agustín.

⁸² Pensamiento 451, en la edición de Brunschviag, o 243, en la de Sellier, retomada en *Moralistes...* El fragmento 244, citado en la pag. 297, da una versión ligeramente diferente: “Se han fundado y arrancado de la concupiscencia reglas admirables de civilidad y justicia...Pero en el fondo, ese feo hondón del hombre, ese *figmentum malum* está sólo cubierto. No está eliminado”.

⁸³ Pensamiento 240, *Moralistes...*, p. 383.

⁸⁴ Pierre Rosanvallon, *Le libéralisme économique*, Seuil (points), 1989, p.14.

Para la mayoría de los moralistas y más aún de los políticos, las malas inclinaciones de los particulares pueden neutralizarse unos a otras, y el legislador sabio debe intentar realizar su equilibrio, negociar entre ellas y hacerlas trabajar para el bien común. Madame de Sablé, la amiga de La Rochefoucauld, se resigna bastante bien a esta situación de la corrupción de la moral en política:

“Es casi mejor (escribe) que los Grandes busquen la gloria, e incluso la vanidad en las buenas acciones, que no que resultaran no afectados por ellas. Pues aunque no sea hacerlas por los principios de la virtud, al menos se obtiene la ventaja de que la vanidad les hace hacer lo que no harían sin ella”⁸⁵.

En La Rochefoucauld las pasiones se suceden y se contradicen. Así: “Hay en el corazón humano una generación perpetua de pasiones, de suerte que la ruina de una es casi siempre el establecimiento de otra” (10). O aún: “Las pasiones engendran otras que a menudo les son contrarias: la avaricia produce a veces al pródigo, y la prodigalidad la avaricia; a menudo se es firme por debilidad, y audaz por temor” (11). Esas pasiones, y en particular el interés, pueden incluso reforzar, si no fundar, la justicia: “La justicia no es generalmente más que un recelo vívido de que se nos quite lo que nos pertenece; de ahí viene esta consideración y este respeto por todos los intereses del prójimo, y esta aplicación escrupulosa a no hacerle daño alguno...” (s.14). En esas condiciones, la persecución de nuestros intereses *ilustrados* puede cooperar al buen orden social: “Sucede con el agradecimiento (escribe aún Rochefoucauld) como con la buena fe de los mercaderes: sostiene el comercio, y nosotros no pagamos por la justicia que hay en cumplir con ello, sino para encontrar más fácilmente gentes que nos presten”⁸⁶. Tanto es así que: “El interés, al que se acusa de todos nuestros crímenes, merece a menudo ser alabado por nuestras buenas acciones” (305). Puede demostrarse que el amor propio es el resorte del bien común. Así sucede también con una victoria militar: “En efecto, se produce por una infinidad de acciones que, en lugar de tomarla como objetivo, apuntan solamente a los intereses particulares de quienes las hacen, puesto que todos los que componen un ejército, buscando su propia gloria y encumbramiento, producen un bien tan grande y general” (s.41).

⁸⁵ Madame de Sablé, *Máximas*, No. 71. En : *Moralistes...*, p. 254.

⁸⁶ Máxima suprimida 73, edic. Bibliot. Nationale.

Todo agustiniano, según Lafond, sabe reconocer la validez de una moral objetiva. Como dice con mucha precisión La Chapelle-Bésse, “la mayoría de las acciones que el mundo toma como virtudes no tienen de ellas a menudo más que la imagen y semejanza. Sin embargo, no dejan de tener su mérito y de ser dignas en cierta manera de nuestra estima, pues es muy difícil humanamente tener algo mejor”⁸⁷.

3. *Los límites del optimum de los moralistas*

Es notable que este bien tan grande y tan general engendrado por la competición de los intereses particulares no sea el pan de cada día, caro a los economistas, sino el vano triunfo de las armas. Sin duda, La Rochefoucauld estaría de acuerdo con el moralista de la fábula, su amigo La Fontaine. La zorra no espera zamparse un buen camembert dirigiéndose a la benevolencia del cuervo, sino hablando a su amor propio. Aquí está toda la diferencia entre el amor propio del aristócrata y el del mercader, cuyos valores desposa el filósofo de Glasgow. Ahora bien, en la versión del fabulista, si apelar al amor propio permite a ciertas personas comer barato, no todos lo encuentra necesariamente provechoso.

Tampoco La Rochefoucauld (como la mayoría de los moralistas) piensa que los intereses engendren siempre y sistemáticamente la armonía, bien sean intereses de vanidad o *a fortiori* mercantiles. Muy al contrario, y de acuerdo con una visión moral antiutilitarista que atraviesa también a la Ilustración, el bien común puede entrar en conflicto con el interés particular. Contra Voltaire y Bernard de Mandeville, La Rochefoucauld declara: “El lujo y el excesivo refinamiento en los Estado son el presagio seguro de su decadencia, puesto que, al apegarse todos los particulares a sus intereses propios, se apartan del bien público” (S 52). De buena gana se uniría a Rousseau, que declara: “Para dos hombres cuyos intereses están de acuerdo, cien mil quizá les son opuestos, y no hay por tanto otro medio de tener éxito que engañar o destruir a todos ellos”⁸⁸.

En la fábula smithiana del carnicero, del cervecero y del panadero, ¿quién asegurará la comida del parado, del vagabundo, del excluido social? Si se dirige a el *self-love* de aquellos, el pobre dia-

⁸⁷ Lafond, *op.cit.* p. 99.

⁸⁸ J.-J. Rousseau, “Narcisse”, *Oeuvres* II. Citado por Rosanvallon, *op.cit.* p. 27.

blo habrá de proponerles lavar su coche por unas monedas, que no asegurarán quizá su misma subsistencia, ciertamente no la de su familia, si es que ha cometido la impertinencia de fundar una. ¿Tendrá más suerte dirigiéndose a su sentimiento de fraternidad humana? Es muy dudoso. En uno como en otro caso, será un marginado socialmente deslegitimado, excluido de las tres formas normales de socialidad: *el commercium*, *el convivium*, y *el connubium*⁸⁹. Sólo los libertarios tienen el aplomo de afirmar que los parados son voluntarios y que su existencia no zarandea el dogma de la armonía de los intereses, porque se trata de un dogma.

Para los moralistas, el interés que puede tener efectos positivos al socializar los vicios, no puede por sí solo fundar el lazo social. Es notable que, en la larga y profunda reflexión nº 4 de La Rochefoucauld titulada “Acerca de la sociedad”, no se haga en ningún momento referencia al interés como cemento social. Ciertamente, la sociedad de que se trata no es el lazo social primario, sino esta reunión mundana que las élites del fin del antiguo régimen llamaban “la sociedad” y que era la fuente de este dulce vivir caro al príncipe de Talleyrand. Sin embargo, esta sociedad mundana no deja de ser una forma de nuestro *comercio* con otro. Ese comercio es afirmado al principio como absolutamente necesario: “La sociedad es necesaria a los hombres: todos la desean y todos la buscan”. No es ciertamente la amistad ni la *philia* de Aristóteles quienes la soportan; y su gestión es delicada. La búsqueda egoísta de la ventaja, sobre todo en cuestión de vanidad, hace difícil su buen funcionamiento. Ese *comercio* no se dirige al interés material. Se funda sobre el acuerdo, que no se calcula al ser recíproco. Se trata de una forma de civilidad⁹⁰. Ciertamente La Rochefoucauld ha escrito también: “Los hombres no vivirían mucho tiempo en sociedad, si no se engañaran los unos a los otros” (87), o también: “sólo el interés produce nuestra amistad”. Sin embargo, en el último caso se trata de la amistad de los poderosos, y en el primero se apela a la ilusión, y no al interés.

Si nuestro duque, desilusionado y cínico, constata que la vanidad guía al mundo y que, en fin, no la guía demasiado mal, está

⁸⁹ El zorro parásito y adulón de La Fontaine no quedaba excluido del *commercium* más que porque era demasiado señorón para mancharse las manos.

⁹⁰ En su pensamiento 743, consagrado precisamente al amor propio, Pascal completa a La Rochafoucauld: “Nadie habla de nosotros en nuestra presencia como habla en nuestra ausencia. La unión que existe entre los hombres se funda sólo en este engaño mutuo; y pocas amistades subsistirán si cada uno supiera lo que su amigo dice de él cuando no está presente, aunque hable sinceramente y sin pasión”.

muy lejos de fundar la moral sobre este amor propio. Hace de la humildad “la verdadera prueba de las virtudes cristianas” (358). El verdadero sentimiento, para él, es espontáneo, desinteresado, o incluso fundado sobre el deber religioso más bien que sobre un humanismo profano caro a los ilustrados del siglo siguiente: “Yo no pretendo destruir con lo que digo la confianza tan necesaria entre los hombre, puesto que es el lazo de la sociedad y de la amistad. Pretendo solamente ponerle límites y volverla honesta y fiel. Quiero que sea siempre verdadera y siempre prudente, y que no tenga ni debilidad ni interés”⁹¹. Da caza a la falsa virtud, a los falsos valores que se fundan sobre el interés, al egoísmo, a la vanidad. Nada odia tanto como la hipocresía. Pero el combate está casi perdido desde el principio, tan poderoso es el amor propio. En efecto, “la virtud no iría tan lejos si no la acompañara la vanidad” (200). “Dios (escribe también a su amiga jansenista, Madame de Sablé) ha permitido para castigar al hombre del pecado original, que se haga un dios de su amor propio para ser atormentado por él en todas las acciones de su vida”⁹². Así lejos de ser el dueño de su interés, como supondrán los economistas, el hombre es su esclavo. Algunos se acomodan a ello ciertamente, pero la mayoría sufren.

“El interés (dice también), al que se reprocha que ciega a algunos, es el que produce toda la luz de otros”⁹³. Aunque la verdadera moral se encuentra en los antípodas del interés y del utilitarismo ambiente, se encuentra sin embargo corrompida por este último: “Las virtudes se pierden en el interés como los ríos se pierden en el mar” (171). Los verdaderos valores, como la grandeza, el heroísmo, la humildad, son radicalmente desinteresados. Ahora bien, “solamente Dios sabe si un comportamiento neto, sincero y honesto es más bien un efecto de la probidad que de la habilidad”⁹⁴.

CONCLUSIÓN

En estas condiciones, la verdadera virtud no tiene un gran papel que jugar en el mundo. Queda oculta y casi indetectable e indecible. Sin saberlo, La Rochefoucauld prepara el terreno a los

⁹¹ Reflexión No. 5, “Sobre la confianza”, en : *Moralistes...*, p. 203.

⁹² *Lettre à Madame de Sablé*, s. d., edición Bibliot. Nationale, p. 190.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Lettre à Monsieur Esprit*, edic. Bibliot. Nationale, p. 164.

partidarios de la moral de las apariencias, como Benjamin Franklin, para quien lo que cuenta no es tanto ser virtuoso como tener la reputación de serlo. El pietismo de los jansenistas y el de los puritanos favorecen sin pretenderlo el triunfo del conformismo moral. El contrasentido de Helvétius sobre La Rochefoucauld, preparado ya desde la aparición de las *Máximas*, se funda en fin de alguna manera en la continuidad de la historia. Como lo expresa muy bien Jean Lafond:

“Los moralistas agustinianos han dado a sus lectores una confianza que se ha vuelto contra ellos. Todo dualismo tiende a reducirse; dado que la virtud pura es de tan difícil acceso que quizá no hay existido nunca un acto virtuoso, el plano de la eficacia, de la utilidad social se ha aparecido a los pensadores de la Ilustración como el único finalmente que hay que tener en cuenta. El tomar en consideración al hombre en sociedad les ha conducido de este modo a adoptar un utilitarismo del que se encuentra completamente evacuada toda moral de la intención”⁹⁵.

La tensión mantenida entre moral y política por los moralistas del siglo XVII va a desaparecer gracias a la inversión de los valores, que será primero un cambio, y después una eliminación de hecho de la moral. Este desbarajuste preparado *après coup* por nuestros moralistas es completamente ajeno a su intención y a su convicción, pero es indudablemente esencial para comprender el desarrollo de la economía política.

Estos moralistas dan testimonio del fracaso trágico de la reacción contra la corrupción de la moral por el efecto de la subida al poder de las prácticas mercantiles. Por una astucia de la historia, la denuncia de la hipocresía de la moral de una sociedad cristiana, roída por los valores y las prácticas mercantiles, acabará por favorecer, por su misma intransigencia y su incompreensión de la situación histórica, aquello contra lo que insurge; la invasión del utilitarismo vulgar. Como lo ha subrayado finalmente Max Weber, el jansenismo y el pietismo, como también el puritanismo, han hecho la cama al utilitarismo (a despecho de su antiutilitarismo explícito) al privatizar excesivamente la moral. La vida ética ha llegado a ser un secreto tan íntimo que nada en las apariencias permite adivinarla. Por lo que toca al mundo, no se encuentra por ello mejor ni peor, al menos hasta que la *omnimercantilización* no venga a zapar los fundamentos mismos del lazo social.

⁹⁵ J. Lafond, *op.cit.* pp. XXV y XXVI.