

TESIS DOCTORAL

2015

**UNA BÚSQUEDA DEL RECONOCIMIENTO EN EL OTRO  
COMO FUNDAMENTO ÉTICO EN LA FILOSOFÍA DE  
SAVATER**

Doctorando:

**Jesús Mellado Valle**

Licenciado en Filosofía (2001)

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA  
(FACULTAD DE FILOSÍA)**

Programa de doctorado «Dimensiones de la Racionalidad»

Director:

**Jesús M. Díaz Álvarez**



TESIS DOCTORAL

2015

**UNA BÚSQUEDA DEL RECONOCIMIENTO EN EL OTRO  
COMO FUNDAMENTO ÉTICO EN LA FILOSOFÍA DE  
SAVATER**

Doctorando:

**Jesús Mellado Valle**

Licenciado en Filosofía (2001)

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA  
(FACULTAD DE FILOSÍA)**

Programa de doctorado «Dimensiones de la Racionalidad»

Director:

**Jesús M. Díaz Álvarez**



A Ana María, mi mujer.

Gracias.



## ÍNDICE

<b>1. INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>11</b>
<b>2. EL YO Y SU TRASCENDENCIA EN LA ÉTICA</b> .....	<b>37</b>
2.1. INTERPRETACIÓN DEL YO EN SAVATER .....	37
2.2. EL TRATO CON LO OTRO.....	40
2.3. LA COSIFICACIÓN.....	44
2.4. OBSERVACIONES FINALES.....	52
<b>3. LA LIBERTAD EN SAVATER</b> .....	<b>57</b>
3.1. LA LIBERTAD MORAL .....	57
3.2. LA ÉTICA COMO AMOR PROPIO .....	63
3.3. LA ELECCIÓN COMO LIBERTAD.....	71
3.4. LA ALEGRÍA, PRECEPTO BÁSICO DE LA ÉTICA .....	77
3.5. ASPECTOS DE LA LIBERTAD .....	84
3.6. DIFERENCIAS ENTRE POLÍTICA Y ÉTICA.....	87
3.7. OBSERVACIONES FINALES.....	90
<b>4. LA POLÍTICA VISTA POR SAVATER</b> .....	<b>93</b>
4.1. ÉTICA Y POLÍTICA.....	93
4.2. FUNDAMENTOS DE LA DEMOCRACIA .....	96
4.3. LA DEMOCRACIA COMO IDEAL ÉTICO Y POLÍTICO .....	105
4.4. EL INDIVIDUALISMO Y LA SOCIEDAD.....	111
4.5. LA DEMOCRACIA Y LOS DERECHOS HUMANOS.....	115
4.6. OBSERVACIONES FINALES.....	120
<b>5. PACIFISMO Y ANTIMILITARISMO</b> .....	<b>125</b>
5.1. PACIFISMO Y ANTIMILITARISMO .....	125
5.2. REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA Y SU LEGITIMACIÓN .....	131
5.3. CRÍTICA CONSECUENTE DE LA ANARQUÍA.....	139

5.4. EL INDIVIDUALISMO EN SAVATER.....	142
5.5. LA ACCIÓN POLÍTICA .....	145
5.6. OBSERVACIONES FINALES.....	153
<b>6. EN EL PUNTO DE MIRA .....</b>	<b>155</b>
6.1. LOS PREJUICIOS DEL NACIONALISMO .....	155
6.2. LA EVOLUCIÓN NEGATIVA DE LOS NACIONALISMOS.....	163
6.3. UN TEMA DE ESTADO.....	169
6.4. PUNTUALIZACIONES «NACIONALISTAS» .....	174
6.5. EL ARTÍCULO CENSURADO .....	185
6.6. OBSERVACIONES FINALES.....	189
<b>7. NIETZSCHE VISTO A TRAVÉS DE SAVATER .....</b>	<b>195</b>
7.1. UNA VISIÓN DE NIETZSCHE.....	195
7.2. LA EXTRAÑA IDEA DEL ETERNO RETORNO.....	207
7.3. LAS INTERPRETACIONES DE LA MUERTE DE DIOS .....	212
7.4. EL SENTIDO DEL SUPERHOMBRE .....	216
7.5. PENSAMIENTOS DIVERSOS SOBRE LA OBRA DE NIETZSCHE.....	227
7.6. PUNTUALIZACIONES DE SAVATER CON RESPECTO A NIETZSCHE .....	230
7.7. OBSERVACIONES FINALES.....	234
<b>8. LA RELIGIÓN VISTA POR SAVATER.....</b>	<b>239</b>
8.1. SAVATER: UN MARCADO LAICISMO .....	239
8.2. LA MORAL LAICA Y LA DEUDA CON LA MORAL RELIGIOSA.....	248
8.3. SAVATER Y MARINA FRENTE A FRENTE.....	257
8.4. OTRO PUNTO DE VISTA A TENER EN CUENTA: JOSÉ RAMÓN AYLLÓN .....	277
8.5. JOSEPH RATZINGER Y JÜRGEN HABERMAS.....	279
8.6. OBSERVACIONES FINALES.....	286
<b>9. LA EDUCACIÓN VISTA POR SAVATER.....</b>	<b>289</b>
9.1. RECONOCIMIENTO A LOS MAESTROS .....	289



9.2. LA FAMILIA COMO PRIMER PASO A LA ENSEÑANZA .....	296
9.3. UNA TAREA DOCENTE .....	319
9.4. ESTADO Y FAMILIA.....	321
9.5. EDUCACIÓN PARA LA CIUDADANÍA.....	324
9.6. OBSERVACIONES FINALES.....	327
<b>10. LA LIBERTAD DE ESCRIBIR.....</b>	<b>331</b>
10.1. LA LIBERTAD DE ESCRIBIR .....	331
10.2. LA LEY DEL TODO .....	342
10.3. LA REVOLUCIÓN COMO EXPRESIÓN DE SOMETIMIENTO .....	345
10.4. UNA OFENSA QUE NUNCA EXISTIÓ .....	348
10.5. UN RECUERDO DEL MARXISMO .....	353
10.6. UN CAMBIO NECESARIO.....	356
10.7. OBSERVACIONES FINALES.....	360
<b>11. EL LECTOR VORAZ .....</b>	<b>371</b>
11.1. EL LECTOR VORAZ.....	371
11.2. GANARSE LA VIDA .....	375
11.3. UNA INTERESANTE ENTREVISTA.....	391
11.4. NUEVAS Y ÚLTIMAS PUBLICACIONES.....	395
11.5. OBSERVACIONES FINALES.....	397
<b>12. CONCLUSIONES FINALES .....</b>	<b>399</b>
12.1. ESTRUCTURACIÓN EN CAPÍTULOS.....	404
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>409</b>
1. BIBLIOGRAFÍA DE SAVATER. FILOSOFÍA .....	409
2. BIBLIOGRAFÍA DE SAVATER. LITERATURA.....	411
3. OTRA BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA .....	413



## 1. Introducción

Mis inclinaciones por hacer una tesis sobre Savater han sido empujadas por la escasa literatura que hay sobre el filósofo vasco. Ese ha sido mi principal estímulo, hacer una tesis sobre los trabajos de filosofía de Savater teniendo siempre en cuenta la importancia del YO en la filosofía temprana del filósofo vasco. Me he centrado en la investigación<sup>1</sup> del yo, el reconocimiento en el otro y la cosificación, no son tres temas, sino uno solo; en realidad se trata de la relación del yo con otros yos que deben ser considerados como no cosas. Ese el tema central de la investigación que llevo a cabo y con la que empiezo el primer capítulo que da soporte para todos los que vienen con posterioridad, sin ese primer capítulo la tesis no se comprendería en su totalidad.

He comparado el pensamiento del pasado, es decir, el de los primeros escritos, los que corresponden a un escritor joven, con el de un escritor maduro, al que corresponden sus últimos trabajos. Es evidente que a lo largo de su larga trayectoria intelectual vayan surgiendo cambios de pensamiento; yo, personalmente, no los considero de vital importancia. Consideraría más preocupante que sus valores morales hubieran cambiado de manera radical, no sé si lo han hecho, es posible que en alguna medida haya sido así, pero lo cierto es que, si ha habido un cambio para Savater, ha sido a mejor.

La obra de Savater podrá gustar más o menos, podremos estar más o menos de acuerdo con sus pensamientos, pero es un autor que ha sido capaz de remover cierto interés por la filosofía con sus libros de divulgación que, como él dice, no han sido del agrado de los filósofos académicos. *Ética para Amador* y *Política para Amador* me parecen dos magníficos libros para iniciarse en la filosofía. Otros libros como ya iré comentando a lo largo de la introducción ponen de manifiesto que estamos ante un intelectual de una talla considerable y, sin embargo, ni en esos libros resulta cansado leerle. Su magia es sin duda la gran facilidad —o el genio— para escribir como si no costase hacerlo. Lo que más atrae de su obra es sin duda su facilidad para leerle y la manera sencilla y a veces divertida de contar las cosas, porque la filosofía es una cosa que puede resultar pesada si no se tiene el talento personal para saberla contar; el profesor ha demostrado que lo tiene.

Sin embargo, el comentario de Savater quedaría incompleto si no hubiera sabido o no hubiera tenido intención de incluir —para comparar— a otros autores que he creído que merecían la pena, según qué temas. Por eso, aquí y allá, se encuentran autores que igualmente merecen todos mis respetos y con los que estoy de acuerdo en muchos de

---

<sup>1</sup> En mi opinión se abusa mucho en estos tiempos de la palabra investigación, creo que esta palabra debería quedarse para las ciencias; en humanidades, sin ánimo de ofender a nadie, resulta algo presuntuosa, yo la uso, pero no deja de parecerme algo excesiva.

sus planteamientos. Por ejemplo, un autor muy repetido a lo largo de este tesis doctoral es el profesor José Ramón Ayllón. Considero que su filosofía es una filosofía amable y sin estridencias, que intenta reconciliarse con el mundo. En el librito titulado *Desfile de modelos* creo que tenemos a un José Ayllón lleno de aciertos y de generosidad dialéctica buscando en el ser humano el equilibrio ético que hemos perdido hace algún tiempo.

Otro autor que he incluido en mis tesis ha sido al profesor José Antonio Marina. Con él y con cada capítulo de los libros que he tenido la oportunidad de leer y en algunos caso de releer, como son: *Ética para náufragos*, *Dictamen sobre Dios* y *¿Por qué soy cristiano?*, creo haber enriquecido este trabajo. En cualquiera de ellos he saboreado el placer de ir «investigando» en cada página. Destacaría que en un tiempo laico ha sabido definirse creyente y cristiano y mantener su personalidad por encima de cualquier tendencia posmoderna. Sin duda, en este aspecto es radicalmente diferente a Savater, que se ha definido como no creyente y que aprovecha cualquier momento para subrayarlo.

Sin embargo, un libro que me ha sorprendido ha sido el que lleva por título *Los diez mandamientos del siglo XXI (2005)*. Aquí aparece un Savater desconocido con la religión cristiana y en sus comentarios figuran dos sacerdotes y un rabino. El libro son diez preguntas —Los Diez Mandamientos— a Dios con sus correspondientes opiniones sobre la observancia de los mismos. De sus opiniones políticas o sociales se pueden tener otras opiniones que no necesariamente tienen que estar de acuerdo con las que tiene el profesor. En algunas, como es el caso de la droga, Savater lleva manteniendo una misma línea desde hace años, es decir, la defensa de su legalidad. Para él, el hecho de estar legalizada la droga supone sin duda que se pueda acabar de una vez por todas con los que se están haciendo ricos con la prohibición.

Esos son solo algunos aspectos de las diferentes opiniones de Savater, hay otros, sin duda, disueltos por toda la obra. No obstante, hay que destacar que lo radicalmente importante en este autor como en cualquier otro, es que nos ayuda a pensar, a plantearnos tema tras tema, y eso es la esencia de la filosofía; copensar con los autores y sacar partido de lo que otros pensadores, en mejor disposición intelectual que la nuestra, son capaces de transmitirnos a través de su obra. Es cierto que ha habido gente que me ha preguntado por qué me he atrevido a hacer una tesis doctoral de una persona que todavía vive, que por fortuna está con nosotros y podemos disfrutar de manera periódica de sus novedades editoriales. Mi respuesta es siempre la misma, es decir, lo que he pretendido con mi tesis es investigar la desaparición del yo como sujeto ético al irlo comparando con sucesivas lecturas donde aborda —con lucidez— otros aspectos de la filosofía pero donde el yo como expresión ética ha desaparecido.

Repito lo que ya he dicho con anterioridad, salvo el libro de Javier Prado Galán<sup>2</sup> el excelente trabajo de Marta Nogueroles<sup>3</sup>, junto con el de F. Giner Gracia y Enrique Ujaldón, coordinadores de un libro con la opinión de diferentes intelectuales y amigos de Savater<sup>4</sup>, no existen otros, al menos publicados en España, y que yo sepa. Sin embargo, por suerte ha aparecido un nuevo libro de sumo interés, donde el autor, hace un análisis interesantísimo del surgimiento del neonietzscheanismo en España, protagonizado por Eugenio Trías y Fernando Savater. El autor es el profesor Francisco Vázquez García: *Hijos de Dionisios (Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (1968-1985))* y la editorial es Biblioteca Nueva (2014).

Sobre este libro y algunos de sus interesantes comentarios me he extendido en algunos temas de la tesis, concretamente en las observaciones finales del tema de Savater sobre Nietzsche. Sin duda este libro que es un investigación seria y muy académica (rigurosamente académica) sobre los primeros nitzscheanos que surgieron en España. Nos aclara muchas cosas sobre el autor o sobre los autores que hicieron que poco a poco desde la Universidad Autónoma de Madrid, que fue donde surgieron con fuerza las ideas sobre el pensador alemán, fueran calando en todas la sociedad de aquellos años posteriores al franquismo que se dieron en llamar «La movida» madrileña y catalana. Pero no son muchos los autores que se hayan preocupado por acercarnos a su obra, por ahondar en ella y arrojar alguna luz sobre los diferentes puntos de su trayectoria filosófica.

A lo largo del libro iremos viendo en Savater cómo hay un cambio, entre sus escritos de juventud. Aparece el yo en *La tarea del héroe* e *Invitación a la ética*, pero en sus escritos de madurez, desaparece el yo sin dejar rastro en su filosofía posterior. Algo que me llama la atención es el emotivo recuerdo que guarda no solo de su adolescencia, sino también de los libros que leyó en aquella época. Personajes y libros que van salpicando su obra y que en algunos casos forman parte de un recuerdo perenne. Podría poner más de un ejemplo, pero de todos los posible destaco uno de los libros que más parece que le ha conmovido en su juventud: *Moby Dick*, y la relación con Ahab. En el primer libro que yo he visto que hace mención de la novela es nada más ni nada menos que en su primer libro publicado, titulado, *Nihilismo y Acción (1970)*. Este primer libro tuvo que pasar la prueba de fuego que al parecer suponía enfrentarse al entonces director de la editorial Taurus, P. Jesús Aguirre. Trabajo que disfrutó del beneplácito del director en cuestión.

---

<sup>2</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater. Grandeza y miseria del vitalismo*, México: Iberoamericana, 2001.

<sup>3</sup> NOGUEROLAS JOVÉ, M.: *Fernando Savater, Biografía de un joven filósofo*, Madrid: Endymion, 2013.

<sup>4</sup> GIMÉNEZ GRACIA, F. y UJALDÓN, E. (eds.): *Libertad de Filosofar. Ética, política y educación en la obra de Savater*, Barcelona: Ariel, 2007.

Otro de los libros donde figura el mismo cuento, *Moby Dick*, es en *La vida eterna* (2007). Como se podrá observar entre uno y otro dista la friolera de 37 años. 37 años son muchos años de fidelidad a una novela y a un argumento y eso le hace pasar, en mi opinión, por un hombre de una sensibilidad especial. Antes de pasar a diseccionar la obra que tenemos entre manos, capítulo por capítulo, esperando reflejar en este trabajo lo que en su lectura se hace, he creído necesario hacer un poco de historia de la trayectoria que ha tenido la tesis doctoral.

Esta tesis es parte del trabajo de investigación que tuve que hacer para obtener el Diploma de Estudios Avanzados pero donde no figuraba el yo, el reconocimiento en el otro o la cosificación, este tema de investigación pertenece de lleno al interés de la tesis doctoral. Dicho esto creo que ya es momento de pasar a comentar la tesis doctoral que he titulado: *Una búsqueda del reconocimiento en el otro como fundamento ético en la filosofía de Savater*. En primer lugar, el libro se compone de diez capítulos, divididos a su vez en epígrafes y una observación final que va inmediatamente después de cada capítulo donde expongo la bibliografía comentada y si ha aparecido algún tema de los que estoy tratando de investigar; termina la tesis con una conclusión final donde analizo lo estudiado en las páginas precedentes. Los capítulos repartidos en algo más de trecientas páginas, son los siguientes:

- El yo y su trascendencia en la ética.
- La libertad en Savater.
- La política vista por Savater.
- Pacifismo y antimilitarismo.
- En el punto de mira.
- Nietzsche visto a través de Savater.
- La religión vista por Savater.
- La educación vista por Savater.
- La libertad de escribir.
- El lector voraz.
- Conclusiones Finales.

Ahora vamos a ir analizando los capítulos uno por uno y para eso me voy a valer de la ayuda del señor Javier Prado Galán —entre otros—, autor que con su magnífico ensayo sobre la obra de Savater me ha sido imprescindible, como se podrá ir viendo a lo largo

de la lectura del presente trabajo. Vamos entonces a ver el componente del primer capítulo y, en mi opinión, el más importante porque es la base de los posteriores: «El yo y su trascendencia en la ética».

El yo se nos presenta como problema o como solución en el libro de Savater titulado *La tarea del héroe* (1992) junto con *Invitación a la ética* (1995); en estos libros, Savater pone de manifiesto que sin el otro, sin que tengamos en cuenta al otro no puede haber ética. Por eso dice Javier Prado Galán:

«Savater considera cuatro tipos de relaciones que pueden llevarnos al reconocimiento y a la reciprocidad. En primer término, la relación con lo absolutamente otro: con el dios, con la tempestad o con la fiera, con lo inhumano. La forma de esta relación es la piedad y el ámbito simbólico-operativo en que se ejerce puede ser llamado genéricamente religión. En segundo lugar, la relación con el otro, pero en el enfrentamiento. Se trataría del reconocimiento del otro, no *en el otro*. La forma de este nivel de relación es la violencia y el ámbito simbólico-operativo en que se ejerce es lo que se conoce como política. Reconocimiento de la sumisión del otro, de inferioridad. O viceversa. En tercer lugar, tenemos la relación con el otro que se da en el reconocimiento *en el otro* y no solamente del otro. Mediante esta relación reconozco en el otro su humanidad, para a mi vez ser reconocido del mismo modo».<sup>5</sup>

Lo importante es entonces diferenciar entre el ser humano y la cosa. Por consiguiente, no debemos tratar al hombre como una cosa, no debemos *cosificarle*. Unas páginas más abajo sigue el señor Javier Prado diciendo:

«El reconocimiento *en el otro* nace de un egoísmo plenamente lúcido y consecuente, porque al confirmar al otro como no-cosa, me resisto a ser identificado con una cosa. La forma de este nivel de relación es la comunicación racional, y el ámbito simbólico-operativo en que se ejerce es la *ética*». Finalmente, el amor. Esta es la forma perfecta de relación con el otro, con otro que ya no es aunque sigue siendo él mismo en la plenitud irrepetible y libre de su diferencia. Savater lo define como «la afirmación incondicional y entusiasta del otro».

Si la piedad responde al plano religioso, la violencia al político y la comunicación racional al ético, ¿a cuál responde el amor? Savater rompe aquí con la simetría y no dice a qué plano pertenece el amor. Podemos decir nosotros con certeza que al erótico.<sup>6</sup> Una

---

<sup>5</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater. Grandeza y miseria del vitalismo*, op. cit., pp. 153 y 154.

<sup>6</sup> El amor se relaciona con el otro y en el otro. Al principio, cuando conocemos a alguien, especulamos sobre cómo será, quién será, si será buena o mala persona; por tanto, estamos considerando al otro. Si el gusto mutuo les une puede surgir el amor, que es un reconocimiento en el otro sin condiciones: ese caso, podríamos decir que el amor ha triunfado. El plano religioso dentro del amor no se encuentra, salvo que se idolatre al otro y se lo tenga como algo más que a un ser humano y se lo eleve a la

última precisión sobre el tema del reconocimiento. En alguna parte de su obra Savater pone como fundamento del reconocimiento *en el otro* al amor. Esto no deja de ser ambiguo considerando lo dicho en el párrafo anterior.<sup>7</sup> Lo que dice Savater —usando sus mismas palabras— es que nos metamos en las zapatillas del otro. En definitiva, que nos pongamos en el lugar del otro, que entendamos al otro en su queja o en su reivindicación, que no le consideremos una cosa o, como diría Kant, que el hombre es fin en sí mismo, no un medio para fines.

Pasemos ahora al segundo tema: «La libertad en Savater». Desde un punto de vista ético la libertad es para nuestro autor de radical importancia, como lo es desde el punto de vista político que analizaremos en el capítulo dedicado a la política. Vamos a ver ahora qué es la libertad moral en Savater. Para seguir este tema de la libertad nada mejor que su libro *Ética para Amador*. Es precisamente allí donde desarrolla la libertad como elección entre lo que nos es dado, pero desde luego que no es el único libro donde Savater hablará de la libertad. En concreto, hay un libro titulado *El valor de elegir* donde el profesor da ya en el título las pistas de su contenido. Además, en este libro es donde más veces recurre, entre otros, como *La ética como amor propio*, a las figuras clásicas, en concreto a Aristóteles.

Veamos qué dice a este respecto el señor Javier Prado Galán:

«El filósofo vasco gusta de definir la ética como un arte de vivir cuyo fundamento es precisamente la ausencia de sanciones. Amigo de la libertad, y enemigo de la coacción, trueno contra toda noción de ética que provenga de la aceptación conformista de normas y leyes constrictivas. La base de la ética, paradójicamente, es la impunidad. Pero, en realidad, ¿se puede hablar de una ética sin sanciones, de una ética impune? ¿En dónde quedan las experiencias de la culpa, del remordimiento, de la vergüenza? ¿Qué fundamentación tiene? “Pero si yo concibo la ética como un arte de vivir mío en relación con los otros, sin los cuales no sería yo porque nadie puede ser yo sin tú o sin él, entonces ya no la estoy viviendo como una coacción, sino como una expresión de libertad” La raíz de la ética consiste en el uso que hacemos con nuestra libertad. El vasco define la libertad en plural mayestático: “Llamo libertad a la intervención de la voluntad en la identidad” o también: “la libertad es el primordial deber (ser) de nuestro querer (ser)”. En su obra, *Ética para Amador*, define la libertad en estos términos: “Libertad es ‘decidir’, pero también ‘darse cuenta’ de que está decidiendo. Lo más opuesto a dejarse llevar. Libertad y conciencia van indisolublemente unidas. En fin, de manera sucinta: ‘Ética’ equivale a ‘hacer lo que uno quiere’. ¿En dónde queda la otra cara de la moneda, la responsabilidad? Pero así como la ética se ocupa de la libertad, también se dedica a dilucidar la buena vida, el placer, la felicidad y la

---

categoría de lo «inaccesible» de lo «intocable», como podría ser para los adolescentes el cantante o actriz de moda.

<sup>7</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater. Grandeza y miseria del vitalismo*, op. cit., p. 154.



alegría; la ética lo que intenta es averiguar en que consiste “en el fondo”, [...] esa dichosa buena vida que nos gustaría pegarnos».

Hagamos aquí un pequeño *excursus* para, de la mano del libro *Ética para Amador*, explicitar desde Savater qué se entiende por conciencia moral y de ese modo aclarar un poco más qué se entiende por libertad. Dejemos hablar al filósofo vasco. El párrafo es prolijo, pero vale la pena incorporarlo íntegramente:

«La única “obligación” que tenemos en esta vida es la de no ser imbéciles. La palabra imbecil viene del latín *baculus* que significa “bastón”: el imbecil es el que necesita bastón para caminar. Lo contrario a ser moralmente imbecil es tener “conciencia”. La conciencia consiste en saber que no todo da igual porque queremos realmente vivir bien, consiste en estar dispuestos a “fijarnos” en si lo que hacemos corresponde a lo que de veras queremos o no, consiste en ir desarrollando el “buen gusto” moral, de tal modo que haya ciertas cosas que nos “repugne” espontáneamente hacer, consiste en renunciar a buscar coartadas que disimulen que somos *libres* y por tanto razonablemente “responsables” de las consecuencias de nuestros actos».

Para el filósofo vasco no hay éticas «renunciativas». En realidad, solo se sacrifican unos valores para aumentar otros del área opuesta. Por ejemplo, se sacrifican los valores de la libertad para preferenciar los de la vida, o viceversa.<sup>8</sup> Aquí Savater compara con éxito la libertad moral con la libertad política. Mientras que la primera forma parte de los individuos en singular, de cada cual, la segunda pertenece al terreno de las naciones o de los pueblos que han decidido —no sin muchos esfuerzos— vivir en libertad aunque tal cosa no sea precisamente fácil. Otra vez me dejo guiar por el señor Javier Prado Galán para que nos sumerja en el tema de la política:

«Savater capta bien cómo con la modernidad dos proyectos se enfrentan: el del individuo que anhela ser bueno y feliz, pese a la sociedad y sus cadenas, y el de la sociedad que aspira a la justicia y a la libertad pese a los caprichos individuales. El vasco opta por la subsunción de lo político en lo ético. Para Savater el ideal ético es intrínsecamente social. En, *La tarea del héroe*, apuntala de este modo las relaciones entre la ética y la política: «No hay una ética social, no hay problemas sociales en ética: toda ética es social. [...] No hay, pues posibilidad razonable de que la ética permanezca neutral ante la política, [...]. Ese paradójico designio de poner a la ética como objetivo de la política es el sentido más radical de la revolución; o si se prefiere menos truculencia, es el cumplimiento de la democracia».<sup>9</sup>

En el capítulo titulado «La política en Savater», hablo de la importancia que tiene para nuestro filósofo la democracia. Para eso se remonta a Grecia. Ellos, los griegos de hace

---

<sup>8</sup> *Ibíd.*, pp. 138-140.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, pp. 175 y 176.

ahora 2.500 años fueron los primeros en poner en marcha ese sistema tan problemático y tan controvertido, como el propio Savater explica en su libro *Política para Amador*. Allí, el autor reflexiona, entre otras muchas cosas, sobre lo complicado que puede llegar a ser que personas con pensamientos diferentes consigamos, no sin muchas disputas y encendidas discusiones, ponernos de acuerdo en algo tan importante como la marcha, la buena marcha de nuestros respectivos países. Pero oigamos a Savater en su sencilla pero interesante reflexión sobre la democracia:

«Pero lo único garantizado es que habrá más conflictos y menos tranquilidad (suele decirse que “tranquilidad” viene de tranca: los despotismos y las tiranías no dejan moverse ni a una mosca). Pero el griego prefería discutir con sus iguales que someterse a los amos; prefería hacer disparates elegidos por él, inventar las leyes de su ciudad y poder cambiarlas si no funcionaban bien, en vez de someterse a los mandamientos inapelables, fueran naturales o divinos. Eran raros y originales, aquellos griegos: pero muy valientes. El invento democrático, ese círculo en cuyo centro estaba el poder, esa asamblea de voces y discusiones, tuvo como consecuencia que los ciudadanos —los sometidos a *isonomía*, a la misma ley— se miraran unos a otros».<sup>10</sup>

Otro aspecto importante en la política de Savater es la defensa que hace del individualismo, un tema de cierta relevancia cuando no de importancia para el autor de *Ética para Amador*. Vamos a ver ahora qué dice el señor Javier Prado Galán al estudiar a Savater sobre el tema en cuestión:

«La principal aportación de la democracia fue la invitación política del individuo. La gran revolución política de la modernidad, otra forma de decir lo mismo, es la afirmación del individuo como centro decisorio insustituible de la organización comunitaria. Savater determina laudatoriamente el individualismo con estas frases: “El individualismo es el reconocimiento teórico práctico de que el ‘centro-social’ de operaciones y sentido, de legitimidad y decisión, es el individuo autónomo, o sea: todos y cada uno de los individuos que constituyen el artefacto social. [...] En el terreno de la ética, [...] el individualismo supone la entronización moral de la ‘autonomía’ y de la ‘responsabilidad’ del sujeto por encima de su pertenencia a un grupo o institución”. Sin embargo, para deshacer de inmediato cualquier malentendido, Savater dice que: “En contra de la suposición más superficial, el individualismo no es un proyecto de asocialidad sino un logro de la sociabilidad. [...] En realidad, es la sociedad misma la que en su progresivo refinamiento ha ido funcionando como un mecanismo individualizador”».<sup>11</sup>

Por eso, dice Javier Prado Galán al hilo de lo que estaba comentando más arriba: «Nos oponemos al impulso individualizador porque tenemos miedo de separarnos de esa

---

<sup>10</sup> SAVATER, F.: *Política para Amador*, Madrid: Ariel, 1992, pp. 92 y 93.

<sup>11</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater. Grandeza y miseria del vitalismo*, op. cit., pp. 182 y 183.

totalidad protectora que desde la infancia nos abastecía de seguridades». <sup>12</sup> La guerra tiene para el profesor algunos matices que al pacifista incondicional se le escapan. Savater reflexiona sobre la guerra como un mal. Es cierto, pero no deja de ver el lado positivo que nos puede proporcionar una guerra, por muy perplejos que nos pueda dejar tal pensamiento. Lo mejor como siempre es escuchar al autor:

«La guerra suele ser “cosa buena” cuando se la mira desde el punto de vista colectivo: sirve para afirmar y potenciar los grupos humanos, para disciplinarlos, para renovar sus élites, para fomentar sus sentimientos de pertenencia incondicional de sus miembros, para aumentar su extensión o influencia colectiva, para reforzar en todos los campos la importancia de lo público. En cambio la guerra es “mala” desde el punto de vista del individuo normalito, como tú o como yo, porque pone en peligro su vida, le carga de esfuerzo y dolores, le separa de sus seres queridos o se los mata, le impide ocuparse de sus pequeños negocios y no siempre le brinda otros mejores, le obliga a entregarse en cuerpo y alma a la colectividad». <sup>13</sup>

También hay un capítulo dedicado a la paz que entra de lleno en la ética, mejor dicho, es misión de ella, es uno de sus potentes argumentos. Hasta aquí he ido explicando en síntesis lo que con posterioridad voy a tratar en mayor profundidad. Hay un libro que lleva por título *El valor de educar*, cuya lectura me ha permitido escribir unos de los capítulos de esta tesis doctoral. Precisamente ese libro da pie para hablar con cierta extensión de un tema que a mí personalmente me parece de máxima actualidad: la educación. Por ese motivo, este capítulo lo he titulado como era de esperar: «La educación según Savater». Los libros que he ido utilizando para el tema son: *El valor de educar* y *Mira por dónde: Autobiografía razonada*, ambos de Savater.

Por otro lado, utilizo de manera indistinta, *Filosofía y ciudadanía* y *Filosofía mínima*, los dos de José Ramón Ayllón Vega. El capítulo habla de cómo entiende la educación Savater en relación con la familia y el Estado. Después de oír los discursos de Savater y de Ayllón, intento establecer una comparación crítica entre ambos autores que creo puede resultar interesante. Ayllón le da —siguiendo a otros autores que señala de manera constante en sus ensayos—, un valor primordial a la familia. Savater, aunque parezca lo contrario, se lo da al Estado —aunque es cierto que no se los quita a la familia—. Es verdad que hablamos de un Savater maduro y quizá razonablemente desencantado de la utopía ácrata. Sin embargo, sabemos que él no aconseja a Amador en su libro *Política para Amador* que sea utópico, sino que tenga «ideales», de lo contrario es posible que a la larga se sienta desencantado porque las utopías no se cumplen nunca. Se le ha criticado mucho esta postura, no tanto sus simpatías por las causas anarquista, sino su cambio radical con el tiempo.

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 184.

<sup>13</sup> SAVATER, F.: *Política para Amador*, *op. cit.*, pp. 179 y 180.

En este sentido, el libro que mejor recoge los sentimientos de amor a la niñez y a la infancia feliz que por suerte le tocó vivir es sin duda el que lleva por título *Mira por dónde: Autobiografía razonada*. Además, el libro es un homenaje a todos los maestros y a la primera enseñanza que determina lo que vamos a ser en el futuro. En los diferentes capítulos aparece un Savater que trata de no olvidar a ninguno de sus maestros a lo largo de su infancia, adolescencia y madurez universitaria. Es cuando habla de la enseñanza en la familia o la instrucción del Estado, cuando entra en juego el dinamismo que yo he propuesto entre Savater y Ayllón. Se podrá observar que el orden que sigo en los comentarios no es el que figura en la lista de temas, pero lo he ido escribiendo según las necesidades de la propia redacción, pero ninguno se queda en el tintero.

Cómo no decir nada sobre un autor tan traído y tan llevado por Savater como es Nietzsche. Su interés por este autor le llevó a escribir un ensayo sobre el alemán recientemente reeditado por Ariel, *Idea sobre Nietzsche*. Es cierto que en este libro Savater, como dice el señor Javier Prado Galán, toma casi todo su análisis de Gilles Deleuze. Sin duda, si queremos tener un cierto acercamiento a Nietzsche, no debemos olvidar bajo ningún concepto leer a Gilles Deleuze. La tendencia francesa para leer a Nietzsche se completa con un estudio reciente que resulta excelente no solo porque nos da la pista del surgimiento del neonietzscheanismo español y sus influencias en los filósofos de la época, hablo del libro del profesor, Francisco Vázquez García.<sup>14</sup> El libro es tremendamente útil para adentrarse en la generación de Savater y, de paso y en este caso, para completar el capítulo de Nietzsche visto por Savater. Es cierto que hago mis comentarios en cada uno de ellos o bien en cada tema que trato, pero me ciño a sus textos y no me salgo de ellos. Es posible que en algunas ocasiones dé alguna opinión algo más extensa pero en general el tema siempre es la obra de Savater.

Para este apartado voy a coger como guía, al que vengo cogiendo desde que empecé la introducción y que he seguido a lo largo de todo el libro, es decir, al señor Javier Prado Galán:

«Es relativamente fácil descubrir cuáles son las fuentes principales del pensamiento. Savater, él mismo lo confiesa en libros, artículos y entrevistas. Y aunque no lo manifestara expresamente, se adivina el toque nietzscheano, el sabor espinosiano y el delirio por Cioran en sus escritos. Juan Arias obliga a Savater a confesar su preferencias y le hace decir: “Por supuesto leí a Nietzsche y a Schopenhauer de muy joven y me sirvieron de base, por lo que en mi pensamiento filosófico ha quedado esa filosofía de la vida”. Nietzsche y su vitalismo han estado presentes desde temprano en la filosofía de Savater. En su *Diccionario filosófico*, Savater, en defensa de Nietzsche, afirma: “Después de todo, es Nietzsche uno de los grandes pensadores que más he frecuentado, [...]. Durante los años setenta fui

---

<sup>14</sup> VÁZQUEZ GARCÍA, F.: *Hijos de Dionisios. (Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana [1968-1985])*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2014.

considerado ‘neonietzscheano’ a la española, y escribí bastante sobre el autor del ‘Zaratustra’: a favor de Nietzsche pero aún más ‘a partir’ de Nietzsche”».

En la obra de Arias, Savater señala que su pensamiento se ha ido desarrollando a través de autores como Spinoza y los existencialistas Camus y Sartre. El genio de Spinoza ha dejado huella en la *Ética como amor propio* de Savater. En el *Diccionario filosófico* declara emocionado: «pero si por azar no debiera quedar memoria más que de un filósofo en el mundo, yo votaría por Spinoza». Por último, respecto a la impronta de Cioran en su pensamiento, Savater asegura: «sobre todo fue un pensador que me interesó mucho». De Cioran, en su *Diccionario filosófico* menciona:

«[...] tengo a Cioran por un “dandy”, y quizá el último de su especie, un “dandy” metafísico que con elegancia irónica exhibe el desconsuelo pero no lo convierte en sermón. Quizá sea insano alimentarse solo de él, pero no hay remedio mejor para “purgarnos” de tantos otros». <sup>15</sup>

Ciorán es un pesimista, pero ese pesimismo no se lo trasmite a Savater, sí quizá cierta ironía pero no la mucha acidez que destilan sus aforismos, siempre agudos, precisos e iluminados de inteligencia. La amistad personal de Savater con Ciorán ya la conocemos todos pero hay detalles que están llenos de nostalgia como nos hace notar Josep Muñoz Redón cuando se refiere a lo que ha contado Savater:

«Estábamos en la pequeña sala, la habitación donde transcurría toda la vida de la casa, cuyo único lujo era el del balcón desde el que se veían los techos románticamente incomparables del Barrio Latino. Años más tarde encontré un panorama semejante en el decorado de una representación de *La Bohème* en el Teatro Real de Madrid y casi se me saltaron las lágrimas. Sobre una mesita había botellas —whisky, coñac, vino, bandejas con aperitivos, los primeros dones de la hospitalidad a los que me instaba como si llegase por el desierto— y enseguida aparecía Simone. Salía de la cocina contigua, no menos liliputiense que las otras piezas, pero parecía recién llegada de la peluquería, siempre perfecta de aspecto, elegantísima en su sobriedad. Era inteligente, discreta, con un punto de ironía maliciosa en la conversación... Por Cioran (al que llamaba siempre así, “Cioran”, nunca “Emil” o cualquier otro apelativo íntimo, mostraba una devoción sin desmayo ni servilismo...» <sup>16</sup>

Un poco más adelante dice el señor Javier Prado Galán, que «pecaríamos de omisión si no introducimos aunque sea de pasada la impronta de otros filósofos en la obra de Savater». Está, por una parte, Voltaire. Savater escribió incluso una novela —*El jardín de las dudas*— sobre esta figura del pensamiento ilustrado. De Voltaire, el vasco recoge

---

<sup>15</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater. Grandeza y miseria del vitalismo*, op. cit., p. 85.

<sup>16</sup> MUÑOZ REDÓN, J. *Good Bye Platón. Filosofía a martillazos*. Barcelona, 2007, Ariel, pp. 43 y 44.

su estilo cáustico e irónico. Además, como confiesa en el libro de Juan Arias, *Fernando Savater: el arte de vivir*:

«Lo más volteriano en mí, lo más noblemente volteriano es la pasión por la tolerancia, el aborrecimiento del autoritarismo y de los fanáticos. Fernando Savater profesa su admiración por Jorge Luis Borges. En conversaciones sobre Borges señala: “pero lo que sí te digo es que si tuviera que elegir una sola influencia personal y decisiva, no solo en el hecho de escribir sino también en mis gustos literarios y filosóficos, no dudaría un instante en mencionar a Borges”».

El sello pesimista de Schopenhauer está presente en la obra del donostiarra. Además, recupera para sí la valoración de la voluntad que el mismo Schopenhauer desarrolla, aunque no en su aspecto ciego e irracional. Por último, es indudable la presencia del existencialismo de Sartre y de Camus en los escritos de Savater. Hay una sobrevaloración de la libertad que recuerda de inmediato las tesis de Sartre defendidas en *El ser y la nada*.<sup>17</sup> Para Savater no es el deber lo que debe mover al acto moral, sino el *querer* (ser). El deber queda supeditado al querer de la voluntad. No se puede decir bajo ningún concepto que el profesor Savater sea kantiano. Oigamos qué dice el señor Javier Prado Galán a este respecto:

«Concluamos, la filosofía moral española rechaza rotundamente la ética de Kant. La ética española de este siglo le da importancia al concepto de “personalidad”. Esto la pone en diálogo con los personalismos y existencialismos franceses. Y también delata el basamento antropológico de la ética en cuestión. El tema de la felicidad es sin lugar a dudas el tema toral para esta ética. Esto emparenta a la ética española con la ética griega eudomonista. En cambio esto distancia a la ética española del movimiento ético presente y mundial de acercamiento a los postulados formalistas kantianos. Mientras que en cuanto a ética se refiere, a nivel planetario hay una vuelta a Kant, con sus matices; a nivel hispano, observamos una gran fidelidad a los postulados aristotélico—tomistas. Por otra parte, junto a este empeño eudemonista, y como ya observamos, aparece en el horizonte una propuesta neonietzscheana que preconiza el vitalismo —la preferencia de los valores “vitales”—, y que es elaborada por gente de la talla de Savater, Rubert de Ventós y Trias».

Finalmente, sería erróneo olvidar la reflexión ética de algunos filósofos de cuño neokantiano en torno fundamentalmente a la ética discursiva de Apel y Habermas. Adela Cortina se cuenta entre los exponentes de esta corriente de filosofía moral española.<sup>18</sup>

Por otro lado, me gustaría hacer mención a un libro de Savater tan útil como ameno. El libro se titula *Ética y ciudadanía*. En él Savater responde a una serie de preguntas que

---

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 87.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 33.

después de las conferencias se van produciendo. En algunos casos se trata de gente del público quien hace las preguntas, otras son gente más cualificada, al menos presentados en el libro como tales. Las preguntas del público, no identificado como «eruditos profesionales», si cabe este término, también tienen su miga. A todas ellas responde Savater con enorme dosis de buen humor, paciencia y sapiencia. No cabe la menor duda de que muchas de las respuestas ya son conocidas por los lectores asiduos de Savater, pero eso no les resta ni importancia ni interés. Hay en ese libro algo que yo destacaría y es, precisamente, esas declaraciones honestas y fuera de toda sospecha de presunción que corresponden a la personalidad del profesor. Creo que merece la pena repetir alguna, porque eso nos da idea de hasta donde llega la seriedad intelectual y humana de Savater:

«En la ética no existe ningún tipo de búsqueda de novedad; por eso —dicho sea de paso— los profesores de ética somos más aburridos que los de estética, porque por muchos intentos que hagamos de darle vuelta a las cosas, no hay ninguna novedad en la ética. La idea es que hay que tratar a los seres humanos como fines en sí mismos y no como instrumentos; que hay que intentar ponernos en el lugar de los otros y no imponernos sobre el lugar de los otros; que hay que intentar tratar a los demás de un modo semejante a como quisiéramos ser tratados, y no simplemente aprovecharnos de ellos en una ocasión o en otra; todo este tipo de cosas se saben desde la más remota antigüedad, y no hay ninguna otra noticia de ética. Me hace mucha gracia cuando en giras como esta se le acerca a uno un periodista y le pregunta: “¿Cuáles son los nuevos valores?” Uno no puede inventarse un nuevo valor para darle gusto a aquel señor. No hay ningún nuevo valor. Cómo les vas a decir: “mira, no hay ningún nuevo valor”. Lo nuevo sería que los antiguos se cumplieran, esa es la única novedad que puedo imaginar en el terreno ético; pero nuevos valores, no se me ocurre ninguno. En el fondo, la ética lo que busca es recordar la raíz común de la humanidad, la labor de la ética es, a través de las novedades, la vida, las aparentes originalidades, las diferencias de un momento y otro; *recordar lo estable, lo permanente, lo que no pasa lo que dura. Es esto lo que hay que intentar recordar, lo que cuenta de verdad.* No vayamos a creer que cuenta más el invento, el avance técnico, incluso el avance estético, que el fondo de la vida, que es el reconocimiento de lo humano y la dignidad de los semejantes. La ética no puede más que insistir en este punto, modulando y cambiando el lenguaje, pero insistiendo en este punto».<sup>19</sup>

En el capítulo titulado «En el punto de mira», me refiero a las amenazas que pesan sobre él por parte de la banda terrorista ETA. He creído oportuno incluir este capítulo porque es una manera de reconocer el valor moral de su actitud y de su valentía. No todo el mundo, por muy filósofo moral que se sea, da la cara de la manera que la lleva dando Savater a lo largo de los últimos años. Por cierto que, si en su manera política de pensar ha habido algún cambio es, por otra parte, lógico. En mis atentas lecturas y con

---

<sup>19</sup> SAVATER, F.: *Ética y ciudadanía*, España: Montesinos, 2002, p. 177.

respecto a ETA siempre he apreciado un tono de reproche y de crítica contundente como respuesta a sus violentas actuaciones. Creo que Savater es de los pocos intelectuales que ha dado la cara en el País Vasco, donde las cosas son bastantes peores de lo que podemos imaginar los que vivimos en otras partes de España.

El profesor Savater no se ha mordido la lengua nunca cuando ha tenido que tildar de asesinos a los etarras, no ha buscado las palabras, sino que los ha llamado por su nombre usando los adjetivos apropiados, los que corresponde a los hechos brutales y sangrantes que han destrozados vidas y familias enteras, todavía hoy consumidas por el dolor y la pérdida de sus seres queridos. No creo que esa caterva de desalmados y brutales asesinos se merezca ser tratada como lo son en el Estado de derecho del que todo disfrutamos, sin embargo, no podemos oponernos, la ley debe ser ley para todos. También es cierto que nadie nos puede quitar el derecho a consternarnos, a indignarnos por el trato recibido, aunque sepamos y nos conste que ese trato humano forma parte de la democracia y de los derechos humanos que tal opción política ampara, pero mejor oír a Savater:

«Pero persiste y crece la repugnancia invencible a que los promotores por activa o por pasiva de la conspiración que ensangrienta nuestras democracias obtengan el menor beneficio democrático de ella. Y francamente es una repugnancia que me parece perfectamente saludable compartir».<sup>20</sup>

Me gustaría señalar algunas cosas que ha dejado dichas Savater en su libro *Libre mente*; oigámosle:

«Sin duda, ETA y sus servicios auxiliares tienen rasgos muy celtibéricos, pero no pertenecen a “la España de la rabia y de la idea” que cantó Machado, sino a la España de la rabia a las ideas que acabó con él y con tantos otros».<sup>21</sup>

Para este tema me he valido de dos libros que son un compendio de artículos recogidos mayormente en el periódico *El País*, que llevan por título *Perdonen las molestias y Saliendo al paso*. He tenido la fortuna de haberme tropezado con un nuevo libro de Savater, antes de que diera por terminada la tesis doctoral, de muy reciente aparición que lleva por título: *¡No te prives! Defensa de la ciudadanía* (2014)<sup>22</sup>. En este libro Savater sigue reprochando a los seguidores de ETA sus actitud frente a las víctimas y reclamando el derecho de que se pueda vivir en paz en el País Vasco. Además, ataca la pasividad de todos los ciudadanos frente al desafío independentista de Cataluña. Como ya comento en el capítulo dedicado a la política, el filósofo Savater cree que Cataluña es parte de España y de todos los españoles y que nadie tiene el derecho de decidir si se va a quedar con ella, con independencia de lo que los demás españoles puedan pensar. El

---

<sup>20</sup> SAVATER, F.: *Libre mente*, Madrid: Espasa Calpe, 1996, p. 295.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 293.

<sup>22</sup> SAVATER, F.: *¡No te prives! Defensa de la ciudadanía*, Barcelona: Ariel, 2014.



libro es una crítica a la sociedad actual que goza de vigor, entusiasmo y una visión de los acontecimientos analizada con rigor. Pero quizá vaya un poco más lejos y no solo se preocupe de la falta de ciudadanía sino también de los más jóvenes que han dejado de lado la política porque antes no les interesaba y ahora critican a todos los políticos de corruptos y de tramposos.

De otro lado las críticas de Savater se extienden a la cultura de internet y del «todo gratis» para una juventud que parece que en ese aspecto tiene —equivocadamente— todos los derechos. El ensayo es interesantísimo porque revela parte del contenido social que tenemos en estos momentos en la sociedad española y nos deja claramente la idea de que Savater en lo esencial, es decir, en la crítica social y el compromiso moral con las víctimas de ETA, no ha cambiado con los años.

Por otro lado, no he querido dejar de escribir algunas páginas dedicadas a quien ha sido uno de los filósofos de cabecera de Savater, con independencia de Ciorán; me refiero a Nietzsche. La importancia de este filósofo no solo es remarcable para Savater, sino para toda su generación e incluso para las posteriores. Para analizarlo con cierta profundidad me he valido, entre otros libros, del que lleva por título *Idea de Nietzsche*, y del análisis que hace de *Idea de Nietzsche* el profesor Javier Prado Galán, como ya he comentado en páginas anteriores. Algunas partes de la «idea de Nietzsche» no resultan precisamente esclarecedoras y para tal fin he tenido que valerme de otros autores.

Fue Javier Prado Galán, en su libro ya frecuentemente señalado, el que hace los comentarios oportunos para darme la pista de un autor frecuentado y conocido por Savater: Gilles Deleuze, autor de un libro que lleva el título de *Nietzsche*. El ensayo sobre Nietzsche de Deleuze es ciertamente interesante, pero no deja de ser una visión peculiar de un punto de vista personal, con el que se puede estar de acuerdo o no. Savater sigue la corriente francesa en las interpretaciones del alemán. Para ver con detalle el tema del nacimiento de neonietzscheanismo en España nada mejor que el reciente y brillante libro del profesor Francisco Álvarez García, como ya he señalado con anterioridad, allí podemos leer:

«El neonietzscheanismo que se evidencia en la nueva generación —la de los filósofos escritores y mediadores culturales que unos años más tarde pusieron en marcha *Los Cuadernos de la Gaya Ciencia*— es más antihumanista y afrancesado que germánico. A través de la invocación de la obra de Nietzsche, lo que se acoge con verdadero entusiasmo es la adaptación creativa de la misma que en esos mismos años estaba teniendo lugar en el campo filosófico francés (Pinto, 1995: 121-197) se trataba no solo de una proliferación de estudios acerca del solitario de Sils-Maria, preludiados por el que Georges Bataille le consagró en 1945, continuando entre otros con los de Deleuze y Klossowski —editados respectivamente en 1962 y 1969— y con la celebrada intervención de Foucault en el Colloque de Royaumont —publicada en 1967—. Lo más relevante era la utilización de los textos de Nietzsche en los proyectos filosóficos de estos autores,

a los que se añadían los nombres de Cioran, Rosset, Derrida o Blanchot. Buena parte de estos pensadores, introducidos en España gracias a los auspicios de Fernando Savater y Eugenio Trías a través de las editoriales Taurus, Seix Barral y Anagrama, constituyen el magma teórico que da carta de identidad a este grupo en vías de constituirse».<sup>23</sup>

La polémica entre un Nietzsche precursor del nazismo y como fuente de inspiración del nacionalsocialismo donde encajaría el «superhombre» se establece entre un Savater que no lo cree de ninguna de las maneras y un autor también muy comentado durante toda la tesis, José Ramón Ayllón. Este autor sostiene, por el contrario, que Nietzsche fue una de las influencias más directas del nacionalsocialismo alemán.

Otro de los asuntos de no poca importancia es la «muerte de Dios». Como dice el profesor Savater, la idea no es del todo de Nietzsche, sino que tal cosa ya venía fraguándose durante cierto tiempo. Sin embargo, es Nietzsche quien la refleja de manera contundente. Savater no ve en la muerte de Dios un ateísmo radical, una manera de acabar con Dios de una vez por todas. En su opinión, se trata de la muerte del Dios judío o cristiano, es decir, se trata de la muerte del monoteísmo frente al politeísmo. Ese punto de vista puede ser válido, pero también lo es sin duda el punto de vista que sostiene que el hombre desde ese momento no tuvo una referencia para canalizar sus frustraciones, sus miedos, sus delirios y su falta de amor hacia la humanidad. Recordemos la frase tan traída y tan llevada de Dostoievski: «si Dios no existe todo está permitido». El profesor Savater en uno de sus libros dedicado a la filosofía del alemán, *La idea de Nietzsche*, dice:

«Nietzsche tiene todo los visos del capricho, de la elección arbitraria, inducida quizá por una moda desaprensiva; no hay necesidad auténtica de él, no responde en modo alguno al progreso de la ciencia y la cultura con el que avanzamos. Esto es muy cierto y podríamos aún decir más, decir que Nietzsche es una opción contra la cultura y la ciencia y, ciertamente, una opción contra el progreso. Y podemos añadir, además que en esto y no en otra cosa radica su importancia».<sup>24</sup>

Otro de los conceptos difíciles de Nietzsche es la voluntad de poder. Y en realidad es tremendamente complicado:

«La voluntad de poder no es la voluntad que se descubre con el conocimiento de uno mismo, que se reconoce por introspección. Esta voluntad es una simplificación de un complejo juego de causas y efectos. No hay un deseo único, hay una pluralidad de instintos, pulsiones, inclinaciones diversas, que se enfrentan unas a otras; a la conciencia solo llegan los resultados de dicho enfrentamiento, como dice Nietzsche, la voluntad como facultad psicológica “es el lejano eco de un combate

---

<sup>23</sup> *Ibíd.*, pp. 30-31.

<sup>24</sup> SAVATER, F.: *Idea de Nietzsche*, Barcelona: Ariel, 1995, p. 11.

ya disputado en lo profundo”; La voluntad de poder se identifica con cualquier fuerza, inorgánica, orgánica, psicológica, y tiende a su autoafirmación: no se trata de voluntad de existir, sino de ser más. Es el fondo primordial de la existencia y de la vida. ¿Queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos los enigmas? Una luz también para vosotros, los más cultos, los más fuertes, los más impávidos, los más de media noche? ¡Este mundo es la voluntad de poder, y nada más! ¡Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder, y nada más!».<sup>25</sup>

Dice el profesor Javier Prado Galán que el profesor Savater recurre a Gilles Deleuze para intentar esclarecer ese concepto a veces tan confuso y poco nítido que es la voluntad de poder. Dice Savater siguiendo a Deleuze, que:

«[T]odo simulacro tiene como centro enigma, y que lo que el simulacro provoca es un aumento de fuerza. El enigma que Nietzsche propone es el de la fuerza misma. El simulacro que responde al de la fuerza es la voluntad de poder. Y fuerza es lo que puede. Lo que está detrás de toda esta doctrina del simulacro de la voluntad de poder es la constatación física de la existencia en el caos de un equilibrio posible de fuerzas. La voluntad de poder es pues un poder inscrito internamente en la fuerza. Este poder perpetúa el carácter caótico de la totalidad. Por eso dice Savater: “es la voluntad de poder lo que impide el equilibrio de fuerzas, pues no es pura voluntad de conservación, sino expansión de desarrollo de poder”. Savater cita de la “voluntad de poder” el siguiente texto: “la voluntad de poder no es ni un ser ni un devenir, es un *pathos*”; y con ello precisa que el sentido del término «voluntad de poder» no es solo la referencia al “poder” o la “fuerza”. Se trata de una pasión. Este texto de Nietzsche refuerza tal posición o interpretación; mi teoría sería esta: que la voluntad de poder es la forma primitiva de pasión y todas las otras pasiones son solamente configuraciones de aquella».<sup>26</sup>

He creído necesario incluir las opiniones de Savater con respecto a la religión, en un capítulo que he titulado «La religión vista por Savater». No ha sido nada fácil porque un libro como *La vida eterna* se hacía del todo escaso y además monopolizaba la idea del pensamiento en una tendencia: la del libro señalado. El libro en cuestión, sin embargo, es el que más he seguido, aunque hay otros autores como José Antonio Marina a los que también hago caso. Lo radicalmente importante de la obra de Savater es su no creencia, su agnosticismo «ilustrado»; esto es algo que hay que dejar claro desde un principio. Savater se declara como no creyente. Sus comentarios sobre la religión, dispersos por casi toda su obra, son siempre contundentes y críticos. No debemos engañarnos, salvo contadas excepciones el vasco no suele ser amable con los religiosos, otra cosa es si lo es o no con la religión.

---

<sup>25</sup> ECHEGOYEN OLLETA, J.: <[www.e-torredebabel.com](http://www.e-torredebabel.com)>.

<sup>26</sup> PRADO GALÁN, J: *Fernando Savater. Grandeza y miseria del vitalismo, op. cit.*, p. 91.

Un punto y aparte merece un libro titulado *Los diez mandamientos del siglo XXI*, donde es capaz de traer a colación, como ya he señalado, a autores tan pocos usuales en él, como sacerdotes y rabinos con el fin de encauzar un dialogo más acorde con la ética que con la religión. Frente al programa materialista de Savater y de no aspirar a nada después de la muerte y dando argumentos siempre contundentes para tirar abajo tales pensamientos, donde lo que hay es lo que hay, y no se debe buscar nada más de lo que hay, surge la voz de José Antonio Marina para poner algo de optimismo. Por eso, el autor de *Dictamen sobre Dios*, dice con total sencillez, muy propia de él:

«Para la ciencia el ser humano es una parte más de la naturaleza y no hay diferencia radical entre él y la bacteria. Esto es muy bueno porque nos permite conocer nuestros mecanismos biológicos compartidos, pero es muy malo porque nos convierte en individuos insignificantes de una especie insignificante, cuando en realidad nuestra esencia consiste en ser “significativos”, en crear signos, puntos de ruptura, irrealidades a realizar, religiones. Por estas razones quiero mantener en mi mundo la religión: no quiero ser una naturaleza monda y lironda. Me parece importante recuperar el sentido de lo sagrado como zona protegida y a salvo, como dominio de lo significativo y de lo no trivial. Cuando Séneca escribió: “Homo res sacra hominis”, el hombre es cosa sagrada para el hombre, estaba usando un humilde y laico sentido de esta palabra, al que me apunto».<sup>27</sup>

Savater también trata el tema:

«Las religiones pretenden algo diferente. Lo ha expuesto con nitidez contundente Pascal Boyer: «En la historia de la humanidad, se han tenido siempre pensamientos religiosos por razones cognitivas en contextos prácticos. Estos pensamientos son eficaces. Producen comentarios pertinentes sobre situaciones como la muerte, el nacimiento, el matrimonio o la enfermedad, etc. Las religiones “metafísicas” que no se manchan las manos con preocupaciones bajamente humanas son por tanto tan vendibles como un coche sin motor».<sup>28</sup>

En el libro de Savater titulado *Los diez mandamientos del siglo XXI*, y en concreto en el último capítulo, encontramos un Savater que de algún modo se aproxima con sus posturas a la de José Antonio Marina, pero oigamos a Savater:

«Los mandamientos se difundieron por todo el mundo, pero en todas las culturas siempre existieron distintos tipos de tabúes similares. Ninguna de las leyes de Dios es arbitraria pues entre ellas se encuentran conceptos morales universales. No se da el caso en culturas que prefieran la mentira a la verdad, la cobardía al valor. Etcétera. Existen parámetros bastante homogéneos que en ciertos contextos se formulan de una manera, y en otros de otra, según los pueblos y los tiempos. Más allá de las críticas, incluso desde un punto de vista de quienes no somos creyentes,

---

<sup>27</sup> MARINA, J. A.: *¿Por qué soy cristiano?*, Barcelona: Anagrama, 2005, p. 145.

<sup>28</sup> SAVATER, F.: *La vida eterna*, Barcelona: Ariel, 2007, p. 92.

la idea de un dios terrible, cruel y vengativo no está mal pensada, porque en definitiva todos los tabúes se basan en algo terrible. ¿Qué pasaría si no cumpliésemos? ¿Qué pasaría si todos los hombres decidiéramos matarnos unos a otros? ¿Si decidiéramos renunciar a la verdad o robáramos la propiedad a los demás o violáramos a todas las mujeres que se cruzaran en nuestro camino? Un mundo así sería horrendo. Ese dios terrible es el que representaría el rostro del mundo sin Dios. La divinidad que castiga es, en el fondo, lo que los hombres serían sin las limitaciones impuestas por el dios. Es cierto que Yahvé puede resultar espantoso, pero los hombres sin tabúes pueden resultar peores. Ese rostro temible de dios nos recuerda lo fatal que sería carecer de autoridad, de restricciones al capricho de la fuerza».<sup>29</sup>

Dentro del contenido religioso de Savater son las palabras más interesantes sobre la religión que he podido encontrar y con las que se aproxima, como ya he dicho en el comentario de este capítulo, al pensamiento de José Antonio Marina. Este autor sostiene, con el mejor de los criterios, que la moral laica es deudora de la moral religiosa, por eso dice:

«Este impulso de buscar la justicia se convirtió en vástago parricida. La gran fuerza que de hecho cambiará las religiones ha sido, precisamente, el choque de sus propuestas o sus comportamientos con las ideas de justicia que había predicado. Este asunto forma parte importante de nuestro argumento. Las religiones han producido las morales, pero, por el mismo dinamismo que desencadenaron, ahora tienen que someterse a la ética, que es una moral laica de nivel más alto. Así entiendo la siguiente afirmación de Edward Schillebeeckx, un respetado teólogo católico: “Lo decisivo (se entiende que para la responsabilidad religiosa) no es el expreso reconocimiento o la negación de Dios, sino la respuesta a la pregunta: ¿qué lado eliges en la lucha entre el bien y el mal, entre los opresores o los oprimidos?”. La ética se convierte en juez de la religión. La hija juzga a la madre. Explicar, salvar, ordenar. Esas son las tres funciones que la religión se ha esforzado en realizar, sus grandes proyectos. Para conseguirlo ha puesto en juego sus capacidades de invención, de metáfora, de razonamiento, de voluntad».<sup>30</sup>

El profesor José Antonio Marina da una visión diferente de la religión al considerarla artífice de la ética laica. También en materia de creencia tienen sus fundamentos y los expone con toda claridad sin esconderse ni usar la palabra para camuflar sus inclinaciones, su filosofía y sus intenciones son del todo transparentes. En uno de sus libros, el que lleva el título: *¿Por qué soy cristiano?*, Marina expone con sencillez y sinceridad sus motivos, veamos algunos:

«Consideradas así las cosas, supongo que el lector comprenderá mi postura ante la ciencia, creación a la que he dedicado gran parte de mi vida. Es maravillosa, pero

---

<sup>29</sup> SAVATER, F.: *Los diez mandamientos del siglo XXI*, op. cit., p. 178.

<sup>30</sup> MARINA, J. A.: *Dictamen sobre Dios*, Barcelona: Anagrama, 2005, p. 38.

nos trivializa. Cuando Weber habló del “desencantamiento del mundo” que produce la ciencia no estaba gritando ¡albricias! sino ¡socorro! Para la ciencia el ser humano es una parte más de la naturaleza y no hay diferencia radical entre él y la bacteria».

Desde luego hay grandes diferencias entre la filosofía de Marina y la de Savater, las mismas que entre un creyente y uno que no lo es. Como se podrá ir viendo a lo largo del capítulo en cuestión, son dos argumentos diferentes, dos formas diferentes de enfrentarse a una realidad social. La del filósofo Savater es siempre o casi siempre, crítica, sin embargo, es destacable la diferencia de tratamientos que hay entre el libro titulado *Los diez mandamientos del siglo XXI* y el libro que lleva por título: *La vida eterna*. Su dialéctica se suaviza con respecto a la religión como es el caso de *Los diez mandamientos del siglo XXI* (2005) y adquiere un tono reconciliador aunque ciertamente crítico. Lo que es más, en el último capítulo, como ya he comentado, recuerda que los preceptos religiosos son el fundamento en parte de la ética laica a la que él defiende incondicionalmente.

Por otra parte, en *La vida eterna* (2007), escrito o al menos publicado dos años más tarde, aparece el Savater de siempre —dicho esto en el mejor sentido de la palabra—, es decir, radicalmente ácido con la religión —sobre todo con los religiosos—, a la que no deja de reprochar su pasado y sus actuaciones político religiosas en el presente. En ese sentido, es interesante acercarse a los dos libros para comparar una cierta voluntad de entender los mandamientos y sus críticas, justificadas siempre, en un tono más distendido, como si hubiera dejado atrás la dialéctica de juventud impregnada de filosofía nietzscheana. Pero la sorpresa es que dos años más tarde vuelve con el libro *La vida eterna* a establecer un lenguaje que quizá forme parte de un Savater más antiguo, más volteriano, más metido en las dialécticas del pasado que en las que marca su nueva trayectoria de hombre maduro. Las diferencias con el profesor Marina son notables, pero no solo con él, también surgen diferencias con un autor ya nombrado en estas páginas, me refiero a José Ramón Ayllón. Dice el refrán que para muestra vale un botón, por eso voy a dejar una cita de este autor que dice así:

«Decía Pascal que el último paso de la razón es darse cuenta de que hay muchas cosas que la sobrepasan, y que por eso puede ser muy razonable creer. Además, no es irracional en absoluto pedir ayuda a Dios en medio de un mar de dudas. Un hombre perdido en la montaña hace bien en pedir ayuda aunque no sepa si alguien puede oírle. Lo que está claro es que no conseguirá ser oído si no grita, y sin ayuda perecerá».<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> AYLLÓN, J. R.; GUTIÉRREZ, B. y BLASCO M. G.: *Filosofía y ciudadanía*, Barcelona: Ariel, 2008, pp. 134 y 135.

Cada cual, como dice Marina, podrá elegir lo que él quiera. Un comentario aparte merecen Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas y su libro conjunto, titulado *Dialéctica de la secularización (Sobre la Razón y la Religión)*. El libro en cuestión es una charla que tuvo lugar entre los dos pensadores en Alemania. Pero quien mejor nos puede instruir sobre lo acaecido es sin duda el que prologa de manera magistral este pequeño libro, el señor Leonardo Rodríguez Duplá. Su excelente y esclarecedor prólogo empieza diciendo:

«Los dos textos recogidos en este librito proceden de un diálogo que tuvo lugar en la Academia Católica de Baviera en la tarde del 19 de enero de 2004. Sus autores son el entonces cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y el filósofo Jürgen Habermas, conocido exponente del pensamiento laico de raíz ilustrada. El encuentro contó con la presencia de algunas figuras destacadas del panorama intelectual alemán, como el filósofo Robert Spaemann o el teólogo Johann Baptist Metz. También habían sido invitados un reducido grupo de periodistas, lo que de hecho proporcionó al evento una amplia repercusión mediática. Cada uno de los dos interlocutores principales presentó una breve ponencia inicial en la que tomaba posición sobre un tema previamente acordado. Luego tuvo lugar un coloquio en el que también participaron los demás asistentes al acto. Por desgracia, no se ha facilitado una transcripción de esta segunda parte del diálogo, si bien contamos con algunos retazos suyos procedentes de las crónicas periodísticas. El encuentro sorprendió a la opinión pública, no solo porque su celebración no hubiera sido anunciada previamente sino sobre todo por el perfil personal de los interlocutores, a los que muchos consideraban antípodas intelectuales. ¿Qué tenían que decirse un teólogo dogmático y un filósofo ilustrado? ¿De qué podían hablar un prefecto romano y un pensador que tantas veces valiéndose de una conocida expresión de Max Weber, se había declarado “carente de oído musical para la religión”. Para dar respuesta a estos interrogantes conviene que comencemos recordando algunos rasgos muy característicos de sus respectivas posiciones intelectuales».<sup>32</sup>

El prólogo es de sumo interés no solo para comprender mejor el librito, que se entiende sin muchas dificultades, sino porque en él se resume de manera brillante todo el ensayo. Es la sociedad laica la que, por un lado, es sometida a examen por parte de ambos intelectuales y con parecidos o idénticos resultados. Por otro, la razón como poderoso instrumento occidental debe darse cuenta de los errores que ha ido cometiendo a lo largo de su dilatado mandato al servicio de una sociedad laica que se inaugura con la Ilustración y que no ha parado desde entonces de culpabilizar a la religión de males pretéritos y presentes.

---

<sup>32</sup> RATZINGER, J. y HABERMAS, J.: *Dialéctica de la Secularización (Sobre la Razón y la Religión)*, Madrid: Encuentro, 2006, pp. 5 y 6.

Sin duda, el librito es intenso y prometedor porque desde hacía ya mucho tiempo la sociedad laica vivía de espaldas a los preceptos religiosos, pero Habermas intenta decir que el lenguaje de la religión merece ser tenido en cuenta y que debemos empezar a formular un discurso nuevo en el que la religión tenga su participación. Ratzinger se muestra conciliador con la sociedad y pide un esfuerzo a la sociedad laica y a la religión católica para que entiendan que no está sola en el mundo y que necesita dar participación a otras formas de pensar que tienen su razón de ser. El librito en cuestión abre y cierra el capítulo dedicado a la religión vista por Savater. A pesar de ser un libro de muy reducidas dimensiones a mí personalmente me ha aportado muchísimo y creo que con la visión de los dos autores alemanes se ha enriquecido de manera suprema el capítulo en cuestión.

Sería incompleto cerrar este comentario sin hacer mención a uno de los filósofos más importantes para el profesor Savater, que es sin duda, Spinoza. Por este motivo y por la supuesta influencia de la filosofía de Spinoza que pueda haber en Savater, he preferido no identificar al pensador vasco como ateo, sino como agnóstico, y desde luego, si Savater se tiene que quedar con un fundamento religioso o con un dios, ese sería sin lugar a dudas el dios de Spinoza. Es mejor que eso lo explique un viejo conocido en estas páginas, me refiero al profesor Javier Prado Galán:

«Savater asume con entusiasmo la identificación entre Dios y la naturaleza que Spinoza nos proporciona. Por ello para Savater, en Spinoza no hay trascendencia, solo inmanencia. Más allá de lo natural, de la sustancia única con sus atributos y sus modelos, no encontramos nada nuevo, trascendente o divino. “Para Spinoza no hay nada de sobrenatural en Dios, puesto que este es precisamente ese completo entramado casual al que también podemos llamar naturaleza”. Y nosotros somos también meramente inmanentes, pues somos parte del Dios-naturaleza».

Considero que hay un libro que merece una mención aparte porque fue y es un libro que nació con polémica. El libro es *Panfleto contra el Todo* y lo he recogido en un capítulo que lleva por título «La libertad de escribir». Fue en la revista *Qué leer* donde a las preguntas del periodista de qué libro destacaría como mejor y cuál como peor, o algo así, Savater responde que, con el que más satisfecho estaba era con *Las preguntas de la vida* y con el que menos con el *Panfleto contra el Todo*.

Por otro lado, he tenido en cuenta, como digo en la conclusión de esta tesis doctoral, a algunos autores que han sido importantes en la trayectoria de Savater. Así lo hice. Empecé a leer a dichos autores que son: Theodor W. Adorno, Erich Fromm, Bertrand Russell, Clément Rosset y Shopenhauer. Es cierto que estos autores se encuentran de una u otra manera dispersos en la obra de Savater. Sin embargo, he de admitir que es posible que Savater sea más deudor de estos autores que de otros que también se encuentran en su obra y que el filósofo donostiarra no trata en ningún momento de ocultar. Gracias a esta inclusión, el trabajo ha quedado mucho más completo y la visión



general del autor es ahora mucho más rica, habría que añadir también un nuevo capítulo, el último en el que analizo la obra literaria de Savater.

La obra literaria es importante porque, con independencia de que aporte o deje de aportar algo a la investigación de esta tesis, las raíces intelectuales de Savater arrancan de la narración; él se presenta no como un filósofo académico, véase su tesis doctoral sobre Cioran, sino como un filósofo atípico, lejos de los postulados de la academia y del encorsetamiento de sus textos; sus dos *Éticas* subrayan este hecho. Cuando se emprende un trabajo dedicado a un autor hay que tener en cuenta algunos datos relevantes y eso no solo se encuentra en la época en que le tocó escribir, sino en los temas que eligió y los autores. En este sentido, Savater nos deja ver a lo largo de su obra que su pensamiento es deudor de otros, pero que honestamente siempre señala de quién es esta o aquella idea, indicándolo —sin abusos— con una cita a pie de página.

Considero importante que me haya podido acercar a otros autores con independencia de los que ya he leído y que, como Savater pasó por ellos, yo he vuelto a pasar, como es el caso de Guille Deleuze o Nietzsche, autores importantes, sin duda, para comprender también parte del trabajo de Savater. Con este último se puede entender el vitalismo de su obra, la acción alegre y viva que despiertan sus páginas y su intensa luminosidad que yo me he atrevido a comparar con la pintura impresionista, por su vivacidad, por la pureza del color y por la libertad con la que interpreta los mismos paisajes de siempre. Creo que Savater con su manera de contarnos cómo funciona la ética y qué podemos esperar de ella, ha conseguido algo que él siempre estuvo buscando: el estilo. Bien, pues, su estilo es el de Savater, ese que se distingue de todos los demás porque, como iremos viendo, es claro, conciso, vivo y alegre, cuando el tema y las circunstancias no lo impiden. Ese estilo que tanto llegó a preocuparle tiene ahora una patente.

Los escritos de Savater no se pueden confundir con ninguno, son suyos y de lejos se les puede reconocer sin temor a equivocarnos, porque entre otras cosas hace de los temas difíciles, temas fáciles, (no siempre) gracias precisamente a que él ha tenido que pasar por autores tan complicados como profundos en su lectura (aunque muy interesantes, como él reconoce) y así es la mayoría de la filosofía, y no parece que se pueda hacer mucho por suavizarla. Sin embargo, Savater, donde ha podido lo ha hecho y ha conseguido que los conceptos que estaban agazapados en la dialéctica profunda de su medio, surjan desde el lenguaje más ameno para aclarar los conceptos y los pensamientos que la mayoría de la gente tenía pereza para leerlos y miedo de no comprenderlos. *Ética para Amador* (1991) y *Política para Amador* (1995) son dos obras maestras de la filosofía, aunque sin duda tengan sus detractores. Para esos detractores están libros tan densos e interesantes como *La tarea del héroe* (1992) *Invitación a la ética* (1995) o *Ética como amor propio* (1998). Hay más pero no se trata de numerarlos todos sino de señalar algunos de los muchos posibles.

No parece que estos libros puedan acallar las críticas que los más académicos han vertido sobre los «dedicados a su hijo». El interlocutor es imaginario, solo coge el nombre de su hijo para tener un soporte con quien hablar y de paso recordarnos o invitarnos a su lectura. Es posible que lo que en su momento Savater pretendía era llegar a cuanta más gente mejor y eso creo que lo ha conseguido. No podemos ocultar el hecho que para la gente iniciada, para los «profesionales» de la filosofía; licenciados en filosofía, profesores y aficionados aventajados, una lectura fácil puede a veces resultar escasamente interesante y abandonar pronto su empeño en acabar el libro. Pero esto solo ocurre escasas veces.

En este sentido los académicos que han levantado alguna queja sobre los libros de divulgación de Savater, puede que tengan algo de razón, pero solo si se contempla a la luz de los intereses intelectuales más exigentes. El público en general creo que sale ganando con estos libros porque al menos podrán leer algo de filosofía que de otra manera estaría vedado para ellos. Esa veda es la responsable de que la filosofía sea esa materia extraña o esotérica que es estudiada y comprendida por «gente rara». Savater sabe expresarse en lenguaje filosófico académico sin mucho esfuerzo, pero tiende a la sencillez; ese cambio se va produciendo a lo largo de los años, al principio se nos presenta un filósofo serio y formal muy académico como digo en la conclusión de esta tesis, para luego ir despojándose de ese «corsé» y hacer una filosofía y una literatura mucho más dinámica y generalista, al gusto de todos, quiero decir. A la hora de recuperar a los autores que le han podido influir no creo que predomine alguien por encima de los demás.

Para finalizar, me gustaría señalar que cada capítulo de la tesis, cada lectura lleva consigo un trabajo de investigación que va buscando el yo, el reconocimiento en el otro y la cosificación; de lo contrario no tendría tampoco mucho sentido haber hablado de lo que todo el mundo con un poco de esfuerzo puede leer. Por eso los capítulos y hasta el titulado el «Lector voraz», en el que recojo gran parte de su obra literaria, no tiene otro fin que el de la investigación del núcleo central de su ética. Me he esmerado en cada libro que he leído de Savater por buscar las huellas de su primera filosofía moral que tanta importancia tiene a la hora de hablar de su obra. No ha sido fácil porque su obra a veces está dispersa en artículos periodísticos o en revista; por suerte, hay una gran mayoría de libros que son un compendio de sus artículos y otros que siguen un tema sin relación alguna a publicaciones esporádicas en revistas o periódicos.

Es fácil comprender que cuando he elegido un tema como la religión, no estaba buscando principalmente si la tendencia del filósofo vasco era más atea que agnóstica; es cierto que la he comparado con otros autores, pero eso ha sido para dar más riqueza al capítulo y contar con otras versiones sobre el mismo tema, sin apartarme por un momento de mi objetivo principal que ha sido investigar las causas del reconocimiento en el otro y su posible continuidad en sus libros posteriores, como explico con más detalle en la conclusión final de esta tesis.

Por lo tanto, el motivo principal de estructurar la tesis en capítulos que tratan prácticamente la totalidad de sus preocupaciones filosóficas, no tiene otra justificación que el ver el objeto de estudio y de investigación en cada capítulo. Sin embargo, no siempre ha sido así, hay un momento en que su idea ética central queda diluida, difuminada hasta el punto de desaparecer. Insisto, y con ello termino, en que esa idea de encerrar en capítulos su obra ha sido para manejar mejor el objeto de investigación que espero haber conseguido en parte.

Madrid, 25 de febrero de 2015.



## 2. El yo y su trascendencia en la ética

### 2.1. Interpretación del yo en Savater

¿Qué es el yo en Savater? El yo en Savater para ser concisos es la razón necesaria y fundamental de su ética. En el yo justifica la razón de ser tanto mía como del otro; es, en definitiva, reconocerse en el otro, saber que el otro es un ser que siente, padece y tiene parecidas o similares voliciones. El otro, para el filósofo vasco, es la esencia de la ética sin el reconocimiento en el otro no habría posibilidad de que se diera la circunstancia moral que me hace considerar al otro, tenerle como algo más que una cosa, porque el hombre es, como ya veremos más adelante, algo más que una cosa. Por eso dice Savater:

«Lo que yo quiero es llegar a ser yo; pero yo no soy más que ese inagotable querer mi querer —mi “yo quiero”— es infinito, carece de cualquier limitación. Pero todo lo que se le propone en el mundo, lo que se ofrece a su proyecto o su apetencia, es limitado, estable en sus fronteras: es cosa. La cosa no es más que lo que es y desde luego no es lo que no es: se asienta en la identidad y en el principio de no contradicción. Pero en cuanto yo configurado y metamorfoseado juntamente (y sin cesar) por mi querer, es decir en cuanto hombre, soy precisamente el que soy y no soy el soy (Hegel dice)».<sup>33</sup>

El asunto primordial del yo es el reconocimiento del otro como otro yo esa es la clave de la ética, por eso dice el filósofo vasco:

«Y esta confirmación es lo que mi querer quiere, lo único que puede saciarse; a la pregunta “¿qué quiero hacer?”, la respuesta se le escalona así, quiero identificarme con un objeto infinito es decir, quiero hacerme reconocer, es decir, quiero reconocerte para que me reconozcas. El tema radicalmente ético del reconocimiento es que no puedo recibir del otro más que lo que generosamente pongo en él. Cuanto más le niegue, de más realidad me verá privado. En cuanto mutilo la infinitud del otro, en cuanto le condicione determinándolo como cosa, perderé la realidad misma de mi infinitud autodeterminante que solo él puede proporcionarme. Hay algo de esencialmente trágico en mi insoluble vinculación al prójimo, tal como ve perfectamente María Zambrano en este hermoso párrafo de *El hombre y lo divino*: “Solo al verme en otro me veo en realidad, solo en el espejo de otra vida semejante a la mía adquiero la certidumbre de mi realidad. Creer en la realidad de sí mismo no es cosa que se dé sin más, parece ser que es certidumbre recibida de un modo reflejo, porque creo en mí y me veo vivir de verdad, si me veo en otro. Mi realidad depende de otro. Y esta trágica vinculación engendra a la vez

---

<sup>33</sup> SAVATER, F.: *La tarea del héroe*, Barcelona: Destino libro, 2004, p. 115.

amor y envidia. De la soledad, de la angustia, no se sale a la existencia en un acto solitario, sino a la inversa, de la comunidad en la que estoy sumergido salgo a mi realidad a través de alguien en quien me veo, en quien siento mi ser. Toda existencia es recibida”». <sup>34</sup>

Más adelante dice, para dejar clara la idea de «hombre»; esa idea de que el hombre necesita para su propia realización personal la presencia de otros hombres con los que se identifica con los que comparte no solo la razón del habla sino el espíritu de sus sueños la razón primordial de ser hombre que engloba no solo voliciones y deseos sino también y, miedos, y frustraciones que justifican más su razón humana, el filósofo Savater recurre para ejemplificar esto a Spinoza, un autor por el que siente cierta admiración el filósofo vasco, veamos qué dice:

«El yo es el nosotros y el nosotros el yo. Spinoza señaló que nada hay de mayor utilidad para un hombre que otro hombre: en efecto no solo otro hombre es quien mejor puede ayudarme en mis tareas de hombre, sino el único que puede convertirse realmente en un hombre». <sup>35</sup>

El donostiarra dice algo que tiene una radical importancia para el tema que estamos tratando:

«Lo que en primer lugar tratan de conocer los hombres, aun antes de conocer su reconocimiento, es si lo que tienen frente a ellos es una autoconciencia de su mismo rango. El reconocimiento va originarse así de modo escalonado y se irá despojando poco a poco de sus limitaciones hasta alcanzar la perfección de su infinitud. Solo el nivel perfecto de la plena infinitud merece ser llamado propiamente ético». <sup>36</sup>

Pero el yo del que habla el filósofo vasco sufre un desgarramiento que, según sus palabras, necesita ser confirmado desde fuera, necesita a otro yo que le garantice que es un ser, no una cosa entre muchas; por eso la cosificación que veremos más tarde es de vital importancia para la separación entre yo como ser y cosa que es objeto de manipulación. Ahora detengámonos un poco en el supuesto desgarramiento que sufre el yo y veamos qué dice al respecto el filósofo vasco:

«El yo se desgarramiento a sí mismo y se duele en las cosas, necesita ser confirmado desde fuera, pero confirmado por algo semejante a él mismo, por otro objeto infinito fruto y víctima de su misma contradicción entre totalidad y posibilidad: en una palabra, el yo necesita, para ser plenamente yo, verse confirmado —esto es reconocido— por otro yo. De este modo, el yo es un todo que tiene su totalidad fuera de sí o, mejor, que la recibe permanentemente desde el exterior; pero esa

---

<sup>34</sup> *Ibíd.*, pp. 118 y 119.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 119.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 121.

totalidad no es más que la proyección de un anhelo infinito, inabarcable, siempre activo y siempre deudor de lo posible, que lanza hacia fuera su deseo de plenitud y que configura frente a sí otro objeto infinito semejante a sí mismo. Al reconocer otros objetos infinitos el yo se abre paso a la recíproca confirmación de su totalidad y abierta infinitud; al trabarse en comunidad con todos los restantes objetos infinitos (cada excepción es una mutilación del principio del que recibe su propia plenitud), el yo consigue la perpetuamente renovada satisfacción del querer, instituyendo —necesidad— un ser múltiple cuya realidad es lo posible. Lo que el yo recibe en el intercambio con otros objetos infinitos (es decir, por llamar objeto infinito con su verdadero nombre, con otros sujetos) es precisamente lo que él es capaz de concederles».<sup>37</sup>

Pero más allá del reconocimiento del otro puede alcanzarse otro tipo de reconocimiento que es esencial, como veremos, para la ética, es el auténtico reconocimiento ético que no es el reconocimiento del otro, sino en el otro; por eso dice Savater:

«Pero más allá del reconocimiento del otro puede alcanzarse otro tipo de reconocimiento, el reconocimiento en el otro: este es el que la ética propone, no por otra razón, sino porque responde —y es lo único que responde— a lo que el hombre primordial y radicalmente quiere. Por ese reconocimiento en el otro vemos en él nuestra propia autodeterminación y queremos su querer como objeto infinito. No le consideramos como algo acotado, clasificado, dado de una vez por todas y apto solamente para determinado uso, sino como una disponibilidad sin medida, como una capacidad creadora que transgrede y metamorfosea toda forma, con sublime espontaneidad y más allá de todo cálculo: la aceptación de su libertad respecto a mí proporciona una base inatacable a mi propia libertad. Es su inadaptación a cualquier forma lo que reconozco, su santa inmadurez inacabada, su permanente disposición para la novedad y su facilidad y su facilidad para desmentirse: es decir, le concedo aquellas facultades autodeterminantes que quiero a mi vez para mí, como vía para evitar la identidad cosificadora. Me reconozco en el otro, es decir: tal como yo, el otro no es lo que es (todas las formas que histórica y socialmente adopta no son necesarias, no responden irremediamente al orden divino ni a la disposición natural) y es lo que no es (puede sin cesar metamorfosearse, inventar, elegir de nuevo, salvarse o perderse, sorprenderme)».<sup>38</sup>

En el magnífico ensayo de Javier Prado Galán, dice el autor mexicano algo que Savater expresa con total nitidez y claridad:

«Una vez asentado que el querer es lo radical, habrá que preguntarse, ¿qué es lo que quiero? La respuesta: llegar a ser plenamente yo, es decir, ser no-cosa, mantenerme en una totalidad abierta en la que pueda confirmarme como autodeterminación, o sea, como creación y libertad. Lo que quiero es reconocirme

---

<sup>37</sup> SAVATER, F.: *Invitación a la ética*, Barcelona: Compactos Anagrama, 1995, pp. 27 y 28.

<sup>38</sup> SAVATER, F.: *La tarea del héroe*, Barcelona: Destino, 2004, pp. 124 y 125.

como no-cosa. En ética para Amador relaciona el objeto del querer con el pasarlo bien, con la experimentación del placer o de la alegría. Cuando te dije “haz lo que quieras” lo que en el fondo pretendía recomendarte es que te atrevieras a darte la buena vida. Sin embargo, este “pasarlo bien” tiene un freno, un correctivo: el otro. “Darse la buena vida” no puede ser algo muy distinto a fin de cuentas de “dar la buena vida” Y por otra parte, ¿qué debo hacer para conseguirlo? Ser reconocido por otro sujeto al que a mi vez haya reconocido como tal. El tema radicalmente ético del reconocimiento es que “no puedo recibir del otro más que lo que generosamente y libremente pongo en él” Y finalmente, ¿Cómo puedo lograrlo? Instituyendo una comunidad de sujetos de la que ningún objeto infinito quede por principio excluido, en la que se pacten relaciones de reciprocidad». <sup>39</sup>

Efectivamente, la clave de la ética está en que ningún sujeto pueda ser excluido socialmente, sin embargo, la realidad pone en evidencia que eso no se cumple aunque medien medidas políticas y sociales llenas de buena intención y de compromisos serios con el otro, con ese ser que no es cosa ni puede llegar a serlo, sino que participa, según Savater, de infinitud lo que lo aleja de la cosa. Antes de terminar este epígrafe me gustaría aclarar qué es lo que significa para el filósofo vasco «ser infinito». Nadie puede entender al hombre como algo infinito en su ser, por eso Savater dice:

«En el lenguaje del pensador judío Martin Buber, delicado estudioso de este tema, la contraposición entre objeto finito —cosa— y objeto infinito del querer —autoconciencia— es la existencia entre Ello y Tú frente a Yo. “Cada Ello confina con otros; Ello no existe sino porque está limitado por otro Ello. Pero cuando uno dice Tú no tiene en vista cosa alguna. Tú no tiene confines. Cuando se dice Tú, para quien lo dice no hay ninguna cosa, nada tiene. Pero si está en una relación” (Yo y tú) Una relación que no siempre ha de ser estrictamente simétrica, pero en lo esencial es reversible, a saber: que una infinitud responde a otra infinitud, la cual a su vez busca y quiere infinitud. Es preciso entender aquí “infinitud” de un modo fundamentalmente negativo, como rechazo de toda limitación, y no de modo positivo, como “absoluto” o alguna otra inmensidad mística por el estilo. La identificación con la cosa impone límites que el querer rechaza, porque la aceptación de tales límites supondría la fijeza de una determinación, por decirlo así, exterior; pero el querer no admite otra determinación que la que le viene desde el interior de sus propias negaciones». <sup>40</sup>

## 2.2. El trato con lo otro

Respecto a este tema, el filósofo donostiarra indica la manera de relacionarnos con el otro, cosa que no es tan fácil como en un principio puede parecer. La relación con el

---

<sup>39</sup> GALÁN PRADO, J. Fernando Savater, Grandeza y Miseria del Vitalismo, México, Universidad Iberoamericana, p.153

<sup>40</sup> *Ibíd.*, pp. 116 y 117



otro siempre tiene dificultades; nunca es fácil relacionarse con el otro, en muchas ocasiones se necesita vencer ciertas resistencias que se nos imponen y en otras reconocer al otro como un ser humano que merece todo nuestro respeto, pero que no es tenido en cuenta, por eso dice el filósofo vasco:

«Lo que el yo quiere es reconocimiento de su abierta totalidad, es decir, relación de mutuo apoyo y estímulo con otro yo. Para ello es preciso conseguir una comunidad social en la que la voluntad de reconocimiento y la autodeterminación humana haya encontrado una adecuada institucionalización. Según la propia conciencia de la intimidad se va haciendo, va ampliándose, la exigencia de reconocimiento que en principio estaba reducida a un pequeño grupo de sujetos próximos. No me basta el reconocimiento por mis parientes cercanos, por mis vecinos, por mi tribu o mi nación, porque en todos estos casos el reconocimiento no es la confirmación incondicionada de mi infinitud, sino que depende de mi identificación con un determinado esquema a cuya limitación debo someterme. Soy reconocido en tanto hijo o en tanto socio o paisano, o en tanto amante, pero no en cuanto totalidad autodeterminante que puede soportar cualquiera de esas caracterizaciones, pero también desmentirlas o rebasarlas todas».<sup>41</sup>

Reconocerse en el otro es la tarea primordial de la ética; sin ese reconocimiento que tiene en cuenta al otro como algo más que una cosa no puede existir un compromiso ético, y para que ese compromiso ético se dé se necesita una sociedad libre donde el otro tenga su lugar, ocupe el puesto moral que le corresponde como hombre. Veamos lo que dice Savater al respecto:

«Me reconozco en el otro, es decir: tal como yo, el otro no es lo que es (todas las formas que histórica y socialmente adopta no son necesarias, no responden irremediamente al orden divino ni a la disposición natural) y es lo que no es (puede sin cesar metamorfosearse, inventar, elegir de nuevo, salvarse o perderse, sorprenderme) He aquí una forma de reconocimiento esencialmente moderna, que la sociedad tradicional de castas o cualquier otra de las que naturalizan la jerarquía no practican institucionalmente (pues no alcanza este refrendo oficial hasta el periodo ilustrado de la revolución democrática), pero que ya puede discernirse en el coro trágico de la Antígona sofoclea “De todas las maravillas del mundo, el hombre es la más formidable...”. Este reconocimiento en el otro es igualitario pero en el sentido negativo de no admitir ninguna limitación originaria “natural” y consagra una posibilidad virtualmente infinita de diferir; por el contrario las castas o estamentos —elogiados por los reaccionarios como milagrosa diversidad perdida— no ofrecen más que un tarot repetitivo y piramidal de figuras de la violencia esclerotizada. Las desigualdades genealógicas, sociales o biológicas no son valoradas en tanto condicionamientos irreductibles sino según la forma en que el otro decide asumirlas y expresar en ellas, por ellas y pese a ellas su infinitud. Reconocerse en el otro —reconocer nuestra radical igualdad humana con el otro en

---

<sup>41</sup> SAVATER. F. *Invitación a la ética, op. cit.*, p. 31.

la infinitud del querer y la posibilidad— es reconocer la efectiva e imprevista diferencia: cuando se profundiza en esta disposición ética, la noción de normalidad pierde su coactiva rigidez y, más que restringir al obligatorio plato del día de pasadas épocas de escasez, se abre al increíblemente vario menú a la carta del futuro. Como ha quedado dicho el reconocimiento del otro se cimenta en la violencia de la lucha a muerte y su posterior institucionalización y ritualización ¿Qué señalaremos como fundamento del reconocimiento en el otro Podríamos decir amor, por cierto. Un amor impersonal —esto es imprescindible por lo irrepetible e infinito de la personalidad humana—, que recibimos del otro al dársele y que consiste precisamente en tal íntimo intercambio. Pero aquí la palabra “amor” puede resultar equívoca y propicia a una vana exaltación obnubilatoria, como suele; en su sentido más intenso y perturbadoramente personalizado, el amor trasciende el plano de la ética».<sup>42</sup>

Pero el trato con el otro no es único ni es solo el que se puede dar, sino que el trato con el otro abarca algo más, y no siempre tiene un fin ético que es lo que justifica al yo como un ser moral, reconocidamente moral que está más allá de la cosa y que bajo ningún concepto puede ser cosificado y, por consiguiente, no puede ser una cosa entre otras. Savater lo explica con claridad cuando dice:

«Hay diversas forma de trato con lo otro, adecuadas a las distintas condiciones de lo otro que se afronta: en primer lugar, la piedad, actitud ante lo otro en el sentido más radical y absoluto de la otredad (“Cuando hablamos de piedad, siempre se refiere al trato de algo o alguien que no está en nuestro mismo plano vital: un dios un animal, una planta, un ser humano enfermo o monstruoso, algo invisible e innominado, algo que es y que no es. Es decir, una realidad perteneciente a otra región o plano del ser en que estamos los seres humanos, o una realidad que linda o está más allá de los linderos del ser”; María Zambrano, *El hombre y lo divino*); en segundo lugar la violencia como forma de reconocimiento del otro, según ya hemos especificado antes; en tercer lugar la comunicación racional como reconocimiento en el otro, que es el plano propiamente ético (el primero sería el plano que podríamos llamar con imprecisa generosidad “religioso” y el segundo con idéntica latitud, “político”); y en cuarto lugar, como forma supremamente — misteriosa y frágilmente— perfecta relación con el otro, con otro que ya no lo es aunque sigue siendo él mismo en la plenitud irrepetible y libre de su diferencia, el amor, que abarca desde el sereno contento de la más alta clase de filia aristotélica hasta el abismo desgarrador y gozoso de pasión. Si la piedad responde al plano religioso de lo otro, la violencia al político y la comunicación racional al ético, ¿a cuál responde el amor? Pues en primer lugar, ¿no está presente de algún modo en todos ellos y traspasa explícita o calladamente la piedad, la comunicación racional y también la violencia, que sin su asistencia no sabría apellidarse “humanas” Pero,

---

<sup>42</sup> SAVATER F. *La tarea del héroe*, op. cit., pp. 125 y 126.

además, ¿no es todo amor religión, violencia y comunicación? Y sin embargo, imprégnete y contagiado, conserva el amor su intenso aroma específico».<sup>43</sup>

Pero el amor según Javier Prado Galán en su excelente ensayo que lleva por título, *Fernando Savater, grandeza y miseria del vitalismo*, dice que el amor él lo incluiría en el plano erótico. Sin embargo, y como veremos, Savater lo hace partícipe de los tres planos, el político, el religioso y el de la comunicación racional; el filósofo vasco lo hace transversal a los tres planos en donde el yo se desarrolla como algo diferente para adquirir su valor moral en el plano de la comunicación, en la relación con el otro que es donde adquiere de verdad su verdadera magnitud ética. Por eso dice Javier Prado Galán:

«En primer término, la relación con lo absolutamente otro: con el dios, con la tempestad o con la fiera, con lo inhumano. La forma de esta relación es la piedad y el ámbito simbólico/operativo en que se ejerce puede ser llamado genéricamente religión. En segundo lugar la relación con el otro, pero en el enfrentamiento. Se trata del reconocimiento del otro, no en el otro. La forma de este nivel de relación es la violencia y el ámbito simbólico/operativo en que se ejerce es lo que se conoce como política. Reconocimiento del otro quiere decir de arriba hacia abajo, reconocimiento de la sumisión del otro, de su inferioridad. O viceversa. En tercer lugar tenemos la relación con el otro que se da en el reconocimiento en el otro y no solamente del otro. Mediante esta relación, reconozco en el otro su humanidad, para a mi vez ser reconocido del mismo modo. El reconocimiento en el otro nace de un egoísmo plenamente lúcido y consecuente, porque al confirmar al otro como no-cosa, me resisto a ser identificado como una cosa. La forma de este nivel de relación es la comunicación racional y el ámbito simbólico/operativo en que se ejerce es la ética. Finalmente, el amor. Esta es la forma perfecta de relación con el otro, con otro que ya no es aunque sigue siendo él mismo en la plenitud irrepetible y libre de su diferencia. Savater lo define como la “afirmación incondicional y entusiasta del otro”. Si la piedad responde al plano religioso, la violencia al político y la comunicación racional al ético ¿a cuál responde el amor? Savater rompe aquí con la simetría y no dice a qué plano pertenece el amor. Podemos decir nosotros con certeza que al erótico».<sup>44</sup>

Savater desarrolla este tema en el libro *La tarea del héroe* y de manera casi idéntica, aunque con algunos matices diferenciadores, en *Invitación a la ética*. En cualquier caso Savater delimita con claridad los planos donde se da la relación con el otro y la relación del otro, y eso tiene una gran importancia porque marca los límites del yo como una relación entre iguales y lo separa de forma y manera definitiva de lo que se entiende por cosa. Personalmente, yo no creo que se pueda decir con toda certeza que el amor pertenezca al plano erótico, es más, creo que Savater justifica que el amor no pertenece a un solo plano, sino que, como ha dicho antes, el amor pertenece a los tres planos. Es

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, pp.126 y 127

<sup>44</sup> GALÁN PRADO, J.: *Fernando Savater Grandeza y Miseria del Vitalismo*, *op. cit.*, pp. 152 y 154.

cierto que le falta un plano para situar el amor, pero lo hace partícipe de los tres planos, se mueve en los tres sin que pueda ser separado de ninguno de ellos.<sup>45</sup> No quiero decir que no tenga razón el Javier Prado Galán al clasificar el amor en el plano erótico, sino que yo no lo veo, no acabo de entender cómo se instala el amor en ese plano.

Por otra parte, entiendo, como Savater, que pertenece a los tres planos que él indica, que está disuelto o que tiene el sustrato de los tres. Además, el amor no siempre estaría dentro del plano erótico, sino que se tendría que valorar fuera de ese plano sin alterar en absoluto las relaciones de amor entre las personas, no siempre interviene de manera decisoria el plano erótico en las relaciones amorosas, aunque sean parte del amor o formen un todo con él; no son definitivas para tratarlas en el plano erótico, sino que es obligado hacerlas participar de los tres planos; en la religión el amor existe de forma espiritual, en la política de forma de «interés por lo social» y en la relación de comunicación en sus más amplia extensión, amorosa, de amistad, de simpatía y de aceptación del otro como algo necesario para mi propio reconocimiento.

### 2.3. La cosificación

Quiero ahondar en este artículo en el tema ya antiguo para Savater de la «cosificación», que he encontrado en el libro *El estado y sus criaturas*, publicado por Ediciones Libertarias (1979). Es decir, el contenido allí vertido data de hace casi treinta años. Aquí el filósofo Savater expone con más detalle lo que él entiende que es el hombre, y empieza la indagación de la no cosa cuando se trata del hombre; de eso hace tres décadas y luego pasaremos a compararlo con lo que dice en el libro *La tarea del héroe*. Ahora pasemos a ver que dice Savater en su libro *El estado y sus criaturas*:

«De lo que tenemos que partir es de que el hombre es efectivamente una cosa en buena medida: nuestro problema será llegar a probar que hay algo más en él que la coseidad. Es una cosa, es decir un objeto entre objetos, un bicho situado a determinada altura de la escala evolutiva, una cierta proporción de materia sometida a determinadas leyes físicas y químicas un algo dotado de un juego de neuronas que buscan perpetuamente aliviar la tensión de su sobrecarga energética y mezclan sin cesar la satisfacción alucinatoria y la real. Se trata de una cosa como cualquier otra, es decir, dotada de sus peculiares características específicas. Es una cosa que habla, por ejemplo, y a la que se la puede hablar, es decir es una cosa engañable. O si se prefiere, es una cosa a la que se puede persuadir y seducir para que haga lo que en principio no quería hacer y se pliegue al plan trazado por otro. Que el fisicalismo táctil que de la mano que se sugiere en la palabra “manipulación” no nos haga olvidar todas estas presiones no menos físicas de imágenes y palabras que es preciso incluir también el término manipulación; hoy

---

<sup>45</sup> SAVATER, F.: *La tarea del héroe*, op. cit., pp. 337 y 338.

cuando repetimos la expresión “manipulación del hombre” es probable que pensemos antes que en ninguna otra cosa en temas como información, lavado de cerebro, propaganda supra o subliminar, control de los mass-media... No vaya a creerse que la capacidad misma de ser engañado ya revela algo —una subjetividad, si se quiere— que supera la simple condición de cosa. Nada de eso: el mundo de las cosas está lleno de imágenes falsas, de trampas de alucinaciones, de propaganda engañosa, desde los camuflajes de los insectos hasta los irresistibles y licorosos efluvios que exhalan las plantas carnívoras... Proponer signos falsos o sutilmente embaucadores para que la víctima propiciatoria caiga en manos de su burlador no es en modo alguno una exclusiva humana: ni tampoco la capacidad correspondiente de picar una y otra vez el anzuelo tendido. Quizá el hombre destaque por ser particularmente fértil en argucias, como su patrón Ulises, y también por ser mucho más crédulo que ningún otro ser viviente: pero se trata sencillamente de una diferencia cuantitativa, no cualitativa... Una característica más importante que la de poder engañar o ser engañado es aquella en la que Nietzsche vio la base de toda civilización: la capacidad de prometer. El hombre es el único animal que puede prometer y aquí reside el núcleo de su condición social. En la *Genealogía de la moral* se nos habla de la terrible violencia con la que los primeros manipuladores de la humanidad, los grandes valoradores que fundaron al hombre. Tuvieron que grabar a fuego en las conciencias y sobre todo en las memorias la obligación de acatar promesas. De tal modo que la capacidad misma de prometer parece derivar de una manipulación primera, aunque quizá fuese una coacción original que trató al hombre como a una cosa precisamente para que dejara de ser cosa. Fuera como fuese, creo que aquí si hay algo que realmente escapa a la coseidad. *Cuando los hombres prometen y cumplen, se portan unos con otros de una forma totalmente distinta a como lo hacen respecto a las cosas*.<sup>46</sup>

Pero el hombre no es una cosa entre otras, como luego dirá Savater, sino justo lo contrario, éticamente hablando el hombre es la no-cosa es un ser al que hay que tener en consideración y tratar como algo que piensa y que puede elegir no como una cosa entre muchas; es un ser al que debemos respeto y que tiene necesariamente su dignidad y por eso no puede ser tratado como cosa, no puede bajo ningún concepto ser cosificado. Como dice el filósofo donostiarra en *La tarea del héroe*, que es donde se concentra con mayor intensidad, por no decir con toda la intensidad, la busca del yo y sus argumentos éticos. Así, dice Savater en el libro citado:

«Pero ya en el siglo XVI, La Boétie se admiraba de que los hombres se sometieran a un poder único y proclamaba que habían nacido para ser “unos” y no para someterse al “Uno”. Se abre paso la idea de que la separación misma del poder es injusta, de que la única forma de que los hombres sean iguales en el poder o en tanto al poder (aunque subsistirán las diferencias inagotables de la fuerza propia) es la no delegación del poder. La intervención directa y permanente de la gestión

---

<sup>46</sup> SAVATER, F.: *El Estado y sus criaturas*, Madrid: Ediciones Libertarias, 1997, pp. 19 y 20. Y también el mismo texto en: SAVATER, F.: *La tarea del héroe, op. cit.*, pp. 337 y 338.

social. No es un motivo altruista lo que lleva a demandar la abolición del Estado: solo quien ha renunciado a decidir ni delega sus decisiones (la capacidad de decidir por uno mismo es irrenunciable e intransferible, por lo mismo que no se puede hacer el amor por otra persona o no comer por él) puede ser considerado libre, es decir, perteneciente a un orden no instrumental; y solo hombres libres pueden reconocerse como radical indeterminación y voluntad creadora, no cosificada ni instrumental, insustituible e incomparable. Es decir, solo entre hombres se me tratará como persona y no como herramienta».<sup>47</sup>

El hombre no puede ser tratado, no debería ser tratado, como una cosa más, sino como algo que está sin duda por encima de cualquier cosa porque participa de nuestra misma intensidad de persona y tiene los mismos derechos que cualquiera; vérselas con un ser humano no es lo mismo que vérselas con un animal o con una cosa. Por eso dice con sencillez Savater en su *Ética para Amador*:

«Robinson Crusoe pasea por una de las playas de la isla en la que una inoportuna tormenta con su correspondiente naufragio le ha confinado. Lleva su loro al hombro y se protege del sol gracias a la sombrilla fabricada con hojas de palmera que le tiene justificadamente orgulloso de su habilidad. Piensa que, dadas las circunstancias, no puede decirse que se las haya arreglado del todo mal. Ahora tiene un refugio en el que guarecerse de las inclemencias del tiempo y del asalto de las fieras, sabe donde conseguir alimento y bebida, tiene vestidos que le abriguen y que él mismo se ha hecho con elementos naturales de la isla, los dóciles servicios de un rebaño de cabras, etc. En fin, que sabe cómo arreglárselas para llevar más o menos su buena vida de náufrago solitario. Sigue paseando Robison y está tan contento se sí mismo que por un momento le parecer que no echa nada de menos. De pronto se detiene con sobresalto. Allí, en la arena blanca, se dibuja una marca que va a revolucionar toda su pacífica existencia: la huella de un pie humano. ¿De quién será? ¿Amigo o enemigo? ¿Quizá un enemigo al que puede convertir en amigo? ¿Hombre o mujer? ¿Cómo se entenderá con él o con ella? ¿Qué trato le dará? Robison está ya acostumbrado a hacerse preguntas desde que llegó a la isla y a resolver los problemas del modo más ingenioso posible: ¿qué comeré?, ¿dónde me refugiaré?, ¿cómo me protegeré del sol? Pero ahora la situación no es igual porque ya no tiene que vérselas con acontecimientos naturales, como el hambre o la lluvia, ni con fieras salvajes, sino con otro ser humano: es decir con otro Robison o con otros Robinsones y Robinsonas. Ante los elementos o las bestias, Robison ha podido comportarse sin atender a nada más que a su necesidad de supervivencia. Se trataba de ver si podía con ellos o ellos podían con él, sin otras complicaciones. Pero ante seres humanos la cosa ya no es tan simple. Debe sobrevivir, desde luego, pero ya no de cualquier modo».<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> SAVATER. F.: *La tarea del héroe*, op. cit., p. 238.

<sup>48</sup> SAVATER. F.: *Ética para Amador*, Barcelona: Ariel, 1993, pp. 123 y 124.

En cuanto Robison descubre la huella de un ser humano las cosas empiezan a cambiar para él; como hemos visto, ya no se las tiene que ver con cosas ni con fenómenos atmosféricos, sino con otro hombre, con algo que ya no es una cosa ni por ninguna razón puede ser cosificado. El hombre se resiste a ser cosa o mejor a ser tratado como cosa, salvo en aquellos casos dramáticos en que haya perdido toda su dignidad humana por causas sociales o personales, por eso todos nos esforzamos en llegar a ser nosotros mismos. Como dice Savater, en llegar a ser yo, y que ya he mencionado con anterioridad, oigámosle:

«Lo que quiero es llegar a ser yo; pero yo no soy más que ese inagotable querer. Mi querer —mi yo quiero— es infinito, carece de cualquier limitación. Pero todo lo que se le propone en el mundo, lo que se ofrece a su proyecto o su apetencia, es limitado, estable en sus fronteras: es cosa. La cosa no es más que lo que es y desde luego no es lo que no es: se asienta en la identidad y en el principio de no contradicción».<sup>49</sup>

Un poco más adelante en el libro *La tarea del héroe*, Savater ahonda un poco más en el concepto de cosa y dice:

«El querer busca un objeto que le libere de la amenaza de la cosificación, de la que es obvio que ninguna cosa puede rescatarle. Al lado del aborrecimiento a ser tomado por cosa, de la angustia de poder definitivamente la posibilidad de querer, todos los restantes querer del hombre (“instintivos” o “naturales”) son secundarios y postergables. Cuando el querer afirmarse como no cosa está en juego, a todas las cosas puede renunciarse sin sacrificio, hasta con alivio. Es en el fondo el más estricto y mejor orientado egoísmo el que nos lleva a preguntarnos: “¿de qué me sirve ganar el mundo si pierdo mi alma?”. Lo que quiero es ser reconocido como no-cosa. Y para alcanzar tal reconocimiento, mi querer debe proponerse como objeto otra apetencia infinita, es decir, otro querer, otra-identidad que no sea lo que es y sea lo que no es, como yo mismo».<sup>50</sup>

Pero Savater va profundizando en la idea que tenía del hombre como una no cosa, buscando la identificación con el otro yo, que ya anticipa, como hemos visto, en el libro *El estado y sus criaturas*, para dar otra definición del hombre como ser infinito, por eso dice:

«¿Qué es lo que yo quiero? Llegar a ser plenamente yo, es decir, ser no-cosa, mantenerme en una totalidad abierta en la que pueda confirmarme como autodeterminación, o sea, como creación y libertad. ¿Qué debo hacer para conseguirlo? Ser reconocido —identificado— por otro objeto infinito —por otro sujeto— al que a mi vez haya reconocido como tal. ¿Cómo puedo lograrlo? Instituyendo una comunidad de sujetos de la que ningún objeto infinito quede por

---

<sup>49</sup> Ibíd., p. 115.

<sup>50</sup> Ibíd., p. 116.

principio excluido, en la que se pacten relaciones de auténtica y explícita reciprocidad y donde a nadie le sea menoscabada ni vedada la realidad de lo posible». <sup>51</sup>

Sin embargo, hay algo que no puede pasar desapercibido en este capítulo dedicado al yo en la ética de Savater: la manipulación del hombre por el hombre. Creo que estamos de acuerdo en que no son pocas las veces en que el hombre resulta manipulado y, en este sentido, es tratado como una mercancía, como una cosa que no tiene un fin en sí mismo; como algo que por el mismo motivo no podrá nunca ser objeto de manipulación por parte de intereses humanos. Veamos que dice Savater sobre este tema tan comprometido como es la manipulación humana:

«Si el hombre no ha de ser manipulado, ¿qué podemos hacer con él? ¿Lo primero que se nos plantea, en derivación directa de lo que acabamos de decir es: ¿por qué ha de evitarse la manipulación del hombre? ¿No será, en cierto modo la única solución apta para la vida en común? O, También: ¿no será irremediable y necesario que haya manipulación? A fin de cuentas en el plano más concreto en el que queremos movernos, estas cuestiones vienen a significar sencillamente: ¿hay alguna alternativa comunitaria al Estado, al poder separado? ¿puede recuperarse la autonomía que el Todo nos roba? Y, más profundamente: ¿puede recuperarse o instaurarse como fundamento de lo social la *ética*, entendida como arte de la virtud, en lugar de la política, comprendida como la ciencia del Estado? Lo importante de estas preguntas, a las que ni siquiera fingiremos responder, sino que nos limitaremos a divagar un poco sobre ellas para situarlas mejor, es que procuran situarse más allá de la simple *protesta* o de la *convención abstracta* que a veces se adoptan frente al hecho del Estado, o si se quiere, frente a la manipulación del hombre. Hemos intentado señalar antes la íntima vinculación que emparenta la sublevación contra el Estado con la entraña funcional del Estado mismo. Es lo mismo que en el hombre opta por el Estado lo que le permitirá alzarse contra él; dicho de otro modo: el hombre insurrecto, dispuesto a reivindicar su autonomía y a sustituir la política por la ética, es fruto y resultado de la manipulación experimental que el Estado ha realizado durante siglos en la especie humana». <sup>52</sup>

Nos podemos preguntar sin ruborizarnos, ¿qué Estado no manipula al pueblo, sea o no sea democrático? Todos los Estados se valen de artimañas para manipular a la gente a sus votantes o sus seguidores y para quitar la razón «aunque la tenga» a los opositores. Los partidos políticos tienen sus intereses de poder y, por consiguiente, van a emplear las fuerzas que sean necesarias para seguir manteniéndolo. Pero eso ocurre no solo en el plano político, también les ocurre a los ciudadanos particulares y anónimos; no perdemos la ocasión de poder sacar ventaja de ciertas situaciones, y eso no es considerar al hombre como un fin en sí mismo, sino como un medio para fines.

---

<sup>51</sup> SAVATER, F.: *Invitación a la ética*, op. cit., p. 30.

<sup>52</sup> SAVATER, F.: *El estado y sus criaturas*, op. cit., pp. 22 y 23.



No se crea que solo manipula al hombre quien tiene una buena situación social o el privilegio de mandar sobre otros. Los que por circunstancias sociales viven en la indigencia también, salvo excepciones, engañan a los ciudadanos. «Venden» su pena como un repulsivo eficaz para nuestras conciencias hasta conseguir lo que ellos quieren, que no es ser tratados como seres humanos, sino la limosna. Su fin no es poner remedio a su situación, sino remover la conciencia del ciudadano en busca de algunas monedas. No se trata de una crítica a la pobreza, sino de un mecanismo de oportunismo consciente o inconsciente de supervivencia, más allá de toda ética responsable. Claro que hablar de ética en esas circunstancias de marginación quizá sea algo inconsistente, tanto como juzgar al que no da de insolidario. La solución inmediata está en la limosna, pero la definitiva en la capacidad organizativa y social de poner medios y oportunidades para salir de la pobreza al que de verdad quiera responsabilizarse con los otros, evitar por todos los medios que deje de ser una cosa y pase a ser un hombre con derechos y obligaciones. Por eso dice Savater:

«Manipular a un hombre viene a ser ni más ni menos que tratarle como si fuera una cosa; no hay pues, error ni abuso de lenguaje al elegir “manipulación” y no otra palabra más apropiada al trato con personas, pues lo que precisamente se intenta denunciar del modo más enérgico posible es la transformación del hombre en cosa, en puro objeto inerte sin posibilidad alguna de subjetividad racional y de iniciativa creadora. Ahora bien, en la manipulación no es evidente una teoría, la de que los hombres son efectivamente cosas, sino una práctica que los trata como si lo fuesen. Y quizá incluso hablar de prácticas es exagerado y debiéramos remitirnos a un sistema general de la sociedad o, mejor, de las relaciones de producción en una sociedad dada. En efecto, la denuncia primordial de la cosificación corresponde a Marx, quien transformó la “hobbesiana”, cruel, pero vitalmente tónica fórmula “el hombre es lobo para el hombre”, por la mucho más helada e inexorable de “el hombre es cosa para el hombre”. O lo que es lo mismo: la auténtica lucha no es la que sostienen los hombres entre sí para disputarse las propiedades, sino la que convierte a unos hombres en propiedad de otros. Un hombre no puede *apropiarse* de otro más que transformándolo en cosa, en cosa suya. Ciertamente haremos bien en conceder a tal apropiación el menor peso de la voluntariedad posible, pues, siempre según Marx, este fenómeno es un resultante del conjunto general de las relaciones de producción, las cuales son “determinadas, necesarias e independientes de la voluntad humana”, según afirma expresamente. De todas formas cabría lícitamente preguntarse hasta que punto los hombres han sido considerados plenamente cosas alguna vez. A fin de cuentas las relaciones de producción han sido definidas por Marx como “relaciones entre personas mediatizadas por cosas”, fórmula en la que se conserva la bipolaridad personal de la relación y las cosas son más bien la pantalla intermedia que fetichiza a la relación misma antes que a los hombres que interviene en ella».<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> SAVATER, F.: *La tarea del héroe*, op. cit., pp. 329 y 330.

No parece, según las palabras del filósofo vasco, que el hombre en general en ningún momento de la historia haya sido tratado como cosa; es posible que desde el punto de vista de nuestra época nos parezca que no siempre ha sido bien tratado. Sin lugar a dudas no nos equivocamos, es más, en muchos países y en los nuestros, es decir, en Occidente hay mucha gente que no es tratada con la dignidad que se merece, sin embargo, cualquier hombre dista mucho de ser una cosa; por eso dice Savater:

«Ni en las épocas de más negra esclavitud los hombres han sido considerados realmente como cosas ni tampoco identificados sin más como puros animales: bastaría el testimonio inocultable de la crueldad de los amos, si no hubiese el aún más claro de las ideologías de poder, todas la cuales encierran a *rebours* un inequívoco reconocimiento de la amenazante diferencia e imprevisibilidad que distancia a la persona de la cosa, convirtiendo a aquella en la riqueza más inestable y preciosa».<sup>54</sup>

Un poco más adelante y en la misma página del libro que estoy comentando el filósofo vasco dice a modo de sentencia aclaratoria:

«Así pues, quizá ahora podamos aventurar una elucidación suficiente de lo que se quiere decir cuando se habla de “manipulación del hombre”: lo que se denuncia es la instrumentalización del hombre y su empleo como si se tratara de una cosa, el manejo de sus necesidades para que se doblegue a ser utilizado según los fines del otro. De acuerdo con esta descripción, la manipulación se opone directamente al planteamiento de la ética kantiana, según la cual el hombre debe ser siempre considerado como el fin en sí mismo y nunca como medio».<sup>55</sup>

Pero lo realmente interesante, la gran pregunta que hace Savater es la que cuestiona con interés quién manipula al hombre, quién o quienes son los que son capaces de manipular al hombre y con eso se dejan ver como personas sin escrúpulos morales, sin valores que tengan al otro como algo en sí mismo no como una cosa más entre cosas, por eso el filósofo vasco se hace esa pregunta tan inquietante, porque busca al culpable de esa falta de respeto hacia los seres humanos: Es lógico pensar que no se trata solo del poderosos; todos sin excepción hemos hecho del hombre objeto de nuestra manipulación, nadie crea que de este comportamiento se libra el «pobre pueblo doliente». Pero para eso es mejor que oigamos a Savater contestar a tal pregunta que él se hace:

«Por lo que antes hemos dicho, podremos establecer que manipula al hombre quien le tiene en su poder, quien le domina haciéndole sentir el peso de su coerción como necesario porque ha surgido de la necesidades mismas del hombre, quien le trata como si fuera una cosa y lo emplea como herramienta para el logro de sus propios fines. A la vista de esta descripción y si nos atreviésemos a guardar algún residuo

---

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 331.

<sup>55</sup> *Ibíd.*

teológico en nuestras almas forzosamente ateas —ateas al menos cuando pensamos, dado que la racionalidad moderna presume de poder pasarse de su fundamento teológico— no cabe duda de que tendríamos que convenir que quien manipula al hombre es Dios. Pues sin duda el hombre está en poder de Dios — como advertía con un estremecimiento San Pablo, “es terrible caer en las manos del Dios vivo”— y el supremo imperio que el Señor ejerce sobre sus criaturas es absoluta e irrevocablemente necesario, ya que proviene en directa ligazón causal de la contingencia de estas, que han de esperar de su Hacedor sustento y salud y también le necesitan como fuente de penuria y enfermedad amén de impetrar ante todo su graciosa gracia que les permitirá alcanzar la luz eterna. Se me dirá que Dios nos trata —o nos trató, cuando aún vivía— como seres libres y no nos instrumentalizó para ningún fin propio. Nada más discutible que estas biempensantes convicciones. Para tratar a otro como libre, es preciso reconocerle la misma libertad que uno posee y es evidente que entre Dios y nosotros no existe tan reconfortante homología: solo el Señor es libre, *porque solo Él no necesita serlo*, ya que la omnipotencia y la eternidad están situadas más allá del bien y del mal. Finitos y mortales, lo que nosotros llamamos libertad no tiene nada que ver con la libertad divina...». <sup>56</sup>

En mi opinión, el único que puede ejercer de forma coercitiva contra el hombre es el hombre mismo. Dios para los creyentes es poesía, plenitud, fuente de vida, inspiración y consuelo para todos aquellos que padecen y siente la soledad del ser con toda su fuerza. Para el que vive en la despreocupación del otro puede ser que Dios sea algo alejado de su realidad, de los que sufren, de los que padecen olvido, vejez, enfermedad o radical soledad. Dios no hace (en cualquier caso las crea) al hombre cosa entre las cosas, sino una cosa especial, peculiar, absoluta interesante y única entre todas. Es el egoísmo del hombre el que especula con otros hombres, el que los coacciona o los engaña, si puede, para conseguir sus fines y para ello no necesita el auxilio de los dioses, sino nuestra propia condición, esa nos es más que suficiente. Es nuestra imperfección la que ejerce contra el otro ser humano la fuerza de la cosificación hasta en lo más mínimo, hasta en lo más trivial que pueda ser el hecho. Allí donde hay un hombre puede haber una idea de cosificar al otro, de utilizarle como un medio para fines particulares sin tener en cuenta su propia situación personal ni su posición social; se diría con cierto cinismo que el fin justifica los medios, desde luego nada más apartado de la ética que esta frase tan potente de Maquiavelo. Pero, en última instancia, ¿no será la libertad del hombre, más allá de la voluntad de Dios, la que tenga en su disposición final el no cosificar al otro? Deberíamos pensar si en nuestra vida diaria no hacemos «uso» del otro de una manera material alejada de todo precepto ético. Deberíamos reflexionar sobre nuestra situación en el mundo, sobre nuestros planteamientos globales y sobre nuestros, a veces, oscuros intereses como personas.

---

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 333.

## 2.4. Observaciones finales

Quería destacar en este epígrafe algunas cosas de interés técnico a la hora de elaborarlo, con independencia de que en la conclusión final de esta tesis lo exponga de nuevo. En primer lugar, lo que me llama la atención es que el yo que inspira a Savater el núcleo central de su ética, aparece en libros como *La tarea del héroe* (1992), *Invitación a la ética* (1995), *Panfleto contra el Todo* (1978), *Ética para Amador* (1991), *Política para Amador* (1995), *Ética y ciudadanía* (2002) y *El Estado y sus criaturas* (1979). En este último aparece la cosificación que coincide plenamente con un capítulo que lleva el mismo título que se encuentra en *La tarea del héroe*. Lo mismo ocurre con la *Invitación a la ética*; ya hemos comentado que este libro se trata de un apéndice de *La tarea del héroe* y, por consiguiente, hay páginas coincidentes.

Sin embargo, la causa de mi investigación no es la repetición de artículos en unos u otros libros, sino algo que considero de verdadera importancia: la desaparición del yo como una razón justificable del compromiso moral. El yo como tal se diluye en sus libros posteriores, pero fuera de esos libros la filosofía del vasco adquiere otros matices diferentes donde el núcleo central que es el yo como una consecuencia ética innegable no se recupera en sus escritos ulteriores. Su filosofía abarca temas de gran interés pero no vuelve a aparecer ese yo que busca otro yo para justificar su razón de ser en la que a su vez justifico al otro como algo necesario no como cosa. Como podemos observar, el contenido de lo que andamos buscando y es objeto primero de mi investigación aparece en los primeros libros, es decir, en el Savater más ácrata y el más influenciado por la escuela de Frankfurt donde destacan pensadores que tuvieron una gran influencia para el vasco, como Adorno, Horkheimer o Erich Fromm. Es en este primer Savater, como diría Nogueroles, en el que nos encontramos con una trama ética en la que el yo y la justificación del otro yo que tanto se parece a mi yo, la cosificación, es decir, hacer por todos los medios que el otro no sea una cosa entre las cosas, sino un ser humano que merece todo nuestro respeto y el reconocimiento en el otro, no del otro. El reconocimiento en el otro tiene la impronta de Hegel, según dice Javier Pardo Galán: «El tema del reconocimiento en el otro proviene del legado hegeliano. De ningún modo es original de Savater»<sup>57</sup>. En el mismo sentido se manifiesta Marta Nogueroles:

«En cambio, nuestro autor no muestra tener mucha simpatía por Hegel, de hecho en su primera etapa le nombra continuamente de forma despectiva como el máximo representante de la filosofía sistemática. Aún así, y a pesar de lo dicho, hereda de él uno de los fundamentos principales de su ética heroica: la idea del *reconocimiento en el otro*».<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> PRADO GALÁN, J.. *Fernando Savater...*, op. cit., p. 218.

<sup>58</sup> NOGUEROLES JOVÉ, M.: *Biografía intelectual de un joven filósofo*, op. cit., p. 68.

Esas son las claves de interés y de las investigación que mueve a este trabajo. No obstante, se aprecian ciertas cosas que resultan chocantes o algo complicadas a la hora de valorar la justificación ética en el otro, un reconocimiento que teóricamente es viable, pero no así de modo práctico. Para poder reclamarle al otro un yo que responda a las exigencias morales, que reconozca en el otro su yo, se tienen que dar idénticas situaciones sociales. Si no se dan, el único yo que es capaz de responder con garantías morales es el de la escala social mejor situada porque sin duda ha tenido otras oportunidades y mejor fortuna que el marginado social, ya lo sea este por drogas, alcoholismo o ruina. El yo del marginado necesita encontrar otro yo, porque él reclama desde su silencio o desde su abandono un yo que lo reconozca, aunque solo sea de manera momentánea, como un igual. Necesita ser reconocido como un ser humano que está en desventaja con respecto al resto de la sociedad. Por eso, el yo que prevalece es el yo «acomodado», el que puede militar en las ONG porque sus necesidades vitales están cubiertas y puede, con interés por su parte, darse al otro, reconocerse en el otro yo, que suele ser un yo deficitario que necesita que alguien se ponga en su lugar; por encima de todo, necesita ser reconocido.

Como teoría ética el yo que propone Savater es perfecto, pero como realidad moral es muy complejo porque nuestra relación primordial se basa en nuestros iguales, en nuestros vecinos, en nuestros conocidos; con ellos es más fácil reconocerse en el otro, entender que son un yo como el mío y comprender desde mi yo su carencia y su necesidad. Sin embargo, lo realmente importante para la ética es reconocernos en otro, sea quien sea, comprender su necesidad y atenderla en la medida de nuestras posibilidades, y eso es lo radicalmente difícil. Por eso, son las instituciones las que se ocupan de los sin techo, de los marginados; no es el yo individual que extiende la mano para darle una limosna; ese acto es de reconocimiento del otro, es decir, de ser conscientes de su pobreza como el que es consciente de la grandeza de un espíritu. El indigente puede buscar, y lo hace, reconocimiento en el otro, necesita que se le considere, por encima de todo, un ser humano; por eso, y a su manera, cuando no está irreversiblemente deteriorado, sigue buscando el reconocimiento en el otro, quiere ser tratado con respeto y dignidad. Pero un marginado social difícilmente es un ser libre, es un ser que se debe a los otros si quiere seguir viviendo, es más preso de su desdicha que libre en su decisión de no hacer nada y de estar al margen de la sociedad. Por desgracia para él no cuenta para nadie, no está en el censo, no puede participar en la toma de decisiones, no es nadie, no tiene filiación, ni bienes de ningún tipo.

Por todo lo anterior la ética —todas lo consideran de este modo— que considera al otro como algo más que una cosa debe estar atenta en todo momento a su capacidad de ayuda y de reconocimiento del indigente y del excluido social. Tienen que considerarle como un hombre con derechos y deberes e intentar por medio de asociaciones devolverle su identidad perdida y su malograda autoestima. Es posible que el marginado radical, el que está tirado en la calle y alcoholizado, sea irrecuperable, pero los que están —y son millones— en el umbral de la pobreza tienen que ser objeto de todo tipo de

ayudas porque ellos no sufren la marginación ni el alcoholismo ni la drogadicción; son simplemente pobres porque su pensión, el paro o las ayudas estatales no les llegan para poder llevar una vida digna. Su ética está a salvo como su autoestima, con ellos la labor de ayuda se reduce a la económica, ya sea en forma de alimentos, ya sea ayudándoles a pagar el recibo de la luz o el del agua de su vivienda. Pero por suerte no son excluidos sociales donde la ayuda ética es más profunda y a veces resulta un fracaso.

La ética tiene la labor de investigar no las razones que han llevado a una persona a la marginación, sino qué soluciones proponemos para intentar sacarlos de ella. Sin lugar a dudas se trata de ayudas a la integración social; con comedores, con roperos, con ayudas a la alfabetización, con pisos compartidos en los que ellos sean los responsables de su convivencia, etc. La ética tiene que investigar y salir de la «academia» y de los libros para integrarse en una tarea de campo, para ayudar en la calle que es donde está el marginado. No quiero decir ni mucho menos que abandone el plano teórico tan rico y necesario, sino que deje de hacer espesos tratados para doctores y se comprometa más con el día a día.

Debo admitir que he leído libros que no me han servido para nada; su alto grado de erudición los hacía poco menos que inasequibles, no eran libros de ética ni que aportaran nada a la ética, sino libros en los que se pretendía exhibir un alto grado de erudición y no tenía más función que la aprobación y la admiración académica; son libros que para mis intereses intelectuales han sido una verdadera pérdida de tiempo. Por supuesto, me guardo mucho de decir quién es o son los autores de los libros citados. El plano práctico de la ética lo están llevando, por un lado, las organizaciones religiosas como Cáritas y, por otro, numerosas ONG que ayudan desde sus posiciones laicas a que el mundo mejore; nadie habla, salvo algún ideólogo algo confundido, de cambiarlo todo. Creo que es misión de la ética y de cada uno de nosotros ir mejorado el mundo, ir haciéndolo algo más habitable. Eso también se consigue tomando partido por los que más lo necesitan siguiendo el legado intelectual del reconocimiento en el otro del que Savater ha hablado durante todo este capítulo. No haríamos bien en dejarlo solo en meras palabras de un intenso valor erudito, sino que debemos integrarlas en la vida práctica como el propio Savater ha hecho al comprometerse durante años —y aún continua— con la lucha contra el terrorismo vasco.

El reconocimiento en el otro significa no abandonar a las víctimas de ETA ni de otros grupos terroristas, significa considerar al hombre como algo diferente a una cosa, y esa labor la ha llevado a cabo el filósofo Savater en el País Vasco donde las cosas son más complicadas que en el resto de España. La labor ética de Savater no se ha quedado solo en sus libros sino que los ha trascendido, les ha dado dinamismo y nos los ha legado como un tratado práctico para los que andamos todavía perdidos a la hora de tomar decisiones. Por eso la ética nos tiene que enseñar muchas cosas con respecto al otro, pero también debe enseñarnos cómo ser libres y cómo emplear nuestra libertad entre los hombres.

Cuanto más grado de marginación hay en un ser humano, más reducida es su libertad, menos posibilidades tiene de participar en la sociedad y, por consiguiente, se aleja de la categoría de ciudadano, es decir, de aquel que toma partido por algo, que opina, vota y participa para que algo se venga abajo o se tome en serio por parte del Estado. Sin embargo, creo que estas observaciones quedarían algo huérfanas si no hablo sobre la ética trágica de Savater. Para ello he elegido a la profesora Carmen Ballesta Andonaegui para que nos introduzca en ella con pocas palabras:

«Frente a la que Savater llama ilusión ética fundamental, esto es, la convicción de que el conflicto entre el Bien y el Mal tiene que resolverse finalmente, pues de otro modo la ética carecería de sentido, la ética trágica descubre y acepta, buscando el origen del conflicto, que es imposible el triunfo de uno de los dos polos “y que esto no solo no invalida el sentido de la ética sino que lo funda” Más todavía, para que la acción humana pueda darse como metamorfosis creadora incansable, es necesaria la permanencia del conflicto entre libertad y destino, entre lo posible como negación de lo real y lo real como agotamiento de lo posible».<sup>59</sup>

La ética trágica es desarrollada con extensión y claridad en la magnífica tesis publicada de Marta Nogueroles; es, por tanto, un aspecto que no puede pasar desapercibido en ningún trabajo que de Savater —con independencia de que lo que yo esté buscando en este trabajo no sea precisamente el estudio de la ética trágica— donde, como he dejado constancia, hay autores que lo han hecho de manera sobresaliente, en este caso, autoras.

No obstante, es necesario aclarar que esta parte de la ética de Savater es su núcleo fundamental y que empieza pasado su periodo «ácrata», es decir, después de libros como *Nihilismo y acción* (1970) *La filosofía tachada* (1970) o *Escritos politeístas* (1975). Su comienzo de la ética trágica y del caso concreto del reconocimiento en el otro o la cosificación tiene la misma fecha de aparición; más o menos, yo la he situado en los libros *La tarea del héroe* (1992) e *Invitación a la ética* (1995). Pero creo que se hacía necesario dejar algo sobre su ética trágica por la importancia que tiene para nuestro autor y porque marca de una manera definitiva la ruptura con la etapa «ácrata». Al parecer esa ruptura se produce después del golpe de Estado llevado a cabo por el teniente coronel Tejero, el 23 de febrero de 1981, y que por suerte para España terminó después de una noche de incertidumbre y tensión, en un reforzamiento de la democracia y en una tendencia política moderada en las ideologías.

La libertad volvía a imponerse por el clamor popular y porque predominó el sentido común empezando por su majestad el rey Juan Carlos I, que tuvo una espléndida intervención y se puso al lado de la democracia y de la Constitución. Parece ser que esos son los comienzos de un cambio en la filosofía crítica contra el Estado del filósofo

---

<sup>59</sup> GIMÉNEZ GRACIA, F. y UJALDÓN, E. (eds.): *Libertad de Filosofar. Ética, política y educación en la obra de Savater*, op. cit., p. 32.

vasco. Desde ese momento, su tendencia se inclinó más hacia la ética sin olvidar por supuesto, la política, pero con una crítica no tan devastadora como la que le caracterizó en un principio. Eso lo podemos ver en sus últimos libros, quiero decir que el espíritu crítico que le ha animado siempre sigue vivo, por eso *Ética de urgencia* (2012) y *No te prives. Defensa de la ciudadanía* (2014) nos demuestran que su capacidad para la crítica está intacta; no se trata de libros ácidos, sino oportunamente escritos para una época en la que le ha tocado vivir como también le toco la de *Panfleto contra el Todo* (1978). Efectivamente, son dos momentos de su vida radicalmente diferentes. He terminado este capítulo con ciertas palabras acerca de la libertad y es precisamente con la libertad con la que quiero empezar el próximo capítulo y de paso ir buscando alguna razón para ver al yo que se pone en el lugar del otro, florecer entre su filosofía, más allá de estos libros citados con anterioridad. Vamos a ello.



## 3. La libertad en Savater

### 3.1. La libertad moral

El profesor Savater dice:

«El comandante nazi del campo de concentración al que acusan de una matanza de judíos intenta excusarse diciendo que “cumplió órdenes”, pero a mí sin embargo, no me convence esa justificación; en ciertos países es costumbre no alquilar un piso a negros por su color de la piel o a homosexuales por su preferencia amorosa, pero por mucho que sea habitual tal discriminación sigue sin parecerme aceptable; el capricho de irse a pasar unos días en la playa es muy comprensible, pero si uno tiene un bebé a su cargo y lo deja sin cuidado durante un fin de semana, semejante capricho ya no resulta simpático sino criminal. ¿No opinas lo mismo que yo en estos casos? Todo tiene que ver con la cuestión de la libertad, que es el asunto del que se ocupa propiamente la ética, según creo haberte dicho ya. Libertad es poder decir “sí” o “no”, lo hago o no lo hago, digan lo que digan mis jefes o los demás; esto me conviene y lo quiero, aquello no me conviene y por lo tanto no lo quiero. Libertad es *decidir*, pero también, no lo olvides, *darte cuenta* de que estás decidiendo». <sup>60</sup>

Savater hace una bella recomendación a su hijo Amador cuando le dice:

«¿Y si decides entregarte como esclavo al mejor postor o jurar que obedecerás en todo y para todo y para siempre a tal o cual tirano? Pues lo harás porque quieres, en uso de tu libertad y aunque obedezcas a otro jefe o te dejes llevar por la masa seguirás actuando tal como prefieres: no renunciarás a elegir sino que habrás elegido no elegir por ti mismo. Por eso un filósofo francés de nuestro siglo. Jean-Paul Sartre, dijo que “estamos condenados a la libertad.” Para esa condena no hay indulto que valga... De modo que mi “haz lo que quieras” no es más que una forma de decirte que te tomes en serio el problema de tu libertad, lo de que nadie puede dispensarte es de la responsabilidad *creadora* de escoger tu camino. No te preguntes con demasiado morbo si “merece la pena” todo este jaleo de la libertad, porque quieras o no, eres libre, quieras o no, tienes que *querer*. Aunque digas que no quieres saber nada de estos asuntos tan fastidiosos y que te deje en paz, también estarás queriendo..., queriendo no saber nada, queriendo que te dejen en paz aun a costa de aborregarte un poco o un mucho. ¡Son las cosas del querer como dice la copla! Pero no confundamos este “haz lo que quieras” con los caprichos de que hemos hablado antes. Una cosa es que hagas lo que quieras y otra muy distinta que hagas “lo primero que te venga en gana”». <sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> SAVATER, F.: *Ética para Amador*, op. cit., p. 50.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 73.

Perseguir los propios intereses no es negativo ni tiene que serlo; recordemos el dicho de que la caridad bien entendida empieza por uno mismo. Es posible que detrás de esta frase se encuentre escondido cierto egoísmo, pero quizá este sea necesario para poder salvar nuestros propios intereses, como señala el profesor Savater:

«No te estoy diciendo que haya nada malo en que tengas tus propios intereses, ni tampoco que debas renunciar a ellos siempre para dar prioridad a los de tu vecino. Los tuyos son tan respetables como los suyos y los demás son cuentos. Pero fíjate en la palabra misma “interés”: viene del latín *inter esse*, lo que está entre varios, lo que pone en relación a varios. Cuando hablo de “relativizar” tu interés quiero decir que ese interés no es algo tuyo exclusivamente, como si vivieras solo en un mundo de fantasmas, sino que te pone en contacto con otras realidades tan “de verdad” como tú mismo. De modo que todos los intereses que puedas tener son relativos (según otros intereses, según las circunstancias, según leyes y costumbres de la sociedad en que vives) salvo un interés, el único interés *absoluto*: el interés de ser humano entre los humanos, de dar y recibir el trato de humanidad sin el que no puede haber “buena vida”. Por mucho que pueda interesarte algo, si miras bien nada puede ser tan interesante para ti como la capacidad de ponerte en el lugar de aquellos con los que tu interés te relaciona. Y al ponerte en su lugar no solo debes ser capaz de atender a sus razones, sino también de participar de algún modo en sus pasiones y sentimientos, en sus dolores, anhelos y gozos. Se trata de sentir simpatía por el otro (o si prefieres compasión, pues ambas voces tienen etimologías semejantes, la una deriva del griego y la otra del latín), es decir ser capaz de experimentar en cierta manera al unísono con el otro, no dejarle del todo solo ni en su pensar ni en su querer, reconocer que estamos hechos de la misma pasta, a la vez idea, pasión y carne. O como dijo más bella y profundamente Shakespeare: “todos los humanos estamos hechos de la sustancia con la que se trenzan los sueños.” Que se note que nos damos cuenta de ese parentesco».<sup>62</sup>

Pero ¿qué es eso de la buena vida? Pues bien, no es nada de lo que podríamos imaginar, la buena vida no es echarse a la bartola —quién puede estar interesado en llevar una vida tan aburrida— ni tener posibilidades de poder gastar mucho dinero ni tener un buen coche ni una mejor casa, todo eso, si es por medios lícitos, está bien y nadie nos debemos sentir culpables por ello. Pero la buena vida de la que habla Savater se refiere, como es lógico, a la buena vida ética, por eso dice:

«La ética no se ocupa de cómo alimentarse mejor o de cuál es la manera más recomendable de protegerse del frío ni de qué hay que hacer para vadear un río sin ahogarse, cuestiones todas ellas sin duda muy importantes para sobrevivir en determinadas circunstancias; lo que a la ética le interesa, lo que constituye su *especialidad*, es cómo vivir bien la vida humana, la vida que transcurre entre humanos. Si uno no sabe cómo arreglárselas para sobrevivir en los peligros naturales, pierde la vida, lo cual sin duda es un fastidio grande; pero si uno no

---

<sup>62</sup> *Ibíd.*, pp. 138 y 139.

tienen ni idea de ética, lo que pierde o malgasta es lo humano de su vida y eso, francamente, tampoco tiene ninguna gracia».<sup>63</sup>

Como hemos podido ver, vuelve a aparecer aquí el otro y el yo que creíamos que habían desaparecido después de la etapa señalada en el capítulo anterior; sin embargo, el otro como un yo que busca ser reconocido, ya lo he dicho al terminar el otro capítulo, aparece aquí con fuerza y despojado de todo ropaje académico. Las recomendaciones son para Amador un supuesto adolescente (su hijo) y por consiguiente deben ser fáciles de entender, pero lo más importante es que el núcleo central de su ética sigue siendo la misma, sigue teniendo un interés radical (como en toda ética que se tenga por tal) el otro y el compromiso con su persona como algo más que una cosa.

El hombre es algo que padece pero que también siente placer con las cosas, porque el donostiarra no niega en absoluto que el hombre pueda ser feliz y sentir placer en hacer cualquier cosa que el pueda desear y que no perjudique a otro. El ocio es precisamente un lugar para esparcirse y dejar las preocupaciones fuera, es además el ámbito donde podemos expresarnos de una manera libre, pero si hacemos de ese entretenimiento un acto cotidiano dejaría de tener ese valor que tiene como actividad programada para los fines de semana o por temporadas. Si esa actividad —la que sea— la hiciera a diario, es posible que se convirtiera en una rutina y por el abuso de su práctica terminaría cansándome, y lo que ahora me resulta placentero se convertiría en un trabajo que acabaría por dejarme insatisfecho. También aquí Savater da en el clavo cuando dice:

«Lo cual me lleva al principio de la cita de Montaigne que antes puse, cuando habla de aferrarse con uñas y dientes “al uso de los placeres”, es decir, tener siempre cierto control sobre ellos que les permita revolverse contra el resto de lo que forman tu existencia personal. Recuerda que hace bastantes páginas, con motivo de Esaú y su lentejas recalentadas, hablamos de la *complejidad* de la vida y de lo recomendable que es para vivirla bien no simplificarla más de lo debido. El placer es muy agradable pero tiene una fastidiosa tendencia a lo excluyente: si te entregas a él con demasiada generosidad es capaz de irte dejando sin nada con el pretexto de hacértelo pasar bien. Usar los placeres como dice Montaigne, es no permitir que cualquiera de ellos te borre la posibilidad de todos los otros y que ninguno te esconda por completo el contexto de la vida nada simple en que cada uno tiene su ocasión. *La diferencia entre el “uso” y el abuso es precisamente esa: cuando usas un placer, enriqueces tu vida y no, solo el placer sino que la vida misma te gusta cada vez más; es señal de que estás abusando el notar que el placer te va empobreciendo la vida y que ya no te interesa la vida sino solo ese particular placer.* O sea que el placer ya no es un ingrediente agradable de la plenitud de la

---

<sup>63</sup> *Ibíd.*, pp. 125 y 126.

vida, sino un refugio para escapar de la vida, para esconderte de ella y calumniarla mejor». <sup>64</sup>

Nadie mejor que Savater para matizar con rigor el placer:

«Al arte de poner el placer al servicio de la alegría, es decir, a la virtud que sabe no ir a caer del gusto en el disgusto, se le suele llamar desde tiempos antiguos *templanza*. Se trata de una habilidad fundamental del hombre libre pero hoy no está muy de moda: se la quiere suprimir por la *abstinencia* radical o por la *prohibición* policíaca. *Antes que intentar usar bien algo de lo que se puede usar mal (es decir, abusar), los que han nacido para robots, prefieren renunciar por completo a ello y, si es posible, que se lo prohíban desde fuera, para que así su voluntad tenga que hacer menos ejercicio.* Desconfían de todo lo que les gusta; o, aun peor, creen que les gusta todo aquello de lo que desconfían. “¡Que no me dejen entrar en un bingo, porque me lo jugaré todo!”, “¡Que no me consientan probar un porro, porque me convertiría en un esclavo babeante de la droga!” Etc. Son como esa gente que compra un máquina que les da masajes en la barriga para no tener que hacer flexiones con su propio esfuerzo. Y claro, cuanto más se privan a la fuerza de las cosas, más locamente les apetecen, más se entregan a ellas con mala conciencia, dominados por el más triste de todos los placeres: el placer de sentirse *culpable*». <sup>65</sup>

Pero no todo placer puede venir de fuera de nosotros, no todo placer hay que buscarlo en gastar mucho dinero; en este sentido, hay unos párrafos del profesor Savater que tienen que ser mencionados:

«¿Se ha dado usted cuenta señora ministra, de que cuanto menos preparación cultural auténtica tiene alguien más dinero necesita gastar para divertirse un fin de semana o durante unas vacaciones? Como nadie les ha enseñado a producir gozos activos *desde dentro, creadoramente*, todo tienen que comprarlo fuera. Incurren en el fallo denunciado ya hace un siglo por un sabio taoísta: “El error de los hombres es intentar alegrar su corazón por medio de las cosas, cuando lo que debemos hacer es alegrar las cosas con nuestro corazón”». <sup>66</sup>

Claro que para disfrutar es necesario algo de dinero, no siempre el gozo se justifica en la humildad de no poder acceder a ciertas cosas. La pobreza siempre se ha caracterizado por su determinismo. En cualquier época y en cualquier situación, la pobreza no es libre y, por lo tanto, no se le puede pedir bajo ningún concepto que sea moral en el sentido más amplio del término. Solo la religión con buena intención —se supone— pone a la pobreza como ejemplo de moral, pero cuando los medios son escasos y el

---

<sup>64</sup> *Ibíd.*, pp. 154 y 155.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, pp. 158 y 159.

<sup>66</sup> SAVATER, F.: *El valor de educar*, Barcelona: Ariel, 2000, pp. 183 y 184.

reconocimiento del individuo nulo, la única libertad que se puede permitir es la de rebelarse contra toda moral que no le deje expresarse como un individuo con derechos y con deberes que pueda asumir su libertad para participar en el conjunto social.

Mi libertad tiene que garantizar la libertad de los otros en todas sus facetas si queremos empezar a construir esas sociedades de consenso de la que nos hablan Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Una sociedad que tenga ciudadanos de tercera categoría es difícil que se pueda llegar a entender, además, como dice Savater, debemos no solo teorizar, que está bien, sobre ética, sino ponerla en práctica y actuar en consecuencia; por eso, dice:

«[A] la palabrería sin obras, es decir sin carne moral, se le podría hacer el mismo reproche que el buen Pedro de Bermúdez hizo al infante Carrión según el Cantar del Mío Cid: “*E eres fermoso, más mal barragán / Lengua sin manos, como osas fablar*”». <sup>67</sup>

Tendrían estos versos relación íntima con el refrán castellano de: «Manos que no dais, qué esperáis». Claro que la ética es eso precisamente; no solo es entrega al otro sin más, sino una sana preocupación por nosotros mismo, es decir, por el amor propio. Egoísmo que tenemos que vencer, sí, pero en el egoísmo personal avanzamos en cómo nos gustan las cosas y qué cosas; precisamente, volvemos a ponernos como ejemplo de cómo nos gustaría ser tratados para empezar a tratar a los demás en la misma dirección. ¿Cómo vamos a crear una sociedad de entendimiento cuando se dan las desigualdades más tremendas y, sobre todo, cuando el pobre no tiene derecho a elegir y, por tanto, sigue en las mismas condiciones que hace cientos de años: determinado?

La sociedad de libres e iguales parece radicalmente utópica. Quizá nos deberíamos conformar para la ética con la abolición de la pobreza en la medida que esa población marginal pudiera participar de la elección a la que le somete el consumo, aunque sea no eligiendo —no consumiendo—, pero teniendo la posibilidad de hacerlo, aunque en diferente medida que en las economías más desahogadas. El planteamiento es sin duda más real que utópico porque supone mejorar las rentas y elevar la dignidad de los más desfavorecidos como individuos que tienen algo que decir. Las llamadas a una sociedad comunista tienen en su contra las experiencias pretéritas y, por tanto, son difíciles de incorporar a una sociedad de iguales en la que el consenso y la comunicación sea la base del entendimiento.

La solución no es sencilla, ni creo que exista; será mejor conformarse con que una sociedad capitalista y democrática tome conciencia, como creo que lo hace día a día, de las necesidades de la gente y se vayan incorporando a la sociedad segmentos de población que antes no contaban para nadie (mujeres, homosexuales, minusválidos, gente de color, gitanos o emigrantes). La sociedad avanza, pero debemos contar con que

---

<sup>67</sup> SAVATER, F.: *Ética como amor propio*, Madrid: Mondadori, 1988, p. 109.

las minorías marginales también quieran avanzar con el resto de la sociedad. Quiero decir que no se pueden pedir derechos y sin querer renunciar a los privilegios, ya sea de corte diferencial con respecto al trato con las mujeres, o sentimental, por la pena soportada por la emigración ilegal, que por mucha que nos dé, no va a ser por ello legitimada. Ni tampoco van a gozar de la impunidad de ser inmigrantes toda la vida, es decir, tienen compromisos con la sociedad donde viven y deben satisfacer las demandas de esa sociedad.

La ética como aprendizaje nos enseña a elegir, pero sin ese aprendizaje también hay espacio para la ética. Sencillamente, hay seres humanos buenos por naturaleza, como por el mismo motivo los hay malos. Es necesario que en este punto contraríe a Rousseau, al entender que para los seres humanos buenos no basta una sociedad ni cien para corromperlos. La bondad de sus ideas, de sus palabras y las de sus actos es genética, forman parte de ellos o de ellas, como lo son el color del pelo o el de su piel. Es indiferente que a la base de su generosidad pongas las ideas religiosas o las laicas, su bondad, su interés por el otro es decididamente generoso. No podemos dudar de que cada persona tiene algo también íntimo y necesario: el amor propio o el egoísmo, pero sin él es posible que no pudiéramos llegar a comprender el alcance de la ética como desprendimiento y como impulso para acercarnos al otro. Por supuesto que esto no quiere decir que en las clases marginadas o en el pobre pueblo «sufriente» se den ciertas y especiales condiciones éticas que en otra clase social no se darían. Eso es radicalmente incierto, la bondad, el amor y la generosidad están más allá de las clases sociales y de las ideologías. Egoístas y desalmados se dan en todos los estratos sociales sin que el marginado o el pobre queden excluidos de ser individuos inmorales.

Al contrario, muchas veces explotan cualquier situación para pasar como víctimas de un sistema social que los ha marginado, sin tener en cuenta que su irresponsabilidad o inmadurez les han llevado —aunque no en todos los casos— a su situación personal. No debemos dejarnos llevar por las apariencias; detrás de un hábito no siempre hay un buen cura, como detrás de un rico no siempre hay una mala persona. El hecho de pertenecer al pueblo no nos garantiza que seamos generosos ni amables con el resto de la población. Lo mejor de todo es que la bondad pueda ser aprendida y enseñada, que la ética pueda ser una herramienta de futuro para enfrentarnos al mundo y a sus adversas circunstancias para que no olvidemos que el otro no es, bajo ningún concepto, una cosa, sino un ser humano que merece ser tratado con dignidad.

Estas enseñanzas no parece que tengan mucho arraigo en nuestra sociedad actual donde los planes de estudios están cambiando cada dos por tres y en esa materia todavía hay lagunas insalvables. No las hay en otras materias: matemáticas, lengua, incluso lengua materna en las comunidades que las tengan; pero cuando se llega al estudio de la sociedad y nuestro papel dentro de ella surge la polémica entre la religión, la ética o la retirada asignatura de Educación para la Ciudadanía que tanto empeño pone Savater en unos de sus últimos libros: *¡No te prives! Defensa de la Ciudadanía* (2014) —que ya

tendremos tiempo más adelante de comentar en profundidad—. Lo más importante es que sean capaces de enseñarnos —y nosotros de aprender con interés— que todas las personas, por el hecho de serlo, merecen todo nuestros respetos. Lo difícil es llevar esto a la práctica.

En nuestras sociedades, olvidamos con demasiada celeridad que los otros no son nuestros contrarios que entran a competir por un bien escaso. A veces ocurre, pero se trata de un viejo problema en el que entramos en competencia por otros para obtener algo que no puede ser de todo el mundo: un puesto de trabajo, una mención de honor, un premio literario, etc. Sine embargo, esto no interfiere en absoluto con nuestra buena voluntad y podemos seguir tratando a nuestro semejantes con la dignidad que exigimos ser tratados nosotros.

### 3.2. La ética como amor propio

Al vencer una resistencia intensa como son nuestros egoísmos, necesarios por otra parte para mantener nuestro *conato*, como diría Savater —que hubiera dicho Espinoza—. El amor propio es el coraje, es el ímpetu que debemos poner para hacer ciertas cosas, pero también es la fuerza que debe impedir que no nos perjudiquen, porque no olvidemos que es amor a uno mismo, a lo que le es propio, pero ¿qué es el amor propio para Savater? Sigamos en esto a Javier Prado Galán:

«Fernando Savater, a principios de los ochenta, ya pergeñaba la presentación cabal y lograda del fundamento de su ética, aunque solo fue hasta la aparición en el 89 de su *Ética como amor propio*, cuando pudimos contar con la exposición plena de su pensamiento ético. La aparición, en el 95, de su *Diccionario filosófico* confirmó esta opción por el amor propio, por el querer, por el reconocimiento, como lo sustancial de su filosofía moral. *El amor propio*: la comprensión plena de los valores éticos se basa, según Savater, en el amor propio, entendido este como la perspectiva individual del querer (ser) y la autoafirmación de lo humano en las relaciones intersubjetivas. Nos ayudará leer esta definición del “amor propio”, preñada de espinosismo: “Este querer a sí misma la voluntad, este querer conservarse y perseverar, querer potenciarse, querer experimentar la gama de las posibilidades en busca de la más alta, querer trasmitirse y perpetuarse, es lo que debe entenderse por amor propio.” Para Savater..., no hay otro motivo ético que la búsqueda y defensa de lo que nos es más provechoso, de lo que más nos conviene; toda ética es rigurosamente autoafirmativa. El filósofo donostiarra combate de entrada cualquier malentendido en relación con la noción “amor propio” que pueda concebir en términos de “asocialidad”. Para el filósofo vasco el yo carece de sentido fuera de la sociedad. Savater identifica el “amor propio” con el “egoísmo”. Pero advierte de inmediato que no debe confundirse “egoísmo” con “egocentrismo”. Este último implica un repliegue excluyente sobre uno mismo en lugar de la apertura hacia el otro. Así deshace el embrollo nuestro filósofo: “La palabra ‘egoísmo’ en su uso habitual de preferencia desmedida del propio interés

por encima y en contra de los intereses de los demás no responde más que a una variedad relativamente primaria del egoísmo general antes definido”. Savater define el “egoísmo” en estos términos: “Llamo egoísmo al ‘conatus’ autoafirmador del propio ser que constituye el nivel individual de la voluntad”. Ahora bien, Savater prefiere el término “amor propio” al de “egoísmo”, no solo para evitar equívocos, sino porque considera que la insistencia fundacional en el querer nos lleva a escoger naturalmente el término “amor propio” que se comprende solo en términos del “querer autoafirmativo”. Por otra parte el término amor propio no se debe identificar ni con el “pundonor”, ni con la autoestima exagerada, ni con la preocupación por la fama personal. La preeminencia del amor propio nos llevará naturalmente a la “excelencia” y a la “perfección” ética. ¿Qué refuerza el amor propio? Savater alude a tres elementos de reforzamiento del mismo: la “aprobación” de los demás, el deseo de emular la excelencia y la “autosatisfacción” ante nuestros mejores logros. Savater en su libro *Ética como amor propio*, presenta polémicamente la defensa del “amor propio”. Habla primero de los propugnadores y luego de los detractores. En cuanto a los propugnadores, cita de manera particular a Thomas Hobbes, quien señala tres causas principales de los conflictos entre los hombres: la competición, la inseguridad y la gloria. Las tres brotan del amor propio natural, en su estado primitivo. Será el mismo amor propio quien corrija las peligrosas contradicciones del amor propio, por medio de la experiencia reflexiva. E incluso llega a interpretar a su favor a los filósofos de la comunicación Apel y Habermas: “En principio, no hay ninguna razón para considerarlas (dichas propuestas) incompatibles con lo hasta aquí dicho sobre el amor propio; la ‘situación ideal de habla’ de Habermas o la comunidad de comunicación ideal de Apel en su proyección menos idealista, pueden ser consideradas como ‘el ámbito de relación interhumana en que queda mejor garantizado el amor propio de los afectados por las decisiones que han de ser tomadas.’” Los detractores del amor propio consideran que dicho amor propio no es más que insolidaridad e individualismo. Además, sostienen que lo natural en el hombre es el antiegoísmo y la benevolencia. Por otra parte piensan con Kant que el eudemonismo o búsqueda de la felicidad, distintivo del amor propio, choca de inmediato con el deber. Savater responde enérgicamente. Primero: “Protestar por la insolidaridad o el individualismo depredador de los egoístas se funda en una consideración egoísta, la del egoísmo de la mayoría o del grupo social entero: es decir, no se trata más que de minimizar el egoísmo particular para mejor optimizar el egoísmo colectivo.” En segundo lugar se opone a que lo natural en el hombre sea la bondad y el amor a los demás. La autoconservación del yo es lo natural. Para Savater no hay comportamiento moral desinteresado, sino que, por el contrario, a más apasionadamente interesado apego al propio yo, más moral se puede llegar a ser. Por último, y contra Kant, a quien considera el enemigo acérrimo del amor propio dice: “El llamado ‘deber’ no es lo que contraría al amor propio, sino lo que lo ilustra desde la inmediatez impulsiva hasta la mediación reflexiva”. El llamado “deber” no puede sustraerse a la búsqueda de la felicidad propia. Como detractor principal en la actualidad de la “ética como amor propio”, Savater trae a colación al filósofo lituano-francés Emmanuel Lévinas: “La actitud ética más opuesta al amor propio en nuestros días es sin duda la del pensador franco-judío Emmanuel



Lévinas. Su reflexión moral, tan impregnada de teología que apenas puede ser considerada en sentido estricto filosófica, se basa en la llamada permanente del Otro a mi conciencia de sujeto libre”. La ya celebre responsabilidad para con el rostro del otro que me exige “no matar”, es vista por Savater como la más importante diatriba contra el amor propio. Savater responde convencido que es precisamente en mi querer propio donde encuentro la razón de apoyar el querer ajeno. Por eso se opone terminantemente al altruismo. Este no da respuesta a la pregunta de cómo debo portarme moralmente respecto de los otros. Por el contrario, esta pregunta sí es contestada en la ética como amor propio. Una moral altruista practica en todo caso una interesada hipocresía desde el momento en que trata de acabar con el egoísmo ajeno desde un supuesto “desprendimiento” propio. Para Fernando Savater, una ética que celebra el altruismo como bueno y el egoísmo como malo, es una ética de las almas bellas, una ética de la interioridad, una ética que teme mancharse de pringue las manos. Una ética de este tenor tiene poco porvenir. “Si lo moral es el desprendimiento, el cumplimiento del deber por puro respeto a ley moral, la renuncia al interés propio en beneficio del interés ajeno o del simple desinterés [...] si lo políticamente impecable pasa por abominar de la propiedad y del consumo, mientras exige la destrucción de cualquier jerarquía no emanada directa e inequívocamente del doliente pueblo y el automático ensalzamiento instituido de todo humillado [...] entonces hay que admitir que la ética padece una crisis que bien pudiera llegar a ser irreversible”. Ahora bien, el ideal del amor propio en Savater no es otro que el trato que el yo quiere para sí mismo. Y el contenido de este ideal no es sino la nobleza. En otra parte el vasco apostilla que el contenido profundo del amor propio, aquello que los hombres queremos, aquello que queremos cuando nos estamos queriendo es la inmortalidad. La nobleza sería entonces el medio idóneo para dar con la inmortalidad. Todos los hombres aspiramos a la inmortalidad. Las morales de grupo acusan al amor propio como incapaz de asegurar nuestra inmortalidad. Las morales religiosas han sugerido renunciar a toda voluntad individual (amor propio) o colectiva (moral de grupo) y obedecer exclusivamente a la única voluntad omnipotente, la divina. Finalmente, las éticas del amor propio preconizan el refuerzo y afinamiento crítico de la voluntad propia como fundamento insustituible de la participación en cualquier proyecto social de inmortalidad. En Savater, solo este grupo tercero puede ser llamado autónomo, frente a la heteronomía de los dos primeros. Y para concluir y a manera de síntesis, habrá que enfatizar que [...] el amor propio incluye entre sus notas la disposición a la cooperación social, pero a cambio toda comunidad tiene como límite irremediable de sus proyecto el amor propio de cada uno de sus miembros».

Se pregunta Javier Prado Galán:

«¿Responde el “conatus autoafirmativo” del amor propio al reto de nuestros tiempos: ¿la solidaridad para con los desvalidos?<sup>68</sup> ¿Puede el amor propio recuperar para sí la interpelación perenne del otro? La propuesta del amor propio, ¿no es sino una asunción de la potenciación del individuo que nos ha legado la modernidad?».<sup>69</sup>

Tenemos que acercarnos al otro (vuelve a aparecer el otro como esencia de su filosofía) como un fin en sí mismo, pero también teniendo en cuenta que sin el otro, nosotros no somos. Por eso dice el profesor Savater:

«El concepto de humanidad así surgido brotó como instrumento de acercamiento y reconocimiento entre los hombres, para evitar en lo posible el ciego antagonismo que opone distintas realidades irreductibles. Donde es más importante la diferencia que la semejanza, la hostilidad no tiene freno y puede llegar sin escrúpulo hasta el exterminio: es por el contrario el descubrimiento de lo mismo bajo la diversidad lo que marca el límite a la instrumentalización del otro y la enemistad depredadora».<sup>70</sup>

El ser humano como algo más que una cosa sigue formando parte de su filosofía también en la *Ética como amor propio*. Por eso dice Savater:

«A estas alturas nadie puede dudar de que la gran revolución política de la modernidad es la afirmación del individuo como centro decisorio insustituible de la organización comunitaria».<sup>71</sup>

Participo de la opinión del profesor de forma plena. El individuo es el que tiene la responsabilidad última en todo lo que le atañe a su vida. Lo que sí tenemos que hacer es sacar nuestro amor propio, el amor a nosotros mismos y empezar por construir algo que nos haga ser acreedores del respeto que como seres humanos nos merecemos. Tenemos que salvar nuestra dignidad de seres humanos e intentar prevalecer en nuestro *conato*. Pero lo que me interesa de manera radical es la libertad según la interpreta Savater y para eso nada mejor que recurrir al señor Javier Prado Galán, quien con tanto acierto ha sabido profundizar en su obra:

---

<sup>68</sup> Me permito recordar las palabras anteriores, «¡Cuidado con los supuestos desvalidos!». No todo el mundo tiene la garantía de ser un hombre honesto y legal por el hecho de ser un desvalido. No existe un título que acredite que el supuesto desvalido no es un ser ajeno a toda moral, a todo civismo, a todas ganas de participar e integrarse en una sociedad donde los derechos estén garantizados, pero sin olvidar tener en cuenta lo deberes que el vivir en sociedad comporta y obliga. No vale solo con decidimos por los desvalidos sin saber el hecho real de su propia experiencia y su vital rechazo a la sociedad. El desvalido no debe empujar a la moral de «dar», sino la moral al desvalido, a que, con ayuda, modifique sus hábitos: droga, alcohol, pereza, irresponsabilidad, fracaso laboral o falta de ganas y de compromiso con la sociedad en la que le ha tocado vivir; quiera o no, no hay otra.

<sup>69</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater...*, op. cit., pp. 145-150.

<sup>70</sup> SAVATER, F.: *Ética como amor propio*, op. cit., pp. 183.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 47.

«El filósofo vasco gusta de definir la ética como un arte de vivir cuyo fundamento es precisamente la ausencia de sanciones. Amigo de la libertad, y enemigo de la coacción, trueno contra toda noción de ética que provenga de la aceptación conformista de normas y leyes constrictivas. La base de la ética, paradójicamente, es la impunidad. Pero en realidad, ¿se puede hablar de una ética sin sanciones, de una ética impune? ¿En dónde quedan las experiencias de la culpa, del remordimiento, de la vergüenza? ¿Qué función tiene?».

Pero si yo concibo la ética como un arte de vivir mío en relación con los otros, sin los cuales no sería yo porque nadie puede ser yo sin tú o sin él, entonces ya no la estoy viviendo como una coacción, sino como una expresión de libertad. La raíz de la ética consiste en el uso que hacemos con nuestra libertad. En este punto, Javier Prado Galán nos remite a la *Ética para Amador* pero yo he querido, antes que dejar una breve nota de lo que dice el señor Javier Prado Galán sobre este apartado de Savater, extenderme algo más, cosa que haré cuando termine este interesante y didáctico comentario de Javier Prado:

«El vasco define la libertad en plural mayestático: “Llamamos libertad a la intervención de la voluntad en la identidad” o también: “la libertad es el primordial deber (ser) de nuestro querer (ser).” En su obra *Ética para Amador*, define la libertad en estos términos: “Libertad es ‘decidir’, pero también ‘darte cuenta’ de qué estás decidiendo. Lo más opuesto a ‘dejarse llevar’. Libertad y conciencia van indisolublemente unidas”. En fin, de manera sucinta: “Ética” equivale a “hacer lo que uno quiere”. ¿En dónde queda la otra cara de la moneda, la responsabilidad? Pero así como la ética se ocupa de la libertad, también se dedica a dilucidar la buena vida, el placer. La felicidad y la alegría [...] la ética lo que intenta es averiguar en qué consiste “en el fondo”, [...] esa dichosa buena vida que nos gustaría pegarnos». Hagamos aquí un pequeño *excursus* para, de la mano del libro *Ética para Amador*, explicitar desde Savater qué se entiende por conciencia moral y de ese modo aclarar un poco más qué se entiende por libertad. Dejemos hablar al filósofo vasco. El párrafo es prolijo, pero vale la pena incorporarlo íntegramente: «La única “obligación” que tenemos en esta vida es la de no ser imbéciles. La palabra “imbécil” viene del latín “baculus” que significa “bastón” para caminar. Lo contrario a ser moralmente imbécil es tener “conciencia”. La conciencia consiste en saber que no todo da igual porque queremos realmente vivir bien, consiste en estar dispuestos a “fijarnos” en si lo que hacemos corresponde a lo que de veras queremos o no, consiste en ir desarrollando el “buen gusto” moral, de tal modo que hay ciertas cosas que nos “repugne” espontáneamente hacer, consiste en renunciar a buscar coartadas que disimulen que somos libres y por tanto razonablemente “responsables” de las consecuencias de nuestros actos».

Para el filósofo vasco no hay ética «renunciativa». En realidad, solo se sacrifican unos valores para aumentar otros del área opuesta. Por ejemplo, se sacrifican los valores de la

libertad para preferenciar los de la vida o viceversa.<sup>72</sup> Como había dicho unos párrafos más arriba, creo que es necesario que Savater nos cuente su idea de libertad, por eso he creído pertinente incluir aquí unas bellísimas páginas de su *Ética para Amador*:

«Con los hombres nunca puede estar uno seguro del todo, mientras que con los animales o con otros seres naturales sí. Por mucha programación biológica o cultural que tengamos, los hombres siempre podemos optar finalmente por algo que no esté en el programa (al menos, que no esté del todo). Podemos decir “sí” o “no”, quiero o no quiero. Por muy achuchados que nos veamos por las circunstancias, nunca tenemos un solo camino a seguir sino varios. Cuando te hablo de libertad es a eso a lo que me refiero». Lo que nos diferencia de las termitas y de las mareas, de todo lo que se mueve, de modo necesario e irremediable. Cierto que no podemos hacer cualquier cosa que queramos, pero también cierto que no estamos obligados a querer hacer una sola cosa. Y aquí conviene señalar dos aclaraciones respecto a la libertad. *Primera*: No somos libres de elegir lo que nos pasa (haber nacido tal día, de tales padres y en tal país, padecer un cáncer o ser atropellado por un coche, ser guapos o feos, que los aqueos se empeñen en conquistar nuestra ciudad, etc.), sino libres para responder a lo que nos pasa de tal o cual modo (obedecer o rebelarnos, ser prudentes o temerarios, vengativos o resignados, vestirnos a la moda o disfrazarnos de oso de las cavernas, defender Troya o huir, etc.).

»*Segunda*: Ser libre para intentar algo no tiene nada que ver con lograrlo indefectiblemente. No es lo mismo la libertad que consiste en elegir dentro de lo posible que la omnipotencia (que sería conseguir siempre lo que uno quiere, aunque pareciese imposible). Por ello, cuanta más capacidad de acción tengamos, mejores resultados podremos obtener de nuestra libertad. Soy libre de querer subir al monte Everest, pero dado mi lamentable estado físico y mi nula preparación en alpinismo es prácticamente imposible que consiguiera mi objetivo. En cambio soy libre de leer o de no leer, pero como aprendí a leer de pequeño la cosa no me resulta demasiado difícil si decido hacerlo. Hay cosas que dependen de mi voluntad (y eso es ser libre), pero no todo depende (entonces sería omnipotente), porque en el mundo hay otras muchas voluntades y otra muchas necesidades que no controlo a mi gusto. Si no me conozco a mí mismo ni al mundo en que vivo, mi libertad se estrellará una y otra vez contra lo necesario. Pero, cosa importante, no por ello dejaré de ser libre..., aunque me escueza.

»En la realidad existen muchas fuerzas que limitan nuestra libertad, desde terremotos o enfermedades hasta tiranos. Pero también nuestra libertad es una fuerza en el mundo, nuestra fuerza. Si hablas con la gente, sin embargo, verás que la mayoría tiene mucha más conciencia de lo que limita su libertad que de la libertad misma. “Te dirán: ¿Libertad? ¿Pero de qué libertad me hablas? ¿Cómo vamos a ser libres si nos comen el coco desde la televisión, si los gobernantes nos

---

<sup>72</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater...*, op. cit., pp. 138-140.

engañan y nos manipulan, si los terroristas nos amenazan, si las drogas nos esclavizan y si, además, me falta dinero para comprarme una moto, que es lo que yo quisiera?”. En cuanto te fijes un poco verás que los que así hablan parece que se están quejando pero en realidad se encuentran muy satisfechos de saber que no son libres. En el fondo piensan: ¡Uf! ¡Menudo peso nos hemos quitado de encima! Como no somos libres, no podemos tener la culpa de nada de lo que nos ocurra... Pero yo estoy seguro de que nadie —*nadie*— cree de veras que no es libre, nadie acepta sin más que funciona como un mecanismo inexorable de relojería o como una termita. Uno puede considerar que optar libremente por ciertas cosas en ciertas circunstancias es muy difícil (entrar en una casa en llamas para salvar a un niño, por ejemplo, o enfrentarse con firmeza a un tirano) y que es mejor decir que no hay libertad para no reconocer que libremente se prefiere lo más fácil, es decir, esperar a los bomberos o lamer la bota que le pisa a uno el cuello. Pero dentro de las tripas algo insiste en decirnos: “Si tú hubieras querido...”.

»Cuando cualquiera se empeñe en negarte que los hombres somos libres, te aconsejo que le apliques la prueba del filósofo romano. En la Antigüedad, un filósofo romano discutía con un amigo que le negaba la libertad humana y aseguraba que todos los hombres no tienen más remedio que hacer lo que hacen. El filósofo cogió su bastón y comenzó a darle estacazos con toda su fuerza. “¡Para, ya está bien, no me pegues más!”, le decía el otro. Y el filósofo, sin dejar de zurrarle continuó argumentando: “¿No dices que no soy libre y que lo que hago no tengo más remedio que hacerlo? Pues entonces no gastes saliva pidiéndome que pare: soy automático.” Hasta que el amigo no reconoció que el filósofo podía libremente dejar de pegarle, el filósofo no suspendió su paliza. La prueba es buena, pero no debes utilizarla más que en último extremo y siempre con amigos que no sepan artes marciales...

»En resumen, a diferencia de otros seres, vivos o inanimados, los hombres podemos elegir en parte nuestra forma de vida. Podemos optar por lo que nos parece bueno, es decir, conveniente para nosotros, frente a lo que nos parece malo e inconveniente. Y como podemos inventar y elegir, podemos equivocarnos, que es algo que a los castores, las abejas y las termitas no suele pasarles. De modo que parece prudente fijarnos bien en lo que hacemos y procurar adquirir un cierto saber vivir que nos permita acertar. A ese saber vivir, o arte de vivir si prefieres, es a lo que llaman *ética*». <sup>73</sup>

Nadie puede poner en duda que a veces la elección es tremendamente complicada y que, como dice Savater, es mejor que decidan por nosotros, el Estado, los padres, es igual, el caso es que no nos dejen solos frente a las decisiones. Pero queramos o no, como adultos que somos, tenemos que elegir y en esa elección estamos radicalmente solos. Recordemos las palabras de Ortega cuando dice en su magnífico libro *La rebelión de las masas*: «Yo soy yo y mis circunstancias». Mucha gente piensa que la frase justifica las

---

<sup>73</sup> SAVATER, F.: *Ética para Amador*, op. cit., pp. 29-33.

acciones y no es precisamente eso lo que quiso decir Ortega, sino que queramos o no tenemos que elegir frente a las cosas que nos son dadas, y añade que, aunque no elijamos, ya estamos eligiendo porque hemos elegido el no elegir.

En definitiva, tanto Ortega como Savater nos están hablando de la libertad del ser humano y de la forma de emplearla. De manera que si la empleamos con corrección, estaremos obrando bien, es decir, éticamente, mientras que si nuestra elección no es adecuada no obraremos con corrección y por consiguiente no obraremos de manera ética. Es cierto que no siempre nuestra elección es la adecuada, pero se debe a que tenemos que elegir entre dos opciones que nos han sido dadas sin que podamos tener a nuestro alcance otra posibilidad más conveniente o acertada. En ese caso tenemos que decantarnos por una de las dos y elegiríamos, siempre éticamente hablando, la menos mala.

La ética significa libertad porque nos obliga a elegir, nos empuja a hacer una elección. Es posible que no siempre sea la más acertada, pero sin lugar a dudas es nuestra elección, es lo que nosotros y nuestra libertad moral han elegido. Pero he elegido lo bueno, lo que creo que puede ser un bien para mí y no perjudica a los otros; por eso es tan importante darse cuenta de que la ética no es represión, como mucha gente cree, porque no puede hacer tal o cual cosa. No la puede hacer simplemente porque él o ella han decidido no hacerla, porque piensa que lo mejor, lo correcto es no haber tomado aquella decisión, sino la que han tomado. Sin embargo, insisten en pensar que en su decisión plena y libre ha actuado una forma de coacción «invisible» que se encuentra disuelta en el magma social que nos hace renunciar a un placer.

No saben o no comprenden que lo que ellos han hecho ha sido elegir algo bueno frente a algo no tan bueno. En eso la sociedad no tiene la culpa; si una mañana no quieres ir a trabajar y decides tomarte el día libre, lo puedes hacer, ya lo justificarás de alguna manera, pero no lo haces porque sabes que alguien tendrá que hacer el trabajo por ti. No hay una mano «invisible» que te empuje, es tu sentido de la responsabilidad y tu compromiso con el otro lo que te ha hecho decidir que lo mejor es ir a trabajar, aunque no te guste ni poco ni mucho ni nada. Por consiguiente, cuando tomamos cualquier tipo de decisión no estamos interpretando el papel coactivo de unas normas morales o sociales opresoras, sino haciendo uso de nuestra libertad. Eso nos debería hacer sentirnos plenos, porque somos seres autónomos que decidimos en cada momento lo que podemos hacer y si en ese hacer hay algún daño colateral —quiero decir si alguien de fuera o cercano a nuestro entorno puede resultar dañado por nuestra inconsecuente forma de actuar—.

Por consiguiente, somos libres y no vale decir que estamos condicionados por una sociedad que nos tiraniza y que nos determina lo que debemos elegir, no dice lo que tenemos que hacer a través de una censura de la que no podemos escapar. Si somos seres éticos debemos tener presente que tenemos libertad para decidir sin que nadie nos

coaccione de ninguna manera, nuestras decisiones serán siempre nuestras y también nuestra responsabilidad social.

### 3.3. La elección como libertad

Savater en su *Ética para Amador* pone un magnífico ejemplo:

«¿Resulta entonces que siempre hacemos lo que queremos? Hombre, no tanto. A veces las circunstancias nos imponen elegir entre dos opciones que no hemos elegido aunque preferiríamos no tener que elegir.

»Uno de los primeros filósofos que se ocupó de estas cuestiones, Aristóteles, imaginó el siguiente ejemplo. Un barco lleva una importante carga de un puerto a otro. A medio trayecto, le sorprende una tremenda tempestad. Parece que la única forma de salvar el barco y la tripulación es arrojar por la borda el cargamento, que además de importante es pesado. El capitán del navío se plantea el problema siguiente: ¿debo tirar la mercancía o arriesgarme a capear el temporal con ella en la bodega, esperando que el tiempo mejore o que la nave resista? Desde luego si arroja el cargamento lo hará porque prefiere hacer eso a afrontar el riesgo, pero sería injusto decir sin más que quiere tirarlo. Lo que de veras quiere es llegar a puerto con su barco, su tripulación y su mercancía: eso es lo que más le conviene. Sin embargo dada las borrascosas circunstancias, prefiere salvar su vida y la de su tripulación a salvar la carga, por preciosa que sea. ¡Ojalá! no se hubiera levantado la maldita tormenta. Pero la tormenta no puede elegirla, es cosa que se le impone, cosa que le pasa, quiera o no; lo que en cambio puede elegir es el comportamiento a seguir en el peligro que le amenaza. Si tira el cargamento por la borda lo hace porque quiere..., y a la vez sin querer. Quiere vivir, salvarse y salvar a los hombres que depende de él, salvar su barco; pero no quisiera quedarse sin la carga ni el provecho que representa, por lo que se desprenderá de ella sino muy a regañadientes. Preferiría sin duda no verse en el trance de tener que escoger entre la pérdida de sus bienes y la pérdida de su vida. Sin embargo no queda más remedio y debe decidirse: elegirá lo que quiera más, lo que crea más conveniente. Podríamos decir que es libre porque no le queda otro remedio que serlo, libre de optar en circunstancias que él no ha elegido padecer.

»Casi siempre que reflexionamos en situaciones difíciles o importantes sobre lo que vamos a hacer nos encontramos en una situación parecida a la que de ese capitán de barco del que habla Aristóteles. Pero claro, no siempre las cosas se ponen tan feas. A veces las circunstancias son menos tormentosas y si me empeño en ponerte más ejemplos con ciclón incorporado puedes rebelarte contra ellos como hizo aquel aprendiz de aviador. Su profesor de vuelo le preguntó: “Va usted en un avión, se declara una tormenta y le inutiliza a usted el motor. ¿Qué debe hacer?” Y el estudiante contesta: “Seguiré con el otro motor”. “Bueno —dijo el profesor—, pero llega otra tormenta y le deja a usted sin ese motor. ¿Cómo se las arregla entonces?”. “Pues seguiré con el otro motor”. “También se lo destruye una

tormenta. ¿Y entonces?” “Pues continuo con otro motor”. “Vamos a ver —se mosquea el profesor—, ¿se puede saber de dónde saca usted tantos motores?”. Y el alumno imperturbable: “del mismo sitio de donde saca usted tantas tormentas”. No, dejemos de lado el tormento de las tormentas. Veamos que ocurre cuando hace buen tiempo.

»Por lo general uno no se pasa la vida dando vueltas a los que nos conviene o no nos conviene hacer. Afortunadamente no solemos estar tan achuchados por la vida como el capitán del dichoso barquito del que hemos hablado. Si vamos a ser sinceros tendremos que reconocer que la mayoría de nuestros actos los hacemos casi automáticamente, sin darles demasiadas vueltas al asunto. Recuerda conmigo lo que has hecho esta mañana. A una hora indeciblemente temprana ha sonado el despertador y tú, en vez de estrellarlo contra la pared como te apetecía, has apagado la alarma. Te has quedado un ratito entre las sábanas, intentado aprovechar los últimos y preciosos minutos de comodidad horizontal. Después has pensado que se te estaba haciendo demasiado tarde y el autobús para el cole no espera, de modo que te has levantado con santa resignación. Ya sé que no te gusta demasiado lavarte los dientes pero como insisto tanto para que lo hagas has acudido entre bostezos a la cita con el cepillo y la pasta. Te has duchado casi sin darte cuenta de lo que hacías, porque es algo que ya pertenece a la rutina de todas las mañanas. Luego te has bebido el café con leche y te has tomado la habitual tostada con mantequilla. Después a la dura calle, mientras ibas hacia la parada del autobús repasando mentalmente los problemas de matemáticas — ¿no tenías hoy control?— has ido dando patadas distraídas a una lata vacía de coca-cola. Más tarde el autobús, el colegio, etc.

»Francamente no creo que cada uno de esos actos los hayas realizado tras angustiosas meditaciones. ¿Me levanto o no me levanto? ¿Me ducho o no me ducho? ¿Desayunar o no desayunar, esa es la cuestión! La zozobra del pobre capitán de barco a punto de zozobrar, tratando de decidir a toda prisa si tiraba por la borda la carga o no, se parece poco a tus soñolientas decisiones de esta mañana. Has actuado de manera casi instintiva, sin plantearte muchos problemas. En el fondo resulta lo más cómodo y lo más eficaz, ¿no? A veces darle demasiadas vueltas a lo que uno va a hacer nos paraliza. Es como cuando echas a andar: si te pones a mirarte los pies y a decir “ahora el derecho; luego el izquierdo, etc.”, lo más seguro es que pegues un tropezón o que acabes parándote. Pero yo quisiera que ahora, retrospectivamente, te preguntaras lo que no te preguntaste esta mañana. Es decir: ¿por qué he hecho lo que hice?, ¿por qué ese gesto y no mejor el contrario o quizá otro cualquiera?». <sup>74</sup>

Claro que, como dice Savater, habría que ver si en realidad queremos ser libres. Si queremos no depender de nadie, ser autónomos y decidir en cada momento por nosotros mismos. No parece que lo de ser libre sea tan fácil. A veces ser libre es algo que nos

---

<sup>74</sup> *Ibíd.*, pp. 37-42.



asusta. Es mejor, como nos viene diciendo el profesor, tener las tareas programadas, sujetas a la rutina, repetidas y controladas en su totalidad. Lo peor es cuando nos vemos en la necesidad de tomar una decisión en la que nadie nos puede ayudar, como el capitán del barco que se ve en la obligación de salvar la carga, la embarcación o a la tripulación. Claro que ahí también estaba su propia vida en juego y la amenaza del motín y la violencia por parte de los marineros y eso parece que algo tendría que contar para tomar una decisión y no otra.

Volviendo a tierra, las situaciones con que nos enfrentamos los hombres en nuestra vida diaria no son tan dramáticas, pero sin duda nos ponen a prueba en no pocas ocasiones. Nuestra duda, nuestro temor, ese no saber qué hacer frente a una situación dada habla bien de nosotros, porque mientras dudamos, deliberamos y si deliberamos, acabamos por tomar una decisión. Nunca sabremos si es la mejor, pero, por lo menos, la hemos tomado con ese convencimiento. No cabe duda de que nuestro deseo general es vivir sin decidir o enfrentarnos a la menor toma de decisiones posibles. Quizá en la vida nos veamos obligados a tomar decisiones que no obedecen del todo a nuestro deseo, pero nos aseguran nuestro bienestar con el grupo, la familia, los amigos o los compañeros de trabajo. *Es posible que esta actitud no sea la que se corresponda con la ética, pero el ser marginado u olvidado tampoco se corresponde conmigo.*

Ser libre no es fácil, por eso nos escondemos en el grupo o en la sociedad, para no tener que tomar decisiones ni partido por uno ni por otro. Es mejor no comprometernos con nada ni con nadie. Es comprensible entender que de esta manera, sin tomar partido por nada, tampoco vamos a ser libres, porque la libertad implica elección y lleva implícitas ciertas y necesarias exclusiones. La moral, contrariamente a lo que pueda parecer, es donde se desarrolla la libertad, no donde se establece la coerción. Savater distingue entre argumentos legales y argumentos éticos. Los primeros son necesariamente coercitivos, y si no cumplimos con sus preceptos seremos objeto de sanciones de todo tipo. Son las leyes —necesarias— que toda sociedad tiene y necesita para que los individuos podamos vivir en sociedad sin atropellarnos unos a otros. Sin ellas la comunidad se convertiría en un tótum revolútum, sin orden ni concierto. No solo son necesarias las leyes, sino que se hace imprescindible su cumplimiento.

La ética no exige medidas coercitivas para que se cumplan sus preceptos, es nuestra *libertad* la que decidirá en cada momento lo que está bien o mal. La ética ha parecido pertenecer siempre al terreno de la teología y de los curas, algo que estaba ahí, como si fuera un argumento primordial de su discurso, y quizá lo sea, pero sin duda hay y debe haber otra ética, la laica. Oigamos lo que dice Savater al ser preguntado por Juan Arias:

«Juan Arias: Hay quien piensa que la ética es ya en sí misma algo conservador y hasta fascista, ya que intenta constreñir la libertad a base de prohibiciones. El que exista una ética laica, ¿no está en contradicción con los afanes de la libertad del hombre? ¿Puede haber una ética que no sea religiosa, es decir, impuesta por los dioses?

»*Savater*: Las religiones, en efecto, han tenido todas ellas su ética. Etimológicamente la palabra la usa Aristóteles por primera vez en la *Ética a Nicómaco*, que era su hijo, y está tomada de costumbres y de ahí la traducción al latín como mores, moral. Se trata fundamentalmente de un “arte para vivir”. Podemos tomarla como el conjunto de costumbres en una época determinada y considerar que son las estrategias vitales de las sociedades. Las sociedades priman el altruismo sobre el egoísmo porque tienen que primar lo que favorece la cohesión sobre la disgregación. Hoy podemos entender la ética como un arte de vivir cuyo fundamento es precisamente *la ausencia de sanciones*.

»*Juan Arias*: Cosa difícil de entender porque la ética se concibe más bien como un código de preceptos y de prohibiciones, al igual que la moral.

»*Savater*: Claro, se entiende en el sentido de que si haces esto tienes un premio y si no un castigo, cosa que ya incluso el propio Kant decía que era lo contrario a, porque si se obedece por miedo a que le castiguen a uno, eso no es moral. En la ética de lo que se trata es del punto en que uno se encuentra respecto a su propio ideal de deseo, de excelencia, etc. Ferlosio publicó un artículo muy bonito diciendo que la base de la ética es la impunidad. Si tú sabes que hay una condena de los dioses, de los otros, entras en un terreno que no es el de la moral estás más bien enfrentándote a un poder que te prohíbe unas cosas y ves cómo escaparte. El problema es cuando a lo que te enfrentas es a tus propios deseos como ser humano, de aprovecharte y sacar ventaja de los demás porque tú sabes muy bien que solo los demás, siendo personas, te pueden reconocer a ti como tal y de cierta forma colmar tus deseos. Porque como ninguno de nosotros somos objeto únicamente, solo otro sujeto puede satisfacer nuestro deseo. Por otra parte todos queremos sacar ventajas y tratar a los demás como sujetos cuando tienen que reconocer nuestra humanidad y como objetos cuando queremos aprovecharnos de ellos. Y ésta es la contradicción que hay que plantearse. Y quien es coherente moralmente sabe que tiene que defender la subjetividad y la realidad como sujeto de los otros y convertirlos en objeto llegado el momento de capricho. Pero eso es “sin obligación ni sanción” como decía el famoso libro de Guilló.

»*Juan Arias*: En este caso se comete un error asimilando la ética a la política.

»*Savater*: Sin duda alguna. Convertir la moral en un sustitutivo de la política es absurdo. La política tiene que tener sus prohibiciones en un orden basado, no en lo que cada cual quiere, sino en unas instituciones que se hacen respetar con determinada fuerza coactiva. La moral no tiene fuerza coactiva ninguna, no se puede convertir en un instrumento de control, pertenece siempre al reino de la libertad no al del control.

»*Juan Arias*: Entonces, de algún modo estás identificando ética con conciencia.

»*Savater*: Sin duda, la raíz de la ética está basada en qué hace uno con su libertad. Es el momento que uno se ve a sí mismo como libre, por eso, cada cual solo puede hacer reflexiones éticas sobre sí mismo, porque el único ser que conozco en el

punto de optar por su libertad es a mí mismo, ya que a los demás los veo como resultado de sus acciones. No sé por qué las ha hecho y me lo podrán contar o no. La única persona a la que puedo observar en el momento de decidir es a mí. Luego se pueden hacer generalizaciones y reflexiones globales a nivel estadístico como cuando decimos, por ejemplo, que “los sábados la gente va al cine”, pero eso no quiere decir que yo vaya a ir.

»*Juan Arias*: Entonces, de ningún modo se puede entender la ética como una lista de prohibiciones.

»*Savater*: Si entendiésemos la ética de ese modo, como una especie de código penal interiorizado que nos hemos tenido que tragar, ya sea por parte de la sociedad como de los dioses, estaríamos sin duda ante un elemento represivo. La ética no tendría entonces que ver conmigo como individuo, sino como miembro de una colectividad que me impone algo desde fuera. Pero si yo concibo la ética como un arte de vivir mío en relación con los otros, sin los cuales no sería yo porque nadie puede ser yo sin tú o sin él, entonces ya no la estoy viviendo como una coacción, sino como una expresión de libertad.

»*Juan Arias*: Pero existe también una diferencia entre moral y moralismo.

»*Savater*: El moralismo es la moral hecha a los otros. El moralista, en el mal sentido de la palabra, no en la de la Francia del XVII, es el que construye una moral para los demás, es un puritanismo que disfruta recortando los placeres de los ajenos.

»*Juan Arias*: O que se complace en imponer su conciencia a los otros.

»*Savater*: O el que quiere que todos coincidan con su conciencia y no puede tener su conciencia tranquila si no está todo el mundo haciendo como él. Al no estar convencido de su conciencia, quiere que los demás hagan como él para sentirse seguro».<sup>75</sup>

Hay en las respuestas de Savater algo que no quiero dejar pasar, es cuando se refiere al altruismo de los individuos en la sociedad. Al respecto dice Javier Prado Galán: «Savater responde convencido que es precisamente en mi querer propio donde encuentro la razón de apoyar el querer ajeno». Por eso se opone terminantemente al altruismo. Este no da respuesta a la pregunta de por qué debo portarme moralmente respecto de los otros.

Por el contrario, esta pregunta sí es contestada en la *Ética como amor propio* (1991). Una moral altruista practica en todo caso una interesada hipocresía desde el momento en que trata de acabar con el egoísmo ajeno desde un supuesto «desprendimiento» propio. Para Fernando Savater, una ética que celebra el altruismo como bueno y el

---

<sup>75</sup> ARIAS, J.: *Fernando Savater: El arte de Vivir*, Barcelona: Planeta, 1991, pp. 133-136.

egoísmo como malo es una ética de las almas bellas, una ética de la interioridad, una ética que teme mancharse las manos. Una ética de este tenor tiene poco porvenir.

«Si lo moral es el desprendimiento, el cumplimiento del deber por puro respeto a la ley moral, la renuncia al interés propio en beneficio del interés ajeno o del simple desinterés [...] si lo políticamente impecable pasa por abominar de la propiedad y del consumo, mientras exige la destrucción de cualquier jerarquía no emanada directa e inequívocamente del doliente pueblo y el automático ensalzamiento instituido de todo humillado [...] entonces hay que admitir que la ética padece una crisis que bien pudiera llegar a ser irreversible».<sup>76</sup>

Es conveniente en este punto ahondar algo más recurriendo a las palabras del autor de la *Ética como amor propio* para darnos cuenta de su alcance y dimensión:

«En la religión, el amor propio renuncia a su impulso específico para así conservarlo mejor en otro plano. Esta renuncia llega a ser tan completa que puede adoptar el aspecto de odio a sí mismo —odio a la condición culpable y contrariada del amor propio en este mundo— por anhelo radical de un amor a sí mismo libre de impedimentos y de zozobras. Esta es la raíz esencialmente egoísta del renunciamiento y el altruismo religiosos. Me odio en este mundo para mejor asegurar mi amor propio en el otro —allí llamado— “amor a Dios”, es decir amor infinito y eterno de mí mismo por mí».

Y un poco más adelante dice con ímpetu y fortaleza: «¡Cuánto mejor es el beato egoísmo trascendental de un místico o de un santo caritativo que la fe punitiva de quien castiga en los herejes la animosidad que siente contra sí mismo!»

Unas líneas más abajo Savater dice cómo empezó la crisis del amor propio, cómo devino en detrimento del altruismo:

«Fue con el cristianismo con quien empezó realmente la crisis del amor propio en Occidente, al reforzar estas técnicas renunciativas con una explícita posición antieudemonista en este mundo en nombre de un eudemonismo trascendente en el metamundo. El cristianismo explicita su enemistad contra el amor propio en dos rasgos esenciales: primero, aborrecimiento del cuerpo, de sus afectos y de sus obras, considerado como cristalización máxima del amor propio y también principal exponente de su limitación angustiosa; segundo, imposición de un amor universal por amor a Dios que se complace más en remediar al prójimo que en reforzarlo y que no excluye, sino que a menudo impone, la persecución de los remisos a la buena nueva».<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater, op. cit.*, pp. 148 y 149.

<sup>77</sup> SAVATER, F.: *Ética como amor propio, op. cit.*, pp. 216 y 217.

Destacaría en estas palabras de Savater de lo que él bajo ningún concepto puede participar: el aborrecimiento del cuerpo. Para la ética hedonista que sostiene el profesor, esto es sin duda una radical aberración. El señor Javier Prado Galán lo aclara —como tantas cosas que tienen que ver con Savater— en unos párrafos intensos:

«Savater rescata la canonización de la inmanencia que se atreve a propugnar el filósofo judío Spinoza. Aunque no estará en consonancia con el ensalzamiento que los ecologistas radicales actuales hacen de la naturaleza y que se desprende lógicamente del pensamiento espinoziano.

»La valoración que Spinoza hace del cuerpo en su antropología, le sirve a Savater para, a la hora de polemizar sobre el placer, dejar asentada la importancia de disfrute corporal.

»El ideal ético savateriano carga las tintas con el famoso “*conatus*” o esfuerzo de toda cosa por perseverar en el ser de Spinoza. Dicho “*conatus*” se verá colmado por la alegría. La alegría es el sentimiento que acompaña a mi aumento de fuerza. La alegría es el criterio de moralidad. Así lo interpreta Savater: su ética (la de Spinoza) no tuvo otro mandamiento que la alegría. Es más la virtud es la alegría. El pensamiento de Savater se ha ido decantando a favor de la alegría sobre la felicidad.

»Las tesis spinozistas sobre la libertad en tanto que conciencia de nuestra necesidad, también están presentes en la obra de Savater. Cuando reflexiona sobre la pregunta ética por excelencia, inquiere sobre el qué puedo hacer, sobre las posibilidades que tengo de actuar, y asegurar que el querer es quien descubre mi posibilidad. Resuena aquí la concepción de mi necesidad.

»En la medida en que me esfuerzo por conservar mi ser soy virtuoso. No cabe duda que toda doctrina savateriana sobre las virtudes hubiera sido imposible sin los planteamientos de Spinoza. Savater nos habla de la virtud como alegría. Nos habla también de su preferencia por dos virtudes entre todas: firmeza y generosidad».<sup>78</sup>

### 3.4. La alegría, precepto básico de la ética

Hay unas páginas en el libro de *Ética y ciudadanía* (2002) que creo que deben ser vertidas aquí, no solo porque tienen conexión con el tema tratado, sino por su belleza:

«Resguardar la alegría me parece que es la primera misión de la ética; esta lo que intenta es que la alegría siga siendo humana, que nuestra alegría siga vinculándonos a la vida y a la humanidad. No es tan fácil que la alegría se mantenga humana. Todos corremos riesgos al atrevernos a hacer cosas que no son

---

<sup>78</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater...*, *op. cit.*, pp. 208 y 209.

propias de la humanidad, a intentar buscar la alegría en aquello donde no está, o donde se puede volver contra nosotros, o donde se convierte en una especie de tortura a menor o largo plazo. La ética intenta reflexionar sobre la vida y decir: ¿qué me viene mejor?,<sup>79</sup> porque la ética no es: ¿qué puedo hacer para dar gusto, ayudar? Puedo llegar a la conclusión de que ayudar a los demás, por ejemplo, forma parte de la alegría de un ser humano sociablemente sano, pero antes de eso lo que quiero es: ¿qué puedo hacer para ser alegre? ¿En qué consiste la alegría de un ser mortal? Si no fuéramos mortales valdría lo mismo estar alegres que tristes. José Bergamín, que era un gran poeta que estuvo muchos años exiliado en México, tiene un aforismo: “qué más te da no saber a qué carta quedarte, si después de todo no te vas a quedar”. No nos vamos a quedar. De modo que si fuéramos inmortales da igual cómo vivir. Si fuéramos inmortales, daría lo mismo: no nos romperíamos, no nos estropearíamos. Por esto la desesperación ante los dioses paganos; de las personas, de los filósofos rigoristas, de los primeros cristianos, que se asombran ante la inmortalidad de los dioses paganos; estos no es que fueran inmorales sino inmortales, los que hablaban por ellos los suponían inmortales. Claro, un inmortal no tiene por qué ser moral, porque no le puede pasar nada, no se rompe, no se estropea, los inmortales jugaban unos con otros y no les pasaba nada; nuestro caso es distinto, porque sí somos mortales, nos estropeamos y se estropean nuestros semejantes. La constatación de nuestra mortalidad es la primera convicción que hace al hombre pensar, porque naturalmente la muerte es la que nos da que pensar, todos somos o tenemos algo que pensar porque somos mortales, y la mortalidad es lo que da seriedad a la vida. La mortalidad cuando estamos convencidos de ella, por lo menos es una dimensión alarmante e intrigante. Lo primero que se siente ante ella es desesperación ante la muerte; de ahí viene el odio ante aquellas personas que nos parece que nos acercan a la muerte, que nos quitan lo que necesitamos para sobrevivir, que disminuyen nuestras posibilidades de sobrevivir; de ahí viene la avidez de intentar acumular, guardar, tener, porque todo el mundo, suponemos, es imprescindible para defendernos de la muerte que va a llegar por cualquier agujero, y necesitamos muchas cosas para tapar todos los agujeros. Nuestra condición de mortales nos hace vivir con miedo y vivir pensando

---

<sup>79</sup> Es cierto que la ética reflexiona y detrás de ella algún o hombre o mujer mejor instruido. Lo malo es que al resto del pueblo le da igual la ética, sobre todo aquella que no le afecta personalmente. Para esos solo valen poner excusas..., es que yo creía..., es que yo pensaba..., etc. Ahora cuando se trata de un político corrupto no hay excusas para condenarle, no importa si el pueblo pide un juicio justo para ser él tratado con dignidad. Cuando es el otro el que es censurado, el juicio casi sobraría, y solo la condena del «pobre pueblo sufriente» es garante suficiente como para hacer un valoración de los hechos sin someterlo a examen. La mayoría «equitativa y decente» ya tiene el veredicto contra el defraudador. Pero el que evita el IVA, el que se queja sin hacer nada, el que intenta justificar las bajas laborales no muy claras, el que trasgrede por norma la ley en su ocio o conduciendo, ese pasa por pueblo y se aleja de todo aquello que le haga pasar por corrupto; al parecer, su condición humilde devine invulnerable frente a los que tienen mayor poder adquisitivo.

constantemente que nos va a ocurrir lo inevitable.<sup>80</sup> Estas son las facetas de la desesperación, y esta es la reacción normal, primera, en un ser que sabe que va a morir, pero nada puede quitar el hecho de que ahora estoy vivo, ya hemos derrotado por lo menos una vez a la muerte: naciendo. La muerte, la oscuridad eterna, ya ha sido derrotada al menos una vez, porque hemos nacido y eso no lo puede borrar nadie; moriremos, dentro de cierto tiempo ocurrirá lo que sea, pero nadie puede borrar el hecho de que estoy aquí, y estamos triunfando sobre la muerte, ya hemos salido de esta una vez, lo difícil era nacer y eso ya lo hemos hecho. Lo grave ya nos ha pasado, lo más grave que nos podría pasar, en el sentido de lo más serio, trascendente, ya nos ha ocurrido: nacer. Ahora todo lo demás no tiene importancia; lo serio, verdaderamente, es el nacimiento y eso ya pasó; ya salimos de la oscuridad y ahora lo que tenemos es que vivir conscientes de esta certeza de la luz en la que estamos hoy, esto es lo que produce alegría. La desesperación es la certeza de la muerte futura; la alegría es la certeza de la vida presente. ¿Qué va a ser lo que nos va a dirigir en la vida? ¿La muerte va a ser nuestra maestra, vamos a dirigirnos por las lecciones de la muerte, de la desesperación, el miedo, el odio, la avidez, o vamos a intentar seguir las lecciones de la alegría? Las lecciones de la alegría son aquellas que aligeran la vida decía Ortega, —no sé si con mucha o poca razón— que alegría y aligerar tienen la misma etimología. La alegría es lo que nos aligera, lo que nos hace más ligera la vida, y vivir a partir de la alegría es seguir aquellos caminos que hacen más ligera la vida, la nuestra la de los otros; el arte, la ética, la solidaridad son mecanismos de aligeramiento de la vida, un intento de conservar la alegría humana en lo que tiene de humana, es decir de social. También nuestras alegrías tienen que ser corporales, además de espirituales. Toda ética que prescinde de lo corporal es superstición, porque somos seres corporales: además de espíritu tenemos cuerpo; de la misma manera somos seres sociales y la persona que prescinde de lo social no es que sea egoísta, es que está mal informada, es que no sabe que una de sus dimensiones obligatorias es la dimensión social. Tan absurdo es que se prescindiera del cuerpo, en la búsqueda de la alegría, como que se prescindiera de la sociedad. Cuando a Sócrates le acusan de corromper a la juventud, el hombre con cierta lógica dice: “¿y que saco yo con corromper a la juventud?” ¿Quién quiere vivir entre gente corrompida? ¿Es que si uno puede elegir, elige la compañía de los criminales, los ladrones, los mentirosos? Nadie elige esa compañía; uno puede elegir ser un criminal, rapaz, mentiroso, pero no quiere estar rodeado de gente así; todos queremos estar rodeados de gente buena, aunque nosotros mismos no lo vayamos a ser, al contrario, consideramos tener alguna ventajilla al estar rodeados de gente buena y ser nosotros más o menos canallas o depredadores. Quiere decir que lo que admiramos y consideramos que es la forma de vida que corresponde realmente al hombre es la otra, queremos hacer una excepción con nosotros mismos; sabemos que la forma de vida real, la que de verdad nos interesa es vivir rodeados de

---

<sup>80</sup> Eso se puede traducir en una enfermedad mental o en un poder creativo; pintura, literatura u otra cualquier expresión artística que busca dar salida de manera urgente a un pensamiento que le hunde o nos hunde en la desesperación de su efímera o de nuestra efímera existencia.

personas absolutamente solidarias y fraternas, que acudieran en nuestra ayuda ante cualquier peligro. Sería comodísimo, no estaríamos andando por la vida guardando cosas y haciendo seguros, sabríamos tranquilamente que si nos pasara algo todos los que están a nuestros alrededor acudirían a ayudarnos. ¿No sería esto más deseable, no nos daría más riqueza que tener una cuenta en el banco? La verdadera ética es preguntarse: ¿qué es, de verdad, lo que queremos? No lo que queremos superficialmente, como una ventaja superficial, sino cual es el tipo de mundo y vida en que realmente queremos vivir, y tratar de defenderlo, tratar de vivir como si fuera posible el mundo que queremos, hacer del mundo algo mejor aunque hagamos otras cosas; el famoso verso de Ovidio: “Veo lo que es mejor y lo apruebo, pero sigo el camino de lo peor”. San Pablo también tiene una frase parecida en sus Epístolas. Una cosa es que haga el mal, y otra cosa es que no sepa que es el bien, porque lo que está bien es lo que sería la vida en su plenitud; lo otro es asumir la vida en una forma claudicante, temerosa, asustado por la muerte. De modo que estas son las preguntas que se hace la filosofía respecto a la ética: ¿cómo podemos vivir mejor?, ¿cómo podemos enterarnos o precisar nuestro auténtico querer? No decir: ¿qué debo hacer?, como si alguien nos estuviera dando órdenes; sino ¿qué quiero de la vida?, ¿qué quiero de los demás?, ¿qué quiero de mí?, ¿cómo quiero realmente ser?». <sup>81</sup>

Savater se pregunta en realidad qué es lo que quiere hacer y responde Javier Prado Galán recogiendo las palabras del vasco:

«Ahora bien, hay una pregunta más allá de la cual en modo alguno puede descenderse y sobre la cual la ética se asienta con toda su firme fragilidad: ¿qué quiero hacer? Es mi querer esencial, no de un querer parcial o cosificado, sino del querer que radicalmente me constituye, de donde tienen que brotar mis normas y mis valores. Mi querer es mi deber y mi posibilidad: el deber es lo que el querer funda; la posibilidad, lo que el querer descubre». <sup>82</sup>

Hasta aquí la exposición de la libertad por parte de Savater; ahora creo que es necesario acercarnos a la versión de la libertad que hace el profesor José Ramón Ayllón, simplemente por tener una referencia diferente a la del filósofo donostiarra que es el objeto primordial de esta tesis, oigámosle:

«La historia de la humanidad, desde Altamira y Atapuerca, es la historia de la libertad. Porque la diferencia fundamental entre un ser humano y cualquier otro animal no es la morfológica: es la libertad inteligente. Gracias a ella el hombre posee la admirable posibilidad de ser causa de sí mismo. Y la posee en exclusiva. La oveja siempre temerá al lobo, y la ardilla siempre vivirá en las copas de los árboles. Solo saben desempeñar, como cualquier otro animal, un papel necesariamente específico, invariablemente repetido por los millones de individuos

---

<sup>81</sup> SAVATER, F.: *Ética y ciudadanía*, op. cit., pp. 131-135.

<sup>82</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater...*, op. cit., p. 152.



que componen la especie, quizá durante millones de años.<sup>83</sup> El hombre por el contrario, elige su propio papel, lo escribe a su medida con los matices más propios y personales, y lo lleva a cabo con la misma libertad con que lo concibió: por eso progresa y tiene historia. Visto un león decía Gracián, están vistos todos, pero visto un hombre, solo está visto uno, y además mal conocido.

»El desarrollo fisiológico de cada ser humano está contenido en sus genes desde el principio, pero en sus genes no está escrita su libertad. Los genes establecen cómo será el color de su piel y de sus ojos, su estatura su grupo sanguíneo y mil cualidades más. Pero nada nos dirán sobre sus ilusiones, sus proyectos o su cultura, ni que amigos tendrá o qué ciudad escogerá para vivir. Está claro que ser hombre es ser libre. Y que la libertad es la capacidad que posee el ser humano de decidir por sí mismo. Por ello, en último término, toda decisión libre es impredecible. En la isla de la ninfa Calipso, Ulises, vivía amado por la diosa y hubiera sido inmortal, pero escogió regresar junto a Penélope. Estas son sus razones: “Venerable diosa no te enfades conmigo, qué sé muy bien cuánto te es inferior la discreta Penélope en figura y en estatura, pues ella es mortal y tú inmortal sin vejez. Pero aún así quiero y deseo todos los días marcharme a mi casa y ver el día de mi regreso.”

»La libertad se define como el poder de dirigir y dominar los propios actos, la capacidad de proponerse una meta y encaminarse hacia ella, el autodomínio con que el que los seres humanos gobernamos nuestras acciones. En el acto libre entran en juego las dos facultades superiores del psiquismo humano: la inteligencia y la voluntad. La voluntad elige lo que previamente ha sido conocido por la inteligencia. Antes de elegir —explica el profesor A. Llano— es preciso deliberar, hacer circular por la mente las diversas posibilidades, con sus diferentes ventajas e inconvenientes. La decisión es el corte de esa rotación mental de posibilidades. Me decido cuando elijo una de las posibilidades debatidas, pero no es ella misma quien me obliga a tomarla: soy yo quien la hago salir del campo de lo posible. Por eso Ulises, aunque reconoce que la ninfa Calipso le acogió gentilmente, le alimentó y le prometió hacerle inmortal y libre de vejez para siempre, agrega que “no logró convencer a mi corazón dentro del pecho”. El héroe griego prefirió no ser un dios, rechazó el amor de una diosa y eligió a su mujer Penélope.

»En la elección libre, la posibilidad favorecida se hace mía de un modo definitivo no porque las demás me sean totalmente ajenas —como si no ejercieran sobre mí ninguna sugestión—, sino porque íntima y originariamente dotó a esta de un valor conclusivo. Y eso es lo que se aprecia en la decisión firme de Ulises: es libre porque puede preferir lo objetivamente inferior.

»Hay una libertad física que equivale a la libertad de movimiento: poder ir y venir, entrar o salir, subir o bajar, hacer esto o aquello. Pero hemos dicho que la raíz de la libertad está en la voluntad, y la acción voluntaria es, ante todo, una decisión

---

<sup>83</sup> Un ejemplo similar, solo cambian los animales en cuestión, ya lo pone Savater con las termitas en el libro *Ética para Amador*.

interior. Esto es sumamente importante, pues significa que el hombre privado de libertad física sigue siendo libre: conserva libertad psicológica. De hecho al hombre se le puede arrebatar todo salvo la última libertad: la elección de su propio talante interior, de su forma de ver la vida y estimar determinadas ideas o personas. Ningún poder humano está legitimado para asaltar ese reducto último de la personalidad, y solo podrá intentarlo por la violencia física o psicológica. Los cañonazos podrán reducir a una ciudad a polvo y cenizas, pero nunca matarán el derecho y la aspiración a la libertad. De hecho, los mártires prefieren la muerte a la pérdida de su íntima libertad, y muchos perseguidos por sus ideales se reafirman en ellos.

»La libertad interior es la base de los derechos humanos. De ella brota el derecho a la libertad de opinión y expresión, a la libertad de conciencia y a vivir según las propias convicciones. Así entendida, la libertad es también un ideal irrenunciable». <sup>84</sup>

La idea de la libertad de José Ramón Ayllón y la de Savater son prácticamente la misma. Los dos insisten en la característica que nos separa de manera radical del mundo animal: la libertad. Los dos entienden que la libertad está íntimamente relacionada con la toma de decisiones del hombre y los dos ven que no hay libertad que no vaya acompañada de su correspondiente responsabilidad. La única diferencia es que José Ramón Ayllón incluye la libertad psicológica, pero, según él la expone, es una libertad penada por la impotencia o las circunstancias adversas, justo cuando nadie se puede llamar libre. Entre otras razones porque la mente, en la mayoría de las circunstancias, estaría casi por completo ocupada en liberarse, en fugarse, en mejorar las condiciones del cuerpo, no tendría tiempo para pensar en la libertad, sino para procurársela por cualquier medio.

La libertad psíquica solo puede darse cuando las condiciones de la libertad física son un hecho, de lo contrario, la mente se ocupa con movimientos ajenos a su situación. En caso de estar privado de libertad, la mente pensará en la manera mecánica o empírica de conseguir ser libre. En caso de estar enfermo en la manera de sanar. En caso de pertenecer a un país con una dictadura, en procurarse las maniobras para burlar las imposiciones. Solo cuando la libertad política, moral y física se dan, la mente es libre de imponerse criterios fabulosos o relatos imposible; entonces es libre. Ahora voy a dar otra versión de José Ramón Ayllón, que él ha titulado «Libertad y responsabilidad»:

«Los actos son imputables al sujeto que los realiza, porque sin su querer no se hubieran producido.

»Quien obra es quien escoge los fines y los medios y, por consiguiente, quien mejor puede dar explicaciones sobre los mismos. Y así, *del mismo modo que la*

---

<sup>84</sup> AYLLÓN, J. R.: *Filosofía mínima, op. cit.*, pp. 151-153.

*libertad es el poder de elegir, la responsabilidad es la aptitud para dar cuenta de esas elecciones.* Libre y responsable son dos conceptos paralelos e inseparables, y por eso se ha dicho que a la Estatua de la Libertad le falta, para formar pareja ideal, la Estatua de la Responsabilidad.

»¿Ante quien debemos responder? Cada persona es responsable ante los demás y ante la sociedad. Ante los demás, *en la medida en que su conducta les afecte*: no es lo mismo poner un suspenso injusto que condenar a muerte a un inocente, como tampoco es igual la responsabilidad del ciclista y del camionero en el caso de que ambos no respeten un semáforo, ni es igual robar dos dólares que dos millones. Las responsabilidades sociales también dependen mucho de las circunstancias: no es lo mismo ser primer ministro que leñador, ni tampoco el que planta tomates tiene la misma responsabilidad que quien siembra marihuana [...].

»*Ser responsable significa tener que responder de algo ante alguien.* Desde Homero, ese alguien es, en última instancia, Dios, fundamento último de toda responsabilidad. Si Protágoras dijo que el hombre es la medida de todas las cosas, Sócrates y Platón puntualizaron que el hombre está, a su vez, medido por Dios [...].

»Hamlet confiesa que no se atreve a quitarse la vida “por temor de un algo después de la muerte, esa ignorada región cuyos confines no vuelve a traspasar viajero alguno. Temor que confunde nuestra voluntad y nos impulsa a soportar aquellos males que nos afligen, antes que lanzarnos a otros que desconocemos”». <sup>85</sup>

El texto que presenta José Ramón Ayllón es sin duda bellísimo, pero el profesor Savater nunca incluiría a Dios en ningún precepto ético. En el autor vasco el concepto de responsabilidad se da más por sabido y se encuentra más disuelto en su obra, más disperso. No obstante, con independencia de que se pueda estar más de acuerdo con uno u otro autor, lo que aquí estoy haciendo es establecer una comparación entre dos, y a veces tres, —me refiero a José Antonio Marina— pensadores actuales, con el fin de tener una panorámica de la filosofía actual lo más amplia posible, aunque sin duda no completa, y centrándome sobre todo en Savater que es el objeto primordial de esta tesis y el rastreo permanente del «yo», «en el otro como un yo» o en la cosificación, como núcleo fuerte de su filosofía. Sobre la libertad se podría añadir algún texto más de José Ramón Ayllón, cuya interpretación resultaría interesante, veámoslo:

«El hombre no es un ser absoluto porque ninguna de sus facultades lo es. La limitación es triple: física, psicológica y moral. Necesita nutrirse y respirar para conservar la vida; sus limitaciones cognitivas y volitivas son evidentes; y respecto a la moralidad de sus actos, sabe con seguridad que hay acciones que puede pero no debe realizar.

---

<sup>85</sup> AYLLÓN, J. R., GUTIÉRREZ, B. y BLASCO, M. G.: *Filosofía y Ciudadanía*, op. cit., pp. 122 y 123.

»Estos tres aspectos limitan el campo de la libertad humana y orientan sus elecciones. Pero ello no debe considerarse como algo negativo; parece lógico que a un ser limitado le corresponda una libertad limitada: que el límite de su querer sea el límite de su ser. Si la libertad humana fuera absoluta, habría que comenzar a temerla como prerrogativa de los demás.

»La libertad tampoco es absoluta porque tiene un carácter instrumental: está al servicio del perfeccionamiento humano. Los colores y el pincel están en función del cuadro; la libertad está en función del proyecto vital que cada hombre desea, es el medio para alcanzarlo. Por eso la libertad no es el valor supremo: “La libertad interesa porque hay algo más allá de la libertad que la supera y marca su sentido: el bien” (A. Orozco).

»Ser libre no es por lo tanto, ser independiente. Al menos si por independencia entendemos no respetar los límites señalados anteriormente. Cortar esos vínculos sería cortar las raíces o lanzarse a navegar sin rumbo, y por eso “la Providencia no ha creado el género humano ni enteramente independiente ni completamente esclavo. Ha trazado, es cierto, un círculo mortal a su alrededor, del que no puede salir; pero dentro de sus amplios límites el hombre es poderoso y libre, lo mismo que los pueblos” (Tocqueville).

»La limitación humana supone que cada elección lleva consigo una renuncia: estar leyendo o redactando estos apuntes significa renunciar a estar, en este momento, jugando al tenis o nadando. A su vez, nadar supone no poder, a la vez, andar en bici o pasear. El problema que se plantea debe resolverlo la libertad pesando el valor de lo que escoge y de lo que rechaza. ¿Quién se atreverá a decir que escoge la vagancia o la hipocresía porque valen tanto como sus contrarios? Puestos a renunciar, solo vale la pena preferir lo superior a lo inferior». <sup>86</sup>

### 3.5. Aspectos de la libertad

Me acerco otra vez a José Ramón Ayllón para que sea él quien nos aleccione sobre otros aspectos de la libertad:

«No es correcto identificar lo libre con lo espontáneo. La libertad, desde cierto ángulo, es justamente la negación de la espontaneidad: es el dominio de la razón y de la voluntad. Espontáneamente mentiríamos, insultaríamos, rechazaríamos el esfuerzo y el sacrificio, pero solo somos libres cuando entre el estímulo y nuestra respuesta interponemos un juicio de valor y decidimos en consecuencia.

»Lo espontáneo en el hombre, como en el animal, es la búsqueda del placer sensible, pero nos advierte que “el que persigue el placer pospone a él todas las cosas, y lo primero que descuida es su libertad” (Séneca).

---

<sup>86</sup> AYLLÓN, J. R.: *Entorno al hombre*, Madrid: Rialp, 2006, pp. 113 y 114.

»Mientras los animales conocen el bien solo como objeto de sus satisfacción sensible, el hombre lo capta como bien, y es capaz de ponerlo en relación con otros bienes superiores e inferiores. Por eso, mientras que ante la comida el animal hambriento se dirigirá necesariamente hacia ella, el hombre hambriento podrá comer o esperar, conforme lo vea conveniente. No es movido necesaria sino libremente. Un simple motivo para no comer será apreciar que la comida no es suya, no haber concluido la jornada de trabajo, observar un régimen de adelgazamiento, etc.

»Sócrates consideraba el autodomínio como la manifestación más elevada de la excelencia humana. Un autodomínio que se manifiesta cuando el hombre se enfrenta a los estados de placer, dolor y cansancio, cuando se ve sometido a la presión de las pasiones y de los impulsos. El autodomínio, en sustancia, significa el dominio de la propia animalidad mediante la propia racionalidad. Se comprende así que Sócrates haya identificado la libertad humana con ese dominio racional de la animalidad: el hombre verdaderamente libre es el que domina sus instintos, y el hombre verdaderamente esclavo es el dominado por sus instintos».<sup>87</sup>

Creo que ha merecido la pena este texto tan sumamente estoico de José Ramón Ayllón. Dudo si los tiempos pasados han sido mejores o peores que este para hablar de autodomínio. Desde luego, este siglo que estamos estrenando y las últimas décadas del pasado no han sido los más propicios para demostrar el autocontrol, sino más bien todo lo contrario: buscar la vida fácil y cómoda en todos los aspectos. En esa línea del esfuerzo es donde hay que rastrear los valores morales, porque ese es su lugar de nacimiento, su génesis, que tiene que ver, queramos o no queramos, con la renuncia por la elección adecuada. Dice Callois: «Mientras hay esfuerzo, hay moralidad».

Además, el esfuerzo es la base esencial de la superación en la vida de cada cual. Sin esfuerzo no hay progreso, ni intelectual ni humano ni moral ni laboral. El esfuerzo es la esencia del hombre que quiere dejar de ser mediocre; el hecho de intentarlo hace que su propia autoestima le sea favorable. Conseguir ciertas metas a veces no depende tanto de nosotros como de la suerte. Nuestro compromiso es intentarlo, esforzarnos hasta donde nos sea posible, lo demás lo dejamos en manos del azar que jugará ciertas bazas, siempre y cuando nosotros hayamos puesto de nuestra parte. Después la suerte decidirá si se acaba en un sitio o en otro.

Sigo insistiendo en los diferentes y breves capítulos que José Ramón Ayllón ofrece en el libro que estoy comentando sobre la libertad, ahora me sorprende con otro nuevo enfoque de la libertad que supura cierta metafísica en su título: «La elección del mal» y que argumenta de esta manera:

---

<sup>87</sup> *Ibíd.*, pp. 115 y 116.

«El carácter instrumental de la libertad hace que su uso pueda ser doble y contradictorio, como un arma de dos filos que puede volverse contra uno mismo o contra los demás: esclavitud, asesinato, alcoholismo, drogadicción..., y también simple pereza, irresponsabilidad, mal carácter, cinismo, envidia, insolidaridad...

»Pertenece a la perfección de la libertad el poder elegir formas diversas de llegar a un buen fin. Pero no inclinarse por algo que aparte del fin bueno —en eso consiste el mal— es una imperfección de la libertad. Si uno tropieza no es porque ha visto el obstáculo, sino por todo lo contrario. Del mismo modo, cuando libremente se opta por algo perjudicial, esa mala elección es una prueba de que ha habido alguna deficiencia: no haber advertido el mal o no haber querido con suficiente fuerza el bien.

»En ambos casos la libertad se ha ejercido defectuosamente, y el acto resultante es malo. Es patente que la voluntad rechaza en ocasiones lo que la inteligencia presenta como bueno. Incluso el que aconseja bien puede no ser capaz de poner en práctica su buen criterio. En esos casos, para evitar la vergüenza de la propia incoherencia, el hombre suele buscar una justificación con apariencia razonable — las razonadas sinrazones de Don Quijote—, y se tuerce la realidad hasta hacerla coincidir con los propios deseos. El mismo lenguaje suele denunciar esa actitud cobarde con expresiones como a mí me parece, esto es normal, todo el mundo lo hace, no perjudico a nadie, etc.».<sup>88</sup>

En este mismo libro, José Ramón Ayllón brinda la oportunidad de ver en un bellísimo texto de Miguel Delibes en el que la libertad de decisión, aunque en ocasiones muy dolorosas para un niño, ya está presente en su padre, un adulto que sospecha, con razón, que el futuro no está en el valle, por mucho que lo añoren. El futuro está al lado del progreso, aunque al niño le cueste creerlo, oigamos este bellísimo texto de Delibes:

«A Daniel, el Mochuelo, le dolía esta despedida como nunca sospechara. Él no tenía la culpa de ser un sentimental. Ni de que el valle estuviera ligado a él de aquella manera absorbente y dolorosa. No le interesaba el progreso. El progreso, en verdad, no le importaba un ardite. Y, en cambio, le importaban los trenes diminutos en la distancia y los caseríos blancos y los Prado y los maizales parcelados; y la Poza del Inglés, y la gruesa enloquecida corriente del Chorro; y el corro de bolos; y los tañidos de las campanas parroquiales; y el gato de la Guindilla; y el agrio olor de las encellas sucias; y la formación pausada y solemne y plástica de una boñiga; y el rincón melancólico y salvaje donde su amigo Germán, el Tiñoso, dormía el sueño eterno; y el chillido reiterado y monótono de los sapos bajo las piedras en las noches húmedas; y las pecas de la Uca-uca y los movimientos lentos de su madre en los quehaceres domésticos; y en la entrega confiada y dócil de los pececillos del río; y tantas y tantas otras cosas del valle. Él no tenía autonomía ni capacidad de decisión. El poder de decisión llega al hombre cuando ya no le hace falta para

---

<sup>88</sup> *Ibíd.*, pp. 116 y 117.

nada; cuando ni un solo día puede dejar de guiar un carro o picar piedra si no quiere quedarse sin comer. ¿Para que valía entonces, la capacidad de decisión de un hombre, si puede saberse? La vida era el peor tirano conocido. Cuando la vida le agarra a uno, sobra todo poder de decisión. En cambio él todavía estaba en condiciones de decidir, pero como solamente tenía once años, era su padre quien decidía por él. ¿Por qué, Señor, por qué el mundo se organizaba tan rematadamente mal?». <sup>89</sup>

Bueno, el Mochuelo no tenía edad para decidir, con once años nadie puede decidir su futuro, sin embargo, si su padre le hubiera dejado, él ya tenía la elección hecha: no quería salir del valle en el que había vivido, no quería ni le importaba el progreso, al menos con sus años, él quería seguir siendo el niño libre que se movía por su comarca, que iba a pescar al río, que se conmovía, quizá, viendo una puesta de sol entre la belleza geométrica de los maizales. En definitiva, él tenía hecha ya su elección y sabía, en cierta manera, lo que quería y lo que deseaba. Sin embargo, quien decidía por él era el padre. Era el padre quien tenía la responsabilidad de hacer lo mejor para su hijo, y quizá el valle no daba más de sí.

Con toda la carga romántica y sentimental que pudiera exhalar el valle, las cosas en la vida a veces son diferentes. Es posible que su padre pudiera haber optado por quedarse, por renunciar a marcharse de la localidad, pero con esa actitud ponía en juego el futuro de su hijo, por eso se pregunta el autor: «¿Para qué valía, entonces, la capacidad de decisión de un hombre, si puede saberse?». Quizá la respuesta sea, aunque por supuesto no es nada consoladora, para decidir qué vida quería no ya para él, tan determinada por su trabajo, sino para su hijo.

### 3.6. Diferencias entre política y ética

Ahora introduzco el tema de la diferenciación entre la política y la ética por dos motivos: el primero, porque ya se ha hablado de ello en este capítulo y, el segundo, porque este tema me va a permitir adentrarme en el capítulo próximo donde abordo la política de Savater, pero siempre con el punto de mira puesto en encontrar, en hallar signos del «yo» y del «otro como un yo» o de la «cosificación», porque desde el primer capítulo ese ha sido el motivo de busca y de investigación a lo largo de la tesis con independencia del tema a tratar. Nuestro filósofo le dice a su hijo:

«Dejemos en paz a los señores políticos, que bastante jaleos provocan ya sin nuestra ayuda. Lo que a ti y a mí nos importa ahora es si la ética y la política tienen mucho que ver y cómo se relacionan. En cuanto a su finalidad ambas parecen emparentadas: ¿no se trata de vivir bien en los dos casos? *La ética es el arte de*

---

<sup>89</sup> *Ibíd.*, pp. 120 y 121.

*elegir lo que más nos conviene y vivir lo mejor posible*; el objetivo de la política es el de organizar lo mejor posible la convivencia social, de modo que cada cual pueda elegir lo que le conviene. Como nadie vive aislado (ya te he hablado que tratar a nuestros semejantes humanamente es la base de la buena vida), cualquiera que tenga la preocupación ética de vivir bien no puede desentenderse olímpicamente de la política.

»Sería como empeñarse en estar cómodo en una casa pero sin querer saber nada de las goteras, las ratas, la falta de calefacción y los cimientos carcomidos que pueden hacer hundirse el edificio entero mientras dormimos...

»Sin embargo, tampoco faltan las diferencias importantes entre ética y política. Para empezar, la ética se ocupa de lo que uno mismo (tú, yo o cualquiera) hace con su libertad, mientras que la política intenta coordinar de la manera más provechosa para el conjunto lo que muchos hacen con sus libertades. En la ética, lo importante es querer bien porque no se trata más que de lo que cada cual hace porque quiere (no de lo que le pasa a uno quiera o no quiera) Para la política lo que cuentan son los resultados de las acciones, se hagan por lo que se hagan, y el político intentará presionar con los medios a su alcance —incluida la fuerza— para obtener ciertos resultados y evitar otros. Tomemos un caso trivial: el respeto a las indicaciones de los semáforos. Desde el punto de vista moral, lo positivo es querer respetar la luz roja (comprendiendo su utilidad general, poniéndose en el lugar de otras personas que pueden resultar dañadas si yo infrinjo la norma, etc.) pero si el asunto se considera políticamente, lo que importa es que nadie se salte los semáforos, aunque no sea más que por miedo a la multa o a la cárcel. Para el político todos los que respetan la luz roja son igualmente buenos, lo hagan por miedo, por rutina, por superstición o por convencimiento racional de que debe ser respetada; a la ética, en cambio solo le merecen aprecio estos últimos, porque son los que entienden mejor el uso de la libertad. En una palabra, hay diferencia entre la pregunta ética que yo me hago a mí mismo (¿cómo quiero ser, sean como sean los demás?) y la preocupación política por que la mayoría funcione de la manera considerada más recomendable y armónica».<sup>90</sup>

Unos párrafos más adelante Savater hace un resumen de las diferencias entre la ética y la política que yo he considerado importante señalar porque son una síntesis interesante de lo que él entiende por ética:

«Como todo el proyecto ético parte de la libertad, sin la cual no hay vida buena que valga, el sistema político deseable tendrá que respetar al máximo —o limitar mínimamente, como prefieras— las facetas públicas de la libertad humana: libertad de reunirse o de separarse de otros, la de expresar las opiniones y la de inventar belleza o ciencia, la de trabajar de acuerdo con la propia vocación o interés, la de intervenir en asuntos públicos, la de trasladarse o instalarse en un lugar, la libertad de elegir los propios goces de cuerpo y del alma, etc. Abstenerse dictaduras, sobre

---

<sup>90</sup> SAVATER, F.: *Ética y ciudadanía*, op. cit., pp. 169 y 170.



todo las que son por nuestro bien (o por el bien común que viene a ser lo mismo). Nuestro mayor bien —particular o común— es ser libres. Desde luego un régimen político que conceda la debida importancia a la libertad insistirá también en la responsabilidad social de las acciones y omisiones de cada uno (digo omisiones porque a veces se hace también no haciendo) por regla general, cuando menos responsable resalte cada cual de sus méritos o fechorías (y se diga, por ejemplo, que son fruto de la “historia”, “la sociedad establecida”, las “reacciones químicas del organismo”, la “propaganda”, el “demonio” o cosas así) menos libertad se está dispuesto a concederle. En los sistemas políticos en que los individuos no son del todo responsables, tampoco suelen serlo los gobernantes, que siempre actúan movidos por las “necesidades” históricas o los imperativos de la “razón de Estado”. ¡Cuidado con los políticos para quien todo el mundo es víctima de las circunstancias... o culpable de ellas.

»Principio básico de la vida buena, como ya hemos visto al tratar a las personas como a personas, es decir: ser capaces de ponernos en el lugar de nuestros semejantes y de relativizar nuestros intereses para armonizarlos con los suyos. Si prefieres decirlo de otro modo, se trata de aprender a considerar los intereses del otro como si fuesen tuyos y los tuyos como si fuesen del otro. A esa virtud se la llama justicia y no puede haber régimen político decente que no pretenda, por medio de leyes e instituciones, fomentar la justicia entre los miembros de la sociedad. La única razón para limitar la libertad de los individuos cuando sea indispensable hacerlo es impedir, incluso por la fuerza si no hubiera otra manera, que traten a sus semejantes como si no lo fueran, o sea que los traten como a juguetes, a bestias de carga, a simples herramientas, a seres inferiores, etc. A la condición que pueda exigir cada humano de ser tratado como semejante a los demás, sea cual fuese su sexo, color de piel, ideas o gustos, etc., se llama dignidad. Y fíjate que curioso: aunque la dignidad es lo que tenemos todos los humanos en común, es precisamente lo que sirve para reconocer a cada cual como único e irreplicable. Las cosas pueden ser “cambiadas” unas por otras, se las puede “sustituir” por otras parecidas o mejores, en una palabra: tienen su “precio” (el dinero suele servir para facilitar estos intercambios, midiéndolas todas por un mismo rasero).

»Dejemos de lado por un momento que ciertas “cosas” estén tan vinculadas a las condiciones de la existencia humana que resulten insustituibles y por lo tanto “que no puedan ser compradas ni por todo el oro del mundo”, como pasa con ciertas obras de arte o ciertos aspectos de la naturaleza. Pues bien, todo ser humano tiene dignidad y no precio, es decir, no puede ser sustituido no se le debe maltratar con el fin de beneficiar a otro. Cuando digo que no puede ser sustituido, no me refiero a la función que realiza (un carpintero puede sustituir en su trabajo a otro carpintero) sino a su personalidad propia, a lo que verdaderamente es; cuando hablo de “maltratar” quiero decir que, ni siquiera se le castiga de acuerdo a ley o se le tiene políticamente como enemigo, deja de ser acreedor a unos miramientos y a un respeto. Hasta en la guerra, que es el mayor fracaso del intento de la “buena vida” en común de los hombres, hay comportamientos que suponen un crimen mayor que

el propio crimen organizado que la guerra representa. Es la dignidad humana lo que nos hace a todos semejantes justamente porque certifica que cada cual es único, no intercambiable y con los mismos derechos al reconocimiento social que cualquier otro.

»La experiencia de la vida nos revela en carne propia, incluso en los más afortunados, la realidad del sufrimiento. Tomarse al otro en serio, poniéndonos en su lugar, consiste no solo en reconocer su dignidad de semejante sino también simpatizar con sus dolores, con las desdichas que por error propio, accidente fortuito o necesidad biológica le afligen, como antes o después pueden afligirnos a todos. Enfermedades, vejez, debilidad mental, pérdida de lo más querido o de lo más imprescindible, amenazas y agresiones violentas por parte de los más fuertes o de los menos escrupulosos... Una comunidad política deseable tiene que garantizar dentro de lo posible la asistencia comunitaria a los que sufren y la ayuda a los que por cualquier razón menos pueden ayudarse a sí mismos. Lo difícil es lograr que esta asistencia no se haga a costa de la libertad y la dignidad de la persona. A veces el Estado, con el pretexto de ayudar a los inválidos, termina por tratar como si fuesen inválidos a toda la población. Las desdichas nos ponen en manos de los demás y aumentan el poder coercitivo sobre el individuo: es muy importante esforzarse porque ese poder no se emplee más que para remediar carencias y debilidades, no para perpetuarlas bajo anestesia en nombre de una “compasión” autoritaria. Quien desee la vida buena para sí mismo de acuerdo al proyecto ético, tienen también que desear que la comunidad política de los hombres se base en la libertad, la justicia y la asistencia. La democracia moderna ha intentado a lo largo de los dos últimos siglos establecer (primero en la teoría y poco a poco en la práctica) esas exigencias mínimas que debe cumplir la sociedad política: son los llamados derechos humanos cuya lista es hoy, para nuestra vergüenza colectiva, un catálogo de buenos propósitos más que de logros efectivos. Insistir en reivindicarlos al completo, en todas partes y para todos, no unos cuantos y solo para unos cuantos, sigue siendo la única empresa política de la que la ética no puede desentenderse».<sup>91</sup>

### 3.7. Observaciones finales

En mi investigación por la aparición o desaparición de conceptos como el «yo», «el reconocimiento en el otro» y la cosificación que tan ligada está al reconocimiento del otro yo como persona y no como cosa, vuelve a aparecer en este capítulo y lo hace en libros como *Ética para Amador* y *Ética y ciudadanía*. Esto quiere decir que su idea central en filosofía sigue persistiendo más allá de los libros donde esa idea es predominante como la *Tarea del héroe* (1992), *Invitación a la ética* (1995) y *El Estado y sus Criaturas* (1979).

---

<sup>91</sup> *Ibíd.*, pp. 174-178.

Como hemos podido ver en este capítulo, sí aparece la consideración en el otro o la cosificación que es lo que andábamos buscando desde un principio cuando nos hemos puesto a analizar el capítulo. Aparece en un libro que lleva por título *Ética y ciudadanía* (2002). Por consiguiente, ya sabemos que su estudio sobre el reconocimiento en el otro llega hasta por lo menos este año y eso es importante sobre todo cuando creíamos que su pista se perdía de manera definitiva en su libro *Política para Amador* (1991). Por tanto, no es tan tardía la fecha en la que Savater deja de hablar del yo, de la consideración en el otro y de la cosificación. Por eso dice en las páginas que he citado con anterioridad: «A la condición que pueda exigir cada humano de ser tratado como semejante a los demás, sea cual fuese su sexo, color de piel. ideas o gustos, etc., se llama dignidad...».

Es necesario tener muy presente el apartado de este capítulo que lleva por título «Diferencias entre política y ética» porque es allí donde afloran todos estos comentarios sobre todo después de haber leído el libro de *Ética y ciudadanía* (2002), que es de donde salen las citas que pongo a pie de página.

Por tanto, debemos datar el final de estas conclusiones morales que nos relacionan con el otro en torno al año 2002. Los trabajos posteriores no vienen a dar luz a estos contenidos. He buscado en todos los libros para intentar datar el final de la fecha de aparición de el yo y todas sus consecuencias morales, pero solo en este libro he podido encontrar lo que trato de buscar en todos los temas que trato en esta tesis sobre Savater. En cualquier caso, están apareciendo nuevos libros de Savater como *Ética de Urgencia* (2013) o *¡No te prives! Defensa de la ciudadanía* (2014), que, a pesar de ser ambos tremendamente interesantes —el primero inclinado a temas de actualidad pero con un contenido moral y el segundo que, siguiendo la actualidad del primero, sigue la senda de la política— resultan también recomendables.

No incluyen nada en el sentido de la investigación que yo estoy llevando a cabo, pero tienen, como veremos, su valor y su aplicación en esta tesis. En ambos Savater critica ciertas prácticas sociales poco recomendables pero muy extendidas como es el uso de internet y su abuso a la hora de bajarse diferentes productos de forma gratuita por parte de los más jóvenes. No es por el hecho de que sean jóvenes, sino porque han nacido en la época digital y se creen con derecho a todo lo que tenga que ver con la informática. Es igual quien pague, ellos no saben de pagar ni saben que son los derechos de autor.

Creo que se trata de una falta de ética y sobre todo de una sociedad que piensa que todo tiene que ser gratis y la cultura por encima de cualquier cosa. Creo, como opina Savater, que eso no es así, que las cosas hay que pagarlas, que todo tiene un precio porque detrás de un producto, libro, clase, conferencia o comida, ha habido alguien que ha tenido que trabajar y por eso se cobra, porque de ello vive quien lo ha hecho o lo hace. Debemos de cambiar la forma de pensar del «todo gratis» por el de «todo cuesta» y para eso hace falta cierta educación que nos diga que todo tiene un valor, que no hay nada sin valor o

que esté el «Estado» obligado a darnos, entre otras cosa porque los estados nunca dan nada, sino que administran lo que es de todos.

Ahora hay una nueva polémica en la calle con el nuevo modelo de universidad, lo que se ha dado en llamar 3+2. Es decir, tres cursos y dos de máster o de perfeccionamiento en una materia que tendrían que pagar cada cual. No me parece mal; creo que si queremos que las instituciones sean sostenibles en el tiempo tiene que ser este el modelo a seguir. No hay el mismo número de universitarios ahora en 2015 que hace treinta años y, por consiguiente, las cargas son mucho mayores. Por supuesto que habría que revisar los sueldos excesivos y pocos justificables de ciertos cargos universitarios, pero una cosa no excluye a la otra. Pasaremos ahora a estudiar la política en Savater sin perder de vista el núcleo central que anima a esta tesis y estando siempre muy atentos a su aparición, si es que vuelven a aparecer, los conceptos citados y buscados con intensidad en toda su obra.

## 4. La política vista por Savater

### 4.1. Ética y política

Como he dicho al terminar el capítulo anterior, empiezo por donde lo habíamos dejado que no es ni más ni menos que lo que el propio Savater hace:

«¿Te acuerdas de lo que decíamos en la *Ética para Amador* que constituye la diferencia fundamental entre la actitud ética y la actitud política? Las dos son formas de considerar lo que uno va a hacer (es decir, el empleo que vamos a darle a nuestra libertad), pero la ética es ante todo una perspectiva personal, que cada individuo toma atendiendo solamente a lo que es mejor para su buena vida en un momento determinado y sin esperar a convencer a todos los demás de que es así como resulta mejor y satisfactoriamente vivir. En la ética puede decirse que lo que vale es estar de acuerdo con uno mismo y tener el inteligente coraje de actuar en consecuencia, aquí y ahora: no valen aplazamientos cuando se trata de lo que ya nos conviene, que la vida es corta y no se puede andar dejando siempre lo bueno para mañana... En cambio la actitud política busca otro tipo de acuerdo, el acuerdo con los demás, la coordinación, la organización entre muchos de lo que afecta a muchos. Cuando pienso moralmente no tengo que convencerme más que a mí; en política, es imprescindible que convenga o me deje convencer por otros. Y como en cuestiones políticas no solo se trata de mi vida, sino de la armonía en acción de mi vida con otras muchas, el tiempo de la política tiene mayor extensión: no solo cuenta el deslumbramiento inaplazable del ahora, sino también periodos más largos, el planeamiento de lo que va a ser el mañana, ese mañana en el que quizá yo ya no esté pero en el que vivirán los que yo quiero y donde aún puede durar lo que yo he amado.

»Resumiendo: los efectos de la ley moral, que solo depende de mí, los tengo como quien dice siempre a mano (aunque a veces me cueste elegir y no resulte claro qué es lo que más me conviene hacer). Pero en política, en cambio, debo contar con la voluntad de muchos otros, por lo que a la buena intención le cuesta casi siempre demasiado encontrar su camino y el tiempo es un factor muy importante capaz de ir estropeando lo que empezó bien o no terminar nunca de traer lo que intentamos conseguir. En el terreno ético la libertad del individuo se resuelve en puras acciones, mientras que en política se trata de crear instituciones, leyes, formas duraderas de administración... Mecanismos delicados que se estropean fácilmente o nunca funcionan del todo como uno esperaba. O sea que la relación de la ética con mi vida personal, es bastante evidente, creo habérselo demostrado ya en el libro anterior [se refiere a la *Ética para Amador*] pero la política se me hace enseguida ajena y los esfuerzos que realizo en este campo suelen frustrarse (¿por culpa de los otros?) de mala manera. Además la mayoría de las cuestiones políticas tienen que ver con gente muy distante y muy distinta (en apariencia) a mí: bien está que me

interese por el bienestar de los que me son más próximos, pero vivir pendiente de personas a las que nunca conoceré personalmente, ¿no es ya pasarse un poco?

»Es curioso cómo cambian los tiempos. Cuando yo tenía tu edad, lo obvio era interesarse por la política, emocionarse con las grandes luchas revolucionarias y sentir como propios problemas que pasaban a miles de kilómetros de distancia: la ética, en cambio la teníamos por cosa medio de curas, poco más que un conjunto hipócrita de melindres pequeñoburgueses... No se admitía otra moral que la de actuar políticamente como es debido; más de uno pensaba —aunque quizá sin reconocerlo a las claras— que el buen fin político justifica los medios, por “inmorales” que pudieran parecer a los aprensivos. Pocos aceptábamos la advertencia del gran escritor francés Albert Camus, sobre la cual tendremos ocasión de volver más adelante: “en política, son los medios los que deben justificar el fin”. Ahora, en cambio, es mucho más fácil interesar a los jóvenes en la reflexión moral (aunque tan poco la cosa esté tirada, no te vayas a creer...) que despertarles curiosidad política.<sup>92</sup> Cada cual tiene más o menos claro que debe preocuparse por sí mismo y, en el mejor de los casos, que es importante procurar ser lo más decente que se pueda; pero de las cosas comunes, de lo que nos afecta a todos, de leyes, derechos y deberes generales..., ¡bah, que ganas de complicarse la vida! En mi época se daba por supuesto que ser “bueno” políticamente le daba a uno licencia para desentenderse de la moral de cada día; ahora parece aceptado que con intentar portarse éticamente en lo privado ya se hace bastante y no hay porque preocuparse de los líos públicos, es decir políticos.

»Me temo que ninguna de las dos actitudes es realmente sensata, sensata del todo. Ya en *Ética para Amador* traté, procuré convencerte de que la vida humana no admite simplificaciones abusivas y que es importante una visión de conjunto: la perspectiva más adecuada es la que más nos ensancha, no la que tiende a miniaturizarnos. Amador, los seres humanos no somos bonsáis, más bonitos cuanto más se nos recorta; aunque tampoco somos una simple unidad dentro del bosque siendo este en tal caso lo único importante. Creo que se equivoca el que nos sacrifica al bosque y el que nos aísla y poda para dejarnos chiquititos..., sin relación alguna con todos los millones que viven a nuestro alrededor. La vida de cada humano es irrepetible e insustituible: con cualquiera de nosotros, por humilde que sea, nace una aventura cuya dignidad estriba en que nadie podrá volver a vivirla nunca igual. Por eso sostengo que cada cual tiene derecho a disfrutar de su vida del modo más humanamente completo posible, sin sacrificarla a dioses, ni a

---

<sup>92</sup> Efectivamente, la idea del interés político por parte de los más jóvenes ya se venía gestando desde lejos; por eso, en el libro de reciente aparición de Savater dice: «Antes de la crisis la gente (especialmente los más jóvenes) blasonaba de no interesarse por la política y después de su estallido muchos salieron a la calle para proclamar las fechorías de los políticos que nos engañan y manipulan: o sea, antes tuvimos salieron apolíticos y luego buen número de antipolíticos, pero ciudadanos políticos, (es decir auténticos ciudadanos) que son los que hacen falta, eso por lo visto es más difícil de conseguir en número suficiente». Véase, SAVATER, F.: *¡No te prives! Defensa de la ciudadanía*. Barcelona, Ariel, 2014, p. 11.

naciones, ni siquiera al conjunto entero de la humanidad doliente. Pero por otra parte para ser plenamente humanos tenemos que vivir entre humanos, es decir no solo como los humanos sino también con los humanos. O sea en sociedad... Si me desentiendo de la sociedad humana de la que formo parte (y que hoy me parece que ya no es del tamaño de mi barrio, ni de mi ciudad, ni de mi nación, sino que abarca el mundo entero) seré tan prudente como quien yendo en un avión gobernado por un piloto completamente borracho, etc.) puedes añadir si quieres alguna otra circunstancia espeluznante, en lugar de unirse con los restantes pasajeros sobrios y cuerdos para intentar salvarse, se dedicará a silbar mirando por la ventana o reclamará a la azafata la bandeja del almuerzo.

»Los antiguos griegos (tipos listos y valientes por los que ya sabes que siento especial devoción), a quien no se metía en política le llamaron *idiotés*; una palabra que significaba persona aislada, sin nada que ofrecer a los demás. Obsesionada por las pequeñeces de su casa y manipulada a fin de cuentas por todos. De ese “idiotés” griego deriva nuestro idiota actual, que no necesito explicarte lo que significa. En el libro anterior [*Ética para Amador*] me atreví a decirte que la única obligación moral que tenemos es no ser imbéciles, con las variadas formas de imbecilidad que pueden estropear nos la vida y de las que allí hablamos. Pues resulta que el mensaje de este libro que empiezas a leer también es un poco agresivo y faltón, porque puede resumirse en tres palabras: ¡no seas idiota! Si tienes otra vez paciencia conmigo, intentaré aclararte en los siguientes capítulos lo que quiero decir con ese consejo que suena de modo tan poco amable...».<sup>93</sup>

Con estas sencillas palabras introduce Savater este tema sin dejar de señalar la utilidad de la política y de la ética y las diferencias entre ellas. Por eso, dice Javier Prado Galán:

«El vasco distingue entre lo que él llama campo ético o moral y el campo deontológico. En el *Diccionario filosófico* observa que el campo ético o moral se ocupa de la administración que cada cual hace de su vida. El escenario de este debate es conciencia de cada cual. Este campo, ¿admite o no las normas como reguladoras de la acción humana? El campo deontológico entendiendo *deodonta* como lo apropiado, lo conveniente al caso, es el conjunto de pautas establecidas dentro de una comunidad determinada para resolver los conflictos de intereses entre sus miembros o entre algunos de sus miembros y los intereses colectivos. ¿Se refiere Savater aquí al campo del derecho? La ética por otra parte, tiene su autonomía respecto a la política. La política es un orden basado no en lo que cada cual quiere sino en unas instituciones coactivas. La ética pertenece al reino de la libertad, no al del control. La ética se preocupa por conseguir buenas personas y la política se ocupa de lograr buenas instituciones; [...] la ética no puede ser el remedio de la política [...], por lo mismo que ninguna excelente institucionalización política podrá dispensar nunca a los individuos de sus perplejidades y confrontaciones morales. El intento de la ética discursiva de

---

<sup>93</sup> SAVATER, F.: *Política para Amador*, Barcelona: Akal, 1992, pp. 10-16.

Habermas y de Apel de establecer las normas mínimas de relación en una comunidad ideal de diálogo a través del consenso, le parece al vasco que forma parte del ámbito de lo deontológico o de lo político, pero no de lo ético. Por otra parte descalifica a Lévinas por buscar un fundamento divino y heterónomo al problema de la responsabilidad para con el rostro del otro. Me responsabilizo del otro porque Dios me lo manda, y no porque yo así lo quiero. Además considera que Lévinas olvida lo característicamente moral: *la reciprocidad*. El rostro del otro solicita de mí una responsabilidad incondicional al margen de mi interés propio. Para Savater es el reconocimiento de lo humano por lo humano lo que nos constituye en seres morales y todo reconocimiento implica reciprocidad».<sup>94</sup>

De ese reconocimiento en el otro vengo hablando desde el primer capítulo, pero hay que tener en cuenta que el reconocimiento en el otro, no del otro, es algo que no siempre se da, y ese es el mal que aqueja a todo planteamiento ético que se pretenda autodenominarse así. No todos los sistemas políticos están dispuestos a considerar a los seres humanos como tales. Por desgracia, para algunos regímenes tiranos el individuo solo cuenta como un número, como mano de obra o como soldado al servicio de sus intereses. Savater cree que el sistema menos imperfecto es la *democracia*; no duda de que pueda haber gobiernos no democráticos que sean justos y que apliquen bien las leyes, pero olvidan la opinión de un pueblo a participar en su juego político, es decir, restringen las libertades de los ciudadanos y por eso, por muy justos que sean y por muy bien que quieran aplicar las leyes, nunca tendrán el valor de la democracia, en la que por encima de todo el individuo es libre.

## 4.2. Fundamentos de la democracia

Precisamente, de este apasionante tema de la democracia va a hablar Savater en un discurso brillante y lúcido, ameno y comprensible, oigámosle:

«En los grupos pequeños y más primitivos solía ser la naturaleza (que nos hace a unos fuertes y a otros débiles, a unos lentos y a otros rápidos, etc.) la que determinaba la jerarquía política; en las sociedades mayores fue la *teología* la que sirvió para justificar la existencia de castas diferentes entre los miembros del conjunto. La naturaleza, los dioses: ni con la una ni con los otros es fácil discutir, porque no suelen admitir objeciones. Los griegos, por supuesto, se sometieron también en sus comienzos a este mismo tipo de autoridades inapelables. También los griegos se daban cuenta, como cualquiera, de las enormes diferencias naturales o heredadas que se dan entre los hombres. Pero poco a poco se les empezó a ocurrir una idea algo rara: los individuos se parecen entre sí más allá de sus diferencias, porque todos hablan, todos pueden pensar sobre lo que quieren o lo que les conviene, todos son capaces de inventar algo o de rechazar algo inventado por

---

<sup>94</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater. Grandeza y miseria del vitalismo*, op. cit., pp. 142 y 143.



otro..., explicando por qué lo inventan o por qué lo rechazan. Los griegos sintieron pasión por lo humano, por sus capacidades, por su energía constructiva (¡y destructora!), por su astucia y sus virtudes..., hasta por sus vicios. Otros pueblos se pasmaron ante los prodigios de la naturaleza o cantaron la gloria misteriosa de los dioses; pero Sófocles resumió la opinión de sus compatriotas al escribir en una de sus tragedias: “De todas las cosas dignas de admiración que hay en el mundo, ninguna es tan admirable como el hombre”. Por ello, los griegos inventaron la polis, la comunidad ciudadana en cuyo espacio artificial, antropocéntrico, no gobierna la necesidad de la naturaleza, ni la voluntad enigmática de los dioses, sino la libertad de los hombres, es decir: su capacidad de razonar, de discutir, elegir y de revocar dirigentes, de crear problemas y de plantear soluciones. El nombre por el que ahora conocemos ese invento griego, el más revolucionario políticamente hablando que nunca se haya dado en la historia humana, es *la democracia*.

»La democracia griega estaba sometida al principio de *isonomía*: es decir las mismas leyes regían para todos, pobres y ricos, de buena cuna o hijos de padres humildes, listos o tontos. Sobre todo, las leyes eran inventadas por los mismos que debían someterse a ellas; había que tener cuidado en la asamblea con no aprobar leyes malas, porque uno podría ser su primera víctima... Nadie estaba en la ciudad por encima de la ley y la ley (la misma ley) tenía que ser obedecida por todos. Pero la ley no provenía de nada más elevado que los hombres, no era la orden irrevocable dada por los dioses o los antepasados míticos, sino que la asamblea de los ciudadanos (todos ellos políticos, es decir administradores de su polis) era su origen y por tanto podía modificarla o abolirla si a la mayoría le parecía conveniente. Tan en serio se tomaban los antiguos atenienses la igualdad política de los ciudadanos, y tan convencidos estaban de que su obediencia se debía solo a las leyes y no a personas, por “especiales” que fuesen (no aceptaban especialistas en mandar)<sup>95</sup> ¡que la mayoría de las magistraturas y otros cargos públicos de la polis se decidían por sorteo! Como todos los ciudadanos eran iguales, como ninguno podía negarse a cumplir sus obligaciones políticas con la comunidad (todo el mundo participaba en las decisiones y podía llegar a ocupar puestos de autoridad, pero era obligatorio decidir y mandar llegado el caso), echar a suertes los cargos políticos parecía a los griegos la mejor de las soluciones.

---

<sup>95</sup> Deberíamos tomar nota y seguir el ejemplo de los griegos clásicos y en lugar de despreocuparnos por casi todo que no sea nuestro propio bienestar y pensar que todo nos lo van a dar hecho, intentar poner algo de nuestra parte. Si algo bueno tienen las democracias es que los individuos, los ciudadanos, nos podemos manifestar, es decir, dejar dicha nuestra opinión sobre un tema determinado en el que estemos interesados y no lo dejemos en manos de los gobiernos, que no siempre están acertados. Además, en una democracia los gobiernos, por desgracia, tienen que contentar a ciertas minorías que se vuelven muy exigentes con sus reivindicaciones, pero que pueden ir en contra de una opinión mayoritaria. No pretendo decir que siempre esté la razón en las mayorías como tampoco y por sistema la razón está en las minorías. Sin embargo, ambas deben ser escuchadas e intentar —para eso vivimos en una democracia— llegar a un término medio que satisfaga a ambas.

»¿Isonomía? ¿La misma ley para todos? ¿Igualdad política? Ya te estoy oyendo protestar. ¡Cómo iba a ser verdadera esa igualdad si tenían esclavos! En efecto, los esclavos no participaban en la vida política griega. Ni tampoco las mujeres (que, por cierto, tuvieron que esperar nada menos que veintiséis siglos, hasta ayer como quien dice, para tener plenos derechos políticos..., salvo en los países islámicos, donde siguen esperando). Tienes razón en tu protesta, pero no olvides que desde aquella lejana Grecia han pasado muchos cientos de años y se han revisado muchas creencias. Los pioneros atenienses nunca sostuvieron que todos los seres humanos fueran iguales, lo que inventaron y establecieron es que todos los ciudadanos atenienses tenían derechos políticos iguales. Y sabían que no todo el mundo era ciudadano ateniense: había que ser varón, de cierta edad, no esclavo, nacido en la polis, etc. Pero todos los que reunían esos requisitos eran políticamente iguales. Te aseguro que el cambio de mentalidad ya es bastante revolucionario para lo que entonces había en Persia, Egipto, China o en el México de los aztecas. Lo que todos los seres humanos somos iguales (al menos ante Dios) vino más tarde, por influencia de los estoicos, epicúreos, cínicos, cristianos y otras sectas subversivas. Aun así, tuvieron que pasar casi dos mil años para que se aboliera la esclavitud, para que las mujeres pudiesen votar y ser elegidas para cargos gubernamentales, para que una asamblea mundial de naciones aprobara una declaración universal de derechos humanos. Si aquellos viejos griegos no hubieran dado el primer paso, el decisivo, probablemente ahora tú no te indignarías ante las desigualdades que consintieron en su polis..., ¡ni ante las que aún se dan entre nosotros, tanto tiempo después!

»No pretendo idealizar la organización política ateniense ni sugerir que aquello era el paraíso y que el infierno vino después. *Al contrario la democracia nació entre conflictos y sirvió para aumentarlos en lugar de resolverlos.* Desde un comienzo se vio que cuanto más libertad, menos tranquilidad; que tomar una decisión entre muchos es más complicado que dejar que la tome uno solo y que no hay ninguna garantía de que el acierto sea mayor. En su más remoto origen, el método democrático a la griega debió parecerse bastante a reuniones de jefes heroicos como la que cuenta Homero en la *Ilíada*. Solo los valientes (es decir, los que han probado que valen) eran reconocidos como iguales por la asamblea de los mejores. Pero este distinguido grupo de poder ya no viene de los cielos ni de la sangre o la riqueza, sino que brota de la decisión unánime del conjunto».

Más adelante Savater le dice a Amador:

«No voy a ocultarte que desde el comienzo la invención democrática tuvo serios adversarios, tanto en lo teórico como en lo práctico. La verdad es que la democracia se basa en una paradoja que resulta evidente a poco que se reflexione sobre el asunto: todos conocemos más personas ignorantes que sabias y más personas malas que buenas..., luego es lógico suponer que la decisión de la mayoría tendrá más de ignorancia y de maldad que de lo contrario. Los enemigos de la democracia insistieron desde el primer momento en que fiarse de los muchos es fiarse de los peores. Los más grandes filósofos de Atenas, como Sócrates y su

discípulo Platón, señalaron con agudeza que la gente no suele tener más que conocimientos “de andar por casa”, basados en las observaciones apresuradas de lo cotidiano y en lo que oyen decir a los demás: si se les pregunta qué es la belleza señalan a una chica guapa o a un chico hermoso, pero no saben en qué consiste el concepto mismo de belleza ni si la del alma es superior a la del cuerpo; lo mismo ocurre si se les cuestiona sobre el coraje, la justicia o el placer. Ignoran qué es el bien y cada cual lo confunde con lo que le gusta o le conviene...., ¿cómo van a ser capaces entonces de establecer lo que es verdaderamente bueno para la ciudad? Las asambleas populares son un guirigay en el que cada cual solo quiere hablar y salirse con la suya sin escuchar a los otros».<sup>96</sup>

Savater se remonta hasta Grecia, origen de la democracia en el mundo, para hablarnos de ella y del valor de la libertad de los individuos que vivimos en ella. Ya dice Savater que no es fácil vivir en democracia, que no siempre podemos estar de acuerdo con el vecino en todo, pero que ahí precisamente reside su valor: en saber respetar que el otro tiene sus razones que son diferentes a las mías, pero que son tan respetables como puedan serlo las que yo tengo, contrarias a las de él, pero no por eso ni mejores ni peores; solo diferentes. Conseguir eso no es nada fácil, aunque lo pueda parecer, resulta complicado.

Actualmente, hay muchos países en el mundo que viven sin democracia, que, por desgracia, están sometidos a tiranías políticas que no les dejan expresarse libremente. Tardarán mucho tiempo en conseguir vivir en una democracia, pero no olvidemos que nosotros, los occidentales, también hemos estado mucho tiempo viviendo bajo regímenes dictatoriales: monarquías absolutas, regímenes feudales, dictaduras militares, etc. Vivir en democracia no es fácil y, sin embargo, es una de las formas más evolucionadas de gobierno que se conocen aunque a veces resulte problemática la convivencia con los semejantes. Vamos a ver que dice el profesor respecto a esto:

«Es verdad, que el poder sea cosa de todos, que todos intervengan, hablen, voten, elijan, decidan, tengan ocasión de equivocarse, intenten engañar o permitan que les engañen, protesten, metan baza... eso no es cosa natural, sino un invento artificial, una apuesta desconcertante contra la naturaleza y los dioses. Es decir una obra de arte. Los griegos fueron grandes artistas: la democracia fue la obra maestra de su arte, la más arriesgada e inverosímil, la más discutida. El invento que cada cual tiene derecho en la comunidad a que nadie viva por él, a acertar o engañarse por sí mismo, a ser responsable —aunque sea en una mínima parte— de los éxitos y los desastres que le conciernen. Este sistema no garantiza mas aciertos que los habituales cuando manda uno solo o unos pocos; ni tampoco mejores leyes, ni mayor honradez pública, ni si quiera más prosperidad. Lo único garantizado es que habrá más conflictos y menos tranquilidad (suele decirse que “tranquilidad” viene de tranca: los despotismos y las tiranías no dejan de moverse ni a una mosca). Pero

---

<sup>96</sup> SAVATER, F.: *Política para Amador*, Barcelona: Ariel, 1991, pp. 83-90.

el griego prefería discutir con sus iguales que someterse a los amos; prefería hacer disparates elegidos por él que disfrutar de aciertos impuestos por otro; quería inventar las leyes de su ciudad y poder cambiarlas si no funcionaban bien, en vez de someterse a los mandamientos inapelables, fueran naturales o divinos. Eran raros y originales, aquellos griegos; pero muy valientes.

»El invento democrático, ese círculo en cuyo centro estaba el poder, esa asamblea de voces y discusiones, tuvo como consecuencia que los ciudadanos —los sometidos a isonomía, a la misma ley— se miraran unos a otros. Las sociedades democráticas son más transparentes que las otras,<sup>97</sup> transparentes a veces hasta la indecencia: todos somos espectáculos unos para otros. Los reyes absolutos de la antigüedad vivían en palacios inaccesibles en los que nadie podía entrar sin su permiso: solo aparecían en público rodeados de la mayor majestad, sobrehumanos, tiesos, y procuraban aparentar estar por encima de las pasiones y necesidades físicas de cualquier hijo de vecino. Los vasallos agachaban la cerviz servicialmente a su paso, sin atreverse a levantar la vista. En las sociedades tipo pirámide de las que te he hablado cada grupo social no conocía el género de vida que llevaban los superiores y no se atrevía a juzgar sus virtudes y sus vicios por el mismo rasero que los de su misma clase. Entre los griegos cada cual estaba pendiente de los demás: las habilidades y los méritos no se le daban por supuestos a nadie, sino que tenían que mostrarse...y que demostrarse (“demostrar”, mostrar al demos, a la gente, a los iguales). Las debilidades y los vicios también eran cosa del dominio público. Por eso tuvo que ser Grecia donde nacieron los dos espectáculos de masas democráticos por excelencia, inimaginables entre egipcios o persas: *el deporte y el teatro*.

»La competición política es fruto directo del establecimiento de la igualdad política, hay dos razones para ello. En primer lugar, como las viejas legitimaciones jerárquicas debidas a la nobleza de sangre, a la elección divina o a la posesión de riquezas habían perdido su vigencia, se hizo preciso inventar otras fuentes de distinción social. Lección importante, sobre la que volveremos al hablar de algunos sistemas totalitarios contemporáneos: en una sociedad los individuos pueden ser iguales (política y jurídicamente) pero nunca intercambiables; serán iguales pero no serán lo mismo. Cada grupo necesita tipos humanos que representen la excelencia, dignos de admiración, modelos que encarnen el ideal de vitalidad del modo más pleno (¿recuerdas lo que antes dijimos sobre las sociedades como fábricas de inmortalidad comunal?) Los griegos admiraban el cuerpo humano, su energía y su belleza: las competiciones deportivas sirvieron para establecer la distinción entre los cuerpos y destacar la primacía de los mejores. Iguales sí, pero indistintos no...

---

<sup>97</sup> Para eso está la oposición, para controlar al gobierno de turno, para advertirle y denunciar sus abusos o los posibles casos de corrupción. En nuestro país por desgracia son muchos, y todos los partidos con representación parlamentaria en mayor o en menor medida ha cometido algún caso, ya sea por parte de los individuos como enriquecimiento personal o través de los partidos para intentar autofinanciarse.

»La segunda razón es que solo los iguales pueden competir entre ellos: si al faraón no se le puede mirar a la cara de tú a tú, memos aún se le podrá echar una carrera o un pulso; Nerón organizaba concursos de canto con la lira solo para darse el tonto gusto de recibir todos los premios..., ¡como si pudieran los jueces atreverse a no dárselos! Tampoco con los dioses se puede competir porque lo normal es que ganen ellos y que además le castiguen a uno por presuntuoso (al pobre sátiro Marsias, que intentó ganarle en un certamen musical al mismísimo Apolo, el dios le despellejó vivo). No, la pugna competitiva exige igualdad humana, reconocimiento mutuo, camaradería en la rivalidad. Ahora se predica mucho (¡los curas y los aficionados a curas, ya sabes!) contra lo competitivo de nuestra sociedad democrática, que las que son no competitivas están constituidas por castas infranqueables basadas en la sangre o la teología. Para competir con los demás *se necesita* a los demás: nadie compite solo. Quienes buscan a toda costa tiranizar o exterminar no son más competitivos que los otros: al contrario, lo que quieren es acabar de competir cuanto antes... El teatro fue el otro trascendental corolario que tuvo la democracia griega. En otras culturas había rituales y ceremonias religiosas que incluían cierta formas de representación simbólica, pero fue en Grecia donde por primera vez los hombres convirtieron en espectáculo las pasiones y emociones puramente humanas..., aunque los dioses intervinieran de vez en cuando en los conflictos. En cada sesión teatral los griegos asistían a tragedias y comedias, es decir, a los aspectos humorísticos de los afanes individuales y al tremendo drama de sus conflictos. Como te digo se miraban unos a otros y veían sus diferencias dentro de la igualdad política: ¡gracias a que se trataban como iguales se dieron cuenta de lo diferentes que son unos individuos de otros!

»[...] En la tragedia representaban a aquellas personas poseídas por una pasión tan absoluta que les hacía olvidarse de todo lo demás..., y de todos los demás. Personajes que tienen razón, pero solo parte de razón (siempre hay otras razones en la democracia, la de los otros), aunque ellos creen tenerla toda. El coro trágico (que representa al pueblo, a los demás, la voz de los otros) procura que el héroe trágico se modere, que escuche recomendaciones, que pacte y que transija, que no se deje llevar por su pasión hasta el final. Cuando no lo logra, la tragedia acaba en desastre (pero no todas las tragedias acaban “mal”: recuerda Orestia), porque alguien absolutiza su pasión hasta más allá de lo humano, como si no fuera igual a los demás y por tanto no debiera tener en cuenta otros deseos y opiniones que los propios. Reírse del prójimo y temblar ante uno mismo. El teatro nació como un instrumento de reflexión democrática sobre el individuo que, más allá de los dioses y de la naturaleza, tiene que ser capaz de *gobernarse a sí mismo*».<sup>98</sup>

Pero ¿qué es lo que nos debe garantizar la democracia? La democracia por encima de todo debe garantizarnos la igualdad ante la ley.<sup>99</sup> Por eso, Savater dice:

---

<sup>98</sup> SAVATER, F.: *Política para Amador*, op. cit., pp. 93-97.

<sup>99</sup> La ley nos debería garantizar entre otras cosas que todos los individuos tengamos las mismas oportunidades y de no tenerlas hacer el esfuerzo político y moral necesario para conseguirlas. En

«Sin embargo la autonomía política de los individuos, reconocida por la isonomía democrática (igualdad ante las leyes e igualdad para participar en la promulgación o revocación de las leyes) se ve acompañada desde el comienzo por dos retos: el de alcanzar una igualdad transpolítica y el planteado por las paradojas de la libertad personal. Tanto la igualdad como la libertad merecen una consideración extensa por separado y he intentado esbozarla, desde el punto de vista filosófico en otros apartados de este diccionario. Pero aquí diremos una palabra al menos sobre cada una de ellas en su más directa relación con el significado de la democracia. Queda ya indicado que lo verdaderamente revolucionario de la democracia es subsumir todas las desigualdades efectivas (de rango, posesiones, educación, aptitudes, raza, familia, sexo, credo, etc.) bajo una superior igualdad legal y política. Pese a ello, perdura más o menos explícitamente en el proyecto democrático el ideal de una igualdad que trascienda la isonomía así establecida. Y ello justificado por dos líneas de argumentación, una partiendo de los requisitos que deben hacer plenamente eficaz la isonomía y otra que defiende una aspiración más ambiciosa para la sociedad democrática.

»En cuanto a la primera, sostiene que las diferencias extremadas entre las condiciones de los socios democráticos acaban por desvirtuar el verdadero sentido de la isonomía: para ejercer debidamente esta, es precisa una cierta independencia personal frente a las necesidades más imperiosas, que no posee el miserable desprovisto de recursos propios (dependiente por lo tanto de lo que los propietarios quieran concederle, sometido al chantaje laboral o al soborno) ni el completo ignorante (dependiente de la opinión de los mejor educados, sujeto propicio del error y el engaño). En último término la isonomía solo funciona cuando la apuesta en común de intereses diversos es razonablemente accesible, lo que no ocurre si los intereses de personas o grupos dentro de la comunidad son desafortadamente desiguales sea cuantitativamente o cualitativamente.

»La segunda línea argumental va más allá en la misma dirección, sosteniendo que la democracia no es una mera forma de participación política, sino que tiene también un contenido radical: crear una sociedad tal que todos sus miembros tengan igual posibilidad de realizar sus capacidades. El demócrata no puede limitarse tan solo a defender la autonomía política de cada cual y todos, sino que tiene también que instrumentar medidas oportunas que corrijan las desigualdades de fortuna producto del nacimiento, la habilidad o la desdicha, de modo que cualquiera pueda ver desarrollado y cumplido lo mejor de sí mismo. Las decisiones democráticas, tomadas desde la isonomía política, han de ir necesariamente configurando una igualación más completa y profunda de las condiciones sociales, etc.».<sup>100</sup>

---

definitiva, intentar que las sociedades democráticas tengan cada vez menos marginales. Es cierto que eso en parte se está consiguiendo, pero todavía queda un gran trecho moral y político por hacer.

<sup>100</sup> SAVATER, F.: *Diccionario filosófico*, op. cit., pp. 78 y 79.

Sería interesante contrastar las opiniones del profesor Savater con respecto a la democracia griega, con las del profesor José Ramón Ayllón, veámoslo:

«Lo que hoy entendemos por política es un invento de la Grecia clásica. La actividad política nació en la polis griega cuando todos los hombres libres tuvieron la oportunidad de intervenir activamente en la vida común. Era una actividad con varias características propias:

»- Trataba sobre los problemas de la ciudad.

»- Buscaba el bienestar de todos.

»- Las decisiones eran tomadas por los ciudadanos libres.

»- Tenían fuerza vinculante para la autoridad constituida.

»Las polis ocupaban un territorio con una ciudad donde vivían los ciudadanos libres que gestionaban los asuntos públicos. El dominio de los libres se extendía sobre una gran mayoría integrada por extranjeros domiciliados (metecos), sometidos (periecos) y esclavos. El autogobierno de la polis solía adoptar tres formas típicas: monarquía, aristocracia y democracia. El interés de Platón por estudiar las condiciones de gobierno justo le llevó a fundar la Academia. Esta institución bien puede ser considerada el primer centro de estudios políticos, donde se formaron gobernantes para toda Grecia. Además, el fruto de toda su experiencia y reflexión cristalizó en dos obras de filosofía política fundamentales: la República y las Leyes. En la *República* explica Platón que la polis o ciudad ideal debe construirse a imagen del hombre. Ello significa que a cada una de las partes del alma corresponderá una clase de ciudadanos: obreros, agricultores, soldados y gobernantes. La República platónica, como todo diseño de un orden social perfecto, es utópica, pues cierta imperfección pertenece a la esencia de lo humano. Sin embargo al margen de los elementos utópicos, su idea orgánica de la sociedad, integrada por clases con sus respectivas funciones propias, inspirará la organización estamental de la Europa medieval y moderna. En la filosofía aristotélica, las ciencias prácticas estudian al hombre como individuo (Ética) y al hombre como ciudadano (Política), y la ética se subordina a la política siguiendo la tradición platónica y helénica, que situaba a la polis por encima de la familia y del individuo. Para Aristóteles, la plenitud humana solo es posible en la polis. Entre otras razones, porque la vida del individuo no es una totalidad completa en sí misma, sino parte del todo social. El ciudadano se realiza plenamente cuando su vida es útil para sus conciudadanos, para la prosperidad de la sociedad en la que vive. A su vez, la polis alcanza su plenitud cuando educa a todos sus ciudadanos por medio de las leyes, los usos y las costumbres. Al respetar esa normativa común, el hombre no obedece a otro hombre, sino a la misma razón, decantada en una sabiduría de siglos.

»Parece un programa político perfecto, pero no hay que olvidar que, condicionado por los prejuicios de su tiempo, Aristóteles admite que la mujer es inferior al

hombre, y que ciertos hombres son esclavos por naturaleza. ¿Cuál es la mejor forma de gobierno? Aristóteles afirma, con realismo, que esa cuestión depende de cada polis. La monarquía será, en teoría, la mejor forma de gobierno, siempre que exista en la ciudad un hombre excepcional; pero también lo será la aristocracia si se cuenta con un grupo de hombres excelentes. Como estas condiciones no son frecuentes, lo mejor suele ser un régimen mixto: democrático en las instituciones inferiores, aristocrático en la minoría rectora, monárquico en el poder supremo. De la polis griega surgió la “civitas” o ciudad romana, considerada como el espacio geográfico cuya población se dedica en su mayor parte a actividades no agrícolas. El ciudadano será, por tanto, el habitante de la ciudad, sujeto de derechos políticos que interviene, ejercitándolos, en su gobierno. La ciudadanía designa la cualidad propia del ciudadano». <sup>101</sup>

La diferencia entre José Ramón Ayllón y Savater descansa en que el primero hace un resumen de la historia de la democracia en Grecia pasando por la triada filosófica más importante de la historia de la filosofía —a Sócrates nos lo imaginamos o le suponemos disuelto en Platón—. Savater se ahorra este paso y destaca el gran valor de la democracia griega y la compara con una obra de arte, quizá la obra de arte más importante de la historia de la Antigüedad. Savater no cree conveniente introducir aspectos de la historia de la filosofía, sino destacar el valor de la democracia y asegurar que a pesar de todas las dificultades que tal régimen suponga es preferible vivir en una democracia que en un gobierno totalitario.

El vasco tampoco trae a colación los prejuicios de la política, sino que los supera cuando dice que gracias a ese sistema imperfecto de democracia podemos hoy gozar de unas libertades mayores para todo el mundo. La esclavitud no fue abolida, como dice Savater, porque el hombre de la noche a la mañana se hubiera transformado, sino porque apareció un sistema de producción capaz de reemplazarlo. Por otro lado, el donostiarra apunta que las mujeres no eran consideradas en la democracia griega y para que fueran tenidas en cuenta tuvieron que esperar veinticuatro siglos —en los países islámicos todavía siguen esperando—. José Ramón Ayllón señala tales circunstancias pero antes que comentarlas las narra de forma cronológica y pautada. No obstante, la visión del vallisoletano no deja de tener cierta importancia y el orden de los acontecimientos es útil para los que necesiten situarse dentro del contexto griego y analizar su génesis. Este creo que es el propósito del libro de José Ramón Ayllón, *Ética y ciudadanía* (2008).

---

<sup>101</sup> AYLLÓN, J. R., GUTIÉRREZ, B. y BLASCO, M. G. (eds.): *Filosofía y ciudadanía*, op. cit., pp. 183-185.



### 4.3. La democracia como ideal ético y político

En el tema de la democracia José Ramón Ayllón hace una exposición didáctica que es diferente a la que hace Savater. No obstante, el libro que lleva por título *Política para Amador* (1992) es, en mi opinión, insuperable como libro didáctico y divulgativo. Por cierto que el concepto del otro ya sea como cosificación (esclavos) ya sea como ciudadanos «iguales», es decir, que el «otro» es considerado como cosa o como no-cosa, parece disuelto en el libro citado de Savater. Ahora oigamos al profesor José Ramón Ayllón:

«¿Qué sociedad y qué política queremos? Hay un ideal que acapara la mayoría de las aspiraciones en gran parte del mundo: *la democracia*. Ella representa el conjunto de valores que una gran mayoría de personas desean ver encarnadas en sus países. La democracia ideal ético y político, nació en Grecia cuando todos los ciudadanos libres ejercitaron el derecho a discutir y decidir sobre los asuntos de su ciudad. Algunos la identifican hoy con el acto casi mágico de sacar un candidato de una urna, pero es mucho más. Su principio es la soberanía del pueblo, que otorga ese poder a personas concretas mediante sufragio universal, pero el nervio y el corazón de toda democracia son otros criterios y valores que no atañen al procedimiento de gobierno: la igualdad, la libertad, la educación, la distribución justa de la riqueza, el respeto a la ley, la autoridad política, la alternancia en el poder, el control público de la autoridad.

»*Igualdad de todos*, porque todos somos personas: con la misma dignidad y los mismos derechos humanos.

»*Libertad interna y externa*: de pensamiento, de expresión de residencia, etc. Se trata de conquistar una libertad para todos, inseparable de la tolerancia y el respeto al pluralismo. Inseparable, sobre todo de la igualdad. Dice Tocqueville que «los hombres serán perfectamente libres porque serán perfectamente iguales; y serán perfectamente iguales por ser perfectamente libres. Este es el ideal que buscan realizar los pueblos democráticos.

»*Educación*. En el terreno cultural, igualdad significa educación de todos los ciudadanos hasta ser puestos en condiciones de ejercer verdaderamente su libertad política y jurídica, de tener una profesión digna. La dignidad del hombre exige una educación que le permita comportarse de forma libre y responsable.

»Por eso, la democracia significa educación para todos y abolición de la miseria cultural. Sin cierto nivel cultural medio, la democracia es inviable.<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> Podemos estar de acuerdo en los valores de la cultura, pero esta no tiene porque ser como se pretende necesariamente gratuita en todas las etapas de la educación. La etapa inicial de formación y la enseñanza media lo podrán ser, sin lugar a dudas. La enseñanza universitaria no creo que deba de ser

»*Justa distribución de la riqueza*, que suprima las diferencias escandalosas, que otorgue un nivel homogéneo de bienestar material. No se trata de amasar grandes fortunas, ni de exprimir los recursos naturales hasta su agotamiento. Se trata dice Tocqueville, de aumentar un poco las propiedades, mejorar la vivienda, vencer las grandes incomodidades, gozar de cierto desahogo y satisfacer pequeños deseos casi sin esfuerzo.

»*El respeto a la ley*. La democracia también exige que “todos mirando a la ley como obra suya, la amen y se sometan a ella sin esfuerzo” (Tocqueville). Nos encontramos ante el gobierno de la ley justa. Es ella y no el capricho quien rige la conducta personal y las relaciones interpersonales. El triunfo de la ley, la conquista del Estado de derecho, es un empeño decisivo para el desarrollo de cualquier sociedad. La ley no triunfa si no hay autoridad, pero la autoridad democrática apela a la libertad, responsabilidad y racionalidad de las personas, y entiende el ejercicio del poder de forma muy determinada: con alternancia y posibilidad, por parte de los ciudadanos, de opinar sobre las órdenes y modificarlas en caso conveniente. La ley se entiende como obra de todos, no como coacción. Alternancia de poder. Dice Dahrendorf que la “verdadera base de la democracia es una idea muy simple: la gente comete errores, especialmente la gente que gobierna. Por tanteo debe ser posible destituirlos sin violencia y sin llegar a una revolución. Necesitamos instituciones que permitan cambiar los gobiernos sin que todo se venga a abajo”. En esta certera apreciación destacan los principios políticos genuinamente democráticos: el poder ejecutivo es otorgado por la libre elección de los ciudadanos, y la autoridad debe estar sometida a un sistema de control. Tres suelen ser los sistemas de control de la autoridad, imprescindibles en una democracia: la división de poderes, la limitación temporal del mandato y el peso de la opinión pública. Los dos primeros controles se concretan en la Constitución, esa ley fundamental que recoge, de un modo u otro, todos los principios que acabamos de exponer».<sup>103</sup>

Es importante tener presente que para ambos autores la democracia representa el ideal político por excelencia, porque en él, y solo en él, los ciudadanos tenemos la

---

gratuita. Allí se define la profesión de los individuos y por eso deberían pagar, no sé si con una beca que tendrían que devolver después cuando estén incorporados a su vida laboral o con un crédito al banco con bajos intereses por tratarse de estudios, pero cierta educación no debería estar exenta de pago. Si pagamos por un coche o por unas buenas vacaciones, ¿por qué no podemos «invertir» en nuestro futuro laboral y cultural? ¿Dónde está el inconveniente de pagar porque nos enseñen? O si se quiere elevar algo más la temperatura de esta nota, ¿por qué no pagamos algo por que nos curen o nos atiendan en un hospital? ¿Alguien cree, salvo algún utópico descarriado que el personal sanitario trabaja gratis después de años de formación sacrificada? Alguien se preguntará, ¿y qué hacemos con los que tienen pocos recursos o ninguno? Bien, para esos, efectivamente, siempre existirá ayuda hasta donde haga falta, ya sea en educación como en sanidad y, de hecho, ya la hay para sectores de la población que no se quieren integrar en la sociedad como los gitanos o inmigrantes con escasos recursos y de difícil integración como los musulmanes.

<sup>103</sup> *Ibíd.*, pp. 191-193.

oportunidad de expresarnos, de manifestarnos y de decidir si queremos que tales o cuales sigan siendo por un cierto periodo de tiempo nuestros representantes. Es, sin duda, el modo de poder deslegitimar a los gobernantes que se han mostrado incapaces de gobernar para todos, y la manera de cambiar a aquellos cuyos errores han supuesto una merma de las garantías de la libertad, la igualdad, la solidaridad o simplemente que su espíritu ha sido contrario al de la Constitución que nos ampara a todos.

El inconveniente de la democracia, como muy bien ha señalado Savater, son los partidos políticos. A veces, son ellos los que miran más por sus intereses que por la nación a la que representan y por la que tienen obligación de trabajar. Además, los partidos políticos de cualquier signo se encuentran con una dificultad importante: las listas cerradas y la disciplina de voto. Por una parte, eso puede favorecer que lleguen a puestos relevantes personas escasamente cualificadas y, por otra, que se aprueben leyes o se tomen decisiones basándose en los criterios de beneficio que pueden aportar al partido y a sus intereses de gobernabilidad.

La igualdad y la libertad son la enseña de la democracia, que en la práctica se cumplan o no, eso es otra cosa. Lo que no se puede poner en duda es que las sociedades democráticas, con todos los defectos que puedan tener, son más justas y equitativas que las que no lo son, y dentro de los sistemas que existen en la actualidad en el mundo parece que este es el mejor de todos, al menos hasta el momento actual. Sin embargo, no podremos evitar que en la democracia se den abusos de los que son mandados por los que mandan, y en algunas ocasiones los gobernantes olvidan que viven en una democracia que les exige honestidad y transparencia en todas y cada una de sus gestiones, que si están donde están ha sido porque el pueblo soberano los ha elegido para que sean sus representantes durante un cierto periodo de tiempo, aunque algunos gobernantes electos piensen que se van a eternizar en su cargo.

Por similares motivos Savater no idealiza de modo absoluto la democracia, al contrario, como veremos a continuación, se dedica a desmitificarla, a hacerla en definitiva más humana, con algunos de sus defectos y con todas sus virtudes, que, comparada con otros sistemas, no son precisamente pocas. En este sentido el señor Javier Prado Galán confirma las palabras de Savater:

«La democracia busca la “*isonomía*”, que consiste en la igualdad ante las leyes y la igualdad para participar en la promulgación o revocación de las mismas. Esta isonomía conlleva el reto de alcanzar una igualdad más allá del ámbito de lo político, una igualdad económica. Pero también carga con el desafío de respetar al máximo la libertad personal. Empero la única forma de salvaguardar una igualdad aceptable en las democracias actuales es robusteciendo un tanto el volumen del Estado. Esto significa una opción por el llamado Estado de bienestar.

»Por otra parte la democracia ha de respetar la libertad personal entendida como la capacidad reconocida de autogestionar la existencia propia según el gusto y criterio

de cada individuo particular. A cambio debe exigirse un fuerte sentido de “responsabilidad” y un mínimo de “templanza” a cada individuo. Las democracias actuales fracasan debido a que no incentivan estas dos virtudes. Si hemos de pensar en un movimiento revolucionario, cualquiera que sea —anarquismo, comunismo, socialismo, etc.—, habremos de aceptar que procede de la esencial revolución democrática.

»Sin embargo, en un intento de evitar la canonización de la democracia, Savater observa, a manera de resumen de su postura lo siguiente: “En primer lugar, no se hace aquí un canto sin matices a la democracia como paraíso político sobre la tierra [...] sino que se pretende subrayar la radical importancia ‘ética’ del planteamiento democrático de la creación social. La pretensión democrática es cualitativamente diferente a cualquier otra forma de legitimación del poder: no por sus resultados políticos [...], sino por su concepción del hombre como ser esencialmente ‘autónomo’, [...] la democracia es la cristalización política de la posibilidad ética del hombre. Los conflictos políticos devienen como consecuencia de la incompatibilidad entre el estado, en cuanto institucionalización de la separación de poder, con el proyecto democrático de la sociedad transparente y ese conflicto se acentúa ante la imposibilidad evidente de una comunidad sin Estado, de una sociedad sin instituciones ni leyes. Pero el Estado que debe ser abolido y puede ser abolido es el Estado burocrático, el Estado que se la vive respetando a la pirámide jerárquica centralizadora y totalizante. El Estado, al ver el embate de la democracia contra su integridad, proclama que reina la inseguridad entre los ciudadanos. Entonces contraataca y poseído del más bestial autoritarismo establece el Estado de excepción y el secreto de Estado”.

»En este afán de desmitificación del proyecto democrático Savater insiste más en lo que evita tal proyecto que en lo que proporciona... la democracia no tiene como objetivo regenerar al hombre, sino “generarlo”: posibilitando institucionalmente el cumplimiento autónomo y sociable de su individualidad irrepetible. Por eso está en contra de la ingenuidad de los que piensan que si un grupo político que no cree en la democracia triunfa en unas elecciones democráticas, debe respetarse su victoria. No es democrática la elección de quienes perseguirán a las minorías, impedirán los derechos de numerosos ciudadanos o impondrán una forma inapelable de creencias y conductas. Las decisiones democráticas son mayoritarias, pero no toda decisión mayoritaria es democrática. Sin embargo esta desmitificación no llega al grado de descalificar lo que Savater había considerado como lo auténticamente revolucionario: “Parece comprobado que a la larga, el sistema democrático es requisito de eficacia política y que ningún país goza sin él de verdadera prosperidad económica, desarrollo científico y estabilidad política. Pero aunque no fuese así, aunque la democracia resultara menos ‘eficaz’..., seguiría siendo preferible, trascendentalmente preferible, filosóficamente preferible, a cualquier otro sistema de organización social. Pues lo más revolucionario de la democracia no es lo que puede hacerse por medio de ella —con ser mucho— sino lo que ella hace con los humanos al instaurarse” (Savater en su libro *La tarea del héroe*). La tarea actual consiste en la universalización real del proyecto democrático. La

mundialización de la democracia debe lograr la emancipación de los nacionalismos de todos los signos. Si la única opción para suprimir la desigualdad en las sociedades democráticas es el estado de bienestar, ¿cómo conciliar esto con la pretensión democrática? ¿No habrá otra posibilidad?». <sup>104</sup>

El filósofo Savater dice algo de vital importancia con respecto a la democracia que está recogidas en su libro *Ética y ciudadanía*:

«*Pregunta desde el público*: En la primera conferencia que diste en esta venida a Caracas hablaste de la ética como el código genético de la democracia. Creo que ese es un tema que sería importante exponer también acá.

»*Fernando Savater*: Sí, esa es una expresión que utiliza Gilles Lipovetsky en su libro *El crepúsculo del deber*. Es una reflexión poco posmoderna sobre el tema del deber; él dice esto: que lo que las democracias actuales contienen como código genético, es decir, lo que intenta desarrollarse a través de las leyes y de las formas de convivencia democráticas, es esa ética laica y universalista. Por eso digo — aunque creo que hay una diferencia y toda la vida me la he pasado, con muy poco éxito por otra parte, intentando separar lo que es la ética de lo que es la política o responder a las preguntas de la política con la ética, sino que cada cosa tiene naturalmente ética y política— todo tiene una cierta confluencia, todo son autoafirmaciones de lo humano, del simbolismo significativo de la vida para los humanos, y por lo tanto, todo tiene un cierto punto de confluencia. Sin embargo, hay que mantener separadas las cosas. La ética es una reflexión de cada cual sobre su propia libertad y la vinculación que establece con los otros; la política lo que trata es de crear instituciones posibles para que se desarrolle ese tipo de libertad. Ahora es verdad, como dice Lipovetsky, hay un fondo, un núcleo ético en el sentido de que lo que trata es de desarrollar una persona autónoma, que es lo que es la ética; una persona cooperativa que es lo que intenta desarrollar la ética; es decir una persona consciente de la relación que existe entre sus derechos y una serie de deberes; una persona que sea individualista pero no asocial. Todos estos aspectos son aspectos de la ética moderna, de la ética que nace del siglo XVII, que se han introducido dentro de la visión de nuestras democracias. Las democracias son incompatibles con una visión del mundo colectivista. Hay países, Francia por ejemplo, en donde se plantea el problema de una gran comunidad islámica. <sup>105</sup>

»Por una parte respondiendo a esta ética universalista, cada una de las personas que sigan o que tengan la religión o la cultura islámica en Francia tienen perfecto derecho a realizar sus cultos, exhibir sus símbolos identificativos, llevar a cabo las prácticas que le parezcan adecuadas a su concepción del mundo. Por otra parte, hay

---

<sup>104</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater...*, *op. cit.*, pp. 179-182.

<sup>105</sup> Las predicciones de Savater no pudieron ser más acertadas; por desgracia, el pasado día dos de enero de 2015 el semanario progresista Charlie Hebdo sufrió un brutal atentado por grupos yihadistas de origen francés que costó la vida a doce personas, entre ellas, al director de la revista, Stephan Charbonnier.

determinadas religiones que imponen un control social dentro de ellas —por ejemplo que las hijas de los miembros de la comunidad islámica no pueden hacer algunas cosas, tienen que llevar un velo determinado, no pueden participar en ciertas actividades—, y eso va en contra de la ética universal laica. El padre islámico tiene el perfecto derecho de ser islámico pero no tiene el derecho de obligar a su hija a seguir la religión islámica si esta no quiere. Todo esto crea problemas, porque hay determinadas comunidades tradicionales que lo que exigen es su derecho a establecer una especie de guetos o de islas separadas dentro de las democracias, donde no rige el individualismo solidario aunque autonomista de la ética, sino que rige un tipo de comunitarismo donde se establecen unas formas, unas pautas de vida que en ocasiones no son compatibles con la democracia. ¿Qué hay que hacer? Los padres que son Testigos de Jehová y que tienen un hijo de ocho años al cual no aceptan se le haga una transfusión de sangre, ¿al niño hay que hacerle una transfusión de sangre quieran o no los padres? Esto plantea un problema, creo que los niños no son propiedad exclusiva de los padres y, por otra parte, a veces, tienen que ser defendidos de sus padres. Es un gran problema. Su religión dice que usted no quiere que le hagan transfusiones de sangre y eso es perfectamente respetable, y la madre tiene el derecho a dejarse morir de hambre para que no le hagan transfusiones. Ellos sabrán cuál es su vía de llegar a la plenitud que buscan, pero al introducir al niño se crea un conflicto. Claro, son casos muy torpes los que expongo, pero son problemas que en las sociedades complejas y multiétnicas tienen muchas consecuencias.

»*Pregunta desde el público:* Sin embargo, la democracia se funda en valores como la igualdad, la felicidad, la libertad, que no se cumplen.

»*Fernando Savater:* Los valores no tienen por qué cumplirse, los valores son ideales. ¿Qué quiere decir que no se cumple la felicidad? Es absurdo, eso depende de cada quien. La libertad, la justicia, etc., son ideales. Es como decir que la serie de los números primos no se cumple porque no sabemos cuál es el último número primo. Si se plantea un ideal, por ejemplo, la justicia, todos sabemos que la justicia no es una cosa definitiva, sabemos que hay situaciones más justas que otras; la libertad no es una cosa definitiva, sino que hay situaciones más libres que otras. La insatisfacción con la libertad o la justicia es una buena señal, porque quiere decir que uno quiere continuar mejorando la sociedad. Sería una cosa muy grave decir: “ya estamos en una sociedad perfectamente justa, no toque nadie ni mejore nadie nada”. La insatisfacción es una muestra de salud mental, porque quiere decir que hemos llegado hasta aquí y ahora vemos que se puede seguir subiendo por las escaleras, que hay otras formas de libertad, de felicidad. Los ideales, a diferencia de las utopías, que son lugares cerrados, claustrofóbicos, son una especie de museo de cera de las pasiones; la gracia de los ideales es que están siempre abiertos. Por justa que sea una sociedad la gente siempre dirá: “quiero que sea más justa”; por

libre que sea una sociedad, la gente dirá: “quiero que haya más libertades”, todo eso es signo de salud mental, no hay por qué decepcionarse».<sup>106</sup>

Hasta aquí la exposición que he querido hacer de un capítulo que, en mi opinión, para hablar de la democracia, resulta esencial, sobre todo esa aclaración metafórica que hace Savater, al citar a Gilles Lipovetsky, para referirse a la ética como el código genético de la democracia.

#### 4.4. El individualismo y la sociedad

Volveré ahora adonde me había quedado en páginas anteriores. Claro que Savater nos advierte de que llevar el timón de la democracia en la actualidad no es precisamente una labor fácil, las sociedades actuales han crecido mucho con respecto a las polis griegas; por eso dice el profesor:

«Dejo a un lado otras dificultades, como lo compleja que puede llegar a ser la gestión detallada de un Estado moderno (por comparación a una polis griega) para gente sin preparación especializada o lo problemático de cómo consultar a todos los ciudadanos sobre todos los asuntos. Estos obstáculos me impresionan menos, porque uno puede estar bien informado por especialistas sin necesidad de especializarse (la mayoría de los políticos profesionales no saben sobre los asuntos reales del país mucho más que el hombre de la calle que lee dos periódicos al día) y el desarrollo de los medios de comunicación, que permiten intervenir en un concurso televisado desde el propio domicilio, podrían facilitar también nuestra participación global en debates o votaciones políticas. No, lo malo es que ello nos llevaría muchísimo tiempo...y además, ¡da pereza solo imaginarlo!

»De modo que por eso los gobiernos actuales en las democracias están formados por representantes elegidos por los ciudadanos, que se ocupan de resolver los problemas prácticos de la administración de la comunidad de acuerdo con la voluntad expresa de la mayoría y son pagados para ello. Lo malo es que tales representantes muestran una evidente tendencia a olvidar que no son más que unos mandados —nuestros mandados— y suelen convertirse en especialistas en mandar. Los partidos políticos tienen una función en la democracia moderna que no me parece hoy fácil de sustituir; pero por medio de las listas electorales cerradas, la disciplina de voto en el parlamento y otros procedimientos autoritarios acaban por volverse casi impermeables a la crítica y control de los ciudadanos. Y por tanto los ciudadanos se desalientan cada vez más de reflexionar sobre los asuntos públicos<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> SAVATER, F.: *Ética y ciudadanía*, *op. cit.*, pp. 112-115.

<sup>107</sup> Lo que aquí señala Savater es de plena actualidad. Ha llegado un punto en el que la política ha dejado de importar a la gente, especialmente desde que empezó la crisis. Esto, junto con los casos de corrupción, ha dejado a la gente perpleja y algo huérfana con respecto a los políticos. Pero como he comentado en la nota 82 de esta tesis, al citar a Savater, la culpa no puede ser toda de los políticos,

(“total, ¿para que molestarse si van a hacer lo que les dé la gana?”) y se desinteresan de la política. A eso se debe también, a mi juicio, la *corrupción* que se da en tantos países democráticos entre los políticos profesionales: fíjate que en la mayoría de los casos son personas que consiguen dinero por medios ilícitos pero no para su lucro personal (¡aunque también los hay!)<sup>108</sup> sino para financiar la buena marcha de sus partidos. Y es que estos partidos, que no son más que un instrumento para facilitar que todos podamos participar en cierta medida en las tareas de gobierno, terminan convirtiéndose en fines en sí mismo y decidiendo lo que está bien y lo que está mal: todo lo que se hace a favor del partido es bueno, lo que perjudica al partido es malo. *Una creencia muy peligrosa*, que debe ser combatida de tres modos:

»a) aplicando con toda severidad las leyes y no dejando impunes los delitos de nadie, por alta que sea su situación en la jerarquía política del país;

»b) procurando relativizar el papel de los partidos políticos, quitándoles privilegios e importancia, no aceptando los mecanismos autoritarios que impiden a las voces críticas que hay en ellos expresar y hacer valer sus opiniones;<sup>109</sup>

»c) desarrollando otras formas paralelas de participar en la vida pública de la comunidad, como colectivos ciudadanos, asambleas de vecinos, agrupaciones laborales, etc.

»En una palabra, evitando que se forme una costra de inamovibles especialistas en mandar, bajo la cual todos los demás tengamos que ser resignados especialistas en obedecer.

»Un último peligro de la vida pública de la participación política y con este te juro que acabo. Al intervenir en la vida pública, lo hacemos en defensa —muy lógica— de nuestros intereses. Pero nuestro principal interés, si lo piensas un poco, es conseguir que la sociedad en que vivimos sea lo más..., *social* posible, perdona la redundancia. Es decir que se mantenga bien equilibrada, que haya conflictos y antagonismos (¡nada de ser “todos uno”, por favor!) pero no violencia entre los socios, que se garanticen los derechos y que se aseguren las responsabilidades, y desde luego que nadie de los que viven entre nosotros —los humanos— se sienta

---

también hay algo de culpa por nuestra parte al desentendernos de todo y creer que un voto es la solución a todos los problemas que nuestra sociedad plantea.

<sup>108</sup> Véase el caso Gurtel para el PP y los ERE del PSOE de Andalucía. Estos dos ejemplos son de los más sonados, sin duda, hay otros muchos que llevan a la gente a desencantarse de la clase política y a despreocuparse por el porvenir político del país. Por supuesto y por suerte, no todos los políticos son corruptos ni están implicados en caso de corrupción.

<sup>109</sup> Con respecto al primer punto, el hecho de haber imputado a la infanta Cristina de Borbón es un buen síntoma de que al menos este apartado tiene intención de cumplirse. En cuanto al segundo, la cosa parece más complicada porque el quitar y poner no depende del ciudadano, sino de los líderes de los partidos. El tercero es el más asequible para la gente en general y es una muy buena forma de hacer política, es la mejor manera de colaborar con la sociedad.



como abandonado en la selva, triturado al menor signo de humana flaqueza, abandonado al menor resbalón en la senda común, hostilizado hasta el exterminio por sus diferencias... Deja que te repita esenciales tautologías: cuando hablábamos de ética te aseguré que nuestro primer interés como hombres era ser realmente humanos; ahora que estamos con la política no se me ocurre recordarte que nada más interesante que conseguir una sociedad realmente social. La solidaridad no consiste en renunciar a los propios intereses, sino en recordar al defenderlo este primer interés esencial. Y es un peligro cuando se participa políticamente en la administración de lo común que este interés primordial, de puro obvio que es, sea el menos presente, el más pasado por alto para obtener ventajillas inmediatas que en el fondo sin él nada valen. ¿Te acuerdas del lema de los mosqueteros en la famosa novela de Alejandro Dumas? “Todos para uno y uno para todos”. Pues te aseguro que no se ha inventado mejor fórmula para ser más fuerte y para ser más rico. Quiero decir: *humanamente* más fuerte y *humanamente* más rico, claro. ¡Ah, pero tendrás que reconocerme que es de eso precisamente de lo que se trata!». <sup>110</sup>

Savater sabe poner los pies en el suelo cuando trata de no idealizar la democracia y sabe hacer una clara diferencia entre los ideales políticos y las utopías, de las que está a años luz. Es el señor Javier Prado Galán quien va a guiar nuevamente, oigámosle:

«En los últimos años el filósofo vasco ha venido insistiendo en la importancia del ideal político sobre la utopía. En *Política para Amador* sostiene que: “Suele llamarse ‘utopía’ a un orden político en el que predominaría al máximo alguno de nuestros ideales, pero sin ninguna desventaja [...] Como ‘proyecto’ es una tontería [...]. En cuanto ‘imposición’ es todavía peor [...] no te deseo que te dé por las utopías [...]. Me gustaría mucho, en cambio, que tuvieras ‘ideales’ políticos [...]. Los ideales políticos nunca intentan mejorar la condición humana sino la sociedad humana...”. Por supuesto que por este desprecio a la utopía no se le puede llamar a este filósofo “postmoderno”: El postmoderno es un desencantado. Savater cree en los ideales políticos, sobre todo en el ideal político de la democracia».

Se pregunta el señor Javier Prado Galán:

«¿Dónde quedó aquí la utopía democrática de la abolición de la separación entre gobernantes y gobernados? ¿Dónde quedó aquí la utopía del reconocimiento “en” el otro?». <sup>111</sup>

He hablado de que la libertad, el respeto de las minorías y la igualdad ante la ley son inherentes a toda democracia bien constituida. Sin embargo, creo que deberíamos añadirle algo más al concepto de libertad, porque con él nace el individualismo, porque, como dice Javier Prado Galán, que probablemente hayan dicho Savater y otros:

---

<sup>110</sup> SAVATER, F.: *Ética y ciudadanía*, op. cit., pp. 130-134.

<sup>111</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater...*, op. cit., pp. 199 y 200.

«La principal aportación de la democracia fue la invención política del individuo. La gran revolución política de la modernidad, otra forma de decir lo mismo, es la afirmación del individuo como centro decisorio insustituible de la organización comunitaria. Savater determina laudatoriamente el individualismo con estas frases: “El individualismo es el reconocimiento teórico-práctico de que el ‘centro social’ de operaciones y sentido de legitimidad y decisión, es el individuo autónomo, o sea: todos y cada uno de los individuos que constituyen el artefacto social [...]».

»En el terreno de la ética [...] el individualismo supone la entronización moral de la ‘autonomía’ y de la ‘responsabilidad’ del sujeto, por encima de su pertenencia a un grupo o institución...”. Sin embargo, para deshacer de inmediato cualquier malentendido, Savater dice que: “En contra de la suposición más superficial, el individualismo no es un proyecto de asocialidad sino un logro de la sociabilidad [...]. En realidad, es la sociedad misma la que en su progresivo refinamiento ha ido funcionando como un mecanismo individualizador”.

»En otra parte el vasco adelanta que: “No hay ninguna oposición real entre individuo y sociedad, cómo habría de haberla: la autonomía individual es un invento de la evolución social [...]. El individuo no aparece ni ‘al margen’ de la sociedad ni mucho menos ‘contra’ esta, sino como su producto más sutil y avanzado [...], solo el individuo autónomo puede ser realmente solidario, porque solo él puede elegir entre serlo y no serlo”. La razón de toda esta confusión estriba en que algudicen “individualismo” y piensan de inmediato en “individualísimo”, o sea, en el exceso de independencia personal que desemboca en la obstrucción del propósito político de la autonomía de cada cual y de todos. El individualismo (entendido como primacía política de la autonomía individual) es la base de todos los Estados democráticos de derecho contemporáneo. Nos oponemos al impulso individualizador porque tenemos miedo de separarnos de esa totalidad protectora que desde la infancia nos abastecía de seguridades.

»Savater está decididamente por la participación contra la pertenencia. Concibe ambas lógicas —la de la participación y la de pertenencia—, como enfrentadas. La lógica de la participación es, para él, la ilustrada, la democrática. El énfasis en la pertenencia le parece que podría llevar el fanatismo en alguna de sus formas. Lo que importa, en todo caso, no es pertenecer a tal o a cual cosa, sino pertenecer a la especie humana. “Creo que es importante subrayar que la participación política (no la efusiva pertenencia a un grupo o partido) es atributo exclusivo del individualismo democrático”. Sin embargo matiza como siempre, y acepta cierta bondad en la lógica de la pertenencia. Cierta dosis de pertenencia le parece imposible de erradicar de las disposiciones psico-políticas de los humanos. De hecho en *Política para Amador* percibe las deficiencias no solo de la pertenencia, sino también de la participación: Los abusos de la pertenencia desembocan en el fanatismo y la exclusión, los de la participación mal entendida llevan al desinterés y a la insolidaridad. ¿Cómo puede el individualismo, la potenciación superlativa del individuo, integrar la solidaridad para con el otro? ¿Qué consecuencias trae

para el individuo y para la sociedad la relativización de la lógica de la pertenencia?». <sup>112</sup>

#### 4.5. La democracia y los Derechos Humanos

Hasta ahora hemos visto que la democracia es el garante de las libertades de los pueblos y de los individuos que viven en esos regímenes políticos. También me he acercado al problema de la igualdad ante la ley que solo la democracia nos puede garantizar. Sin embargo, hay un tema que considero importante y vital dentro de los regímenes democráticos: los derechos humanos. Es importante porque el único sistema político que parece estar dispuesto a defenderlos es la democracia, y por ese motivo Savater le dedica su reflexión y su empeño en más de una de sus obras; veamos qué dice el profesor respecto a este tema que entra tan de lleno, tanto en la ética como en la política:

«Infravalorados hace unos años por los políticos radicales (que los consideraban deseos piadosos pero vacuos y reblandecedores de la lucha revolucionaria), denostados y perseguidos por las dictaduras (que los tienen por el caballo de Troya hipócritamente edificante de la penetración comunista o capitalista, según el caso), rodeados de la desconfianza puntillosa de los profesores de derecho y de moral (para uno son demasiado morales para poder ser considerados estrictamente “derechos”, para los otros se parecen demasiado al derecho positivo como para reclamar lícitamente la universalidad moral), los derechos humanos son hoy la contribución axiológica más efectiva a la autoinstitución de la sociedad razonablemente emancipada. El éxito ideológico —no pongo nada peyorativo en la palabra— de los derechos humanos ha contribuido a comprometerlos. Originados en el asentamiento de la autonomía individual frente a la razón de Estado, el polimorfismo de esta ha sabido asimilárselos para sus propios fines. Los gobiernos tienen la costumbre de esgrimirlos como arma arrojada contra sus vecinos o rivales, mientras dentro de sus fronteras los consideran tan cómoda e indiscutiblemente asentados que ya no necesitan vigilancia. Algunos de sus paladines estatales nos recuerdan la oportunidad del antiguo dictamen de Samuel Johnson: “How is that we hear the loudest yelps for liberty among the drivers of negroes?”.

»Los derechos humanos son transversales a la política, el derecho y la moral,<sup>113</sup> pues no pueden ser encajados estrictamente en ninguno de estos campos ni

---

<sup>112</sup> *Ibíd.*, pp. 182-185.

<sup>113</sup> No dudo que los derechos humanos sean transversales a la política, al derecho y a la ética, pero eso, al sin techo, al marginado social, le da lo mismo. No lo sabe ni le importa; lo que el intenta es que alguien, alguna institución, sea capaz de poner fin a su dramática situación. La limosna ocasional está bien y puede ayudar de una manera puntual, pero ni mucho menos es lo que el indigente precisa para instaurar su estado de individuo frente a la ley, con derechos y obligaciones. Su realidad es que él necesita ayuda para salir de su estado, para volver a ser persona y con ello recuperar su dignidad. La

tampoco borrados sin más de ninguna de las tres nóminas. No constituyen por sí mismos una política, pero sirven como baremo para juzgarlas todas y cada una; no forman parte de un derecho positivo ni siquiera cuando están recogidos en el preámbulo de las constituciones particulares, pero guardan el sentido no burocratizante funcionalista o represivo de cada derecho; exteriorizan demasiado normativamente el proyecto moral, pero contribuyendo mucho más a darle carne y sangre que a desfigurarlos. Si puede hablarse, como aquí lo intentamos, de un porvenir para la ética, este pasa inexcusablemente por los derechos humanos. ¿En qué consisten? No se trata, desde luego, de promover un nuevo decálogo ni de poner al día el antiguo. Tampoco estriba el problema en dar cristalización valorativa a tal o cual de las listas más institucionalmente circunstanciales. Admitir unos derechos humanos significa estar activamente decidido a que el reconocimiento de lo humano por lo humano equivalga al reconocimiento de derechos. No es tanto que el hombre tenga tales o cuales derechos, sino que el derecho a ser hombre (entendido por tal el sujeto de derecho) es un estatuto consciente y voluntario que los hombres deben moralmente concederse unos a otros. La concreción histórica de este derecho se articula en una lista directamente relacionada con las necesidades del hombre tal como pueden ser universalmente estudiadas y con sus libertades tal como pueden ser comprendidas desde la autonomía y responsabilidad de los individuos participantes en la comunidad. Como toda idea moralmente relevante los derechos humanos parten de un presupuesto que nunca puede ser del todo razonado porque sirve como fundamento para razonar: en este caso, que lo que aproxima de manera cómplice a todos los hombres en cuanto individuos es más digno de estima y perpetuación que los que los diferencia como miembros de diferentes colectivos políticos o culturales. No se considera a estas diferencias irrelevantes, sino solo irrelevantes en cuanto se oponen al respeto de algunas de las esenciales coincidencias. Este planteamiento, por supuesto y como nunca será lo bastante recordado, no es algo obvio, indiscutible y de sentido común, sino una conquista (y también una imposición) revolucionaria. Por tanto no pregunta a todos y cada uno de los sirvientes del antiguo régimen si da su venia al cambio, sino que “la civilización no es más que una serie de insurrecciones” y la reivindicación de los derechos humanos es la última y quizá no la menos importante de ellas: una insurrección contra la teocracia, el fundamento enajenado y trascendente de la comunidad, la jerarquía de la naturaleza o el linaje, los prejuicios colectivistas, la razón de Estado, las

---

teoría de los derechos humanos como muchas otras queda muy bien en los libros de ética, pero si la teoría no la llevamos a la práctica y no hacemos de ella una realidad para el que sufre, de nada nos vale escribir largos tratados y considerar que deberán ser los derechos humanos y cómo aplicarlos en diferentes escenarios. La dignidad de la persona es universal y por eso tenemos que protegerla en cualquier situación. A veces me canso de leer cosas absolutamente intelectualizadas sobre ética y me pregunto con cierta perplejidad, que, aparte de una exhibición de erudición académica, ¿qué aplicación didáctica tiene el libro en cuestión?, cuando no se ha podido sacar nada en claro de lo que el autor ha querido decir y salimos de su lectura entre confusos y engañados por tanta palabrería sin mucho sentido y ninguna aplicación. Ni la que persigue el lector con entusiasmo al buscar el deleite de la lectura, ni siquiera el hedonismo del relato cuenta para el desdichado lector.

diversidades folklóricas que perpetúan el sacrificio de la particularidad en lo que tienen de universal, etc. Los adversarios más decididos de la doctrina de los derechos humanos provienen ideológicamente de izquierda y derecha. Unos los declaran una mojiganga idealista preconizada por el Estado burgués para legitimar su dominio de clase. Los que así piensan no son más que oficinistas algo retardados —y no solo en el sentido temporal del término— de la ideología más dañina de este siglo, a la que corresponde la patente de invención del totalitarismo: el leninismo.<sup>114</sup> Con el pretexto de que todo Estado es una dictadura encubierta, aspiran —o han aspirado en su día— a la imposición desembozada del Estado dictatorial; los derechos que el súbdito —no cabe hablar aquí de ciudadanos— reclama el poder o son una forma de resistencia contra este, luego representan nada más que el egoísmo atomizador pequeño burgués, o coinciden precisamente con lo que el poder prescribe no ya como derecho sino como obligación a cada cual: en ambos casos, la reivindicación resulta proscrita. El paso del tiempo ha mostrado con suficiente claridad los logros que podía alcanzar la realización efectiva del leninismo, lo cual ha restado bastante fuerza persuasiva a su argumentación. Pero el clamor más compacto contra estos derechos provienen de un ángulo diferente, en cuya perspectiva coinciden la llamada *nouvelle droite*, en castellano la derecha parafascista, y el antimperialismo de cierto tercermundismo no menos reaccionario pero con coloratura más izquierdizante. Según este planteamiento, la universalidad pretenciosa de los derechos humanos supone una violación eurocéntrica del equilibrio cultural de otros grupos distintos a la tradición europea.

»Los derechos de cada hombre no dependen de su pertenencia individual a la universalidad abstracta de la especie, sino que están ligados a su adscripción a un pueblo determinado —con sus tradiciones y su forma de interpretar el mundo— del que recibe su identidad y su destino. Los derechos humanos individuales liquidan con su zapa ilustrada la cohesión de pueblos diferentes, más orgánicos y menos disolventemente nacionalistas. Además con el pretexto de introducir los derechos humanos en otras latitudes, lo que busca imponerse es la homogeneidad de la explotación multinacional: en una palabra, el nuevo imperialismo. De aquí que los más avisados reclamen —y encuentren eco en altas instancias internacionales— el derecho de los pueblos a su autodeterminación, como algo complementario o aún prioritario a los derechos humanos de los individuos. Tiranías tercermundista de uno y otro signo reciben generoso apoyo económico de los países más desarrollados en nombre de la no injerencia en los asuntos internos de pueblos cuyas “peculiaridades” políticas son tan respetables como las extravagancias criminales de Calígula».

---

<sup>114</sup> Curiosamente, cuando usamos un término despectivo contra alguien nos referimos siempre a ellos con la palabra «fascistas», pero nos usamos nunca el término igualmente agresivo de «leninista». Parece que el lenguaje desvirtúa o esconde su valor en función de la manipulación histórico dialéctica. Sobre este punto habría que detenerse y reflexionar sobre la apropiación lingüística y la libertad para el uso radicalizado de los términos. Se esconde sin duda lo que políticamente desmerece la imagen de la izquierda, ahora transformada en una militancia diversa que va desde el feminismo hasta el ecologismo, ambos de matiz radical y poco transigente.

Unos párrafos más abajo continúa el profesor:

«¡Ojalá llegue el día en que una cierta ecología de la atrocidad humana aconseje asilar en reservas a torturadores, fanáticos religiosos o nacionalistas, partidarios de los castigos corporales, racistas, cultivadores borrascosos de la flagelación propia y ajena, etcétera! De momento, tales muestras de “diversidad” son tan comunes que bastante tenemos con luchar por intentar extirparlas: la supervivencia de los lobos no se plantea estética y culturalmente más que cuando los lobos han dejado de amenazar la supervivencia de los rebaños humanos. Pero ¿qué derecho tenemos los “occidentales” a imponer nuestra reivindicación al resto de los pueblos? El derecho de insurrección: no olvidemos que la realización democrática es un movimiento revolucionario, que no debe de andarse con chiquitas. Además, la historia demuestra que en todas partes, por “exóticas” que sean, hay individuos vocacionalmente “occidentales” que no quieren ser tan “diferentes” como su pueblo fastidiosamente acostumbra. Ayudémosles. El derecho a la diferencia es sin duda respetable, pero tanto en lo que tiene de salvaguardar las diferencias como en la exigencia de respetar un derecho que las ampara a todas».<sup>115</sup>

Es evidente que los derechos humanos pueden ser y son objeto de manipulación por parte de intereses políticos de signo diverso, pero lo que realmente nos interesa es que se puedan catapultar esos derechos desde las democracias a toda la humanidad. Eso es tarea de la política o del derecho internacional. El derecho, por su parte, puede insistir en su cumplimiento y en sancionar a los gobiernos que no lo cumplan; la ética puede intentar que los derechos humanos sean universales con independencia de la raza o la religión, pero es el marco político el que tiene que «inventar» el sistema adecuado para que favorezcan la discusiones y los propósitos de llevarlos a cabo y hacerlos extensivos a toda la población. Ese sistema es la democracia, como dice Javier Prado Galán:

«Lo netamente democrático e individualista es pugnar por los derechos humanos. Los derechos humanos no son sino requisitos básicos para la implantación universal del individualismo democrático. Savater dedica parte de su obra política a este apasionante tema. En un primer momento se preocupa por ubicar los derechos humanos en el ámbito adecuado: el moral, el político o el jurídico. Él cree que los derechos humanos no pueden quedar comprendidos en al ámbito moral porque hay en ellos un propósito “institucional” y esto rebasa al ámbito de lo moral. Piensa que tampoco pueden quedar inscritos en el campo del derecho pues no son solo aspiraciones jurídicas, ya que se espera de ellos que sirvan de instrumento valorativo de códigos. Además opina que el coto de lo político, que se caracteriza por su aspecto coactivo y local, se enfrenta con el carácter libre y universal de los derechos humanos. Los derechos humanos tocan los tres ámbitos, sin encasillarse exclusivamente en alguno de ellos. “Los derechos humanos son ‘trasversales’ a la política, el derecho y la moral, pues no pueden ser encajados estrictamente en

---

<sup>115</sup> SAVATER, F.: *Ética como amor propio*, op. cit., pp. 308-310.

ninguno de estos campos ni tampoco borrados sin más de ninguna de las tres nóminas” (como ya he señalado con anterioridad).

»El problema consiste en determinar si una autoridad establecida puede responsabilizarse del ejercicio de estos derechos. Pero los derechos humanos corresponden a todos los hombres y no solo a unos cuantos ciudadanos pertenecientes a tal o cual Estado. “Mucho se gana, desde luego con este concretarse los derechos humanos por estado [...]. Pero también es claro que algo se pierde y algo realmente ‘esencial’: el carácter supranacional y supraestatal, es decir, la ambición de universalidad”. Savater opina contra el marxismo que los derechos humanos —con sus reivindicaciones de libertad, igualdad, etc.—no son derechos humanos de carácter social y asistencial: el de la salud, el de la instrucción, el de la protección de la infancia y de la vejez, los derechos laborales, etc. No solo hay derechos humanos individuales y burgueses. Otros sostienen que los derechos humanos no pueden oponerse por encima de los derechos establecidos por cada nación pues ello comportaría un desvalorización del debido primado de la política en la vida colectiva. Pero en verdad no existe ninguna tiranía moderna impuesta en nombre de particularismos tales como una raza superior o una nación determinada. Es falso que los individuos solo puedan tener derechos en cuanto miembros de algún pueblo o nación, pero no por encima o contra el pueblo o nación al que pertenezcan. Una verdadera soberanía nacional no puede estar en contra de los derechos humanos. Savater señala dos funciones de los derechos humanos. Una función crítica que consiste en mantener sin desfallecimiento “el derecho a ser hombre”. Este derecho es individual y universal a la vez. Y una función heurística consistente en esbozar algo por venir: el adelanto de la futura constitución del Estado mundial o centro de control al que puede recurrirse con eficacia por encima de los Estados nacionales. Y aquí no hay que temer al peligro de supercontrol que existiría en caso de instituir un Estado mundial. Las arbitrariedades hoy imperantes por la ausencia de tal autoridad supranacional son más lesivas que si dicho estado existiera. Lo difícil aquí será poner en práctica este proyecto quizá demasiado utópico. “*No es tanto que el hombre tenga tales o cuales derechos, sino que ‘el derecho a ser hombre’ (entendido por tal el sujeto de derechos) es un estatuto consciente y voluntario que los hombres deben moralmente concederse unos a otros*”. Unos derechos humanos impuestos ¿dejarían de ser “derechos a ser humanos”?».<sup>116</sup>

De nuevo y para contrastar opiniones y el modo de acercarse a los mismos temas pongo el ejemplo del profesor José Ramón Ayllón. Él recoge en esta observación los derechos del hombre; no está de más tener un esbozo de lo que deberían ser los derechos humanos, oigámosle:

«En la historia de Occidente se distinguen tres fases en el progresivo planteamiento y reconocimiento de estos derechos. Fases también llamadas “generaciones”,

---

<sup>116</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater...*, op. cit., pp. 188-190.

marcadas sucesivamente por uno de los tres valores básicos de la tradición política moderna: la libertad, la igualdad y la solidaridad.

»*Derechos de primera generación* son las libertades individuales y los derechos de participación política reivindicados en los siglos XVII y XVIII frente a las monarquías absolutas: el derecho a la vida y a la integridad física, la libertad de pensamiento y de conciencia, las garantías procesales y de un juicio justo y una pena proporcionada al derecho a la intimidad y a la fama, los derechos de propiedad privada, de libre contratación y de elección de gobernantes mediante el voto. Estos derechos están relacionados con el concepto de “Estado de derecho”: todo aquel sistema político que respeta las libertades básicas, de tal modo que nadie se encuentra “por encima de la ley”.

»*Derechos de la segunda generación* son los económicos, sociales y culturales: el derecho a un salario digno, a una jubilación digna y a la protección contra el desempleo, el derecho a la atención sanitaria, al descanso y al ocio, a la educación y a la cultura.

»*Los derechos de tercera generación* son los más recientes. Entre ellos se encuentran el derecho a vivir en una sociedad en paz y a disfrutar de un medio ambiente sano, no contaminado, así como el derecho al desarrollo de los pueblos que padecen una situación de atraso económico y social. Si no se cumplen los derechos de la tercera generación no parece posible que se puedan ejercer los anteriores. En tal caso, su defensa precisa un esfuerzo de solidaridad internacional». <sup>117</sup>

#### 4.6. Observaciones finales

Como hemos podido ver a lo largo del capítulo, vuelve a aparecer el «reconocimiento del otro», que es realmente lo que estoy buscando como núcleo central de la filosofía de Savater. En este caso, aparece en *Política para Amador* (1995) y en *Ética y Ciudadanía* (2002), que ya habían aparecido antes. Por consiguiente, con respecto a la *Tarea del héroe* solo han pasado cinco años desde la publicación de la *Política para Amador* y dieciséis desde el *El Estado y sus Criaturas*. Para *Ética y Ciudadanía* ha pasado, con respecto a *La tarea del héroe*, diez y con respecto al *El Estado y sus criaturas*, veintitrés. Con esto lo que pretendo es dejar claro que su idea central del «reconocimiento en el otro» y de la «no cosificación» o el «yo» forman parte de su estudio moral, que en sus últimos libros desaparece por completo. Por consiguiente, estamos hablando del Savater más joven y más cercano a la Escuela de Frankfurt.

---

<sup>117</sup> AYLÓN, J. R., GUTIÉRREZ, B. y BLASCO, M. G. (eds.): *Filosofía y Ciudadanía*, op. cit., pp. 178 y 179.



Sin embargo, en este capítulo, y en concreto en las observaciones finales, soy consciente de que debo incluir algo que es de vital importancia para el tratamiento de la política en general de Savater; se trata del último libro publicado por el donostiarra: *¡No te prives! En defensa de la ciudadanía* (2014). En este libro Savater se preocupa por los últimos acontecimientos de la política, y por el escaso interés de los jóvenes por la política en general, sobre todo cuando las cosas iban viento en popa en economía, así como la falta de ciudadanía por parte del pueblo español con relación a los conflictos catalán y vasco, en los que nos hemos desinteresados como si nada fuera con nosotros.

El libro es interesante y saca los colores a millones de jóvenes y no tan jóvenes que antes, cuando las cosas iban bien no han hecho nada y solo ahora, cuando los recortes y el paro les repercuten de manera directa, empiezan a quejarse contra los políticos a los que antes habían ignorado de forma radical:

«Para empezar, se ignora en qué consiste la ciudadanía cuando se habla genéricamente de la desafección de la gente por la política y se culpa de ella exclusivamente a los políticos electos. Antes de la crisis la gente (especialmente los jóvenes) blasonaba de no interesarse por la política, y después de su estallido muchos salieron a la calle para proclamar las fechorías de los políticos que nos engañan y nos manipulan: o sea, antes tuvimos mayoría de apolíticos y luego buen número de antipolíticos, pero ciudadanos políticos (es decir, auténticos ciudadanos), que son los que hacen falta, eso por lo visto es más difícil de conseguir en número suficiente. Mientras parece bastar el apoyo de la familia o los amigos, tan acrisolados en nuestros países del sur europeo que mitifican los lazos afectivos y desdeñan los legales, el Estado es visto con desconfianza y solo despierta mecanismos de escaqueo; pero después, cuando los problemas se revelan tan hondos y generales que solo pueden afrontarse con instituciones solventes, casi nadie se siente responsable de no haberse preocupado a tiempo porque fueran eficaces, bien dotadas económicamente y limpias de corrupción o provistas de salvaguardias para que no resulte impune. Aún más grave es el olvido de los requisitos de nuestra ciudadanía en la pugna política suscitada por las pretensiones separatistas surgidas en Cataluña o el país Vasco...».<sup>118</sup>

Claro que después han surgido nuevas tendencias que parece ser que vienen a solucionarlo todo como el nuevo partido Podemos, que se nos presenta como un híbrido entre los partidos de corte leninista y los llamados populismos. No tienen un programa definido, tan pronto son anticapitalista y antisistema, con lo cual ellos sobran, como son socialdemócratas o quieren socializar la banca y cambiar la constitución o dar la independencia a las regiones de España que así lo quieran. Este desastre tiene su origen en la crisis, es la profunda crisis que estamos atravesando, la que lleva a mucha gente a considerarse representados por unos sectarios y manipuladores que quieren llevar al país a la ruina con sus programas radicalmente socializantes. Espero que al final reine en

---

<sup>118</sup> SAVATER, F. *¡No te prives! Defensa de la Ciudadanía*, op. cit., pp. 11 y 12.

España el sentido común y que sean los partidos más democráticos y sensatos, aunque estos sean minoritarios, los que se lleven el gato al agua, al menos ese es mi deseo.

Savater nos ofrece un panorama crítico contra todos los ciudadanos en general y contra el silencio o el pasotismo evidente en política de los más jóvenes. Parece que la llamada «generación mejor preparada de todos los tiempos» no lo está en lo que a responsabilidades ciudadanas se refiere, porque no han salido a la calle nada más que cuando han empezado los recortes, como muy bien ha señalado el profesor donostiarra. Mientras se vivía bien de las subvenciones o de los padres que podían soportar la carga familiar de los hijos a ninguno le preocupaba la política ni los políticos. Sin embargo, la etiqueta de ser la generación mejor preparada les ha valido para no moverse, todo se lo han dado hecho, todo se lo han proporcionado; la libertad, el derecho a opinar, las sanidad y la enseñanza gratuitas, por eso ahora ponen el grito en el cielo ante cualquier reforma que les pueda suponer algún coste a ellos o a su padres, que también se han quedado en casa —no todos— cuando ETA mataba o el señor Mas decidía unilateralmente separar Cataluña de España:

«Ciertamente no es fácil regenerar esta perversión de la perspectiva en educación. Y aún más cuando encuentra refuerzo en diversas modalidades nunca abiertamente reconocidas del “gratis total” en producciones culturales que las nuevas facilidades de internet propician y que los demagogos que no quieren perder el sufragio juvenil aceptan y hasta alientan: se considera la propiedad intelectual un derecho obsoleto frente al de disfrutar sin trabas de un mundo tecnológico que no debe tener controles ni cortapisas porque pertenece “naturalmente” a una nueva generación de usurpadores legitimados por su fecha de nacimiento. Combatir estas corruptelas es complicado, porque exige la audacia de contrariar a los jóvenes, que es el primer requisito para poder educarles. Y también porque impone replantearse muchas ideas e instituciones, nacidas con la mejor intención pero muy desviadas de su sentido originario. A veces progresar supone desandar caminos erróneos, no acelerar por ellos con la vana esperanza de que desemboquen en algún paraíso inesperado».<sup>119</sup>

¿Dónde está la generación mejor preparada de todos los tiempos? ¿Está en el partido de reciente aparición, Podemos, con sus radicalismo y su demagogia visible y palpable? ¿Dónde está la generación mejor preparada que no sale a la calle para reclamar el derecho de las víctimas del terrorismo? Solo salen a la calle empujados por partidos radicales de izquierda cuando les van a recortar lo que hasta el momento ellos creían que era un derecho y sin embargo era un privilegio de la sociedad del bienestar que estábamos viviendo en aquellos años felices. Sin embargo, han sido muy pocos los jóvenes de la generación supuestamente mejor preparada que no han dicho nada sobre el estado actual de nuestras universidades, ni de los planes de la enseñanza; parece que

---

<sup>119</sup> *Ibíd.*, pp. 80 y 81.

solo les importa el que sea gratis, lo demás, si es de mejor calidad o de peor, eso es igual; nada en ese sentido parece preocuparles. ¿Qué ha dicho o ha hecho la generación mejor preparada cuando en ciertas universidades pretendían adoctrinarles políticamente?

No obstante, creo firmemente que hay jóvenes de excelentes cualidades intelectuales que merecen todo mi respeto; hay jóvenes brillantísimos que están con muy pocos años llevando a cabo tareas de mucha responsabilidad laboral: médicos, ingenieros, profesores, electricistas o carpinteros; en cualquier caso, hay jóvenes que son nuestro reemplazo natural y por supuesto muy bien preparados. Quizá sea exagerado decir que estamos ante la generación mejor preparada: es posible que estemos ante la generación que más y mejores oportunidades haya tenido. Porque en esa supuesta generación también hay gente que ni trabaja ni estudia porque no han querido o porque han preferido ganar un buen dinero cuando la economía iba bien. En cualquier caso, el capítulo que estamos tratando se ve enriquecido por estas aportaciones de Savater en el libro señalado.

Evidentemente, del tema principal de esta tesis no aparece nada en este magnífico ensayo, el yo, la consideración en el otro, o la cosificación no han vuelto a aparecer. Por eso el último libro donde aparece algo relacionado con la investigación de la tesis es en *Ética y ciudadanía* (2002). Seguiremos ahora rastreando este planteamiento ético a lo largo de los siguientes capítulos; el primero que nos ocupa es el pacifismo, donde a priori podemos intuir que tendrían que aparecer de algún modo los elementos específicos de la investigación. Pero no quería terminar este capítulo, que habla de la democracia y de la libertad, sin dejar constancia del cambio político de Savater. Sus ideas políticas también sufren una transformación al abandonar la tendencia anarquista que marcó sus primeros libros hasta hacer, en libros posteriores que llegan hasta el momento actual (como hemos visto), una defensa de la democracia. Las razones para ese cambio son múltiples; entre ellas se encuentra la madurez del autor, por un lado, pero otra, y muy importante, se debe sin lugar a dudas al golpe de Estado de 1981, según no lo expone el profesor Francisco Vázquez García:

«Esta tendencia a atenuar la demonización del Estado y el reemplazo del tema de la anarquía por el de la democracia anuncia ya a un Savater distinto, que decididamente a partir del golpe militar de 1981, evolucionará hacia el universalismo ilustrado, la crítica a los nacionalismos y la defensa de un liberalismo político radical».<sup>120</sup>

---

<sup>120</sup> VÁZQUEZ GARCÍA: *Hijos de Dionisios (Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana [1968-1985])*, op. cit., p. 105.



## 5. Pacifismo y antimilitarismo

### 5.1. Pacifismo y antimilitarismo

No sé si pacifismo y el antimilitarismo son compatibles, creo que no. Se puede ser antimilitarista, pero no pacifista; solo tenemos que echar un vistazo a los antisistema o a grupos radicales que se oponen al militarismo: a veces son ellos los que simbolizan con sus indumentaria el paramilitarismo y hacen uso de la violencia siempre que pueden. Ellos están a favor del militarismo militante y del signo ideológico elegido, por eso no son pacifistas ni tienen en sus discusiones ideales de pacificación. Todo lo contrario, tienen acciones censuradas por el dramatismo violento que engendran sus actos. La fuerza de su expresión es el radicalismo y su justificación la opinión contraria; su logro, ser difundidos por los medios. Pero no quiero dejar de ver en este capítulo dedicado a la política, las reflexiones tan interesantes que Savater hace sobre la guerra:

«*Grosso modo*, pueden distinguirse dos tipos de adversarios de la guerra, es decir, de partidarios de lograr que los grupos humanos renuncien a dirimir sus conflictos recurriendo al enfrentamiento armado. Me refiero a los dos grupos de personas que cubren a este respecto los mínimos exigibles de decencia política e intelectual, de modo que ni a ti ni a mí nos interesan los que solo son “pacifistas” en lo que toca a los ejércitos de sus adversarios pero consideran justificados y aun heroicos los propios. Estos bribones, que por cierto no faltan en nuestro País Vasco, no buscan la paz sino la ventaja en la guerra. Sin embargo sería injusto que su desprestigio recayese sobre todos los movimientos antibelicistas existentes, entre los que se cuenta mucho de lo más válido y prometedor del progresismo político actual. Ya sabes lo que opino al respecto: no puede reducirse toda la política decente al antimilitarismo, pero sin antimilitarismo no creo que haya política decente.

»El *primero* de estos dos tipos de antibelicista es el de los *pacifistas*, en el sentido más radical y auténtico del término. Para ellos nunca es justificable la guerra pues siempre deriva de la codicia y del orgullo humano. La resistencia violenta y armada al mal es también una forma de mal, aunque pueda tener mejor disculpa (la defensa propia, por ejemplo, o la del derecho internacional) que la disposición agresiva y conquistadora. En resumen ningún valor social o político justifica quitar la vida al prójimo, por indeseable que este pueda resultarnos. Esta respetable actitud no es política, claro está, sino plenamente *religiosa*, aunque sus representantes no se reclamen de ninguna iglesia organizada. Se trata de una postura difícil de mantener con coherencia porque implica toda una concepción de la sociedad como comunidad en el sentido antiguo del término, fraterna y sin otra coacción lícita del desorden que la reprobación de los justos. En efecto: tan violencia es la de los ejércitos como la de la policía, tan codicioso el usurero como el que ahorra, el que invierte y, en general, el que defiende cualquier propiedad como suya y de nadie más. Por eso los primeros cristianos, que durante cierto lapso de tiempo (bastante

breve, por cierto) fueron pacifistas en este sentido, no solo se negaban a tomar las armas para defender al Imperio sino que tampoco pleiteaban para defender sus derechos, ni reclamaban la protección de los aguaciles de la época, ni prestaban dinero con intereses o lo invertían en negocios. Rechazaban todas las instituciones públicas que tienen un fundamento próximo o remoto en la violencia legal contra los transgresores o en el lucro personal, es decir: rechazaban *todas* las instituciones públicas, aunque en un momento dado les fuesen beneficiosas. Lo malo es que hay que estar muy convencido de que nuestro verdadero reino no es de este mundo para asumir tanta santidad. En cuanto se renuncia a llevar la convicción pacifista hasta ese extremo y se intenta componendas seculares con el orden terrenal vigente, los resultados son tan ambiguos y hasta oportunistas como cualquier encíclica papal. Mira, yo creo que este pacifismo puede convertirse en un modo como tantos otros de *expresión* vital: ayuda a quien lo practica a sentirse mejor que el mundo que le rodea (en el mismo sentido que el fiscal suele sentirse mejor que el acusado) pero en escasa o nula medida ayuda a mejorar el mundo mismo. Admito desde luego que esta opinión puede deberse a que yo, como muy bien sabes, de santo tengo bastante poco.

»El *segundo* modelo es el que yo llamo *antimilitarista*. No se trata de una actitud religiosa sino estrictamente *política*. No considera la violencia armada como el mal absoluto sino como un mal indudable, muy grave pero no el único ni —en ocasiones— el peor de todos. Considera que la institucionalización militar de la violencia es una amenaza para las mejores posibilidades políticas de la modernidad: la universalización de las libertades individuales, el respeto a los derechos humanos, el fomento de la democracia y la educación, la potenciación de la invención social por encima de la adherencia incondicional a los símbolos jerárquicos o patrióticos, la ayuda económica a los países en los que el hambre, la enfermedad o el atraso son endémicos, etc., la mentalidad militar, amiga de la uniformidad pero no de las diferencias, es poco compatible con el espíritu democrático que me gusta; y la constante sangría de gastos militares, cada vez más gravosos, impiden a los países subdesarrollados crecer y a los más desarrollados ayudarles económicamente tanto como debieran. Sin embargo, constatar que los ejércitos no son deseables no equivale sin más a pedir que sean abolidos. Por encima de todo, el antimilitarismo parte del principio siguiente: *ninguna institución política (como la guerra o el ejército) puede ser eficazmente abolida si no se la sustituye por otra institución más fuerte en la práctica más satisfactoria*. La violencia entre las familias, las tribus e individuos fue políticamente atajada por medio de la institucionalización del Estado, monopolizador de la violencia dentro de su territorio. Pero los Estados permanecen entre sí en la misma situación de enfrentamiento sin restricciones en la que vivieron las tribus y familias antes de someterse a la autoridad estatal. Por tanto solo la institucionalización de una autoridad supranacional capaz de hacer renunciar a los países al uso de la fuerza unos contra otros —por la amenaza de una fuerza mayor, sin duda— puede garantizar el final de la era de las guerras que la humanidad ha vivido hasta hoy. Esta posibilidad, aún remota, parece hoy menos utópica que en épocas anteriores,

por ejemplo que en la época del “equilibrio del terror”. Por ello, el antimilitarista favorece cuanto se diría que es capaz de acelerar el logro de tal solución:

»—Sustitución del servicio militar obligatorio por ejércitos profesionales, reducidos, fundamentalmente defensivos, que acaben con la nefasta y belicosa concepción del ejército como “pueblo en armas”, “columna vertebral de la nación”, etc., y lo asemejen más bien a otros servicios de orden público como la policía o los bomberos.

»—Apoyo a las autoridades internacionales de tipo ONU y a cualquier otro organismo destinado a sustentar el derecho común de los individuos humanos por encima del de las naciones. Estas organizaciones están hoy (y sin duda también mañana y pasado) llenas de defectos y no podrán cobrar plena vigencia hasta recibir el espaldarazo decidido de los grandes de nuestro mundo (por ejemplo, los EE. UU.) y los grandes, nos guste o no, solo colaborarán en principio. Por tanto es inevitable que la autoridad supranacional se parezca durante mucho tiempo a un imperio que a una asamblea de repúblicas, no digamos a un parlamento mundial elegido directamente por todos los ciudadanos. Winston Churchill dijo que “las naciones no tienen amigos, solo intereses”. El asunto es cómo articular un tipo de amistad interesada general entre las naciones.

»—Fomento efectivo del control de armamentos y del tráfico de armas, acicates comerciales entre otros de la belicosidad internacional.

»—Desarrollo económico, político y educativo de los países, de acuerdo con los presupuestos de la modernidad revolucionaria inaugurada fundamentalmente a partir del siglo XVIII en Europa y América del Norte. En una palabra universalización del procedimiento democrático e imposición sin distinciones de los derechos humanos, superando la barrera mítica e históricamente nefasta de la llamada “soberanía nacional”. Por lo tanto, el lógico respeto a la pluralidad cultural y a las formas de vida no debe extenderse a los fanatismos de signo religioso o nacionalista que conculquen abiertamente los presupuestos del individualismo democrático. Extender universalmente los avances de la modernidad no solo es “más técnica para todos” sino “ciudadanía democrática” para todos...».<sup>121</sup>

Por fin, miles de jóvenes han dejado de ser forzados a hacer el servicio militar obligatorio. No olvidemos que al país o a la patria se la puede servir de muchas maneras y una de ellas es sin duda la militarización voluntaria. Cada día vemos cómo nuestros soldados prestan ayuda en numerosas misiones humanitarias tanto dentro de nuestro país como fuera. Sin duda, el ejército ha cambiado, pero tampoco esperemos que cambie tanto como para renunciar a hacer frente a un supuesto enemigo. No olvidemos

---

<sup>121</sup> SAVATER, F.: *Política para Amador, op. cit.*, pp. 184-190.

que por el hecho de ser soldados allá donde vayan serán un objetivo militar. Además, su esencia es la guerra, el conflicto, el combate y no los podemos despojar de esas características porque de lo contrario en lugar de soldados los llamaríamos con algún nombre piadoso que vaya propagando por el mundo la paz y la concordia entre los hombres. Sus intereses son que se acaben cuanto antes los conflictos, pero para acabar con ellos, hay que combatir, luchar, apostarse en una trinchera y estar dispuesto a repeler o empezar un ataque; es su esencia, lo demás, ganas de hacer demagogia.

No busquemos la semejanza con los bomberos ni con los servicios médicos; los soldados imponen criterios de lucha, fuerza y dimensión de patria. Ocasionalmente se les endulza su misión para cambiar la imagen de cara al pueblo. Con ello no se les hace un favor, sino que se los degrada a institución caritativa que comporta no pocas vergüenzas personales. Desde el punto de vista de pensador Savater, ha tenido que señalar, como veremos a continuación, que la guerra, contrariamente a lo que cabe pensar, también tienen su lado positivo, veámoslo:

«No creo que haga falta más para convencernos de que la guerra, hasta ahora, ha sido una compañera odiosa pero inseparable de las sociedades humanas. Siempre se la ha tenido juntamente como una ocasión gloriosa y magnífica, pero también como una tragedia y una fuente de dolor. Los poetas la han cantado y la han deplorado; los religiosos la han considerado castigo de Dios y también una obligación para probar nuestra devoción a Dios (que suele ser, no lo olvidemos, el Señor de los Ejércitos); los gobernantes a menudo se declaran partidarios de la paz pero pasan a la historia por las guerras ganadas muchos más que por las que evitaron, etc. En cuanto a los comerciantes, también su actitud es ambigua, porque la guerra representa la ruina y el fin del comercio normal, pero también una extraordinaria ocasión de rápidos y masivos enriquecimientos. Todas estas aparentes paradojas tienen una explicación bastante sencilla. La guerra suele ser cosa “buena” cuando se la mira desde el punto de vista colectivo: sirve para afirmar y potenciar los grupos humanos, para disciplinarlos, para renovar sus élites, para fomentar los sentimientos de pertenencia incondicional de sus miembros, para aumentar su extensión o influencia colectiva, para reforzar en todos los campos la importancia de lo público. En cambio, la guerra es “mala” desde el punto de vista del individuo normalito, como tú y como yo, porque pone en peligro su vida, le carga de esfuerzos y dolores, le separa de sus seres queridos o se los mata, le impide ocuparse de sus pequeños negocios y no siempre le brinda otros mejores, le obliga a entregarse en cuerpo y alma a la colectividad. Desde la perspectiva individual corriente, la única ventaja —nada desdeñable, desde luego— que tiene la guerra es que acaba con el aburrimiento y la rutina de lo cotidiano.<sup>122</sup> ¡En la

---

<sup>122</sup> En mi opinión, hay muchas manera de huir de la rutina de lo cotidiano, de contrarrestar el tedio y el aburrimiento de lo repetitivo sin necesidad de recurrir a una guerra. Desde hacer un doctorado hasta irse de pesca, pasando por el cine o los museos son fórmulas menos dramáticas y menos costosas para salir de la rutina que una guerra, sin duda alguna. Es cierto que hay gente que requiere de más acción en su vida y alguno de ellos termina por prestar sus servicios al ejército buscando nuevas experiencias



guerra por fin pasan cosas! El poeta John Donne señaló que nadie duerme en el carro que le lleva al patíbulo; del mismo modo podríamos asegurar que en tiempo de guerra hay menos ocasiones de bostezar (supongo que por eso durante los conflictos bélicos disminuyen sustancialmente los suicidios, en cuya motivación ocupa un lugar destacado el pertinaz hastío).

»A medida que las sociedades se han ido haciendo más individualistas y sus miembros más egoístas (más centrados en el disfrute de sus posesiones y placeres cotidianos, antes al alcance de unos pocos y ahora cada vez más extendidos a costo razonable) la guerra ha ido perdiendo mucho de su tradicional encanto. Algunos rezagados siguen mostrando entusiasmo por las *noticias* de las guerras lejanas, por la *idea* genérica de la guerra, pero en cuanto la bomba cae o le ponen el casco a su hijo pierden todo patriótico entusiasmo. La gente no quiere que la metan en líos; no es que le guste del todo la paz (siempre hay motivos para refunfuñar o, cuando las cosas marchan bien, se aburre uno) pero quiere que la dejen en paz. Solo en países atrasados, pobres, poco informados, colectivistas por religión o ideología, enfermos de tribalismo asesino o suicida, se sigue conservando cierto ardor bélico. En los más desarrollados, desde que la clase obrera consolidó algunas conquistas ya no hay ganas ni si quiera de revoluciones o guerras civiles, que antes tanto entretenían a los menesterosos. Fuera de los traficantes de armas, algunos grandes financieros de armas industriales muy especializados y los militares de vocación (o los que sin serlo tienen vocación militar, que son los peores), el belicismo no cuenta con el sincero apoyo popular que antes nunca le faltó». <sup>123</sup>

Estas palabras que tratan de ver lo «bueno» de la guerra y que están extraídas del libro *Política para Amador* (1995) contrastan con las que reproduzco a continuación y donde no hay concesiones a la «bondad» de la guerra:

«No faltan abogados del diablo —o mejor, de la muerte— que sostienen la tesis de que la abolición de las guerras y la desaparición de los militares profesionales implicaría la pérdida de importantes virtudes de fortaleza y abnegación, lo que puede desembocar en una decadencia lánguida y viciosa de nuestra civilización. Mucho más contundente puede responderse a esto. En primer lugar, es evidente que en la guerra y en la milicia se dan tantas virtudes como vicios y que es por lo menos arbitrario decidir si la asistencia al compañero herido compensa la brutalidad del saqueo o si la sensibilidad ante la muerte del prójimo queda paliada por el amor a la patria. Por lo general, la gente que se comporta enérgica y sufrida pero humanamente en el combate es la misma que posee también esas virtudes en época de paz. ¿Que a veces en las horribles circunstancias de las matanzas es donde se revelan recursos admirables en personas que jamás los mostraron en ocasiones menos apremiantes? Lo mismo suele ocurrir en los desastres naturales y nadie considera que ello haga deseables las pestes o los terremotos. Las virtudes

---

personales que le saquen del tedio y de la rutina diaria en espera de que les manden a misiones de riesgo a países lejanos.

<sup>123</sup> *Ibíd.*, pp. 180 y 181.

del ethos guerrero se hallan históricamente vinculadas a las necesidades de protección y asistencia en épocas en las que la guerra era algo perfectamente común. El combatiente que nunca retrocedía ni abandonaba a los suyos fue sumamente apreciado en grupos cuya supervivencia dependía de tales comportamientos. Nuestra memoria atávica sigue exaltándose épicamente con sus gestas, aunque hoy la protección y la asistencia al desvalido pueden demostrarse más eficazmente de otras mil maneras, mientras que tales matarifes sin miedo y sin tacha pueden venirnos de la destrucción o la esclavitud. *El simple hecho de que haya que argumentar a favor del éthos militar es ya el comienzo de su descalificación*». <sup>124</sup>

El texto en cuestión, como queda reflejado en el pie de página, está sacado del libro *Las razones del antimilitarismo y otras razones* (1984). En cualquier caso, entre el libro titulado *Las razones del antimilitarismos y otras razones* y el libro *Política para Amador* (1995) median once años. Sin embargo, la trayectoria en Savater parece diferente; no es que en *Política para Amador* defienda la guerra, pero once años después de haber escrito un libro contra el antimilitarismo nos ofrece una reflexión diferente sobre la guerra, que sin duda es de agradecer. Sin embargo, no es el único filósofo que piensa de este modo, es más, la idea de que la guerra no es del todo mala se encuentra en otros pensadores anteriores a él como podemos ver por lo que dice José Antonio Marina:

«Otros autores han sostenido que la guerra podría ser un bien biológico, mientras que la individualidad personal podría ser un obstáculo. Hubo quien adornó todavía más la tesis y pretendió engalanar el furor bélico. Con tesis metafísicas Max Scheler escribió una obra titulada *El genio de la guerra y la guerra alemana*, en el cual sostenía que la guerra no es una mera expansión de la violencia física, sino una controversia de poderío y voluntad entre personas espirituales colectivas. “Solo en las guerras” escribe, “adquirimos plena conciencia de esa poderosas personalidades colectivas que llamamos nación. Es en la paz la nación para sus miembros un concepto simbólico más bien que un algo incluido y percibido como existente. En la obra bélica creemos ver y como palpar ese enorme ser espiritual del que somos miembros”. Hegel ya había hablado de la guerra en un tono escandalosamente elogioso: “La guerra es algo que eleva la esencia moral, como obra de la libertad, y nos cura de la precaria salud en que la molicie nos hace caer». *(Para compensar, permítame que introduzca un texto de uno de mis filósofos preferidos, René Descartes: “No hay tontería que no haya sido sostenida alguna vez por algún filósofo”*». <sup>125</sup>

Veamos ahora qué dice el señor Javier Prado Galán al respecto:

---

<sup>124</sup> SAVATER, F.: *Las razones del antimilitarismo y otras razones*, Barcelona: Compactos Anagrama, 1998, pp. 115 y 116.

<sup>125</sup> MARINA, J. A.: *Ética para náufragos*, Barcelona: Anagrama, 2008, pp. 198 y 199.

«La violencia política es para Savater el reconocimiento de una alteridad inasimilable. Con esto volvemos a sus ideas éticas nucleares en torno al reconocimiento. Todo lo que favorece el reconocimiento propio “en” el otro y no “del” otro —que es lo que puede ser netamente político y violento—, contribuye a la pacificación social. El Estado justifica el uso de la violencia política arguyendo “patriotismo” o “defensa de la seguridad nacional” o “preservación del orden justo del mundo”. Los Estados modernos han agradecido al terrorismo la oportunidad de desarrollar en su interior una lógica militar cuyos principios básicos son: —“La violencia armada es la realidad fundamental de la agrupación humana; sin ella, no cabe mantener ni consolidar los logros de la civilización, así como tampoco conseguir nuevos avances revolucionarios”.

»—“En cualquier tipo de conflicto social o individual es la ‘victoria’ y no el ‘acuerdo’ lo que importa. La lógica militar es una auténtica ‘ideología’ de la violencia. Por encima del enfrentamiento mismo no se reconoce ninguna razón más alta y esto es también típicamente militarista”. Savater asume una posición intermedia o centrista. No es ni pacifista ni militarista. En *La tarea del héroe* arguye: “frente al pacifismo a ultranza, puede sostenerse que toda violencia política es contraproducente y esclavizadora. Pero hay que admitir que desde un punto de vista estrictamente ético, la violencia es decididamente indeseable”. En el proyecto antimilitarista del vasco se trata sobre todo de sustituir progresivamente la violencia y el terror por la comunicación y la tolerancia. Lo revolucionario será intentar abolir definitivamente la “lógica militar” sobre la que el Estado se asienta. No hay revolución imaginable más que “contra” la guerra y la lógica militar, no “por medio” de la guerra y la lógica militar ¿Puede lograrse la pacificación social sin atacar de fondo el problema de la injusticia?<sup>126</sup> ¿Omite Savater en su planteamiento la relación paz-justicia?».<sup>127</sup>

Quizá la exposición de Savater quedase incompleta si en este tema no incluyera la entrevista que le hizo Juan Arias donde, entre otras cosas interesantes, se habla de la guerra. Creo que es oportuno verter el contenido de la entrevista.

## 5.2. Reflexiones sobre la violencia y su legitimación

«Juan Arias: En su último libro *Dopo il Leviatano*, el filósofo italiano Giacomo Marramao plantea el problema de que, tras la pérdida de los horizontes teológicos, metafísicos e ideológicos, también el Leviatán sobre el que se fundaban aparece “como un coloso con los pies de barro”. Y cita a autores que piensan que hay que empezar a pensar lo político “más allá del Estado”. Plantea el hecho de que ese

---

<sup>126</sup> ¿No será algo utópico, en mi opinión, intentar eliminar del mundo la injusticia? Y lo que es peor, siempre habrá gente que se encuentre injustamente tratada con respecto a los demás con independencia de su condición social y sus situación personal de cierto privilegio.

<sup>127</sup> PRADO GALÁN, J., *Fernando Savater...*, op. cit., pp. 194 y 195.

monstruo del Estado que durante siglos había garantizado el equilibrio y el orden en la sociedad ahora pierde legitimidad y representatividad. Y afirma Marramao: “Nadie puede saber a dónde nos llevará esta crisis, pero sería letal esta muerte de Leviatán, si llegase, nos encontraría huérfanos de alternativa eficaces”. ¿Tú crees que existe alguna alternativa creíble a ese peligro?

»*Savater*: Las cosas empiezan a ser rechazadas cuando ya no funcionan. Y en ese sentido es verdad que estamos buscando algo diferente. El mismo énfasis puesto en los nacionalismos, en las entidades, en los particularismos proviene de que cada vez existe una convicción mayor de que es necesario buscar algo global. Debería ser la gran empresa política porque no tenemos otra fuente al siglo que viene, sino el lograr algún tipo de unificación a escala global en el mundo. No en el sentido de que tengamos que esperar paraíso alguno en la tierra, sino de aplicar al conjunto del mundo lo que se ha aplicado en los Estados. Tiene que haber al menos un marco general que restrinja la posibilidad de que unos grupos manejen obuses para bombardear a los vecinos. Alguna autoridad mundial tendrá que haber para garantizar los derechos humanos de los individuos y de los grupos. Una autoridad que no debe ser homogénea, porque ni la necesitamos ni podrá serlo, pero que deberá ser a escala mundial.

»*Juan Arias*: Pero te dirán que eso es lo que pretendía la ONU y que no ha funcionado.

»*Savater*: Claro, porque esa autoridad supranacional necesita dos cosas, ambas muy antipáticas pero sin las cuales nunca podrá funcionar: primero, impuestos, y después un ejército. Porque el problema de la ONU, a la que tanto se critica, es que le falta un ejército<sup>128</sup> e impuestos, porque el dinero no lo van a poner siempre los Estados Unidos. Deberán ser unos impuestos que se apliquen a las naciones con el mismo criterio que a las personas: el que tienen más que pague más. Y luego un ejército, que no tiene ni debe ser de conquista y de exterminio pero sí capaz de imponerse a cualquier otra agrupación bélica seria que surja.<sup>129</sup>

»*Juan Arias*: Pero no creo que eso pueda hacerse a costa de la desaparición de los Estados.

»*Savater*: Pero sí a partir de ellos. Y el día que eso ocurra, aunque los Estados nominalmente sigan funcionando, van a ir perdiendo ya parte de su énfasis,

---

<sup>128</sup> Podemos ver como aquí Savater no rechaza el ejército y por supuesto no lo asimila al cuerpo de bomberos ni a otra ONG con intenciones piadosas, sino un ejército que cumpla su misión y que responda al nombre por el cual se le conoce. No vale buscar nombres a lo que ya es nombrado hace tiempo con el mejor de los criterios que corresponde a los hechos que lleva a cabo; no valen por tanto los eufemismos de gobernantes oportunistas e hipócritas representantes de un mundo de paz que ni ellos mismos se creen.

<sup>129</sup> Esa sí es la tarea de un ejército. No pidamos que vayan los soldados dando café caliente a los indigentes de las grandes ciudades, pero sí que nos defiendan de las agresiones tanto internas como externas porque esa es justo su misión, su fin y su orgullo.

empezando por los partidos políticos. Y el énfasis volverá a ponerse de nuevo en el ámbito local. Eso lo estamos viendo desde comienzos de siglo: el Estado nacional actual se rompe por arriba y por abajo; por arriba, porque se revela demasiado pequeño para resolver los grandes problemas a escala planetaria. Por ejemplo, los Estados nacionales se reúnen en Río de Janeiro para hablar de ecología y no logran resolver nada porque no consiguen decir algo a escala metanacional. Y se rompen por abajo porque o son demasiado grandes o demasiado torpes o tendenciosos para resolver las cosas pequeñas. Lo que hace falta es resolver por arriba los grandes problemas globales, no para que todo el mundo viva marcando el paso, sino para que cada cual pueda dedicarse a los problemas concretos del lugar.

»*Juan Arias*: En todas partes pero de un modo muy agudo en España, está aumentando el número de jóvenes que rechaza hacer el servicio militar y que prefiere desertar o alistarse en un servicio social alternativo. ¿Lo ves como una cosa positiva o como puro romanticismo?

»*Savater*: Lo veo positivo en cuanto creo que debe haber otras fórmulas que las bélicas para resolver los conflictos, pero negativo si tuviera que consistir en ser algo así como una especie de simpatía mística entre las conciencias y como una institución que monopolice la violencia superior que les disuada de usarla. Y entonces a mí, que como sabes no me gustan los ejércitos, me gustaría que las Naciones Unidas tuviesen la posibilidad de tenerlo, lo mismo que a mí no me gustan las armas pero precisamente por eso agradezco que el Estado tenga un cuerpo de policía para que yo no tenga que llevar pistola, porque donde no existe dicha policía, como en el Líbano, cuando tú y yo saliésemos como ahora a cenar tendríamos que coger la ametralladora. La idea de decir si no existiese el ejército yo me vería más pacificado, no es verdad. El problema es que entonces tendré yo que llevar el arma.

»*Juan Arias*: Pero suele ponerse una objeción al ejército profesional: que acabarían entrando en él los hijos de los más pobres, los que no han sido capaces de tener estudios o creen que nunca encontrarán un trabajo.

»*Savater*: Es un argumento que no veo que se emplee frente a los bomberos, a la policía o los albañiles. Personas que después de haber sacado dos doctorados se dediquen a la albañilería he visto pocas, pero no he visto a nadie que obligue al servicio de albañilería al resto del país. Está claro que si el Estado paga bien puede haber personas a quienes les interese especializarse en el ejército. Piensa que la carrera de militar en países como Inglaterra ha tentado a las capas más altas de la sociedad. Las capas superiores, cuando estaban ligada a ciertos privilegios nobiliarios, eran las que ocupaban los mandos del ejército. Cuando hay un ejército más pequeño que el actual en el que todos sean más o menos mandos, es posible que surjan personas que se dediquen a ello, y no precisamente de las familias más pobres.

»*Juan Arias*: ¿Te has planteado la posibilidad de que llegue un momento en que la humanidad acabe con las guerras como solución para resolver los conflictos entre

los pueblos? ¿Qué pueda quedarse tan obsoleta como la esclavitud? Y que un día los hombres puedan decir del pasado: ¡Pero qué bárbara era aquella gente, que discutía a bombazo limpio! Lo mismo que hoy ya no podemos concebir que haya habido seres humanos que tenían un esclavo atado con cadenas y con derecho de vida o muerte sobre él.

»*Savater*: La sociedad humana nunca suprime una institución salvo para sustituirla por otra más fuerte o más eficaz. El problema no es decir: vamos a hacer desaparecer la guerra, sino preguntarnos qué vamos a emplear para resolver los conflictos entre los pueblos que sea más eficaz que la guerra. Hubo un momento determinado en que la esclavitud desapareció, no porque el mundo se volviera más bueno, sino porque era una institución ociosa, incompatible con la forma de trabajo asalariado que estaba comenzando en Europa y con la clase burguesa ascendente. Había ya nacido la industria y con ella dejó de interesar usar esclavos y pegarlos con un látigo. Si no hubiera pasado eso aún hoy seguiríamos teniendo esclavos atados a la cadena. Por eso pienso que la guerra desaparecerá en el momento que haya otra cosa mejor. Algunas personas dicen, yo creo que con razón, que un Parlamento en un país es una guerra civil incruenta.

»Tú observas un Parlamento y en los momentos más agudos parecen la escenificación de la guerra civil: se tiran los trastos a la cabeza, se insultan, llegan incluso a las manos para defender argumentos que en otras ocasiones llevaron a una guerra civil.

»*Juan Arias*: Y sin disparar un tiro.

»*Savater*: Exactamente. Existen los conflictos, los antagonismos, los intereses enfrentados, pero existe también un cierto monopolio del poder. Han pactado. Es como si en el Parlamento se encontraran todas las partes enfrentadas de la guerra civil discutiendo y solucionando los temas de confrontación, pero sin armas. Es como si dijeran: “Aquí nosotros discutimos y el que gana se lleva el gato al agua, y se acaba todo sin tener que recurrir a los ejércitos”. A escala internacional no puede haber otra cosa. Norberto Bobbio en su libro sobre Thomas Hobbes, que es estupendo y emblemático, lo indica muy bien al decir que la única forma de que las pequeñas tribus o comunidades no se destruyan entre sí es que todas ellas sepan que hay, por encima de ellas, alguien más fuerte para disuadirles. Y que eso es lo que podría valer también a escala internacional. A nivel mundial los países viven entre sí de alguna manera como lo hacían los hombres durante el feudalismo, como se vivía en los países europeos antes de que se crearan las autoridades centralizadas, cuando cada grupo feudal tenía sus privilegios y hacía sus guerras. Y hoy eso es un poco lo que pasa. Yo no creo que la violencia desaparezca, pero la idea de violencia institucionalizada en forma de ejércitos con armas mortales eso sí que creo que puede acabar un día.

»*Juan Arias*: Pero, ¿piensas que eso se podrá conseguir así, casi por evolución de las cosas, o también por un crecimiento paulatino de las conciencias, que lleguen a

entender que es primitivo y absurdo resolver los problemas matándose y matando sobre todo a los inocentes?

»Savater: Creo que más bien en el crecimiento de conciencia individual. Si me dices: yo creo que una persona puede crecer en su conciencia y llegar en algún momento a tener una madurez y una cierta sabiduría vital mayor del que tenía antes, te lo acepto; pero si me dices que los pueblos son más sabios hoy que en los tiempos de Grecia, eso no me lo creo.

»Juan Arias: Por los menos los de hoy tienen mayor conocimiento, más información, más experiencia.

»Savater: Conocimientos técnicos e instrumentales, por supuesto. Y es verdad que hay ciertas instituciones que van domesticando a los hombres generación tras generación, al vivir en un país en el que el atropello de los derechos humanos o las ejecuciones públicas son cada vez menos habituales. Pero eso no significa que desaparezcan en las gentes sus fantasmas de violencia, sino que los domestica, cosa que por otro lado, me parece importantísimo, porque a mí no me importa tanto que el hombre siga siendo igual de malo y de violento por naturaleza, sino que se porte mejor».<sup>130</sup>

Savater reclama, creo que con cierta coherencia, una ONU que pueda garantizar la paz mundial y para ello el vasco propone un ejército estable y dinero. Entiende que ambas cosas gozan de poca popularidad y que esto es sin duda un serio inconveniente para llevar a cabo ese proyecto tan importante. El libro en el que el profesor es entrevistado por Juan Arias es *Fernando Savater. Saber vivir* (1999). Y en el libro en el que es entrevistado por Remedios Ávila, *El intelectual y su memoria* (2007), sostiene que la ONU debe tener un ejército permanente para ayudar a resolver los conflictos; ya no habla de la abolición del ejército o sus afines. Sin embargo, en *Las razones del antimilitarismo y otra razones* (1998), que es el que sigo, sí nos habla de tal cosa. Desde luego que no siempre ha pensado de esta manera el profesor Savater:

«En el V Congreso de las Naciones Unidas sobre Prevención del delito y tratamiento del delincuente los congresistas llegaron a la siguiente luminosa conclusión: “En los países donde han perdido valor las normas religiosas, existe conflicto en relación con los valores morales y no hay acuerdo entre los principios políticos, la Policía se encuentra ante una de estas dos situaciones: a) proteger los derechos humanos ante todo, lo que puede llevar a la anarquía, o b) mantener el orden público a todo trance, lo que puede desembocar en una tiranía. Ante tal estado de cosas la sociedad debe buscar un equilibrio, para lo que tiene que buscar las funciones de la policía, que han de estar en consonancia con los cambios sociales”. El final del párrafo es casi una exhortación casi patética: señores hagan el favor de aclarar qué es lo que quieren y no nos mareen. Pero lo importante es

---

<sup>130</sup> ARIAS, J.: *Fernando Savater: Saber vivir*, Barcelona: Planeta, 1999, pp. 93-98.

que se da como algo obvio que la protección prioritaria de los derechos humanos desemboca nada menos que en la anarquía (¡qué gran espaldarazo para los libertarios, cuyo ideal resulta así prestigiado y por bocas nada sospechosas de partidismo a favor!), mientras que el orden público —que según parece resulta incompatible a la larga con tales derechos— puede desembocar en una tiranía, que por lo visto son sin duda mejor los regímenes políticos mejor ordenados del mundo. Y ellos, esperando que la sociedad decida qué es lo que prefiere...».<sup>131</sup>

El ejército es una fuerza coercitiva y actuará disuadiendo, a los que no se atengan a las normas, con violencia. Eso es al menos lo que puede garantizar el ejército y no otra cosa, es decir, establecer la paz con la violencia controlada y velar porque los derechos humanos se cumplan con la ciudadanía, es decir, la labor que tiene encomendada la ONU. En la entrevista que Juan Arias hace a Savater en el libro citado con anterioridad y en las páginas de *Política para Amador* el profesor dice que es mejor que la violencia esté en manos de la Policía, que sea el Estado por medio de las fuerzas del orden quien garantice nuestra seguridad ciudadana. Eso es mejor, sin duda, que cada ciudadano lleve una pistola y tengamos que defendernos por nuestra cuenta. Coincido plenamente con esta teoría que hace al Estado poseedor de nuestra defensa, aunque a veces no resulte del todo efectiva. Pero dicho esto tenemos que considerar que no siempre el profesor Savater pensó de esta manera, es decir, que en algunas ocasiones, como dice en el libro *Las razones del antimilitarismo y otras razones* (1998) Savater piensa que la abolición de cierta policía debería ser prioritaria:

«En el caso concreto de España, parecen objetivos mínimos exigibles desde una óptica progresista, como la que podamos suponer a nuestros actuales gobernantes la desmilitarización completa de las fuerzas policiales y la transformación radical o en su caso la abolición de la Guardia Civil, que es un cuerpo creado para fines difícilmente compatibles con la España plural y autonomista de la actualidad».<sup>132</sup>

Estas observaciones vienen del primer Savater, el que estaba en contra de la OTAN y era radicalmente antimilitarista. Como hemos visto, el filósofo vasco ha ido cambiando su modo de pensar a través de los años, lo cual no significa ningún reproche; lo raro sería que no lo hubiera hecho y siguiese actuando de la misma manera que lo hacía cuando tenía treinta años. Sin lugar a dudas, la Guardia Civil de ahora nada tiene que ver con la que estaba al servicio de la dictadura; ahora es un cuerpo que se dedica a servir a los ciudadanos, y es una autoridad importante e imprescindible en la carretera, etc. Además, el Savater más maduro, más actual, critica a las autonomías porque las cree innecesarias y creadas para que no fuesen un agravio comparativo con respecto a las llamadas «históricas» que no sé lo que tendrán de historia, pero de cuento, mucho. Es posible que lo que propone el filósofo vasco sea algo utópico y por eso precisamente

---

<sup>131</sup> SAVATER, F.: *Las razones del antimilitarismo y otras razones*, op. cit., p. 180.

<sup>132</sup> *Ibíd.*, p. 184.



me ha llamado la atención. Si alguien huye de la utopía es precisamente Savater y nada mejor para entenderle que escuchar lo que le dice a su querido hijo Amador:

«De modo que no te deseo que te dé por las utopías, lo mismo que no te deseo que te aficiones demasiado a los “culebrones” televisivos. Me gustaría mucho, en cambio, que tuvieras ideales políticos, porque la utopías cierran la cabeza pero los ideales la abren; las utopías llevan a la inanición o a la desesperación destructiva (porque nada es tan bueno como debiera ser) mientras que los ideales estimulan el deseo de intervenir y nos conservan perseverantemente activos».<sup>133</sup>

Hecha esta salvedad, creo —ya que tengo la suerte de tener en mis manos un ejemplar de reciente aparición sobre una entrevista que Remedios Ávila hace a Savater— que debo exponer una de las preguntas de la entrevistadora y la consecuente respuesta del entrevistado. Sin duda, se trata de una continuación de lo que he ido exponiendo en las últimas páginas, pero la diferencia está en los años que median entre una publicación y otra.

«*Remedios Ávila:* Pero esa es la pregunta. ¿Es suficiente la ONU ahora? ¿O es un organismo que ha quedado obsoleto?

»*Savater:* No ha quedado obsoleto. Ha quedado incumplido. Las Naciones Unidas, para haber funcionado bien, necesitaban dos cosas imprescindibles pero antipáticas, y que muchos se han encargado de que no tengan nunca, que son un ejército e impuestos. Naciones Unidas necesitaba un ejército capaz de disuadir a cualquier país, incluido los grandes y poderosos, de que desencadenaran guerras contra otros, e impuestos para financiar eso, financiar educación, etc., etc. Eso es lo que necesitaban las Naciones Unidas. Y eso es precisamente la alianza, el diálogo. Las Naciones Unidas lo que pretendían eran unir los principios estatales en una especie de principio supraestatal, que hiciera frente a las naciones, lo que hace el Estado respecto a los ciudadanos actualmente. ¿Cómo va a crearse un diálogo entre posturas que no son racionales? Si las posturas son racionales, entonces el diálogo no se hace entre las religiones, sino entre las personas que no se las creen del todo, es decir si tú no te crees del todo la religión puedes hablar con otro que tampoco se la crea del todo y ponerte de acuerdo en un término medio. Los que se creen de verdad las cosas y creen en los demonios racionales, como monseñor Amigo, entonces no pueden hablar con los demás, porque esos demonios racionales son los únicos que nos permiten relacionarnos con los otros en un plano que todos compartimos. Cada cual tiene sus supersticiones. Lo que compartimos es la razón. Entonces por eso todos los diálogos se basan en la razón. Y todos los intentos de superar las divisiones de los Estados y de las naciones son intentos de crear estructuras abstractas, racionales, como la de las Naciones Unidas, como la del Tribunal de Justicia Internacional, que no se pone a discutir disquisiciones

---

<sup>133</sup> SAVATER, F.: *Política para Amador, op. cit.*, p. 226.

teológicas, sino que marca pautas del estar juntos, frente a los seres variados que hay. Y todo lo demás son ganas de tocar música.

»*Remedios Ávila*: Claro, una autoridad mundial con esas características, si se cumplieran las condiciones, sería la forma de hacer frente a uno de los peligros que estamos viviendo continuamente en los periódicos, sobre todo en los últimos días, es decir, el fanatismo con la posibilidad de enriquecimiento de uranio.

»*Savater*: Claro, las mejores ideas no se pueden imponer a cañonazos. O sea por mucho que se bombardee un país no se mejora su democracia, a pesar de lo que crea Bush. Pero sabiendo eso, ésa es la línea. Lo que es absurdo es decir que vamos a sentarnos a hablar cuando los únicos que están son los representantes religiosos. Porque fíjate que siempre en esos diálogos aparecen clérigos de cada lado. Pero, ¿por qué a los musulmanes, a las personas que viven en el área cultural musulmana, les va a gustar que hablen en su lugar un mullah, si a mí no me gusta que hable Rouco Varela en el mío? Yo creo que ahí algo que falla».<sup>134</sup>

Esta entrevista de Remedios Ávila puede servirnos de colofón a el tema de la guerra y sus reflexión por parte de Savater. Sin embargo, el broche a este epígrafe he creído conveniente que lo ponga el señor Javier Prado Galán con estas palabras:

«Volvamos a la pregunta: ¿con abolir las diferencias entre gobernantes y gobernados se logra la igualdad económica? Desde Europa quizá sea fácil decirlo. En Latinoamérica parece imposible resolver este acertijo. El autor de *Política para Amador* toma partido por una democracia de tipo formal. Una democracia que se preocupa de lograr la mayor participación política del individuo. Este autor desatiende en consecuencia la democracia “real”. La democracia real permanece inquieta por lograr una mejora integral de las condiciones de vida social (económica, política e ideológica) de las mayorías sin descuidar a las minorías. Savater apostaría por una democracia participativa, mas que por una democracia representativa. El que vote por los representantes que los partidos proponen, exige que la sociedad civil ponga algunos controles, que no permanezca como espectador pasivo de las corruptelas que suelen incubarse en las altas esferas de nuestras sociedades democráticas. Esta posición savateriana es plausible a todas luces. Sin embargo, en la recomendación de la instauración del llamado Estado de bienestar para lograr una cierta igualdad económica, se olvida que en el proyecto democrático savateriano el Estado es el principal impedimento del cambio democrático. Quizá por esto Savater contempla la opción de la “autogestión”, que implica que las organizaciones sociales participen activamente de la consecución del bienestar sin dejar toda responsabilidad al Estado».<sup>135</sup>

Se podrá o no estar de acuerdo con Savater en todo lo que he ido exponiendo a lo largo de este capítulo, pero lo que ha quedado meridianamente claro es que por encima de

---

<sup>134</sup> ÁVILA, R.: *El intelectual y su memoria*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 2006, pp. 71-73.

<sup>135</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater...*, *op. cit.*, pp. 227 y 228.

cualquier ideología, el autor de *Política para Amador* es un firme defensor de la democracia.

### 5.3. Crítica consecuente de la anarquía

Siguiendo con las últimas palabras del texto de Javier Prado Galán, Savater aclara el anarquismo que no le interesa y se opone de forma vehemente a los totalitarismos, sean del color que sean, y a los nacionalismos que, según su acertada opinión, tanto daño pueden estar haciendo a la nación en general al favorecer políticas locales en detrimento del Estado nacional, cuya misión es nivelar las diferencias entre las regiones y garantizar que haya una equidad entre unas y otras, que ninguna se vea favorecida por supuestas trayectorias históricas ni otras perjudicadas por el motivo contrario. Hay quien piensa, intelectuales en su mayoría, que la trayectoria política y de pensamiento en general de Savater ha variado de manera ostensible con el paso del tiempo. Lo raro es que se mantuviera en las mismas tesis y en los mismos planteamientos sociales y políticos que hace treinta años.

No obstante, el buen juicio de Savater nos advierte que siempre estuvo al lado de la política, no de los políticos, que es diferente, y que sus posturas frente a diferentes corrientes ideológicas por las que ha demostrado siempre simpatía fueron como lo son hoy día, puntualizadas y objeto de críticas. Pongo este rico ejemplo sacado de un libro ya comentado *El estado y sus criaturas* (1979) donde da razón de sus afinidades anarquistas y deja clara cuál es su posición dentro de un movimiento político tan pintoresco. No tanto por lo que de real tiene, sino por lo que de utopía representa para la abolición del Estado; no como predisposición beligerancia, sino como perfección —valga el prestamo del título— de sus criaturas; libres ya de toda carga que no sean nuestras obras morales. Pasemos a escuchar a un Savater que gozaba por aquel entonces de algunos años menos que ahora. Con veinte años es capaz de ofrecernos esta suculento artículo cargado de madurez donde ya el título anuncia el contenido sin tapujos: «Sobre el anarquismo que no me interesa», y comienza de esta manera:

«Establezcamos de entrada unas cuantas cosas, que quisiera fueran entendidas literalmente, no como disfraz, ironía, ganas de singularidad a toda costa o escapismo: yo no soy *nada* en política (y anarquista menos que nada), no quiero ni espero *políticamente* nada, no hablo en nombre de nadie salvo de mí mismo (y eso no siempre), no tengo el más remoto prurito *sincero* (*mea culpa* por hipocresías que prodigo lo menos que puedo y soy el primero en desmentir enseguida) de progresismo, revolucionarismo, populismo, redentorismo, etc., en una palabra y como resumen: *ni soy ni quiero ser bueno*. Y ahora quizá a partir de aquí podamos entendernos. Aunque ni soy ni quiero ser bueno, lo que más me interesa es la ética, entendida como ciencia de la virtud o arte de la vida fuerte y feliz (*virtus* viene de *vir*, fuerza); aunque nadie me respalda ni a nadie represento, no soy individualista, porque eso es una concesión al Estado de masas en que nos viven; aunque no tengo

afanes progres o redentores la gran obra de arte que pretendo crear se basa en la *seducción*, de otros (por favor, no de *todos* los otros) y mi premio es el reconocimiento, que es también el regalo que doy. Conclusión: mis símbolos son libertarios y en cuanto a *ideas de acción*, en su sentido ético y estético, solo la imaginación ácrata cuenta para mí.

»De lo que me interesa —en la anarquía— y he escrito demasiado y quizá nunca hablo de otra cosa. Pero ¡hay tanto en el anarquismo, que no me interesa, que se parece a lo que más detesto! Ese anarquismo que no me interesa es el que tiene futuro...y pasado: es decir es el que sirve también para obnubilar el presente. Hablaré contra él para desmentir a mis lectores y para desmentirme: la impronunciable verdad del pasado (¡ah, nombres gloriosos, Bakunin y Durruti!) no es más que la mentira del futuro, de la que se nutre el pálido presente. Quien necesita la esperanza no ha entendido todavía el porqué de la acción ni es capaz de gozarse en ella. Acabará desesperado, como última concesión al optimismo...

»¿Qué anarquismo no me interesa? <sup>136</sup>

»—El que ayuda a ser algo en política, a ocupar un puesto desde el punto de vista total de poder, a disfrutar de una tradición teórica y práctica, de unas siglas, unos símbolos, una identificación, unos *enemigos*,

»—El que a consecuencia de lo anterior, quiere ser reconocido como una fuerza política importante (es decir, el que renuncia a la fuerza no política) y se envanece de tener en su sindicato más afiliados que *ellos*, de ser capaz de manejar una huelga como cualquier otra central (?) o mejor, etc.

»—El que no es más que una coartada para el bostezo, el aburrimiento, la abulia, la pereza, la ignorancia, la vulgaridad, el macarrismo teórico, la impotencia, el asco de uno mismo socializado y proyectado al exterior, la morosa autodestrucción inacabablemente diferida (y en esos casos ya se sabe, cuanto antes, mejor...).

»—El que no es más que una coartada para la crueldad, la brutalidad, la destrucción obtusa de quien quiere vengarse por no ser capaz de hacer nada, el resentimiento estéril y venenoso, la fascinación por las armas, por los adelantos técnicos en materia de asesinatos, por la disciplina militar.

»—El que no es más que otro nombre del apestoso mito jacobino, de los más puros, los incorruptibles, los nuevos inquisidores que vigilan con ceñudo reproche las desviaciones, ligerezas e “infidelidades” de los vivientes, los espartanos depositarios y esclavos de esencias tristes, la voz del pueblo (¡como si la voz del

---

<sup>136</sup> Deberían tomar buena nota algunos sindicatos que se hacen pasar por anarcosindicalistas y lo que quieren es mayor presencia en las instituciones y mayor poder. Entre tanto aturden a la gente —que se deja— con manifestaciones y huelgas tan poco acertadas como seguidas.

pueblo no fuera el Boletín Oficial del Estado!), los que sueñan con el Verdadero-Partido-Revolucionario-No-Burocrático, etc.

»—El que odia al Estado como algo malo en sí (?), desviación perversa de una pureza originaria que hay que recuperar; es decir, el que ignora hasta qué punto rebelarse contra el Estado supone haber aprovechado bien la larga experiencia estatal, ser heredero consciente de la institución que se propone abolir.

»—El que no es más que otro nombre de un franciscano tántrico-ecológico, con aditamentos estupefacientes y la proa hacia Ibiza.

»—El que odia las obras de los hombres y pretende el pasmo y la inacción.

»—El que no conoce valores más altos que la justicia y la igualdad, ni ve contradicción entre los dos términos de ese centauro, el “bien común”.

»—El que no tiene otro propósito que fastidiar a los comunistas, impresionarlos o convertirlos.

»—En una palabra, el anarquismo de buenos sentimientos y agriadas teorías.

Una palabra final, contra los *ismos*: tienden a convertirse en problemas en lugar de afrontar los problemas reales; hablan de sí mismos, de su “movimiento” y de sus “corrientes” y de sus “nuevas tendencias”, pero son un pobre remedo del auténtico narcisismo. ¿Por qué perder el tiempo hablando de anarquismo o, aun, peor, de cual sea, el “verdadero” anarquismo? ¿No tenemos ningún lío más urgente entre manos, ningún proyecto concreto más sugestivo, ningún enigma más misterioso, nada más divertido, más gracioso o más estimulante de lo que hablar? Si no es más que otra advocación de la institución —problema— ¿no sería más cauto dar de lado la palabreja y su folklore y pasar a discutir directamente el problema institucional? Por mi parte, eso es precisamente lo que pretendo hacer; y como ya dije antes, solo de mí puedo hablar...».<sup>137</sup>

Sin duda, hubo un anarquismo pequeño burgués y desencantado que soñaba con las playas de Ibiza y los desnudos integrales y el amor libre y el romanticismo del hombre de Cromagnon aunque solo fuera por un largo y parásito verano. Y hubo también un anarquismo irresponsable y casi tirano que suponía que no hacer nada era estar en la línea de una pureza libertaria jamás conseguida, aunque sí soñada. Por todo eso tiene razón Savater en dejar claro que sus simpatías ácratas están dentro del sentido común que anima las «utopías» simpáticas y reconocidas como tales, fuera de compromisos de cumplimiento de los que el profesor se aleja por imposibles, y prefiere abrazar las ideologías políticas con todas sus consecuencias.

---

<sup>137</sup> SAVATER, F.: *El Estado y sus criaturas*, op. cit., pp. 75-77.

#### 5.4. El individualismo en Savater

Sin embargo, cabe destacar algunas palabras en este tema: son las referidas al individualismo. Como sabemos, el profesor Savater es un claro defensor del individualismo y así lo pone de manifiesto en numerosas ocasiones, sin embargo, en estos años Savater se pronunciaba de manera contraria; recordemos lo que dice con respecto al individualismo: «no soy individualista, porque eso es una concesión al Estado de masas». En esa línea de cambio no estaba solo, sino que muchos pensadores e intelectuales de su generación también habían sufrido un cambio en la manera de pensar, ni más ni menos que como cualquiera de nosotros, con la salvedad de que algunas personas con talento tienen la oportunidad de dejarlo escrito y por eso se nota más. El resto de los mortales pasamos más desapercibidos; además, nadie nos va a pedir nuestra opinión ni las van a someter a una comparación exhaustiva, esos son algunos de los «inconvenientes» que tiene el ser un hombre de relevancia intelectual.

Pero qué piensa del liberalismo el señor José Ramón Ayllón, oigámosle:

«Toda visión de la vida deriva de cómo se interprete la relación entre tres elementos capitales: el mundo, el hombre y Dios. La ideología liberal admite los tres elementos, pero niega la dependencia actual del hombre y del mundo respecto a Dios. Este sería el Arquitecto universal de una obra que realizó hace millones de años. Para el liberalismo, el hombre es el único protagonista de la Historia, y su libertad es norma de sí misma: no existen para ella criterios exteriores y objetivos. Al concebir la libertad como valor supremo, no se acepta el peso de la responsabilidad estable, pues implica cierta limitación del futuro obrar. Por eso el hombre liberal se siente impulsado a realizar acciones libres en todas las direcciones posibles, aunque sean opuestas y contradictorias, evitando cuidadosamente los compromisos. El miedo al compromiso responde a una visión desenfocada de la libertad, a no apreciar que los compromisos protegen al hombre. Es bueno el compromiso que un médico tiene de salvar vidas humanas. Y es bueno para la sociedad, para sus pacientes y para él mismo, que se le pidan responsabilidades de ello. Si no se le pidieran, se fomentaría su irresponsabilidad. Y si fuera culpable, quedaría impune. El ejemplo vale para el abogado, el periodista, el arquitecto..., y para cualquier otra profesión y persona. Es fácil advertir que el Liberalismo, con su concepción individualista del hombre, da origen a una sociedad egoísta. Las esperanzas puestas en esta ideología solo mostraron su fracaso rotundo cuando el mundo conoció los cuarenta y cinco millones de víctimas de la Primera Guerra Mundial. Cayeron, además, los mejores: las jóvenes generaciones en cuyo nombre muchos se habían afanado para ofrecerles un porvenir de paz y de progreso».<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> AYLLÓN, J. R.: *Entorno al hombre*, op. cit., pp. 119 y 120.

No creo que el liberalismo quiera sacudirse ninguna responsabilidad, sino, al contrario, el liberalismo hace mejor que ningún otro sistema que las responsabilidades recaigan en el propio individuo. Su valor consiste precisamente en afrontar sus propias decisiones y en evitar el grupo para evadirse entre la multitud de sus errores. En este sentido estoy más de acuerdo con la defensa del liberalismo del Savater de los últimos tiempos; un liberalismo que, sin renunciar a la solidaridad y al compromiso moral, reclama para sí mismo el espacio de libertad y de creatividad que le es necesario. Sí es cierto que el individualismo potencia la libertad por encima de otros valores —suponiendo que lo sean— como la igualdad. Además, la única igualdad que potencia el individualismo no es la socialización de los medios de producción, sino la igualdad de oportunidades para los individuos que quieran prosperar dentro de un sistema —la democracia— que garantice la libertad.

Sin embargo, el individualismo nunca ha sido contrario a la justicia social, ni a la solidaridad; entre las desigualdades que se dan en cualquier sociedad, reclamar la libertad individual no quiere decir excluir valores o instituciones de reconocido mérito social. La libertad es la esencia de la moral y, al serlo de la moral, también lo es de la justicia. En ese sentido, la voluntad ciudadana ha empujado a los Estados modernos a comprometerse con el pueblo para crear organismos que velen por la justicia, por el bien, por la salud y por la libertad de los pueblos. Es José Antonio Marina quien nos da un ejemplo, que no por visto es siempre interpretado como se merece. El juicio va más allá de la aplicación de un Estado benefactor, recupera en su síntesis la labor de las sociedades y su disposición solidaria en beneficio de la totalidad sin sacrificar el valor de la libertad personal. Este es su acertado comentario:

«*Marta*: Lo que usted pretende, entonces, es leer la historia de los progresos sociales o políticos como la historia de la creación ética, y no como la historia de las reparaciones.

»*Autor*: Por la misma razón que la historia de la ciencia debe tratarse como la creación incesante de conocimientos, y no como la anulación de la ignorancia. Ambas cosas van juntas, desde luego, pero es preciso exponer el dinamismo que produjo esa brillante sucesión de proezas para comprenderlas.

»*Marta*: ¡Es el colmo! Todos nos sentimos convalecientes de la historia y usted viene a decirnos que deberíamos sentirnos orgullosos. Desde Leibniz no se ha visto un optimismo tan insensato.

»*Autor*: Se está empeñando en no entenderme. Solo digo que cerramos estúpidamente los ojos ante la grandeza de alguna de nuestras creaciones éticas. Por ejemplo jaleamos mucho el arte de nuestro siglo, su inventiva, su genialidad, su novedad. Nos sentimos orgullosos de sus alardes. ¿Por qué no hacer lo mismo con la seguridad social, los servicios públicos de sanidad, las vacaciones pagadas, el subsidio de paro? Nadie podrá convencerme de que no son grandes creaciones del espíritu humano. Es una obra que no se ha hecho sola y que ha exigido y exige el

esfuerzo de mucha gente. Sin embargo, en las naciones donde se ha establecido, previamente se ha conseguido el acuerdo que usted consideraba inverosímil. Este es el punto central de mi argumentación. Tenemos que iluminar los contenidos implícitos de nuestros actos y nuestras afirmaciones. Al hacerlo, unas veces descubriremos fuerzas tenebrosas y otra veces energías deslumbrantes. Ambas cosas son nuestras y no conviene olvidarlo.

»*Marta*: Está usted ampliando en exceso el ámbito de la ética. ¿Son los impuestos una creación ética también?

»*Autor*: Son una técnica económica para llevar a la práctica una decisión ética. Seguro que usted piensa lo mismo que yo. Dígame, ¿qué son los impuestos?

»*Marta*: La aportación individual de dinero para hacer frente a los gastos comunes de un Estado». <sup>139</sup>

El profesor José Antonio Marina tiene razón cuando, en medio de tanto progreso técnico y tecnológico, trae a colación algo tan aparentemente esencial como son los beneficios sociales, que casualmente es en Occidente —y no en todos los países que denominamos occidentales— donde se dan, quedando un gran parte del mundo sin estas coberturas sociales que tan poco apreciamos; quizá porque en mayor o en menor medida la mayoría de las personas vivas en la actualidad hemos nacido y crecido con un sistema que nos garantizaba escolarización, sanidad, jubilación, vacaciones pagadas, vivienda subvencionada, etc. En Occidente no hemos entendido bien qué es el llamado Estado del bienestar, y a diferencia de muchos países no comprendemos que hay que pagar algo por algunos servicios. Nadie nos va a quitar el modelo de sanidad o el de enseñanza que tenemos; ningún partido en España o fuera de nuestro país piensa que se deba imponer una sanidad pagada. Lo cierto es que un moderado o discreto copago no vendría mal a las arcas de la seguridad social o al Ministerio de Educación. Eso no quiere decir ni mucho menos que los que menos tengan se vayan a quedar sin sanidad o sin enseñanza o sin derecho al paro o a la subvención que le corresponda. Se trata de entender que un país no puede disponer de tantos medios económicos como para pagar los servicios que los ciudadanos más reclaman. Sin nos bajan los impuestos no podremos acceder a un buen servicio en general, por eso se necesita pensar en un copago, en una forma de ayudar a sistemas que tienen un presupuesto muy alto. Cada uno pagará en función de su situación personal, lo mismo que hacemos en la farmacia, y eso no es un paso atrás, sino ser previsores con sistemas que hasta ahora han funcionado bien, pero que a partir de este momento y con el elevado número de parados no sabemos como van a funcionar.

Por otro lado, es oportuno reconocer que nos sobran cargos públicos y que se debe necesariamente recortar el número de funcionarios políticos que no estén en la

---

<sup>139</sup> MARINA, J. A.: *Ética para náufragos*, op. cit., pp. 238 y 239.



Administración por oposición. No se puede mantener el número de cargos públicos que tenemos en España porque a los partidos políticos les interesa o porque esos estamentos sirven como agencia de colocación de amigos y familiares de los políticos en cualquier parte de España. Es necesario que nos impliquemos como ciudadanos en esas cosas que son de vital importancia para el buen funcionamiento de las instituciones y de la nación. No podemos dejar pasar estas cosas como si no fuera con nosotros, como si solo se tratara de algo que deben resolver los políticos. En nuestra mano está el que en un futuro todos podamos seguir gozando de un Estado de bienestar.

Para eso tenemos que aceptar, de un lado, el copago y, de otro, el compromiso de los políticos de reducir el número de funcionarios hasta el mínimo posible; ambas cosas innecesarias para que todo siga funcionando según nuestros deseos. Efectivamente, debemos atajar la corrupción, pero no solo la de los políticos, sino la de todos en general; debemos cambiar de mentalidad y empezar a pedir facturas con IVA, debemos implicarnos más cada uno de nosotros antes de tildar a los políticos de corruptos o ladrones. Antes de eso debemos pensar en si, cuando no pedimos facturas, estamos obrando correctamente o por el contrario solo nos separa de los políticos corruptos las cantidades a defraudar. Sin duda, nos hace falta una educación ciudadana, de eso no cabe la menor duda. No podemos tildar a los demás de ladrones cuando nosotros intentamos por todos los medios ahorrarnos los impuestos, ni podemos quejarnos de que suban el IVA cultural, ni los combustibles ni las tasas de recogida de basura, etc. Debemos comprender que de algún sitio tiene que salir el dinero para pagar a policías, bomberos, médicos, abogados, enfermeras o guardas forestales. Si exigimos pagar menos impuestos debe ser necesariamente por menos prestaciones; no nos pueden dar lo mismo ni la misma calidad por el mismo precio, y esto debe ser comprendido por los ciudadanos.

Ahora se quejan de manera continua de que pagamos muchos impuestos, pero nadie quiere hacer un copago sanitario ni en la enseñanza, sino seguir manteniendo el gasto con un mínimo de impuestos. Solo la demagogia de la oposición promete menos impuestos, menos tasas y más prestaciones sociales; no hace falta ser muy inteligente ni ser doctor en economía para saber que eso no puede ser. Cabría entonces preguntarse, ¿cuál es el mayor logro hasta la fecha de la ética y el terreno de la política? Savater dice con insistencia y preocupación personal que debemos participar en la política, que debemos, de alguna manera, implicarnos, participar dentro del entorno que por nuestra situación personal podamos: asociaciones de barrio, movimientos culturales o deportivos, etc.

## 5.5. La acción política

En este mismo sentido en el que ya habló Savater, también habla el profesor José Ramón Ayllón. Me parece relevante su interés por la política, y su implicación con ella

—no partidista— y coincide, en mi opinión, con la línea seguida por Savater. Cualquier ciudadano formado debe interesarse por la política porque los políticos no deben ser siempre profesionales. Se puede hacer política de muchas maneras y sobre todo se debe participar en debates en foros o en reivindicaciones callejeras cuando la situación creamos que es oportuna —no oportunista— para que se nos oiga. Nadie, como dice Savater, ha salido a la calle para reclamar que Cataluña no es de uno o dos partidos catalanes que así lo quieran, sino que Cataluña es una parte de España y como tal yo tengo todo el derecho de reclamar lo que legítimamente es mío.

Sin embargo, cuando se ha querido tocar la ley de universidades con el 3+2 han sido muchos los jóvenes que han inundado con banderas —¿republicanas...?— y con pancartas las calles de las grandes ciudades. No parece que el territorio de España les importe mucho; se conforman, como diría Savater en su libro *¡No te prives! Defensa de la ciudadanía* (2014), con el de su comunidad; lo que pase en las otras no parece ser asunto suyo. Como tampoco competen a nadie, salvo a los maños, las fuertes crecidas del río Ebro. Es posible que esa parte de España necesite un trasvase y el exceso de agua sea aprovechado por otra parte del país donde la tierra es más sedienta. Pero eso parece que tampoco tiene importancia, al menos no tanta como el IVA cultural, que al parecer supone la ruina de las familias españolas. Sin duda que ya habrá algún partido que aproveche este impuesto para captar el voto de los jóvenes —al que nadie, por cierto, va a renunciar—, anunciando que los quitará o asegurando que no los va a poner. Ahora pongamos atención a lo que dice nuestro buen amigo, José Ramón Ayllón:

«Social por naturaleza, el ser humano solo puede vivir y desarrollarse conviviendo con sus semejantes. Pero también es egoísta. Su “insociable sociabilidad”, como dice Kant, hace que no pueda prescindir de los demás ni renunciar enteramente a sus propios deseos. Por esta razón necesitamos la política. [...].

»Para que los conflictos de intereses se resuelvan sin violencia. Para que nuestras fuerzas se sumen en lugar de oponerse. Para librarnos de la guerra y del miedo a la barbarie. Por todo ello, porque no somos buenos, ni justos, ni solidarios, pero queremos serlo, necesitamos también un Estado. La política, dice Comte-Sponville, es la gestión pacífica de los conflictos, de las alianzas y de las relaciones de fuerza. Es, por lo tanto, el arte de vivir juntos en una misma ciudad y en un mismo Estado, con gentes que uno no ha elegido, y que en muchos caso son nuestros rivales, tanto o más que nuestros aliados.

»Esto supone compromisos, acuerdos para zanjar los desacuerdos, enfrentamientos regulados por leyes, una lucha por el poder y, sobre todo, la aceptación de una autoridad común. De otra forma solo habría violencia, que es precisamente lo que la política trata de impedir. La política es la única paz posible, y eso dice todo sobre la grandeza.

»Sin un poder legítimo no hay política, sino violencia del más fuerte. Queremos un poder que garantice la convivencia pacífica, y para eso le obedecemos libremente.

En realidad, hacemos política para ser libres, para proteger nuestras libertades fundamentales. ¿Quién querría vivir completamente solo? ¿Quién desearía vivir en una guerra permanente de todos contra todos? La vida de los hombres sería en esos casos como dice Hobbes, “solitaria, menesterosa, penosa, casi animal y breve”. Por eso es mejor una autoridad común, una ley común y un Estado: es mejor la política.

»Nos equivocáramos si viéramos la política como una actividad secundaria y despreciable, pues la verdad es lo contrario: ocuparse de la vida común, de los destinos de una comunidad humana, es una tarea esencial de la que nadie en mayor o en menor grado, debe desentenderse. No participar en la política, cada uno en la medida de sus posibilidades, es un error y una irresponsabilidad. Es clara la imposibilidad de participación directa por parte de una mayoría de ciudadanos, pero es perfectamente posible la participación indirecta y efectiva que se consigue colaborando en instituciones libres de muy diversa índole: económicas, artísticas, culturales, deportivas, benéficas, asistenciales... De esta forma se favorece lo que debe ser toda la sociedad: un ámbito pacífico de colaboración común; un conjunto de personas que, lejos de ser títeres del Estado, son capaces de organizarse con inteligencia y libertad.

»Solo esa libre asociación, esa creación de instituciones intermedias entre el individuo y el Estado protege a los particulares al hacer imposible la omnipotencia del Estado. Las personas, al unirse entre sí y dar lugar a la sociedad, no son simples súbditos o sujetos pasivos de los poderes estatales. Tienen, por el contrario, un papel activo que se concreta en forma de derechos políticos y deberes cívicos. Precisamente la libre asociación y creación de instituciones es un derecho y un deber ciudadano, una protección frente al peligro de un poder burocrático, impersonal y arbitrario. En este sentido, los medios de comunicación juegan un relevante papel político cuando defienden un espacio público libre para el debate. Al permitir la expresión de la opinión pública, ejercen un eficaz control de la autoridad».<sup>140</sup>

Como se puede apreciar, el profesor José Ramón Ayllón, exhorta a los ciudadanos a que participemos en la política de la manera que podamos, que seamos activos, que tomemos partido por algo. Algo parecido dice el Savater de los años de *Política para Amador* (1995) y lo que dice en plena efervescencia de juventud y de su sentido del humor —del que no creo que se haya desprendido nunca— en *El estado y sus criaturas* (1979), oigámosle:

«Por otro lado tampoco se puede echar en saco roto el muy notable amor que nos profesan los políticos. Nos quieren nos han querido y si de vez en cuando nos hacen llorar, eso corrobora que sin duda nos quieren bien. Se preocupan por nosotros o, para ser más precisos, por nuestro bien, que es Común, como el Mercado ese. ¿No seríamos injustos o despilfarradores si desaprovechamos tanto

---

<sup>140</sup> AYLLÓN, J. R.: *Filosofía mínima, op. cit.*, pp. 261-263.

amor y tanto mimo? Pensemos que los políticos se desviven por nosotros; aún llegan más lejos, pues hasta nos desviven a nosotros también para vivir en nuestro lugar y decidir en nuestro nombre lo que en cada caso queremos y lo que más nos conviene. Se desviven por vivirnos, los muy vivos. Pero tienen que contar ante todo con nuestro permiso, faltaría más: necesitan nuestra anuencia en nuestro propio despojo, exigen de sus víctimas complicidad... ¿Se la damos o no? O elecciones o dictadura, dice la ciencia política de los profesionales. O el pueblo elige sus representantes o algún Coco Guagua con dientes de obús se elegirá como representante del pueblo. Pero dejémonos de “pueblo”, que es un mozo al que no tengo el gusto de conocer: o elijo a mi representante o un representante me elegirá como representado. De lo que no me libro es de padecer representación: ¡viva el teatro! O entrego mi poder propio —mi capacidad de acción o de decisión— a quien yo quiera (más o menos, se entiende, pues el escaparate que se me ofrece no tiene demasiada golosinas) o alguien se encargará de quitármelo por la fuerza: o sea que tengo que elegir entre el discreto carterista que después de robarme tendrá el detalle de devolverme el billeteo y el carné de conducir o el feroz atracador que me quitará la bolsa y la vida. En ambos casos, lo único que decido es mi renuncia a volver a decidir, y que esto no se olvide, “decidir de verdad es decidir uno mismo, no decidir quién tiene que decidir” (Castoriadis)». <sup>141</sup>

Aquí Savater deja una muestra de su ironía y de sus simpatías ácratas, que, sin duda, con el transcurrir del tiempo se fueron suavizando de manera notable. Para constatar el hecho me vienen a la cabeza las declaraciones que hizo en el prólogo de su libro *El Estado y sus criaturas* (1979) y el que se titula *Sin contemplaciones* (1993), este último, catorce años después de que fuera publicado el primero. Aunque en realidad son quince, porque el prólogo está firmado en 1992. En el libro *Sin contemplaciones* nos encontramos a un Savater más reposado, más definido en su trayectoria política y él mismo en el prólogo del libro en cuestión dice:

«Hace pocos meses un periodista me preguntó: “se le acusa de estar demasiado próximo al poder. ¿Qué contesta usted?” Al principio me vinieron a los labios las indignadas disculpas al uso: el poder y yo, pues fíjese que no... Después me sentí halagado. Durante el franquismo, nadie supuso que yo estuviera próximo al poder o lo hubiera estado, como tantos que se iniciaron en el falangismo y sobre todo en el falangismo periodístico. Tampoco nadie me ha relacionado nunca con el poder estalinista, ni con el antiguo ni con el que aún hoy perdura en China o Cuba (cuya “dignidad” colectiva aún tiene muy burgueses abogados). Con los siempre influyentes poderes eclesiásticos, cuyas oportunas ambigüedades “utópicas” tantos veneran y en cuyos seminarios se han formado, jamás nadie me ha supuesto conexión alguna. Ni con los poderes policiales que torturan o detienen por cuestiones ideológicas, pues no hay en este país asociación contra estas lacras que no me cuente entre sus miembros fundadores. Ni por supuesto se me vincula a los poderes nacionalistas, que tanta mano tienen en las autonomías y que tanto pueden

---

<sup>141</sup> SAVATER, F.: *El Estado y sus criaturas*, op. cit., pp. 53 y 54.

ayudarle a uno en diversos ámbitos, como, por ejemplo, en la Universidad. Mucho menos se me puede reprochar complacencia con el terrorismo, con cuya vesania más de uno ha coqueteado —principalmente desde Madrid, claro— y que yo he denunciado in situ con cierta incomodidad personal. De modo que hasta que en España no ha habido un gobierno de izquierda moderada, del cual desde luego no he recibido ningún cargo ni otras prebendas que las que diariamente se conceden también a los escritores más críticos contra el régimen, nadie ha tenido la ocurrencia de aproximarme al poder... El periodista interrumpió mis reflexiones: “Bueno, pero ¿que contesta a usted a quienes le vinculan con el poder?”. Repuse: “Que ahora me alegro infinitamente de que haya sido con este y ahora”». <sup>142</sup>

Ahora hemos vuelto a ver a otro Savater, al comprometido con los valores de la libertad, la democracia y la moral, compromiso que él nunca ha olvidado. Recordemos qué dice en *El Estado y sus criaturas* (1979) con respecto a sus intereses: «Aunque no soy ni quiero ser bueno, lo que más me interesa es la ética, entendida como ciencia de la virtud o arte de la vida fuerte y feliz (*virtus* viene de *vir*, fuerza)». <sup>143</sup> Se le critica a Savater que en su día no votara que sí a la Constitución española, y que, sencillamente, se abstuviera. Es precisamente en el pequeño libro *El Estado y sus criaturas* donde se declara no votante de la Constitución española y lo hace de esta manera:

«¿Y de nuestros padres constituyentes, de sus afanes y de su galvanizado aborto, qué nos cuenta usted? Pues nada, sino insistir en que deben aprovechar de algún modo este aniversario de Rousseau para dotarse de cierta envidia filosófica bajo su patronato, ya que parece que no andan sobrados de politeya trascendental. Y a esperar el referéndum que convertirá definitivamente la obra de los legisladores — que aquí no pretenden ser semidioses, ni siquiera ángeles caídos— en voluntad general. El *sí* se da por descontado, naturalmente pues el pueblo es recto e incorruptible y no se deja engañar por las facciones disgregadoras. Estos referendos populares de los que no puede salir más que una adhesión fervorosa, pues nadie sabe a ciencia cierta lo que significa votar *no* (¿se quiere esa constitución pero modificada, otra totalmente distinta o se establece que uno pasa de constituciones?) recuerdan un poco ciertos preparativos de los arúspices griegos. En efecto, como era de mal agüero que los bueyes que habían de ser sacrificados fuesen al ara a regañadientes, se les preguntaba ritualmente si daban su aquiescencia al holocausto; pero antes de hacer la crucial pregunta, el sacerdote había metido en la oreja del pobre animal unas semillas o piedritas, de modo que el buey agitase la testa tratando de librarse de tal molestia: ¿pero que otro signo de jubilosa afirmación hacía falta, antes de llevarle con paz de ánimo y bendiciones divinas al matadero?». <sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> SAVATER, F.: *Sin Contemplaciones*, Madrid: Ediciones Libertarias, 1993, pp. 15 y 16.

<sup>143</sup> SAVATER, F.: *El Estado y sus criaturas*, op. cit., p. 75.

<sup>144</sup> *Ibíd.*, pp. 44 y 45.

Después, con el tiempo, ha venido a ser constitucionalista, que es lo que no le perdonan algunos intelectuales de izquierda a Savater. ¿Y qué otra cosa se puede ser en una España que es democrática y que ha dado pruebas de su salud política? Después de enfrentarnos a diferentes terrorismos y a no pocos contratiempos políticos, por cierto bien solventados por la madurez del pueblo y de sus políticos; quitando los brotes de nacionalismo de aquí y de allí, brotes, sí, como aparecen periódicamente los episodios de esquizofrenia. En ese sentido de lucha contra los asesinos y criminales de ETA, nadie le puede hacer ningún reproche a Savater, porque es cierto que él siempre ha estado enfrentado a ellos con valentía y con dignidad moral. También hay que considerar que él nunca ha sido partidario de que, aparte de las provincias catalanas y vascas, las demás gozaran de autonomía, pero la Constitución quiso acercar el espíritu a la letra y se prodigó con entusiasmo en sus principios de igualdad; recordemos la frase tan campechana con la que tal acuerdo es recordado: «Café para todos». Desde entonces ya ha llovido lo suyo, pero también desde entonces Savater tenía en este aspecto las cosas muy claras, por eso dice:

«Dividir el Estado en provincias equivale a reconocer que todas las regiones han sido vencidas, que la institución estatal solo puede fundarse en la derrota de las afinidades reales, de la vida propia de los sitios, de las organizaciones peculiares de la sociedad concreta, localizada, enraizada. En este sentido tan provincia es Madrid como Guipúzcoa y tan capital Barcelona como Valladolid. Cuanto más arbitraria fuera la división en provincias —y de hecho lo es hasta grados ridículos— tanto más netamente se percibe, el principio vampírico de la totalización estatal. Las provincias se rebelan porque no quieren serlo, las grandes derrotadas aspiran a vengar finalmente su avasallamiento. Asumiendo ese título infamante de “vencidas” recuerdan que son fruto de una humillación bélica perpetuada en abstracción burocrática. Otra ventaja tiene la denominación “provincia” frente a otros títulos que escuecen menos. Con las provincias no se puede hacer nada, salvo someterlas al Estado que las crea o sublevarlas contra él; pero con la nación o la nacionalidad o el país se puede instaurar nuevos Estados. No es lo mismo independizarse del Estado que fundar un Estado independiente: para las provincias, solo puede la primera forma de independencia es realmente liberadora, pues en la segunda se mantendrá sin alteración —quizá incluso sin alteración sensible de su arbitrariedad geográfica— la derrota provincial. Ya sé que todo esto queda muy lejos de la política *práctica*, pero quizá se atisbe por aquí la furiosa novedad de muchas luchas antinacionalistas y sobre todo de su concreción de privilegio y vanguardia en España. Las llamo “antinacionalistas” porque para que su insurrección sea verdaderamente independentista debe ser provincial o, si se quiere, provinciana. En cuanto se encuentre de nuevo dotada de gobierno nacional, unidad nacional, capital nacional, ejército nacional, policía nacional, lengua oficial

nacional los lugares vivos habrán perdido de nuevo su independencia y quizá, lo que es peor, hasta la vocación insumisa de conseguirla».<sup>145</sup>

Aquí tenemos al Savater que no hace ascos a la separación de las provincias, para él, las grandes derrotadas. ¿De qué derrota habla el profesor? La únicas provincias que parecen derrotadas, que se han presentado siempre como víctimas del centralismo estatal, son Cataluña y el País Vasco. La demás «derrotadas», incluyendo Madrid, han sabido adaptarse a las circunstancias y, entre otra cosas, son tierra de acogida de tanto y tanto vasco que se siente español y que ha tenido que emigrar de sus pueblos y ciudades en busca de provincias «derrotadas», pero seguras.

Como se ha comentado de aquel Savater de *El Estado y sus criaturas* (1979) han pasado muchos años, tantos como treinta y cinco; creo que ese tiempo es más que suficiente para entender que el pensamiento, y más el de un pensador, puede estar sujeto a cambios de opinión y de reconocimiento de las nuevas verdades que se van abriendo paso a lo largo de los años, incorporando nuevos retos sociales a los que hay que dar solución. Si en algo no ha cambiado el profesor Savater ha sido en denunciar y enfrentarse al terrorismo de ETA.<sup>146</sup> En lo que tampoco ha cambiado ha sido en la idea central de la consideración del ser humano como un fin en sí mismo y el reconocimiento en el otro. Cuando desde diversos sitios se dedican a buscar en él las contradicciones no se puede decir que no tengan razón en buscarlas o que estén en un error, sino que tal búsqueda se puede hacer o se debe hacer para ahondar más en su obra y para establecer las comparaciones y la evolución de un pensador a lo largo del tiempo. Ser justo equivale a no hacer del autor un intocable, pero tampoco intentar minar la obra en su conjunto por los deslices de unos párrafos, sobre todo cuando la trayectoria de Savater está alejada de todo radicalismo.

Es posible que los años del despertar filosófico del profesor y la juventud que los acompañaba significaran una toma de partido político comprometido con las hazañas de lo radical, pero a años luz de lo radicalmente violento. Además, cualquier trayectoria humana, pongo por caso de cualquier persona, está sometida al vaivén de las situaciones sociales en las cuales, queramos o no, estamos inmersos. Paso a contar, sirviéndome de uno de sus artículos aparecidos en el libro *Sin contemplaciones* (1993) lo que a mi parecer puede darnos una idea de los cambios que se le imputan con tanta insistencia. El artículo en cuestión trata de un coloquio de reflexión conmemorativa con motivo del aniversario de la muerte del Che Guevara, ya el título puede poner de los nervios a más de un hinchado procubano: «El otro Rambo». Y en esta ampliación que da en el artículo

---

<sup>145</sup> *Ibíd.*, p. 58.

<sup>146</sup> En la denuncia de ETA llega hasta el momento actual como no dice en el libro *¡No te prives! Defensa de la ciudadanía* fechado en 2014. Aquí, Savater no solo denuncia a ETA, sino que pone en duda a las llamadas comunidades «históricas» y sus beneficios económicos con respecto a las otras comunidades que conforman el territorio natural y político de España

de la exposición que al parecer no pudo terminar porque la audiencia allí congregada no le dejó, dice:

«Veinte años no es nada, dice el tango. Como señaló Regis Debray, otro de los asistentes al coloquio, veinte años son demasiados para la felicidad del simple recuerdo personal y demasiado poco para la objetiva consideración histórica. Uno de los reproches que con más fruición nos hicieron, a Debray y a mí, fue el que en estos veinte años “habíamos cambiado”. En efecto, no somos los que éramos hace veinte años; aún peor, es seguro que dentro de otros veinte años después probablemente ya no seremos, lo que constituye la traición definitiva. Por mi parte, no es cosa que me preocupe demasiado: quien ha sido realmente joven a tiempo, no necesita recuperar a destiempo la ocasión perdida. Los hay que a los veinticinco años ostentaban el rigor de obispos analíticos y ahora prefieren la travesura de punkis utopistas. Aunque he oído que injertos de la piel tiernecita de los fetos pueden reparar los tejidos cerebrales dañados por la edad, por el momento ese trasplante no me tienta. Pero en lo tocante al Che Guevara, me atrevo a suponer que mi evolución no es la supuesta por los que en el coloquio la denunciaban. Hace veinte años mis amigos libertarios y yo teníamos al Che por basura leninista, exportada con fines propagandísticos por un gran campo de concentración llamado Cuba; sus posters jesucristicos rodeados de veneración por progres blandengues no nos merecían más que sarcasmos. Hoy mi consideración del personaje, incluso de la propia Cuba, es muchísima más matizada, como aprenderá en parte quien tenga la paciencia de seguir leyendo».<sup>147</sup>

Habría sido deseable, sin duda, que Heidegger hubiera cambiado de manera de pensar con respecto al nazismo y a los judíos, sin embargo, no lo hizo, y se murió justificando la causa nazi y deplorando que las universidades alemanas se estuvieran llenando de judíos. En el profesor Savater, como en cualquier intelectual de su talla —es decir, que tenga no solo una línea de pensamiento abierta, sino innumerables autopistas por donde circulan ideas de ida y vuelta a mucha velocidad—, la contradicción intelectual y la contradicción en los mismos términos es casi necesaria. El matemático o el físico por los que siento una profunda admiración no son objetos de contradicción, sino de error de calculo o de inexactitud; aplíquesele tal apreciación al profesor y llegarán al compromiso al que yo he llegado: crítica educada y anteposición de la propia variabilidad personal antes que juzgar la otra a la ligera, cosa que se suele hacer con escaso respeto.

El hecho de que el profesor Savater esté vivo —Dios nos lo guarde por muchos años, aunque su carácter laico rechazará, con buen humor, tal petición celestial— implica que el trabajo que sobre él se haga tiene que ser sincero y respetuoso, sin intentar esconder la crítica por el interés poco docto de quedar bien a sus ojos, si tal tesis doctoral llega a caer en sus manos. Para terminar este capítulo, me gustaría incluir una cita sobre la

---

<sup>147</sup> SAVATER, F.: *Sin contemplaciones, op. cit.*, pp. 173 y 174.



libertad política que se encuentra en el primer capítulo del libro titulado *Sin contemplaciones* (1993) y dice así:

«Al hablar de libertad no me refiero a nada especialmente místico, sino a la autonomía de los individuos en la colectividad para establecer y revocar leyes, elegir y deponer a los gobernantes, disfrutar de garantías jurídicas y de la posibilidad de explotar por cualquier medio no lesivo para otros la plenitud de la subjetividad. Quizá en este programa básico resuene para algunos, sobre todo dado los tiempos que corren, el ominoso tañido de las campanas neoliberales y que echen de menos la mención de virtudes como la solidaridad, el compromiso con los humildes, la austeridad vital, la protección de la naturaleza, etc. Sin embargo, es preciso recordar que las instituciones políticas basadas en la libertad no pueden partir de la imposición de la virtud, sino que aspiran a favorecerla como resultado de los consensos obtenidos por la reflexión común sobre lo que a todos afecta y conviene. Los atajos más o menos bien intencionados para acelerar la llegada siempre renuente del bien —llámese populismo o paternalismo— no tienen por lo común otro resultado que obstaculizar el desarrollo de la voluntad responsable en los ciudadanos, adormeciéndoles con la supuesta eficacia de una autoridad expeditiva que ofrece “lo mejor” aquí y ahora, pero exigiendo como contrapartida la unanimidad obediente. En cuanto pasamos de la incertidumbre paciente de la educación democrática a la inmediatez clamorosa de los toques a rebato, salimos de la institución de la libertad para entrar en cualquier variedad de despotismo».<sup>148</sup>

Qué mejor broche a este capítulo dedicado a la política de Savater que este ensayo tan lúcido y ameno dedicado a la libertad. Libertad, por otro lado, que no ha dejado nunca de defender el Savater de todos los tiempos, esa libertad que le ha costado estar en el punto de mira de ETA.

## 5.6. Observaciones finales

En este tema salvo un comentario de Javier Prados Galán en el que dice, como ya se ha podido leer: «La violencia política es para Savater el reconocimiento de una alteridad inasimilable. No aparece lo que en realidad estaba buscando con cierto interés que no es otra cosas que los fundamentos éticos del yo». Sin embargo, con las puntualizaciones de profesor Galán volvemos a sus ideas nucleares en torno al reconocimiento del otro. Todo lo que favorece el reconocimiento propio «en» el otro y no «del» otro —es lo que puede ser netamente político y violento— contribuye a pacificación social. Porque, como ya he dicho con anterioridad, el reconocimiento del otro forma parte de la política, es decir, del plano de la violencia, de mirar al otro de arriba abajo, de especular con el otro. Por desgracia, todos lo hacemos, todos especulamos con el otro y no nos comprometemos con él ni con lo que representa como ser humano para la ética.

---

<sup>148</sup> *Ibíd.*, pp. 24 y 25.

Buscamos a veces de manera interesada algo que nos pueda valer de ese individuo en particular o dejamos la puerta abierta para cuando la ocasión lo requiera. Hacemos algo, sí, pero no lo hacemos «gratis», sino que buscamos alguna recompensa. Ya sea en forma de agradecimiento, de favor, de simpatía o de imagen de buena persona. Y para los más íntimamente religiosos, la salvación a través de nuestras obras. Claro que, sin duda, es mejor defender el paraíso a través de las obras buenas, honestas y justas que procurárselo mediante la inmolación, llevándose a cientos de personas por delante por defender una idea o la imagen «supuestamente» dañada de un profeta. Por lo demás, y esto es muy importante, el análisis ético que ya he definido hasta la saciedad no aparece en libros como: *Las razones del antimilitarismo y otras razones* (1998), *Fernando Savater. Saber vivir* (Juan Arias, 1999), *El intelectual y su memoria* (Remedios Ávila, 2007) y en muchos otros libros posteriores cuya enumeración sería tan excautiva como poco práctica.

No obstante, se puede apreciar la cosificación o la falta de reconocimiento del otro cuando omitimos nuestras obligaciones ciudadanas. No pagar impuestos o intentar no declarar a Hacienda las ganancias obtenidas o evitar el IVA son cosas que repercuten de manera inmediata y negativa en los intereses legítimos del otro. No contamos con él cuando defraudamos; solo nos importan nuestros intereses, por eso tampoco nos importa el otro y menos aún sus posibles necesidades ni su bienestar, el que llega a través de nuestros impuestos. Hay servicios de primera necesidad como atención médica, comedores sociales, vivienda, ayudas sociales, alimentos y un largo etcétera que deben ser cubiertos con el esfuerzo de todos. Entre esas necesidades está el llevar protección policial, como le ocurrió a Savater para intentar protegerle de los bárbaros de ETA, pero eso lo veremos en el próximo capítulo. Aquí se puede ver algo de lo que andamos buscando a lo largo de la tesis, pero no de manera clara, sino como una conclusión que sacamos a través de la lectura del capítulo, pero que no figura de ninguna manera en los libros seguidos, salvo en el ya indicado del ensayo del profesor Javier Prado Galán.

## 6. En el punto de mira

### 6.1. Los prejuicios del nacionalismo

Voy a empezar este capítulo con la misma entrevista que cerraba el anterior dedicado a la política. En realidad, este tema contiene mucho del tema político hasta que aparecen las armas, y la política deja de ser efectiva. Es el caso de los nacionalismos más intransigentes y la relación que establece el profesor Savater con ellos. Si hay algo que no sea Savater, es, precisamente, nacionalista, pero ni nacionalista vasco ni nacionalista español. Sin embargo, y como iremos viendo a lo largo del capítulo, entiende que el Estado nacional está por encima de los nacionalismos, porque es capaz de nivelar las diferencias entre las regiones. Esa fue la aguda reflexión de Ortega. Ahora pasemos a ver qué dice el autor de *Ética para Amador* con respecto a los nacionalismos y a la violencia ejercida por parte de los más extremistas. Para iniciar este tema cojo la entrevista hecha por Remedios Ávila a Savater, en su libro titulado *El intelectual y su memoria* (2009):

«Ávila: Bueno, del compromiso vamos a hablar ahora. Vamos a hablar de nuestro país y de lo que se ve venir más allá de nuestras fronteras. Hablando de nuestro país y concretamente del nacionalismo, tú has escrito mucho sobre nacionalismo y dices que todos los nacionalismos, el catalán, el vasco, pero también el nacionalismo español en épocas de Franco, han sido una desgracia para la España moderna. ¿Por qué?

»Savater: Bueno, primero, el nacionalismo es una sustitución del pensamiento político, es decir, cuando uno no sabe que pensar en política, empieza a pensar en esencias, identidades, etc. Es evidente que lo importante de los seres humanos es lo que vamos a hacer juntos, no si formamos una entidad trascendente de un orden o de otro. El nacionalismo podía tener un sentido a finales del siglo XVIII, cuando era una forma de curarse de la genealogía de los reyes absolutos. En el fondo, la genealogía de las naciones se inventó para contrarrestar la genealogía de los reyes, es decir ya no se luchaba por la familia Borbón, sino que se luchaba por una nación que era la familia colectiva del grupo. En el fondo el paso de la visión genealógica monárquica de los reyes a la sociedad fue el nacionalismo. Entonces nos inventamos, digamos, que formábamos parte de una ilustre familia, que ya no eran por ejemplo los Borbón, sino los españoles, los franceses, etc. Eso cumplió su función y ha sido importante y útil en un momento determinado, pero hoy, en el siglo XX y XXI, se han visto los problemas y lo excesos. Y sobre todo se ha visto que el nacionalismo ha servido como elemento que, en lugar de amalgamar lo distinto, que es para lo que han nacido los Estados, confirma lo homogéneo. La visión esa de que los Estados deben nacer de la gente que habla igual, que pertenece a la misma etnia, etc. etc., es algo totalmente antihistórico y antipolítico.

El Estado surge precisamente para aunar lo diferente, lo distinto, lo variado. Cuando dice fulano que este Estado es plural, habría que responderle que todos los Estados son plurales. Si no fueran plurales no se necesitaría que hubiera Estados. Lo otro es la tribu. La tribu no necesita ser Estado. El Estado es lo que aúna la diversidad. Entonces la glorificación de la diferencia, de la peculiaridad, de lo irreductible, es un retroceso, aparte de que tiene efectos malísimos a escala de toda Europa. La destrucción del Estado-nación es lo único que garantiza la igualdad de los ciudadanos. Y como estamos viendo, en el momento en que se introduce el principio disgregador del nacionalismo, se pone en cuestión el principio igualador del Estado-nación y por tanto, el fundamento de los derechos comunes. O sea las autonomías llevadas a la hipérbole, los nacionalismos, no tienen absolutamente nada de progresistas. Todo lo contrario. Hoy vivimos en un Estado más reaccionario que hace veinte años porque estamos dando énfasis a un elemento profundamente reaccionario, la disgregación nacionalista. Y no solamente aquí, sino probablemente a escala europea. Es un problema. Muchos autores están tratándolos porque es un problema. A mí el estatuto, la realidad nacional, ese tipo de cosas que pueden ser más o menos pintorescas y visibles, y que en el fondo no son más que pugnas entre políticos, o sea favores que se hacen entre ellos para mantenerse en el poder, nada que ver con las necesidades del pueblo etc., digamos que así es el mundo. Ahora el problema es que se está introduciendo en los jóvenes y en la gente la idea de que eso, el ser muy de aquí, muy de los nuestros, es algo progresista frente al tema de la unión con los demás, es decir el descubrimiento de lo que nos une con los demás. A mí me parece suicida.

»Ávila: Y no solamente eso, sino que podría ser, como tú decías esta mañana, que sea antilustrado. Resulta extraño que el nacionalismo se haya pensado como una fuerza progresiva, como una fuerza de izquierdas. Pero lo que me llama a mí la atención, y sobre lo que podríamos pensar, es que sentido tienen esos nacionalismo en una época de emigración como la que estamos viviendo.

»Savater: Es que es el mundo al revés. Es que es en el fondo no afrontar los problemas reales, las verdaderas cuestiones políticas, no afrontar como se va a pasar del Estado-nación a federaciones supranacionales que resuelvan las guerras, el abandono de los niños, los problemas de la educación, etc., etc. Naturalmente que desde el Estado-nación hay que pasar a algo más complejo, más metanacional, pero lo que no se puede hacer es bajar, es decir, la Europa de los pueblos es peor que la Europa de las naciones. La Europa de las naciones es mejor porque acabó con los pueblos y las regiones que eran disgregadores. La Europa de los Estados es preferible a la Europa de los pueblos y regiones, aunque lo mejor sería la Europa unida en una federación paraestatal, superior también a eso que ahora tenemos. Pero en fin, el paso es del Estado-nación a algo estatal de más amplio espectro, y no a versiones tribales por debajo de eso».<sup>149</sup>

---

<sup>149</sup> ÁVILA, R.: *El intelectual y su memoria*, op. cit., pp. 48-52.

Efectivamente, él ve un retroceso social en los nacionalismos. En lugar de crecer hacia un Estado grande y unificado, como sería la Europa de los Estados, unida y fuerte, capaz de ir limando las diferencias sociales, capaz de irnos aproximando unos a otros y limitar nuestras diferencias, el nacionalismo las acentúa. Además, el nacionalismo intenta practicar una política de enfrentamiento, de rivalidad, y termina creando enemigos donde no los ha habido nunca, salvo en la ilusoria mentalidad de quien se cree diferente porque hable otra lengua. Savater hace mención a la lengua, dejando claro que no es precisamente la lengua lo que nos une o nos separa. Hubo antes intelectuales y filósofos de la talla de Ortega que ya apuntaron en esta dirección y antes que él; en este sentido, Ernest Renan dice:

«La lengua invita a reunirse; no obliga a ello. Los Estados Unidos e Inglaterra, la América española y España hablan un mismo idioma pero no forman una sola nación. Al contrario, Suiza, país tan bien hecho, ya que fruto del acuerdo de sus distintas partes, tiene tres o cuatro lenguas. Hay en el hombre algo superior a la lengua: la voluntad. La voluntad de Suiza de estar unida, a pesar de la diversidad de sus lenguas, es un hecho mucho más importante que una semejanza lograda a menudo mediante vejaciones [...].

»Un hecho honorable para Francia, es que nunca ha intentado conseguir la unidad de la lengua usando medidas de coerción. ¿No podemos, acaso, tener los mismos sentimientos y los mismos pensamientos, amar las mismas cosas en distintas lenguas? Nos referíamos antes a la inconveniencia de hacer depender la política internacional de la etnografía. No menos habría si se la hiciera depender de la filología comparada. Dejemos a estas interesantes disciplinas plena libertad en sus discusiones; no las involucremos en lo que alteraría su serenidad. La importancia política que suele conferirse a la lengua se debe a que se las mira como rasgos de una raza. Nada más falso. Prusia donde ya solo se habla alemán, hablaba eslavo hace unos siglos; el país de Gales habla inglés; Galia y España hablan el idioma primitivo de Alba Longa; Egipto habla árabe; los ejemplos son innumerables. Incluso en los orígenes, la semejanza de la lengua no implicaba la semejanza de la raza. Consideremos la tribu protoaria o protosemítica; había ahí esclavos, que hablaban la misma lengua que sus amos; sin embargo, el esclavo solía ser de una raza distinta a la de su amo. Insistamos: estas divisiones entre las lenguas indoeuropeas, semíticas y otras, creadas con tan admirable sagacidad por la filología comparada, no coinciden con las divisiones de la antropología. Las lenguas son formaciones históricas, que indican pocas cosas respecto a la sangre de los que las hablan y que, en cualquier caso, no podrían encadenar la libertad humana cuando se trata de determinar la familia a la que uno se une para la vida y la muerte.

»Esta consideración excluyente de la lengua tiene, como la atención excesiva por la raza, sus peligros e inconvenientes. Cuando se procede con exageración, uno se encierra en una determinada cultura, considerada nacional: uno se limita entre cuatro paredes. Se renuncia al aire abierto que se respira en el vasto campo de la humanidad para encerrarse en los conventículos de los compatriotas. Nada peor

para el espíritu; nada más molesto para la civilización. No olvidemos este principio fundamental: que el hombre es un ser razonable y moral, antes de quedar encerrado en tal o cual lengua, antes de ser un miembro de tal o cual raza, un adherente a tal cual cultura. Antes de la cultura francesa, de la cultura alemana, de la cultura italiana, está la cultura humana. Véanse los grandes hombres del renacimiento: no eran ni franceses, ni italianos, ni alemanes. Habían encontrado, en sus tratos con la Antigüedad, el secreto de la verdadera educación del espíritu humano y se entregaron a ella en cuerpo y alma. ¡Con cuanto acierto!». <sup>150</sup>

Es posible que nuestras vivencias de niñez nos determinen, nos hagan «dueños» de un mundo, de unas montañas, de un atardecer y de sus estaciones puntuales. Es posible que nos veamos envueltos en la patria y en la bandera porque somos sentimentalmente controlables, amables y románticos sin que podamos evitarlo. En este sentido Savater cita a Rainer Maria Rilke: «la única y auténtica patria del hombre es su infancia» <sup>151</sup>. Esa preciosa cita me recuerda a los primeros versos de nuestro genial poeta, Antonio Machado: «Mi infancia son recuerdos de un patio de Sevilla...».

El profesor Savater ha formado parte activa —como es costumbre en él— de una propuesta del diario *El Mundo* para mandar firmas en defensas del castellano (del español) junto con otros intelectuales de gran prestigio nacional y con gente de la calle que se ha sumado a esta iniciativa pacífica y bienintencionada. La mejor manera de defender una lengua es hablando y, sobre todo, escribiendo. Por desgracia, la disputa por la lengua en la actualidad ha ocupado el lugar vacío que dejaron en el pasado las guerras de las religiones. Los hombres, que no ella, han traído consigo el germen de las hostilidades que en algunos casos, como en el País Vasco y Cataluña, no cesan. En la dictadura que padeció España durante cuarenta años pudimos ver la coacción que el Gobierno militar ejerció sobre las diferentes lenguas de España, y así lo dice Savater:

«La II República intentó una federación española mejor articulada y más polifónica, pero fue aplastada por la insurrección militar de carácter fascista encabezada por el general Franco. Los cuarenta años de dictadura exacerbaron hasta el absurdo la persecución de las peculiaridades culturales divergentes del modelo tardo-imperial establecido. Lógicamente, ello contribuyó a crear un inmenso resentimiento de las nacionalidades oprimidas contra cualquier visión de “España” y de lo “español”. Las llagas abiertas entonces sangran todavía. Se comprobó de nuevo el dictamen de Rudolf Rocker: “La coacción no une: la coacción separa a los hombres, pues carece del impulso exterior de todas las ligazones sociales: el espíritu, que reconoce las cosas, y el alma, que aprehende los sentimientos del semejante porque se siente emparentada con él”». <sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> RENAN, E.: *¿Qué es una nación?*, Madrid: Sequitur, 2001, pp. 67-73.

<sup>151</sup> SAVATER, F.: *Contra las patrias*, Barcelona: Tusquets, 2007, p. 20.

<sup>152</sup> *Ibíd.*, pp. 56 y 57.

Un poco más adelante del comentario anterior Savater dice:

«A partir de la instauración de la democracia en España (y pese a todas la limitadoras hipotecas de esta, mucho más deudora del régimen pasado en personas, instituciones y prejuicios de lo que ningún demócrata antifranquista hubiera querido), nadie ha cuestionado seriamente el derecho de las diferentes nacionalidades a ejercitar libremente su lengua, sus costumbres y forma peculiar de entender la vida. También se aceptó mayoritariamente —aunque con importantes reticencias— el derecho histórico de algunas comunidades encuadradas en el Estado español a gozar de un relativo grado de autonomía. Ciertamente es que la Constitución<sup>153</sup> (laboriosamente pactada) insiste fastidiosa y hasta provocadoramente —habida cuenta de los resentimientos creados— en la intangibilidad de la unidad patria, tendencia sustancialmente corregida por los diversos Estatutos Autonómicos acordados con cada una de las zonas en litigio. Pero lo que podría haber sido una solución discretamente funcional se estropeó por la proliferación absurda de tales autonomías, que intentó minimizar ocultándolas en un bosque de peculiaridades nacionales ficticias y extendió privilegios efectivos y secularmente reivindicados a quienes jamás habían experimentado la necesidad de ellos.<sup>154</sup> Así es como hoy a mi juicio, la armonización nacional de España (o del Estado español, o de la Monarquía Federal Ibérica o como quiera ser llamada, que ningún significativo debería obstaculizar el logro del deseable significado) padece tres enemigos frontales:

»a) La exaltación patriótica de los partidarios de la “unidad sagrada de la patria”, “la esencia eterna de la España Una, Grande, y Libre” y de quienes no conciben ninguna fórmula federativa viable que proporcione un cauce realmente no centralizado y monolítico a la diversidad evidente del país;

»b) La exaltación patriótica de quienes —contra toda evidencia histórica y toda prudencia política— consideran “irrenunciable” el derecho de cada nación étnica y cultural a conseguir un Estado independiente, no mostrándose dispuestos por las buenas, ni por las malas, a aceptar ninguna cesión política por debajo de este objetivo;

»c) La exaltación patriótica (inducida) de los mil y un nacionalismos urgentemente prefabricados anteayer y que dan de comer provechosamente a tanto cacique y

---

<sup>153</sup> La que muchos de los que por la edad no habían nacido o eran muy jóvenes ahora la cuestionan o la ponen en duda queriéndola reformar a toda costa. Aquella Constitución que, por cierto, Savater no votó a su favor, solo ha traído beneficios a España. Paz, concordia entre los españoles y democracia —con algunos intentos vilosos de cargarsela como el golpe de Estado del 23 de febrero de 1981, por parte del coronel Tejero—. Esa Constitución que ponía fin a los enfrentamientos violentos de los españoles, con sus defectos y sus aciertos ha sido capaz de consolidar las libertades en España de manera definitiva.

<sup>154</sup> Véase cómo ha cambiado Savater de parecer en el reciente libro que lleva por título *No te prives! Densa de la ciudadanía*, *op. cit.*.

tanto político corrompido. Viendo estos la rentabilidad de la disidencia, no cesan de buscarse más o menos grotescas señas de identidad, exhiben mutilaciones sufridas en su oprobio colonial hasta hace poco no presentido y fomentan por todos los medios a su alcance un perpetuo afán bélico de todos contra todos en el que depositan su esperanza de medro político».<sup>155</sup>

El discurso de Savater sigue moviéndose entre las regiones que salpican nuestra geografía y dedica a Madrid algunas líneas que juzgo interesante resaltar:

«Cabe señalar, finalmente que Madrid se ha beneficiado de esta disputa (la lengua, no creo demasiado en su excelencia posmoderna —tan publicitariamente cacareada últimamente—) ni mucho menos en su autonomía defensiva prefabricada. Pero es indudable que se ha convertido en refugio de los huidos de las “identidades” nacionales demasiado opresivas y que su aire escépticamente cosmopolita tiene ciertas ventajas respecto a estereotipos culturales obsesivamente centralizados en la promoción de “lo de casa”..., siempre que “lo de casa” coincida con lo que quiere considerar así el partido nacionalista en el poder autonómico. Es curioso Madrid no había logrado nunca auténtica entidad de capital cultural en el Estado, pero va a terminar consagrada en tan metropolitano papel por el influjo aberrante de las subcapitales autonómicas, todas más empeñadas en encabezar Estados inexistentes que en racionalizar sus respectivas áreas culturales con la civilización moderna».<sup>156</sup>

No cabría esperar otra respuesta de Savater que la denuncia constante y permanente de los violentos, y con rigor nos advierte de los peligros del nacionalismo:

«Quien a estas alturas del siglo XX no tiemble aún al oír la palabra “nacionalismo” carece de la mínima sensibilidad histórica y nada ha aprendido de los dramas sangrientos vividos en los últimos ochenta años. Y la misma reacción debería suscitar la voz “patriotismo”, pues debe saberse que tal es la noble denominación que recibe el nacionalismo propio mientras que el ajeno parece siempre obcecado chovinismo. Es preciso distinguir entre conciencia nacional y nacionalismo: la primera es una forma sana y hasta lúcida de identidad nacional, mientras que el segundo tiene un origen traumático y comporta agresividad, narcisismo y delirio persecutorio. O, para decirlo con palabras de Isaiah Berlin, “el nacionalismo es una inflamación patológica de una conciencia nacional herida”. Este es un punto importante: el nacionalismo nace por persecución, como resultado de un ataque o una proscripción. Nos hace nacionalistas quien niega nuestra identidad nacional, nos persigue por causa de ella o pretende imponernos la suya. Los últimos Estados nacionales que se constituyen o aquellos más amenazados por sus vecinos fueron promotores del nacionalismo durante el siglo XX: alemanes, italianos, polacos, irlandeses... Y más tarde, en España, vascos y catalanes. Pero la autoafirmación nacionalista pasa casi automáticamente del papel de agredido a de agresor, como si en toda víctima del imperialismo y el colonialismo hubiera una resentida nostalgia

---

<sup>155</sup> *Ibíd.*, pp. 57 y 58.

<sup>156</sup> *Ibíd.*, pp. 69 y 70.



del imperialista y el colonialista que no le dejaron ejercer. No basta con llegar a ser: para ser del todo hay que ser mejor que los otros, contra los otros, por encima de los otros. De este modo el nacionalismo se multiplica de manera geométrica, porque cada una de sus expresiones genera nacionalismo reactivo a su alrededor.

»El nacionalismo es a la vez expansionista y aislacionista, subversivo y rígidamente organizador. Padece una fascinación fetichista por la identidad y un gusto coactivo por lo unánime, por lo “popular”, que se expresa en lo que el polémico Gastón Bouyhoul llamó heterofobia, “odio a lo otro, a lo que rompe la imagen unitaria y nativista en la que se han depositado todos los valores. El mal siempre está fuera y viene de fuera: son cómplices suyos quienes estando dentro, demuestran menos fervor por la reivindicación colectiva. Las actitudes, ideas y comportamientos no son buenos o malos por su condición intrínseca o por las razones en que se sustenta, sino por ser “nuestros”, “lo de aquí”, etcétera».<sup>157</sup>

Como sabemos, no es la lengua ni la sangre, y mucho menos la raza, lo que nos empuja a formar un mismo pueblo. Oigamos a este respecto algunas voces intelectualmente autorizadas, como Ernest Renan, que dice:

«La consideración etnográfica nada tuvo, por tanto que ver con la constitución de las naciones modernas. Francia es céltica, Ibérica, germánica. Alemania es germánica, céltica y eslava. Italia es el país con la etnografía más enredada: galos, etruscos, pelasgos, griegos, sin mencionar muchos otros componentes, se confunden en una mezcla indescifrable. Las islas británicas, en su conjunto, presentan una mezcla de sangre céltica y de sangre germana cuyas proporciones resultan especialmente difíciles de definir. Lo cierto es que no existe ninguna raza pura y que hacer depender la política del análisis etnográfico es asentarla sobre una quimera. Los países más nobles —Inglaterra, Francia, Italia— son los países donde la sangre está más mezclada».<sup>158</sup>

Leer a Renan no solo es placentero, sino instructivo; pretender que los nacionalistas beban de estas fuentes es poco menos que imposible. Permítaseme volver a hacer algo de patria y veamos ahora que dice nuestro Ortega:

«¿Qué fuerza real ha producido esa convivencia de millones de hombres bajo una soberanía del Poder público que llamamos Francia, o Inglaterra, o España, o Italia, o Alemania? No ha sido la previa comunidad de sangre, porque cada uno de esos cuerpos colectivos está regado por torrentes cruentos muy heterogéneos. No ha sido tampoco la unidad lingüística, porque los pueblos hoy reunidos en un Estado hablaban o hablan todavía idiomas muy distintos. La relativa homogeneidad de raza y lengua de que hoy gozan —suponiendo que ello sea un gozo— es resultado de la previa unificación política. Por tanto, ni la sangre ni el idioma hacen al Estado

---

<sup>157</sup> *Ibíd.*, pp.100 y 101.

<sup>158</sup> RENAN, E.: *¿Qué es una nación?*, *op. cit.*, p. 57.

nacional: antes bien, es el Estado quien nivela las diferencias originarias de glóbulo rojo y son articulado. Y siempre ha acontecido así. Pocas veces, por no decir nunca, habrá el Estado coincido con una identidad previa de sangre o idioma. Ni España es hoy un Estado nacional porque se hable en toda ella el español, ni fueron Estados nacionales Aragón y Cataluña porque en un cierto día, arbitrariamente escogido, coincidiesen los límites territoriales de su soberanía con los del habla aragonesa o catalana. Más cerca de la verdad estaríamos si, respetando la casuística que toda realidad ofrece, nos acostásemos a esta presunción: toda unidad lingüística que abarca un territorio de alguna extensión es casi seguramente precipitado de alguna unificación política precedente. El Estado ha sido siempre el gran truchimán.

»Hace mucho tiempo que esto consta, y resulta muy extraña la obstinación con que, sin embargo, se persiste en dar a la nacionalidad como fundamento de sangre y el idioma. En lo cual yo veo tanta ingratitud como incongruencia. Porque el francés debe su Francia actual, y el español su actual España, a un principio x, cuyo impulso consistió precisamente en superar la estrecha comunidad de sangre y de idioma».<sup>159</sup>

Cualquiera de los autores citados, incluido Savater, entienden que el Estado nacional se muestra como nivelador de las diferencias que pueden surgir entre las diferentes partes de la nación. Savater, por su parte, considera culpable al franquismo de la aparición en el escenario político de ETA y dice:

«Lo primero que hay que constatar es esto: el nacionalismo vasco, sentimiento surgido por obra y gracia de la represión (no olvidemos que ETA no es fruto de la democracia, sino un regalito envenenado que nos dejó el franquismo)<sup>160</sup>, recibe un uso político en manos de determinados sectores; luego no podrá ser contrarrestado más que por un uso político no sentimental o arrebatado de la idea de España. Empeñarse en combatirlo a base de exasperar el nefasto patriotismo unitarista español solo puede contribuir a mantenerlo y alentarlo».<sup>161</sup>

En otro lugar de este libro dice Savater:

«El nacionalismo vasco ha brotado de la presión del nacionalismo español y no va a suprimirse por decreto ni a fuerza de Guardia Civil. A fin de cuentas, el independentismo vasco es muy español, como bien supo ver Bergamín. Por algo les decía Ortega a sus lectores alemanes: “Les habla un hombre perteneciente a un pueblo caracterizado por sus ‘guerras de independencia’ en el orden territorial y en

---

<sup>159</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas*, Madrid: Clásicos Castalia, 1998, pp. 267 y 268.

<sup>160</sup> Me gustaría saber qué es ese «regalito envenenado» que nos dejó el franquismo porque no lo dejó en Galicia o en Cataluña, que aunque hubo algún intento fue de muy baja intensidad. ¿Es un predisposición peculiar de los vascos reaccionar ante las negativas con tanta brutalidad?

<sup>161</sup> SAVATER, F., *Contra las patrias*, op. cit., p. 104.

el orden intelectual. Es inútil lamentarse, como hacen los patriotas nacionalistas hispanos, de que los vascos no se ‘sientan’ españoles”». <sup>162</sup>

Sigue en otro punto:

«Así, por ejemplo, el mito de la “sagrada unidad de España”. La unidad de España puede ser conveniente, históricamente inevitable, políticamente práctica, pero nunca sagrada. No hay nada de sagrado en ella, es decir, de intocable y eterno: no pertenece al reino de lo inmutable ni está por encima de los intereses y afanes de los individuos concretos que habitan el territorio nacional. Es un producto de guerras y maquiavélicas maniobras, como cualquier otra realidad histórica de la Europa moderna; puede ser entendida y administrada de cien maneras diferentes según convenga a quienes somos hoy socios de este Estado, y no sufre el influjo de alguna esencia transmundana. Dejar esto bien claro en lugar de reincidir en manidos tópicos de banderas y gibraltares —destinados, por lo demás, a dorar la píldora democrática al sector militar más irracionalmente reaccionario— era lo que algunos esperábamos de un gobierno socialista. Pero habrá que seguir esperando. Y así enlazamos con la cuestión política». <sup>163</sup>

## 6.2. La evolución negativa de los nacionalismos

¿Qué han aportado los nacionalismos al conjunto de la nación? Lo que han aportado ha sido por medio de la coacción, es decir, porque no tenían otro remedio que aportar al fondo común del Estado. En ningún caso se han vuelto para invitar a España a que se los conociera de manera cultural y ociosa. No han abierto sus puertas a las universidades ni a los centros de estudios especializados; no han sabido ni han querido que el resto del Estado los conociera por sus aportaciones científicas, humanas, culturales o de entretenimiento. No han querido intercambiar con el resto de la nación sus logros en cualquier materia y han sido incapaces de invitarnos a su región para que apreciáramos su carácter abierto, tolerante y participativo.

Todo lo contrario, han querido tapar en algunos casos sus acusados tics provincianos, su totalitarismo con respecto a sus rasgos diferenciadores de identidad, su peculiar estilo de vida y sobre todo que tienen una lengua propia, la que les da unos rasgos singulares y distanciadores del resto de la nación de la que, quieran o no, forman parte. ¿Qué les debemos a los nacionalista? A los vascos, casi mil muertos y un gasto tremendo en protección para los amenazados por ETA, entre ellos el filósofo Savater. A los catalanes, el constante martilleo de que son una nación diferente y que no quieren sentirse españoles y que lo que desean es separarse cuanto antes de España, y no

---

<sup>162</sup> *Ibíd.*, p. 102.

<sup>163</sup> *Ibíd.*, pp. 103 y 104.

desperdician ninguna ocasión para arremeter contra la nación y pedir más dinero al fondo nacional para fomentar después su nacionalismo radical e intransigente.

Si hay alguna mención especial en el deporte, la ciencias o las artes se aseguran de decir que tal o cual es vasco o catalán, no español. En fin, eso es lo que hasta el momento las llamadas «comunidades históricas» han aportado al resto de España y de los españoles: desprecio, suficiencia provinciana, orgullo lingüístico, desproporcionada ambición de protagonismo o histeria colectiva, cuando no violencia brutal y asesinato por las espaldas, muy propio del valiente soldado vasco.

Ahora vamos a iniciarnos en el tema del nacionalismo oyendo la voz del filósofo Savater que ha tenido y tiene que padecer de manera constate por ser San Sebastián su lugar habitual de residencia. Oigamos a Savater en su larga pero brillante exposición:

«La evolución política del nacionalismo vasco en los últimos años y legítima como lengua, la bandera, la autonomía, se ha ido pasando a una pura y cada vez más descalificada hostilidad contra “lo español”, nacida lógicamente en el periodo histórico de opresión anterior, conservada y fomentada hoy como única señal de identidad políticamente rentable. De tal modo que “españolista” es todo lo que no conviene y contraría al pseudo-radical clericalismo emboinado del PNV o al delirio marxista-jomeinista de HB, aunque lo denostado sea una actitud de validez universal o al menos internacional que nada tenga que ver con la reivindicación de la España imperial. Se sigue el “está contra nosotros” o “es anti-vasco” como si esto dispensara de razonar la refutación de la postura ajena, o como si ser vasco fuera algo unívoco y unánime, como ser granito o ser geranio. La paradoja esencial de ETA y sus adláteres de servicios auxiliares brota también de esta misma raíz; pese a los trabajosos «análisis» políticos con los que de vez en cuando se descuelgan los teóricos de la organización está bien claro que, salvo la utilización del resentimiento nacionalista, poco les queda de exportable y válido ante una opinión pública que, aunque no demasiado desarrollada culturalmente, ya va familiarizándose con el siglo XX por medio de la televisión y las revistas ilustradas. De su lema “independencia y socialismo”, el primer miembro del binomio no tiene ningún contenido positivo, y solo funciona como actitud (fundamentalmente verbal en la mayoría de los casos) de máximo rechazo del “españolismo”; en cuanto al socialismo, al que se aspira a llegar por la vía de tal independencia nacional, no debe ser el de esos Marx y Engels que tanto desprecio sentían por los pueblos, meros “detritus históricos”, que se han mantenido aislados en sus tradiciones, sin incorporarse al cosmopolitismo industrial europeo, pueblos tales como “los bretones, vascos, eslavos, etcétera”. En cualquier caso, cuando quieran movilizar a la gente, tienen que apelar a la ikurriña o al euskera, no a la revolución marxista-leninista, pues esta no despierta en el País Vasco por sí misma mayor fervor que en cualquier otra parte.

»La democracia es un principio político único, pero sus normas de aplicación en cada país concreto deben adaptarse de forma máximamente flexible a las peculiaridades nacionales de este. Ninguna fórmula democrática puede prosperar

en el País Vasco sin una explícita y simbólicamente inequívoca aceptación de su conciencia nacional: o se tiene esto muy claro en la práctica, o se va hacia un desastroso enfrentamiento civil. El resto de España, de la fáctica y la contra-fáctica, debe asumir de una vez que la democracia en Euskadi tiene que ser en primer lugar y necesariamente vasca; los vascos menos ilusos y mejor ilusionados ya sabemos hoy que la única garantía de viabilidad de tal democracia vasca es el proyecto social y político llamado actualmente España». <sup>164</sup>

Estas sensatas y lúcidas palabras escritas en la primera edición de la editorial Cuadernos Ínfimos en 1984 que figura en la contraportada del libro que estoy utilizando: *Contra las patrias*, y en la que figura también la primera edición en colección Maxi Tusquets (2007), algo ampliada, por la que me guío. Por tanto, desde que Savater escribió esto han pasado veinticuatro años. Sin embargo, en un libro posterior titulado *Libre mente* (1996), es decir, doce años después, Savater no solo brinda la oportunidad de leer una nueva reflexión en la que pone de manifiesto lo que España fue con respecto a ella misma y a los nacionalismos y lo que España era en 1996:

«Las connotaciones valorativas de ciertas pertenencias convencionales suelen variar según las circunstancias. Es el caso, por ejemplo, de la voz “español”. En la época moderna y contemporánea, saberse español no ha sido cosa demasiado entusiasmante. Un imperio dilapidado, una Ilustración asfixiada, demasiada Inquisición, demasiada limpieza de sangre, ausencia de burguesía revolucionaria, quijotismo declamatorio, que invente ellos, etc. Poco de aprovechable. Tras el machacado paréntesis republicano, las vociferaciones rojigualdas de Franco y su chusma degradaron cualquier aspecto positivo que pueda tener el patriotismo a mera cuartada fascistoide para bribones. De modo que todo parecía indicar que la designación “español” estaba designada a ser soportada con más resignación que euforia. No ha sido así, gracias a los acontecimientos de la última década en el País Vasco. Porque aquí la palabra “*español*” ha venido a significar lo que tantos quisieron hacer valer con ella y la Historia no consintió: actitud moderna, equilibrada, liberal, antifanática, antinquisitorial, ilustrada, progresista, europeísta y razonable. Por eso Arzallus, cada vez que va a tomar una decisión política sensata, previene: “Ya sé que nos llamarán españoles”, etc. Claro, no falla. Lo único que les tenemos que agradecer a nuestros bárbaros locales es que —al convertirla en insulto— han hecho que la voz “español” signifique lo que intentó hacer de ella Jovellanos y no pudo. Puede que lo mismo haya ocurrido ya con “yugoslavo”, desde que en los Balcanes decidieron liquidar la convención a la que sabían pertenecer para entregarse a lo que sentían ser: serbios, croatas, bosnios o lo que fuere. A partir de entonces, ya nadie sabe nada pero todos lo están sintiendo». <sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> *Ibíd.*, pp. 106 y 107.

<sup>165</sup> SAVATER, F.: *Libre mente*, *op. cit.*, pp. 301 y 302.

Esperemos que las palabras de Savater no sean premonitorias, hasta el momento no lo son y ya estamos en el año 2008<sup>166</sup>. Sin embargo, desde que el profesor escribió estas tan acertadas palabras, hasta la fecha, ETA ha seguido, por desgracia, matando. La muerte crea en el fondo de las conciencias resentimiento hacia lo vasco y ese peso oscuro y denso, en tiempos de paz no significa nada, sin embargo, en tiempos de hostilidades puede ser veneno. España y la democracia han dado muestras de tolerancia y de respeto por la lengua y las costumbres de las comunidades llamadas históricas, sin embargo, la respuesta de ellos no siempre ha sido la aconsejable. Vascos y catalanes están siempre arriba y abajo con la lengua, con esa seña de identidad de la que hacen presunción constante y permanentemente.

Ya hemos visto cómo bajo la atenta mirada crítica de Renan, de Ortega o de Savater, la lengua tiene por encima de todo un sentido cultural, pero no necesariamente hace una nación. Permítaseme una impertinencia o una osadía, según y como se quiera interpretar: En la nación española se hablan, aparte del español, cuatro lenguas más —el vasco o euskera, el catalán, el valenciano y el gallego— y no por eso deja de ser España. Como ya he dicho, en algunas comunidades tienen la suerte —si es que a eso se le puede llamar suerte, como diría provocadoramente Ortega— de hablar dos lenguas; en otras, por su situación geográfica, solo una. Savater dice con razón:

«Nadie mínimamente liberal pone hoy en duda en España el derecho de cada compatriota a hablar en su lengua vernácula. Pero el problema es que los nacionalistas convierten ese derecho en el alfa y omega de su identidad colectiva. Para el nacionalista “ser” es “ser diferente” y nada mejor que el idioma para ostentarse como inconfundible seña de diferenciación a partir de la cual plantear otras reivindicaciones políticas. Hasta tal punto es en tales casos la lengua pendón de batalla en vez de instrumento de comunicación que puede ser olvidada una vez ganada la guerra: así sucedió en Irlanda donde el gaélico fue abandonado como rareza folklórica en cuanto se obtuvo la independencia. En el Estado español, los nacionalistas practican en sus respectivas autonomías la confesionalidad lingüística, no menos dañina que otros confesionalismos y a menudo complementaria de ellos. Esta superstición institucional tiene dos dogmas principales: primero, que la lengua castellana es la “culpable” de la menor difusión del catalán, euskera o gallego, injusticia histórica que debe ponerse todo celo en remediar; segundo, que la lengua es índice de pureza patriótica, por lo que no se puede ser “buen” catalán, vasco o gallego sino hablando las lenguas vernáculas (para los extremistas, si se habla castellano no se puede ser en modo alguno catalán, vasco o gallego, ni bueno ni malo). E así via... La confesionalidad lingüística comporta como corolario inmediato la disculpa de métodos que ya no solo suponen una discriminación positiva a favor de lengua vernácula (deberíamos

---

<sup>166</sup> El último atentado de ETA fue en el 2010 y el 20 de octubre de 2011 anunció el cese definitivo de la violencia, si bien es verdad, como reclama con toda razón la Asociación de Víctimas contra el Terrorismo, que no han entregado las armas ni han perdido perdón a la víctimas.

decir de la otra lengua vernácula, porque en todos los casos el castellano también es vernáculo para muchísimos hablantes de esas autonomías) sino demasiadas veces una imposición que bordea la vulneración de los derechos constitucionales de numerosos ciudadanos, por no mencionar tantas escandalosas cacicadas culturales que premian ya no lo *politically* sino lo *linguistically correct*».<sup>167</sup>

Motivos como estos son los que hacen que Savater sea una persona no grata para el nacionalismo y sobre todo para ETA y su entorno. Esto que puede parecer un serio ataque al independentismo y al nacionalismo intransigente no es sino la punta del iceberg. Un hombre tan comprometido moralmente como el profesor no deja ahí sus críticas, sino que ahonda y escarba en su intención de denuncia sin que demuestre el menor síntoma de debilidad ni, menos aún, cualquier indicio de tener miedo —miedo que por otra parte es comprensible en cualquier ser humano frente al terrorismo cobarde de ETA—. Veamos ahora cómo Savater ataca sin remilgos y lleno de sentido común y de valor moral a ETA y a sus desquiciados seguidores:

«ETA no “defiende” al pueblo vasco de nada, salvo si se considera defensiva esa constante provocación que atrae sobre la población civil los contra-ataques de la represión. Es una defensa similar a la que proporciona la instalación de un país de cohetes nucleares: el resultado es que aumentan las posibilidades de convertirse en blanco del adversario. La lógica militar es bastante semejante en todos los campos y llega a resultados muy parecidos. En Euskadi, la militarización de la lucha política no ha servido para aliviar ni uno solo de los problemas de la clase trabajadora, ni para conseguir mayores libertades públicas, ni para hacer más solidaria, ilustrada y fraterna la vida entre los vascos. Todo lo contrario: ha terminado con la mayoría de los interesantes movimientos alternativos de transformación de la vida cotidiana que existían hace unos años, ha alimentado una represión que en otras condiciones ya se habría desvanecido como un recuerdo del pasado, ha ensombrecido la imagen de los vascos en el exterior de Euskadi (y no solo en el resto de España), ha exasperado los recelos y la hostilidad mutua, ha empeorado las condiciones económicas, ha vetado la difusión de una expansión cultural en euskera y castellano no presidida por la obsesión de la muerte y de la sangre. Pero sobre todo ha contribuido a brutalizar las conciencias, insensibilizándolas por el roce permanente del crimen, mitigando el escándalo injustificable del prójimo secuestrado, violentado, ejecutado. Con el mayor desparpajo, ETA negocia sus muertos y los ajenos, administra publicitariamente sus presos, pide una amnistía que ya tuvo y violó de inmediato, porque, sin cadáveres y sin encarcelados no tiene razón de ser. Incluso tratándose de la vida humana aplica lo peor de la lógica del capital y de la chapuza de compadres: como no le sacan su publicidad por TVE se carga al pobre capitán de farmacéutico —cuestión de marketing—, pero luego libera al industrial del PNV que lógicamente cuenta con mejores valedores y tiene más recursos. Todavía hay clases..., incluso dentro de la lucha de clases. Pero la repugnancia que suscita ETA y sus estúpidos

---

<sup>167</sup> *Ibíd.*, pp. 285 y 286.

comparsas no puede hacer olvidar los valores que precisamente ha de defender la democracia contra ellos. En un excelente artículo titulado “Fuerza y legitimidad del Estado” (Leviatán n.º 12), concluye José Ramón Recalde: “Un modelo democrático y socialista tiene, como precio a pagar por la mejor calidad de la sociedad que proyecta, la necesidad de tratar al violento de acuerdo con los valores propios del modelo y no con los de este violento”. Este es el gran reto que tienen hoy las democracias avanzadas en todo el mundo: defender la libertad sin inmolarla con una mano mientras se la pretende apuntar con la otra, resistir la fascinación que la eficacia que nos tienta con pasarnos al enemigo a base de adoptar miméticamente sus métodos y su estrategia, no dudar de que la legitimidad del Estado es el respeto escrupuloso a la dignidad de los individuos, dignidad que merecen por el solo hecho de ser hombres y no por buenos o malos ciudadanos. El mayor triunfo, incluso aunque fuese póstumo, del terrorismo etarra sería que el Gobierno, respaldado por la inmensa mayoría, adoptara los procedimientos canibalescos de quienes no representan más que su propia y desesperada obcecación».<sup>168</sup>

Cualquier intento de crear un movimiento que luche por la paz y los derechos civiles de sus ciudadanos es visto como «español», algo que para los radicales se ha convertido en insulto; todo lo que no sea expresión de la violencia huele a «democracia española» o sencillamente a democracia, lo que ETA no quiere ni querrá nunca; en ese terreno la batalla la tienen perdida, como nacionalistas y como marxistas leninistas. Frente a este panorama desolador, dice Savater:

«Un ejemplo de la suspicacia reinante y de la imposibilidad de pensar en términos civiles, es decir, no primariamente bélicos —“ellos o nosotros”— es lo ocurrido con el Movimiento por la Paz y la No Violencia que algunos intentamos hacer nacer. Tras la presentación del Movimiento en Bilbao y Madrid, me enteré en el transcurso de pocas horas de que:

»a) el PNV había decretado que todo era un montaje del PSOE para lanzar a Txiki Benegas, y propalaba que la policía había dejado sus restantes ocupaciones para dedicarse con entusiasmo a pegar nuestros carteles;

»b) que algunos destacados dirigentes del PSOE, asistentes a las presentaciones, estaban disgustados porque se habían equiparado las distintas violencias y no había quedado suficientemente claro que la mala de verdad es la de los “otros”.

»c) en vista de lo cual hablé con una amiga a la que había dejado varios folletos del Movimiento para que los repartiese y me contó que la primera persona a la que ofreció uno —un militante del PSOE, por más señas— lo rechazó muy indignado, diciéndole que sabía de buena tinta que todo era un montaje del PC.

»Nadie leyó el manifiesto, nadie esperó a ver qué es lo que hacíamos, nadie aprovechó la ocasión para intentar pensar y actuar con independencia del reparto de

---

<sup>168</sup> SAVATER, F.: *Contra las patrias*, op. cit., pp. 108-110.



papeles establecido: en Euskadi hay que ponerse el pasamontañas o el tricornio. Hay que elegir campo y meterse de cabeza en la trinchera. ¡Fiiir...mes! ¡Aaaa...punten! Podemos decir con el viejo Terencio: “Nostrī nosmet poenitet”, nosotros mismos somos nuestra penitencia». <sup>169</sup>

### 6.3. Un tema de Estado

Llegamos a un tema al que era necesario llegar: los GAL. Esa banda antiterrorista fue el intento gubernamental —el torpe intento— de intentar a través de ella y de sus miembros mafiosos acabar con otro grupo de individuos tan mafiosos y sanguinarios como ellos: ETA. <sup>170</sup> Veamos sin más dilación lo que tiene que decir al respecto Savater:

«Puede que algunos de los miembros del GAL, hayan actuado movidos por la compulsión moral de evitar nuevos crímenes contra sus compañeros de armas o liberar a algún secuestrado, aunque, dado el trapicheo de fondos reservados del que se han lucrado esos terroristas del antiterrorismo, se diría que sus motivos solían ser menos nobles. En cualquier caso, las razones morales que haya podido tener cada cual no disminuye un ápice la condena legal y política que merece esa utilización mafiosa de los recursos públicos. Si uno ama tanto al Estado como para asesinar por él, con más razón deberá aceptar animosamente la condena que merece por ello según la ley estatal. No estoy con el exceso de celo que declara al GAL peor que ETA, sobre todo porque ello implica que ETA es “mejor”. Lo más que podría conceder es que las dos mafias son peores... Algunos señalan con razón que el GAL —el descubrimiento de su trama y la sospecha de altas implicaciones gubernamentales en ella— sirve como balón de oxígeno a la desfalleciente legitimación de la violencia etarra. Pero será oportuno recordar también la función de ETA a comienzos de los ochenta (tras beneficiarse de su propia “ley de punto final”) como legitimadora de intentos de golpe de Estado y sobre todo como obstáculo para la renovación democrática a fondo de los cuerpos de seguridad. Si alguien ha podido acusar hoy a Belloch de llevarse a cabo en el 83 ese necesario reajuste... La creación del GAL es la única verdadera victoria política obtenida por ETA desde la muerte de Franco: también fue el primar paso —felizmente abortado— en la vía irlandesa (disuasión de un terrorismo por otro) que allí ha conseguido forzar una tregua recomendada como modelo para el País Vasco por algunos distraídos.

»Combatir el terrorismo etarra exige eficacia legal en la policía (depurando desde luego a los responsables de crímenes y torturas, a todos los niveles) y coraje en la

---

<sup>169</sup> *Ibíd.*, pp. 108 y 109.

<sup>170</sup> Evidentemente, la creación de otra banda para que combatiera a ETA no era el mejor camino y sigue sin serlo. Al final no fueron los GAL —es cierto que por un espacio de tiempo los terroristas de ETA por lo menos tuvieron miedo a alguien—, sino las medidas policiales y los pactos políticos entre los dos grandes partidos de España los que acabaron con ETA, al menos de momento.

judicatura, pero también medidas políticas, es decir: una actitud política que deslegitime explícitamente no solo la violencia sino el discurso de enfrentamiento no nacionalista que la sostiene y propaga entre cierta juventud. Quien desee de veras la paz tiene que contribuir a mitigar la etnomanía reinante». <sup>171</sup>

El discurso sería tan esperanzador como aconsejable, lo que ocurre es que sabemos por experiencia que ni ETA ni sus socios ni los que recogen sus frutos, como el PNV, van a querer que se establezca un diálogo con garantías políticas de éxito. Sería, sin duda, lo deseable, como propone Savater:

«La única alternativa activa, pero no destructiva, a la violencia es la *comunicación*, centrada en torno a ese instrumento privilegiado que es el lenguaje humano. Mi deseo reclama su gratificación de los otros, del mundo: si no se me concede de inmediato —y nunca se me concede de inmediato, salvo en la primera infancia—, puedo optar por la omnipotente omnipotencia destructiva o someterme a la angustia inhibidora de la frustración (que en cualquier momento puede revertir en violencia). Pero hay una tercera vía, la propiamente humana, que consiste en actuar por medio del lenguaje. Puedo así influir en la conducta de los demás y entrar en acuerdo con ellos para que favorezcan mi designo gratificador: si no lo consigo a las primeras de intercambio, doy al menos cauce a la urgencia de mi deseo de un modo no aniquilador ni suicida, es decir abierto a lo posible y a su promesa. Lo demás es asumir la muerte como único reverso a nuestro alcance del Todo. *El aumento de las posibilidades de comunicación es un factor que favorece el auge de conflictividad, pero disminuye en cambio la violencia.* Frente a la doctrina establecida de que vivimos en una época inusitadamente violenta, esta es la opinión del biólogo Henri Laborit: “Si la criminalidad interindividual ha disminuido notablemente a lo largo de estos últimos años, como lo demuestran todas las estadísticas mundiales y contra lo que los medios de comunicación intentan inculcarnos, lo debemos posiblemente a que la alfabetización y la utilización del lenguaje se han generalizado hasta tal punto que, según demuestra J. M. Besette con toda la seriedad de las estadísticas, el crimen sigue siendo atributo de quienes no saben expresarse, de quienes, aun teniendo algo que decir, lo dicen mal”.

»Dos objeciones fundamentales suelen hacerse a la propuesta de sustituir en la medida de lo posible la violencia por la comunicación. Según la primera, el lenguaje también es violencia (y la violencia es un lenguaje) la segunda establece que la verdadera comunicación es imposible en las atroces circunstancias históricas en que vivimos. Veamos qué puede responder a estas dos descalificaciones.

»Decir que todo es violencia es una vaciedad pseudopresocrática (como “todo es amor” o “todo es agua”) o una decisión de esa visión indiferencialista típica de la propia opción por la violencia. Pero el lenguaje en cualquier caso, no es violencia, aunque tanto aquél como esta tengan su propio código. En una reciente asamblea

---

<sup>171</sup> *Ibíd.*, pp. 176 y 177.

estudiantil en que se hablaba sobre la violencia, hubo una llamada telefónica previniendo de la próxima explosión de una bomba. Se trataba evidentemente de una falsa alarma y así lo entendió todo el mundo, permaneciendo en la reunión; pero alguien llevó el agua a su molino, señalando que también era violencia ese tipo de amenazas desmovilizadoras. Pues bien, incluso en este tipo de comunicación mixtificadora y malintencionada mantiene el lenguaje su pacífico privilegio: porque para ninguno de los allí presentes era en modo alguno igual que se dijese que había una bomba o que efectivamente la hubiese y estuviese a punto de explotar. Se trataba de un engaño, pero no de un crimen: y ¿quién no prefiere ser engañado a ser asesinado? Por lo demás, la “violencia” que pueda encerrar el decir “he puesto una bomba” viene de las bombas, que, afectivamente, se ponen, y no del lenguaje: la eficacia de la amenaza se extinguirá con la abolición del último explosivo. El lenguaje necesita mantener al otro en la comprensión y en la respuesta hasta cuando miente, hasta cuando asesta una orden inapelable. También el tirano y el estafador, en cuanto que hablan, admiten el principio igualitario y reconocen semejantes. En cuanto a la violencia misma no dice nada porque no conserva al otro ni espera reciprocidad de la respuesta. Los auténticos lenguajes tienen siempre la complicitad de lo reversible, por agresivamente que funcionen: a quienes observan morosamente que también en un partido de fútbol o en una oposición a cátedra hay violencia “latente, sublimada, soterrada” es preciso responderles que estupendo y que ojalá toda fuera así.

»Pero ¿es acaso posible la auténtica comunicación en las presentes circunstancias? Evidentemente no, ni nunca lo ha sido, si por tal se entiende la situación ideal de diálogo que preconiza el maestro Habermas. Pero en la defensa de lo que hoy mantiene la veracidad y la transparencia de la palabra está la única esperanza de revocación de la injusticia dada. Solo lo que se esfuerza por hablar es subversivo, en un mundo sometido a explotación por lo no dicho, por la sombra opaca de lo que no espera, ni admite ni posibilita réplica. De ahí que sean culpables de esa comunicación (y fomentadores por tanto de la violencia) los poderes públicos en cuanto secretean, se niegan a explicar o ciegan los cauces de diálogo que no logran manipular. Y también quienes afirman con hostilidad satisfecha “hablamos lenguajes diferentes”, como si todo lenguaje no coincidiera con los otros en su querer comunicar, es decir, ser traducido».<sup>172</sup>

Creo que esta larga exposición ha merecido la pena. Savater apela al lenguaje para salvar la distancia entre los desacuerdos de los hombres. Ve en el lenguaje una evolución no solo cultural, sino moral. Con el lenguaje nos dirigimos al otro, hablamos con el otro y procuramos llegar a un acuerdo en lo que discutimos. Pero aunque no llegemos a un acuerdo y cada uno de nosotros nos vayamos con nuestras ideas, algo sí hemos conseguido de vital importancia: dejar hablar y permitirnos hacer lo mismo a nosotros. Cada cual podrá tener su manera de interpretar el mundo, no en lo esencial, sino en los matices que necesariamente nos hacen diferentes, pero somos capaces de

---

<sup>172</sup> *Ibíd.*, pp. 137-140.

exponerlos con el rigor necesario y sin necesidad por ello de desacreditar los de nuestro interlocutor.

Además, aunque permanezcamos en nuestras honestas razones de pensar de tal o cual forma, al final todos nos llevamos algo del otro como el otro se lleva necesariamente algo de nosotros. Eso es lo que poco a poco —aunque no lo admitamos— nos modifica el pensamiento y lo hace cada vez algo más flexible, más comprometido con otras razones que no son las mías propias, sino las del otro, que tiene su espacio y su lugar para exponerlas. Buscamos la comunicación como una forma más evolucionada de ser hombres, y en esa evolución nos encontramos con que somos seres radicalmente morales. Es cierto que nos parece que se aproxima a Habermas en ese rastreo por encontrar de manera definitiva una sociedad de comunicación. Porque la realidad humana es precisamente esa; el «pegarnos» por cualquier motivo, quiero decir, discutir por miles de cosas que ocurren a nuestro alrededor, sin que eso tenga que significar el odio, la hostilidad o la guerra. Las razones para defender una postura contraria a mi opinión son tan lícitas como las que yo puedo esgrimir para defender las mías.

En mi opinión, Savater ofrece unas estupendas páginas en las que es capaz de mostrar cómo el discurso político y el moral se entrelazan y forman un todo, nada mejor que estas deliciosas páginas para definir qué es la filosofía moral y política. Aquí se dan cita los postulados morales que veíamos en el primer capítulo y, en concreto, el fundamento de considerar al otro como un fin, es decir, capaz de meternos dentro de él y considerarlo como un ser humano con sus deberes y sus obligaciones, pero también con sus legítimos derechos. De sobra sabemos que el terrorista no se ve en el otro, sino que ve al otro —al enemigo—. El terrorista hace del otro una instrumento para negociar intereses políticos o personales: el rapto, la extorsión o el tiro en la nuca.

También creo que la población se ha dado cuenta de que los nacionalismos son insaciables, que nunca se dan por satisfechos, que siempre quieren y querrán más. Con este grupo de menguados mentales no se puede hablar de democracia porque ni la entienden ni la quieren. ¿Qué moral puede tener una persona que es capaz de secuestrar y torturar a otra o de pegarle un tiro o de ponerle o ponernos un coche bomba? Sin embargo, cuando las concesiones del Gobierno central han sido y son cada vez más generosas, los nacionalistas aparentemente menos radicales se inventan el deseo de ser una nación diferente a la española. También en este aspecto Savater deja su opinión:

«[...] Jean-Francois Revel refiriéndose al caso de la ex Yugoslavia: “el derecho de los pueblos a decidir por sí mismos no puede significar en la práctica que cada minoría étnica, lingüística o religiosa disponga de un Estado independiente, sino que toda minoría disfrute de la protección de las leyes de este Estado de que forman parte”. Esta autodeterminación democrática la tenemos los vascos como el resto de las comunidades del Estado: si nos faltara, podría hablarse en efecto de opresión nacional. El otro sentido de la autodeterminación implica la unión e independencia de los territorios considerados vascos, lo cual no es un derecho

inalienable de todos sus ciudadanos, sino el proyecto político de unos cuantos de ellos. Proyecto legítimo aunque debatido en Guipúzcoa, minoritario en Vizcaya, ignorado en Álava, rechazado en Navarra y aún no traducido al francés para que se enteren al otro lado de la muga. Convertir ese proyecto en un derecho fundamental (peor: en requisito para el fin del terrorismo) lo carga de una agresividad retórica tramposa, amén de rodear con una exaltada nebulosa las vías nada patentes de su puesta en práctica. Otro ejemplo: el manifiesto del PNV en su centenario afirma sin matices: “la lengua de nuestro pueblo es el euskera” lo que resulta una declaración xenófoba, con esa xenofobia culturalmente falsa y socialmente disgregadora que Arzallus disculpa en Sabino Arana como un mal de aquellos tiempos pero que hoy ya no tiene excusa.

»No puede haber política antiterrorista basada en homogeneizar la sociedad vasca a fuerza de más nacionalismo, sea el sabiniano o el españoleador alto en abecéina (“el españolísimo pueblo vasco”, “doblemente españoles porque vascos”, etcétera). Con diálogo o sin diálogo, hay que intentar desinflamar las autonomías. En el País Vasco —como en todas las partes, creo yo— sobra ese personaje nefasto contra el que previno Nietzsche, empeñado en mostrar a los pueblos “cómo hacerse todavía más *nacionales*: ése agrava la enfermedad de este siglo y es un enemigo del buen europeo, un enemigo de los espíritus libres”. (*Humano, demasiado humano*)». <sup>173</sup>

Pero Savater sigue argumentando para dejar las cosas claras con respecto a lo que él entiende por autodeterminación y lo que entiende el nacionalismo y el marxismo-leninismo separatista de ETA. En este sentido Savater dice:

«Volvamos al caso concreto de Euskadi y a nuestro debate pacifista. Lo indiscutible son los individuos: todos sabemos cuáles son, si están muertos o vivos, si se les respetan sus derechos humanos o si alguien (de un tiro, por secuestro, tortura o como sea) les priva de los que son más elementales. Lo discutible en cambio son las entidades colectivas en conflicto y sus características: ¿es sagrada la unidad de España?, ¿quién forma parte del pueblo vasco y por qué?, ¿debe aplicarse el derecho de autodeterminación a Euskadi como si fuese un país colonizado o más bien la resolución 2625 de la ONU, la que señala que el derecho a la autodeterminación “no se entenderá en el sentido de que autoriza o fomenta menoscabar...”, la integridad territorial de Estados soberanos e independientes? Problemas muy interesantes, sin duda, para discutir sobre ellos largo y tendido. También aquí hay derechos en Juego, pero no derechos humanos sino derechos estatales. No deben confundirse unos con otros, ni supeditarse los primeros a determinada concepción de los segundos. Bonita y difícil tarea tienen por delante los grupos pacifistas: distinguir entre lo indiscutible y lo que debe discutirse, para que el respeto a lo uno no dependa de quien gane la discusión sobre el otro». <sup>174</sup>

---

<sup>173</sup> *Ibíd.*, pp. 178 y 179.

<sup>174</sup> *Ibíd.*, pp. 183 y 184.

Claro que la historia particular de los individuos tiene vaivenes, está sometida a flujos y reflujos y Savater no es una excepción:

«¡Para que hablar del ridículo de las diversas identidades nacionales apañadas de prisa y corriendo a fin de subirse al carro de las autonomías por regiones que, quizá por muy propio, respetable y distintivo rasgo de carácter, jamás se habían planteado el tema nacional al modo como otras lo habían vivido, padecido y luchado por él!».<sup>175</sup>

No creo que las autonomías sean objeto de ridículo. Eso se hizo con la mejor intención de no perjudicar a nadie y de que todas las provincias salieran más o menos conformes. Ahora, quizá nos estemos lamentando de aquella decisión, entre otras cosas, por el gasto económico que suponen para la nación y de no por haber tomado decisiones de centralización para la sanidad y la enseñanza. Sin duda eso nadie lo sabía y es la experiencia la que nos ha enseñado los errores que en su día se cometieron; volver atrás es ahora una tarea complicadísima, casi imposible.

#### 6.4. Puntualizaciones «nacionalistas»

Ahora vamos a ver dos entrevistas sumamente interesantes. Empezaré por la más tardía en cuanto a fechas y terminaré la exposición y el epígrafe con la última entrevista con la que había empezado a introducir el tema. Estas entrevistas sacadas de dos de sus libros son interesantes porque dicen hasta qué punto ha cambiado de parecer Savater y dónde se mantiene en lo dicho después de algunas décadas. Además, siguen estando vigentes para el profesor temas tan antiguos y tan poco llevados a la práctica como la libertad. Empecemos entonces por la de Juan Arias para terminar por la más reciente publicación de Remedios Ávila.

«*Juan Arias*: Es conocida tu fobia a los nacionalismos de cualquier signo que sean. ¿De dónde te nace esa especie de alergia? ¿No se habla precisamente hoy de la necesidad de conservar la propia identidad ante la amenaza de la masificación? Se cree que el siglo próximo podría ser el de los conflictos nacionales.

»*Savater*: Primero porque, aunque no lo parezca, soy mestizo. Hay un mestizaje que provoca un rechazo social, como el señor que tiene un color diferente de piel y que choca con el contexto, pero hay otro: el de las personas que, como yo, por cambios familiares son de muchos sitios a la vez. Yo he nacido y me he criado en el País Vasco, de un padre de Granada y de una madre de Madrid, y tengo abuelos catalanes criados en Argentina. Me encanta el País Vasco, me siento muy donostiarra y estoy muy apegado a aquellas cosas. Pero la idea de una nacionalidad que se construye no con el que viene y el que se va y el que ya está, es decir, con

---

<sup>175</sup> SAVATER, F.: *Impertinencias y desafíos*, Madrid: Legasa Literaria, 1981, p. 72.

gente diferente, sino con el que está ya ahí de antemano, que la formen solo quienes tienen un determinado apellido, por no entrar ya en otras cosas más tenebrosas como la forma del cráneo o el RH diferente en la sangre, me preocupan profundamente. Son cosas que podrían parecer ridículas a finales del siglo pasado pero que, después de lo que hemos visto en este siglo, te llenan de zozobra y de perplejidad. Por eso habría que ir hoy más con pies de plomo antes de hablar esas locuras.

»*Juan Arias*: Concretamente, ¿qué es lo que más te repugna del nacionalismo?

»*Savater*: Yo he tenido la suerte o la desgracia de sufrir dos nacionalismos en el mismo sitio: el nacionalismo imperial del franquismo que intentaba imponer una ridícula homogeneidad prohibiendo hasta los instrumentos musicales vascos o la lengua, y que metía en la cárcel al que no lo aceptara, y luego la reacción nacionalista. En ambos casos se inventan una realidad distinta de la verdadera, es decir, ninguno de dichos nacionalismos puede aceptar la realidad que existe. Por ejemplo, en este momento en el País vasco, de cada diez personas seis son hijos de gente que ha llegado de fuera y cuyos hijos nacieron allí. Lo que me molesta del nacionalismo de mi tierra es esa idea difusa del monolitismo, el gusto por querer parecerse a sí mismo permanentemente, la reivindicación de la historia y sobre todo su carácter excluyente. Te acuerdas de Charles Mauras, cuando decía: “El enemigo es el extranjero interior”. Pues ese es el secreto del nacionalismo, que se pasa la vida buscando extranjeros interiores y que el señor que vive allí pero no cumple los requisitos ideológicos, étnicos o religiosos lo considera como el enemigo interior y, por tanto hay que ir a por él.

»*Juan Arias*: Veo que te duele profundamente esa tragedia que está viviendo el País vasco, tu pueblo de origen.

»*Savater*: Es que si todo esto fuera solo cuestión de discusión académica nos podríamos reír, pero uno está viendo cómo se está destruyendo el país y no proponen más medidas que la de volver a la España Una Grande o bien a la del doblemente español porque vasco. Otros, en fin, piensan que nunca hay nada suficientemente vasco idéntico a sí mismo, fiel a sus raíces. Pues bien todo eso me ha producido una animadversión general a los nacionalismos. Y el hecho de que la unidad europea no haya sido felicitada por la actitud nacionalista me lo refuerza aún más si cabe.

»*Juan Arias*: Lo cierto es que te está dando razón la ex Yugoslavia, que acabará siendo un paradigma de lo absurdo de los nacionalismos irracionales y violentos.

»*Savater*: En realidad es un paradigma porque todo el tema de la autodeterminación está manipulado. Se usó primero en temas coloniales; estaba circunscrita a una serie de circunstancias muy concretas y las mismas Naciones Unidas dijeron que la autodeterminación nunca serviría para destruir naciones constituidas. Pero es que hay algo más: el derecho a la autodeterminación, en cuanto derecho, quiere decir que una minoría étnica, racial, ideológica o religiosa

tiene derecho a ser respetada y tratada con igualdad dentro del Estado del que forma parte, pero no el derecho a formar un Estado independiente. Eso es lo que es absurdo. En el mundo debe haber hoy unos trescientos Estados, pero existen más de ocho mil lenguas diferentes. La idea de que el Estado tiene que basarse en una homogeneidad y no en una armonía de diferencias es un disparate. Y yo considero que en el País Vasco había opresión nacional porque no se dejaba hablar en euskera, se prohibían ciertos símbolos exteriores, no se dejaban celebrar ciertos tipos de fiesta y no había libertad de expresión. Pero crear un Estado independiente no quiere decir eso, sino respetar la cosas.

»*Juan Arias*: Y sin embargo es también cierto que existe una parte de verdad en las reivindicaciones que hacen ciertos pueblos para que se les respete su autonomía y su diversidad, cosa a la que tienen derecho.

»*Savater*: Es verdad, quizá haya que conceder aún una autonomía más completa, pero eso es ya otra cosa. También es lícito que hay gente que tenga como proyecto federar<sup>176</sup> e incluso independizar las regiones vascas, que aún no están todas de acuerdo. Pero eso es un proyecto político, no un derecho. Es un proyecto de algo que no ha habido nunca, una cosa nueva que podría ser. Pero aún en el caso de que llegaran a convencer a todas las partes, también habría que garantizar que en esa federación se respetase al individuo que no tuviera apellidos vascos o que no hablara la lengua vasca. Lo que no se puede es confundir el derecho a “no ser discriminado”, con el otro derecho de que mi etnia tiene que salir adelante por encima de todos los otros, lo quieran o no los demás.

»*Juan Arias*: Cosa más grave si cabe en un mundo que va a verse atravesado por los grandes mestizajes e inmigraciones en el siglo próximo. ¿No crees que el horror al mestizaje va a ser uno de los grande peligros de nuestro futuro inmediato, que podría acarrear nuevas guerras y conflictos?

»*Savater*: Es verdad que el mestizaje hace perder una cierta identidad, pero evita el enfrentamiento. Octavio Paz, al que le preguntaban sobre los recelos entre las razas cuando llegan los conquistadores a América latina, respondió, a mi parecer muy acertadamente, que el problema se resolvía “follando”. Quedarán después otros problemas, pero ese mestizaje ya ha resuelto el sueño de la pureza de la raza, que es algo mortal.

»*Juan Arias*: Además es algo que, aun queriendo, ya no podremos parar.

---

<sup>176</sup> Savater puntualiza lo que algunos partidos políticos creen que es una solución, el federalismo: «Ahora los contemporizadores apuestan por el federalismo, una propuesta que en su día —más anteayer que ayer— podría haber servido para clarificar los límites de los autogobiernos regionales, pero que ni ayer ni hoy contentará a quienes precisamente pretenden abolirlos». SAVATER, F.: *¡No te prives! Defensa de la ciudadanía, op. cit.*, p. 185.



»Savater: Es que no se pudo parar nunca porque la historia del mundo es la historia de los mestizajes. Habría que recordarle por ejemplo a Le Pen que las emigraciones que hubo de Bélgica a Francia fueron enormes. Lo que más me entusiasma como símbolo de esa mezcla es la catedral de Siracusa, que es un antiguo templo griego con los intercolumnios y las paredes hechos por los normandos, la decoración árabe y la fachada del barroco español. ¡Esa es Europa! Y el absurdo sería que ahora quisiera venir el árabe y llevarse la decoración, el normando las paredes y los españoles la fachada». <sup>177</sup>

La opinión de Savater ha variado algo con respecto a las manifestaciones que hace en su libro *Impertinencias y desafíos* (1981) <sup>178</sup>; sus manifestaciones son algo menos drásticas y se mantienen cercanas a las que esgrime en el libro *Contra las patrias* (1984). Aquí se sostiene la idea de la resolución de la ONU que mantiene en esta entrevista. Esa resolución no figura en el libro *Impertinencias y desafíos*. La resolución 2625 dice así en lo que respecta a su fecha: «Habiendo examinado el informe del Comité Especial de los principios de Derecho Internacional referentes a las relaciones de amistad y a la cooperación entre los Estados, que se reunió en Ginebra del 31 de marzo al 1.º de mayo de 1970».

Como se puede observar por la fecha, la resolución se elabora once años antes de que se publicara el libro citado, *Impertinencias y desafíos*, y tuvieron que transcurrir catorce para que Savater lo introdujera en el libro también citado, *Contra las patrias*. En mi opinión, un tiempo considerable para que maduraran sus ideas de autodeterminación. En la jugosa entrevista hay algo que me ha llamado la atención y es la parte en la que dice que en el País Vasco fueron reprimidas todo tipo de manifestaciones propias de su cultura tradicional tales como fiestas. ¿Y en el resto del país, gozábamos de mayor libertad? Me parece a mí que, de norte a sur y de este a oeste de España, las fiestas que no fueran las pautadas por la junta militar estaban prohibidas y perseguidas. No hacía falta ser vasco para haber sentido la represión del sistema autoritario de Franco. Sin embargo, la queja nacionalista, tanto de vascos como de catalanes, siempre ha sido la de que ellos se han considerado peor tratados que el resto, cuando económicamente yo diría que ha sido lo contrario. Veamos ahora ese compromiso con la paz y con la política activa de Savater siguiendo con la entrevista de Juan Arias.

«Juan Arias: Pero sin embargo tú eres un intelectual con un fuerte empeño civil. Se te ve en las manifestaciones de la calle en el País Vasco con el lazo azul en la solapa para desafiar pacíficamente la violencia terrorista de ETA, quien, por cierto, te tiene bien fichado y amenazado.

---

<sup>177</sup> ARIAS, J.: *Fernando Savater: El arte de vivir*, op. cit., pp. 29-33.

<sup>178</sup> Y no digamos ya con respeto a su último libro, *¡No te prives!*. *Defensa de la ciudadanía*, op. cit.

»*Savater*: Es que no soy político pero muy militante. Creo en la lucha civil. Creo que una persona que ha tenido una cierta educación, si se excluye de los deberes sociales, cómo va a pedir a los otros que se empeñe?

»*Juan Arias*: Se suele acusar a los intelectuales de quedarse fuera de la lucha política y social sin arriesgarse. En España el poeta José Ángel Valente ha lanzado una dura acusación contra los intelectuales españoles llegando a afirmar textualmente: “La inteligencia está comprada, desarmada”.

»*Savater*: Bueno, depende de qué entiendas por intelectuales, porque yo veo a tanta gente que interviene en la radio, en los diarios, en los debates televisivos y que se comprometen. Existe también la mitología del silencio del intelectual que consiste en que se le pide que no diga lo que otros quisieran que dijera. Piensa en el escándalo último, con el filósofo José Luis Aranguren, cuando hablando de la guerra sucia del Estado contra el terrorismo dijo que entendía que la gente en aquella circunstancia de lucha contra el terrorismo despiadado de ETA, que estaba sembrando el país de muertos civiles, aprobaba dicha guerra sucia. Que él lo comprendía pero que no lo aprobaba. Una virtud del intelectual es agitar el ambiente, introducir temas de debate, etc. Bueno pues en cuanto habla se le echa el mundo encima. Lo que ocurre es que, a veces, el intelectual no da pie a un debate, sino a la descalificación personal. En este país si el intelectual dice que Felipe González es Al Capone recibe enseguida una ovación, si dice que el GAL —la guerra sucia del Estado contra el terrorismo— no le parece del todo mal, lo silban.

»*Juan Arias*: Pero siempre se ha acusado al mundo intelectual de haberse puesto al lado del poder para sobrevivir. Piensa en el fascismo en Italia y el franquismo en España.

»*Savater*: Eso ha sido en los regímenes largos, pero no solo los intelectuales. Franco acabó con los intelectuales, y los eliminó físicamente o los expulsó del país. Y los que quedaron eran unos paniaguados. Lo que ocurre es que se ha considerado que el intelectual es solo el hombre de izquierdas, un portavoz de la izquierda. Se ha dicho: “El intelectual siempre debe estar contra el poder”. Pues, mire usted, no siempre. En un país democrático no es lo mismo estar contra el gobierno si apoya la pena de muerte que si la condena, y lo mismo se debe decir de la tortura. Después existe un tipo de intelectual que lo que quiere es cobrar por singularizarse, por llevar la contraria a toda costa y ése es un papel que a veces puede ser divertido, pero nada más. Yo creo que el intelectual debe civilizar y racionalizar el mundo de la vida pública e introducir razones. Y eso puede hacerlo sea apoyando unas veces cosas de un gobierno democrático, sea oponiéndose otras. En mi libro *Política para Amador* definía la política como “las razones para obedecer y las razones para desobedecer”. Es decir, que las dos cosas, obedecer y desobedecer, son igualmente necesarias».<sup>179</sup>

---

<sup>179</sup> *Ibíd.*, pp. 190 y 191.

Del comienzo de la entrevista creo que ya he comentado casi todo en páginas anteriores, sin embargo, la última parte sí es digna de ser comentada. Por un lado, me sumo a la opinión del magnífico José Luis Aranguren cuando dice refiriéndose a los GAL que él comprendía «que la gente pudiera disculpar el terrorismo de Estado», aunque él no compartía dicha opinión. En páginas anteriores he mostrado mi parecer con respecto a los GAL, como algo que un gobierno democrático nunca debería haber creado ni fomentado. Pero más allá del supuesto chantaje al Estado que se podría haber dado, estaba la hipocresía moral de abolir la pena de muerte como corresponde a cualquier Estado democrático, por un lado, y crear una banda de asesinos que resuelva las contradicciones políticas en las que se movían los gobernantes de la entonces izquierda electa y democrática.

Dicho esto, hay un aspecto que me gustaría señalar y es el de los intelectuales y la política. Savater llama «paniaguados» a ciertos intelectuales que estuvieron aquí, conviviendo con la dictadura. Voy a poner dos ejemplos de intelectuales que vivieron en España —como millones de españoles que no tuvieron oportunidad de marcharse, por falta de medios, o sencillamente porque no quisieron abandonar su país—. El primer ejemplo es Camilo José Cela y el segundo es ese magistral poeta de la Generación del 27, Vicente Aleixandre. Ambos estuvieron en plena dictadura en España y en ambos recayó con posterioridad y con el lógico intervalo de tiempo el Premio Nobel de Literatura.

He puesto dos ejemplos de los muchos que se podrían poner, pero solo he querido destacar estos por su reconocido talento. Sin duda, el señor Miguel Delibes podría, por méritos propios, haber ocupado el puesto de cualquiera de los galardonados; facultades literarias y talento no le han faltado nunca y, de hecho, estuvo a las puertas de ser galardonado con el Nobel, ¡que pena! Bien, pues, no considero que ninguno de los galardonados ni el respetable señor Miguel Delibes que vivieron en plena dictadura franquista fueran ninguno de ellos paniaguados, sino hombres de una gran valía intelectual y creativa.

Por otro lado, hubo algunos que vivieron en el exilio durante mucho tiempo y eso sin duda es doloroso e injusto, pero luego en democracia pretendieron seguir viviendo de él una vez ya instalados en su patria, la que nunca tuvieron que dejar. Ahora quisiera seguir profundizando algo más en el pensamiento de Savater con respecto a los nacionalismos. Como dije al principio, una vez vistas las opiniones que ha ido dejando Savater a través de las preguntas del señor Juan Arias, ahora vamos a ver cómo responde el profesor Savater a las preguntas de la señora Remedios Ávila:

«Ávila: Bueno, profundizando más en esto mismo, a mí me gustaría que contaras algo de tu experiencia, del paso de alguien comprometido con el mundo en que vive, que escribe en el periódico hasta fundar una plataforma tan importante como es la de *¡Basta ya!*. Me gustaría que hablaras algo de tu experiencia con *¡Basta ya!*

y con el foro de Ermua. ¿Por qué ese paso? Porque todavía hay una violencia tremenda, que has padecido tú y gente que vive allí.

»*Savater*: Padecemos todos. Yo no he padecido más que los demás. Mi compromiso es por descuido. ¿Tú te acuerdas de aquella película de Charlot, *Tiempos Modernos*, que va Charlot por la calle y entonces pasa un camión con unos troncos muy largos, y al final de los troncos hay puesta una bandera para indicar el final del camión? Entonces pasa el camión y la bandera se cae. Y Charlot, muy servicial, coge la bandera y empieza a correr detrás del camión agitando la bandera para que se den cuenta de que se le ha caído. Y entonces se vuelve hacia atrás y se da cuenta que hay cientos y cientos de personas siguiéndole. Pues bien, yo soy el que recogió la bandera y empezó a correr detrás del camión, y de pronto se dio cuenta de que venían muchos detrás. Lo que pasa es que el abandono era tal... Ahora no nos acordamos, algunos por edad, otros por amnesia selectiva, de lo que fue el País Vasco en la época de los años ochenta, final de los setenta, cuando morían ciento cincuenta o doscientas personas al año y cuando no había nadie, digamos medianamente, frente al nacionalismo. Había gente a la que le parecía mejor la violencia y había quien decía que eso no podía ser, pero no hacía nada más. Y realmente en aquel momento solo las fuerzas de seguridad, la Guardia Civil y la Policía Armada, resistieron frente al nacionalismo allí, cosa que ahora todos queremos apuntarnos el tanto. Hubo un tiempo en que solo la Guardia Civil, la Policía Armada y los militares resistieron frente a la presión de la violencia nacionalista en el País Vasco. Luego, nos fuimos incorporando gente. Yo me uno, desde luego, a aquellos que lo veíamos todo desde un segundo plano. Y evidentemente lo que había era una operación de potenciación de la homogeneidad nacionalista por vía de la violencia, por medio de la educación y por medio de la información, como sigue habiendo hoy día. La prueba es que hoy día mismo ETA declara el alto el fuego y enseguida Ibarretxe dice que quiere una mesa de partidos, etcétera. Pero oiga, ¿por qué le voy a dar a usted algo porque ETA deje de matar a la gente? ¿Es que tiene usted algo que ver con ETA? ¿Es usted su manager? ¿Su administrador? ¿Por qué tengo que conceder algo a los nacionalistas supuestamente no violentos para que los violentos dejen de matar? Si hay que darle algo a alguien sería a ETA, que es la que ha dejado de matar.<sup>180</sup> ¿O es que usted en realidad hablaba en nombre de ETA? Bueno, esa cosa tan sencilla y tan normal todavía no se ha hecho pública. Lo mismo que hasta hace cinco días a los que decíamos que Batasuna no era más que una rama implícita de lo que ETA era explícitamente, nos decían: “Hombre no, Batasuna es otra cosa”. Ahora, con toda naturalidad, la gente reconoce que Batasuna habla en nombre de ETA y nadie se extraña. El paso siguiente es que todo el mundo sepa que lo que hoy reivindican los nacionalistas es lo que se ha estado exigiendo por medio de la violencia, es decir, la violencia ha

---

<sup>180</sup> No comparto con el filósofo Savater que tengamos que dar algo a ETA por haber dejado de matar. Lo único que podemos hacer es que los que han matado cumplan sus penas íntegras en la cárcel y los que no han llegado a matar que colaboren con la justicia y si quieren que pasen a ser un partido más dentro de la democracia. Por supuesto que los que quieran participar en el sistema democrático deben estar libres de haber cometido delitos de sangre, secuestro o extorsión.

servido a un chantaje político. La violencia no es la violencia suicida del tipo de los islámicos. Esto es una cosa de otro orden. Y entonces durante mucho tiempo eso no se dijo, de ello no se hablaba. Es más parecía reaccionario algo así. Y, por supuesto, la derecha no decía nada inteligible en el País Vasco sobre esto, es decir, precisamente las primeras personas que se opusieron al nacionalismo violento fueron personas más bien surgidas de la izquierda, como el pobre José Luis López de la Calle. Que había pasado tantos años en la cárcel con Franco, Agustín Ibarrola, etc., etc. Entonces, ahí hacía falta que las personas que teníamos la posibilidad de audiencia más allá de las fronteras del País Vasco nos hiciéramos oír. Y ese fue el asunto».<sup>181</sup>

El profesor Savater es una de esas honrosas excepciones que han dejado un mensaje de acción y de compromiso entre la teoría ética y su práctica, cosa poco habitual. Normalmente, se suele ser un filósofo de salón, muy poco comprometido con la realidad y con la vida. El profesor Savater es todo lo contrario, es un hombre comprometido por encima de todo con la vida y con la época que le ha tocado vivir. Sigamos ahora avanzando un poco más en el pensamiento del profesor a través de las inteligentes preguntas de Remedios Ávila:

«Ávila: Y tú, concretamente, el alto el fuego ahora, ¿cómo lo ves? ¿Con esperanza? ¿Con escepticismo?»

»Savater: Bueno, eso lo hablaba hoy con los periodistas que decían: “El alto el fuego nos ha dado cierta esperanza”. Hombre, mire usted, esperanza hemos tenido desde hace treinta años lo que hemos luchado contra ETA; si no, no habiéramos luchado. Es decir, la esperanza la hemos tenido los que durante años hemos estado haciendo cosas, luchando contra ETA y arriesgándonos un poquito, porque teníamos esperanza, esperanza de que acabara la violencia, esperanza de que la Constitución fuera lo que estuviera vigente en el País Vasco, esperanza de que el nacionalismo no se saliera con la suya y convirtiera a todo el País Vasco en un coto para el PNV. Esa esperanza hemos tenido y por eso luchábamos. Ahora, la gente que antes no movía un dedo porque decía que no se podía hacer nada y que esto no había quien lo arreglara: ahora que hay alto el fuego, dice que tiene esperanza. Y la esperanza que tiene es que no haya que hacer nada porque todo se ha acabado. Entonces, naturalmente que hay que decir esperanza. Claro. ETA ha llegado al final de la cuerda. No tiene más fuerza para continuar. Se dice que ETA lleva tres años sin provocar muertes. Pero hace tres años todavía intentaba matar a gente. Hacía atentados que no salieron, lo de Chamartín y tal y tal. A partir del atentado del once de marzo, ETA deja de intentar matar porque no tiene ya público para vender, es decir, a partir del once de marzo ETA ha dejado de matar. Sigue presionando, sigue cobrando el impuesto revolucionario, etc., etc., pero ha dejado de matar porque ya no hay venta posible de eso. Claro, yo me creo el alto el fuego porque ya no tiene más remedio, no porque sea un acto de generosidad.

---

<sup>181</sup> ÁVILA, R.: *El intelectual y su memoria*, op. cit., pp. 53-56.

»*Ávila*: ¿Tú crees, como algunos también pensamos, que el once de septiembre, el once de marzo, ha dejado a ETA en pañales?

»*Savater*: Desgraciadamente, como dijo don Francisco Franco cuando volaron a Carrero, no hay mal que por bien no venga. Pero sí que es verdad. Hasta las cosas más horribles pueden tener una dimensión positiva. El terrorismo ha cambiado de campo, es decir, antes todavía ETA era la guerrilla, Che Guevara... Ahora ya es el loco barbudo que quiere imponer no sé qué. Ahora digamos que eso ya ha acabado, afortunadamente, porque eso no tiene más venta. Ahora hay esa reacción, esa prisa, porque si esperamos a que la gente se olvide de la violencia, entonces “no nos van a dar nada”. Hay que hacerlo ahora. Entonces, por eso hay prisa por las mesas, esa especie de fiebre Ikea que les ha entrado al nacionalismo con las mesas y las sillas y las no se qué. Entonces hay esa prisa porque quieren que ocurra antes de que a la gente se le olvide la violencia, para que digan: “yo, con tal de que no haya violencia, pues que les den lo que sea”, como si los que hemos estado luchando contra ellos lo hubiéramos hecho solo porque nos gustaba. Yo creo que ese es el problema ahora. Digo violencia en el sentido del etarra, del coche bomba y tal, porque otra violencia no se ha acabado. Cuando hubo la otra tregua de ETA hubo más de mil actos de kale borroka en el año y pico que duró la tregua. Ahora ya tenemos dos. Entonces, ese es el truco de siempre. Utilizar la presión violenta de baja intensidad, digamos, para amedrentar a la gente, y por otra parte, vender cara al exterior de que ahora no matan a nadie.

»*Ávila*: Con esto enlazamos con otra pregunta que quería hacerte, referida a lo que pasa más allá de nuestro país y a lo que podíamos llamar los retos del futuro, es decir la globalización, el multiculturalismo, la inmigración... Efectivamente la globalización ha situado a nuestro mundo ante retos completamente nuevos. No siempre tienen que ser negativos, pero desde luego son desconocidos hasta ahora. Antes si íbamos al metro de Londres encontrábamos el mundo allí, pero hoy no hace falta salir de la ciudad de uno para ver que vivimos en una sociedad muy compleja, donde conviven dioses muy distintos, lenguas muy distintas, colores y olores muy distintos. Hoy uno va al supermercado y encuentra comida de cualquier sitio. Yo quería hacer aquí un par de preguntas. Una tiene que ver con algunas declaraciones que hacía G. Sartori no hace mucho tiempo en una entrevista que me pareció muy interesante. Él distinguía allí entre el multiculturalismo entendido como una situación de hecho, como algo que se da por ejemplo en Canadá, en Inglaterra, en Suiza, y como una ideología, que consiste en reinventar —tú también te referías a ella a propósito del País Vasco— la propia identidad y sobre todo en encerrarse en comunidades y guetos. ¿Tú como ves esto?

»*Savater*: La ciudadanía de la democracia socio liberal donde vivimos se basa no en una forma de ser, sino en una forma de estar. Y yo creo que ese es el problema. Las identidades lo que buscan es una forma de ser. La sociedad multicultural puede ser multicultural en el ser, pero tiene que ser unidad en el estar. Hay que estar de acuerdo con unas formas determinadas. Usted se puede sentir con la identidad que quiera, dentro de que no sea criminal, pero esa identidad no puede privar de

derechos a otros ni puede darle a usted una patente de corso para saltarse normas y leyes. Las formas de estar son comunes; las de ser, que cada uno se las administre como quiera. Se habla de un derecho a la diferencia. Esto es obvio. Pero bueno, estamos en obviedades que por lo que se ve no calan. Claro que hay un derecho a la diferencia, pero no una diferencia de derechos. Lo que pide el multiculturalismo en el sentido fuerte es una diferencia de derechos, no un derecho a la diferencia. El derecho a la diferencia en el sentido de que, dentro de este estar común que hay que respetar, uno puede tener seres diferentes y formas de ser distintas pueden estar unidas a filiaciones religiosas, gustos sexuales, proyectos estéticos distintos..., eso no tiene ningún problema siempre que se respete el estar común. Entonces ese estar común es el que garantizaba el Estado-nación. Este intentaba crear las bases del estar, de ahí su propio nombre, para que luego los seres diferentes se administraran subjetivamente como quisieran. La desaparición o puesta en cuestión del Estado-nación pone en cuestión también que haya posibilidad de un estar común. Entonces se crea una especie de polarización y la gente busca el gueto como un camino de seguridad. Y esto porque el Estado ya no se le ofrece, es decir allí, donde el Estado, en su neutralidad con respecto a las diferentes formas de ser, no ofrece seguridad, la gente busca la seguridad en la tribu. “Me junto con los míos porque al menos sé que estos me defenderán frente a los otros”. Entonces ahí es donde estamos perdiendo algo muy importante».<sup>182</sup>

Efectivamente, no es lo mismo «derecho a la diferencia» que «diferencia de derechos». Esta es una precisa y preciosa frase que Savater repite en varios textos muy acertadamente. En lo que se refiere a los nacionalismos españoles, a nadie le pasa desapercibido que no solo quieren tener derecho a la diferencia, cosa que ya han conseguido —bandera, lengua—, y hasta ser reconocidas como autonomías históricas con «marcados caracteres diferenciadores» con respecto al resto de España. Pero no se conforman con eso; el nacionalismo radical o el nacionalismo en general nunca se da por satisfecho, por eso ahora quieren tener diferentes derechos de los del resto de los españoles. Lo peor de todo es que en algunos casos concretos ya lo están consiguiendo por las concesiones de los gobiernos de turno que se ven en la «necesidad» de pactar con ellos para sacar sus propuestas adelante y asegurar el poder a los individuos y a los partidos que representan. Por desgracia, al final, los olvidados resultan ser España y los españoles.

En cualquier caso, la solución no parece fácil, el tiempo irá diciendo hacia dónde debemos dirigir los pasos, al menos eso espero, y sobre todo hacia dónde debemos dirigirlos para acabar de una vez por todas con la violencia terrorista. De momento llevamos unos años de paz, ¡ojala sigamos así por tiempo indefinido!

En este capítulo he querido destacar el valor del profesor Savater al enfrentarse a ETA. Sobre él pesa más de una amenaza de muerte, eso es algo muy grave, muchas personas

---

<sup>182</sup> *Ibíd.*, pp. 56-62.

podrían haber abandonado la lucha contra la violencia, pero el profesor Savater, eso es algo que nunca estará suficientemente dicho, sigue defendiendo contra viento y marea los derechos de las víctimas y eso es algo moralmente impagable.

No podría terminar este capítulo sin hacer mención a un libro que recoge una serie de artículos aparecidos mayoritariamente en el diario *El País* y que lleva por título *Perdonen las molestias*. El libro es interesante porque arremete con brío y entusiasmo principalmente contra ETA, pero no olvida por un momento a los nacionalistas que tanta ayuda han prestado al terrorismo etarra a lo largo de la democracia. De entre muchas cosas que se pueden destacar del libro hay unas líneas que me han llamado poderosamente la atención y que marcan el carácter democrático del País Vasco:

«Solo la firmeza y la movilización cívica permanente de quienes no comparten su ideario puede llevar a recapacitar al PNV sobre la imposibilidad de nadar astutamente entre los que bailan el aurreku en honor de asesinos múltiples y los que padecen a tales homenajeados. Antes o después, le llegará la hora de hacer su perestroika, renovación democratizadora y aperturista que ya parece al alcance incluso de los chiíes iraníes. Por el momento, sin embargo, solo cabe constatar que el lendakari Ibarretxe, ese increíble hombre menguante de la política vasca, aún está lejos de ser el Jatami que necesitamos».<sup>183</sup>

Él, según dice y como veremos en el capítulo siguiente, fue tildado en su juventud o, mejor, encasillado, en el grupo de los neonietzscheanos<sup>184</sup> y, por ese motivo —por suerte para él, pienso yo—, excluido de los neomarxistas. Savater, y él creo que piensa lo mismo, se siente mejor en el primer grupo que en el segundo, siempre más propensos a la «militarización de las ideas».

En cualquier caso, su voz, la voz de Savater es una voz singular, propia, con el estilo de la reivindicación y del compromiso político y moral, no se queda en la belleza de las palabras que destilan los libros de Nietzsche (si es que después del nazismo se puede decir que el pensador alemán sea pura estética literaria) ni se acusa en su voz ni en sus libros el resentimiento que se palpa en el alemán, como iremos viendo en el próximo capítulo. Su vitalismo, el de Savater, es un vitalismo comprometido con la vida, con la alegría de vivir y en eso es en lo que puede coincidir, en parte, con Nietzsche. La contradicción del alemán, entre las muchas que tuvo a lo largo de su vida, entre lo que hacía y lo que decía, no se da nunca en Savater; «él hace lo que piensa y piensa lo que hace». Además, la alegría de vivir en Nietzsche está salpicada de amargura y de desilusión por la vida, y por su obsesión enfermiza contra la religión, pero ese no es el caso del vasco.

---

<sup>183</sup> SAVATER, F.: *Perdonen las molestias*, Madrid: Ediciones El País, 2001, pp. 218 y 219.

<sup>184</sup> Las claves del neonietzscheanismo de Savater y sus orígenes se encuentran brillantemente explicados en el libro del profesor Francisco Vázquez García. *Hijos de Dionisios (Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (1968-1985) op. cit.*



Sin duda, es mejor que leamos el artículo de Savater introducido por una denuncia juiciosa de otro gran intelectual como es Arcadi Espada (PD/Agencias). Arcadi Espada denuncia en su blog que *El País* ha censurado un artículo de Fernando Savater, colaborador desde hace treinta años en ese diario. El artículo se titula «Casa tomada» y no ha pasado el filtro del Grupo PRISA por ser demasiado crítico con la política antiterrorista del Gobierno Zapatero; carga contra un editorial y un artículo del propio periódico. Comenta Arcadi Espada que la lectura del texto y la actitud del diario inducen a una perplejidad desmoralizada. ¿Qué le ha ocurrido a ese periódico para que su director aplique el derecho de veto a este artículo? ¿Qué tiene este artículo? Sí: la afirmación de que Zapatero ha fracasado. Sí: la crítica a un editorial y a un artículo del propio periódico. Y una elegante metáfora cortazariana, nosotros que le quisimos tanto. Lo más suave que puede decirse de esa censura es que se trata de una muestra insospechada de aldeanismo intelectual y de sectarismo político. Porque, desgraciadamente, no creo que pueda aplicársele el subtítulo que llevaba aquel primer artículo nabokoviano: «Las razones de Estado en las historias de amor». La conclusión de Arcadi es devastada. Afirma en su blog que la posibilidad de que algo le haya ocurrido a ese periódico se combina con otra: lo que le haya ocurrido a Savater. Y concluye que el resultado es el mismo: el primer intelectual de España (que eso sí que no ha cambiado) ya no cabe en El País.

## 6.5. El artículo censurado

### «Casa tomada»

«Como no soy jurista —y cada vez entiendo menos el guirigay de quienes lo son—, no puedo decir nada relevante sobre la sentencia del Tribunal Supremo que parte salomónicamente por la mitad a ANV, estos sí, aquellos no, pasemisí, pasemisá. Lo único claro es que el brazo político de ETA (que adopta nombres distintos pero practica siempre la misma obediencia) va a estar ampliamente presente en las elecciones y luego en las instituciones vascas, salvo una poco probable ilegalización penal en el último momento. Y también resulta indudable que la Ley de Partidos habría autorizado otras salidas legales para impedir real y totalmente esa presencia. ¿Que no había plazo para una impugnación de ANV? Si usted lo dice, le creeré, pero resulta raro que se nos haya echado el tiempo encima cuando la estrategia de ETA se conoce desde hace meses: primero un partido en clara continuidad con Batasuna como señuelo, luego reactivar la cáscara vacía de otro partido “dormido” en la legalidad y dotarlo milagrosamente de militantes, medios, etcétera, de modo que permita el avance travestido de los de siempre. “Larvatus prodeo”, que diría Descartes. ¿Que ANV rechaza desde 1930 el recurso a la violencia? Parece que a estas alturas y mediando un reciente atentado con víctimas habría que exigir un deslinde del terrorismo etarra más explícito a quienes tan a las claras provienen de él: si no le entendí mal, se lo oí decir al propio Fernández Bermejo en una entrevista con Iñaki Gabilondo en *Cuatro*.

»¡Ah, pero es que lo realmente infumable es la Ley de Partidos! Ahora se oye por todas partes: en el País Vasco lo dicen desde el consejero Azkarraga, ese espejo de juristas, hasta el rejuvenecido Alfonso Sastre, cuyas ideas políticas siempre han sido un poco peores que sus obras de teatro, háganse una idea. Pongo la radio y en la tertulia escucho a un mequetrefe que compara esa ley aprobada por amplia mayoría parlamentaria con las dictadas por Franco: es que prohíbe cosas y nuestro héroe es partidario caiga quien caiga (él no caerá, descuiden) del prohibido prohibir. Supongo que de genialidades como esta le viene el descrédito a Mayo del 68.

»Acudiendo a fuentes más serias, me deja perplejo leer en un editorial de *El País* (7-5-07) que “es una ley excepcional y de muy problemática aplicación, en la medida en que es limitativa de derechos”. Hombre, muchas leyes limitan derechos pero siempre los de quienes los utilizan para lesionar o impedir el ejercicio de los de otros. Como explica a continuación el propio editorial, es el caso de quienes impiden la libre competencia democrática apoyando la eliminación física o la intimidación permanente de sus adversarios políticos. La Ley de Partidos defiende el ejercicio de los derechos políticos de todos, menos de los que quieren simultanear política y crimen para ganar a dos bandas. ¿Y “excepcional”? ¿Por qué es excepcional, si no fue dictada por decreto del Ejecutivo sino aprobada en la sede legislativa adecuada? Claro que siempre contó con la oposición de los nacionalistas de toda laya y desde luego hoy mantener una ley que contraría a los nacionalistas es algo realmente excepcional. ¡Ha sido recurrida en el Tribunal de Estrasburgo! Bueno, no sabemos si prosperará el recurso, pero existe algún precedente orientativo. Por ejemplo, cuando se ilegalizó el Partido de la Prosperidad turco —al que pertenecía entonces el islamista Gül y que contaba con seis millones de votos— por apoyar la violencia separatista y atentar contra la laicidad de Estado, el Tribunal de Estrasburgo ratificó tal medida dictaminando que “la democracia representa un valor fundamental en el orden público europeo pero si se demuestra que los responsables de un partido político incitan a la violencia o mediante mecanismos ilegítimos buscan la destrucción de la propia democracia su disolución puede considerarse justificada” (citado por R. Navarro Valls, “Las dos almas de Turquía”, *El Mundo*, 3-5-07).

»Puede ser que la culpa de todo la tenga, en última instancia, el obstruccionismo del PP a la buena voluntad pacificadora gubernamental. Es lo que parece dar a entender, entre otros miles, John Carlin en su artículo “Es la hora de gobernar juntos” (*El País*, 6-5-07). Compara la oposición inicial de Ian Paisley a sentarse junto a Sinn Feinn, sus actuales socios de gobierno, con declaraciones semejantes de Mariano Rajoy o María San Gil respecto al reconocimiento de Batasuna. Entre otras diferencias que sería obvio señalar (los dos extremos irlandeses en colisión tenían mutuos lazos con grupos violentos, mientras que en España el brote de terrorismo antiterrorista no vino precisamente de los populares), omite Carlin que la intransigencia de Paisley no ha cesado porque sí, sino porque IRA ha entregado las armas y Sinn Feinn ha reconocido finalmente la policía y la magistratura norirlandesas. Puede que el feroz clérigo haya cambiado, pero solo cuando también

han cambiado las circunstancias, tras una suspensión del Parlamento autonómico y una renovada actitud de firmeza del siempre oportunista Blair. Muchas cosas pueden objetarse a la política del PP, sin duda, pero ahora que la valiosa y valerosa María San Gil se ha visto apartada momentáneamente de la política por enfermedad, conviene recordar en su honor y en el de su partido que cualquier concejal del PP en el País Vasco ha hecho más por la defensa de las libertades constitucionales de ustedes y más que todos los intelectuales abajo firmantes que luchan contra la derechización del mundo desde sus cómodos negocios artísticos o académicos.

»Aunque duela decirlo y dejando a un lado la pureza de las intenciones iniciales, ejem, lo in dudable ya es que el Gobierno de Zapatero ha fracasado en toda regla en el supuesto “proceso de paz”. Una ETA acorralada, políticamente cortocircuitada y que podía haber sido eliminada en año y medio de haber seguido la política conjunta PP-PSOE de finales del Ejecutivo anterior (según afirma la Policía francesa) se encuentra hoy revitalizada, rearmada y dispuesta a actuar en cualquier momento. Batasuna no ha cambiado ni un ápice sus planteamientos políticos, ha pasado de fuerza marginal y casi mendicante a interlocutor político privilegiado, además de volver como fuerza electoral y recuperar probablemente sus posiciones perdidas en muchos municipios claves para su financiación y reafirmación estratégica. Ha aumentado la presencia radical en los medios de comunicación vascos, sigue la coacción sobre los ciudadanos disidentes y desde luego la extorsión a empresarios y profesionales, contra la que por lo visto nada puede hacerse (¿se imaginan lo que sería saber que cientos de empresas, comercios, restaurantes, profesionales están pagando mensualmente cantidades importantes a Al-Qaeda pero que nada puede intentarse penalmente contra ellos porque bastante sufren ya los pobrecillos?). De Juana Chaos se pasea tranquilo por el mundo y dentro de poco tendrá problemas de sobrepeso, por lo que habrá que mandarle a su domicilio para que haga régimen. Y para colmo todo el mundo asume como inevitable que ETA volverá a matar. Digo yo que en cuanto acabemos de desvelar las patrañas y mentiras de la supuesta “conspiración” del 11-M, habrá que empezar con las del “proceso de paz”. Denunciar a quienes dijeron que no había negociaciones políticas (lean, lean los documentos incautados al 'comando Donosti'), a los que aseguraban sin enrojecer que Aznar hizo lo mismo, a los que sacaban la foto de las Azores cada vez que se les señalaba la de Patxi López con Otegi, a los que nos contaron las virtudes humanitarias y los efectos salvadores del tratamiento penal a De Juana, por no mencionar a quienes aseguraban que había “indicios borrosos” de la voluntad de ETA de dejar próximamente las armas *Cuatro* podría hacer otro buen reportaje, muy objetivo, sobre este tema y hasta le sugiero un título más triste pero no menos verdadero que el del anterior: “La victoria de los embusteros”.

»Uno de los mejores cuentos de fantasmas que conozco es “Casa tomada”, de Julio Cortázar. En él, una pareja de hermanos mayores y solteros vive en la casa de sus antepasados. Poco a poco, deben ir cerrando habitaciones y bloqueando puertas de las estancias “tomadas” por entidades que no se precisan pero se presienten hasta

que finalmente tienen que abandonar su hogar invadido por el Mal. En el País Vasco, muchos de quienes hemos luchado contra el expansionismo del nacionalismo obligatorio estamos en la misma tesitura. ETA y adláteres ocupan las localidades pequeñas, luego las medianas, luego barrios de las grandes y espacios públicos comunes: nosotros vamos cerrando puertas y retrocediendo. Cada vez con menos apoyos y más críticas de quienes se impacientan por nuestras quejas. Los socialistas vascos por ejemplo nos tienen por “miserables”, cuando no por extremistas de derechas (con el PSE pasa lo que con la Ertzaintza, aunque peor: en sus filas hay gente decente y combativa, pero con los mandos actuales no hay manera). Y aún eso es preferible a los que nos muestran su “solidaridad humana” por las amenazas que sufrimos, para acto seguido criticar la Ley de Partidos o recomendar el diálogo como solución de nuestros males. No, que quede claro: no queremos solidaridad “humana” sino política. La “humana” que se la guarden los simpáticos donde mejor les encaje.

»Y habrá que irse, claro. Ya no podemos hacer más. Ustedes, nuestros conciudadanos, tienen la palabra. Si refrendan electoralmente lo que hasta ahora se viene haciendo, solo nos queda salir a la intemperie y buscar refugio donde sea. “Antes de alejarnos tuve lástima, cerré bien la puerta de entrada y tiré la llave a la alcantarilla. No fuese que a algún pobre diablo se le ocurriera robar y se metiera en la casa, a esa hora y con la casa tomada”». <sup>185</sup>

Los libros *Perdonen las molestias* (2001) y *Saliendo al paso* (2008), junto con el que he usado a última hora, *No te prives. Defensa de la ciudadanía* (2014) dejan claro cuál es la posición de Savater con respecto al terrorismo y al nacionalismo vasco. Estos libros son muy recomendables porque son una compilación de artículos escritos principalmente en el diario *El País* —hay otros soportes gráficos como *Interviú* o *El Correo*— en los que su compromiso con la paz en el País Vasco y sus constantes críticas a ETA y al nacionalismo vasco le hacen estar, por desgracia para él y para todos los ciudadanos éticamente bien formados, *en el punto de mira* de los asesinos de ETA.

Son tres libros, valientes y llenos de sentido común y, por encima de todo, al alcance de cualquier lector que quiera saber cómo son las cosas en el País Vasco. En cualquier caso los libros son muy comprometidos porque el autor no regatea esfuerzos para llamar a los asesinos por su nombre y a los nacionalistas no violentos que saben aprovecharse de la violencia de ETA, por el suyo. Creo que son tres libros muy importantes. En cualquier caso, considero que tener una parte de sus artículos compilados en libros siempre es interesante, sobre todo para los que hemos decidido estudiar a fondo la obra del vitalista vasco. Precisamente, hablando de vitalismo, el capítulo que sigue se trata de la vinculación de Nietzsche con la filosofía de Savater y sus posibles influencias, entre otras cosas.

---

<sup>185</sup> «El País censura un artículo de Savater». Recuperado de: [blogs.periodistadigital.com/24por7.php/2007/05/20/savater\\_pais\\_terrorismo\\_arcadi\\_espada\\_ce\\_3453](http://blogs.periodistadigital.com/24por7.php/2007/05/20/savater_pais_terrorismo_arcadi_espada_ce_3453).

## 6.6. Observaciones finales

Sigo rastreando el reconocimiento del otro, buscando en los libros si la estela de su filosofía moral (el reconocimiento en el otro yo) sigue apareciendo. Y efectivamente vuelve a aparecer en el libro que con más frecuencia he usado en este capítulo, *Contra las patrias* (1984). Transcribo algunas líneas que ya figuran en el texto a modo de recordatorio: «La única alternativa activa, pero no destructiva, a la violencia es la comunicación, centrada en torno a ese instrumento privilegiado que es el lenguaje humano. Mi deseo reclama su gratificación de los otros, del mundo, etc.».

En los otros tres libros citados no aparece el yo ni el reconocimiento en el otro ni la cosificación, sin embargo, cualquiera de ellos goza de la teoría de su filosofía moral. Porque su preocupación por las víctimas y su compromiso activo dejan al descubierto que el hombre es para el filósofo donostiarra algo más que una «cosa». Por consiguiente, lo que hace en estos tres últimos libros citados con anterioridad — *Perdonen las molestias* (2001), *Saliendo al paso* (2008) y *¡No te prives! Defensa de la ciudadanía* (2014)— es poner en práctica su fundamento ético, tanto en el yo como justificación de lo que tenemos delante de nosotros como sus razones para ponerse en el lugar del otro y, por último, de no cosificarle, de tenerle en cuenta como hombre que merece ser respetado, considerado y nunca maltratado y menos aún objeto de asesinato, extorsión o secuestro por parte de un grupo de fanáticos desalmados.

Además, en este libro que comento, *¡No te prives! Defensa de la ciudadanía* (2014), Savater insiste en que los terroristas que ahora ocupan las instituciones del Estado no han entregado las armas ni han pedido perdón de manera definitiva a las víctimas, y eso es algo de radical importancia política y moral para un grupo como es Bildu, que quiere entrar en las instituciones (por desgracia ya está dentro del sistema democrático español). Deberían empezar por pedir perdón al pueblo español por todo el daño que nos han hecho y luego depurarse y entrar en las instituciones aquellos que no tuvieran nada que ver con ETA ni fueran simpatizantes de esta banda de asesinos que ha maltratado a tantos y tantos españoles y vascos por el hecho de sentirse de una nación y pertenecer a un pueblo, el español.

El libro *En defensa de la ciudadanía* (2014) es un libro de un filósofo maduro que ve las cosas con objetividad. No es el libro del anarquista que se nos presenta en *Nihilismo y acción* (1970). Es comprensible, han pasado cuarenta y cuatro años y las personas cambiamos, por suerte, en nuestras valoraciones. Además, Savater, en lo tocante al terrorismo y al nacionalismo, ya dio en su momento muestra de su desacuerdo, véase cuando era profesor de la Universidad de Zorroaga. Allí ya se opuso a seguir el dictado de los nacionalistas y de las consignas de los muchachos afines a ETA:

«De este modo, mediada la década de los 80, cuando el nacionalismo gobernante, percatado de la repercusión cultural de la Facultad, intentó controlarla y Herri

Batasuna iba infiltrando poco a poco a sus peones, “el equilibrio inestable” que Zorroaga había intentado mantener, comenzó a derrumbarse (Alfaro. 2004). Hasta es momento, como señala Gómez Pin, la disparidad de tomas de posición política, no había impedido que las controversias discurrieran “con la razón por delante”. Muy pronto sin embargo, como sucedió en el caso de Fernando Savater, cuyos pronunciamientos contrarios a ETA se consideraron extravagantes y peligrosos, comenzaron a cambiar las tornas. Del “auto de fe público” se pasó al insulto, a la pintada vejatoria y a los carteles con amenazas de muerte. A medida que la estrategia de ETA y de sus cómplices iba logrando adeptos entre el profesorado, más irrespirable se iba haciendo la atmósfera en la Facultad, de modo que muchos docentes optaron por marcharse antes o después. Hay que señalar no obstante que las razones políticas no fueron en la mayoría de los casos, el motivo principal para adoptar esta decisión. Muchos profesores encontraban ofertas de trabajo atractivas en sus ciudades de origen sobre todo en Barcelona y Madrid. Gómez Pin y Fernando Savater, cuyas posiciones respectivas sobre el nacionalismo diferían considerablemente, se fueron en 1993, ocupando plaza de catedrático en las universidades de Barcelona y la Complutense, respectivamente».<sup>186</sup>

Si analizamos las fechas en las que Savater ya se opuso a ETA y al radicalismo que esta presentaba con el libro de reciente aparición, *¡No te prives! En defensa de la Ciudadanía* (2014), en el que critica a los nacionalismos con rigor e intensidad, ya sean vascos, ya catalanes, podremos observar que las cosas en este aspecto no han cambiado tanto para el Savater de Zorroaga y para el Savater actual. Además, Savater acusa a la sociedad actual de total despreocupación a la hora de valorar lo que una minoría de catalanes quiere hacer con una parte de España como Cataluña. Es como si, fuera de lo que ocurre en nuestra comunidad, nada nos importara; es como si nuestro «país» se hubiera convertido de la noche a la mañana en nuestro pequeño y «aislado» territorio donde nos movemos: el pueblo, la ciudad, la capital, la comunidad, y que más allá de eso ya no existiera nada.

Por consiguiente los problemas de los catalanes o de los vascos o de los andaluces son problemas que ellos tienen que resolver, sin que el resto de la nación española, es decir, todos, salvo las comunidades en conflicto, no tuviera nada que objetar:

«En este otoño de nuestro descontento, sorprenden más las protestas que no se formulan que las que se manifiestan en la calle. No es raro que la gente muestre aquí y allá su disconformidad contra los recortes que se anuncian en materia de educación o de sanidad, pero resulta chocante la mansedumbre con que se asume el proyecto de que se recorte por vía independentista una parte sustancial del país mismo. Es cierto que el 12 de octubre hubo una manifestación en Barcelona contra tal mutilación, pero en el resto de España parece verse el asunto como algo ajeno, que solo afecta a los catalanes y todo lo más al Gobierno del Estado. No deja de ser

---

<sup>186</sup> VÁZQUEZ GARCÍA, F.: *Hijos de Dionisio...*, op. cit., pp. 188 y 189.

pasmoso que los ciudadanos experimenten como una agresión la merma en determinados servicios públicos pero en cambio la del propio espacio público que abarca la ciudadanía. Por lo visto parecen creer que pueden seguir siendo lo que son y gozando de las garantías que ahora tienen aunque pierdan una parte de su territorio nacional sin que nadie les permita decidir al respecto, o sea porque otros han decidido que tienen derecho a decidir que ellos no decidan».<sup>187</sup>

El libro de Savater es sencillamente interesante, y aporta y aclara qué significa ser un verdadero ciudadano dentro de una democracia; fuera del régimen democrático el ser ciudadano es imposible. No parece que en el fondo nos preocupe mucho el devenir de nuestro compatriotas catalanes o vascos; lo que de verdad nos interesa —y por cierto resulta poco ético— es el nivel de prestaciones que podemos alcanzar en nuestro territorio en nuestra comunidad. Es posible, como dice Savater en el libro que estoy comentando, que el haber quitado la asignatura de Educación para la Ciudadanía sea en el futuro algo que tengamos que lamentar:

«Me parece muy bien que el Ministerio de Asuntos Exteriores haya preparado un dossier titulado “Por la convivencia democrática”, destinado a facilitar a nuestras sedes diplomáticas un argumentario que sirva como réplica a la actividad, si bien no demasiado fructuosa, propaganda del nacionalismo catalán en Europa. Es un trabajo que puede resultar sin duda útil. Pero (“Sobre la lealtad a los ciudadanos y a las instituciones”, “Por la concordia frente a la voluntad de no convivir: exigencias de la ética cívica”, etc.) me pregunto si ahora el Gobierno no estará por fin echando de menos la asignatura de Educación para la Ciudadanía que ha eliminado del bachillerato para complacer a la clerigonza más reaccionaria. Claro que tampoco resultan más fiables quienes como los socialistas la reclamaron indignados para luego demostrar diariamente en Cataluña o el País Vasco que no la han estudiado muy a fondo».<sup>188</sup>

No creo que solamente echen en falta esa asignatura los chicos de bachillerato, sino los ciudadanos en general; no estaría de más incluirla como se incluye nuestra pobre Constitución —que ya hay quien la quiere cambiar para adoptarla a las peticiones catalanovascas— que se incluyera en los exámenes de oposiciones a los diferentes estamentos estatales. En cualquier caso, creo que necesitamos cierta cultura ciudadana, cierta y profunda preparación de lo que eso significa, que va más allá de la mera reivindicación de los servicios que debemos tener los ciudadanos y de los impuestos que paguemos. Defender la patria en su totalidad es un acto de ciudadanía; por eso, mi impresión no es que el presidente del Gobierno, el señor Rajoy, se haya quedado solo con el «problema» catalán, sino que los ciudadanos en general lo hemos dejado solo; como si fuera un problema entre dos personas y no un problema de una minoría de un pueblo que puede afectar al país entero. ¿No será después un poco tarde para enmendar

---

<sup>187</sup> SAVATER, F. *¡No te prives! Defensa de la ciudadanía*, op. cit., p. 139.

<sup>188</sup> *Ibíd.*, p. 35.

nuestra desidia política, nuestra falta de interés por lo común, nuestro abandono por lo que creemos que no forma parte de nuestras obligaciones ciudadanas y éticas?

El Estado centralizado no es tan malo como nos lo han querido hacer ver algunos militantes de la progresía española, al contrario, es el que mejor puede nivelar las diferencias entre las diferentes comunidades existentes en España. Pero eso ya lo dijo mejor que yo nuestro gran filósofo Ortega: «Por tanto, ni la sangre ni el idioma hacen el Estado nacional: antes bien, es el Estado nacional quien nivela las diferencias originarias de glóbulo rojo y son articulado»<sup>189</sup>. Me producen cierta envidia los países que se consideran todos franceses o todos alemanes o todos suizos, con independencia de la lengua que hablen o del lugar que ocupen en el mapa de sus países correspondientes. No quiero decir que los sentimientos vascos, catalanes o gallegos no tengan que existir, pero lo mismo que existe el sentimientos de ser madrileño, extremeño o lo que en su lugar se sea. A lo que me opongo y me opondré siempre es al nacionalismo excluyente y violento, al que genera desigualdad y odio con el resto de la nación o miran al resto de comunidades por encima del hombro cuando dicen «yo tengo mi lengua propia».

Por tanto, el centralismo no me parece tan malo, bien al contrario, creo que de lo que carece España en la actualidad es de cierto centralismo disciplinario que obligase a ser solidario a las regiones ricas con las más desfavorecidas. Pero ya sabemos que para ciertos sectores de la izquierda eso es poco menos que imposible y no tardarían en tildar al Estado de opresor o fascista, palabra por la que sienten cierta predilección y la usan con tanta frecuencia que ya está algo desgastada y empieza a ser una expresión ciertamente anacrónica. Ya sabemos que Savater no es muy dado a los nacionalismos de ningún tipo, ya sea este catalán, vasco o español, sin embargo, él no ve un inconveniente en cierto centralismo solidario:

«Dado que la pluralidad es una forma abierta de vivir la unidad y no su negación o su sabotaje, lo que parece que no acaba de comprenderse es precisamente dicha unidad. Que no tiene porqué responder a ningún afán esencialista de la España eterna, sino a la prudencia de quien desea conservar operativo un Estado de derecho en el que las identidades étnicas (o los intereses económicos de ciertas regiones) no impidan la solidaridad y la libertad ciudadana de cada cual (véase más adelante “Nación y Constitución”). Porque los “pluralistas” reivindicadores de diferencias irreductibles entre los pueblos originarios niegan en cambio la pluralidad dentro de cada una de esas entidades y determinan dogmáticamente el “ser” auténtico de quienes vayan a formar parte de ellas. Los más educados, como el antes citado Luis Sanzo, admiten que ese pueblo homogéneo es distinto a la sociedad real, mestiza, revuelta, sobre la que cae su sombra. Pero su proyecto, a través de la emancipación política, es precisamente conseguir que a medio o largo

---

<sup>189</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelión de las masas*, op. cit., p. 267.



plazo pueblo y sociedad coincidan plenamente en lo que alguien otrora llamó “una unidad de destino en lo universal” ¿No es esta una forma pulida pero inequívoca de presentar un horizonte totalitario? Otra argumentación “progresista” a favor de nacionalismos separatistas, exaltación idiosincrásica de indigenismos varios, apoyo a la lucha de los “pueblos sin Estado” por romper aquel al que pertenecen y conseguir uno propio, etcétera, es la mentalidad antiglobalizadora que viene movilizándose en los últimos años a tantos colectivos sociales de la más diversa — frecuentemente opuesta— índole».<sup>190</sup>

Por cierto, y ya para terminar, el libro que estoy utilizando, *El gran fraude* (2005), es un compendio de artículos recogidos en periódicos, como dice el propio Savater en su introducción, que él titula «Para empezar»: «Componen esta obra artículos periodísticos aparecidos casi todos en *El País*, *El Correo* y *El Diario Vasco*».<sup>191</sup>

---

<sup>190</sup> SAVATER, F.: *El gran fraude*, Santillana Ediciones, 2005, pp. 24 y 25.

<sup>191</sup> *Ibíd.*, p. 14.



## 7. Nietzsche visto a través de Savater

### 7.1. Una visión de Nietzsche

Como ya he anunciado en el capítulo precedente, ahora es el momento de estudiar a Nietzsche a través del profesor Savater. Con la ayuda del profesor y de otros autores, podremos adentrarnos en las complicadas teorías nietzscheanas a quien, dado que este es un autor de aparente fácil lectura, tenemos la sensación de que le hemos entendido; sin embargo, iremos viendo que el alemán es mucho más complejo de lo que nos puede parecer. Por supuesto, los ojos están puestos en si aparece el tema central de filosofía de moral de Savater, por ver si el otro tiene aquí espacio.

Nietzsche es sin duda un autor polémico que despierta tantas pasiones como animadversiones, y no tanto porque no sea un gran pensador, sino por la manera poco amable que tenía de decir las cosas. Su aptitud a la hora de escribir y de pensar le causó no pocos problemas. Pero su genio quedó claramente demostrado cuando con veinte cuatro años, y sin estar todavía doctorado, ya había conseguido ser catedrático de la universidad de Basilea. Su libro *El nacimiento de la tragedia* es no solo su título, sino el presagio de lo que iba a ser su vida, porque a partir de esta publicación nace para él su tragedia personal.

Nietzsche no es un filósofo al uso: él escribe sin método, no sigue el tratamiento metódico de Hegel o de Kant. Su escritura responde a un espíritu libre, lejos de toda sumisión al poder y a los cánones establecidos; rechaza la escolástica y todo lo que signifique un encasillamiento. El profesor Muguerza, que tiene un oído distinguido y sensible para la filosofía, dice con razón que Nietzsche chilla demasiado. Me sumo a su opinión; yo también creo que en el filósofo alemán hay demasiadas lamentaciones, demasiados gritos, ya sean de júbilo o de enfado, pero en cualquier caso hay demasiadas interjecciones. Sin embargo, no puedo pasar por alto justamente el pensamiento contrario, es decir, el que entiende que en sus gritos está la esencia de Nietzsche. Para eso nadie mejor que su compatriota, Martín Heidegger,<sup>192</sup> oigamos lo que dice:

---

<sup>192</sup> Savater no sigue la corriente alemana para la interpretación de Nietzsche en ningún momento, sino la francesa, como muy bien dice el profesor Francisco Vázquez García: «El caso de Fernando Savater es diferente; desprovisto de los recursos derivados de la erudición histórica, se encontraba dotado de una al tiempo vasta y dispar cultura literaria, mezcla de literatura “popular” (Lovecraft, Tolkien, Stevenson, Julio Verne, Salgari) y de clásicos revalorizados por la vanguardia (Beckett, Borges, Poe, Melville). Estos elementos coaligados con el magisterio oral de Agustín García Calvo, las lecturas de los filósofos frankfurtianos recomendadas por Jesús Aguirre (otro teólogo de avanzada), la temprana familiaridad con *EL Mundo como Voluntad y Representación* y la frecuencia de cierta “sombra” de la filosofía oficial francesa –Ciorán, Clément Rosset, Bataille y Klossowski, principalmente-

«Y sin embargo un maestro tiene a veces que levantar la voz. E incluso tiene que gritar y gritar, hasta cuando se trate de una cosa tan silenciosa como la de hacer que se aprenda. Nietzsche, que era uno de los hombres más silenciosos y tímidos, sabía de esta necesidad. Él sufrió el tormento de tener que gritar. En un decenio en el que el público todavía no sabía nada de guerras mundiales, en una época en el que la fe en el “progreso” se convirtió casi en la religión de los pueblos y estados civilizados, Nietzsche gritaba: “El desierto crece...”. Y él preguntó a los hombres sobre todo se preguntó a sí mismo: “¿Habrá que romperles primero los oídos, para que aprendan a oír con los ojos.? ¿Hay que atronar como tímpanos y misioneros de cuaresma?” (*Así habló Zaratustra*, prólogo, n.º 5). Pero enigma sobre enigma. Lo que una vez era un grito: “El desierto crece...”, amenaza con convertirse en una habladuría. Lo amenazante de esta inversión pertenece a lo que nos da que pensar. Lo amenazador consiste en que quizá lo más pensado hoy y mañana de pronto se convierta en una forma de hablar, y se difunda y pase de mano en mano como una forma de hablar. Esa manera de hablar actúa en las patentes descripciones del estado actual del mundo. Ellas describen lo que por su esencia es indescriptible. Pues lo que ahí está en el fondo, requiere ser abordado en el pensamiento, que es una especie de llamada y a veces tiene que convertirse en un grito. En lo escrito sofoca el grito, sobre todo cuando la escritura consiste solo en la descripción y prescinde de mantener activa la representación y de darle siempre el suficiente material. En lo escrito desaparece lo pensado, supuesto que lo escrito no sea capaz de seguir siendo en sus palabras un lugar de paso del pensamiento, un camino. En torno al tiempo en el que Nietzsche pronunció las palabras “el desierto crece...”, escribió también en su cuaderno de anotaciones (GW. XIV, p. 229, aforismo 464 del año 1885):

Un hombre para el que todos los libros se han vuelto superficiales, que de pocos hombres del pasado sigue creyendo todavía que ellos tuvieron suficiente profundidad como para no escribir lo que sabía.

»Pero Nietzsche tenía que gritar. Y para hacerlo no tenía a mano otra cosa. Este grito escrito de su pensamiento es el libro que Nietzsche tituló *Así habló Zaratustra*». <sup>193</sup>

Durante este capítulo hablaré del valor que Nietzsche tiene para Savater y los compararé con otros autores que han demostrado tener su opinión sobre el autor alemán. Quizá uno de los autores más conocidos a la hora de abordar las lecturas de Nietzsche sea Martin Heidegger, autor de sumo interés. Veamos ahora qué es lo que dice sobre el libro *Así habló Zaratustra*:

«Las tres primeras partes fueron escritas y aparecieron entre 1883 y 1884. La cuarta parte fue escrita en 1884-1885, pero estaba pensada solamente para el

---

desembocaron en un acercamiento radicalmente antiacadémico de la obra de Nietzsche». Véase: VÁZQUEZ GARCÍA, F.: *Hijos de Dionisios...*, op. cit., p. 58.

<sup>193</sup> HEIDEGGER, M.: *¿Qué significa pensar?*, Madrid: Trotta, 2005, pp. 38 y 39.

círculo más estrecho de amigos. La mencionada obra de Nietzsche piensa en el único pensamiento de este filósofo: *el pensamiento del eterno retorno de lo mismo*. Cada pensador piensa un único pensamiento. Y este rasgo también distingue esencialmente el pensamiento de lo que acontece en las ciencias. El investigador necesita siempre nuevos descubrimientos y ocurrencias, pues de otro modo la ciencia es presa del moho y de lo falso. El pensador necesita tan solo un único pensamiento, este pensamiento uno, como el que ha de pensarse en exclusiva, está en pensar ese uno como él mismo, y en hablar de él en la manera adecuada. Pero solo hablamos de “el mismo” en la manera adecuada a él si decimos del mismo siempre lo mismo, y esto en forma tal que nosotros seamos interpelados por el mismo. En consecuencia para el pensamiento la carencia de límites de lo mismo es el límite más agudo. Nietzsche, el pensador, interpreta esta oportunidad escondida del pensamiento por el hecho de que, en su obra *Así habló Zaratustra* puso el siguiente subtítulo: *Un libro para todos y para ninguno*. “Para todos”, es decir, no para cada uno en el sentido de uno cualquiera; “para todos” significa: para cada hombre como hombre, para cada uno en cuanto se hace digno de pensarse en su esencia. “Y para ninguno” significa: para ninguno de los hombres dados por doquier, para ninguno de aquellos que simplemente se embriagan con trozos y frases de este libro y a ciegas se tambalean de aquí para allá en su lenguaje, en lugar de tomar el camino de su pensamiento y allí ante todo cuestionarse a sí mismos. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno*. Qué terrible se ha mostrado este subtítulo de la obra en los setenta años a partir de su aparición, pero precisamente en el sentido inverso. Pasó a ser un libro para cada uno, y no aparece ningún pensador que esté a la altura del pensamiento fundamental de este libro y de su oscuridad. En el libro comentado en su cuarta y última parte, Nietzsche escribió las palabras “*el desierto crece...*”. En esta frase escribió todo lo que sabía. En las palabras mencionadas se trata del título de una canción que Nietzsche compuso cuando él estaba “lo más lejos de la nebulosa, húmeda y melancólica de Europa antigua”. La frase completa es: “El desierto crece, ¡ay de aquel que esconde desiertos!”. ¿A quién va dirigido ese ¡ay!? ¿Pensó aquí Nietzsche en sí mismo? ¿Y si acertó a saber que precisamente su pensamiento había de traer una desertización, un desierto en medio del cual una vez habían de abrirse oasis aquí y allá y brotar fuentes? ¿Y si llegó a saber si él tenía que ser una transición precursora, mirando adelante y atrás, y por eso manteniéndose siempre ambiguo, incluso en la manera y el sentido de la transición?».<sup>194</sup>

En este sentido se manifiesta Heidegger cuando habla de la superación de un filósofo como Nietzsche:

«Pero un pensador nunca puede superarse por el hecho de que se le critique y se amontone a su alrededor toda una bibliografía que le refute. Solo podemos sobreponernos a lo pensado de un pensador haciendo que lo no pensado por él sea llevado a su verdad inicial. Y con ello el diálogo pensante a dos con el pensamiento

---

<sup>194</sup> *Ibíd.*, pp. 41-43.

no se hace más cómodo, sino que llega por primera vez a una agudeza creciente en la disputa. Pero de momento Nietzsche es refutado todavía con afán. En este asunto pronto se llegó a que se atribuyera a este pensador, como veremos después, precisamente lo contrario de lo que en verdad pensó y de aquello por lo que en definitiva se consumía su pensamiento».<sup>195</sup>

Continúa Heidegger:

«No nos dejemos inducir por la opinión de que el pensamiento de Nietzsche ha sido encontrado por el hecho de que desde hace medio siglo hay una creciente bibliografía sobre él. Parece como si Nietzsche hubiera previsto también esto, pues no en vano pone en boca de su Zarathustra: “Todos hablan de mí, pero nadie piensa en mí”. Solo hay recuerdo donde hay un pensamiento. ¿Cómo vamos a pensar en pensamiento de Nietzsche si todavía no pensamos? El pensamiento de Nietzsche no solo contiene los pensamientos exagerados de un hombre excepcional. En este pensamiento se encuentra su palabra lo que es, más exactamente, lo que todavía ha de llegar a ser. Pues la Modernidad de ninguna manera ha terminado. Más bien, por primera vez entra en el comienzo de su consumación, presumiblemente de larga duración. ¿Y el pensamiento de Nietzsche? Uno de los puntos problemáticos está en que no haya sido hallado todavía. Una de las cosas más problemáticas es que nosotros no estemos en absoluto preparados para perder realmente lo hallado, en lugar de pasar por encima y hacer rodeos en torno a ello. Estos rodeos se realizan con frecuencia en la forma más ingenua, a saber, por el hecho de presentar una exposición general de la filosofía de Nietzsche. Como si hubiera una exposición que no tuviera que ser necesariamente una interpretación hasta los rincones más escondidos. Como si pudiera haber una interpretación que no sea a la vez una toma de posición, o incluso que por el punto mismo de partida no sea ya un rechazo o una refutación implícita».<sup>196</sup>

Para entender a Nietzsche he tenido que buscar otros interpretes como Deleuze. ¿Estaba el francés en la posesión de un conocimiento superior como para entender al alemán? ¿Lo ha entendido de verdad o simplemente la erudición posterior ha creído que sus criterios eran los más acertados y de esa manera descartaban el pensar en la compleja dirección de Nietzsche? ¿Se puso de moda Nietzsche en una época en España para los progresistas más déspotas que en realidad lo que hacían era repetir ciertos aforismos nietzscheanos y con eso se daban por satisfechos? Veremos más adelante la interpretación de algunos pensadores como el profesor Savater o José Ramón Ayllón.

Creo que el apoyarse en otros es interesante, importante y hasta necesario, pero eso no hace a nadie pensador por cuenta propia, sino intérpretes de una opinión que no se tiene por qué ajustar a la realidad de la esencia del pensar. Por supuesto que lo dicho no implica la capacidad pensante de los autores anteriormente expuestos. El poder contar

---

<sup>195</sup> *Ibíd.*, p. 43.

<sup>196</sup> *Ibíd.*, pp. 42 y 43.

con Heidegger para adentrarnos en Nietzsche no es de vital importancia para este capítulo. Para este capítulo, como para todo, con independencia de que se pueda ver enriquecido por el punto de vista de otros autores, lo verdaderamente importante es ver si aparece la relación en el otro o la cosificación y la consideración con el otro yo. No parece que en Nietzsche aparezca tal cosa, sino todo lo contrario; para él, el débil es el culpable de que se haya impuesto la moral de los esclavos frente a la moral de los señores, según ese delirio que parece presentar su filosofía. Una filosofía que se inclina más a la literatura que a la filosofía, incluso yo diría que con muchos matices de poesía.

Por supuesto que en Nietzsche no vamos a encontrar nada con respecto a lo que andamos buscando; en cualquier caso, investigamos las casusas del neonietzscheanismo en Savater por ver si aparece alguna pincelada de su primera filosofía moral, si en esa búsqueda encontramos algo que nos merezca la pena incorporar a la investigación del yo y las consecuencias que se desprenden de él. Indago en este capítulo como en cualquier otra para ver dónde termina su investigación y el tratamiento del yo con respecto al otro y, de paso, nos adentramos en lo que de nietzscheano tenga Savater, que quizá no sea tanto como en un principio pueda aparecer. Quizá en su alejamiento de la academia y de todo lo que tenga que ver con ella encontremos un cierto parecido, pero más allá de eso no lo vemos. No vemos que el vasco sea violento a la hora de escribir, ni resentido con nada, ni tan siquiera con el clero. No vemos tampoco que aparezcan ideas de grandeza en su filosofía, sino que nos parece más comedida y dispuesta a dar su lociones al mundo, no a cambiarlo de manera radical.

Además, el trato que el filósofo Savater da al ser humano a lo largo de su filosofía es excelente porque por encima de todo está el ser humano, más allá de una cosa que se puede utilizar y después tirar. No es el caso de Nietzsche, un hombre que desprecia la raza humana y cree que tendrá que venir un día el superhombre a cambiar el mundo, a transformarlo, y arremete contra los más débiles como si estuvieran de más entre la raza superior que en su delirio de grandeza iba creando. No sé sinceramente si Dios habrá muerto, lo que sí es seguro es que el que ha muerto ha sido Nietzsche. Por otra parte, admito la visión esclarecedora y sincera del profesor Savater:

«Nietzsche tiene todos los visos del capricho, de la elección arbitraria, inducida quizá por una moda desaprensiva; no hay necesidad auténtica de él, no responde en modo alguno al progreso de la ciencia y la cultura con el que avanzamos. Esto es muy cierto y podríamos aún decir más, decir que Nietzsche es una opción contra la cultura y la ciencia y, ciertamente, una opción contra el progreso. Y podemos añadir, además que en esto y no en otra cosa radica su importancia».<sup>197</sup>

Nietzsche podrá gustar o no, podremos estar de acuerdo con sus planteamientos o no, pero lo cierto es que nadie puede poner en duda sus condiciones inigualables de escritor,

---

<sup>197</sup> SAVATER, F.: *Idea de Nietzsche*, Barcelona: Ariel, 1995, p. 11.

su gran dominio del lenguaje y su poderoso hechizo verbal. Sus aforismos son intensos y acertados, aunque no siempre; en unas pocas líneas es capaz de condensar una sentencia filosófica que en otros autores significaría sin duda, algunas páginas. Si hay algunas consignas que se repiten en cualquier libro de historia de la filosofía, cuando se habla de Nietzsche, si se le reconoce de lejos sin haber hablado de él, es porque él — entre otros predecesores— anunció la muerte de Dios. Esa sentencia tan contundente solo encierra una metáfora —no olvidemos que estamos ante un filósofo que tiene mucho de dramaturgo y de poeta y mucho de cuentista y de genio egocéntrico incomprendido— para profundizar en la libertad o el orfanato del hombre, en su soledad desde ese momento hasta el que nos ocupa.

La muerte de Dios es para Nietzsche la liberación del pecado y la culpa y, sin duda, es también la respuesta al monoteísmo judío-cristiano. Nietzsche trata de liberarnos — quizá de una manera excesivamente alarmante— de esa angustia que ha supuesto vivir con el temor de un Dios vengativo, y lo hace con el anuncio de la muerte de Dios y su dialéctica del resentimiento contra la religión judía y cristiana; eso al menos es lo que él piensa, lo que él cree que es una carga para el ser humano. Es cierto que podrá haber más de un motivo para el reproche colectivo contra la religión o las religiones, pero no creo que el hombre hubiese ganado algo con ese «crimen»; es más, la Segunda Guerra Mundial hereda parte de esa dialéctica de muerte y de desconsuelo para el hombre, de desesperación y de angustia frente a la muerte total del hombre y de sus sentimientos de inmortalidad; Auschwitz, por un lado, y el temido Gulag, por otro, vienen a confirmar la muerte de Dios, la ausencia total de responsabilidades (no había posibilidad de reconocimiento en el otro) por parte del hombre.

Oigamos lo que dice José Ramón Ayllón cuando alecciona sobre una corriente filosófica denominada «personalismo» y en la que destacan nombres como Maritain, Mounier, Karol Wojtyła, Dietrich von Hildebrand, Romano Guardini, Gabriel Marcel o Julián Marías.

«Frente al relativismo y al positivismo estos pensadores piensan que el hombre tiene la capacidad de conocer una verdad que al mismo tiempo le trasciende. Una de esas verdades dice que, por ser libre, *el hombre es también responsable de sus actos ante el Creador*. Esa responsabilidad ética afecta esencialmente a la persona, pues sus propios actos hacen a cada ser humano mejor o peor persona. En esa apreciación el personalismo coincide con la filosofía grecolatina y cristiana, y difiere del existencialismo».<sup>198</sup>

En este sentido, nadie mejor que el profesor mexicano, Javier Prado Galán para explicar no solo el decir de Nietzsche, sino el del propio Savater:

---

<sup>198</sup> AYLLÓN, J. R., GUTIÉRREZ, B. y BLANCO, M. G. (eds.): *Filosofía y ciudadanía*, op. cit., pp. 102 y 103.



«Nietzsche afirma en *La voluntad de poder* que si no hacemos de la muerte de Dios un gran renunciamiento y una perpetua victoria sobre nosotros mismos, tendremos que pagar por esta pérdida. Esto lo interpreta Savater en el sentido de que hay que hacer de la muerte de Dios una renuncia a la vieja forma de vivir. Quien quiera seguir siendo el mismo después de este capital acontecimiento, deberá pagar por esto. El problema de fondo es el siguiente: Los hombres todavía no se han dado cuenta de lo que han hecho, no han tomado conciencia plena del asesinato de Dios. Pero no han tomado conciencia porque esto les obligaría a crecer hasta alcanzar la altura del acto inaudito que han llevado a cabo. En realidad lo que ha muerto es la idea *monoteísta de Dios*. La muerte de Dios no supone, en modo alguno, acota Savater contra una opinión común, la obligatoriedad del ateísmo. El Dios monoteísta es el dios moral, es el dios de la contraposición frontal y excluyente entre el bien y el mal. Para el filósofo vasco, y siguiendo al alemán, ese Dios que aparece más allá del bien y del mal, es lo que los griegos recogieron míticamente en la figura de Dionisos. Dionisos es el dios de la exaltación que expresa el sentido todo del politeísmo. El reto de la muerte de Dios implica razonar contra la Razón, implica alcanzar un pensamiento que no sea mera producción de ideas».<sup>199</sup>

Con la muerte de Dios nos acercamos a uno de los temas más importantes de la filosofía de Nietzsche. Así termina Savater este apartado sobre la muerte de Dios:

«Por medio de simulacros y metáforas, huye el filósofo politeísta del cepo del monoteísmo, reinvierte el predominio de la verdad sobre la vida y utiliza finalmente la gran hazaña del asesinato de Dios a favor de la pluralidad pasional».<sup>200</sup>

Qué podemos decir ahora de la voluntad de poder, ¿qué sabemos de ese nuevo reto que asoma en el horizonte como un galimatías que solo entiende él y arrastra a muchos que dicen comprender a este paranoico y nos desafía con su lenguaje camuflado, inventado para dar profundidad a una estupidez sin límite y entender su verdadera esencia o su radical necesidad? Debemos intentar desentrañar el problema que se desliza entre las líneas de un Nietzsche vuelto hacia dentro, hacia la filosofía y su profundidad enigmática porque no creemos que ni él supiera lo que estaba diciendo.

En *La voluntad de poder* brinda Nietzsche la oportunidad de abandonar toda afición a la filosofía; en honor a la verdad, habría que decir que Heidegger también pone mucho de su parte. Después de no haber entendido nada podemos asegurar que nos hemos equivocado de profesión y sobre todo de vocación. En cualquier caso, vamos a investigar con él un nuevo concepto que tiene como base el equilibrio de las fuerzas. Pero debemos tener cuidado y no caer en una interpretación errónea de la voluntad de poder, porque si nos equivocamos daríamos a la idiotez un valor más propio y más

---

<sup>199</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater ...*, op. cit., pp. 88 y 89.

<sup>200</sup> *Ibíd.*, p. 90.

racional, y no creo que eso interese a los nietzscheanos que tan a gusto se encuentran con sus teorías y sus disparates atormentados.

Ahora veremos cómo lo expuesto cobra realidad con lo que hemos dicho y veremos en algunas páginas cómo es posible no enterarse de nada de lo que estamos leyendo, no comprender adónde nos lleva esa filosofía ni para qué nos sirven sus teorías tan «elaboradas»; y veremos cómo son una notable pérdida de tiempo que no aporta más que locura y sinrazón. Por eso dice Savater que: «Es la voluntad de poder lo que impide el equilibrio de fuerzas, pues no es pura voluntad de conservación, sino de expansión, de desarrollo del poder». Savater cita de *La voluntad de poder* el siguiente texto:

«La voluntad de poder no es ni un ser ni un devenir, es un pathos; y con ello precisa que el sentido del término “voluntad de poder” no es solo la referencia al “poder” o la “fuerza” se trata de una pasión. Este texto de Nietzsche refuerza tal posición o interpretación. *Mi teoría sería esta: que la voluntad de poder es la forma primitiva de pasión y todas las otras pasiones son solamente configuración de aquella.* La voluntad de poder no tiene nada que ver con lo que conocemos como “voluntad” en tanto que facultad del alma, según la psicología tradicional».

Esta cita de la *Idea de Nietzsche*, no nos ayudará a precisar cuál es el sentido del concepto «voluntad de poder» para el filósofo vasco:

«Por lo tanto, la voluntad de poder no es una voluntad que quiere el poder, como podría querer cualquier otra cosa, como se quiere algo que no se tiene. Si no hay poder no puede haber voluntad de poder. Voluntad de poder no significa que *la voluntad quiere el poder. El poder es lo que quiere en la voluntad.* Por ello la voluntad es esencialmente creadora, la voluntad de poder no aspira, no busca, no desea, sobre todo no desea el poder, *Da: “el poder, en la voluntad, es algo inexpresable (móvil, variable, plástico); el poder, en la voluntad, es como la ‘virtud que da’; la voluntad por el poder es en sí misma donadora de sentido y de valor”* (Deleuze). La voluntad de poder no es objeto de valoración, no es ni buena ni mala, sino sujeto: no se la juzga, es ella quien juzga. En resumidas cuentas, hay algo situado más allá del bien y del mal, algo sin embargo, que también está más acá, produciendo la opción de bien y mal; algo que necesita valorar y crear valores. Ese algo es la “voluntad de poder”. En síntesis, en el simulacro doctrinal de la voluntad de poder hay que ver, por un lado, la paradoja de una concepción del mundo en la que se diversifican y jerarquizan las fuerzas; por otro lado, el dinámico conflicto de las pasiones en la subjetividad; y, por último, la capacidad de forjar y refundir los valores».<sup>201</sup>

Es el movimiento de fuerzas el que hace posible la contraposición entre la voluntad y el poder (pero eso nos lo tenemos que creer no nos ha sido posible razonarlo), como señala el profesor Savater:

---

<sup>201</sup> *Ibíd.*, pp. 91 y 92.

«Una mediación de las fuerzas que sea consciente de lo cualitativo, es decir, de las irreductibles diferencias de cantidad, podrían tomar su apoyo en la idea de fuerza que aporta la física ilustrada y decimonónica, es decir, la fuerza como energía, como vis plástica cuyas sucesivas y complejísimas transformaciones han dado lugar a todo lo real y siguen produciéndolo, incesantemente. Este concepto de fuerza como energía cósmica recoge algunas de las cualidades más importantes de la fuerza, fundamentalmente su condición de contraposición y lucha, de dominio, de creación».<sup>202</sup>

Con todos nuestros respetos, no esperemos más aclaración de la que con la mejor voluntad nos va dejando Savater. No hay nada que nos ilumine de una vez por todas y nos diga qué es la voluntad de poder, cómo actúa, donde actúa y sobre qué actúa. Al menos nosotros no hemos conseguido desentrañar el problema de la voluntad de poder y, sin embargo, tenemos la sensación de que se ha querido hacer una filosofía tan profunda que se ha quedado flotando en la superficie de lo incomprensible. No pretendemos decir que sea así toda la filosofía de Savater; la más comprensible tiene la agresión por lenguaje habitual y el resentimiento como fondo del paisaje dialéctico, lo cual, aunque se comprenda, no aporta más que amargura y desilusión de que se pueda utilizar de ese modo tan cobarde la filosofía. Un poco más adelante Savater transcribe unas líneas donde el propio Nietzsche trata de aclarar a qué ha llamado él «voluntad de poder»:

«Este concepto victorioso de la fuerza, mediante el cual nuestros físicos han creado a Dios y al Universo, requiere un complemento; hay que atribuirle un poder interno que yo llamaré la voluntad de poder, la voluntad de poder es pues un poder inscrito internamente en la fuerza, algo que faltaba al viejo concepto físico de energía».<sup>203</sup>

Veamos ahora qué dice Gilles Deleuze sobre el tema de la voluntad de poder:

«Toda interpretación es determinación del sentido de un fenómeno. El sentido consiste precisamente en una relación de fuerzas, según la cual algunas ejercen acción y otras reaccionan en un conjunto complejo y jerarquizado. Sea cual fuere la complejidad de un fenómeno, distinguimos de hecho fuerzas activas, primarias, de conquista y de subyugación, y fuerzas reactivas, secundarias, de adaptación y de regulación. Esta distinción no es solamente cuantitativa, sino cualitativa y tipológica. Porque la esencia de la fuerza es estar en relación con otras fuerzas, y dentro de esa relación ella recibe su esencia o cualidad. La relación de la fuerza con la fuerza se llama “voluntad”.<sup>204</sup> Por eso es por lo que, ante todo, hay que evitar los

---

<sup>202</sup> SAVATER, F.: *Idea de Nietzsche, op. cit.*, p. 91.

<sup>203</sup> *Ibíd.*, p. 92.

<sup>204</sup> Verdaderamente resulta absolutamente incomprensible que «la relación de la fuerza con la fuerza se llame voluntad». Se me hace radicalmente incomprensible, ya sea que lo explique Savater, que tiene unas grandes dotes didácticas, que Deleuze, al que tampoco entiendo en este aspecto de Nietzsche.

contrasentidos sobre el principio nietzscheano de voluntad de poder. Ese principio no significa (por lo menos no significa en primer lugar) que la voluntad quiera el poder o desee dominar. Mientras se interprete voluntad de poder en el sentido de “deseo de dominar”, se le hace depender forzosamente de valores establecidos, únicos aptos para determinar quien debe ser “reconocido” como el más poderoso en tal o cual caso, en tal o cual conflicto. Por ese camino se desconoce la naturaleza de la voluntad de poder como principio plástico de todas nuestras evaluaciones, como principio oculto para la recreación de valores no reconocidos. La voluntad de poder, dice Nietzsche, no consiste en codiciar, ni siquiera en tomar, *sino en crear, y en dar*. El Poder, en cuanto voluntad de poder, no es lo que la voluntad quiere, sino eso que quiere en la voluntad (Dionisios en persona). La voluntad de poder es el elemento diferencial del que derivan las fuerzas en oposición y su respectiva cualidad dentro de un complejo. Por lo tanto ella está siempre presente como elemento móvil, aéreo, pluralista. Una fuerza manda por voluntad de poder, pero también una fuerza obedece por voluntad de poder. A los dos tiempos o cualidades de fuerza les corresponde dos caras, dos qualia de la voluntad de poder, caracteres últimos y fluyentes, más profundos que los de las fuerzas que derivan de ella. Porque la voluntad de poder hace que las fuerzas activas afirmen, y afirman su propia diferencia: en ellas la afirmación es lo primero, la negación no es nunca sino una consecuencia, algo así como un acrecentamiento de goce. Pero lo propio de las fuerzas reactivas, por el contrario, es ante todo oponerse a lo que ellas no son, limitar lo otro: en ella la negación es lo primero, y por negación llegan a una especie de afirmación. Así pues afirmación y negación son los qualia de la voluntad de poder, así como activo y reactivo son las cualidades de las fuerzas. Y al igual que la interpretación encuentra los principios del sentido en las fuerzas, la evaluación encuentra los principios de los valores en la voluntad de poder. Habrá que evitar finalmente, en función de las consideraciones terminológicas que preceden, reducir el pensamiento de Nietzsche a un simple dualismo. Porque, lo veremos, le pertenece esencialmente a la afirmación el ser ella misma múltiple, pluralista, y a la negación ser una, o cargantemente monista. Ahora bien, la historia nos pone en presencia del fenómeno más extraño: ¡las fuerzas reactivas triunfan, la negación vence dentro de la voluntad de poder! No solamente se trata de la historia del hombre, sino de la historia de la vida, y de la de la Tierra, por lo menos en su cara habitada por el hombre. Por todas partes vemos el triunfo del “no” sobre el “sí”, de la reacción sobre la acción. Incluso la vida se vuelve adaptativa y reguladora, se reduce a sus formas secundarias: ya ni siquiera comprendemos lo que significa actuar. Incluso las fuerzas de la Tierra se agotan sobre esta cara desolada. A esta victoria común de las fuerzas reactivas y de la voluntad de negar Nietzsche la llama “nihilismo” o triunfo de los esclavos. El análisis del nihilismo

---

Parece que nadie lo sabe explicar con claridad. Quizá porque no tiene mucha explicación, sino literatura imaginativa disuelta en un delirio de egocentrismo filosófico jamás visto.

según Nietzsche, es objeto de la psicología, dando por entendido que esta psicología es también la del cosmos».<sup>205</sup>

Dejarlo aquí sería incompleto, se hace necesario seguir aunque la cita sobrepase lo que razonablemente entendemos por tal cosa, por eso continúa diciéndonos Gilles Deleuze:

«Para una filosofía de la fuerza o de la voluntad parece difícil explicar cómo las fuerzas reactivas, cómo los “esclavos”, los “débiles”, vencen. Porque si lo que sucede es que todas juntas forman una fuerza mayor que la de los fuertes, difícilmente se ve lo que ha cambiado y sobre qué se funda una evaluación cualitativa. Pero en verdad los débiles, los esclavos, no triunfan por adición de sus fuerzas, sino por sustracción de la de otro: separan al fuerte de lo que él puede. No triunfan por la composición de su potencia, sino por la potencia de su contagio. Ponen en movimiento un devenir-reactivo de todas las fuerzas. Eso es la “degeneración”. Ya Nietzsche enseña que los criterios de la lucha por la vida, de la selección natural, favorecen necesariamente a los débiles y a los enfermos en cuanto a tales, a los “secundarios” (se llama enferma a una vida reducida a sus procesos reactivos) Con más razón en el caso del hombre, los criterios de la historia favorecen a los esclavos en cuanto tales. La victoria del nihilismo la producen un devenir-enfermizo de toda la vida y un devenir-esclavo de todos los hombres. Por ello aún más habría que evitar los contrasentidos en los términos nietzscheanos “fuerte” y “débil”, “señor” y “esclavo”: es evidente que el esclavo aunque tome el poder no deja de ser esclavo, ni el débil, débil. Las fuerzas reactivas aunque venganzan, no dejan de ser reactivas. Puesto que en todas las cosas, según Nietzsche, se trata de una tipología cualitativa, se trata de bajeza y de nobleza. Nuestros señores son esclavos que triunfan dentro de un devenir-esclavo universal: el hombre europeo, el hombre doméstico, el bufón... Nietzsche describe los Estados modernos como hormigueros, en los que los jefes y los poderosos vencen gracias a su bajeza, por el contagio de esa bajeza y de esa bufonería. Sea cual fuere la complejidad de Nietzsche, el lector adivina fácilmente en qué categoría (es decir en qué tipo) habría clasificado la raza de los “señores” concebida por los nazis. Cuando triunfa el nihilismo, entonces y solamente entonces, la voluntad de poder cesa de querer decir “*crear*”, significar: querer el poder, desear dominar (así pues, atribuirse o hacerse atribuir los valores establecidos, dinero, honores, poder). Ahora bien, esta voluntad de poder es precisamente la del esclavo, es la manera en que el esclavo o el impotente conciben el poder, la idea que se hacen de él y que aplican cuando triunfan. Ocurre que un enfermo diga: ¡ah! si tuviera buena salud, haría esto —y tal vez lo hará—, pero sus proyectos y sus concepciones son todavía las de un enfermo. Lo mismo sucede con el esclavo y su concepción del dominio o del poder. Lo mismo sucede con el hombre reactivo y con su concepción de la acción. En todas partes vuelta del revés de los valores y de las evaluaciones, en todas partes las cosas vistas desde el lado pequeño, invertidas las imágenes como en un ojo de buey. Uno de los dichos más

---

<sup>205</sup> DELEUZE, G.: *Nietzsche*, Madrid: Arena libro, 2006, pp. 24-26.

grandes de Nietzsche es: “Se ha de defender siempre a los fuertes contra los débiles”». <sup>206</sup>

Es difícil estar de acuerdo con estas palabras del alemán, entre otras cosas porque el esclavo no es un ser natural, sino alguien que ha sido dominado por otro más fuerte que él y que ha sido capaz de someterlo; lo ha cosificado, ha hecho de él una cosa y por tanto ha dejado de ser un ser humano con derechos y deberes. No podemos entender a Deleuze cuando dice que el lector puede adivinar fácilmente en qué tipo habría clasificado la raza de los señores en el nazismo. Nos preguntamos: ¿Dónde mete Nietzsche a los señores, a los poderosos, al superhombre? ¿Es en la de los filósofos? No podemos entender quién es el prototipo de «señor» con una moral fuerte frente a la moral débil de los esclavos, enfermos, etc.

Desde luego que la moral de Nietzsche no es un moral para salvar al hombre, sino, al parecer, para dar poder a algunos hombres basándose en una supuesta moral superior. Pero no hay moral que no tenga en cuenta al otro, que no le intente sacar de su condición marginal y de cosa y le devuelva o intente devolverle toda su dignidad como persona. El enfermo no reclama que todos estén enfermos, sino ayuda, comprensión frente a su padecimiento, es decir, ser reconocido como otro yo, como algo que es más que una cosa. Por eso se hace difícil comprender a Nietzsche en sus extravagancias dialécticas que condenan al débil simplemente por el hecho de serlo, y lo cosifica en medio de una ética que no salva, sino que condena una condición que no ha sido elegida por él. El fuerte no sabemos cómo es ni cómo será en un futuro; no sabemos si el fuerte es el que desprecia a los débiles, a los marginados, a los que no han podido como él alcanzar el éxito o el reconocimiento.

La moral de los cristianos ha salvado y salva de la marginación y de la exclusión social a mucha gente a quien la filosofía del alemán clasifica como seres inferiores, como razas morales diferentes que le han robado al fuerte su condición de héroe. Solo bajo una interpretación literaria podemos salvar a Ulises de su condición de agresividad, solo la literatura trastoca la violencia en pura aventura donde los muertos por el héroe justifican sus hazañas de hombre más allá del hombre, casi un dios entre los hombres. La vida real nos exige compromisos éticos fuertes con los que padecen, con los que sufren, con los que en definitiva son víctimas de una situación personal o colectiva comprometida con su dignidad humana. Ahora abordaremos un tema también complicado como es el eterno retorno y, mientras, veremos si podemos ir mirando poco a poco si la idea del yo aparece por algún lado en la filosofía de Savater. En la idea de Nietzsche lo que aparece, como hemos podido observar, es la cosificación, pero no la importancia del otro yo como un ser que debe ser reconocido por otro yo. Solo hemos

---

<sup>206</sup> *Ibíd.*, pp. 34-36.

visto el reconocimiento del otro, es decir, el mirarle de arriba abajo, el especular con su propia persona y valorarle como débil y, por tanto, lejos de la moral de los «señores».

## 7.2. La extraña idea del eterno retorno

Desde luego, el eterno retorno no es precisamente un concepto sencillo, sino todo lo contrario. La interpretación que el profesor Savater nos brinda se centra en el tiempo, según el profesor Javier Prado Galán, por eso dice:

«Para dilucidar este tema, Savater se propone responder a la pregunta por la relación entre voluntad de poder y el tiempo. El tiempo, ¿es creación de la voluntad de poder en su perpetua redistribución de fuerzas? La respuesta a esta cuestión lo llevará a pensar el multiséntico tema del eterno retorno.

»Así como el simulacro de doctrina que es la voluntad de poder tuvo como centro el enigma de la fuerza, así el enigma de la voluntad de poder se convierte, a su vez, en el corazón del simulacro doctrinal del eterno retorno de lo idéntico.

»En el pasado de Dios manaba el tiempo y a Él volvía. El tiempo era vigilado por la eternidad. Lo inmanente, precedido y caduco se veía apabullado por el tiempo. La trascendencia solo ayuda a quien le sacrifica su inmanencia. La inmanencia no solo es breve y doliente; también es mala.

»En fin, el fenómeno cultural creciente es el nihilismo, la devaluación general de lo real y de la vida, el sometimiento de la carne y sus alegrías o sufrimientos a lo Irremediable.

»Ante esta situación Nietzsche apuesta por plantear el simulacro de doctrina que derrote la desvalorización de la inmanencia y exprese la plena afirmación sin reservas de esta. Nietzsche pretenderá recobrar la eternidad para la inmanencia.

»Pero ¿qué puede pasar si esta eternidad que la inmanencia nos brinda no se pudiese soportar? Nietzsche dice al respecto: Que pudiésemos soportar nuestra inmortalidad —eso sería cosa suprema. El reto consiste en dotar a esta caducidad inmanente del espesor de lo eterno—.

»En *La gaya ciencia* Nietzsche señala que:

La cantidad de fuerza que obra en el universo es determinada, no es infinita [...], pero el tiempo en que esa fuerza se desarrolla es infinito, es decir, esta fuerza es eternamente igual y eternamente activa...

»Las nociones de pasado y de futuro, pierden sentido si consideramos que el ciclo de las repeticiones de lo idéntico es eterno, no tiene primera vez ni última, ni nada que diferencie una vuelta de otra, Nietzsche insiste en que se trata de una repetición de lo mismo. No quiere decir esto que a partir de este momento nuestra vida y el

decurso de todas las cosas vayan a repetirse durante una eternidad futura. El siguiente párrafo aclara el significado del “eterno retorno”<sup>207</sup> para Savater:

Nuestra vida presente es ya una vida repetida, y no existe una vida primera que no sea repetición, que por así decirlo, se encuentre a la base de todas las repeticiones, como su original. El carácter de repetibilidad no se forma en el curso del tiempo, por repeticiones de un proceso primigenio; es antes bien, la esencia oculta y encubierta del curso mismo del tiempo. La repetición no surge en el tiempo, sino que es el tiempo mismo.

»Según Savater, y aquí contra su intérprete nietzscheano preferido, Deleuze deforma totalmente la doctrina del eterno retorno, al hacerlo selectivo en el sentido de que elige lo más alto, afirmativo y fuerte para hacerlo volver, mientras que rechaza a la nada del no-retorno, lo reactivo y negativo. En Deleuze, el eterno retorno es la Repetición que selecciona y salva. En Savater es eterno retorno de lo idéntico.

»En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche enseña que el que retorna lo hace *eternamente a una misma e idéntica vida, no a una vida nueva, o a una vida mejor, o a una vida parecida, sino a una misma e idéntica vida en lo grande como en lo pequeño.*

»Para Savater

...el Eterno Retorno es una doctrina selectiva, pero no es el sentido que da a este término Deleuze: este simulacro selecciona entre quienes son capaces de soportarlo y los que no, entre quienes son capaces de aceptar todo el contenido del mundo, una y mil veces, por fidelidad a un solo momento de dicha y quienes necesitan que el mundo concuerde punto por punto con sus deseos o decretan el rechazo.

»Por último, ¿el eterno retorno es necesidad o azar? Es devenir azaroso regido por misteriosas leyes frente a una necesidad caprichosa y sin metas, cuya mejor expresión es el juego. Es necesidad y azar en el juego. O, mejor dicho, la necesidad es el resultado del juego del azar. La voluntad de poder es la que afirma el eterno retorno».<sup>208</sup>

Dando por sentado que creemos en el eterno retorno y en esa idea tan confusa de que todo se repetirá, nos sumamos a la opinión del profesor Savater y entendemos, como él, que el eterno retorno lo es de lo idéntico, no como pretende Deleuze al indicarnos que la repetición solo es de los momentos elegidos o selectivos. *El eterno retorno* junto con *la voluntad de poder* introducen conceptos espacio temporales arrancados al núcleo fuerte

---

<sup>207</sup> No sabemos si realmente aclara algo, al menos no para nosotros, pero lo transmitimos por si hay alguien con mejor disposición intelectual que sea capaz de entenderlo.

<sup>208</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater...*, op. cit., pp. 93-95.



de la física y eso los hace más complejos y lejanos al progreso. Veamos ahora qué dice ese magistral interprete de Nietzsche que es Gilles Deleuze con respecto al eterno retorno, interpretación que ya por sí misma parece una filosofía de la filosofía:

«Regresar es precisamente el ser del devenir, lo uno de lo múltiple, la necesidad del azar. Hay por tanto que evitar hacer del eterno Retorno un retorno de lo Mismo. Eso sería reconocer la forma de transmutación, y el cambio en la relación fundamental. Pues lo Mismo no preexiste a lo diverso (excepto en la categoría del nihilismo). Lo que regresa no es lo Mismo, porque el regresar es la forma original de lo Mismo, que se dice solamente de lo diverso, de lo múltiple, del devenir. Lo Mismo no regresa, el regresar y solo él es lo Mismo de lo que deviene.

»Va en esto la esencia del eterno Retorno. Esta cuestión del eterno Retorno debe quedar despejada de toda clase de temas inútiles o falsos. Nos preguntamos a veces cómo ha podido Nietzsche crear nuevo y prodigioso semejante pensamiento, que parece no obstante frecuente en los antiguos: pero precisamente Nietzsche sabía bien que no se encuentra en los antiguos, ni en Grecia ni en Oriente, excepto de una manera parcial e incierta, en un sentido muy distinto del nietzscheísmo. Ya Nietzsche manifestaba las reservas más expresas acerca de Heráclito. Y que ponga el eterno Retorno en boca de Zaratustra, como una serpiente en la garganta, solamente significa que le presta al personaje antiguo Zoroastro lo que era menos capaz de concebir. Nietzsche explica que toma el personaje de Zaratustra como un eufemismo, o mejor dicho como un antífrasis y una metonimia, concediéndole inmediatamente el beneficio de conceptos nuevos que él no podía formar.

»Nos preguntamos también lo que hay de sorprendente en el eterno Retorno, si consiste en un ciclo, es decir en un retorno del Todo, en un eterno retorno de lo Mismo, en su retorno a lo Mismo: pero, precisamente no se trata de eso. El secreto de Nietzsche es que el eterno Retorno es selectivo. Y doblemente selectivo. En primer lugar como pensamiento. Porque nos da una ley para la autonomía de la voluntad desembarazada de toda moral: lo que yo quiera (mi pereza, mi gula, mi cobardía, tanto mi vicio como mi virtud) “debo” quererlo de tal manera que quiera también su eterno Retorno. Se halla eliminado el mundo de los “semiquereres”, todo eso que queremos a condición de decir una vez, nada más que una vez. Incluso una cobardía, una pereza que quisieran su eterno Retorno se tornarían algo distinto de una pereza, de una cobardía: se tornarían activas y se convertirían en potencias de afirmación.

»Y el eterno Retorno no es solo el pensamiento selectivo, sino también el Ser selectivo. Únicamente regresa la afirmación, únicamente regresa lo que puede ser afirmado, únicamente la alegría retorna.<sup>209</sup> Todo lo que puede ser negado, todo lo

---

<sup>209</sup> Mi pregunta es: ¿Este eterno retorno no tendría forzosamente que garantizar un mundo mejor? Si solo retorna lo selectivo, si solo retorna lo que forzosamente es lo mejor que hay en el ser humano, tendríamos que encontrarnos en una fase de humanismo alta y, sin embargo, estamos cada día algo peor, con matices, claro. Hay cosas en las que hemos mejorado de manera notable, sobre todo como

que es negación, es expulsado por el movimiento mismo del eterno Retorno. Nos tememos que las combinaciones del nihilismo y de la reacción no regresan eternamente. El eterno Retorno debe ser comparado con una rueda; pero el movimiento de la rueda está dotado de un poder centrífugo, que ahuyenta todo lo negativo. Ya que el ser se afirma del devenir, expulsa de sí todo lo que contradice la afirmación, todas las formas del nihilismo y de la reacción: mala conciencia, resentimiento..., solo se los verá una vez.

»Sin embargo en muchos textos, Nietzsche considera el eterno Retorno como un ciclo donde todo regresa; donde lo Mismo regresa, y que regresa a lo mismo. — Pero ¿qué significan esos textos?—. Nietzsche es un pensador que “dramatiza” las Ideas, es decir, que las presenta como acontecimientos sucesivos, a niveles diversos de tensión. Lo hemos visto ya en el caso de la muerte de Dios. Del mismo modo, el eterno Retorno es objeto de dos exposiciones (y habría habido aún más si la obra no hubiera sido interrumpida por la locura, impidiendo una progresión que el propio Nietzsche había concebido explícitamente). Ahora bien de las dos exposiciones que nos quedan, una concierne a Zarathustra enfermo y otra a Zarathustra convaleciente y casi curado. Lo que hace que Zarathustra enfermo es precisamente la idea del ciclo: la idea de que Todo regrese, de que lo Mismo regrese, y de que todo regrese a lo mismo.<sup>210</sup> Porque en ese caso el eterno Retorno no es sino una hipótesis, una hipótesis banal a la vez que terrorífica. Banal porque equivale a una certidumbre natural, animal, inmediata (por eso es por lo que Zarathustra, cuando el águila y la serpiente se esfuerzan en consolarlo, les responde: habéis convertido el eterno Retorno en una “cantinela”, habéis reducido el eterno Retorno a una fórmula bien conocida). Terrorífica también, porque, si es verdad que todo regresa, y que regresa a lo mismo, entonces el hombre pequeño y mezquino, el nihilismo y la reacción también regresarían (por eso es por lo que Zarathustra clama su gran asco, su gran desprecio, y declara que no puede, que no quiere, que no se atreve a decir el eterno Retorno).

»¿Qué ha sucedido cuando Zarathustra está convaleciente? ¿Simplemente se ha impuesto soportar lo que hasta hace un instante no soportaba? Acepta el eterno Retorno, capta su alegría. ¿Se trata solamente de un cambio psicológico? Evidentemente no. Se trata de un cambio en la comprensión y la significación del

---

sociedades, no tanto como individuos. Además, no en todo los lugares del mundo, sino en algunas partes como en Occidente. El eterno retorno de lo idéntico sería algo más comprensible porque «retornamos» con los mismos defectos con la misma carga de envidia, odio y síntomas de venganza de similares características a las que teníamos. En cualquier caso, me parece angustioso ese «eterno retornar» sin otro objeto que el de volver a hacer lo que hicimos, ser lo que hemos sido y pensar lo que hemos pensado. No parece que el eterno retorno nos mejore en nada, no parece que aporte nada nuevo, salvo la inmortalidad humana basada en un ciclo interminable que se tendrá que repetir hasta el infinito. Es el cielo cristiano en la tierra, entre humanos con cuerpo y alma, con quehaceres y con todos sus defectos, no es el Paraíso.

<sup>210</sup> ¡El desierto crece! decía Heidegger que había dicho Nietzsche, dijimos hace unas cuantas páginas. Bien podríamos decir ahora: ¡la confusión crece...!

eterno Retorno mismo. Zaratustra reconoce que, estando enfermo no había comprendido en absoluto el eterno Retorno. Que este no es un ciclo, que no es retorno de lo mismo, ni retorno a lo mismo. Que no es una lisa y llana evidencia natural, destinada especialmente a los animales, ni un triste castigo moral, destinado especialmente a los hombres. Zaratustra comprende la identidad “eterno Retorno = Ser selectivo”. ¿Cómo lo que es reactivo y nihilista, lo negativo, podría regresar, desde el momento en que el eterno Retorno es el ser que se dice únicamente de la afirmación, del devenir en acción? Rueda centrífuga, “supremo astro del Ser, que ningún deseo alcanza, que ninguno lo mancilla”. El eterno Retorno es la Repetición, pero es la Repetición que selecciona, la Repetición que salva. Prodigioso secreto de una repetición liberadora y selectiva».<sup>211</sup>

Estoy plenamente de acuerdo con los textos de Savater citados con anterioridad, cuando dice que, de retornar algo, retornaría todo y no, como pretende Deleuze, que retorne solo lo bueno, solo lo digno, solo lo alegre. El eterno retorno debe ser del todo, no de la parte que nos interese. Además, si tal cosa ocurriera tendría que ocurrir ahora y aquí y, sin embargo, lo que nos llega es precisamente lo contrario; no caminamos hacia un mundo mejor, sino hacia un mundo igualmente injusto, egoísta y en ocasiones desalmado. ¿Donde está el retorno de la virtud, del bien, de la alegría? Creo que de retornar algo, retorna con la misma identidad, con el mismo síntoma de cansancio vital, con las mismas contradicciones y los mismo trágicos errores. No puede retornar lo que es positivo y creador, sino todo lo contrario, el eterno retorno sería una especie de Purgatorio donde los pecados son conmutados por tiempo.

---

<sup>211</sup> DELEUZE, G.: *Nietzsche, op. cit.*, pp. 34-37.

### 7.3. Las interpretaciones de la muerte de Dios

Después de haber abordado los temas más comprometidos de Nietzsche, a saber: *la voluntad de poder y el eterno retorno*, me quedaría completar el estudio del filósofo alemán a través de los ojos de Savater y de otros autores que han salido al paso y en mi ayuda, en un tema tan conocido como es la teoría del *superhombre*. Yo he tenido la creencia, hasta el momento, de que el *superhombre* —hasta no ver con cierta exactitud de qué se trata— es una metáfora que cumple perfectamente las funciones de explicación y resumen. Explicación porque forma parte de la función legitimadora de la moral nietzscheana, es su consecuencia. Resumen porque en él está contenido todo el ataque al cristianismo; todo lo que hasta ese momento Nietzsche había odiado encuentra por fin su síntesis gloriosa y su triunfo en el superhombre. Solo con el superhombre puede el filósofo alemán ofrecer una respuesta a la nueva moral que pronostica la muerte de Dios, de otra manera sería imposible. La nueva teoría de la muerte de Dios no puede ser tratada por las mentes de los hombres actuales o normales; ellos y ellas están todavía imbuidos de los viejos dioses que los atormentan y los sustentan; ellos no son los elegidos para llevar a cabo la tarea de anunciar al mundo la muerte de Dios, su fin como adoración monoteísta y radical que conforma las creencias del momento. Veamos qué dice Deleuze sobre la muerte de Dios:

«Las precedentes etapas del nihilismo corresponden, según Nietzsche, a la religión judía y después a la cristiana. Pero cuánto de ello está preparado por la filosofía griega, es decir, por la degeneración de la filosofía en Grecia. Desde un punto de vista más general, Nietzsche muestra como esas etapas corresponden también a la génesis de las grandes categorías del pensamiento. El Yo, el Mundo, Dios, la causalidad, la finalidad, etc. Pero el nihilismo no se detiene ahí y prosigue un camino que recorre toda nuestra historia.

»*La muerte de Dios*: momento de la recuperación. Durante mucho tiempo, la muerte de Dios se nos aparece como un drama intrarreligioso, como un asunto entre el Dios de los judíos y el Dios cristiano. Hasta el punto de que ya no sabemos bien si es el Hijo quien muere, merced al resentimiento del Padre, o si es el Padre quien muere, para que el Hijo sea independiente (y se torne cosmopolita) Pero ya San Pablo funda el cristianismo sobre la idea de que Cristo muere por nuestros pecados. Con la Reforma, la muerte de Dios se convierte cada vez más en un asunto entre Dios y el hombre. Hasta el día en que el hombre se descubre como quien mata a Dios y quiere asumirse en cuanto tal y cargar con ese nuevo peso. Quiere la consecuencia lógica de esta muerte: convertirse él mismo en Dios, reemplazar a Dios.

»La idea de Nietzsche es que la muerte de Dios es un gran acontecimiento ruidoso, pero no suficiente. Porque el “nihilismo” continúa, apenas cambia de forma. El nihilismo significaba hasta este momento: depreciación, negación de la vida en

nombre de los valores superiores. Ya ahora: negación de esos valores superiores, reemplazado por valores humanos —demasiado humanos (la moral reemplaza a la religión; la utilidad, el progreso, la historia misma reemplazan a los valores divinos)—. Nada ha cambiado, porque se trata de la misma vida reactiva, de la misma esclavitud, que triunfaba en la sombra de los valores divinos y que triunfa ahora mediante los valores humanos. Se trata del mismo cargador del mismo Asno, que seguía cargando con el peso de las reliquias divinas, de las cuales respondía ante Dios, y que ahora carga él solo, en forma de autorresponsabilidad. Se ha dado un paso incluso un paso más en el desierto del nihilismo: se pretende abarcar casi toda la Realidad, pero solamente se abarca lo que ha quedado de los valores superiores, el residuo de las fuerzas reactivas y de la voluntad de nada. Por eso es por lo que Nietzsche, en el libro IV de *Zaratustra*, traza la gran miseria de los que llama “Hombres superiores”. Estos quieren reemplazar a Dios y cargan con los valores humanos, creen incluso recobrar la Realidad, recobrar el sentido de la afirmación. Pero la única afirmación de la que son capaces es solamente la del “Sí” del Asno, I-A, la propia fuerza reactiva que se carga con los productos del nihilismo, y cree decir que sí cada vez que carga con un no. (Dos obras modernas son profundas meditaciones sobre el Sí y el No, sobre su autenticidad o su mistificación: Nietzsche y Joyce)».<sup>212</sup>

Antes de llegar a las conclusiones de Savater me gustaría dejar algunas palabras del superhombre dichas por un buen conocedor de Nietzsche, Martin Heidegger, que habla de este modo:

«Para Nietzsche, en cambio, no está fijada, es decir establecida y asegurada, ni la esencia de la animalidad, ni la de la razón, ni la correspondiente unidad esencial de ambas. Por eso, los dos ámbitos esenciales de la animalidad y la racionalidad se desgajan entre ellos y contra ellos. Por esa escisión se impide al hombre ser uno en su esencia y con ello libre para lo que acostumbra a llamarse lo real. En consecuencia, el camino del pensamiento de Nietzsche incluye sobre todo lo siguiente: ir más allá del hombre anterior, no fijado todavía en su esencia, es decir, no puesto todavía en la fijación completa de su entera esencia anterior. El camino del pensamiento de Nietzsche en el fondo no se propone derribar nada, quiere solamente recuperar algo. Nietzsche caracteriza mediante la expresión “*superhombre*” el camino de la transición más allá del hombre anterior; pero este término ha sido objeto de tergiversación y abusos. Inculquemos de nuevo en la mente que el superhombre en el sentido de Nietzsche no es un hombre anterior con la simple añadidura de una dimensión superior. El superhombre no exagera simplemente los impulsos anteriores y la acción del tipo anterior de hombre hasta lo descomunal y desmentido. Por tanto el superhombre no se distingue cuantitativamente, sino cualitativamente del hombre anterior. Para el superhombre desaparece precisamente lo desmedido, lo meramente cuantitativo del progreso incesante. El superhombre es más pobre, sencillo, tierno y duro, más silencioso,

---

<sup>212</sup> *Ibíd.*, pp. 28-30.

abnegado y lento en sus decisiones y más parco en sus discursos.<sup>213</sup> El superhombre no se presenta masivamente y cuando se quiera, sino por primera vez cuando se ha llevado a cabo el orden de rangos. Por orden de rangos en el sentido esencial, no solo en el sentido de alguna regulación en cierto modo escalonada de situaciones existentes, entiende Nietzsche la norma de que los hombres no son iguales, de que no tiene cada uno la aptitud y la pretensión de todo y de cualquier cosa, de que no todos, quienesquiera que sean, pueden pronunciar su juicio sobre cualquier cosa. Nietzsche escribe en unos apuntes sobre Zarathustra las siguientes palabras, aunque él no llegara a publicarlas:

El orden de rango ejecutado en un sistema de gobierno de la tierra: finalmente los señores de la tierra, una nueva clase de dominadora. Brotando de ellos aquí y allá, un Dios completamente epicúreo, el superhombre, el transfigurador de la existencia: Cesar con alma de Cristo.

»No podemos deslizarnos con excesiva rapidez por encima de estas palabras, sobre todo porque recuerdan otras más profundas y secretas todavía, a saber, las de los himnos tardíos de Hölderlin, donde Cristo, que “todavía es de otra naturaleza”, es llamado el hermano de Hércules y de Dionisio, de modo que aquí se anuncia un encuentro hasta ahora silenciado del todo del destino occidental, y solo a partir de ese encuentro Occidente puede encaminarse hacia las decisiones venideras, quizá para convertirse de una manera completamente distinta en el país de un amanecer.

»El superhombre es una transformación del hombre anterior y con ello un despegarse del mismo. Y por esa razón las figuras que aparecen públicamente en el primer plano del acontecer actual de la historia están a leguas de distancia de la esencia del superhombre.

»En el camino de nuestras lecciones solo podemos diseñar algunos rasgos de la esencia del superhombre, y esto con la intención dominante de rechazar las más burdas tergiversaciones e interpretaciones falsas del pensamiento de Nietzsche, y de mostrar puntos de vista bajo los cuales pueden prepararse los primeros pasos para una confrontación con su pensamiento».<sup>214</sup>

El profesor Savater nos adentra en la génesis del superhombre según su visión:

«[P]ara los griegos, como para los antiguos germanos y prácticamente todos los pueblos primigenios, el feliz (el bueno) era el noble, el fuerte, el poderoso, el rico. Virtud proviene de vir, fuerza varonil. A partir de Sócrates y Eurípides, el pesimismo nihilista, racionalizador y debilitador, comienza a ganar a los griegos.

---

<sup>213</sup> Vamos, que el superhombre es un «autorretrato» del propio Heidegger, o al menos como él se veía. No sé si el egocentrismo es una característica de los filósofos en general o de los filósofos alemanes en particular.

<sup>214</sup> HEIDEGGER, M.: *¿Qué significa pensar?*, op. cit., pp. 96 y 97.

La virtud se va convirtiendo cada vez más en la renuncia: renuncia a las pasiones, a las riquezas, a las ambiciones, a los goces predatorios del guerrero, a los honores y orgullos de la vida pública. Los goces de la conciencia (la ciencia, la argumentación) sustituyen a todos los otros y se convierten en el único bien del sabio harapiento y descalzo, que rechaza hasta la humilde escudilla y bebe agua clara en el cuenco de la mano. Pero todavía y siempre es la fuerza lo que se busca a través de esta renuncia: el sabio cínico se compara a Hércules matador de monstruos, ve su cayada como la maza titánica y su zurrón como la piel del león de Nemea; el estoico, el epicúreo son mas orgullosos y altivos que el más distinguido aristócrata, al que desprecian por su debilidades de apasionado. Los griegos no conocieron el resentimiento, sino distintos caminos para alcanzar la altivez y el poder. El resentimiento fue un invento típico del sacerdote y más exactamente del sacerdote judío: aquí encuentra Nietzsche la clave genealógica de la moral. Alejado de la guerra, de la caza, del disfrute de las mujeres, de todas las alegrías de la energía corporal, el sacerdote descubre en el espíritu una fuente de poder adecuada a su general impotencia; pero para utilizarla al máximo, debe realizar por medio del resentimiento una inversión radical del ideal ético vigente, no ya solo de los caminos para alcanzarlo. Un estoico, por ejemplo, renuncia a los placeres y disciplina su carne porque de este modo aspira a tener un cuerpo realmente más fuerte que el del más feroz y disipado guerrero, pero en modo alguno se le ocurriría elogiar como valores éticos la debilidad o la enfermedad. En cambio: Los judíos han sido los que, con una lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = feliz = amado de Dios), y han mantenido con los dientes del odio más profundo (el odio de la impotencia) esta inversión, a saber: que los únicos buenos son los miserables, los pobres, los impotentes, los inferiores, los que sufren, los abstinentes, los enfermos, los deformes (*La genealogía de la moral*). Esta inversión es la que recoge el cristianismo paulino y mezcla con las doctrinas de la renuncia del helenismo tardío para producir el ideal abstinente, compasivo e igualitario que ha presidido la moral occidental durante casi dos mil años».<sup>215</sup>

La culpa no tiene por qué ser siempre objeto de pesadumbre para la conciencia, sino reflexión sobre el acontecer futuro y las consecuencias que tendría para nuestra libertad personal, íntima y confiada a nuestra custodia y, por tanto, a nuestra responsabilidad. En cualquier caso, deberíamos preguntarnos dónde quedaría nuestra responsabilidad moral de seguir al pie de la letra la *Genealogía de la moral*. Dónde estaría el reconocimiento en el otro, en el que sufre en el que se encuentra solo frente a la adversidad. Oigamos con atención las palabras de Nietzsche:

«[Y] han mantenido con los dientes del odio más profundo (el odio de la impotencia) esta inversión, a saber: que los únicos buenos son los miserables, los pobres, los impotentes, los inferiores, los que sufren, los abstinentes, los enfermos, los deformes (*La genealogía de la moral*)».

---

<sup>215</sup> SAVATER, F.: *Idea de Nietzsche, op. cit.*, pp. 131 y 132.

Es posible que como la filosofía de Nietzsche sea una de las pocas que se puedan llevar a la práctica, Savater expone su punto de vista a pie de página:

«Pero una cosa importante acertaron los interpretes nazis de Nietzsche (como también algunos de sus lectores ácratas): en que la filosofía de Nietzsche se cumple en la práctica política, no en gabinetes o aulas de Universidad».<sup>216</sup>

#### 7.4. El sentido del superhombre

«El superhombre es el sentido de la tierra: “un ser que el hombre presupone, que todavía no existe, pero que indica la meta de su existencia ¡Tal la libertad de todo querer —luego de todo lo arbitrario—!, ¡en la meta reside el amor, la misión cumplida, la nostalgia!» (*La voluntad de poder*). El lema del superhombre no es el ‘tú debes’ de Kant y de los cristianos, ni si quiera el ‘yo quiero’ del héroe, sino el jubiloso y terrible ‘yo soy’ de los dioses griegos. En verdad, él es la última meta del hombre, porque a partir de él ya no habrá metas sino pura aceptación del caos de las fuerzas y del eterno retorno, ‘finalidad sin fin’ tal como la que Kant halló en lo más sublime del arte. Los ejemplos del superhombre que a veces se hallan o creen hallarse en la obra de Nietzsche son sumamente equívocos; un Cesar Borgia o un Goethe no son propiamente superhombres sino ‘algo que, por relación a la humanidad en su conjunto, es una especie de superhombre’” (*El anticristo*). Pero lo cierto es que: “Nunca ha existido todavía el superhombre. He visto desnudos a los dos, al hombre más grande y al hombre más pequeño: se parecen demasiado todavía” (*Así habló Zaratustra*). Realmente, como muy bien señala Klossowski, el superhombre no es un individuo sino un estado. Tampoco parece pertinente decir si se tratará de un estado alcanzado por un individuo o por una colectividad, ya que la contraposición misma entre individuo y comunidad parece “humana, demasiado humana” lo indudable es que, para la realización de la Gran Política Nietzsche apeló a individuos, a los individuos menos contaminados por el asfixiante gregarismo vigente. El superhombre dominará la tierra, pero sería erróneo imaginar este dominio como un control gubernamental en el sentido estatista habitual, pues de lo que se trata es: “de producir una raza de señores, cuya tarea no se agotase en gobernar; sino una raza que tuviese su propia esfera de vida, un excedente de fuerza para la belleza, el coraje, la cultura, refinamiento hasta en lo que hay de más espiritual; una raza afirmativa que pudiera concederse todo un gran lujo...lo bastante poderosa para no necesitar no la tiranía del imperativo de virtud, ni el ahorro, ni la pedantería, más allá del bien y del mal: formando un invernadero de plantas raras y singulares” (*La voluntad de poder*). En su aspecto negativo, la Gran política pasa por la lucha contra aquellas instituciones destinadas a perpetuar y consolidar la anulación de las diferencias, la homogenización de lo jerárquicamente diverso, la sustitución de los valores peculiares de cada individuo o cada pueblo en

---

<sup>216</sup> *Ibíd.*, p. 147.



un vacío absoluto llamado Bien Común. Zaratustra predica contra el Estado al que llama “el más frío de los monstruos fríos”». <sup>217</sup>

Hablando del Estado, bien o mal, para el caso que nos ocupa es indiferente, Savater dice que en las preferencias de la juventud actual no está la política y menos aún las ideologías <sup>218</sup> que prometían en la modernidad grandes cambios para el hombre. La posmodernidad, que es la que nos ha tocado vivir, nos ha demostrado que los grandes ideales se han quedado en agua de borrajas:

«Podríamos definir la modernidad como la promesa de la emancipación y el progreso para toda la humanidad. Los Berger y Kellner, en *Un mundo sin hogar*, entienden por modernización el conjunto de procesos sociales y culturales que acompañan la tecnificación, burocratización y urbanización de la sociedad. Sus rasgos característicos son sin lugar a dudas, la promesa de la emancipación, el reinado de la razón instrumental, la creencia en un progreso irreversible, el desarrollo científico-técnico y el pluralismo tolerante». <sup>219</sup>

Esta es la definición que Javier Prado Galán ofrece de la modernidad, para pasar a caracterizar la llamada posmodernidad:

«La actitud punto de partida de la reflexión posmoderna es la del desencanto y el desencanto ante las promesas incumplidas de la modernidad. La posmodernidad es ante todo una crítica de la modernidad. Recurre a los gigantes del pensamiento filosófico contemporáneo para fundamentar su cuestionamiento. Ellos son Heidegger y Nietzsche». <sup>220</sup>

No estoy muy conforme con las palabras de Javier Prado Galán, en realidad, ¿qué han aportado Heidegger y Nietzsche a mundo contemporáneo? ¿Cómo ha mejorado la vida de millones de personas y de las perseguidas minorías con ellos? Por un lado, tenemos a un erudito académico como es Heidegger que solo escribía para una minoría selecta y, por otro, a un filósofo nada académico con algunas pensamientos brillantes, pero con

---

<sup>217</sup> *Ibíd.*, pp. 138-140.

<sup>218</sup> Es interesante esta apreciación de Savater con respecto al desinterés de la juventud por la política. Para ahondar o profundizar algo más sobre este interesante tema de máxima actualidad recomiendo que se lea con provecho el nuevo libro del donostiarra ya citado en esta tesis con anterioridad y que figura al final de la cita. En este libro hay algunas palabras críticas, por otra parte, creo que muy justificadas con respecto a la despreocupación por la política por parte de los más jóvenes: «En España antes de la crisis muchos ciudadanos —sobre todo entre los jóvenes— se jactaban de ser apolíticos o incluso despreciar la política. La clase política era la misma que ahora, sus sueldos iguales, la Ley electoral idéntica, el papel de los sindicatos y los empresarios semejante al actual, la educación y la formación profesional tan defectuosa como luego hemos comprobado..., pero muchos jóvenes y abundantes mayores no veían en ello ningún motivo urgente para interesarse por la política. Etc.». SAVATER, F.: *¡No te prives! Defensa de la ciudadanía*, *op. cit.*, p. 44 y ss.

<sup>219</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater...*, *op. cit.*, pp. 34 y 35.

<sup>220</sup> *Ibíd.*, p. 40.

una obra que solo aporta resentimiento contra el mundo en general y contra los judíos y cristianos en particular. No creo que ninguno de los dos haya aportado mucho al mundo. Es más, sin su filosofía se podría haber pasado sin que las sociedades se hubieran resentido en lo más mínimo ni hubiera significado un retroceso en los temas sociales. En algunos casos han perjudicado más que han beneficiado a las sociedades en las que les tocó vivir.

No creo que ninguno de los filósofos alemanas aquí señalados sea vital para el funcionamiento de la sociedad y menos aún para su avance social en todos los terrenos. Otra cosa diferente es que lo sean, y seguro que lo son, para la historia de la filosofía. Creo que sería conveniente repetir aquí las palabras de Gilles Deleuze:

«El primer libro de Zaratustra comienza con el relato de tres metamorfosis: “Cómo el espíritu se convierte en camello, cómo el camello se convierte en león, y cómo finalmente el león se convierte en niño”. El camello es el animal que carga: carga con el peso de los valores establecidos, con los fardos de la educación, de la moral y de la cultura. Carga con ellos hasta el desierto y, allí, se transforma en león: el león rompe las estatuas, pisotea los fardos, dirige la crítica de todos los valores establecidos. Por último, le corresponde al león convertirse en niño, es decir, en Juego y nuevo comienzo, en creador de nuevos valores y de nuevos principios de evaluación. Según Nietzsche, estas tres metamorfosis significan, entre otras cosas, momentos de su obra, y también fases de su vida y de su salud. Sin duda todos estos cortes son relativos: el león está presente en el camello, el niño está en el león; y en el niño hay la salida trágica».<sup>221</sup>

Quizá las palabras de José Ramón Ayllón sean necesarias para equilibrar el entusiasmo con el que nos habla Deleuze de Nietzsche:

«Nietzsche predica una inversión de todos los valores, y para lograrla sabe que debe arrancarlos de su raíz fundamental. De ahí su obsesión por decretar la muerte de Dios: “Ahora es cuando la montaña del acontecer humano se agita con dolores de parto. ¡Dios ha muerto: viva el superhombre!”.

»[...] La muerte de Dios es necesaria para el advenimiento del superhombre, y es el más grande de los hechos. Un acontecimiento que divide la historia de la humanidad: “Cualquiera que nazca después de nosotros pertenecerá a una historia más alta que ninguna de las anteriores”. Es un suceso cósmico, del que son responsables los hombres, y que les libera de las cadenas de lo sobrenatural que ellos mismos habían creado. La muerte de Dios es la muerte definitiva del deber y la victoria de la autonomía absoluta. Sin Dios, todo norte moral desaparece, y todo puede ser disuelto por la duda.

---

<sup>221</sup> DELEUZE, G.: *Nietzsche, op. cit.*, p. 9.

Hasta hoy no se ha experimentado la más mínima duda o vacilación al establecer que lo bueno tiene un valor superior a lo malo. ¿Y si fuese verdad su contrario?

»Este es el problema que plantea la *Genealogía de la moral*. En ella reflexiona Nietzsche sobre los mecanismos psicológicos que iluminan el origen de los valores. Parte de la convicción de que la moral es una construcción ideológica para dominar a los demás. En concreto un invento de los débiles para sojuzgar a los fuertes. Más en concreto, una venganza intelectual de los judíos contra sus enemigos y dominadores. Desde que los judíos inventan la religión y el más allá, los poderosos son malos y los hombres vulgares son buenos. El cristianismo hereda esta corrupción judía del odio contra los buenos. Hasta que llega Nietzsche. Con él se desvanecerán las mentiras de varios milenios, y el hombre se verá libre del autoengaño de la ilusión [...].

¡Os juro hermanos míos: permaneced fieles a la tierra y no deis fe a los que hablan de esperanzas sobrenaturales! En otras ocasiones el delito contra Dios era el mayor de los maleficios, pero Dios ha muerto. Ahora lo más triste es pecar contra el sentido de la tierra.

»Un nuevo deber nos llama a la autoafirmación biológica, a la victoria de los señores sobre los esclavos. Nietzsche sueña con una aristocracia de la violencia, y se opone al ideal de igualdad buscado por el socialismo y la democracia: “El hombre gregario pretende ser hoy en Europa el único hombre autorizado, y glorifica sus propias cualidades de ser dócil, conciliador y útil al rebaño”.

»*El influjo de Nietzsche en el nazismo es un hecho demostrado*. No fue nazi ni antisemita, pero la violencia de su lenguaje y la impresión de su ideal dieron todas las facilidades para su manipulación. Después vistas las consecuencias, no es suficiente decir que él no pensaba así y hubiera vomitado ante los atropellos de Hitler. Tampoco vale decir que se ha producido una tergiversación de su pensamiento, pues cabría preguntarse cómo y por qué fue posible lo que tan ingenuamente se llama tergiversación. Por eso ha dicho Mac Intyre que, al menos “*hay una profunda irresponsabilidad histórica en Nietzsche*” [...].

»Hoy la psicología del superhombre ha triunfado en el sentido que Mac Intyre denuncia cuando escribe que, desde la Revolución Francesa, los ácidos del individualismo han corroído nuestras estructuras morales. Nietzsche goza ahora de una salud que no tuvo en vida, pero el vacío dejado por el deber moral ha demostrado serias deficiencias estructurales. Un individualismo sin ley ha multiplicado la exclusión profesional y social que provoca la aparición de guetos donde se multiplica las familias sin padre, los analfabetos, los desarraigados que generan el retroceso de la higiene de vida, la epidemia del sida, el cáncer de la droga, las violencias de los jóvenes, el aumento de las violaciones y los asesinatos.

Guilles Lipovetsky, en *El crepúsculo del deber*, advierte que “no hay en absoluto tarea más crucial que hacer retroceder el individualismo irresponsable”». <sup>222</sup>

No creo que se pueda mantener la defensa de los genios por encima de cualquier cosa; el daño que han podido causar a la humanidad con su irresponsabilidad debe ser censurado, como en este caso hace valientemente el profesor José Ramón Ayllón. Los que defienden contra viento y marea a Nietzsche pueden hacer suyas palabras como estas:

«Nietzsche se siente cada vez más solo. Se entera de la muerte de Wagner; lo que reactiva en él la imagen de Adriana Cósima. En 1885, Elisabeth se casa con Förester, wagneriano antisemita y nacionalista prusiano; Förester irá con Elisabeth a Paraguay a fundar una colonia de arios puros. Nietzsche no asiste a la boda y no soporta a ese cuñado enojoso. A otro racista le escribe: “¿Quiere dejar de enviarme publicaciones?”». <sup>223</sup>

Si confiamos en lo que Gilles Deleuze dice, y no tenemos por qué desconfiar, tampoco Nietzsche parece un hombre normal, sino más bien algo rebuscado en sus contestaciones; como si la sencillez dialéctica no existiera más allá de las múltiples exclamaciones que usa, parece ser que, para casi todo. Es un hombre que vive de la exageración: «(la gente como mi hermana es inevitablemente adversaria irreconciliable de mi manera de pensar y de mi filosofía, eso se funda sobre la naturaleza de las cosas...», «no amo, mi pobre hermana, las almas como la tuya», «estoy profundamente harto de tus indecentes charlas moralizadoras...»). <sup>224</sup>

Después de haber contrastado las opiniones de los diferentes autores que a lo largo de este capítulo han ido apareciendo, con versiones coincidentes unas veces y otras no tanto, no quisiera dejar de señalar los consejos que Gilles Deleuze da a los lectores de Nietzsche:

«Nosotros, lectores de Nietzsche, debemos evitar cuatro posibles contrasentidos: 1.º) sobre la voluntad de poder (creer que la voluntad de poder significa “deseo de dominar” o “querer el poder”); 2.º) sobre los fuertes y los débiles (creer que los “más poderosos”, en un régimen social, son por el mismo motivo “fuertes”); 3.º) sobre el eterno retorno (creer que se trata de una vieja idea, tomada de los griegos, de los hindúes, de los babilonios..., creer que se trata de un ciclo, o de un retorno de lo Mismo, de un retorno a lo mismo); 4.º) sobre las últimas obras (creer que esas obras son excesivas o que están ya descalificadas por la locura)». <sup>225</sup>

---

<sup>222</sup> AYLLÓN, J. R., GUTIÉRREZ, B. y BLASCO, M. G. (eds.): *Filosofía y ciudadanía*, op. cit., pp. 141-143.

<sup>223</sup> DELEUZE, G.: *Nietzsche*, op. cit.

<sup>224</sup> *Ibíd.*, p. 15.

<sup>225</sup> *Ibíd.*, pp. 37 y 38.

Cada cual debe cargar con la responsabilidad que le ha tocado o que él mismo se ha procurado. El hombre es un ser frágil y cualquier experimento puede acabar con su integridad física o psíquica. Nietzsche jugó con fuego y esas llamas terminaron quemando a otros, no solo matan las bombas, también lo hacen las palabras. Es necesario acercarnos a la obra de Savater para ver con detalle su recorrido por el vitalismo nietzscheano. Ya en libros tan lejanos en el tiempo como *La filosofía como un anhelo de la revolución y otras intervenciones* (1997) dice Savater de Nietzsche:

«El creciente interés por la obra de Federico Nietzsche es una constante desde comienzos de siglo a cuyas puertas murió. En realidad pocos autores se nos han hecho tan imprescindibles como él, pocos han llegado a ser tan familiares para todos los que no encuentran particular consuelo en los saberes vigentes, sea en los prodigios incapaces de dar cuenta de sí mismos de la ciencia o en las aberraciones colectivas que se proponen como ideologías políticas. En modo alguno se limita el interés del pensamiento de Nietzsche a una simple razón del positivismo de su época, como burdamente se ha dicho. Ni tampoco debe ser asimilado a cierto tipo de “terribilismo” religioso, modelo Dostoievski, cuyo alcance se agota en la doble constatación de la imposibilidad y la nostalgia de la fe. Ambas perspectivas son posiblemente ciertas, pero muy superficiales y limitadas en lo tocante a comprender exhaustivamente el poderoso y complejo pensamiento de Nietzsche. Aún sería más absurdo considerarle como un precedente teórico y una caución moral de los movimientos nacionalsocialista y fascistas, cuya obtusa brutalidad ensangrentó el segundo cuarto de este siglo y amenaza todavía la libre convivencia en los dos restantes. Nietzsche destacó el antisemitismo, el estatismo (esta era, precisamente su mayor objeción a los socialistas), ese espíritu germano militarista y ordenancista que ha dado su sentido conversacional al adjetivo “prusiano”, cualquier forma de anticulturalismo, etc. Su “pathos” de la distancia habría hecho que le horrorizasen las grandes concentraciones de masa, y su independencia crítica habría impedido que se dejase embriagar por los aullidos de un demagogo en pleno baño de multitudes. Si ensalzó las estimulantes virtudes de la guerra fue en el mismo sentido en que lo hizo su maestro Heráclito, en el sentido de propiciar el conflicto de ideas contrarias como motor de pensamiento, no en el de recomendar la matanza; de sí mismo, que llevó la vida más recoleta y pacífica del mundo, dijo que era sumamente “belicoso”, entendiendo aquí obviamente su disposición a la pugnacidad intelectual, su arrojo teórico y su falta de respeto por los tópicos tranquilizadores. En una palabra si de alguien se puede decir con verosimilitud que de haberlo conocido, habría detestado con todo corazón al nazismo, ése es sin duda Federico Nietzsche. El interés fundamental de la obra de Nietzsche es mostrarnos una forma de pensar diferente, contraria al sistema racionalista que alcanzó su máxima exposición en la lógica hegeliana. El pensamiento, en Nietzsche, no se opone, sino que procura integrar la antigua facultad adivinatoria, el don profético y ese fondo instintivo, visceral, que subyace a nuestras concepciones teóricas más elaboradas. Nietzsche lanza el desafío de intentar pensar fuera de la razón vigente; pero ¿acaso existe una cordura que no sea acatamiento de la racionalidad establecida?, ¿puede conservarse la razón aun abandonando la Razón? Este es el

desafío que Nietzsche aceptó con todo valor, con absoluta y arrojada honradez; si puede decirse que en lo personal salió trágicamente perdedor de su combate, no cabe duda de que abrió una inocultable fisura en la pétrea solidez del sistema, por la que quizá nos advengan hoy nuestras menos infundadas esperanzas de liberación».<sup>226</sup>

Es evidente que el profesor Savater es un defensor de la filosofía de Nietzsche y que justifica su pensamiento con argumentos a veces sólidos y otros, no tanto. La defensa más sólida descansa, para mí, en el argumento que le hace pasar por un pensador diferente. Por otra parte, el sentido más débil de esta encendida apología del pensador alemán está en que él nunca habría sido un seguidor del nazismo ni del fascismo. Yo creo, como el profesor Savater, que ante las tremendas barbaridades del nazismo, el alemán hubiera renunciado a sus propias palabras, pero eso no deja de ser una suposición, no un hecho contrastable. Sin embargo, debo admitir que en sus palabras sí hay una cierta irresponsabilidad, y con esto me sumo a opiniones tan intelectualmente serias como las de José Ramón Ayllón, como ya he señalado con anterioridad.

Por otro lado, Savater trae a colación en el mismo capítulo una serie de intelectuales que le han dedicado tiempo y ganas a la comprensión de la obra de Nietzsche, y entre ellos destaca un conocido nazi como es Martin Heidegger. No obstante, es interesante repetir las palabras de Savater porque como mínimo sirven como guía para adentrarse en la obra de Nietzsche, veámoslo:

«Entre las nuevas lecturas que han aportado aspectos muy enriquecedores a la problemática nietzscheana, cabe citar a los alemanes Martin Heidegger, Kurt Löwith, Jaspers y Eugen Fink, junto con las visiones estilísticamente menos tradicionales de los franceses Georges Bataille, Gilles Deleuze, Pierr Klossowski y Jean Granier.<sup>227</sup> Pero la renovación del panorama de estudios nietzscheanos no se ha debido solamente a la virtud de nuevos enfoques interpretativos, sino también a nuevos descubrimientos y ordenaciones de los textos originales de Nietzsche durante largos años bajo el exclusivo control de su hermana demasiado posesiva y entrometida hasta la falta de escrúpulos».<sup>228</sup>

Me consta que la polémica con respecto a Nietzsche nunca se dará por zanjada y que habrá tantos detractores como entusiastas de su obra. En otra parte y con unos años de diferencia con respecto al libro citado de Savater *La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones*, cuya fecha de publicación es de 1997, aparece su *Diccionario filosófico* (2007), es decir, una década después del libro citado en primer

---

<sup>226</sup> SAVATER, F.: *La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones*, Madrid: Endymión, 1997, pp. 154 y 155.

<sup>227</sup> Es en las visiones francesas en las que se basa Savater para el estudio de Nietzsche, según el magnífico ensayo del profesor Francisco Álvarez García, *Hijos de Dionisios...*, *op. cit.*

<sup>228</sup> *Ibíd.*, pp. 155 y 156.

lugar. Como veremos a continuación, el pensamiento de Savater con respecto a Nietzsche no ha variado después de diez años, aunque su fervor apologético ha disminuido con el tiempo. Veamos ahora cuál es la opinión de Savater a lo largo de este capítulo de su interesante *Diccionario filosófico*:

«En 1991 se publicó en Francia un libro colectivo titulado: *Por qué no somos nietzscheanos*. En él, ocho relevantes figuras del pensamiento francés actual explican su relación con Nietzsche, que en algunos casos había sido antaño apasionada, y su presente distanciamiento de los planteamientos filosóficos del gran intempestivo. Las razones de este antagonismo son diversas a veces y a veces obvias y otras sutiles: incluso varios de los colaboradores del volumen parecen seguir siendo pasablemente nietzscheanos pese a todo... En resumen, la fórmula que mejor condensa las objeciones planteadas a Nietzsche en ese libro la proporciona André Comte-Sponville: “¿Por qué no soy nietzscheano? Porque no me gustan ni los brutos, ni los sofistas ni los estetas”. El bruto se exalta con la visceralidad musculosa que todo lo atropella y, primitivo, prefiere las contundentes razones de la fuerza a las anémicas fuerzas de la razón; el sofista desconoce o menosprecia la verdad objetiva, prefiriendo las estrategias persuasivas que convierten el ámbito del conocimiento en palenque donde se disputa el poder; el estetismo no es la ideología del artista, sino la de aquellos que convierten el arte en ideología, porque todo el resto de los aspectos morales o intelectuales del mundo humano les asustan o les aburren. Comte-Sponville no sostiene, desde luego, que Nietzsche fuese simplemente bruto, sofista o esteta (en los sentidos más indicados), pero indica que su obra abunda en concesiones teóricas a estos tres gremios poco apetecibles, por lo que puede ser puesta entre paréntesis cautelares».<sup>229</sup>

Unos párrafos más adelante declara una observación del profesor Javier Muguerza:

«Un benévolo censor, Javier Muguerza, apostillo hace poco tras escucharme una charla: (“Como siempre, todo lo tuyo viene a parar irremediabilmente en Nietzsche”). Ha pasado mucho tiempo desde mi última relectura de alguna de sus obras principales, que antes no me cansaba de repasar. Aún menos frecuento la recientemente menos copiosa pero todavía extenuante bibliografía de sus comentaristas, exegetas o refutadores..., hasta tropezar con ese, *Por qué no somos nietzscheanos*, que suscito mi autocritica. La pregunta es, pues, si me siento aún bajo la égida de Nietzsche: no soy “nietzscheano”, pretensión ridícula en un simple donostiarra, sino si todavía cuenta para mí Nietzsche tanto como el que más o más que el que más<sup>230</sup>. Esta cuestión no solo tiene alcance bibliográfico, el cual mi

---

<sup>229</sup> SAVATER, F.: *Diccionario filosófico*, Barcelona: Ariel, 2007, p. 250 y 251.

<sup>230</sup> No sé hasta que punto la filosofía de Nietzsche sigue hoy estando de actualidad. En España estuvo de moda algunos años después de la muerte de Franco, pero en estos momentos creo que se trata de un filósofo poco leído (como casi todos) fuera de círculos académicos y de algunas asignaturas de bachillerato. Pienso que Nietzsche fue un autor que marcó un época ácrata en España, pero que no fue mucho más allá de esa época. La lectura de Nietzsche en estos momentos a mí se me hace anacrónica con independencia de sus grandes cualidades como pensador y escritor, pero pienso que no ha

lector tendrá perfecto derecho a considerar de interés ínfimo: se refiere más bien a lo que de Nietzsche debemos —tanto el lector como yo— seguir considerando imprescindible».<sup>231</sup>

Claro que este autor está sujeto a muchas interpretaciones y así también lo hace saber el propio Savater, y comenta, esta vez dejando claro quién es cada uno, algunas interpretaciones sobre Nietzsche, empezando por Comte-Sponville:

«[L]os brutos, los sofistas y los estetas me resultan a fin de cuentas modelos intelectuales tan poco recomendables como a Comte-Sponville. Y aún más: quien nos tomamos en serio el pensamiento (la mayor fuerza propiamente humana que actúa en el tiempo y en el espacio) no podemos minimizar las sociedades históricamente atendibles del razonar de los filósofos. *Los conceptos no son herramientas inocuas, pueden ser luego mal utilizadas por los discípulos obtusos o poco escrupulosos*: son dispositivos espirituales cargados de sentido desde su raíz misma, y a menudo son quienes los manejan sin haberlos inventado los encargados de revelar *lo indeseable* que a través de ellos fue deseado por sus inventores. Lo cual tampoco deroga sin más su relevancia filosófica, porque conocer lo que no debe ser deseado es parte importante de la orientación razonada del deseo en que consiste esencialmente la tarea de pensar. Sin embargo, la propia actitud vital de cada pensador ante las solicitaciones y conflictos de su tiempo es el contexto adecuado para mejorar nuestra lectura de sus ideas y preferir justificadamente unas interpretaciones a otras. Precisamente en la obra de Nietzsche se encuentran valiosas indicaciones sobre cómo utilizar ciertos rasgos biográficos (¡hasta la afición a la flauta de Schopenhauer!) como elementos de ajuste hermenéuticos. Tomemos por ejemplo el caso de Heidegger. Pese a los esfuerzos disculpatorios de los beatos que pretenden convertir su adhesión al nazismo en un episodio accidental que nada tiene que ver con su obra y que incluso se contradice con el fondo de esta, lo cierto es que no se puede comprender la filosofía de este autor —sin duda uno de los máximos pensadores del siglo— omitiendo su explícito y hasta entusiasta compromiso político. En los años treinta se podía optar por ser nazi o no serlo, no era una moda en la que uno soliera verse envuelto sin sentir, sobre todo tratándose de sujetos dedicados a la tarea intelectual de formular teóricamente el presente de la condición humana: Heidegger no eligió el nazismo sin pensar sino precisamente porque se adecuaba a su forma de pensar, lo mismo que Ernst Cassirer o Kart Jaspers lo rechazaron inmediatamente como opuesto a su versión filosófica. Y no es abusivo por tanto contextualizar las ideas heideggerianas sobre la libertad individual, los valores humanistas, la vuelta al terruño lo del destino técnico del hombre moderno de acuerdo con su actitud en el momento histórico que le tocó vivir. Pues bien, si aplicamos este criterio a Nietzsche su figura sale sin

---

resistido el paso de los años. Que lo que dice suena a pretérito, a desfasado, a poco o nada práctico en una sociedad cada vez más pluralista y más tolerantes con los débiles, objeto por cierto de sus ácidas críticas.

<sup>231</sup> SAVATER, F.: *Diccionario filosófico*, pp. 251 y 252.



duda bastante bien parada ante los ojos de quienes no sentimos demasiado aprecio por los brutos, los sofistas ni los estetas. Pese a que su vida pública no fue tan institucionalmente significativa como la de Heidegger, sus tomas de posición frente a su cuñado antisemita y negrero, frente a Wagner, frente al nacionalismo y militarismo prusiano, su decidido europeísmo y cosmopolitismo, su actitud respecto a la burocracia universitaria, incluso sus opiniones sobre la pena de muerte y los procedimientos carcelarios demasiado rigurosos de su época, su permanente desdén por falta de veracidad y por la hipocresía, etc., son bastantes clarificadores cuando debemos calibrar el alcance de sus afirmaciones teóricas principales.. Como toda gran obra filosófica (y creo que la de Nietzsche merece el calificativo intimidatorio de “genial” como muy pocas entre las contemporáneas), su producción admite diversas lecturas, incluso enriquecedoramente opuestas. Pero algunas de ellas —las más brutales, sofisticadas y estetizantes— tienen en contra su propio testimonio biográfico: fueron desautorizadas de antemano por la dolorosa y valiente vida del pensador».<sup>232</sup>

Savater me ha dejado sorprendido cuando se acerca a los conceptos y les da una dimensión objetiva y crítica que encierra en sus palabras el hecho consumado de los sentimientos más arraigados del hombre, me refiero a los párrafos citados con anterioridad, y dice así: «Los conceptos no son herramientas inocuas, pueden ser luego mal utilizadas por los discípulos obtusos o poco escrupulosos». Sin embargo, deja a sus interpretes (de Nietzsche o de cualquier otro) la tarea de sacar a la luz *lo indeseable, lo cuestionable o lo decididamente genial* de su pensamiento. Pero esa actitud, dicho con todo respeto, lo que hace es descargar de responsabilidad al autor en cuestión y llenar el saco de los intérpretes que raramente tendrán la misma resonancia que los autores.

Además, Savater da un rodeo para poner en su sitio a Heidegger, el nazi profesor universitario, pero luego le disculpa al hacerle reo de su época. Parece una especie de truco para salvar a Nietzsche de todo comentario perverso, sobre todo aquellos que le tildan de ser el precursor del nacionalsocialismo y que un día le tuvieron en mejor estima que ahora. Frente a esta opinión de Nietzsche llevada a cabo por el profesor Savater, pongo otra versión radicalmente diferente, pero igualmente interesante. Esta versión es de un viejo conocido en estas páginas, José Ramón Ayllón. En su libro *Filosofía mínima* (2007) introduce a Nietzsche con una de sus lapidarias sentencias:

«“Existe un feroz dragón llamado tú debes, pero contra él arroja el superhombre las palabras yo quiero”. Si Hume cortó las amarras con el deber, el propósito de Nietzsche (1844-1900) será afirmar su partida de defunción. Si el cumplimiento del deber, durante siglos, no nos ha hecho más felices, juguemos la carta de la autonomía total [...].

---

<sup>232</sup> *Ibíd.*, pp. 252-254.

»Si como hombres nos es negada la felicidad, quizá como superhombres podamos alcanzarla. Y seremos superhombres si nos atrevemos a desprendernos de la máscara racional del deber; esa artimaña del débil para dominar al fuerte. “Durante demasiado tiempo, el hombre ha contemplado con malos ojos sus inclinaciones naturales, de modo que han acabado por asociarse con la mala conciencia. Habría que intentar lo contrario, es decir, asociar con la mala conciencia todo lo que se oponga a los instintos, a nuestra animalidad natural. ¿Pero quién es lo bastante fuerte para ello? Algún día, sin embargo, en una época más fuerte que este presente corrompido, vendrá un hombre redentor, que nos liberará de los ideales y será vencedor de Dios y de la nada”.

»Nietzsche predica una inversión de todos los valores, y para lograrla sabe que debe arrancarlos de su raíz fundamental. De ahí su obsesión por decretar la muerte de Dios: “*Ahora es cuando la montaña del acontecer humano se agita con dolores de parto. ¡Dios ha muerto: viva el superhombre!*” [...].

»La muerte de Dios es necesaria para el advenimiento del superhombre, y es el más grande de los hechos. Una acontecimiento que divide a la historia de la humanidad: “*Cualquiera que nazca después de nosotros pertenecerá a una historia más alta que ninguna de las anteriores*”. Es un suceso cósmico, del que son responsables los hombres, y que les libera de las cadenas de lo sobrenatural que ellos mismos habían creado. La muerte de Dios es la muerte definitiva del deber y la victoria de la autonomía absoluta. Sin Dios, todo norte moral desaparece, y todo puede ser disuelto por la duda.

Hasta hoy no se ha experimentado la más mínima duda o vacilación al establecer que lo bueno tiene un valor superior a lo malo. ¿Y si fuese verdad su contrario?

»Este es el problema que plantea en la *Genealogía de la moral*. En ella reflexiona Nietzsche sobre los mecanismos psicológicos que iluminan el origen de los valores. Parte de la convicción de que la moral es una construcción ideológica para dominar a los demás. En concreto un invento de los débiles para sojuzgar a los fuertes. Más en concreto una venganza intelectual de los judíos contra sus enemigos y dominadores. Desde que los judíos inventan la religión y el más allá, los poderosos son malos, y los hombres vulgares son buenos. El cristianismo hereda esta corrupción judía del odio contra los buenos. Hasta que llega Nietzsche. Con él se desvanecerán las mentiras de varios milenios y el hombre se verá libre del autoengaño de la ilusión». <sup>233</sup>

Es fácil apreciar el tratamiento que de Nietzsche hace el profesor Savater y el que hace el profesor José Ramón Ayllón. Es necesario tener en cuenta estas opiniones diferentes porque nos acercan a un filósofo ciertamente controvertido; inclinarse por un análisis o por otro dependerá siempre de cada cual. Pero sigamos adentrándonos en esta valiente e

---

<sup>233</sup> AYLLÓN, J. R.: *Filosofía mínima, op. cit.*, pp. 225 y 226.

interesante exposición de José Ramón Ayllón cuando dice sin ningún tipo de complejo intelectual:

«[Para Nietzsche] no existe providencia ni orden cósmico: “La condición general del mundo para toda la eternidad es el caos, en el sentido de una privación del orden, de forma, de hermosura, de sabiduría”. El mundo no tiene sentido, pero gira atrapado por la necesidad de repetirse: es la doctrina del eterno retorno, que Nietzsche ha tomado de Grecia y de Oriente:

Todas las cosas vuelven eternamente, y nosotros con ellas. Hemos sido eternas veces en el pasado, y todas las cosas con nosotros. Retornarán esta telaraña, y este claro de luna entre los árboles, y también un momento idéntico a este, y yo mismo.

El hombre debe descubrir que esta es la esencia del mundo, y aceptar y amar esa necesidad, sin escabullirse hacia mundos ideales. Esto es lo que enseña Zaratustra. El propósito de Nietzsche es suprimir la última garantía de los valores. Por eso dice Zaratustra:

¡Os juro, hermanos míos: permaneced fieles a la tierra, y no deis fe a los que hablan de esperanzas sobrenaturales! En otra ocasiones el delito contra Dios era el mayor de los maleficios, pero Dios ha muerto. Ahora lo más triste es pecar contra el sentido de la tierra».<sup>234</sup>

Compárese lo que dice Deleuze cuando habla del eterno retorno y sus influencias. Para el autor francés se trata de un pensamiento genuino cuando dice como lectores de Nietzsche lo que debemos evitar y entre esos consejos se encuentra como tercero el siguiente:

«Sobre el eterno Retorno (creer que se trata de una vieja idea, tomada de los griegos, de los hindúes, de los babilonios..., creer que se trata de un ciclo, o de un retorno de lo Mismo, de un retorno a lo mismo)».<sup>235</sup>

## 7.5. Pensamientos diversos sobre la obra de Nietzsche

Claro que aquí Savater, de un lado, al no aceptar el retorno selectivo —como sostiene Deleuze—, y Ayllón, de otro, al decir que la idea del eterno retorno está cogida e influenciada por griegos o hindúes, están algo lejos de ser lectores de Nietzsche, según Deleuze, claro. Sigue, por tanto, José Ramón Ayllón dando argumentos más que sólidos para el que quiera que se apunte a su opinión:

---

<sup>234</sup> *Ibíd.*, pp. 226 y 227.

<sup>235</sup> DELEUZE, G.: *Nietzsche, op. cit.*

«Un nuevo deber nos llama a la autoafirmación biológica, a la victoria de los señores sobre los esclavos. Nietzsche sueña con una aristocracia de la violencia, y se opone al ideal de igualdad buscado por el socialismo y la democracia:

El hombre gregario pretende ser hoy en Europa el único hombre autorizado, y glorifica sus propias cualidades de ser dócil, conciliador y útil al rebaño.

El influjo de Nietzsche en el nazismo es un hecho demostrado. Nietzsche no fue nazi ni antisemita, pero la violencia de su lenguaje y la imprecisión de su ideal dieron todas las facilidades para su manipulación. Después vistas las consecuencias, no es suficiente decir que él no pensaba así y hubiera vomitado ante los atropellos de Hitler. Tampoco vale decir que se ha producido una tergiversación de su pensamiento, pues cabría preguntarse cómo y por qué fue posible lo que tan ingenuamente se llama tergiversación. Por eso ha dicho MacIntyre que, al menos, “hay una profunda irresponsabilidad histórica en Nietzsche”. Hoy la psicología del superhombre ha triunfado en el sentido que MacIntyre denuncia cuando escribe que, desde la Revolución Francesa, los ácidos del individualismo han corroído nuestras estructuras morales. Nietzsche goza ahora de una salud que no tuvo en vida, pero el vacío dejado por el deber moral ha mostrado serias deficiencias estructurales. Un individualismo sin ley ha multiplicado la exclusión profesional y social que provoca la aparición de guetos donde se multiplican las familias sin padre, los analfabetos, los desarraigados que generan el retroceso de la higiene de la vida, la epidemia del SIDA, el cáncer de la droga, las violencias de los jóvenes, el aumento de las violaciones y los asesinatos. Guilles Lipovetsky, en el crepúsculo del deber, advierte que “no hay en absoluto tarea más crucial que hacer retroceder el individualismo irresponsable”. En esas páginas se explica cómo en todas partes la fiebre de autonomía moral se paga con gangrenas sociales y desequilibrio existencial, y reconoce abiertamente que la solución a nuestros males “exige virtud, honestidad, respeto a los derechos del hombre, responsabilidad individual, deontología”.<sup>236</sup>

Esta cita es idéntica a la que recogí algunas páginas atrás. La cita está sacada del libro *Filosofía y ciudadanía* (2008) y la que hacemos en esta página está sacada del libro *Ética mínima* (2003). Lo único que he pretendido es dejar clara la uniformidad del pensamiento de José Ramón Ayllón en los cinco años que median entre una publicación y otra. El mantener el pensamiento intacto creo que se debe más a una intención intelectual firme y sólida que a un pasar por alto ciertos capítulos ya reseñados en diferentes publicaciones. Sigo con José Ramón Ayllón y con su crítica respetuosa y rigurosa con respecto al pensador alemán:

«Con sus escritos Nietzsche llevó a una gigantesca operación de demolición cultural, un desguace donde no dejó títere con cabeza. Su objetivo central fue la

---

<sup>236</sup> AYLLÓN, J. R.: *Filosofía mínima, op. cit.*, p. 227.

religión cristiana, pero de paso arremetió contra la Grecia clásica, el positivismo, el evolucionismo, la democracia, el Estado moderno y la música de Wagner. En esos años finales del siglo XIX, la libertad moral parecía una conquista sin límites, del mismo tipo que las conquistas tecnológicas. Y no se reparó en que la naturaleza social del hombre hace de la libertad un concepto limitado y relativo, que se funda en la justicia, se define en las leyes, y exige responsabilidad. Por todo ello, la autonomía absoluta es inviable en sociedad, y la conducta humana debe ser autónoma y heterónoma, como pone de manifiesto un sencillo ejemplo: comemos lo que queremos (autonomía), pero la bondad y la necesidad del alimento no depende de nuestro querer (heteronomía). La autonomía es una condición que hay que proteger, pero poner en ella todo el peso de la moralidad es acentuar la indefinición y llegar quizá demasiado lejos, donde nunca se hubiera querido llegar».<sup>237</sup>

Antes de terminar, me gustaría señalar una opinión somera, pero muy interesante, de Martin Heidegger:

«Esta frase nos revela que la fórmula de Nietzsche acerca de la muerte de Dios se refiere al Dios cristiano. Pero tampoco cabe la menor duda —y es algo que se debe pensar de antemano— de que los nombres de Dios y dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar al mundo *suprasensible* en general. Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y los ideales. Este ámbito de lo suprasensible pasa por ser, desde Platón, o mejor dicho, desde la interpretación filosófica platónica llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único en el mundo verdadero y efectivamente real. Por el contrario, el mundo sensible es solo el mundo del más acá, un mundo cambiante y por lo tanto meramente aparente e irreal. El mundo del más acá es el valle de lágrimas en oposición a la montaña de la eterna beatitud en el más allá. Si, como ocurre todavía en Kant, llamamos al mundo sensible “mundo físico” en sentido amplio, entonces el mundo suprasensible es el mundo metafísico.

»La frase “Dios ha muerto” significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final. Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica, lo que para él quiere decir, contra el platonismo».<sup>238</sup>

Aquí doy por finalizado este análisis comparativo entre las diferentes posturas que he ido estudiando a lo largo del capítulo entre los autores señalados. En algunos momentos —quitando al profesor Savater— citando de manera reiterativa al profesor José Ramón Ayllón. Espero que el campo de investigación donde me he movido haya sido tan útil como interesante para el esclarecimiento del estudio de la filosofía de Nietzsche en

---

<sup>237</sup> *Ibíd.*, p. 228

<sup>238</sup> HEIDEGGER, M.: *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 162.

Savater, al menos ese era mi propósito. A cada cual le corresponderá decidirse por uno u otro autor en función de sus preferencias y de sus inquietudes filosóficas. Ninguna corriente de pensamiento está exenta de razones; sin embargo, la disciplina intelectual de cada persona decidirá su tendencia. Es cierto que algunas consideraciones con respecto a Nietzsche para salvarle de los calificativos de precursor del nazismo vienen acompañadas de un intento artificial y rebuscado de intentar poner en él algo que nunca dijo y es posible que ni pensara. Por supuesto que la cuestión principal de esta tesis, es decir, el yo, el reconocimiento en el otro y la cosificación han sido prioridad en todo el capítulo. Para buscar estos principios morales tenemos que pasar necesariamente por toda la filosofía de Savater, de este modo enriquecemos los textos y buscamos lo que es objeto de esta tesis, sin olvidar aspectos intelectuales del donostiarra que aportan datos de sumo interés, ya sea consultando sus obras o tratándolo a través de otros autores.

## 7.6. Puntualizaciones de Savater con respecto a Nietzsche

La idea de Nietzsche en Savater no es nueva, como él ha dicho en numerosas ocasiones, y si rastreamos su obra, en este caso de vital importancia para mis objetivos en esta tesis, encontramos algún título interesante donde destacan ciertos capítulos dedicados al filósofo alemán, en concreto el libro titulado *Escritos politeístas* (1975). Este libro, como dice el propio Savater en su prólogo, firmado en 1974

«[E]s una recopilación de diversos escritos que fueron apareciendo en su día en revistas españolas hoy ya inexistentes tales como: *Triunfo*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, *Cuadernos para el diálogo*, *El Urogallo*, etcétera, a las que agradezco tanto su benévola atención a mis trabajos como la autorización de publicarlos ahora en este volumen».<sup>239</sup>

Quiero hacer hincapié en este caso concreto en dos artículos que aparecen en el citado libro. Uno, titulado «Nietzsche en casa de Circe» y, otro, unas páginas más adelante, que lleva el título de «Nietzsche: vida de un seductor». En el primer caso me interesa destacar que este primer artículo se debe a una conferencia pronunciada por Savater en el Colegio Mayor Pignatelli de Zaragoza, como él mismo aclara en una nota a pie de página. La conferencia empieza de esta manera:

«Cuando tuvisteis la amabilidad de encargarme esta charla, me señalasteis que vuestro interés se centraba en los aspectos éticos del pensamiento de Nietzsche. Como es bien sabido, Nietzsche llamó a la moral “la Circe de los filósofos”, seductora, maga cuya mirada paraliza el sentido crítico y arroba en blandas ilusiones a los espíritus más noblemente enérgicos. En cierto sentido, se empieza a

---

<sup>239</sup> SAVATER, F.: *Escritos politeístas*, Madrid: Editora Nacional, 1975, p. 9.

juzgar moralmente cuando se ha renunciado a entender; en otro, sin embargo, saber valorar es la comprensión más profunda que puede alcanzarse de la cosa». <sup>240</sup>

La charla, que tiene en sus comienzos el mejor pronóstico posible, se adentra en contenidos nietzscheanos sin defraudarnos un solo instante, como este en el que el profesor Savater dice:

«Para Nietzsche, la jerarquía ética asciende del “tú” al “yo”: comienza en el solitario resonar de la Ley frente al individuo amedrentado, pasa por la asunción de la Ley por la subjetividad capaz de imponerla y llega a la supresión misma de la Ley en la divina facticidad de lo diverso. En el momento del deber, la Ley es lo absolutamente otro, lo que está completamente fuera y por encima del sujeto efectivo, aunque este la encuentra en lo más íntimo de su conciencia racional, tal como ocurre en el caso de Kant. El sujeto no puede decir “yo debo”, pues el deber no nace de él para retornar a él, sino que viene de fuera a recaer sobre él. Ciertamente la Ley es perfectamente autónoma y libre frente a cualquier exigencia material, pero el sujeto solo es autónomo y libre en tanto que participa de la Ley por la relación a ella: es libre para infringir o acatar la Ley, sin dejarse influir por ningún condicionamiento material, pero no para dejar de verla como exterioridad. En esa exterioridad universal, la diferencia del sujeto es precisamente aquello de que hay que hacer abstracción, lo desdeñable o por decirlo de una vez, lo malo. Desde el punto de vista de la Ley, lo que hay dentro de ese “tú” sujeto del deber es la tentación de la diferencia, la subjetividad que elige su particularidad interior frente a la universalidad objetiva de lo exterior: es decir dentro del “tú” anida la maldad y el único deber que el “tú” tiene es precisamente impedir que salga fuera. Allí en la intimidad tenebrosa de la conciencia el cristiano opone su particularidad limitada a la infinitud de Dios; debe orar incesantemente, es decir, repetir la fórmula universal que le rescata de su diferencia, pues en caso contrario se apoderan de él los malos pensamientos, los pensamientos que le proclaman distinto, y por tanto, malo. El acatamiento de la exterioridad se afirma como obediencia, a un superior o a una idea, en cualquier caso a la Ley. Incluso en el seno de cada individuo, en el ámbito oculto de la conciencia, se reproduce la dicotomía entre un tú obediente, particular, culpable, percedero, y una Ley eterna, universal, impecable; a esta última como recordareis, la mitología freudiana la bautizó “super-ego” y representa esa identidad perfectamente estable, purificada de todo particularismo, en la que lo máximamente subjetivo y lo máximamente objetivo se confunde en una misma y suprema legalidad. De este modo el deber nos concede la autonomía, pero nos quita todo lo demás: debemos obedecer a la ley “pericende ac cadáver”, entregando el espíritu a la pura norma, a la absoluta exterioridad de la ley y muerto todo el resto, la diferencia, la pasión, el cuerpo. Por encima de este “tú debes”, dice Nietzsche, está el “yo quiero”. Es el paso al ámbito del yo: la opción ética nace del mismo sujeto que ha de llevarla a cabo. La Ley exterior se ha debilitado, ha perdido su prestigio secular por la erosión de la crítica

---

<sup>240</sup> *Ibíd.*, p. 49.

racionalista y de los movimientos políticos antiabsolutistas: los hombres rebeldes matan a sus dioses y descabezan a su reyes, la Iglesia pierde su poder temporal y su influencia moral, el sacerdote es mirado con la mayor hostilidad. Es el momento del Terror como muy bien vio Hegel. La diferencia íntima ha triunfado: predomina lo que en términos absolutos antes fue considerado malo. La Ley exterior se ha suprimido y con ella la relativa autonomía de los hombres, estoicos o cristianos, que había logrado independizar su ideal de los condicionamientos materiales».<sup>241</sup>

Aquí podemos apreciar que la ley no solo afecta al hombre que la sufre o la aprueba como único camino de formar una sociedad, la ley como colaboración de todos para que todos nos podamos beneficiar de ella. Pero más allá de esa ley necesaria surge otra ley no menos necesaria para millones de hombres y mujeres en el mundo: la ley de Dios. Esa ley que según Savater nos hace esclavos. Es cierto que a veces la religión se convierte en una carga temible que nos arrastra con sus oraciones a un martirio repetitivo para congraciarnos con un dios al que no le debemos solo la vida, sino el estar vivos. A esto es a lo que se denomina «superstición». La religión en estado puro está más allá de la petición personal, para mí, tan carente de sentido como absurda —sin ánimo de ofender a nadie que deposite la fe en las plegarias—, ¿por qué Dios tiene que sentir predilección por un ser humano con respecto a otro en la misma situación de padecimiento?

En nombre de las religiones se ha matado y condenado a miles de seres humanos, pero no olvidemos que en su nombre hay gente que da la vida por otros en lejanos y empobrecidos países del tercer mundo y aún del primero. Como podemos apreciar aquí en estas succulentas lecturas que distan del Savater actual treinta años, ya podemos intuir que su filosofía se aleja de los postulados kantianos del deber para abrazar los postulados más próximos a Nietzsche. Sin ser plenamente un nietzscheano, sigue defendiendo sus tesis en sus últimas publicaciones, como el *Diccionario filosófico* (2008). Sin embargo, no es del todo nietzscheano, y no lo es porque es bien sabido por todo el mundo que en la actualidad ya no queda apenas nada de aquél anarquista del libro *El Estado y sus criaturas* o el de *Panfleto contra el Todo*. Por otra parte, y ya para terminar, dos son los artículos que he sacado del libro para este epígrafe, como ya he dicho. El primero ha sido ya expuesto, el segundo es del que voy hablar ahora brevemente. El artículo en cuestión lo ha titulado Savater: «Nietzsche: vida de un seductor». En él se podrían destacar algunas cosas que están íntimamente relacionadas con lo ya dicho con anterioridad, como veremos:

«El primero de los discursos de Zaratustra trata de las tres metamorfosis del espíritu. En primer lugar, el espíritu se transforma en camello: se arrodilla para ser cargado con lo más pesado y desagradable, se humilla, se esfuerza, cumple sus obligaciones, venera la tradición, es el momento del “Tú debes”, la plena

---

<sup>241</sup> *Ibíd.*, pp. 53 y 54.



asimilación de la rigurosa moral protestante de Kant. El camello llega cargado con lo más pesado al desierto y allí se transforma en león. El león quiere ser dueño y señor de su desierto y se enfrenta con su último dios, con el amo que le carga tan pesadamente, con el deber. Frente al “Tú debes”, el león proclama “Yo quiero”. El deber argumenta que todos los valores están ya creados y que no cabe más que ser forzado y respetuoso para con ellos: pero el león sospecha que pueden crearse valores nuevos y, aunque él no es todavía capaz de este crear, decide preparar al menos la libertad en la que advengan esos valores distintos. Es el momento de la crítica, del santo “no” frente a todos los valores establecidos, empezando por el deber mismo; la destrucción de la tradición, la puesta al descubierto de la genealogía de la moral, la rotura de todas las tablas axiológicas, la repulsa de lo más sagrado en todos los órdenes. Pero aún queda un tercer cambio del espíritu, una última transfiguración; el león no es capaz de crear porque su función es decir “no” y para dar libre juego al crear es preciso saber decir “sí”. De este modo el león tiene que convertirse todavía en niño, pues *“inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí”*. Estas tres transformaciones constituyen la fenomenología del espíritu según Nietzsche; son también su propia biografía intelectual, tal como él la vio o la soñó, los avatares de su pensamiento poderoso, el más limpio y profundo de su siglo». <sup>242</sup>

Savater estructura este largo artículo, que figura en el libro como un capítulo, en tres partes bien diferenciadas que son, como se puede intuir: el camello, el león y el niño. El conjunto de la reflexión da una interesante biografía de Nietzsche resumida en veintinueve páginas, lo cual es más meritorio si le añadimos algunos comentarios a su obra, precisamente los que encierran mayor dificultad. Veamos ahora qué dice precisamente en uno de esos capítulos de Nietzsche tan sumamente escabroso como el ya comentado, «El eterno retorno»:

«En 1882 publicó Nietzsche *La gaya ciencia*, obra de suma importancia en su evolución intelectual porque marca la inclusión del tema del eterno Retorno en su pensamiento. La primera esquematización del eterno Retorno un año antes en una célebre hoja de apuntes fechada “en Sils-María a 6 000 pies sobre el nivel del mar y mucho más alto aún sobre todas las cosas humanas”. No voy a pretender resumir aquí el alcance de la doctrina del eterno Retorno de lo Idéntico. Baste decir que es el esfuerzo más intenso hecho en Occidente por recuperar el tiempo cíclico de los mitos y superar la linealidad del tiempo cristiano-monoteísta. Es el pensamiento trágico por excelencia; por un lado nada es tan duro y terrible de aceptar como que todo ha de volver una y otra vez, no pudiendo ni liberarse de la rueda del devenir ni progresar hasta conquistar un punto del que ya no se retroceda; por otro, esto nos obliga a aceptar cada instante de nuestra vida como poseyendo un valor eterno y a

---

<sup>242</sup> *Ibíd.*, pp. 83 y 84.

ser capaces de vivir de tal modo que podamos decir a cada momento “¡da capo!”, ¡otra vez, que retorne de nuevo!»<sup>243</sup>

Quien quiera tener una aproximación a la filosofía de Nietzsche debería pasar por esta minibiografía donde con la habilidad que tiene el profesor Savater para escribir es capaz de iluminar, con pocas páginas, la obra de uno de los filósofos más polémicos —pero menos aburrido— de la filosofía alemana. Además, la definición del eterno retorno de lo «idéntico» de Nietzsche que hace el profesor Savater es clara y concisa. Es cierto que esta teoría tan sumamente oscura, se pueden ampliar tanto como se quiera o se pueda, pero la explicación de Savater resulta tremendamente esclarecedora; claro que quizá pueda ser que yo tenga asimilados después de diferentes lecturas de uno u otro autor que es lo que Savater trata de explicar. En cualquier caso, creo que la explicación del profesor es tan densa como sencilla. Por tanto, resulta necesario reconocerle entre otros muchos, este mérito docente, esta facultad de explicar lo «inexplicable» con la gracia que tiene de hacer filosofía, es decir, relatándola.

Antes de terminar con este epígrafe me gustaría señalar que el libro que comento, *Escritos politeístas*, en el que aparecen dos artículos sobre Nietzsche, es, como ya he dicho, de 1975, mientras que su libro titulado *Nietzsche y su obra* es de 1979. *La idea de Nietzsche* es de 2000 y el *Diccionario filosófico*, donde hay un capítulo dedicado a Nietzsche, es de 1995. Creo que ya hay fechas y publicaciones suficientes para poder comparar las opiniones de Savater con respecto a Nietzsche. Es cierto que el tiempo no pasa en balde y las ideas que mantiene sobre el alemán en 1975 son necesariamente más entusiastas, más radicales desde el punto de vista de la emoción intelectual, que las que expone en el año 2000. Además, las opiniones vertidas sobre el monoteísmo judeocristiano y sobre la religión en general, a través del pensamiento de Nietzsche, me sirven para introducirme en el tema siguiente donde voy a estudiar las opiniones de Savater con respecto a la religión y, en concreto, a la religión cristiana.

## 7.7. Observaciones finales

Como en todos los capítulos, el objeto de investigación es el yo, el reconocimiento en el otro y la cosificación. Comparando a autores me he dado cuenta de la gran diferencia que hay entre Savater y Nietzsche, sobre todo cuando hay quien pretende hacer del filósofo vasco un nietzscheano. Hay algunas razones no aparentes que le separan de él. En gran medida, quizá lo sea en el decir sí a la vida. Pero en lo que yo creo que se diferencia de manera radical es en que Savater rechaza de pleno la cosificación del ser humano, es decir, que el vasco tiene presente en su ética que el ser humano no puede ser una cosa y menos aún tratado como una cosa. Esos son los principios básicos de su

---

<sup>243</sup> *Ibíd.*, p. 102.

ética, luchar contra la cosificación del hombre, darle dignidad. Las cosas pueden ser manipulables, pueden ser objeto de compra y venta y de dejarlas abandonadas sin que nadie reclame su derecho a ser tratadas como algo que no sea una cosa. El ser humano es, por encima de todo, algo que hay que tener en cuenta, algo que tiene un valor porque es el otro el que nos habla, el que nos empuja con su presencia al respeto y a tenerle en cuenta, es decir, a que contemos con él, que no le marginemos ni le tratemos como a una cosa entre otras muchas.

Aquí precisamente Savater discrepa —sabiéndolo o no— de manera rotunda con el alemán. Para el alemán los hombres son cosas, algo que puede ser considerado como inútil, débil, enfermo, etc., es una cosa que no entra dentro de la dignidad humana, sino que es el cristianismo o el judaísmo el que se ocupó —¡gracias a Dios!— de los «más débiles». De los que antes habrían pasado desapercibidos y habrían sido ignorados o exterminados si hubiera predominado la moral de los señores, —como ocurrió en la Segunda Guerra Mundial protagonizada por el Hitler y sus seguidores—. Pero fue el cura, el cristiano, el judío y el religioso en general, quien con su moral terminó por hacer que el débil predominara sobre el fuerte, que las «cosas» empezaran a tener derechos frente a los señores de la moral, de la gran moral que suponía Nietzsche había dejado paso, ¡paradójicamente por debilidad! a la moral de los curas. Esa creo que es la diferencia radical entre Savater y Nietzsche y por esta diferencia no se puede decir que el vasco sea nietzscheano. Otra cosa es que siguiera en su juventud las tendencias nietzscheanas, pero de esas tendencias a día de hoy ya no quedan nada, es la etapa anárquica de Savater, un anarquista «moderado», como diría la policía de él, y que él comenta con sentido del humor en su autobiografía: *Mira por dónde. Autobiografía razonada* (Madrid: Punto de lectura, 2008).

Al comparar a los autores he podido comprobar que al menos una parte de la filosofía moral de Savater —la cosificación y la consideración en el otro como un yo— aflora al someterla a comparación con otros autores. Por este motivo se hace tan importante comentar los capítulos, para indagar y buscar hasta dónde llega la respuesta de su núcleo central y filosófico de la moral. Como era previsible en este tema no aparece el «yo», «el reconocimiento en el otro» o la cosificación, tres cosas que van «unidas». En los libros que he usado —*Diccionario de filosófico* (2007), *La filosofía como anhelo de revolución y otras intervenciones* (1997), *Idea de Nietzsche* (2007), *Escritos politeístas* (1975)— no hay rastro de ese núcleo fuerte de su filosofía moral. Veremos si en el próximo tema aparece la idea principal de su ética.

Con independencia de el tema de investigación que busco me gustaría señalar algunas cosas que considero interesantes sobre Nietzsche por parte de Savater. En primer lugar, insistir en que la interpretación que tiene Savater de Nietzsche le viene de sus lecturas y traducciones francesas no alemanas, pero es mejor que eso lo explique el profesor Francisco Vázquez García:

«Savater no duda en usar la ironía, la paradoja y la provocación a la hora de denunciar lo que considera nimiedades de eruditos (“excesivamente pagados de su labor”, Savater, 1975d: 95) y gramáticos, incapaces de hacer un uso creativo, auténticamente filosófico de la obra de Nietzsche. Por eso manifiesta ostentosamente su desconocimiento del alemán y su preferencia por la traducción de *Obras Completas* de Nietzsche realizada por Eduardo Ovejero y Mauri en Aguilar, reivindica la obra de conservación realizada por la hermana del filósofo o remite, provocativamente a “*La voluntad de poder*”, obra póstuma que recopila importantes inéditos nietzscheanos (Savater, 1975a: 50-51 y Savater 1975d:86; “una obra absolutamente fundamental en el conjunto de la obra nietzscheana y la más influyente en pensadores actuales como Bataille y Klossowski” (Savater 1973b:17)».<sup>244</sup>

Quisiera destacar en esta observación el nacimiento de las teorías de Nietzsche que al parecer tuvieron su aparición en la Universidad Autónoma de Madrid:

«Casi en la misma época (curso 1971-1972) comenzaba en la Universidad Autónoma de Madrid un seminario sobre Nietzsche que suele ser considerado como el punto de partida del “neonietzscheanismo español” En este caso, la interacción ritual entre los participantes —la mayoría con menos de treinta años, como se señala en el volumen que recoge las colaboraciones derivadas de las reuniones— por utilizar los conceptos de Randall Collins, sí produjo una intensa carga de “energía emocional”, contribuyendo decisivamente a la sacralización de Nietzsche como pretexto del que hacer filosófico. La clave según Savater estaba en la ausencia de academicismo que caracterizó a estos encuentros, su atmosfera distendida, el primado de la “voluntad de estilo” y la transgresión sobre la camisa de fuerza escolar del comentario de textos».<sup>245</sup>

Además de su lugar de nacimiento colaboró de manera importante una revista formada por algunos filósofos seguidores del neonietzscheanismo:

«Lo que se conoce con el nombre de “neonietzscheanismo español”, hace referencia a un grupo y a una corriente intelectual surgida en el panorama filosófico nacional a finales de la década de los 60 y primeros años 70. Su tiempo fuerte coincidió con la publicación de la revista *Los cuadernos de la gaya ciencia* (editada entre mayo de 1975 y junio de 1976) y se prolongó en ciertos emplazamientos institucionales de la filosofía (Col. Legi de Filosofía en Barcelona, Facultad de Filosofía del campus de Zorroaga, en la Universidad del País Vasco) hasta los primeros años de la década de los 80. La denominación de “neonietzscheanismo” alude a la fuerte impronta teórica que en este grupo de filósofos ejerció la obra de Nietzsche, particularmente mediante la importación de

---

<sup>244</sup> VÁZQUEZ GARCÍA, F.: *Hijos de Dionisios...*, pp. 66 y 67.

<sup>245</sup> *Ibíd.*, p. 68.

la lectura que de la misma venían haciendo algunos pensadores franceses, desde Bataille, Klosowski hasta Foucault y Deleuze».<sup>246</sup>

El libro de Francisco Vázquez es un libro muy meritorio para el estudio de Nietzsche en Savater. Muy erudito y cuidado en su forma, presenta, a pesar de ser un libro rigurosamente académico, una lectura dinámica y siempre interesante sin que el lector, preparado para este tipo de lecturas, pierda interés en ninguno de sus capítulos. Su lectura se hace imprescindible para un mejor conocimiento de las fuentes de influencias de Savater con respecto al alemán a la vez que nos sumerge en una importante generación de filósofos: Savater, Trías, Ruber de Ventós, etc., que surgieron después en los años posteriores a la muerte de Franco, pero que ya estaban presentes con algunas actuaciones, cuando el dictador todavía estaba con vida. La lectura de este magnífico libro se hace necesaria si se quiere saber quiénes fueron los compañeros de viaje de Savater en la trayectoria nietzscheana.

---

<sup>246</sup> *Ibíd.*, p. 77.



## 8. La religión vista por Savater

### 8.1. Savater: un marcado laicismo

Nietzsche y su crítica a la religión cristiana y al judaísmo dan paso al capítulo de la religión donde he querido llevar a cabo una visión global sobre el anticlericalismo del vasco, pero alejado de la contundencia y del nihilismo que caracteriza al filósofo alemán. Sin duda, lo que trataremos de buscar en este capítulo son las características del yo, el reconocimiento en el otro y la cosificación, porque ese es el objeto parcial de cada capítulo y el objetivo principal de la tesis. No tendría sentido, como ya he dicho, que solo hablara de la religión en Savater y su punto de vista crítico; el verdadero interés en este capítulo, como en todos, es buscar la clave de uno de sus pilares éticos más importantes en su obra, y ahí radica todo el interés de la investigación. De lo contrario sería un repaso del filósofo vasco sin mucho sentido, al menos esa ha sido mi impresión.

Es natural que se mezclen autores de un lado y de otro porque de esa manera el tema en cuestión puede ser comparado con los autores que señalo, y eso aporta otros puntos de vista para un mismo estudio. El hilo conductor es, pues, el tema que se desarrolla en cada capítulo, pero la finalidad es buscar, ahondar en su ética del yo, tanto como sea posible. Cualquiera que haya tenido acceso a la obra de Savater sabrá que el filósofo donostiarra se caracteriza por su laicismo y por un acusado anticlericalismo, a mi juicio, algo excesivo. Me vienen a la memoria dos casos de un laicismo bien llevado: el primero, español, el profesor Gustavo Bueno, quien, aunque admite su ateísmo, su relación con el clero es buena. Desconozco la violencia dialéctica contra la Iglesia por parte del sabio ovetense y si alguna vez la ha habido. Fuera de España otro laico de lujo es Habermas. Es el señor Leonardo Rodríguez Duplá, en un libro pequeño y ameno en el que expone una interesante conversación entre Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas quien dice en su excelente prólogo:

«La clave está, a juicio de Habermas, en que se respete estrictamente la mencionada neutralidad cosmovisiva del Estado liberal. En los debates públicos que afecten a las creencias religiosas de un sector de la ciudadanía, el Estado habría de mantenerse equidistante, sin prejuzgar a favor de una u otra parte. Pero el propio Habermas reconocía en su discurso que de hecho esa equidistancia no se ha respetado plenamente, sino que hasta ahora los ciudadanos que profesan una fe religiosa son los únicos a los que el Estado liberal ha exigido que “dividan” su identidad en un aspecto público y otro privado. Ellos son en efecto los únicos que se ven obligados a “traducir” sus convicciones a un lenguaje secularizado, para así hacerse oír en el debate público y poder aspirar a constituir mayorías políticas. Frente a esta práctica habitual, que de hecho discrimina a una parte de la ciudadanía, Habermas sostiene que los ciudadanos laicos han de esforzarse por

entender la perspectiva religiosa por más que no la compartan, contribuyendo activamente al proceso de traducción de los contenidos normativos de las tradiciones religiosas a un lenguaje comprensible para todos.

»Con el paso de los siglos, en el cauce de esas traducciones se han ido sedimentando percepciones morales, ideales de justicia y de vida buena que hoy van siendo borrados por la lógica del mercado. Habermas está persuadido de que la humanidad occidental enfrentada a una creciente pérdida de sentido, se encuentra hoy muy necesitada de ese bagaje moral. Por eso la secularización ha de entenderse como traducción. Solo así se instaura la verdadera simetría en las relaciones políticas y se alcanza un modelo de secularización exportable a los países en los que el proceso de modernización ha adquirido tintes dramáticos y amenaza con descarrilar.

»Habermas termina su discurso proponiendo un ejemplo concreto del tipo de traducción por él postulada. Según el relato bíblico, el Dios que es amor creó al hombre a su imagen y semejanza: lo hizo libre. Por eso los creyentes piensan que atenta contra el designio divino manifestado en las Escrituras el que un hombre prive de libertad a sus semejantes. Pero Habermas está convencido de que no es necesario ser creyente para sacar provecho de la enseñanza bíblica, en la cual él acertaba a encontrar prefigurado nada menos que su propio argumento laico en un debate de gran actualidad: el de la licitud del empleo de la ingeniería genética para seleccionar los rasgos físicos o psíquicos de los seres humanos. Es importante ver que en el relato bíblico creación y libertad son conceptos solidarios: solo porque existe asimetría entre Dios y el hombre, solo porque el hombre debe su ser a un acto creador no a la necesidad natural, puede el hombre ser concebido como libre».<sup>247</sup>

Más adelante veremos los planteamientos de José Antonio Marina, este sí, cristiano confeso, que coincide con Habermas en que la ética es deudora de los preceptos religiosos. Otro autor que aparecerá para oponerse al anticlericalismo savateriano es nuestro conocido profesor, José Ramón Ayllón. Por tanto, en Savater tenemos a un pensador respetuoso con la creencia de la gente, pero tremendamente reacio con los dogmas religiosos, sean del credo que sean, pero sobre todo con los del cristianismo. Pero como es de esperar lo que busco en este tema no es otra cosa que la que vengo buscando desde el principio: ese planteamiento ético que se articula en tres valores que se resumen en uno, el «yo», el «reconocimiento en otro yo» y la cosificación, el marco donde me muevo es el que más nos puede prometer, veremos si saco algo de lo que estoy buscando.

En el capítulo precedente he hablado con suficiente extensión, creo, de la polémica suscitada por la muerte de Dios; polémica que no sale del ámbito de la filosofía y de similares círculos intelectuales. Sin embargo, a pesar de que el profesor Savater asuma

---

<sup>247</sup> RATZINGER, J. y HABERMAS, J.: *Dialéctica y Secularización*, op. cit., pp. 9-11.



hasta cierto punto las tesis de Nietzsche sobre la muerte de Dios, se acomoda mejor, creo, al pensamiento de Spinoza; por eso dice Javier Prado Galán:

«Savater asume con entusiasmo la identificación entre Dios y la naturaleza que Spinoza nos proporciona. Por ello, para Savater, en Spinoza no hay trascendencia, solo inmanencia. Más allá de lo natural, de la sustancia única con sus atributos y sus modelos, no encontramos nada nuevo, trascendente o divino. “Para Spinoza no hay nada de sobrenatural en Dios, puesto que este es precisamente ese completo entramado casual al que también podemos llamar naturaleza”. Y nosotros somos también meramente inmanentes, pues somos parte del Dios-naturaleza. La naturaleza nos determina. Somos seres pasivos. “Cada uno de nosotros existimos sin ningún propósito distinto a la simple inmanencia de nuestro ser y en ello coincidimos con Dios o la naturaleza, de cuya sustancia única formamos parte. [...] En tanto que no somos más una parte del gran todo es la Naturaleza [...], debemos asumirnos como pasivos. No dictamos nuestras determinaciones a la naturaleza, sino que padecemos las que nos impone a partir de las cuales estamos conformados”. Aquí Savater interpreta a Spinoza en el sentido de que el hombre, modo finito de Dios, está condicionado por la naturaleza. ¿Cómo se salva la libertad del hombre? Volveremos sobre el tema».<sup>248</sup>

Para Savater, la muerte de Dios es la muerte del monoteísmo y la resurrección del politeísmo; sí a los dioses, no al Dios único y justiciero, no al Dios de las llamadas religiones del libro. Eso queda perfectamente reflejado por Savater en un libro que lleva por título *De los dioses y el mundo* (1982), donde se habla más del mundo que de los dioses. Yo destacaría un largo poema en el que Savater quiere dejar constancia, esta vez en verso, de su postura en contra del monoteísmo. Es un larguísimo poema que podría terminar cuando el autor quisiera, porque lo que hace es una invocación a los dioses. Empieza invocando al dios de los largos silencios y termina después de un buen número de versos «[...] al dios que nunca me responde».<sup>249</sup> No obstante, en su prólogo a la edición de 1982 ya nos deja algunas señales de su «amor por la Iglesia»:

«Escribir sobre temas como lo sagrado o la piedad comporta un grave riesgo: el de atraer a los curas. Cuando uno habla de teología la Iglesia, cínicamente suele darse por aludida, lo que no ocurre cuando se habla de ambición o de hipocresía, temas mucho más eclesiales que las disquisiciones teológicas. Por la época que escribí este libro tuve que padecer diversos avances de clérigos que creían encontrar en mí un original aliado contra el “ateísmo” reinante; por fortuna un sonado artículo anticlerical en el diario *El País* me libró en buena medida de una vecindad que soportaba con notable repugnancia».<sup>250</sup>

---

<sup>248</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater...*, op. cit., pp. 99 y 100.

<sup>249</sup> SAVATER, F.: *De los dioses y el mundo*, Valencia: Fernando Torres-Editores, S. A., 1982, pp. 24-26.

<sup>250</sup> *Ibíd.*, p. 11.

Como podemos ver, la proximidad del clero a Savater le da repugnancia; estas palabras son un poco duras. En cualquier caso, esta es la opinión del profesor en el año 1982, cuando fue escrito, o al menos publicado, el libro citado. En su libro *La vida eterna del año* (2007), es decir, veinticinco años después, no es mucho más condescendiente con la Iglesia o con el clero en general. Solo en el libro que lleva por título *Los diez mandamientos del siglo XXI* (2005) parece que se suaviza un poco y sus ímpetus anticlericales están algo más disimulados. La creencia es innata en el ser humano; todo ser humano tiene derecho a creer si así lo desea y nadie debe imponerle ni su religiosidad ni su ateísmo; somos libres para decidir y con esa libertad contamos para confesarnos, si queremos, creyentes, agnósticos o ateos, si ese es el caso. Hay un bellissimo texto en José Ramón Ayllón que creo debe ser reproducido:

«Decía Pascal que el último paso de la razón es darse cuenta de que hay muchas cosas que la sobrepasan, y que por eso puede ser muy razonable creer. Además, no es irracional en absoluto pedir ayuda a Dios en medio de un mar de dudas. Un hombre perdido en la montaña hace bien en pedir ayuda aunque no sepa si alguien puede oírle. Lo que está claro es que no conseguirá ser oído si no grita, y sin ayuda perecerá. Apunta Peter Geach que nadie con un poco de sensatez se reiría del grito escéptico: “Oh, Dios, si existes, salva mi alma, si tengo alma”. La esperanza en Dios es la cualidad necesaria para el equilibrio psicológico del único animal que sabe que muere. Su meta es llegar a participar, por medio de la resurrección en el Reino de Dios. Y esa radicalidad hace que cualquier otra esperanza parezca insuficiente».<sup>251</sup>

En este mismo sentido, es decir, en el del conocimiento de nuestra mortalidad, Savater dice:

«La mayor parte de nuestros deseos más imperiosos están destinados a evitar, aplazar o conjurar la muerte (la nuestra o la de quienes nos son queridos). Visto desde nuestra actual condición, nos parece que si fuésemos inmortales no sabríamos ya que más hacer. Conocer nuestra inmortalidad no consiste meramente en anticipar nuestro cese, así como el de todos y todo lo que apreciamos: sabernos mortales es ante todo sabernos abocados a la perdición. Lo más grave no es precisamente no durar, sino que todo se pierda como si jamás hubiera sido. Una vez nacidos, un vez roto el vínculo con nuestros padres que cuidaron de nosotros durante un periodo psicológicamente largo y decisivo (Freud lo describió muy bien, incluso en su vinculación neurótica con la religión), solo el amor en lo personal y el reconocimiento público en lo social mantienen la ilusión de que no estamos perdidos del todo: más tarde llega la muerte e intuimos que nadie volverá a recogernos jamás. Por improbable, por inverosímil que sea, Dios aparece como solución a lo insoluble. Para Él, seremos alguien y lo seguiremos siendo durante toda la eternidad, aún precipitados al fondo del infierno: no habremos ocurrido en

---

<sup>251</sup> AYLLÓN, J. R., GUTIÉRREZ, B. y BLASCO, M. G. (eds.): *Filosofía y ciudadanía*, op. cit., pp. 134 y 135.

vano. Decía Georges Bataille, en su *Teoría de la religión*, que los animales están en la naturaleza “como agua en el agua”. O sea, sin extrañeza ni conciencia de distancia alguna respecto a lo que les constituye y a cuanto les rodea. Pero eso es porque ignoran la fatalidad de su muerte, fuente de toda extrañeza humana. La vida es rara porque nos morimos y por ninguna otra cosa. Morirse es perderse: quien ha tenido conciencia de sí y nombre propio no puede ser ya resignadamente “como agua en el agua”. No queremos perdernos en modo alguno y bajo ningún pretexto podemos morir sin más: no creemos merecerlo. Incluso si nos espera como final de nuestros agobios, la definitiva aniquilación debe ser una conquista personal, obtenida tras largo esfuerzo, una nada personalizada como es el “nirvana” de los budistas: una nada radiante, conseguida. Es decir, nuestro mayor y primordial deseo como mortales es evitar la perdición, seguir siendo significativos y relevantes<sup>252</sup> para alguien que comprenda lo que supone, lo que imponen y hasta la humillación que implica —encarnación brillante, el gran éxito teológico del cristianismo— saberse “alguien”. Que no se nos pierda de vista, que no se nos confunda, que una atención eterna nos distinga aunque sea con su reprobación».<sup>253</sup>

Sin embargo, es necesario no confundir el plano de la legitimidad científica con el de las creencias religiosas, como diría el profesor José Antonio Marina. En alguna parte dice: «Savater sigue la estela que dejó Spinoza y en ese Dios que es Naturaleza, prefiere ese sentido de Dios que el que nos proporcionan las religiones». Javier Prado Galán nos acerca de nuevo a la versión de Dios en Savater:

«IncurSIONAREMOS ahora un poco en la antropología de Spinoza. Lo primero que hay que constatar es la ubicación que el filósofo judío hace del hombre en el cosmos. Todos los pensamientos y conductas del hombre están sometidos a leyes necesarias que son consecuencia de la naturaleza divina. Ya sea considerado en su realidad corporal o espiritual, o incluso como hombre total, alma unida a un cuerpo, tiene el estatuto de un modo finito y no de una sustancia. La única sustancia es Dios. Reaparece el tema del condicionamiento del hombre y la consiguiente pregunta por la libertad del mismo. “Para Spinoza, la modalidad de todo lo que existe es la necesidad y solo podría ser llamado libre el Dios sustancia, en el sentido de que es su propia causa y solo en él mismo tiene su principio de actuación; pero al hombre le cabe un tipo de libertad no ligado a su voluntad, sino a su capacidad racional de formarse ideas adecuadas sobre lo necesario y orientar su ‘conatus’ —su capacidad de actuar y perseverar en el ser— según ellas...”.

»El hombre es libre gracias a su capacidad de pensar adecuadamente su necesidad. El conocimiento de lo necesario lo libera. Savater considera, por ello, que en Spinoza se da una exaltación de lo humano. Apunta: “A *Hobbes*, que estableció

---

<sup>252</sup> Aquí podemos apreciar cómo aparece la no cosificación del hombre, que tenemos que ser algo significativo, que tenemos que tener por encima de cualquier cosa la dignidad que como personas nos merecemos, aunque bien es verdad que a veces lo de «persona» a ciertos individuos les queda algo grande.

<sup>253</sup> SAVATER, F.: *La vida eterna*, Barcelona: Ariel, 2007, pp. 40 y 41.

que ‘el hombre es un lobo para el hombre’, Spinoza le responde que ‘el hombre es un Dios para el hombre’”.

»En su obra, *El contenido de la felicidad* (2009) (el autor vasco, al meditar las diferencias entre Maimónides y Spinoza, reconoce la exaltación de lo humano que se da en Spinoza: “Para Maimónides, el ‘logos’ divino venía a complementar y reforzar el ‘logos’ humano; para Spinoza, no hay otro ‘logos’ divino que el ‘logos’ humano. Con razón Leo Strauss resume esta confrontación diciendo: ‘Podemos definir el contraste entre Maimónides y Spinoza en la fórmula: incompetencia humana versus competencia humana’”.

»Hay en Spinoza, a diferencia de Descartes y del racionalismo, una valoración del cuerpo. Es ya lugar común citar aquella frase de la *Ética*: Nadie ha determinado hasta el presente lo que puede el cuerpo... El cuerpo humano espinoziano se define, como todo lo demás, por una parte, por una relación determinada entre el movimiento y el reposo; y por otra parte, por su conatus, esfuerzo de la cosa por perseverar en el ser. Esta valoración del cuerpo será retomada por el autor vasco en su obra».<sup>254</sup>

El seguimiento de la obra del profesor Savater, concretamente en el libro titulado *La vida eterna*, en mi opinión no ahonda en el mensaje religioso, sino en que la religión es producto de la mortalidad del hombre. Es el sabernos mortales lo que empuja a buscar una vida eterna, es decir, la misma vida que tenemos ahora, pero que no tengamos la pesadumbre de que vaya a concluir en el futuro. Es posible que lo que tengamos sea hambre de inmortalidad, como ya dijo nuestro genial Unamuno. Sin embargo, si analizamos la manera de vivir que tenemos es como si no acabáramos de creernos que la muerte es también para nosotros, que nosotros somos los que morimos, no los demás; también nosotros tendremos que morir un día. Quizá tengamos suerte en no pensar en ella de forma obsesiva y nos dediquemos a vivir la vida sin más. Sin embargo, ciertos rasgos acaparadores, egoístas o violentos nos hacen olvidar que somos mortales. Las páginas del libro que estoy comentando, *La vida eterna*, están llenas de ese rico contenido que el hecho de ser mortales precipita; atendamos a alguna de sus acertadas palabras, ya repetidas en algunos de sus libros:

«En todos los casos se trata de la muerte de los otros, de la muerte ajena. Un acontecimiento doloroso, conflictivo, ambiguo nada fácil de gestionar simbólicamente, que para ser digerido requiere ceremonias y expiaciones: pero en todo caso un episodio indudable. Que los demás se mueren, que todos los demás se han muerto siempre y siempre se siguen muriéndose a nuestro alrededor, es una evidencia. Por triste que resulte, nuestros semejantes más queridos no son incompatibles con la muerte: todo lo contrario. Por eso les amamos, porque son irrepitibles y fatalmente vulnerables; el amor es la inquietud por lo que podemos perder, el ciego deseo incondicional de que siga existiendo lo que puede dejar de

---

<sup>254</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater...*, op. cit., pp. 101 y 102.

existir. En el “Banquete” platónico (207a), la experta Diotima dice que el amor es azanasías eros, deseo de inmortalidad: pero ante todo deseo de inmortalidad de quien amamos, afán que hace olvidar la muerte propia a quien ama. Es psicológicamente imposible amar lo indestructible, lo imperecedero, lo eterno: podemos necesitar a Dios (o necesitar que Dios nos ame y nos rescate) pero no podemos estrictamente “amarle”, del mismo modo que no podemos amar al universo. De ahí la genial idea cristiana de promover un Dios o una persona divina que se hizo hombre, mortal y torturado, a fin de que nos pudiésemos enamorar de él. Por tanto, durante la vida de cada uno de nosotros la muerte es una rutina que afecta a quienes nos rodean, como ha afectado hasta la fecha a todos los humanos de quienes tenemos noticia».<sup>255</sup>

Quizá el error esté en cada uno de nosotros, al intentar confundir sin remedio los planos de la realidad filosófica o científica con la religiosa o la espiritual. Son sin duda vivencias diferentes que necesitan momentos también desiguales. No se piensa lo mismo en Dios estando sano y siendo joven que estando enfermo o siendo viejo y estando solo. Son situaciones diferentes que no tienen nada que ver con el egoísmo, sino con la propia realidad de la persona. La que se enfrenta a menos tiempo de vida y no sabe qué es lo que le va a esperar, en el peor de los casos, nada. Y esa nada nos aterra, nos llena de miedos y de terrores; preferimos ser parte de un Dios lejano y desconocido que nos garantice la inmortalidad al menos del espíritu. Por eso dice el profesor Savater:

«Una cosa es creer en la electricidad o la energía nuclear y otra muy distinta “creer” en la virgen María. Pertenecen a registros distintos en el campo de la fe y exigen apoyos diferentes para sustraerse, unos tomados del campo de la experiencia y el análisis racional, lo otros de las emociones o querencias sentimentales».<sup>256</sup>

En este sentido, el magnífico libro de José Antonio Marina titulado *Dictamen sobre Dios* aclara con acertada y elegante prosa los términos que no deben ser confundidos:

«¿Se puede pasar desde el mundo profano al religioso de un modo racionalmente justificado? ¿Se puede, por ejemplo, demostrar la existencia de Dios? ¿Se puede negar o aceptar justificadamente la experiencia religiosa? ¿Cómo puede corroborarse esta experiencia? ¿Hay algún criterio que nos sirva para evaluar su verdad o su falsedad? Hasta donde yo llego, la filosofía puede justificar racionalmente que se hable de “una dimensión divina de la realidad”, pero no es capaz de decir más. Expresándolo de una manera clara pero tosca: puede afirmar la existencia de un principio divino, pero no puede conocer nada acerca de su esencia. De eso se encargarán, en todo caso, las religiones, que tienen su propia autonomía, sus sistemas de experiencias y sus formas de corroboración. Esta afirmación que me parece humilde y respetuosa con las religiones, ha inquietado a muchos

---

<sup>255</sup> SAVATER, F.: *La vida eterna*, op. cit., 51 y 52.

<sup>256</sup> *Ibíd.*, p. 12.

lectores, que me advierten que esa divinidad profana a la que me refiero no puede colmar las inquietudes de nuestro corazón. Me echan en cara, incluso un texto de Heidegger, inspirado en Eurípides: “Ante este Dios, el hombre no puede orar ni ofrecer sacrificios”. Recordaré a estos críticos precipitados que la misma acusación hicieron a Kart Rahner, uno de los teólogos más nobles del siglo pasado. Yo solo digo que el Dios religioso no se manifiesta en la experiencia profana, sino en la experiencia religiosa. Y esa tautología me parece inatacable. Para aclarar tales afirmaciones he tenido que volver a explicar la única teoría de la verdad que me parece correcta. La verdad es un estado de verificación. Me explico. Toda experiencia tiene una pretensión de verdad. Pero la experiencia no es un acto puntual, sino un proceso continuado, como la misma palabra indica. Experiencia viene de *experiri*, y significa etimológicamente “lo que se ve a lo largo de un viaje”. En alemán se da la misma relación: *Fahrung* significa “viajar” y *Erfahrung*, “experimentar”. La experiencia es un proceso de comprobación y de aprendizaje. Por eso en castellano, una persona “experimentada” es la que tiene cierta “pericia” (palabra que tienen la misma raíz). A lo largo del camino de la experiencia se va averiguando si lo que aparecía a nuestra conciencia era verdad o ilusión. Por eso me parece sensato hablar de “estado de verificación” mejor que de verdad a secas. Cuando esto lo dice Popper de la ciencia, parece que lo que dice va a la mezquita, quiero decir que va a misa, pero si yo lo digo de la religión, resulta inquietante. No hay motivo para el sobresalto. Todos consideramos “verdadera” una proposición que puede ser universalmente comprobada, justificada, corroborada. Sin embargo hay afirmaciones que pueden ser materialmente verdaderas, pero que no pueden ser verificadas. Por ejemplo una de las dos proposiciones siguientes: “El número de estrellas es par” y “El número de estrellas es impar”, tiene que ser irremediablemente verdadera. Pero no se cual. Hay además, proposiciones que por su especial carácter no pueden salir de un estado de verificación privada, es decir nunca podrán adquirir el rango de verdades intersubjetivas, universales, lo que no quiere decir que sean falsedades. Por ejemplo, yo puedo equivocarme al juzgar mi amor por una persona, aunque no quiero estar en un error, por la cuenta que me trae. Pero la verdad acerca de mi amor será siempre una verdad privada. No es posible que pase a ser universalmente comprobable. Esto, que todo el mundo acepta respecto del amor humano, les resulta difícil aceptar a las personas religiosas cuando hablan de su amor a Dios o del amor hacia ellas. Piensan que algo tan grande y maravilloso no puede ser una verdad privada, sino que tiene que ser forzosamente una verdad universal». <sup>257</sup>

No parece que sea posible que ninguna filosofía intente explicar la religión, desde luego que intentos históricos y de gran talla intelectual no faltan. San Agustín, aquejado de platonismo, y Santo Tomás, de aristotelismo, son dos intentos conocidos y estudiados de haber intentado comprender a Dios a través de la filosofía. Este intento de profundizar en las raíces de la religión a través de la filosofía resultó del todo estéril; la

---

<sup>257</sup> MARINA, J. A.: *Dictamen sobre Dios*, Barcelona: Anagrama., 2005, pp. 3 y 4.

filosofía no puede comprender, entender ni saber cómo llegar al fondo de Dios. Dice Savater:

«Ya en su día Wittgenstein se adelantó a la posmodernidad diciendo que el discurso científico no puede dar cuenta del religioso, porque cada uno de ellos pertenece a juegos de lenguaje diferente».<sup>258</sup>

Tampoco la ciencia se encuentra con alguna ventaja respecto a la filosofía para intentar demostrar la existencia de Dios. Sus intentos, que, desde luego, si los ha habido —yo los desconozco— no han sido tan osados como los de la filosofía que armada no sé si de razones, pero sí seguramente de cierto empuje histórico y cultural no lo ha dejado de intentar en ningún momento ni lo dejará. No lo puede dejar porque la esencia de la filosofía es preguntarse para irse configurando como materia, aunque no siempre es capaz de encontrar respuestas, esa es su indiscutible esencia. En ese sentido, dice Savater:

«Nadie —por ateo que sea— niega la relevancia cultural, antropológica o incluso política de las diversas doctrinas religiosas. Pero esa relevancia proviene, precisamente, de que miles y miles de personas creen en los dogmas religiosos de un modo no meramente cultural, antropológico o político. Aquí está el intrínsculo del debate. Con aquellos que se interesan por la belleza y pertenencia de las leyendas religiosas tal como hacen por las creaciones de Stevenson, Conan Doyle o Cervantes, nada tengo desde luego que discutir. Tampoco con los que estudian los efectos sociales de creencias religiosas que ellos no comparten, como me parece que es el caso de Régis Debray. Pero, sin embargo, me cuesta comprender a quienes se dicen creyentes, aunque afirman serlo de un modo simbólico o alegórico. Y aún más si se sostiene que tal es la forma mayoritaria de la creencia religiosa. Símbolos..., ¿de qué? Alegorías..., ¿de qué? ¿Debo entender que podría prescindirse de tales símbolos y alegorías sin mayor pérdida que el cambio poético de metáforas? Este repliegue minimalista no me resulta ni mínimamente fiable. En su debate con Régis Debray, recogido en un libro intenso y apasionante, el científico Jean Bricmont —quien con Alana Sokal publicó una obra controvertida pero estimulante, *Imposturas intelectuales*, mantiene que la principal argucia del discurso religioso contemporáneo es la idea de que la religión se ocupa de un orden de verdades distinto del de la ciencia. Y polemiza contra ella: “La existencia de Dios, de los ángeles, del cielo y del infierno, o la eficacia son aserciones de hecho; y si las retiramos de veras, es decir, si admitimos que son falsas, entonces no sé lo que queda del discurso religioso: ¿cómo crear, por ejemplo sentido o valores diferentes a los ateos partiendo de la misma base factual? [...]. Supongamos que retiramos de la religión la literalidad de la Biblia, la eficacia de la oración y las demás cosas de las que podría surgir el conflicto con la ciencia (en la esfera de los hechos) ¿qué nos queda? O bien aserciones puramente metafísicas (un dios completamente desgajado de nuestro mundo) que no interesa a casi nadie, o bien

---

<sup>258</sup> SAVATER, F.: *La vida eterna*, op. cit., p. 29.

aserciones puramente morales. Pero ¿en que se diferencia esta moral de una moral no religiosa si abandonamos todas las aserciones de hecho, los castigos divinos aquí en el más allá, el interés de Dios por sus criaturas y demás?” (*A la sombra de la ilustración*, de Régis Debray y Jean Bricmont) ¿Simplifica el problema indebidamente Bricmont desde su perspectiva científica? A mi juicio, más bien desafía la equívoca complejidad de planteamientos conscientemente ambiguos que cambian sin cesar el terreno del debate para evitar la crítica». <sup>259</sup>

## 8.2. La moral laica y la deuda con la moral religiosa

Precisamente, la moral laica es deudora de la moral religiosa; eso es al menos lo que sostiene el profesor José Antonio Marina en unas páginas llenas de lógica filosófica y genuina elegancia:

«Este impulso de buscar la justicia se convirtió en vástago parricida. La gran fuerza que de hecho cambiará las religiones ha sido, precisamente el choque de sus propuestas o sus comportamientos con las ideas de justicia que había predicado. Este asunto importante forma parte de nuestro argumento. Las religiones han producido las morales, pero por el mismo dinamismo que desencadenaron, ahora tienen que someterse a la ética que es una moral laica de nivel más alto. Así entiendo la siguiente afirmación de Edward Schillebeeckx, un respetado teólogo católico: “Lo decisivo (se entiende para la responsabilidad religiosa) no es el expreso reconocimiento o la negación de Dios, sino la respuesta a la pregunta: ¿qué lado eliges en la lucha entre el bien y el mal, entre los opresores o los oprimidos. La ética se convierte en juez de la religión. La hija juzga a la madre. Explicar, salvar, ordenar. Esas son las tres funciones que la religión se ha esforzado en realizar, sus grandes proyectos. Para conseguirlo ha puesto en juego todas sus capacidades de invención, de metáfora, de razonamiento, de voluntad”». <sup>260</sup>

Echo en falta en el discurso de Savater ese compromiso no violento con la dialéctica a la hora de relatar el pasado de la religión católica que adorna aquí y allá con las manifestaciones fundamentalistas e islámicas que, en mi opinión, le hacen ser equitativo, pero no acaban de ocultar el resentimiento al cristianismo, quizá por ser deudor en cierto modo del pensamiento nietzscheano. El esfuerzo de equidad con las religiones se nota, pero no parece que el profesor Savater tenga saldadas de manera definitiva las cuentas con cierta parte del cristianismo, a saber: la de los cargos eclesiales. Por eso a veces el discurso no es del todo acertado y se pierde en críticas y defectos que la Iglesia ha tenido en el pasado. Pero sus tropelías y barbaridades no son fruto de la obstinación en la creencia obligada, sino el fruto de su poder y como tal hay que acusarla y responsabilizarla. No podemos meter en el mismo saco las virtudes

---

<sup>259</sup> *Ibíd.*, pp. 30-33.

<sup>260</sup> MARINA, J. A.: *Dictamen sobre Dios*, *op. cit.*, pp. 37 y 38.



individuales e intelectuales que es por donde precisamente se escabulle la razón de la culpa absoluta. El caso contrario del poder queda reflejado en las imposiciones políticas de un lado y de otro de la ideología. A la hora de criticar las religiones, como cualquier estamento social, el vasco no se muerde la lengua, y eso es de agradecer. En lo que se refiere a las barbaridades cometidas por la Iglesia católica no dice nada que no sea verdad.

Lo mismo ocurre cuando critica al islamismo radical y militante. No puedo poner objeciones a su crítica ni creo que nadie en su sano juicio las ponga. Quizá el problema esté más en lo que yo esperaba del libro que en lo que el libro ofrece. Es cierto que yo quería un tratado más comprometido con la investigación sobre el compromiso ético «con el otro» y sobre la religión cristiana, que, al fin y al cabo, es a la que culturalmente pertenezco, aunque no sea practicante. El libro titulado *La vida eterna* ofrece una versión crítica de la religión cristiana y de pasada del islamismo radical. Como he dicho, puedo estar de acuerdo en esa crítica, pero siempre que seamos capaces de reconocer que la Iglesia no siempre ha sido verdugo, sino que también, y no en pocas ocasiones, le ha tocado el papel de víctima. Veamos qué dice el profesor Savater:

«Mientras que las responsabilidades éticas de los hombres pueden limitarse con cierta precisión, según sus culpables transgresiones de las pautas morales, las de Dios que garantiza y respalda la moral misma permanecen envueltas en un bruma sumamente espesa. Las reclamaciones de Job siguen vigentes a pesar de que la divinidad actual ha pasado ya por trámites “civilizadores” que el Jehová del Antiguo Testamento estaba muy lejos de conocer. Los clérigos (uno de los mayores problemas de todo este asunto es que siempre la divinidad habla por boca de intermediarios...) aportan diversas justificaciones. Una de ellas es que Dios, tras haber creado el mundo y todo lo que contiene según el reglamento de las leyes naturales, no puede —es decir no quiere— estar interviniendo permanentemente con medidas correctoras en el rumbo que siguen las cosas. Pero los herederos de Job no se conforman con tal explicación: vamos a ver, ¿acaso no sabemos que se producen milagros, como las bodas de Caná y ocasiones parecidas? “¿Por qué esos milagros y por qué precisamente entonces?” No es lo que uno hubiera podido esperar. Un pequeño milagro o dos borrando del mapa a los Hitleres y Stalines parecería mucho más útil que el de cambiar el agua en vino en un particular festejo matrimonial. Ante tal objeción los ortodoxos se refugiarán en el inescrutable misterio de la voluntad divina. “Ese asilo de toda ignorancia” como dijo Spinoza. Los creyentes más ingenuos la aceptan sin especial dificultad: los supervivientes del atentado terrorista que ha producido mil muertos cantan loores a la bondad divina que les salvó, mientras que los familiares de los fallecidos no proclaman en base a su desgracia que vivamos bajo un dios perverso. Sin arredrarse, los intermediarios oficiales u oficiosos nos aseguran que estas paradojas demuestran que Dios respeta la libertad humana, según el uso que hagamos de la cual seremos juzgados. Bueno, en tal caso, ¿por qué no respeta por completo nuestras elecciones y deja de inmiscuirse en nuestros asuntos? Castigar con penas eternas a los infractores no es precisamente respetar sus deseos y opciones, sobre todo después

de haberles creado precisamente tal y como son y haberles situado en las circunstancias en que deben desenvolver su vida. Se diría que el dios supuestamente justiciero ni evita el mal ni comprende al malo; es igualmente cruel con la víctima como con el verdugo. Solo clérigos tan audaces como Lutero se atreven a proclamar el dogma subversivo consecuentemente con estas aparentes contradicciones; precisamente porque Dios no es explicable ni comprensible, hay que tener fe en Él». <sup>261</sup>

No renuncio al Dios inmanente, como nada tengo contra el Dios cristiano, ni digo que no a su hijo, esa figura tan singular e interesante que es Jesús. Rebelde y bienintencionado supo captar las necesidades de un pueblo sujeto a la explotación y a la miseria. Y por una vez en la historia, como ya se ha repetido en numerables ocasiones, se empezó a hablar de igualdad entre los hombres; es cierto que en el Paraíso, más allá de este mundo donde las cosas no podían ir peor para la inmensa mayoría. Si luego la literatura cristiana tuvo oscuros intereses y modificó el legado de Jesús según le convino es algo que no parece que podamos evitar, que forma parte de la condición humana y de su lucha por el poder. Precisamente, es José Antonio Marina quien pone el dedo en la llaga cuando al comienzo de su libro titulado *¿Por qué soy cristiano?* dice con total acierto:

«Después de publicar *Dictamen sobre Dios*, muchas personas me preguntaron incómodas: “¿Pero usted qué es: ateo, agnóstico, o qué?” Poner una etiqueta simplifica la realidad, la hace manejable y dócil. Sirve para elevar a los altares o meter en una cámara de gas por vía rápida y sin remordimientos de conciencia. Pues bien, ser cristiano quiere decir creer en un jefe de Estado que tocado con una tiara bizantina dice desde su palacio vaticano que es infalible y prohíbe el uso de la píldora anticonceptiva, o se entiendo por ser cristiano emocionarse con la romería de la Virgen del Rocío o dejarse timar efectivamente por los telepredicadores neoamericanos, no cuenten conmigo, es un plato demasiado indigesto para mí. Cuando yo mismo me pongo la etiqueta de “cristiano” me veo obligado a decir lo que designo con esa palabra y, por supuesto, lo haré más adelante». <sup>262</sup>

Aquí tenemos la muestra de un cristiano capaz de criticar lo que de criticable tenga la religión sin que por ello tenga que renunciar a ella en su totalidad. Savater dice al respecto:

«¿Cruel es la ventaja del cristianismo convertido en mito mantenedor del mandamiento de la caridad frente, por ejemplo, a la mera razón moderna —de corte espinozista, digamos— que también recomienda la “filia” y los acuerdos armónicos, no meramente estratégicos como vía a la reconciliación social?». <sup>263</sup>

---

<sup>261</sup> SAVATER, F.: *La vida eterna*, op. cit., pp. 83 y 84.

<sup>262</sup> MARINA, J. A.: *¿Por qué soy cristiano?*, Barcelona: Anagrama, 2005, pp. 10 y 11.

<sup>263</sup> SAVATER, F.: *La vida eterna*, op. cit., p. 107.

Pero no dejo de dar valor a la opinión mas generalizada de la separación, por un lado, de un Dios legado de la cultura sin que se autoexija demasiado esfuerzo en pensarlo —si tal cosa fuera posible— que nos ha sido dado como complemento a la inseguridad de la vida: enfermedad, accidente o muerte. Es algo así como una póliza espiritual que subscriben nuestros padres en nuestro nombre y que nosotros aceptamos, y seguimos la tradición con nuestros hijos. Además, tiene la ventaja de que no pagamos nada por las peticiones; es cierto que tampoco tenemos muchas garantías de que se cumplan, en cualquier caso, estar dado de alta, nos reconforta, imprime cierta seguridad, sin entrar, por supuesto, en la letra pequeña. Cuando nos enteramos de lo que dice el reverso del contrato surgen los problemas, las objeciones, las protestas y los desacuerdos; en casos más serios, como el del profesor Savater y otros muchos intelectuales, las renuncias. El profesor Savater tiene sus dudas con respecto a la caridad, especialmente con la que respecta a la caridad cristiana, aunque es cierto que no tiene nada en contra de ella:

«La entronización definitiva de la caridad como disco duro del cristianismo — contra lo que desde luego nada tengo—<sup>264</sup> supongo que pretende reconciliar la autonomía de la persona y el reconocimiento de lo humano por lo humano con una especie de designio cósmico cuyo entronque hermenéutico no acaba de resultarme claro».<sup>265</sup>

Lo cierto es que ante una buena obra nadie se queda impasible; el valor de lo hecho tiene un peso positivo en la conciencia. Además, si frente a lo malo sentimos culpa, vergüenza o temor, creo que debemos de tener algún derecho a la satisfacción por lo que está bien hecho y esa compensación puede ser laica «orgullo de ser como soy» o religiosa «solo Dios sabrá compensarme». Eso creo que forma parte de la conciencia de todos los seres humanos que vivimos en sociedad, porque la religión por encima de cualquier cosa es un hecho social; oigamos la exposición de Savater:

«A finales del siglo XIX, Jean-Marie Guyau (un autor injustamente poco recordado hoy, algo así como un precedente amable de Nietzsche, menos truculento en sus planteamientos pero en el fondo no menos audaz) escribió una obra titulada *L'irreligión de l'avenir*, que publicó antes de morir a los treinta y muy pocos años. Aunque el libro padece lo que hoy consideraríamos algunas limitaciones y estrecheces científicas de su época, creo que constituye todavía una de las mejores y más completas caracterizaciones filosóficas del fenómeno religioso. Su tesis de partida es que la religión (cualquier que sea) “es una explicación física, metafísica y moral de todas las cosas por analogía con la sociedad humana bajo una forma

---

<sup>264</sup> Savater me deja más tranquilo, solo faltaba que tuviera algo contra la caridad, contra el deseo de dar a los demás, de ofrecerles su solidaridad y su apoyo, que no es ofrecerles mucho, pero desde luego es ofrecerles algo. Es decir, que hay alguien a su lado, que no están del todo solos. Por eso muchos voluntarios sacrifican su tiempo libre para procurar que otros lleven una vida un poco mejor, para aliviar en la medida de lo posible el sufrimiento de los otros.

<sup>265</sup> *Ibíd.*, p. 108.

imaginativa y simbólica. Es en dos palabras, una explicación sociológica universal en forma mítica”. En el caso del cristianismo, también señala Guyau el amor como eje doctrinal de esa lectura “sociológica” del mundo que gracias a este carácter societario nos hace sentirnos mejor acogidos por la extrañeza del cosmos. Para el autor francés, la “irreligión del porvenir” consistiría en una especie de asunción no mítica sino científica de este postulado que convierte la armonía social en centro significativo de la vida humana». <sup>266</sup>

Que la religión tiene un alto componente social es algo que debemos tener presente porque su contenido nos ayuda en la reflexión de la importancia religiosa, por eso el profesor José Antonio Marina dice:

«Todo rompería los cauces de su naturaleza: el cosmos, la ciudad y el hombre. La religión unificó la física, la política y la moral, no lo olviden. El orden de la naturaleza —que las aguas no se extendiesen, que el tiempo cumpliera su ciclos, que los astros no se cayeran— se prolongaba en el orden de la ciudad y en el orden del comportamiento. Las leyes hay que cumplirlas porque tienen un origen divino. Para dominar la energía salvaje de un ser humano balbuciente era necesaria la energía de un dios. Los primeros legisladores babilónicos comienzan sus códigos proclamando que han sido enviados por la divinidad. En Egipto pensaban que como el orden social es reflejo del orden cósmico, la realeza, su guardiana, debió de existir desde el comienzo del mundo. El Creador fue también el primer rey, que luego transmitió esta dignidad a su hijo y sucesor, el primer faraón, que encarna la *ma'at*, concepto que unifica la verdad, el derecho y la justicia. Esta doble vigencia de la ley — en el cosmos y en nuestros corazones— aparece en todas partes. El *dharma* hindú es la ley sagrada, la inteligencia que ordena el mundo y se manifiesta también en la armonía moral. Da cohesión al universo y al sujeto. La raíz *dhr* significa “mantener conjuntamente” (En el pensamiento hindú, el rey de la personificación del orden, y su cetro —*danda*—, símbolo de la ley). En el sureste asiático, los reyes “no eran defensores de la Fe, Vicarios de Dios o Mandatarios del Cielo; eran la cosa misma: encarnaciones de lo Sagrado. Los rajás, maharajás, rajadirajás, devarajás y otros eran hierofanías: objetos sagrados que, como las stupas o los mandalas, mostraban directamente lo divino”.

»Estamos asistiendo a la fundación de la cultura humana, no lo olvidemos. Nuestros antepasados tuvieron que inventarlo todo. Bajo el soberano, es decir bajo el poder divino encarnado, el pueblo se aglutina. Esta es la función principal que Durkheim atribuyó a la religión. Todas las identidades nacionales adquieren por ello un aura sacra. En las religiones totémicas, el tótem es a la vez símbolo religioso y pertenencia al clan. La ciudad griega fue una asociación religiosa. Los dioses nacionales han tenido siempre una gran relevancia política. Primero lucharon los pueblos, a los que acompañaban sus dioses. Al final lucharon los dioses, por mediación de sus pueblos. Para todos los negros africanos, vivir es

---

<sup>266</sup> *Ibíd.*, p. 108.

existir en el seno de una comunidad total, que incluye a los vivos, los antepasados y los dioses. Vivir es participar de la vida sagrada de los ancestros, es prolongar sus ascendientes y prolongarse a sí mismo en sus descendientes. En todas las ceremonias que revisten alguna importancia, con ocasión del matrimonio o de los nacimientos o de los funerales, son los antepasados los que presiden y su voluntad no se somete más que al Creador. Uno de los motivos que explican el auge contemporáneo de algunas religiones es, precisamente, su función de asegurar la identidad cultural. La costumbre de que las mujeres lleven velo se populariza más en las sociedades islámicas donde hay más contacto con otras culturas. Es un orgulloso símbolo de la identidad musulmana, que sirve para distinguirse de la cultura de sus antiguos opresores o de la presente hegemonía de Occidente».<sup>267</sup>

Evidentemente, ese es uno de los aspectos que tiene la religión, servir de aglutinante para la población de una nación o de un pueblo sin olvidar que, al menos en un primer momento, es ella y solo ella la que marca las pautas morales de las sociedades. Por otro lado, sirve de alivio a los pesares de la vida y a la amargura de la vejez. No sabría decir a ciencia cierta si históricamente la política se valió de la religión o fue la religión quien hizo uso de la política; lo que sí parece cierto es que ambas se necesitaban. En estos momentos son muchos los países en los que todavía no hay una clara diferenciación entre política y religión, y no me refiero a España donde esa diferenciación va siendo cada vez más palpable. El profesor José Antonio Marina dice que:

«La experiencia religiosa se basa en el reconocimiento de un nivel de realidad que está más allá del significado inmediato de las cosas. Lo que veo se destaca sobre un fondo trascendente o emerge de otra realidad o remite a ella. Todo lo que percibo se convierte en símbolo. A veces esa experiencia se refiere a un ser infinito separado del mundo, otras a una realidad profunda oculta en las cosas, que les confiere su auténtica realidad, otras a la inmensidad de la conciencia como componente último de la realidad. Dicen los fenomenólogos de la religión que en su origen la religión era una experiencia de poder, y que este poder —tal vez copia de los poderes sociales— se fue convirtiendo en un poder modélico, que acabó sirviendo de norma para juzgar a los mismos poderes políticos. En *Dictamen sobre Dios* expliqué que el momento decisivo en la historia de las religiones es aquel en que el concepto “dios” se moraliza. Deja de ser el poder terrible para convertirse en la suma bondad. Por ejemplo, Yahvé, el dios judío se convierte en el dios más poderoso porque es justo. Lo dice el Salmo 82: “Dios se alza en la asamblea divina, para juzgar en medio de los dioses. ¿Hasta cuándo juzgaréis injustamente y haréis acepción de los malvados? Defended al débil y al huérfano, haced justicia al humilde y al pobre, liberad al débil y al indigente, arrancadlo de la mano del malvado”. El antropólogo R. Marett fue el primero que sugirió que más que homo sapiens el ser humano debería ser llamado homo religiosus.

---

<sup>267</sup> MARINA, J. A.: *Dictamen sobre Dios*, Barcelona: Anagrama, 2006, pp. 35 y 36.

»Para Kluckhohn, “Hasta la emergencia de las sociedades comunistas no conocemos ningún grupo humano sin religión”,<sup>268</sup> y de hecho las sociedades comunistas tenían un “parecido de familia” religioso. Mircea Eliade expresó una creencia común cuando dijo que “lo sagrado” es un a priori innato en la mente humana. Hay que añadir que el hecho de que sea una idea innata no dice nada sobre la verdad o conveniencia de sus creaciones. Gran parte de sus energías las ha gastado el hombre en huir de su naturaleza innata. Con demasiada frecuencia sentimos en nuestro cuello el resultado del animal del que procedemos. Sin embargo cunde la idea de que la religión forma parte del descarrío de la humanidad. Nada bueno nos ha venido de ella. Ésa es la idea de Russell. Estoy más de acuerdo con la afirmación de Roy Rappaport, que fue presidente de la American Anthropological Association: “En ausencia de lo que según el sentido común llamamos religión, la humanidad no podría haber salido de su condición pre o protohumana. No creo que exagere. La especie humana se construye a sí misma mediante sus propias creaciones. El lenguaje es el gran ejemplo. La inteligencia crea el lenguaje, que a su vez modifica sustancialmente la inteligencia. Pues bien el hecho de verse siempre confrontadas con una realidad poderosa y perfecta —para el caso da igual que fuera real o inventada— supuso una revolucionaria energía que, cuando fue acompañada de una reflexión cuidadosa, se volvió contra sí misma.

»La matriz de todas las culturas fue religiosa. En ese punto inicial la religión lo absorbía todo. Pero poco a poco se fueron desglosando algunos elementos: la ciencia, el derecho, la política. Pasó con la religión algo semejante a lo que había sucedido con la filosofía. En su origen se ocupaba de todos los saberes, era el impulso hacia la sabiduría, pero cuando gracias a su esfuerzo las ciencias se fueron consolidando, se convirtieron en entidades autónomas, no filosóficas, y al final se volvieron contra la filosofía de la que habían nacido y la acusaron de padecer ‘la ebriedad de las grandes profundidades’. La filosofía ha alumbrado a las ciencias, que han sido vástagos parricidas, de la misma manera que las religiones han generado también sus propios vástagos parricidas, que las han sometido a crítica o presión. Es cierto que las religiones han sido instrumentalizadas políticamente desde el poder, pero creo que su función moralizadora ha supuesto una benéfica limitación de la arbitraria acción del poderoso..., hasta que ellas se convirtieron en poderosas”.».<sup>269</sup>

Dios bien podría ser un axioma después del que se elabora toda un teoría rica y fantasiosa sobre la historia de las religiones. Sin lugar a dudas tuvo que haber un

---

<sup>268</sup> El resurgir del comunismo no trajo consigo el ateísmo, sino que fue impuesto por decreto del partido. La religión era el opio del pueblo, como dijo Marx, y por eso tenía que ser desterrada de las sociedades comunistas. Cuando cayó el comunismo en Rusia el pueblo creyente abrazó su religión en gran parte ortodoxa y los templos, los que habían dejado en pie los comunistas, se volvieron a llenar. ¿Dónde estaba el ateísmo del pueblo? ¿Se puede decir que haya habido un pueblo sin religión hasta la aparición del terror y la represión comunista ?

<sup>269</sup> MARINA, J. A.: *¿Por qué soy cristiano?*, op. cit., pp. 48-51.

principio y ese principio dio paso a toda una creación bellísima que ilumina la historia sagrada y hasta la Biblia. Con el tiempo se fue depurando hasta conseguir con el misticismo las aportaciones más bellas de la poesía y los tratados más ingeniosos de cierta filosofía cristiana. En definitiva, como en las ciencias se parte de un axioma, en la religión ese axioma no es otro que Dios: él fue el primer pensamiento, la primera razón que se encontraba más allá de la muerte. De él surgen toda la literatura y toda la historia que se ha ido desarrollando con el tiempo. Oigamos qué dice el profesor José Antonio Marina:

«Voy describir en este capítulo un caso sorprendente de evolución cultural. Tan sorprendente que para muchos resulta inaceptable. Las morales han tenido siempre raíces religiosas. La religión es una compleja y potente matriz cultural y al remontar el río de la historia reconocemos la presencia ubicua de su fertilidad polimorfa y ambigua. Todo es religión. La preocupación moral está presente en ese momento inicial. Durkheim supuso que la principal función religiosa era asegurar la cohesión social. Que en parte tenía razón lo vemos en el renacer del islamismo, convertido en fuente de identidad cultural. Bergson propuso otra idea de gran perspicacia. La razón humana es egoísta, y por lo tanto, peligrosa para la convivencia. La religión aparece como medio para salvar a las sociedades, infundiéndoles la necesidad de colaboración y generosidad. Rappaport dice algo parecido: el lenguaje permite la mentira y la invención de alternativas vitales. Ambas cosas resultan peligrosas para la comunidad. La religión es un antídoto porque fija una Verdad indiscutible, a salvo de la arbitrariedad. Es evidente que de ella proviene el supuesto carácter absoluto de las normas morales. Toda religión ha promulgado una moral, que en su desarrollo se ha ido independizando cada vez más de ella, debatiendo con otras morales, asimilando las conclusiones de la experiencia histórica, reconociendo los argumentos de la razón filosófica, hasta convertirse en criterio de la propia religión de donde nació. Esta es la evolución que voy a contar, porque constituye mi argumento principal sobre el mundo religioso».<sup>270</sup>

Veamos ahora qué dice el profesor Savater al respecto:

«Las religiones y las iglesias que las administran han cumplido a lo largo de los siglos cruciales funciones de cohesión y vertebración social. En la mayoría de las ocasiones, gracias a ella o a sus derivaciones secularizadas, lo que era un simple “amontonamiento” de gente se ha convertido en una comunidad, según ha postulado elocuentemente Régis Debray. Cómo se ha cumplido esta función sociopolítica y cuáles fueron sus avatares o metamorfosis históricas es cuestión que deben tratar los estudiosos de las colectividades humanas: sociólogos, antropólogos, historiadores... Sin recusar globalmente este planteamiento, que considero fundamentalmente convincente, tengo a veces la incómoda sensación — por ejemplo al leer a Durkheim y sobre todo a algunos de sus herederos más o

---

<sup>270</sup> MARINA, J. A.: *Dictamen sobre Dios*, op. cit., pp. 184 y 185.

menos fieles, incluso en ocasiones al propio Debray— de una cierta petición de principio. En último término, el concepto de “religión” (*que desde luego no existe propiamente hablando en todas las culturas*) se hace tan amplio que sirve para denominar cualquier gran principio abstracto, ideal y unificador, al que se pueda reconocer la función de dar sentido conjunto a la interacción humana. Es decir: la religión cumple funciones indispensables de cohesión y vertebración social..., porque estamos dispuestos a llamar “religión” a todo lo que sirva para cohesionar y vertebrar a las comunidades humanas». <sup>271</sup>

El esfuerzo moral hecho por las religiones por el bien de la humanidad es algo de lo que tenemos constancia. Resulta curioso que, siendo España un país de tradición católica, sin embargo, se hayan dado casos de persecución religiosa, que no tienen más justificación que una lamentable exaltación popular, como ocurrió según lo relata ese magnífico historiador que es José Luis Comellas:

«Casi al mismo tiempo que en la reunión de las Cortes, se produjo en Madrid un hecho de extraordinaria violencia, que aún no ha sido debidamente explicado: el asalto a los conventos y la matanza de frailes. Una epidemia de cólera había invadido el Sur de España, y a pesar de las garantías dadas por las autoridades, llegó a Madrid en el verano de 1834. Alguien propaló la especie de que los frailes, partidarios de don Carlos, habían envenenado las fuentes. Se unía así la causa del pretendiente a la Corona con la desgracia del pueblo. Varios fueron asesinados. La simpatía de aquellos religiosos por el bando de don Carlos era más que probable; el que hubieran envenenado las fuentes de Madrid cuando la peste avanzaba ya por toda España, no podía ser creído ni por los más ingenuos». <sup>272</sup>

En mi opinión, cuando se critican con dureza las atrocidades cometidas por la Iglesia — que yo ni pongo en duda ni dejo de criticar— creo que objetivamente también deberíamos destacar lo que con ella se ha hecho a lo largo de la historia. Como mínimo, me parece un acierto de responsabilidad intelectual; no podemos, o al menos no debemos, sacar conclusiones parciales sobre los acontecimientos, como tampoco debemos dejarnos llevar por los apasionamientos de los mártires que todas las iglesias tienen como disculpa moral, a veces, de los errores pretéritos. Esa es mi opinión con respecto a una Iglesia que se ha ido quedando atrasada, no porque no sepa dar respuesta a los problemas que hoy en día tienen las grandes masas de población, sino porque no le ha interesado salir del dogma. Pide libertad de culto cuando están en juego sus propios intereses, pero no quiere saber nada cuando la libertad de culto se refiere a otros credos diferentes a los suyos, como dice Savater que dijo Montalambert: «Cuando soy débil os reclamo la libertad en nombres de nuestros principios, cuando soy fuerte os la niego en nombre de los míos». <sup>273</sup> Eso es cierto, lo que ocurre es que tal cosa no solo le pasa a la

---

<sup>271</sup> SAVATER, F.: *La vida eterna*, op. cit., pp. 157 y 158.

<sup>272</sup> COMELLAS, J. L.: *Historia de España Contemporánea*, Madrid: Rialp, 2002, p. 145 y 146.

<sup>273</sup> SAVATER, F.: *La vida eterna*, op. cit., p. 131.



Iglesia; sino a cualquiera de nosotros: cambiamos en función de donde estemos situados, arriba o abajo.

### 8.3. Savater y Marina frente a frente

Sigo nuevamente la estela de Savater para ir delimitando el valor que tienen para este autor la sociedad y la religión y poder comparar su opinión, para mayor aprovechamiento intelectual, con la del profesor José Antonio Marina. Veamos entonces cómo sigue el discurso de Savater en este tema que me ocupa:

«Por supuesto, Debray es consciente de ese riesgo de circularidad argumental y por ello en su último libro —tan sugestivo y bien escrito como suelen serlos los suyos— prefiere recurrir al término “comuniones” humanas para sustituir y acabar con este otro, tan equivoco y rodeado de prejuicios, de “religión”».

Sigo nuevamente la estela de Savater para ir delimitando el valor que tienen para este autor la sociedad y la religión y poderla comparar, para mayor aprovechamiento intelectual, con la del profesor José Antonio Marina. Veamos entonces cómo sigue el discurso de Savater en este tema que me ocupa:

«Por supuesto, Debray es consciente de ese riesgo de circularidad argumental y por ello en su último libro —tan sugestivo y bien escrito como suelen serlos los suyos— prefiere recurrir al término “comuniones” humanas para sustituir y acabar con este otro, tan equivoco y rodeado de prejuicios, de “religión”. ¿En que consisten tales comuniones? Las personas podemos ser parientes de los bichos, lo somos sin duda pero tenemos nuestras rarezas..., para dar cuenta de las cuales no basta con repetir mil veces los principios generales de la teoría de la evolución. Hay puntos de inflexión a causa del cual puede existir un Proyecto Gran Simio entre los hombres pero no un proyecto Gran Hombre entre los simios. Es una de esas cuestiones que desde luego no se explica por el escaso tanto por ciento de diferencias genéticas. Como bien dice Debray, “un espermatozoide y un óvulo bastan para hacer un feto. Hace falta mucho más para hacer una cría humana: prohibiciones, leyes, mitos, en resumen: lo fantástico”. Las religiones tradicionales han surtido de esos elementos intangibles a las sociedades que la historia recensiona, pero quizá desde hace doscientos años —a partir de la Ilustración, para entendernos— en Occidente provienen ya de otras fuentes. V. gr.: “Nuestro texto sagrado ya no es la Revelación divina sino la Declaración de los derechos del hombre. La democracia representativa es nuestro tabú. Sería pueril imaginar que seguiría siéndolo ad vital aeternam. Hace falta mucho menos tiempo para reemplazar un tabú que para abatirlo (puesto que la coacción simbólica prohíbe no prohibir)”.

»Con razón, Debray opina que las necesarias “comuniones” humanas solo merecen su nombre si prestan servicio como aunadoras de voluntades colectivas. Quizá el humanitarismo (tal como lo ejemplifican algunas destacadas ONG) pueda ser otro

ejemplo aceptable en los países europeos. También la respetabilidad casi indiscutida del desarrollo tecnológico: mientras que la noción de “progreso” se ha hecho justificadamente sospechosa (muchos la consideran sencillamente un truco del capitalismo transnacional para desarrollar en nuestras sociedades y sobre todo en las del llamado Tercer Mundo los obstáculos tradicionales y sociales a su despliegue) el avance de las técnicas sigue gozando de universal reverencia. Incluso se le considera un principio dinámico más potente en lo axiológico que cualquier consideración valorativa, como prueba la habitual afirmación de que “todo lo científicamente posible acabará llevándose a cabo, tanto lo apruebe la moral tradicional como si no”. Es decir, cuanto es técnicamente posible será antes o después socialmente *lícito*... Por encima de todo lo demás, el culto al *dinero* es el elemento de comunión más sólido y universalmente acatado en las sociedades occidentalizadas: conseguirlo, conservarlo, aumentarlo, multiplicarlo, invirtiendo juiciosamente son las tareas mejor reputadas, las que requieren menos explicación o justificación.<sup>274</sup> Elemento fantástico y eficaz por excelencia, basado en la fe, es decir en el crédito, define la calculabilidad racional de la vida moderna y sirve como referencia poco o nada discutible de casi todos los valores, tanto de la acumulación egoísta como del desprendimiento altruista. El lenguaje del provecho económico es el más internacional de todos, el que cualquiera entienda sea cual fuere su identidad cultural. Es una comunión que no cuenta con ateos ni incrédulos y apenas tiene herejes...

»No discuto que existan tales elementos de comunión social, junto a otros que sociólogos más perspicaces puedan detectar. Ni que sean los herederos contemporáneos e ilustrados de funciones que antes cumplieron las grandes doctrinas religiosas institucionalizadas (las cuales en las naciones europeas pueden ser hoy más factor de discordia civil que ninguna otra cosa). Pero me resulta muy poco convincente acogerlos sin más como variantes actuales de lo que ayer fue la fe de los creyentes. Decir que los derechos humanos o el dinero son algo así como una religión es una simple analogía y no demasiado exacta: en ningún caso una descripción precisa. Es decir puede que socialmente funcionen como semirreligiones, pero no cumplen en la vida de quienes los respetan el papel que tuvieron antaño Dios, los dogmas eclesiales o la veneración sobrenatural. Las religiones no han sido solamente ideologías de vertebración social: han brindado algo más personal a sus fieles, una protección y una esperanza trascendentes que ningún principio ético, legal o político —por racionalmente atinado que sea— es capaz por sí mismo de ofrecer. Uno de los elementos fundamentales de las

---

<sup>274</sup> No todo el mundo está sujeto al dinero; hay gente que prefiere ganar menos dentro de una sociedad capitalista, pero disponer de más tiempo libre para él mismo. Algunas personas prefieren dedicarle menos tiempo al trabajo y más a sus propios intereses: culturales, deportivos, familiares o de ocio en general. Es cierto que no hay mucha gente con casi sesenta años terminando un doctorado, pero siempre pude haber alguno. Es cuestión de renunciar a algo a cambio de otras cosas. Es cierto que mucha personas emplean muchas horas de su vida en el trabajo; esa es una opción, pero no la única. La sociedad capitalista también te da la oportunidad (no siempre) de trabajar menos por menos dinero; cada cual sabrá que es lo que tiene que hacer para sentirse algo más feliz.

religiones —al menos de las mayoritarias en las grandes comunidades de Occidente y Oriente— es su dimensión de salvación o rescate de la pérdida».<sup>275</sup>

Me sumo de lleno a la opinión del profesor Savater, efectivamente, la religión nos rescata de esa radical pérdida que es la muerte, de ese no volver nunca a ser lo que somos. En definitiva, las religiones pretenden evitarnos esa idea fantasmagórica de la muerte, ese presentimiento angustioso de no volver nunca a ser lo que hemos sido, a no tener la oportunidad de rectificar nuestros errores o no volver a vivir nuevamente los gozos de la vida en su plenitud.

Ambos autores, tanto el profesor Savater como el profesor José Antonio Marina, están de acuerdo en lo que la religión tiene de aglutinadora, socialmente hablando, es decir, lo que la religión aporta a la sociedad como un todo. La diferencia entre los dos autores está, en mi opinión, en que el profesor Savater insiste más en la muerte como condición de una génesis religiosa, de un principio que movió a nuestros ancestros a buscar algo más allá de la muerte, como he sostenido, en una visión particular, algunas páginas atrás. El problema se nos plantea cuando el ser religioso no es un ser ancestral y lleno de miedos o de inquietudes sobrenaturales, sino que son el hombre y la mujer actual, capacitados intelectualmente, quienes siguen pensando en la vida eterna. Es decir, el hombre de la modernidad no rechaza la eternidad. Eso bien puede ser la herencia que no hemos superado con la evolución; habría que ver si en este aspecto el hombre sigue estando supeditado a los miedos ancestrales; dominados el rayo, el viento y la tormenta, todavía aparece en el horizonte del hombre actual, del hombre técnico, un sesgo de inquietud y de malestar, una sombra que le empuja a desear por todos los medios la inmortalidad. Sensible a los acontecimientos del ser humano moderno y a su «doble teoría de la verdad», me refiero a la ciencia, por un lado, y a lo irrenunciable de nuestras creencias, por otro, Savater dice:

«El Dios Creador, Padre, Juez, Misericordioso, etc., es decir, el Dios Vivo, paradójico pero definido, se diluye en la bruma ardiente e informe del arrobamiento místico, en cuyo arrebatamiento todo cabe pero nada se perfila. Es un Dios del que resulta equívoco incluso decir que “es” según el criterio de Simone Weil. Ya no un “Alguien” sino un “Algo”..., a punto de hacerse Nada por mera coquetería. Siempre me ha sorprendido la cantidad de conocidos míos, ilustrados y progresistas, que cuando se menciona el tema de Dios sienten embarazo en declararse creyentes convencionales y se refugian en un “hombre, yo creo que hay Algo...”. Me cuesta responderles: “vaya, que hay Algo es cosa en la que todos estamos de acuerdo, incluso los más incrédulos. De lo que se trata es al mencionar a Dios es si creemos o no que hay Alguien”. Pero eso ya son, como suele decirse, palabras mayores».<sup>276</sup>

---

<sup>275</sup> SAVATER, F.: *La vida eterna*, op. cit., pp. 159 y 160.

<sup>276</sup> *Ibíd.*, p. 90.

Ese aspecto del hombre frente a la muerte es el que más fuerza tiene en el libro del profesor Savater titulado *La vida eterna*. Sin embargo, una religión de vida, de alegría, también es posible. Con todo, cabría decir que Savater también le da importancia al hecho social de las religiones como en su momento se lo dieron numerosos estudiosos de las religiones o antropólogos a lo largo de la historia; por eso dice el profesor Savater:

«Por decirlo breve y apresuradamente: la religión nos salva o rescata de la perdición del tiempo y del acoso irremediable de la muerte, nos asciende de uno u otro modo al sublime resguardo de la eternidad (en ello coinciden con sus promesas, cada cual a su modo, el paraíso personal y el nirvana impersonal). Y eso es lo que las grandes religiones y las iglesias que las han administrado terrenalmente han ofrecido a los efímeros y borrosos seres humanos: “el culto socialmente establecido de la realidad eterna», según la fórmula apretada y sabrosa de Leszek Kolakowski”». <sup>277</sup>

En definitiva, la muerte sí parece que está directamente implicada en la búsqueda de una verdad eterna, en un Dios que nos salve de una vez por todas del olvido absoluto que supone la muerte. Pero el valor de la religión también descansa en lo social. Una boda, un bautizo o un entierro son algo más que puros acontecimientos sociales cuando intervienen las razones de la religión; el hombre se siente parte de algo más grande, el bautizo le comporta reconocimiento y le «garantiza» inmunidad frente al abandono espiritual, ahora la seguridad de su vida ya no parece que esté tanto en manos de la suerte, algún dios mediará por su bienestar. La boda es certificar frente a lo sagrado el amor que dos personas sienten el uno por el otro; su mejor manera de confesar su amor sincero es hacerlo frente a los dioses. Por fin, la muerte es el definitivo compromiso con los dioses que nos tienen que garantizar la vida eterna, que son los únicos que hacen que la vida tenga un sentido más allá de este aspecto terrenal no siempre justo ni satisfactorio.

Es posible que en la actualidad estemos cambiando los hábitos y las costumbres religiosas, lo cual no estaría mal del todo si sabemos darle una interpretación coherente y razonable a nuestra creencia. No parece que podamos prescindir de Dios; tenemos necesidad de Dios como la tenemos de estar sanos. Dios es el lugar remoto y lejano en el que nos recostamos para soñar la vida eterna. Dios como pensamiento y razón, no como idolatría de una imagen deseada. Por eso, cuando Savater critica los innegables excesos de una ecología elevada al rango de religión, dice que estamos ante un caso de ecoloatría. Esas son las nuevas tendencias en Occidente: recurrir a una religión en la que Dios no sea el invitado de lujo. Sencillamente, se eleva a la categoría de sagrado a la pasión que despierta el compromiso y la militancia. Por desgracia, esa militancia se ha ido engordando desde las filas del desencanto político y yo diría que hasta religioso y

---

<sup>277</sup> *Ibíd.*, p. 160.

arrastra consigo el gen de la intransigencia callejera y bullanguera, y lleva el matiz de la extrema izquierda buscando su sitio, desplazada ya de la escena social y política desde hace tiempo.<sup>278</sup> Ahora, sin Dios, las cosas son diferentes. Pero la idea de vivir sin Dios llega un poco más lejos, como muy bien dice José Antonio Marina de aquellos «rebeldes de la religión»:

«La propuesta de estos teólogos cristianos era vivir un cristianismo sin Dios y sin religión. Pensaban que la idea de Dios pertenecía a la infancia del mundo y que a estas alturas era necesario vivir como adultos. En realidad lo único religioso que permanecía era la moral. La liberación a que aspiraban casi todas las religiones se convirtió cada vez más en liberación de la pobreza y de la tiranía. Puesto que Dios es amor, amar es el mejor modo de afirmar la fe en Dios. La fe se convierte en acción. Y la acción, siempre más clara y segura, acaba siendo autosuficiente. La teología de la liberación, que en su origen era profundísimamente religiosa, tuvo dificultades para no verse absorbida por la eficacia política. El auge de las ONG se nutre de esa transmutación de lo religioso en moral».<sup>279</sup>

Para Marina las ONG derivan de una interpretación de la moral cristiana, en realidad, no es algo que no haya dicho antes. Por otra parte, la interpretación es diferente a la que hace Debray en el comentario de Savater al sostener que estas organizaciones forman parte de un sentimiento religioso y social que se ve en el cambio de las inclinaciones de la sociedad. Es posible que ambos autores tengan razón, pero yo me inclino más por la interpretación de José Antonio Marina al incluirlas como un aspecto moral y de reconocimiento del sufrimiento del otro, sin llegar a divinizar la organización. Eliminar a Dios de la religión parece algo complicado, cuando no imposible. Sin embargo, sí se puede eliminar de los preceptos morales. Es imposible que haya una religión sin Dios; pero parece no solo factible, sino que se hace necesaria una ética laica alejada de todo enigma divino. Claro que no todos los autores le dan la misma importancia a la moral religiosa que a la laica, como es el caso de Savater, que no entiende que la ética laica tenga una raíz religiosa, por eso dice:

«Quienes tienen confianza en la necesidad y consuelo de la fe religiosa, crean ellos mismos o no, suelen invocar los preceptos morales como el campo en el que indudablemente la religión es más necesaria. Nos aseguran que en una sociedad como la actual, con valores olvidados o devaluados, la fe religiosa es un esfuerzo

---

<sup>278</sup> Ahora parece que ha vuelto a resurgir con cierta fuerza disfrazado de modernidad un nuevo radicalismo de izquierdas que responde al nombre de Podemos, ya veremos donde termina esa aventura que al parecer va «sumando» seguidores todos los días. Posiblemente, se trate de jóvenes desencantados con los viejos partidos de la alternancia y de gente con problemas de paro y pocas perspectivas de futuro laboral. No critico su voto, ni mucho menos, sino el uso que los líderes de Podemos pueden hacer de él al no poder cumplir las promesas de empleo y ayudas a los parados, entre otras cosas. En cualquier caso, para bien o para mal, el pueblo es soberano y es el que tiene que decidirlo en las urnas.

<sup>279</sup> MARINA, J. A.: *Dictamen Sobre Dios*, op. cit., p. 90 y 91.

insuperable de la formación ética. Después de dedicarme profesionalmente a estudiar esta cuestión casi toda mi vida adulta, su criterio no me parece demasiado convincente. Para empezar, ningún aspecto de la divinidad es más cuestionable y contradictorio que el moral. O sea que es difícil que alguien con sentido moral pueda considerar convincentemente moral a Dios. Ya lo dijo Bertrand Russell: “Para mí hay algo raro en las valoraciones éticas de los que creen que una deidad omnipotente, omnisciente y benévola, después de preparar el terreno durante muchos millones de años de nebulosa sin vida, puede considerarse justamente recompensada por la aparición final de Hitler, Stalin y la Bomba H”. De las ambigüedades morales de los textos religiosos, que tan pronto preconizan comportamientos solidarios y renunciativos como atrocidades intransigentes, ya hemos tenido ocasión de hablar antes. No hay ningún criterio interno a la propia religión que permita convincentemente discernir entre la superioridad moral de unos u otras, hace falta salir fuera de la fe y elegir desde la razón. Pero hay un punto muy importante, que subrayó convenientemente Spinoza: lo propio de la religión es fomentar la *obediencia*, no la moral autónoma basada en razones o sentimientos. Y la única motivación que en verdad quita su peso moral a un comportamiento es el actuar por mera obediencia... sobre todo si se refuerza el miedo al castigo divino o la espera de recompensas celestiales. Sumisión, intimidación o soborno, ¡vaya camino para alcanzar la perfección moral! Así se logra meter a la gente en vereda, no hacerla mejor..., ni siquiera éticamente madura».<sup>280</sup>

Es posible que no le falte razón a Savater, pero olvida quizá que de esos imperfectos preceptos religiosos, de ese más que probable cúmulo de errores manifiestos y de intransigencias sabidas surgió posiblemente la moral laica de la que disfrutamos ahora, sin necesidad, si así lo queremos, de rendir cuentas a ninguna religión.

De lo aquí expuesto por el Profesor Savater quiero dar respuesta al pensamiento de Bertrand Russell en el que se cuestiona —con cierto y justificable pesimismo— dónde estaba el fundamento de la deidad con la aparición histórica de tres fenómenos singulares: «Hitler, Stalin y la Bomba H». El profesor Marina, sin duda un hombre de naturaleza mas optimista, responde con una cita de un teólogo que quiere justificar a Dios:

«No me extraña que recientemente Hans Jonas, un filósofo-teólogo, al preguntarse sobre cómo se puede pensar en Dios después de Auschwitz, responda que hay que pensar en un Dios *que al crear el mundo se niega a sí mismo y acepta sufrir con él*. Niega su eternidad y su omnipotencia, que le parece un concepto absurdo. No es impasible, está a merced de los humanos, es un Dios preocupado, y se siente amenazado por la libertad que dio a sus criaturas».<sup>281</sup>

---

<sup>280</sup> SAVATER, F.: *La vida eterna, op. cit.*, p. 190.

<sup>281</sup> MARINA, J. A.: *Dictamen Sobre Dios, op. cit.*, p. 130.

Es cierto que el profesor Savater lleva toda la vida investigando sobre la moral y la ética, por eso él tiene sus propios puntos de vista. Puntos de vista que no tienen por qué coincidir con otros pensadores como es este caso concreto con el profesor Marina. Savater dice:

«No solo no es cierto que la religión sea un buen refuerzo de la ética, sino que la verdad es más bien lo contrario. Son precisamente los planteamientos de la ética humanista y laica, vigente en nuestras sociedades gracias al denuedo polémico de tantos librepensadores, los que adaptados a última hora hacen a las doctrinas religiosas más o menos compatibles con la sociedad en que vivimos. Las iglesias que logran más respeto y audiencia son las que mejor acomodan sus pautas tradicionales —por lo común misóginas, antihedonistas, jerárquicas, enemigas de la libertad de pensamiento e investigación, etc.— a la salsa moral de las sociedades democráticas. Quienes tratan de defenderlas sostienen que en realidad su mensaje auténtico siempre fue éticamente “moderno”...; hasta cuando quemaban a los herejes que defendían lo que hoy llamamos modernidad! En cambio, las religiones que por atraso histórico o coherencia inamovibles se emperran en seguir fieles a lo que siempre fueron (la igualdad de la mujer suele ser su más evidente punto flaco) resultan ya integristas, fanáticas... en resumen: inmorales. Es la religión quien busca apoyo de la ética, no al revés. Y por tanto sería importante que la ética humanista mantuviera sin complejos su discurso valorativo en cuestiones controvertidas muy actuales (por ejemplo, de bioética, procreación asistida, etc.) sin miedo a coincidir ocasionalmente con planteamientos eclesiales en el rechazo de las majaderías falsamente “progresistas” que la credulidad cientifista (la moral no pone cortapisas al desarrollo técnico, cuanto puede hacerse es lícito que se haga, etc.) pretende institucionalizar sin oposición razonable, como ayer hacía la Iglesia con sus más inaceptables dogmas. Aunque el juicio ético —siempre abierto al debate— y el prejuicio religioso —dogmático y dictado desde el púlpito inapelablemente— puedan a veces rechazar o preferir lo mismo, la vía por la que se llega a esa conclusión es lo suficientemente distinta como para que no se deba ceder el campo axiológico por miedo a que le confundan a uno con el párroco».<sup>282</sup>

El profesor Marina no solo es capaz de criticar los preceptos religiosos cristianos que pecan de intolerancia, intransigencia o son, sencillamente, dogmáticos. Este pensador no solo se dedica a criticar la religión de la que se ha declarado seguidor, sino que anhela un cambio racional y coherente, por eso dice:

«Creo que el cristianismo está a punto de cambiar de modelo, aunque tal vez sean las ganas que tengo lo que me hace ser optimista. El modelo “gnóstico”, centrado en el credo proclamado, en las construcciones dogmáticas, en la fe como conocimiento, sería sustituido por el modelo “moral”, centrado en el ágape, en la imitación de Jesús, en la construcción del Reino de Dios. La divinización del ser humano de la que tanto hablan los padres griegos resulta ser ahora una divinidad

---

<sup>282</sup> SAVATER, F.: *La vida eterna*, op. cit., pp. 191 y 192.

funcional: convertirse en la providencia de Dios. Este cambio de modelo me parece bueno y urgente por varias razones:

»— 1. Porque el modelo “moral” es más amplio y ajustado al mensaje de Jesús, ya que integra dos aspectos que la historia separó. Jesús “reveló la Verdad”, pero esa Verdad no era gnóstica sino práctica, no llamaba a la contemplación sino a la acción. Dios no contempla, actúa siempre.

»— 2. Porque permite resolver el espinoso problema de la fragmentación de las religiones. Los contenidos de la fe se basan en las evidencias privadas y, por lo tanto, son válidos solo en el ámbito privado, pero las verdades prácticas alcanzadas a través de ella pueden ser “universalmente verdaderas”. *De hecho, la colaboración entre religiones solo progresa en el campo moral, no en el dogmático.* En 1987, la Comisión Teológica Consultiva de la Federación de las Conferencia Episcopales Asiáticas publicó una Tesis sobre el diálogo interreligioso, donde se lee: “El punto focal de la misión evangelizadora de la Iglesia es la construcción del Reino de Dios y la edificación de la Iglesia para que esté al servicio del Reino. El Reino es por tanto más amplio que la Iglesia”. Antes he dicho que la Regla de Oro, el mantenimiento le es común a muchas religiones. Esto quiere decir que todas pueden colaborar en la “realización material” del Reino de Dios, aunque cada una lo haga desde su propia fe, desde sus evidencias privadas. De esa manera, las religiones pueden dialogar sin enzarzarse en disputas sobre la verdad de cada una de ellas, al estar preocupadas solamente por realizar el Reino de Dios. La Asociación Teológica India afirmaba en 1989: “La primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia aporta sensibilidad y sintonía para la recuperación del núcleo liberador de las religiones y que se manifiestan como un proceso de liberación y salvación. Por tanto, estamos llamados a una relectura y rearticulación de las afirmaciones de la fe fundamentales para una asociación interhumana e interreligiosa de los pueblos”.

»— 3. El “modelo moral” sirve también para integrar el uso racional de la inteligencia dentro del mundo religioso: no para demostrar los dogmas, que nos es posible; no para criticarlos, porque algunas veces tampoco lo es. Sino para elaborar los criterios del Reino de Dios. A esos criterios, que son suprarreligiosos, pero que pueden interpretarse como salidos del campo de la religión es a lo que llamo en mis libros, “ética”. Ya sé que esto suena raro a muchas personas porque siglos de mala educación religiosa han propagado como una enfermedad moral el escepticismo acerca de la posibilidad de elaborar una ética laica universalmente válida. Creo que las religiones pueden y deben ser juzgadas por su postura en este asunto. Las verdades privadas son válidas en el ámbito de lo privado, ya lo he dicho, pero no en el ámbito público, donde solo deben aceptarse las verdades formalmente públicas. Por eso las religiones tienen que someterse a lo que he llamado “Principio ético de Verdad”, que dice: *En todo lo que afecta a las religiones entre los seres humanos, o asuntos que impliquen a otra persona, una verdad privada —sea individual o*



*colectiva— es de rango inferior a una verdad universal, en caso de que entren en conflicto».*<sup>283</sup>

El profesor Marina habla de verdades privadas, mientras que en la obra de Savater no se plantea tal cosa; la religión para él es una, no hace distinciones entre lo privado o lo colectivo. Surge como contraposición el punto de vista de Savater cuando dice:

«Cuando Hans Küng y otros clérigos pretenden que las principales religiones alcancen un acuerdo ético mínimo que garantice una moral unánime para toda la humanidad, parecen desconocer que ello solo sería posible por medio de un convenio racional entre sus autoridades (si es racional, ¿por qué no extenderlo a todos los hombres creyentes o no?) y a partir de la renuncia a las supersticiones que las enfrentan unas a otras..., es decir, renunciando a lo distintivamente religioso de cada una de ellas y acudiendo a la facultad profana que todos los humanos compartimos. Los proyectos universalistas, es decir: civilizatorios, tropiezan con la vocación trivial de los dioses, que prefieren dispersar y desconcertar a los hombres en lugar de aunarlos en un proyecto común: recordemos el rencor de Jehová contra los constructores de Babel, cuya unidad de propósito le hacía sentirse amenazado (“He aquí que todos forman un mismo pueblo y todos hablan una misma lengua, siendo este el principio de sus empresas. Nada les impedirá llevar a cabo todo lo que se proponga. Pues bien, descendamos y allí mismo confundamos su lenguaje de modo que no se entiendan los unos a los otros”). (Véase a este respecto la voz UNIVERSALIDAD). Quizá Küng debería releer a Lichtenberg, quien estaba convencido de que si la humanidad dura lo suficiente la verdadera religión universal será un espinosismo radical (véase Spinoza) y comentaba: “A fin de cuentas no hay otra forma de adoración a Dios que el cumplimiento de actos y obligaciones de acuerdo con las leyes dictadas por la razón”. Desde mi punto de vista, hay un Dios, no quiere decir otra cosa que “en pleno ejercicio de mi libre albedrío siento la necesidad de hacer el bien”. ¿Para qué más necesitamos un Dios?».<sup>284</sup>

Ahora compárese con lo que en el extenso apartado anterior dice el profesor José Antonio Marina y se verán las coincidencias entre lo expuesto por Hans Küng o lo que dice Lichtenberg. Lo que dice Lichtenberg es tenido en cuenta por el profesor Marina en el apartado uno donde dice: «*Porque el modelo “moral” es más amplio y ajustado al mensaje de Jesús*». Y en el apartado dos dice que: «*De hecho, la colaboración entre religiones solo progresa en el campo moral, no en el dogmático*». Coinciden el profesor Savater y el profesor Marina cuando el primero dice:

«También hay otra lectura del fenómeno religioso que nada tiene que ver con la fe ni con la obediencia y que por tanto reviste auténtico interés filosófico. La esboza a su modo algo confuso pero enormemente sugestivo George Bataille en su Teoría de

---

<sup>283</sup> MARINA, J. A.: *¿Por qué soy cristiano?*, op. cit., pp. 132-134.

<sup>284</sup> SAVATER, F.: *Diccionario filosófico*, op. cit., pp. 228 y 229.

la religión. Voy a resumirla y en parte a reinventarla para ustedes. La vida de los humanos transcurre en dos planos, el íntimo e inmediato y el exterior o mediato, en cierto sentido semejantes a lo subjetivo y lo objetivo. El mundo de lo íntimo es el de los deseos sin tregua ni cálculo, un mundo de violencia y urgencia absoluta, de soberanía ilimitada: nada se aplaza ni se ahorra, la generosidad es terrible, la depredación también. No hay secuencia ni linealidad casual en los propósitos, solo cuentan los fines y el presente, nada es instrumento para objetivos futuros. En el mundo de la mediación prevalece la herramienta, la lógica de la utilidad, se sopesan ganancias y pérdidas y la previsión cuidadosa del mañana nos impone justificadas reservas: es el orden de la técnica, pero también de la ética y de la política».<sup>285</sup>

Compárense estas palabras de Savater con las que dice Marina:

«Lo que pretende, pues, la razón es permitir el paso de las evidencias privadas —lo que veo, lo veo— a evidencias públicas —lo que veo, se ve—, mediante argumentos. El haber domiciliado la razón dentro del círculo profano deja al círculo sagrado condenado no a la falsedad, sino a la imposibilidad de comprobación racional, de justificarse mediante argumentos. En este libro voy a evitar esas soluciones concordistas que pretende disolver el problema. El enfrentamiento entre fe y razón, religión y ciencia, sobre natural y natural, dura muchos siglos y no tiene trazas de terminar. Incluso en estos instantes tiende a recrudecerse en ciertos lugares del planeta. Para saber de qué parte ponernos tendríamos que situarnos fuera de los dos círculos, porque cada uno postula criterios que solo valen dentro de él. Apelan a evidencias heterogéneas que proporcionan seguridades suficientes a sus defensores, y resultan invulnerables a las críticas del adversario. Los que están dentro y los que están fuera ven cosas distintas, y no se entienden. Es como hablar de las vidrieras de una catedral. Para quien se encuentra en el interior, los vitrales arden como la luz del sol. Pero quien está fuera solo ve un gris monótono y emplomado. Ambos bandos contarán a voces lo que contemplan, sin convencer uno al otro. Como observador no comprometido, poniendo entre paréntesis mis prejuicios y preferencias, lo más razonable que puedo hacer es escuchar lo que me dicen».<sup>286</sup>

De esta manera tenemos un acercamiento, aunque tímido, a las posturas de ambos pensadores. Se entiende también que Marina es un creyente convencido y crítico, frente a Savater que no es creyente, aunque sí crítico. Sin embargo, Savater confiesa sus «miedos» cuando escribe:

«En este país da un poco de miedo hablar de ética cuando uno no es obispo, ni canónigo, ni siquiera párroco. “¿Moral? ¡Qué sabrá usted de moral, so laico! ¡A ver esa tonsura!”. La cosa se agrava si uno tampoco siente vocación de juez y ni

---

<sup>285</sup> *Ibíd.*, p. 292.

<sup>286</sup> MARINA, J. A.: *Dictamen sobre Dios, op. cit.*, p. 66.

siquiera tiene un sólido código penal en el que apoyarse. Ni cura, ni juez, ni gendarme playero, ¿qué pito queda entonces por tocar en el concierto de las buenas costumbres? Pues el pito del desconcierto, que es el más ético de todos». <sup>287</sup>

Sin embargo, a Marina no le da miedo hablar de ética y menos confesarse cristiano y seguir indagando en la ética, por eso arremete con valentía:

«El entusiasmo ante la energía creadora es la experiencia básica de mi mundo. Pero ¿por qué tengo que introducir una referencia religiosa en una vivencia laica? Pues porque no quiero expulsar de mi mundo la religión. Usted puede hacer lo que quiera en el suyo. Me limito a hablar de mis evidencias privadas. Lo que para mí significa la religión es el rechazo total a encerrarme en lo fáctico y lo trivial». <sup>288</sup>

Este pensamiento es pleno de creatividad y me acerca a otro en el que Savater expone el pensamiento de Spinoza despojado de espiritualidad y en parte es la contraposición del planteamiento del profesor Marina; veámoslo:

«En su polémica epistolar con Spinoza sobre la existencia de fantasmas y espectros sobrenaturales, Hugo Boxel cita la autoridad de Plantón, Aristóteles y Sócrates como testigos de tales apariciones. Spinoza responde a su crédulo corresponsal que ninguno de ellos le impresiona demasiado ni le extraña que crean en incubos quienes también creen “en cualidades ocultas, especies intencionales, forma sustanciales y mil otras tonterías”, en cambio, le hubiera parecido muy raro que hubieran testimoniado a favor de los fantasmas Epicuro, Demócrito, Lucrecio o cualquiera de los antiguos materialistas; del mismo modo concluye Spinoza, tampoco hay razones para creer en los milagros de la virgen y de todos los santos, a pesar del apoyo que les presentan tanto filósofos y teólogos celeberrimos. Este cruce de cartas es muy significativo por la tajante tersura racional con la que el filósofo judío, excelente conocedor de los libros sagrados y él mismo teólogo a su modo naturalista, rechaza la realidad fáctica de la balumba ultramundana por muy respetados que sean sus mentores ideológicos. La mención de los antiguos atomistas es, si no me equivoco, única en los escritos de Spinoza, pero revela inequívoco aprecio intelectual: incluso se refiere a la destrucción de las obras de Demócrito como demostración del odio y el miedo que a quienes creen en fantasmagorías “espiritualistas” produce la afirmación materialista». <sup>289</sup>

Es posible que haya quien sienta miedo por la afirmación materialista, pero también hay quien se resiste a creer que en la materia empieza y concluye todo. Entiendo la importancia de los descubrimientos de la física y la capacidad intelectual y el apasionamiento del investigador, ya sea para comprender la forma del átomo, ya sea para llegar a comprender la causas fisiológicas de un comportamiento celular anormal.

---

<sup>287</sup> SAVATER, F., *Las razones del antimilitarismo y otras razones*, op. cit., p. 191.

<sup>288</sup> MARINA, J. A.: *¿Por qué soy cristiano?*, op. cit., p. 142.

<sup>289</sup> SAVATER, F.: *Las razones del antimilitarismo y otras razones*, op. cit., pp. 280 y 281.

Eso en esencia es ciencia, como podrían ser otras muchísimas cosas más; aquí solo he dejado dos ejemplos de caminos de la investigación científica. El recorrido hasta llegar a entender su comportamiento es tortuoso, pero apasionante. Sin embargo, esa energía creadora se anticipa en la mente humana a una ilusión de pertenencia más amplia que cualquier animal y desemboca en una lúcida y estremecedora comprensión de que nada acaba en lo fáctico, sino que se sostiene la esperanza liberalizadora de suponer un criterio que no nos deje angustiados frente a un final anunciado en la materia. El profesor Marina es el ejemplo de un hombre dedicado a la ciencia que no deja de añorar un más allá de la propia materia, como podemos apreciar en sus palabras:

«Consideradas así las cosas, supongo que el lector comprenderá mi postura ante la ciencia, creación a la que he dedicado gran parte de mi vida. Es maravillosa, pero nos trivializa. Cuando Weber habló del “desencantamiento del mundo” que produce la ciencia no estaba gritando ¡albricias!. Sino ¡socorro! Para la ciencia el ser humano es una parte más de la naturaleza y no hay diferencia radical entre él y la bacteria. Esto es muy bueno porque nos permite conocer nuestros mecanismos biológicos compartidos, pero es muy malo porque nos convierte en individuos insignificantes de una especie insignificante, cuando en realidad nuestra esencia consiste en ser “significativos”, en crear signos, puntos de ruptura, irrealidades a realizar, religiones. Por estas razones quiero mantener en *mi mundo* la religión: no quiero ser una naturaleza monda y lironda. Me parece importante recuperar el sentido de lo sagrado como zona protegida y a salvo, como dominio de lo significativo y de lo no trivial. Cuando Séneca escribió: “Homo res sacra homini”, el hombre es cosa sagrada para el hombre, estaba usando un humilde y laico sentido de esta palabra, al que me apunto».<sup>290</sup>

Estas palabras tan bien hilvanadas no dicen que se tenga que creer, sino que justifican la creencia personal de un hombre como el profesor Marina. Es cierto que el profesor Savater también habla con franqueza, pero su discurso es radicalmente diferente; lo cual no quiere decir que sus palabras o su discurso, aunque sea para sostener lo contrario, no dejen de ser inteligentes. Sencillamente, se trata de dos discursos diferentes y de dos pensadores distintos que, no obstante, comparten algunos puntos de vista, pero no desde luego la visión de la religión. Como muestra, baste un botón:

«En segundo lugar, las religiones no son sistemas filosóficos cuyas perplejidades o contradicciones ocupan solamente los ocios cultivados de algunos intelectuales. Son amalgamas de creencias inverificables diversas, supersticiones, leyendas, pautas morales, cuentos edificantes, tabúes y profecías que inspiran la cotidianidad de personas de todas las clases sociales, con estudios o sin ellos, cultas o ignorantes, etc. La misma fe que para algunos es un estímulo poético que espiritualiza su vida hacia una más amplia y más comprensiva humanidad, funciona en otros casos como un oscurantismo fanático que impulsa al exterminio

---

<sup>290</sup> MARINA, J. A.: *¿Por qué soy cristiano?*, op. cit., p. 145.

y a la persecución implacable de los semejantes. Cuando contemplan los efectos criminógenos del tan temido *odium theologicum*, los creyentes más templados y benévolos nos aseguran que sus correligionarios más feroces no ha entendido el verdadero mensaje de Cristo, Mahoma o Moisés...».<sup>291</sup>

No creo que las religiones traten solamente de un ocio personal e intelectual. Muchos intelectuales y no pocos filósofos a lo largo de la historia de la filosofía se han declarado creyentes, sin que su filosofía o su pensamiento se hayan visto afectados por ese hecho concreto. Es más, en muchos casos han dejado a Dios aparte; como si por un momento creador lo hubieran excluido del círculo del pensamiento científico, lógico y filosófico para que sus ideas no se vieran impregnadas de ningún matiz religioso. Se pueden elaborar teorías sociales, técnicas o de cualquier otro tipo sin que medien voluntades divinas. Eso ocurre a todas horas del día a casi la gran mayoría de la gente en el mundo occidental. Por ejemplo, el médico aplica un cierto tratamiento a un paciente con la confianza y la seguridad de su curación. No recurre a oraciones o súplicas a los dioses, aunque él pueda ser creyente, practicante y devoto de cualquier virgen o santo.

Lo importante es que hay dos mundos, dos niveles de conocimiento o, si se quiere, un mundo de conocimiento y otro de creencias perfectamente lícitos, pero distantes entre sí. No son círculos concéntricos; son círculos diferentes. Por eso, el intelectual, el investigador, el científico o el filósofo pueden ejercer como tales, porque su desarrollo profesional lo hacen en diferentes círculos; atienden en cada momento diferentes necesidades sin que ninguna intervenga en la otra anulándola de manera radical. Los círculos son diferentes y las dimensiones que abarcan también. No se pueden mezclar ni se pueden comparar. El mundo de la ciencia requiere del entusiasmo laico de proceder, no tanto como negación de lo religioso, sino para que tal cosa no intervenga de manera que no permita continuar su investigación al dar por concluida una verdad que no es de ese círculo *científico-práctico*, sino del círculo numinoso o espiritual.

Nada tiene de extraño que la misma persona que busca respuestas en el mundo de la ciencia vaya después en fervorosa procesión religiosa o vestido de nazareno. Esa persona no tiene que dar explicaciones de su vida íntima, de su pertenencia sincera al círculo religioso del que forme parte y al que, como José Antonio Marina, está orgulloso de pertenecer; recordemos sus palabras nuevamente: «Pero ¿por qué tengo que introducir una referencia religiosa en una vivencia laica? Pues porque no quiero expulsar de *mi mundo* la religión. Usted puede hacer lo que quiera con el suyo». Ese es el mensaje de un filósofo que ha decidido vivir plenamente los dos círculos sin renunciar a ninguno de ellos. Los hace compatibles a condición de que estén separados e incluso admite la vivencia laica y la religiosa siempre que medie la voluntad de discernir los momentos. Marina dice:

---

<sup>291</sup> SAVATER, F.: *La vida eterna*, op. cit., pp. 129 y 130.

«Ya les expliqué por qué prefería el modelo racional de inteligencia. No por motivos científicos, sino por motivos éticos. El uso racional de la inteligencia, que se concreta en la búsqueda de evidencias compartidas, intersubjetivas, que se empeña en una corroboración incesante de lo que piensa, mediante la crítica, el debate, la prueba, asegura mejor nuestra convivencia, nos libera de la tiranía de la fuerza, e instaura el orbe de la dignidad humana. Justificar y extender este modelo de inteligencia me parece indispensable para evitar que se clausure definitivamente la ciudadela positivista, lo profano como ideología, el dominio de una razón universal, instrumental, incapaz de tratar con valores. Max Horkheimer, un pensador por quien siento gran simpatía, judío, testigo del holocausto, miembro de la escuela de Frankfurt, filósofo crítico, materialista y ateo, propugnó en sus últimos escritos un retorno a la religión que me interesa mencionar, no como argumento, porque no era válido, sino como testimonio de un testigo lúcido y asustado. En sus obras anteriores no había criticado la razón científica, sino la lógica de un sistema enloquecido por el afán de dominio, que reduce todo a la uniformidad, a la equivalencia, a la identidad, a la pura inmanencia de lo dado. Una lógica que el mundo es como es y nada puede alterar tan tautológica situación, una lógica que impone el uso instrumental de la razón y termina liquidando el pensamiento en su propiedad más esencial, su capacidad de negar y trascender el poder de lo dado, el imperio de la necesidad, de lo que triunfa y se impone a la historia. Aniquila la fuerza emancipadora de la razón. Son palabras suyas. Solo rompiendo esa lógica, pensaba él y su amigo Adorno, solo quebrando el progreso lineal dominado por ella, podría la historia “realizar los principios de humanidad”. Horkheimer remite a la religión y reivindica su momento de verdad como negación del mundo y como memoria del sufrimiento de las víctimas de la historia. Consideraba que en la actualidad el peligro viene de la lógica del dominio, y que la religión era la única institución que mantenía “el inextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que esta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso la justicia”. *La religión es el anhelo de lo totalmente otro, de la justicia suprema*».<sup>292</sup>

Marina se niega a creer que solo el mundo material que nos es dado es radicalmente suficiente para garantizar una vida plena al hombre. Algo más debe de haber que nos haga sentir no simples animales o seres vivientes sin más, algo que el ser humano quiere y desea para diferenciarse del puro organismo. Sin embargo, ese anhelo de ser algo más que una parte de la naturaleza con el mismo fin que cualquier microorganismo no es compartido por Savater, que piensa que somos naturaleza condenada al mismo fin que cualquier otra criatura, lo que nos diferencia son nuestros valores morales. Es cierto que eso es una diferencia importante, pero no resuelve el problema de nuestro deseo de inmortalidad. En cualquier caso, es interesante seguir el pensamiento de Savater:

«Hay un libro de Umberto Eco y el cardenal Carlo Maria Martini en el que discuten sobre estas cuestiones. Su título es *En que creen los que no creen*. A

---

<sup>292</sup> MARINA, J. A.: *Dictamen sobre Dios, op. cit.*, pp. 181 y 182.

quienes no creemos nos es muy fácil explicar en qué creemos. Lo que me resulta misterioso es saber en qué creen los que creen y, sinceramente, por más que los he escuchado nunca he entendido a que se refieren. Sin embargo, los no creyentes creemos en algo: en el valor de la vida, de la libertad y de la dignidad,<sup>293</sup> y en que el goce de los hombres está en manos de estos y de nadie más. Son los hombres quienes deben afrontar con lucidez y determinación su condición de soledad trágica, pues es esa inestabilidad la que da paso a la creación y a la libertad. Los emisarios y los administradores de Dios personifican en realidad lo más bajo de una conciencia crítica e ilustrada: el fanatismo o la hipocresía, la negación del cuerpo y la apología del poder jerárquico en su raíz misma».<sup>294</sup>

Es posible que la melancolía y la tristeza de los intelectuales lleve, aunque no siempre, el germen del genio, como dice de forma magistral el escritor, poeta y crítico Luis Antonio de Villena:

«Es cierto que la fuerza mayor del sentir intelectual va al pesimismo. Quizá de ello tenga alguna culpa el famoso Problema IX de Aristóteles donde se dice que el hombre de genio es por naturaleza melancólico, o sea domina la bilis negra, a la que por otra parte debe su genio».<sup>295</sup>

Si hablamos de fanatismo no podemos perder de vista que fuera de los religiosos y de las religiosas los disparates más rocambolescos también se dan. Si no, veamos lo que dice un ilustre intelectual de la Generación del 98 que, por cierto, no tiene desperdicio:

«Dentro del espíritu noventayochista se formulan teorías tan peregrinas como las de Pompeyo Gener, para el cual la decadencia de España proviene de “los ayunos predicados por el clero que acostumbraron a los españoles a comer mal y poco”, con lo cual “las razas, antes fuertes y vigorosas, que habitaban la Península se encanijaron debilitándose física y moralmente”».<sup>296</sup>

El radicalismo y los disparates no parece que formen solo parte del clero, sino que, como la inteligencia, están igualmente repartidos por el mundo. Ya sabemos que la razón era y es enemiga de la creencia a ciegas, pero también sabemos por el profesor Marina que el círculo donde mejor experimentamos una y otra son diferentes. Que dentro de los círculos se dan posturas extremas de uno u otro bando; eso, también, es razonablemente cierto. Personalmente, me niego a considerar que detrás de cualquier emisario de las diferentes iglesias esté un embaucador. Ya sabemos que la razón es algo incompatible con la fe, pero en muchos aspectos la religión cristiana ha hechos

---

<sup>293</sup> Se podría decir en el reconocimiento en el otro, en no tomar al otro como a una cosa, en no cosificarle bajo ningún concepto. Es decir, tener en cuenta que es un ser al que le debemos respeto y que tiene su dignidad humana, la que debemos intentar preservar a toda costa.

<sup>294</sup> SAVATER, F.: *Los diez mandamientos del siglo XX*, op. cit., pp. 18 y 19.

<sup>295</sup> DE VILLENA, L. A.: «El pesimista icárico», *El Mundo* (30-12-2009), p. 7.

<sup>296</sup> COMELLAS, J. L.: *Historia de España Contemporánea*, Madrid: Rialp, 2002, p. 302.

tremendos esfuerzos por acercase desde el círculo numinoso hasta sostenedor de la razón presuntamente laica:

«La razón es un huésped incómodo para las religiones pero hay que reconocer que el cristianismo tuvo la osadía de no eludir el problema y pelear durante toda su historia para hacer compatible la fe y la razón, aunque con dudoso éxito».<sup>297</sup>

No he visto en el profesor Savater este reconocimiento, quizá porque sinceramente él no lo ve así. Sin embargo, en algunos de sus escritos sí da la razón al compromiso del profesor Marina, o al menos así lo he visto yo; pasemos a ver qué es lo que dice el profesor Savater:

«Con Cristo y su Sermón de la Montaña, se produjo un cambio que se convirtió en definitivo cuando el cristianismo pasó a ser religión oficial del Imperio romano. Entonces, se produjo una clara diferencia entre lo religioso y lo civil. De cualquier manera, las Iglesias siempre se las ingeniaron para reforzar su poder, y lograron manipular ciertas normas civiles. Por lo tanto algunos de los mandamientos que no son más que fruto del sentido común, con o sin Dios de por medio, pasaron al fuero civil. “No matarás”. “No robarás”. “No levantarás falsos testimonios”. “No codiciarás los bienes ajenos”».<sup>298</sup>

Efectivamente, aquí tenemos un caso de cómo ciertos preceptos religiosos han pasado a la ética laica para convertirse en normas de convivencia social. En otra parte continua diciendo Savater:

«La decisión del gobierno francés de prohibir en los centros públicos de enseñanza la ostentación de ciertos símbolos religiosos, como el velo islámico, la kipá judía, grandes cruces cristianas, etc., ha sido precedida y será sin duda seguida por enconadas polémicas. También en Italia, no hace mucho, hubo un animado debate en torno a la decisión de un juez que ordenó retirar el crucifijo del aula de un colegio, a petición de un padre musulmán. En España no tenemos aún tal controversia; se admiten los crucifijos en las clases, los chadores, los escapularios de San Tarsicio..., y sobre todo la formación religiosa confesional, administradas con el plácet del obispo en horas lectivas, evaluable con más peso en el currículo que otras asignaturas científicas y a costa del erario público».<sup>299</sup>

No debemos caer en errores pretéritos como ya nos ha ocurrido. El dogmatismo de ciertos políticos llevó a situaciones lamentables para la Segunda República, como dice el magnífico historiador que es José Luis Comellas, oigámosle:

---

<sup>297</sup> MARINA, J. A.: *¿Por qué soy cristiano?*, op. cit., p. 109.

<sup>298</sup> SAVATER, F.: *Los diez mandamientos del siglo XX*, op. cit., pp. 44 y 45.

<sup>299</sup> SAVATER, F.: *La vida eterna*, op. cit., p. 215.



«Una enmienda presentada por Azaña evitaba la disolución de las órdenes religiosas, excepto la compañía de Jesús —que fue expulsada, una vez más de España— pero impedía a sus miembros dedicarse a cualquier profesión, incluida la enseñanza. La Constitución privaba a los religiosos de unos derechos reconocidos como sagrados a los demás ciudadanos. Alcalá Zamora y Maura, indignados, dimitieron de sus respectivos ministerios».<sup>300</sup>

Unas páginas más adelante nuestro magnífico historiador dice:

«Pero hay que tener en cuenta también la reacción de la derecha ante la política llevada por Azaña y los socialistas en el primer bienio. Más que la derecha netamente conservadora la de los “grandes propietarios”, como quiere el tópico, y que no pasaban de ser una irrisoria minoría, debe contarse la masa católica de las clases medias y artesanas del Centro y Norte, tradicionalmente desvinculada de la política y muchos de cuyos miembros pudieron ver en principio con esperanza a la República. Fueron los innecesarios ataques a la iglesia más que la reforma agraria o las medidas sociales lo que provocó la mayoría de los cambios de opinión. Como observaba el diario católico *El Debate*, “el voto emitido contra la política sectaria de los gobiernos de estos dos últimos años”. Parece muy probable que fuera así».<sup>301</sup>

En definitiva, no creo que el sectarismo convenga a ninguna posición; ni al ya sabido de la Iglesia ni al de la izquierda ni al de la derecha en sentido opuesto a esta última. Sin embargo, tiene razón Savater cuando dice en *La vida eterna* que:

«Nunca he olvidado al oír a la exfranquista iglesia católica española reclamar hoy a la democracia la libertad de enseñanza que tan eficazmente obstaculizó durante la dictadura».<sup>302</sup>

Es decir, lo que dice en una nota ya citada con anterioridad en la celebrada fórmula de Montalambert: «Cuando soy débil os reclamo la libertad en nombre de vuestros principios; cuando soy fuerte, os la niego en nombre de los míos».

Volviendo al plano del comentario religioso, me gustaría destacar el libro del profesor Savater, ya comentado a lo largo de este capítulo y que lleva por título *Los diez mandamientos del siglo XXI* (2005). Es un libro, como la mayoría de los escritos por Savater, ameno y claro en el que me gustaría destacar una cosa al menos, que creo que está relacionada con el tema de la investigación que estoy llevando a cabo, es decir, con el reconocimiento «en el otro», oigamos que dice Savater:

«Hay dos frases a las que se suele recurrir: “No trates a los demás como no quieres que te traten a ti” o, en positivo, “haz a los demás lo que quieres que te hagan a ti”.

---

<sup>300</sup> COMELLAS, J. L.: *Historia de España Contemporánea*, op. cit., p. 424.

<sup>301</sup> *Ibíd.*, p. 435.

<sup>302</sup> SAVATER, F.: *La vida eterna*, op. cit., p. 132.

George Bernard Shaw tenía un epigrama que matiza estas ideas: “No hagas a los demás lo que te guste que te hagan a ti, ellos pueden tener gustos diferentes”. Aquí hay que tener cuidado, porque es en estos casos cuando se corre el riesgo de toparse con aquellos para quienes la única verdad es la suya o la de su dios». <sup>303</sup>

En otra parte de ese mismo libro que estoy ahora comentando el donostiarra dice: «Los hombres necesitan un Dios terrible», oigámosle:

«Para nosotros los mandamientos son hoy la representación de algo que existió y debe haber en todas las culturas; una lista de necesarias frustraciones de los deseos de los ciudadanos. Esto es imprescindible porque el deseo es infinito, polivalente y no tiene límites. Por lo tanto, los mandamientos permiten, de alguna manera, frustrar parcialmente ese deseo y encauzarlo de tal forma que pueda ser soportable y armónico para la sociedad. En todas las culturas, los tabúes, las prohibiciones y también las prescripciones —en definitiva las normas— lo que hacen es implantar frustraciones socialmente aceptables.

»Los diez mandamientos fueron en su momento una lista de frustraciones personales, desde el punto de vista cultural. En la actualidad algunos de ellos siguen vigentes. “No matarás” o “No mentirás” son preceptos con los que cualquiera puede estar de acuerdo. Hay otros mandamientos, en cambio, que han perdido vigencia, que no son vistos como instrumentos para frenar el deseo. Lo que debemos asumir no es la vigencia de uno u otro mandamiento, sino la idea de que vivir en la civilización implica aceptar un conjunto determinado de mandamientos que regulen de alguna forma la vida en sociedad». <sup>304</sup>

Entre este libro que vengo comentando, *Los diez mandamientos del siglo XXI* (2005), y el de *La vida eterna* (2007) hay algunas diferencias. En *Los diez mandamientos del siglo XXI* yo aprecio a un Savater mucho más transigente, reconciliador y amigo de traer de manera permanente comentarios de sacerdotes católicos como Álvarez Valdés, Ariel Debuso o Hugo Mujica o rabinos como Isaac Sacca. Sin duda, en sus citas en la última página hay economistas o periodistas, curiosamente en su mayoría argentinos. Veo en esos intentos de «conversación con Dios» con las que introduce sus capítulos, un Savater más dispuesto a la «reconciliación» con la religión, sin olvidar ni por un momento su crítica a la interpretación de los mandamientos y a su difícil cumplimiento. Su discurso es respetuoso con la religión.

Sin embargo, dos años más tarde en su libro *La vida eterna* veo al filósofo vasco mucho más crítico con el clero e insistiendo de manera reiterada en que la muerte es la impulsora de toda religión. Son dos libros radicalmente diferentes y ambos dedicados a la religión, pero creo que en *Los diez mandamientos...* Savater se vale de fuentes religiosas que abren la posibilidad de hacer una lenguaje más ético al buscar entre los

---

<sup>303</sup> SAVATER, F. *Los diez mandamientos del siglo XXI*, op. cit., p. 30.

<sup>304</sup> SAVATER, F. op. cit., p. 177.

diálogos la necesaria concordia sin renunciar a la crítica. Busca de manera sincera la opinión de los sacerdotes y del rabino mencionados; veo en este libro un Savater dispuesto a entenderse y a coincidir con ellos en sus valoraciones éticas con respecto a los «mandamientos».

Nada tiene que ver este Savater con el del libro *La vida eterna*. Aquí he visto a un filósofo más desilusionado (¿se le podrá considerar a Savater en cierta medida en un posmoderno?), más obsesionado con la muerte y con ese final radical que nos espera a todos. Frente a esta actitud tan sumamente desalentadora aparece en escena José Antonio Marina para llenar de optimismo los resultados sombríos de Savater; recordemos las palabras llenas de alegría de Marina:

«Por estas razones quiero mantener en mi mundo la religión: no quiero ser una naturaleza monda y lironda. Me parece importante recuperar el sentido de lo sagrado como zona protegida y a salvo, como dominio de lo significativo y de lo no trivial».<sup>305</sup>

El final de ambos libros es radicalmente diferente. No obstante, seguiré con *Los diez mandamientos...*, y después pasaré a *La vida eterna*. Veamos pues algo más del primer libro señalado:

«Los mandamientos se difundieron por todo el mundo, pero en todas las culturas siempre existieron distintos tipos de tabúes similares. Ninguna de las leyes de Dios es arbitraria pues entre ellas se encuentran conceptos morales universales. No se da el caso de culturas que prefieran la mentira a la verdad, la cobardía al valor. Etcétera. Existen parámetros bastante homogéneos que en ciertos contextos se formulan de una manera, y en otros de otra, según los pueblos y los tiempos. Más allá de las críticas, incluso desde un punto de vista de quienes no somos creyentes, la idea de un dios terrible, cruel y vengativo no está mal pensada, porque en definitiva todos los tabúes se basan en algo terrible. ¿Qué pasaría si no cumpliésemos? ¿Qué pasaría si todos los hombres decidiéramos matarnos unos a otros? ¿Si decidiéramos renunciar a la verdad o robáramos la propiedad de los demás o violáramos a todas las mujeres que se cruzaran en nuestro camino? Un mundo así sería horrendo. Ese dios terrible es el que representaría el rostro del mundo sin dios. La divinidad que castiga es, en el fondo, lo que los hombres serían sin las limitaciones impuestas por el dios. Es cierto que Yahvé puede resultar espantoso, pero los hombres sin tabúes pueden resultar peores. Ese rostro temible del dios nos recuerda lo fatal que sería carecer de autoridad, de restricciones al capricho y a la fuerza. Todos apostamos por la imagen que Cristo introdujo en el mundo, la de un Dios martirizado, humano y cercano. No cabe duda de que es una imagen poética de un ser infinitamente superior. Pero desde el punto de vista de la legalidad, el dios vengativo y cruel es mucho más eficaz, porque el amable dice: “Amaos los unos a los otros y no necesitaréis leyes”..., y es verdad, pero por

---

<sup>305</sup> MARINA, J. A.: *¿Por qué soy cristiano?*, op. cit., p. 145.

desgracia no nos amamos los unos a los otros. Así es como volvemos a otro precepto más contundente: “Temeos los unos a los otros y aceptad las leyes”». <sup>306</sup>

Por otra parte, destacaría algo que es sin duda más importante que esta apreciación personal. El contenido de este capítulo es el resultado de un traslado del mundo de la religión al mundo laico, como sostiene Marina con tanta insistencia como verdadero acierto. Yo quiero ver lo mismo en Savater; además, se dirige a Cristo con absoluta nobleza —eso nunca le ha faltado al vasco— y con un cariño pocas veces visto en la obra de Savater, sobre todo cuando se dirige a las divinidades, con las que no gusta de paños calientes. Ahora bien, si el final del libro *Los diez mandamientos del siglo XXI* lo comparamos con el casi final del libro *La vida eterna*, veremos su radical y contundente diferencia:

«Una rosa pues para Hipatia, que exponía el pensamiento de los filósofos griegos, a la que los primeros monjes cristianos arrastraron y apalearon por las calles de Alejandría en el año 415 d.J.C. Y también flores de gratitud para Etienne Dolet, ajusticiado en la plaza Maubert de París, o para Giordano Bruno, que ardió en la de las Flores en Roma. Y tantos y tantos otros». <sup>307</sup>

Savater cierra el libro de *Los diez mandamientos del siglo XXI* invitándonos a reflexionar sobre la deuda que tiene la moral laica con respecto a la moral religiosa, es decir, que Savater concluye un libro con los mismos argumentos que Marina emplea para «empezar» algunos de los suyos. Además, creo que la religión actualmente debería ser activada, tenida más en cuenta. Es posible que los tiempos que se avecinan no sean del todo buenos, y al final lo que realmente consuela no es la ideología, sino la religión; el Dios que nos promete que todo puede cambiar, y al Dios que nos entregamos por si quiere oírnos y ponerse de nuestro lado. Esta opción es sin duda personal, pertenece al círculo de la intimidad y nadie está obligado a seguirla. El ateísmo tiene una raíz cultural que se mueve como idea filosófica por la historia y tiene a su lado a pensadores de una talla indiscutible, pero eso no quiere decir que sirva como carta de legitimación, por fortuna también existe la creencia en la que abundan mentes capaces y universalmente reconocidas.

---

<sup>306</sup> SAVATER, F.: *Los diez mandamientos del siglo XXI*, op. cit., pp. 178 y 179.

<sup>307</sup> SAVATER, F.: *La vida eterna*, op. cit., p. 195.

#### 8.4. Otro punto de vista a tener en cuenta: José Ramón Ayllón

Quien mejor nos puede guiar en esta síntesis histórica de la religión y el ateísmo es nuestro ya conocido autor, José Ramón Ayllón:

«El ser humano se pregunta sobre Dios porque no se contenta con las respuestas que le ofrece el mundo, pues percibe que las cosas no se bastan así mismas: son relativas, limitadas, transitorias. Esa insuficiencia constitutiva apunta, como hemos visto al principio de este capítulo, hacia una causa radical que explique no solo el orden, la belleza y el movimiento del cosmos, sino su misma existencia. Desde los presocráticos, la filosofía ha llegado a Dios por medio de argumentos cosmológicos como los recogidos en las vías de Tomás de Aquino. Tal argumentación es en el fondo, sistematización y profundización en una intuición humana universal y espontánea. Esta intuición común la refleja con elocuencia el epitafio que Pedro Pidal escribió para su tumba, encaramada a 2000 metros de altura en una cresta caliza del parque nacional que él fundó: “Enamorado del Parque Nacional de la Montaña de Covadonga, en él desearía vivir, morir y reposar eternamente. Pero esto último en Ordiales, en el reino encantado de los rebecos y las águilas, allí donde conocía la felicidad de los cielos y de la tierra, allí donde pasé horas de admiración, ensueño y transporte inolvidable, allí donde adoré a Dios en sus obras como a Supremo artífice, allí donde la naturaleza se me apareció verdaderamente como templo”».<sup>308</sup>

Solo un pequeño inciso para continuar después con el brillante discurso de José Ramón Ayllón. Antes de nada, cabría preguntarse: pero ¿quién es Pedro Pidal? He aquí una respuesta en síntesis sacada de ese mundo de posibilidades ingentes cuando se usa con criterio, que es internet:

«También fue, por su intuición y constancia, y gracias a su influencia política, el introductor de los parques nacionales en España, que copió del modelo norteamericano. A él se le deben el parque nacional de la Montaña de Covadonga, “la montaña sagrada” para él, declarado por ley del 22 de julio de 1918, y el de Ordesa, declarado el 16 de agosto de 1918 e inaugurado dos años más tarde, el 14 de agosto de 1920».<sup>309</sup>

Aclarado este tema, retomaré el discurso del profesor José Ramón Ayllón:

«Está claro que Dios no entra por los ojos. Pero tenemos de él la misma evidencia racional que nos permite ver detrás de la vasija al alfarero, detrás de un edificio al

---

<sup>308</sup> AYLLÓN, J. R.: *Filosofía mínima, op. cit.*, pp. 115 y 116.

<sup>309</sup> GRACIA NORIEGA, J. I.: «Dos Pedro Pidal: en la cumbre del Naranjo», *La Nueva España* (14-08-2004). Recuperado de: <<http://www.foropicos.net/foro/viewtopic.php?f=1&t=4158>>.

constructor, detrás de un óleo al pintor, detrás de una página escrita al escritor. Por eso decía Kant que Dios es el ser más difícil de conocer, pero también el más inevitable. Por eso si no hubiera Dios, sería necesario explicar cómo ha podido la mente humana crear tal noción. Porque Dios ha estado presente en la conciencia humana no sabemos cuántos miles de años antes de que llegase a la consideración de los primeros filósofos. Y no como el centauro de los *hobbits* o los elfos, pues miles de millones de hombres no han dudado y no dudan en referir el nombre de Dios a un ser realmente existente. Se podría pensar en un error colectivo, pero nadie acusaría de error a toda la humanidad sin una razón muy poderosa. Y si se objeta que se trata de un consenso que no se apoya en un razonamiento lógico, tal vez nos encontremos ante un apoyo más sólido que la lógica, pues una creencia que se mantiene en todo tipo de civilizaciones, estructuras sociales y niveles de cultura parece que nos habla de una ley psicológica de la naturaleza humana. En cualquier caso el ateísmo existe y tiene razones filosóficas. Siendo una postura minoritaria a lo largo de la historia, el siglo XX hereda del XIX tres poderosas concepciones ateas de la vida: *el positivismo*, *el comunismo*, y *el irracionalismo*. En el origen de esta triple herencia encontramos respectivamente, a Comte, Feuerbach y Nietzsche.

»En el capítulo 5 hemos visto cómo el positivismo restringe el alcance del conocimiento humano al ámbito de lo sensible y cuantificable. Ludwig Feuerbach (1804-1872) es el iniciador de la izquierda hegeliana y el precursor del ateísmo marxista. Afirma que el ser humano, al desear con todas sus fuerzas la justicia, la sabiduría o el amor, personifica estas cualidades en un sujeto fantástico, puro producto de su imaginación, y le da el nombre de Dios. Por esa ilusión psicológica, el hombre provoca su propia alienación y frustración. “El hombre pobre tiene un Dios rico”, pero se empobrece enriqueciendo a su Dios, y se vacía llenándolo. Marx dirá que la religión es el opio del pueblo, pero antes había dicho Feuerbach que la religión es un vampiro de la humanidad, que se alimenta de su sangre. El ateísmo de Feuerbach se extenderá rápidamente por Europa, adoptado por Bakunin, Engels, Marx, Schopenhauer y Nietzsche. “Después de Feuerbach, la crítica de la religión está sustancialmente hecha”, dirá Marx. Las generaciones que heredaron el optimismo de la Ilustración acabaron pronto en el desencanto. Comprobaron que las promesas de paz y prosperidad no se cumplieron, y que el sueño de la felicidad universal siguió siendo un sueño, pues —como diría más tarde Camus— “los hombres mueren y no son felices”. Entonces Marx, y luego Nietzsche, y luego Freud sentaron en el banquillo a la diosa Razón y lanzaron contra ella la acusación de incompetencia e impostura. Nacieron así las denominadas culturas de la sospecha, cuyo objetivo se centró en relevar a la razón de su función rectora y confiar a los resortes irracionales las riendas de los destinos humanos. Nietzsche (1844-1900) será el mejor exponente del pensamiento irracionalista. Si como hombres no conseguimos la felicidad, quizá como superhombres podamos alcanzarla. Y seremos superhombres si nos atrevemos a desprendernos de la máscara racional del deber, esa artimaña del débil para dominar al fuerte. Nietzsche predicó para ello la inversión de todos los valores, arrancados de su raíz fundamental. Así se entiende su obsesión por decretar la muerte de Dios: “Ahora es cuando la montaña del acontecer humano se agita con dolores de parto”. “¡Dios ha

muerto. Viva el superhombre!” la sombra de Nietzsche es alargada. La negación de Dios y la apología del hedonismo en ámbitos intelectuales occidentales del siglo XX deben mucho a este filósofo alemán condenado, como Sísifo, a soportar la carga de una enfermedad crónica que le llevó hasta la locura y la muerte prematura.

»A las tres raíces filosóficas del ateísmo contemporáneo podemos añadir tres importantes versiones del materialismo moderno: *el mecanicismo*, *el evolucionismo radical* y *el materialismo práctico*. Para el mecanicismo, la naturaleza solo puede ser explicada en términos de acciones mecánicas y fuerzas materiales. El evolucionismo radical afirma que la vida y el ser humano han surgido de la materia por azar. El materialismo práctico aparece en países occidentales altamente industrializados, donde al auge de la técnica ha permitido un dominio asombroso sobre la naturaleza. Ese dominio, asociado a un sistema económico capitalista, ha multiplicado sin límite la producción y ha generado esa sociedad opulenta, intensamente enriquecida, que llamamos sociedad de consumo. Una sociedad con dificultades tanto para colocar los excedentes como para eliminar los residuos, pero sobre todo, incapaz de resolver dos graves problemas: el ecológico derivado de la irresponsable manipulación de la naturaleza, y la degradación humana —rupturas familiares, marginación, desarraigo, droga, etc.— originada por el crecimiento incontrolado de las ciudades y la desaparición de ámbitos idóneos de convivencia. En esta nueva civilización, dirá Lipovetsky, el bienestar se ha convertido en Dios, y la publicidad en su profeta. En la negación de Dios no solo pesan razones intelectuales. “Si hubiera dioses, ¿cómo soportaría yo no ser un Dios? Por lo tanto, no hay dioses”, escribe Nietzsche. La pretensión de Comte, por increíble que parezca, será fundar literalmente una religión laica, con dogmas, sacramentos, templos y santos laicos, y con su fundador como Sumo Pontífice: “Estoy persuadido de que antes de 1860, predicaré con el positivismo en Notre-Dame como la única religión real y completa”. Ambas posturas ejemplifican el fuerte voluntarismo al que alude una brevísima apreciación de Pascal: “Para los que desean ver a Dios hay suficiente luz, y suficiente oscuridad para los que no quieren verlo”». <sup>310</sup>

## 8.5. Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas

Después de lo dicho, véanse los planteamientos de Marina, que, en cierta medida, sí caben en la apreciación de José Ramón Ayllón. Sin embargo, es notable el contraste que hay entre cualquiera de los dos autores señalados y Savater. Me gustaría acabar el tema con los mismos autores que hace un buen número de páginas abrieron este capítulo y ellos son —quizá ya ni se acuerden— Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas. Empezaré por Habermas y así seguiré el orden en que figuran en el libro:

---

<sup>310</sup> *Ibíd.*, pp. 116-118.

«Las teorías posmodernas entienden la crisis desde el punto de vista de la razón crítica, no como consecuencia de una utilización o agotamiento selectivo del potencial de la razón que es en cierta medida inherente a la modernidad occidental, sino como el resultado lógico de un programa de racionalización espiritual y social en sí mismo destructivo. A la tradición católica no le corresponde un escepticismo de razón radical; sin embargo hasta entrados en los años sesenta del siglo pasado al catolicismo le costó mucho la relación con el pensamiento laico del humanismo, de la ilustración y del liberalismo político. En todo caso vuelve a tomar interés el teorema de que a una modernidad desgastada solo podrá ayudarla a salir del atolladero el que se encuentre una orientación religiosa hacia un punto de referencia trascendental. En Teherán un colega me preguntó si desde el punto de vista de comparación cultural y religioso-sociológico, la secularización europea no era precisamente el camino particular que precisaba de una corrección. Esto recuerda al estado de ánimo que durante la República de Weimar, a Carl Schmitt, a Heidegger o a Leo Strauß.

»Particularmente considero mejor no exagerar racionalmente la pregunta de si una modernidad ambivalente podrá llegar a tener estabilidad solamente mediante sus fuerzas laicas, es decir no religiosas, procedentes de una razón comunicativa, sino tratar el asunto sin dramatismo como una cuestión empírica pendiente. Con esto no es mi objetivo traer a colación como mero hecho social el fenómeno de persistencia de la religión en un ambiente cada vez más laicalizado. La filosofía debe tratar este fenómeno también en cierto modo desde dentro como una provocación cognitiva. Pero antes de continuar con esta discusión quiero hacer un excursus relacionado con nuestra conversación. La filosofía, en su curso hacia una radicalización de la crítica de la razón, también se ha sentido impulsada a reflexionar sobre sus propios orígenes religioso-metafísicos y ocasionalmente ha entrado en diálogo con una teología que a su vez buscaba contactos en lo que respecta a los ensayos filosóficos de una autorreflexión posthegeliana de la razón».<sup>311</sup>

Parece que, según Habermas, la filosofía también reconoce la deuda pretérita con las religiones, de donde, según Marina, la ética laica recoge parte de su contenido. El sentir de Habermas es que se hace casi indispensable una religión que legitime el esfuerzo en las creencias más allá de cualquier compromiso ético laico, que no por eso dejaría de tener valor. Parece que, si en la base de todo proyecto humanista no consideramos el papel del hombre religioso, la sociedad empieza a desmoronarse por no tropezar con limitaciones honestas y necesarias para la convivencia humana. Comprender al creyente es misión de la sociedad democrática laica; solo el revanchismo lo descalifica o lo margina desde cualquier estamento social, sin excluir al intelectual, al artístico ni, por supuesto, al político. Como es sabido, el profesor Savater es contrario a planteamientos donde la filosofía sea deudora de la religión; veamos qué dice al respecto: «¡Qué asco

---

<sup>311</sup> RATZINGER, J. y HABERMAS, J.: *Dialéctica de la Secularización...*, op. cit., pp. 36-38.



me dan los que a través de la filosofía desembocan en la religión, sofisticada —eso sí— cuanto se pueda, evidentemente porque nunca salieron de ella!»<sup>312</sup>.

No sé si Habermas habrá desembocado o no en la religión, pero sí me consta que era y es un pensador laico que ha entendido con el paso del tiempo el valor de la religión para los pueblos en general y para los individuos en particular, y que critica y culpabiliza la marginación que de la religión ha hecho la sociedad laica. Antes de terminar con esta parte pequeña del discurso de Habermas, quisiera señalar lo que dice precisamente en el excursus ya citado, veámoslo:

«El punto de partida para el discurso filosófico sobre razón y revelación es siempre la misma figura del pensamiento, que vuelve una y otra vez. La razón que reflexiona hasta lo más profundo de su naturaleza descubre su origen en Otro; y tiene que aceptar el poder inevitable de este Otro si no quiere perder una orientación razonable en el callejón sin salida de un intento híbrido de entendimiento de sí misma. Como modelo serviría en este caso el ejercicio de una conversión realizada, o por lo menos desencadenada, mediante las propias fuerzas, una conversión de la razón por la razón. Y es igual si esta reflexión comienza —como en el caso de Schleiermacher— en la conciencia del sujeto que reconoce y actúa, o bien comienza —como en Kierkegaard— en la historicidad del propio autocercioramiento existencial, o —como ocurre en Hegel, Feuerbach y Marx— en la provocativa corrupción de las situaciones éticas. La razón traspasa, en un principio sin ninguna intención teológica, los límites de lo que se vuelve consciente para dirigirse a Otro, ya sea en la unión mística con una conciencia cósmica que lo abarca todo, o en la desesperante esperanza en el acontecimiento histórico de un mensaje salvífico, o en la figura de una solidaridad apremiante con los humillados y ultrajados, que quiere acelerar la salvación mesiánica. Estos dioses anónimos de la metafísica posthegeliana, es decir la conciencia envolvente, el acontecimiento inimaginable y la sociedad no alienada, son para la teología presa fácil. Se ofrecen para ser descifrados como pseudónimos de la Trinidad de un Dios personal que da a conocerse a sí mismo.

»Estos intentos de regenerar la teología filosófica según Hegel resultan de cualquier modo más simpáticos que la propuesta del nietzscheísmo, que tomó prestadas las connotaciones cristianas de escucha e interiorización, de memoria y espera de misericordia, de venida y acontecimiento, para presentar un pensamiento vacío de propuestas más allá de Cristo y de Sócrates, que se sitúa en algún lugar indefinido de lo arcaico. Frente a este pensamiento, la filosofía, que es consciente de su propia debilidad y de su situación frágil dentro del marco diferenciado de una sociedad moderna, insiste en que se tenga en cuenta la diferencia —que no pretende ser de ningún modo peyorativa— entre el discurso laico, según su pretensión accesible a todos, y el discurso que se basa en la verdades reveladas. Al contrario que sucede en Kant o en Hegel, esta diferenciación gramatical no tiene la

---

<sup>312</sup> SAVATER, F.: *Mira por dónde: Autobiografía razonada*, op. cit., p. 23.

pretensión filosófica de determinar lo que hay de verdadero o de falso —más allá de lo que alcanza el conocimiento mundano socialmente institucionalizado— en los contenidos de la tradición religiosa. El respeto, que es consecuencia directa de este abstenerse de hacer un juicio, se basa en la estima hacia personas y formas de vida cuya integridad y autenticidad nace evidentemente de sus creencias religiosas. Pero no se reduce solo a respeto; la filosofía tiene motivos suficientes para mostrarse dispuesta a aprender frente a las tradiciones religiosas». <sup>313</sup>

Sería impensable que el profesor Savater estuviera dispuesto a ver como preceptora de la filosofía a la religión. Sin embargo, algunas concesiones tiene que hacer, y en el libro titulado *Los diez mandamientos del siglo XX* se ve en la necesidad de reconocer que los preceptos laicos de las sociedades occidentales y cristianas son deudores de los mandamientos de la ley de Dios. El discurso de Habermas termina haciendo una llamada a la tan cacareada pluralidad de las sociedades democráticas occidentales, y lo hace de esta manera:

«La neutralidad cosmovisiva del poder estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión del mundo laicista. Los ciudadanos no secularizados, en cuanto actúan en sus papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura liberal política puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público general». <sup>314</sup>

Veamos ahora el discurso del entonces cardenal y expapa con el nombre de Benedicto XVI, Joseph Ratzinger. Los diferentes discursos que el libro recoge no son debates vivos entre los dos alemanes, sino que se trata de los pensamientos de uno y otro diferenciados en el libro entre una primera y una segunda parte que corresponde a ambos autores. Sin embargo, hay puntos de encuentro entre ambos. No obstante, oigamos a Ratzinger en un discurso sobre la razón que está próximo al de Habermas:

«¿No debería ponerse la religión bajo tutela de la razón y dentro de unos límites adecuados? Naturalmente nos debemos preguntar quién lo puede hacer y cómo. Pero queda la pregunta: ¿es verdad que la gradual eliminación de la religión, su superación, se ha de considerar como progreso necesario de la humanidad, capaz de permitirle hallar el camino de la libertad y de la tolerancia universal?

»Mientras tanto asoma otra forma de poder que a primera vista parece puramente benéfico y digno de toda aprobación, pero que en realidad podría convertirse en

---

<sup>313</sup> JOSEPH RATZINGER, J. y HABERMAS, J.: *Dialéctica de la secularización...*, op. cit., pp. 38-40.

<sup>314</sup> *Ibíd.*, 46-48.

una nueva amenaza para el hombre. El hombre ya es capaz de hacer hombres, de producirlos, por así decir, en probetas. El hombre se convierte en un producto, y de esta suerte la relación del hombre consigo mismo cambia radicalmente. No es ya don de la naturaleza o del Dios creador; es el producto fabricado por él mismo. El hombre ha descendido al fondo de la fuente del poder, a las fuentes de su propia existencia. Ahora ya la tentación de construir el hombre perfecto, la tentación de hacer experimentos con el hombre, la tentación de considerar a los hombres como basura y de deshacerse de ellos no es una fantasía de moralistas hostiles al progreso.

«Antes había surgido la cuestión de si hay que considerar la religión como una fuerza moral positiva; ahora debe surgir la duda sobre la fiabilidad de la razón. Al fin y al cabo, la bomba atómica es un producto de la razón; al fin y al cabo, también la producción y la selección de hombres han sido creadas por la razón. En ese caso, ¿no habría que poner a la razón bajo observación? Pero ¿por medio de quién o de qué? ¿O no deberían quizá circunscribirse la religión y la razón, mostrarse una a otra los respectivos límites y ayudarse a encontrar el camino? Y aquí asoma de nuevo la cuestión de cómo en una sociedad de dimensiones mundiales, con sus mecanismo de poder y sus fuerzas incontrolables, con sus distintas concepciones del derecho y de la moral, se puede encontrar una evidencia ética eficaz que tenga suficiente fuerza de motivación y que sea capaz de responder a los desafíos mencionados y ayudar a superarlos».<sup>315</sup>

Efectivamente, en este punto en concreto hay plena coincidencia entre Ratzinger y Habermas, y para verlo nada mejor que el prólogo del libro ya mencionado, donde el traductor Leonardo Rodríguez Duplá hace una brillante exposición del pensamiento de ambos:

«Habermas terminaba su discurso proponiendo un ejemplo concreto del tipo de traducción que él postulaba. Según el relato bíblico, el Dios que es amor creó al hombre a su imagen y semejanza: lo hizo libre. Por eso los creyentes piensan que atenta contra el designo divino manifestado en las Escrituras el que un hombre prive de libertad a sus semejantes. Pero Habermas está convencido de que no es necesario ser creyente para sacar provecho de la enseñanza bíblica, en la cual él acertaba a encontrar prefigurado nada menos que su propio argumento laico en un debate de gran actualidad: el de la licitud del empleo de la ingeniería genética para seleccionar los rasgos físicos o psíquicos de los seres humanos. Es importante ver que en el relato bíblico creación y libertad son conceptos solidarios: solo porque existe asimetría entre Dios y el hombre, solo porque el hombre debe su ser a un acto creador y no a la necesidad natural, puede el hombre ser concebido como libre. De aquí se sigue la necesidad de conservar algo análogo a esa simetría cuando lo que está en juego es el origen fáctico de cada individuo en particular. Si el modo de ser del nuevo ser humano fuera determinado por medios técnicos con

---

<sup>315</sup> *Ibíd.*, pp. 57-59.

arreglo a preferencias de los progenitores o de otros adultos, se estaría atentando ilegítimamente contra la libertad y la dignidad de aquél. La conclusión que se desprende de todo esto parece clara: supuesto que la sociedad postsecular tiene el mayor interés en defender la igualdad y dignidad de sus miembros, ¿por qué habría de ignorar los recursos para esta tarea que le brinda la sabiduría moral decantada en las tradiciones religiosas?». <sup>316</sup>

Ese es al menos el punto de vista de Habermas y, sin lugar a dudas, el de Ratzinger; veamos qué decía el entonces cardenal:

«Antes de llegar a ninguna conclusión quisiera ahondar algo más en lo que acabo de indicar. Me parece que hoy es indispensable la dimensión intercultural para plantear la discusión sobre las cuestiones fundamentales acerca del hombre, que no se puede entablar pura y simplemente entre cristianos ni únicamente dentro de la tradición racionalista occidental. Es cierto que ambas perspectivas consideran como universal su autocomprensión, y quizá *de iure*, lo sea. Sin embargo *de facto*, deben reconocer que solo son aceptadas e incluso comprensibles en determinados sectores de la humanidad. Aunque también es verdad que el número de las culturas concurrentes es mucho más limitado de lo que a primera vista pudiera parecer.

»Es importante sobre todo tener en cuenta que dentro de los distintos ámbitos culturales ya no hay uniformidad; todos están marcados por tensiones radicales en el seno de su propia tradición. En Occidente esto salta a la vista. Y aunque la cultura laica rigurosamente racional —que Habermas nos acaba de ilustrar con eficacia— ocupa un papel preponderante y se concibe a sí misma como el elemento unificador, lo cierto es que la comprensión cristiana de la realidad sigue siendo una fuerza activa. A veces estos dos polos opuestos están más cerca de o más lejos entre sí y más o menos dispuestos a aprender el uno del otro o a rechazarse recíprocamente.

»También el ámbito cultural islámico se caracteriza por tensiones semejantes, y presenta un arco muy amplio que va desde el absolutismo fanático de un Bin Laden hasta posiciones abiertas de racionalidad tolerante. El tercer gran ámbito cultural, el indio, o, más exactamente, los ámbitos culturales del hinduismo y el budismo, están también sujetos a tensiones parecidas, aunque no tan dramáticas, al menos tal como las vemos nosotros. También estas culturas se hallan expuestas tanto a la pretensión de la racionalidad occidental como a la fe cristiana, que las interpela: ambas están presentes en sus ámbitos y asimilan tanto la una como la otra de modos muy variables, aunque sin dejar de mantener su propia identidad. Completan el panorama las culturas tribales africanas y también las culturas tribales latinoamericanas, incitadas por ciertas teologías cristianas. Estas ponen en cuestión la racionalidad occidental, pero también la pretensión universal de la revelación cristiana.

---

<sup>316</sup> *Ibíd.*, pp. 10 y 11.

»¿Qué se deduce de todo esto? En primer lugar, me parece, una falta de universalidad *de facto* de las dos grandes culturas de Occidente, la cultura de la fe cristiana y la de la racionalidad laica, por más que ambas, cada una a su modo, influyan en todo el mundo y en todas las culturas. En este sentido la cuestión del colega de Teherán citada por Habermas me parece de particular importancia: a saber, si, desde el punto de vista de la comparación de culturas y de la sociología de la religión, la secularización europea no sería un camino particular que necesita revisión. Yo no reduciría en absoluto la cuestión, al menos no necesariamente —tal como hicieron Carl Smitt, Martin Heidegger y Lévi-Strauss—, a la situación europea, cansada, por así decir, de la racionalidad. Lo cierto es que nuestra racionalidad laica, por más que pueda parecer evidente a nuestra razón educada al estilo occidental, no es comprensible para toda la ratio, en el sentido de que, como racionalidad, encuentra límites en su intento de hacerse inteligible. De hecho, su evidencia está ligada a determinados ámbitos culturales, y debe reconocer que, tal como es, no es reproducible en el conjunto de la humanidad y, en consecuencia, tampoco puede ser plenamente operativa a escala global. En otras palabras, no existe la fórmula universal racional, ética o religiosa en la que todos puedan estar de acuerdo y en la que todos puedan apoyarse. Por eso mismo la llamada “ética mundial” sigue siendo una abstracción». <sup>317</sup>

Es cierto que la lectura de autores como Julián Marías, José Ramón Ayllón, José Antonio Marina, Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas ha dado un brillo diferente a este texto. Ellos son los que han iluminado este capítulo, aportando otro punto de vista diferente al de Savater. Quisiera hacer una precisión después de haber visto las diferencias entre pensadores como Marina o Ayllón, sobre el respeto que le inspira al profesor Savater el cristianismo, porque una cosa es ser anticlerical, que lo es, y otra anticristiano, que al parecer, y basado en sus declaraciones, no se demuestra que lo sea:

«El cristianismo es mucho más —¡por suerte!— que la Iglesia católica, incluso más que una religión. Es el substrato ideológico y sobre todo simbólico de una propuesta de civilización: igualitaria, compasiva, centrada en los valores de dignidad y respeto al prójimo que se inspira no en supersticiones oscurantistas, sino en el reconocimiento de la irreplicable fragilidad de la persona humana». <sup>318</sup>

Es posible que el Estado tenga razón —en un Estado aconfesional— en quitar de los colegios públicos la religión, pero desde luego eso no le legitima a introducir otra asignatura doctrinal y militante, suponiendo, claro, que esto sea así; todo esto lo veremos en el próximo capítulo.

---

<sup>317</sup> *Ibíd.*, pp. 63-66.

<sup>318</sup> SAVATER, F.: *A caballo entre milenios*, Madrid: Aguilar, 2001, pp.118 y 119.

## 8.6. Observaciones finales

El capítulo ha sido largo al tratar de comparar las reflexiones del filósofo Savater con otros autores para que el capítulo resultase enriquecido con otros puntos de vista y, además, comparar lo que dice el filósofo vasco con otros autores contemporáneos a él. Además, la importancia de lo que andamos buscando desde un principio no ha aparecido por ningún lado. De manera que la búsqueda del reconocimiento en el otro no la he podido encontrar, al menos declarada de manera concisa. En la religión en general y en particular en la cristiana el otro tiene un valor fundamental, porque es el otro quien nos pide ayuda, quien nos pide consuelo y compañía. Por eso el otro debe ser reconocido como un ser humano con dignidad, y para dignificarle tenemos que sacarle de su condición de cosa. Al menos este planteamiento está disuelto en preceptos como el del amor al prójimo.

Por eso, este capítulo, aunque no figure de manera clara y concisa en Savater el objeto de estudio de la tesis, sí se puede considerar disuelto en el magma de las teorías de unos y otros autores a lo largo del discurso. Si a la religión la quitamos el amor al prójimo nos queda tan poco de religión como si le quitamos a Dios; la despojamos de su verdadero contenido, de su esencia primera. Yo diría que mucho más allá de nuestra propia muerte, de nuestra propia desintegración como materia que la religión procura elevar al grado de inmortal al menos el alma, más allá de ese esfuerzo por consolarnos, de nuestra finitud, está el amor al prójimo. Es posible que individualmente no se lleve a cabo, que no todo el mundo respondamos con el mismo entusiasmo a las necesidades ajenas, pero lo que sí es cierto es que el amor por el otro es fundamento indispensable para las religiones. Por eso debe ser tenido en cuenta el reconocimiento en el otro que se fundamenta en su tratamiento moral y en el respeto por el ser humano, por su devenir y su tragedia, por su indigencia o por su vejez y enfermedad que le tienen sumido en la más absoluta desolación humana.

La religión es quien puede prestar ayuda a estos seres humanos y devolverles en la medida que sea posible su dignidad. No quiero decir que las asociaciones laicas no lo hagan; lo hacen y con gran eficacia, pero al final la justificación última descansa en la ética, sea de origen laico o religiosa. En cualquier caso, las religiones —salvo raras excepciones de radicalismo y brutalidad islámica, contraria a todo lo que se denomine religión, que estamos viendo y viviendo— procuran tener al otro presente, se reconocen en el otro, no en lo otro. Por supuesto que ninguna religión, salvo los radicales señalados, hace del hombre una cosa, sino que lo que pretenden es precisamente que deje de ser cosa, no cosificarle bajo ningún concepto.

Resulta paradójico, pero a las iglesias que son objeto de muchas críticas van a pedir ayuda inmigrantes de todo tipo, incluidas musulmanas; ellos, los hombres, no aparecen por las iglesias para recoger la ayuda. Muchas veces me he preguntado: ¿por qué no van

a las mezquitas a pedir ayuda? No quiere esto decir que la iglesia les niegue la caridad, al contrario, se la ofrece sin preguntas de ningún tipo. Resulta paradójico que un grupo de terroristas islámicos se dedique a matar cristianos en diferentes lugares del planeta mientras aquí la Iglesia católica les ayuda a salir de las dificultades que pudieran tener.

En cualquier caso, y ya para terminar, la religión debe tener en cuenta al otro, debe reconocerle como otro yo con las mismas necesidades y las mismas voliciones que las mías y darle un trato humano y digno. Al tener al otro en cuenta, al no considerarle una cosa sino algo más que eso, es decir, un ser humano con capacidad para decidir y con capacidad de sufrimiento frente a los reveses insípidos de la vida, le estamos reconociendo su valor como persona y su humanidad.

Por eso el hombre debe ser tratado en cualquier situación con dignidad, algo que puede resultar utópico, pero que es inevitable intentar poner en práctica. En los libros que he ido consultado para este capítulo no aparece el yo ni la consideración en el otro o la cosificación; solo en el libro que lleva por título *Los diez mandamientos del siglo XXI* (2005) aparecen algunas líneas que dejan ver detrás de ciertas palabras el reconocimiento en el otro: «No trates a los demás como no quieras que te traten a ti...etc.». En los otros libros de Savater que he seguido, sobre todo el que lleva por título *La vida eterna* (2007), no aparece nada relacionado con el reconocimiento en el otro, como tampoco en el *Diccionario filosófico* (2007).





## 9. La educación vista por Savater

### 9.1. Reconocimiento a los maestros

Siguiendo la trayectoria de buscar entre sus numerosas obras el tema del «reconocimiento en el otro», voy a tratar un asunto que es de vital importancia para Savater: la educación. Si la religión ha sido un argumento en su filosofía, la educación, preferentemente laica, no lo ha sido menos. El argumento de este capítulo daría mucho de sí para hablar del reconocimiento en el otro o de la no cosificación de la persona, entendiendo esto como formación o como parte específica del conocimiento para la gente más joven que se enfrenta por primera vez a la ética. No estaría mal incluirlo en una asignatura que enseñara algo de educación cívica en la que participara el respeto y la dignidad para con el otro.

Quizá tenga razón Savater al decir en su reciente libro titulado *¡No te prives!. Defensa de la ciudadanía* (2014) que es un grave error haber retirado la asignatura de Educación para la Ciudadanía. El tiempo nos dirá si han estado acertados o no los que políticamente la han retirado del programa de enseñanzas. Sin lugar a dudas, viendo lo que estamos viendo a todas horas por parte de muchos ciudadanos, la falta de respeto para con el otro, para con los vecinos o en general con la gente, un asignatura que enseñara a comportarse en una democracia no vendría en ningún caso nada mal, al contrario, sería de agradecer.

Nos hace falta saber respetar al otro, considerar que el otro tiene su espacio al que nos vemos obligados a respetar por el bien del grupo, porque eso es saber vivir en democracia. En este sistema político nosotros somos responsables de nuestra determinación de nuestros actos. Por suerte no tenemos a nadie que nos imponga desde el gobierno una forma de comportamiento. Somos nosotros, ciudadanos libres, los que debemos sentir respeto por el otro sea quien sea, como el otro, emigrante o no, debe también sentir el mismo respeto por los demás. Vivir en democracia no es tan fácil como parece; necesitamos normas, leyes, y sobre todo comportamientos morales que impliquen y salvaguarden la libertad de los otros. Solo nuestra madurez ciudadana nos hará ser conscientes de la necesidad del otro, de su derecho a ser respetado en todo momento.

Por otro lado, y centrándonos más en el tema que vamos a tratar, Savater no es el único pensador al que le ha preocupado la enseñanza en nuestro país, pero sí es posible que sea de los pocos, por no decir el único, que le ha dedicado pensamientos y palabras cálidas y de reconocimiento a los maestros (y hasta un libro: *El valor de educar*). No me refiero a los grandes maestros de la filosofía, a esos también, sino a sus maestros, a los

que le han enseñado a él a lo largo de sus días, incluida su propia familia a la que tanto debe, según nos relata en *Mira por dónde: Autobiografía razonada* (2008), un libro, por otra parte, excepcional. Es posible que la individualidad potencie ciertos aspectos creativos del hombre, pero también es cierto que el hombre necesita de manera imperiosa la compañía, no solo de la sociedad, sino de algo menor, pero de vital importancia: la familia. Quien creo que refleja este aspecto de manera admirable es José Ramón Ayllón como podemos leer:

«El ser humano es social por naturaleza. Ello significa, entre otras cosas, que no puede vivir sin la sociedad, y que la vida en solitario nunca le haría feliz. Tal imposibilidad queda demostrada en el hecho de que ninguna persona opta por vivir enteramente sola, ni siquiera teniendo todos los bienes que para ello hacen falta. Ello es así porque ningún individuo puede procurarse por sí solo todas las cosas que necesita. Sin la familia, la vida sería difícilmente soportable y, en muchos casos, inviable. Pero además, la sociedad civil ofrece una multitud de bienes que una familia aislada no puede producir. Por lo tanto se equivocaría quien planteara las relaciones con la sociedad como un obstáculo para la realización individual, pues el desarrollo de las personas y de las sociedades está mutuamente condicionado».<sup>319</sup>

Efectivamente, la sociedad actual demanda maestros que suplan de una u otra manera a los padres, es decir, que pasen de maestros a educadores y esa es la nueva labor y la nueva responsabilidad que les ha caído —y no del cielo precisamente— a los educadores modernos. Sin embargo, la familia no es algo que haya pasado de moda, aunque la tendencia ahora sea la de tener un hijo por pareja porque no se puede atender a más de uno. Eso es cierto en la mayoría de los casos, pero también es cierto que somos cada día un poco más egoístas, y si un hijo es una carga, no digamos qué pueden ser dos o más.

Que la mujer tiene tareas fuera del hogar —mejor valoradas y agradecidas en líneas generales— es algo que es evidente y necesario. Pero ellas no son las culpables de la situación, sino a veces las víctimas. Tienen que padecer el trabajo fuera de casa y después el del hogar. Es cierto que ninguna de ellas quiere renunciar a tener el mando y la jerarquía tradicional de la casa, y hacen lo mejor que pueden con el tiempo sobrante, sus tareas de educadoras de hijos y de algún que otro marido algo despistado con el siglo, aunque no todos. Sin embargo, es a veces insuficiente para atender a las demandas de los hijos.

Es cierto que no siempre el seno familiar es el lugar ideal para hacer florecer los valores morales de los hijos. Sin embargo, sí debe ser el lugar del cariño, del amor y del aprendizaje de ciertas conductas con respecto a los otros y a la observación de normas y

---

<sup>319</sup> AYLLÓN, J. R.: *Filosofía mínima, op. cit.*, p. 236.

costumbres que definen en la mayoría de los casos nuestra vida de adultos. Por eso dice José Ramón Ayllón, en una cita de William Bennett: «La familia es el primer y mejor Ministerio de Sanidad, el primer y mejor Ministerio de Educación, y el primer y mejor Ministerio de Bienestar Social».<sup>320</sup>

La familia ahora están en crisis, sin duda, y hay que dejar, en parte, en manos de educadores y maestros las labores que antes eran de ella. Efectivamente, como venía comentado y ahora subraya José Ramón Ayllón:

«Sin familia la especie humana no es viable, ni siquiera biológicamente. Un niño, una anciana, un hombre enfermo, no se valen por sí mismo y necesitan un hogar donde poder vivir; amar y ser amados, alimentados, cuidados.<sup>321</sup> El hombre es un ser familiar precisamente porque nace, crece y muere necesitado. Además, todo hombre es siempre hijo, y esa condición es tan radical como el hecho de ser varón o mujer. Ningún niño nace de una encina, decía Homero, y tampoco en soledad, sino en los brazos de sus padres: nace para ser hijo. Por tanto la filiación, la dependencia de origen, es una característica fundamental de la persona. El matrimonio coincide con cualquier otra sociedad en tener como fin un bien cuya consecución se lleva a cabo por la mutua ayuda de sus miembros. Ese bien es doble: los hijos y el recíproco enriquecimiento personal de los cónyuges. Los hijos, fruto de la íntima y plena unión de sus padres, son su mayor bien. Y lo son por naturaleza, aunque subjetivamente los padres puedan tener otras prioridades. La familia aparece como naturalmente estable y monógama, de acuerdo con los sentimientos naturales de sus miembros más débiles: los niños a duras penas soportan la separación de sus padres. La humanidad descubrió muy pronto que el amor, la unión sexual, el nacimiento de un hijo, *su crianza y educación* son posibles si existe una institución que sancione la unión permanente de un varón y una mujer: el matrimonio. La fuerza del impulso sexual es tan grande y la crianza de los hijos tan larga que, si no se instituye una unión de los esposos con estabilidad exclusiva, esas funciones se malogran, y la misma sociedad se ve seriamente afectada. *A la responsabilidad genética corresponde, también por derecho natural, la responsabilidad educativa* de los progenitores. Ello exige la mencionada estabilidad, porque la actividad procreadora y educativa no es auténticamente humana si no se apoya en la donación personal completa del varón y la mujer, y porque resulta incompatible con una relación transitoria e inestable».<sup>322</sup>

Veamos qué es lo que sigue diciendo José Ramón Ayllón:

---

<sup>320</sup> *Ibíd.*, p. 236.

<sup>321</sup> Aquí aparece el reconocimiento en el otro y la manera de ser tratado como un ser humano; es decir, no abandonarle a su mala suerte. Por tanto, debemos apreciar en esta líneas el reconocimiento en el otro cuando en la vejez o en la enfermedad reclama cuidados y atenciones, igual que lo hacemos cuando es un bebé o un niño desprotegido frente a la vida.

<sup>322</sup> *Ibíd.*, p. 238.

«Toda persona está sometida en todo momento a un proceso de socialización más o menos intenso, desde un recién nacido hasta un emigrante. Los grupos o contextos sociales donde tienen lugar procesos de socialización se denominan agentes de socialización. Los más importantes son la familia y los amigos, la escuela, los medios de comunicación y las relaciones laborales. Como todo lo humano, la familia es una organización con defectos reales, y estaría ciego quien no los viera, pero es una ilusión pensar que existen sustitutos mejores. Es la biología quien obliga a una mujer a descansar tras su maternidad. Es la misma naturaleza quien proporciona a los padres niños muy pequeños, que requiere que se les enseñe no cualquier cosa, sino todas las cosas. Durante décadas el divorcio se ha recomendado en Norteamérica como panacea para matrimonios mal avenidos. Hasta comprobar que el remedio es peor que la enfermedad. Hoy el psicólogo Paul Pearson dice que ha llegado la hora de sustituir el lema: “si su matrimonio se ha roto, busque nueva pareja” por otro más sano: “si su matrimonio se ha roto, arréglole”». <sup>323</sup>

Savater, en un libro que solo admite un calificativo: delicioso, y que lleva por título *Mira por dónde: Autobiografía razonada* (2008), dice en unos capítulos que son conmovedores y nostálgicos o nostálgicamente conmovedores:

«Desde nuestro punto de vista infantil, mi padre era el “bueno” por excelencia de la casa. Su edad, sus preocupaciones de trabajo, su carácter cachazudo, todo le predisponía a mantenerse cuidadosamente al margen de las pequeñas disputas domésticas. Detestaba llevar la contraria y a los niños nos consentía cualquier capricho salvo cuando suponía que podía ser peligroso para la salud (me recomendaba como era norma de importancia vital que, al levantarme me pusiera antes que nada los calcetines, para no pisar el suelo con los pies desnudos). En realidad ya lo he dicho, era más un abuelo que un padre. Mi madre, animosa y polémica, tenía que representar los aspectos menos simpáticos de la autoridad familiar, sin los cuales por cierto no hay familia, ni educación, ni nada de nada». <sup>324</sup>

Efectivamente, aquí hay un punto de encuentro con Ayllón: ambos pensadores sostienen que la familia es un pilar básico para que florezcan los sentimientos de solidaridad, compañerismo, amor y generosidad, es decir, para que nos vayamos formando moralmente y podamos después vivir en sociedad. Con independencia de la defensa que el profesor Savater haga de la familia, que sin duda la hace, él se siente un privilegiado y así lo hace saber cada vez que tiene oportunidad, pero es sin duda en el libro ya citado, *Mira por dónde...*, que es su autobiografía, donde más insiste en ello. Además, en este libro no olvida la gratitud para un número determinado de maestros que de una u otra manera han influido en su niñez y adolescencia. Así, hace mención de un maestro particular que sus padres le pusieron, del que él mismo dice:

---

<sup>323</sup> Ibíd.

<sup>324</sup> SAVATER, F.: *Mira por dónde: Autobiografía razonada*, op. cit., 2008, p. 50.

«El encargado de desasarme fue un maestro jubilado muy anciano, que respondía a todas luces al prodigioso nombre de don Gorgonio, propio de cualquier personaje de Tolkien o de un semidiós de leyenda helénica. Don Gorgonio era de una bondad senil, reforzada por una paciencia que al santo Job le hubiera venido que ni de perlas durante su paso por el muladar. Bregaba lento, minucioso, incansable con mi impaciencia palabrera desatenta».<sup>325</sup>

Don Gorgonio es tratado aquí, como todos sus maestros, con cariño, admiración y respeto. Una vez en Madrid nos recuerda Savater su paso por el Colegio Nuestra Señora del Pilar y a un profesor que tuvo:

«Mi único mentor fue un maestro al que tuve en dos cursos sucesivos, un año encargado de literatura y otro de historia del arte. Se llamaba don Antonio, pero se le conocía por “el Mari Tere”, no por ninguna duda sobre su heterosexualidad sino por el nombre de una novia con la que luego se casó y a la que por lo visto años atrás mencionaba en clase con arrobó. Era licenciado en Filosofía y Letras, un poco pedante y se complacía en lanzar apotegmas vagamente wildeanos contra nuestras estólicas cabecitas en las que solían invariablemente rebotar las muestras sofisticadas de ingenio. A un alumno notablemente poco aplicado que se enorgullecía de tocar la batería en un conjunto de amigos y se había extralimitado con el vino en una excursión, le espetó un día en clase, tras haber tratado infructuosamente de tomarle la lección: “Fulano, debo reconocer que es usted por lo menos polifacético: se embriaga y toca el bombo”. En otra ocasión fulminó a quien se desperezaba demasiado escandalosamente en su asiento: “Parece usted una odalisca ávida de placeres sensuales...”. A mí, que por entonces leía *El retrato de Dorian Gray* como si fuese un devocionario, estos mediocres aforismos me encandilaban. Era lo más parecido que había encontrado en el colegio a un alma gemela. Le recuerdo fumando en clase con gesto remilgado, mientras se abrochaba su raída *blazer* azul con botones de plata y aludía de pasada a su amistad con Carlos Muñiz o algún otro escritor “maldito” de la época. Se tenía —y yo también le consideraba así— por un exiliado del mundo del arte en la espesa rutina colegial».<sup>326</sup>

Sin salir del mismo colegio, El Pilar, Savater recuerda con nostalgia y cariño a otro profesor que tenía la habilidad y el encargo de ser el director de las representaciones teatrales llevadas a cabo por los alumnos, quien al parecer, según nos cuenta Savater, no lo hacía nada mal:

«En el Pilar había un profesor que se encargaba —más por vocación que por designación de las autoridades académicas y no siempre despertando al entusiasmo de estas— de organizar y dirigir representaciones teatrales. Era Carlos Luis Aladro, maestro de párvulos, un jerezano que antes de venir a Madrid había trabajado con

---

<sup>325</sup> *Ibíd.*, p. 115.

<sup>326</sup> *Ibíd.*, p. 183.

los alumnos del reformatorio de Cádiz. Pero Aladro no era un simple aficionado sino un verdadero artista, un auténtico hombre de teatro, un director de cuerpo entero. Fundó un integradísimo grupo de teatro infantil, llamado “El ratón del alba”, en el que niños menores de diez años no solo representaban obritas y preparaban escenografías, sino que también escribían las piezas dramáticas. ¡Y qué dramas! Duraban unos pocos minutos pero en ellas volcaban sus miedos y sus arrobos, sacando a pasear por el escenario las sombras puerilmente severas que rondaban sus cabecitas».<sup>327</sup>

Ya sabemos, por lo que llevamos leído, que Savater no guarda simpatía alguna con el clero, pero, aun así, tiene unas palabras para recordar a un profesor de latín, pero más que por sus habilidades pedagógicas es por su sordera por lo que le recuerda. Además, en ese recordatorio incluye una anécdota en la que tuvo mucho que ver el lenguaje y las vueltas que se le pueden dar, para expresar justo lo que no se quería decir, oigámosle:

«Con todo, mi preferido era el padre Cayo, cuyo nombre le predestinaba a su tarea de profesor de latín, que amén de otras virtudes disfrutaba de una ventajosa sordera, por lo que mis reiteraciones y contradicciones podían molestarle menos que a otros. Cierta día descargué mi conciencia con un cura nuevo, que me recomendó una oración piadosa “para los días de más turbación”. Como pronunció las dos últimas palabras juntas, especificó embarazosamente “de más...turbación”, insistiendo un par de veces en separar los pegajosos fonemas pero sin lograr nunca obviar el equívoco. A mí me entró la risa floja, que retuve apenas, y en ese mismo momento decidí no confesarme más».<sup>328</sup>

En cualquier caso, el recuerdo hacia los profesores es patente en el libro comentado. Como si dentro de su biografía lo más esencial haya sido el contacto con el mundo de la docencia y con lo que le han ido aportando los profesores a lo largo de su vida. Pero, sin duda alguna, también ha sido de vital importancia para Savater el cariño familiar. El recuerdo a su padre o a su madre ocupan algunas de las páginas más bellas de *Mira por dónde...* Es precisamente la familia la que en estos momentos está siendo remodelada. En ese sentido, hay un texto de Bennett que muy acertadamente trae a colación el profesor Ayllón:

«Cuando una familia funciona, generalmente los chicos también funcionan. Pero actualmente hay demasiadas familias norteamericanas que no funcionan bien. Cuando la familia fracasa, tenemos obligación de intentar suplir con buenos sustitutos, como los orfanatos. Pero nuestras mejores instituciones sustitutivas son, respecto de la familia, la que un corazón artificial respecto de un corazón auténtico. Puede que funcionen. Incluso puede que funcionen mucho tiempo. Pero nunca serán tan buenas como aquello a lo que sustituyen. ¿Por qué? Porque el amor de un

---

<sup>327</sup> *Ibíd.*, p. 188.

<sup>328</sup> *Ibíd.*, pp. 204 y 205.

padre y de una madre por su hijo no puede ser fielmente reproducido por alguien que cobra por cuidar a ese niño, aunque sea una persona muy eficiente».<sup>329</sup>

Precisamente, y por fortuna para Savater, la familia no le falló en absoluto: su padre era notario y su madre maestra y tenía dos cursos de Filología. La posición de su familia era de clase media alta, y no es lo mismo nacer en una familia con medios económicos que sin ellos. Entre otras cosas, pueden proporcionar a los hijos una educación radicalmente diferente a los que no tienen medios. Sin embargo, no todo es el dinero. Con independencia de tener una familia con recursos económicos altos, quiero decir, que también hay familias con pocos recursos que intentan educar a sus hijos de la mejor manera posible. No hablo de personas sin ningún recurso o marginales donde la educación de los hijos es más inestable, a pesar de las ayudas del Estado estas son insuficientes. A veces falta el amor por despreocupación o falta de responsabilidad, casi siempre asociada a alcoholismo, drogas, divorcios y familias, en general, desestructuradas.

Por suerte, a Savater el cariño y el amor nunca le faltaron. Eso es de radical importancia si se quiere llegar a la edad adulta como una persona bien formada, al menos lo es en la mayoría de los casos. Savater a lo largo de sus muchos libros dice que él siempre tuvo una infancia feliz, algo que no a todo el mundo le ocurre, pero es en el libro que vengo comentando, *Mira por dónde...*, donde más hincapié hace de su feliz infancia. Entre muchos y hermosos comentarios que tiene el libro extraigo este que creo que es tremendamente ilustrativo para hacernos una idea de lo importante que es para Savater la familia, al menos la suya:

«Al contrario, fui un niño feliz y un adolescente ensimismado en los goces agrídulces de esa edad; prefería la benévola jerarquía familiar a la igualdad con coetáneos eventuales con los que compartía pocos gustos, y la política me parecía un enredo gregario propio de gente sin buenas novelas que leer, como el fútbol o los campamentos juveniles de verano».<sup>330</sup>

Sin embargo, si hay algo que no puede pasar desapercibido a la hora de señalar con cariño —salvo alguna rara excepción a sus preceptores— es la dedicatoria a su madre —«A mi madre, mi primera maestra»— de un libro muy especial y con el que empezaba este capítulo, que lleva por título *El valor de educar* (2008). Este libro, que tiene una edición muy anterior (1997), es un homenaje a los maestros y maestras, a su sacrificio y a su entrega en unos años en que la enseñanza es primordial para cualquier niño, favorecido por haber nacido en el primer mundo; fuera de este primer mundo, es pura fortuna sobrevivir, y ser educado se vuelve por desgracia imposible. Su admiración y reconocimiento por los maestros y maestras es de radical importancia afectiva. Sin

---

<sup>329</sup> AYLLÓN, J. R.: *Filosofía mínima*, op. cit., p. 239.

<sup>330</sup> SAVATER, F.: *Mira por dónde: Autobiografía razonada*, op. cit., p. 233.

embargo, Savater se centra en la defensa de los maestros y sobre todo de las maestras, por ser profesión más femenina que masculina. Nada mejor que oír lo que dice de ellos:

«Permíteme, querida amiga, que inicie este libro dirigiéndome a ti para rendirte tributo de admiración y para encomendarte el destino de estas páginas. Te llamo “amiga” y bien puedes ser desde luego “amigo”, pues a todos y cada uno de los maestros me refiero: pero optar por el femenino en esta ocasión es algo más que hacer un guiño a lo políticamente correcto. Primero, porque en este país la enseñanza elemental suele estar mayoritariamente a cargo del sexo femenino (al menos tal es mi impresión: humillo la cerviz si las estadísticas me desmienten); segundo, por una razón íntima que queda aclarada suficientemente con la dedicatoria de la obra y que quizá subyace, como ofrenda de amor, al propósito mismo de escribirla. En lo tocante a la admiración, tampoco hay pretensión de halago oportunista. Vaya por delante que tengo a maestras y maestros por el gremio más necesario, más esforzado y generoso, más civilizador de cuantos trabajamos para cubrir las demandas de un Estado democrático».<sup>331</sup>

## 9.2. La familia como primer paso a la enseñanza

Savater nos brinda la oportunidad de abundar algo más en este tema:

«Simultáneamente aumenta el número de opciones profesionales especializadas que no pueden ser aprendidas en el hogar familiar. De ahí que aparezcan instituciones docentes específicas que nunca podrán monopolizar la función educativa —aunque a veces la vanidad profesional de sus ejercientes así lo pretenda— sino que conviven con las otras formas menos formalizadas y más difusas de aprendizaje social, tan imprescindibles como ellas. No todo puede aprenderse en casa o en la calle, como creen algunos espontaneos despistados que sueñan con simplicidades neolíticas, pero tampoco Oxford o Salamanca tienen unos efectos mágicos radicalmente distintos a los de la niña que enseña a otra en el parque a saltar a la comba. Bien, se enseña en todas partes y por parte de todos, a veces de modo espontáneo y otras con mayor formalidad, pero ¿qué es lo que puede enseñarse y debe aprenderse? Antes dijimos que la enseñanza nos revela por principio nuestra filiación simbólica con otros semejantes sin los que nuestra humanidad no llega a realizarse plenamente y la condición temporal en la que debemos vivir, como parte de una tradición cognoscitiva que no empieza en cada uno de nosotros y que ha de sobrevivirnos».<sup>332</sup>

Savater dice:

---

<sup>331</sup> SAVATER, F.: *El valor de educar*, Barcelona: Ariel, 2008, p. 9.

<sup>332</sup> *Ibíd.*, p. 41.



«Constatemos para empezar un hecho obvio: los niños siempre han pasado mucho más tiempo fuera de la escuela que dentro, sobre todo en sus primeros años. Antes de ponerse en contacto con sus maestros ya han experimentado ampliamente la influencia educativa de su entorno familiar y de su medio social, que seguirá siendo determinante —cuando no decisivo— durante la mayor parte del periodo de la enseñanza primaria. En la familia el niño aprende —o debería aprender— aptitudes tan fundamentales como hablar, asearse, vestirse, obedecer a los mayores, proteger a los más pequeños (es decir convivir con personas de diferentes edades), compartir alimentos y otros dones con quienes les rodean, participar en juegos colectivos respetando los reglamentos, rezar a los dioses (si la familia es religiosa), distinguir a nivel primario lo que está bien de lo que está mal según las pautas de la comunidad a la que pertenece, etc. Todo ellos conforma lo que los estudiosos llaman “socialización primaria” del neófito, por lo cual este se convierte en un miembro más o menos estándar de la sociedad. Después la escuela, los grupos de amigos, el lugar de trabajo, etc., llevarán a cabo la socialización secundaria, en cuyo proceso adquirirá conocimientos y competencias de alcance especializado».<sup>333</sup>

Aquí vemos el valor que para Savater tiene la educación en la familia, es decir, la primera y básica educación que nunca debe faltar y que no puede ser sustituida por la de la escuela. La escuela es, sin duda, esencial, pero está para enseñar antes que para educar; aunque no renuncie a ello, su labor primordial es enseñar, instruir, poner las bases de un aprendizaje que resultará imprescindible para moverse en la sociedad. Por este motivo en la misma página dice Savater:

«En la familia las cosas se aprenden de un modo bastante distinto a como luego tiene lugar el aprendizaje escolar: el clima familiar está recalentado de afectividad, apenas existen barreras distanciadoras entre los parientes que conviven juntos y la enseñanza se apoya más en el contagio y en la seducción que en lecciones objetivamente estructuradas».<sup>334</sup>

Claro que para Savater, la familia, la suya sin duda, ha sido de vital importancia. Cuando hace alguna referencia de su niñez, y en muchos de sus libros la hace, no deja nunca de recordarla como el mejor momento de su vida, junto a unos padres comprensivos y unos hermanos entre los que no ha faltado el cariño. Savater tiene motivos sobrados para estar plenamente satisfecho de su niñez y de su familia, que en todos los momentos fue un apoyo para él y para su futuro como hombre libre, agradecido y sinceramente feliz. Cuando Savater recuerda su niñez es para ponerse nostálgico, no tanto por el tiempo pasado, sino porque aquel tiempo de protección, de apoyo, de comprensiones y de ilusiones no volverá nunca. En unas de sus muchas notas sobre la niñez y la familia dice:

---

<sup>333</sup> *Ibíd.*, pp. 52-54.

<sup>334</sup> *Ibíd.*, p. 54.

«Por eso los niños felices nunca se restablecen totalmente de su infancia y aspiran durante el resto de su vida a recobrar como sea su fugaz divinidad originaria. Aunque no lo logren ya jamás de modo perfecto, ese impulso inicial les infunde una confianza en el vínculo humano que ninguna desgracia futura puede completamente borrar, lo mismo que nada en otras formas de socialización consigue sustituirlo satisfactoriamente cuando no existió en su infancia».<sup>335</sup>

Evidentemente, está hablando de él, de su infancia, de su niñez y de su maravillosa adolescencia. Pero de esa felicidad son responsables sus padres, el amor, el cariño, y la libertad que se respiró en el entorno familiar fue la causante a la larga de que fuesen personas afectivas y bien formadas para afrontar la vida de adultos. Es posiblemente la añoranza de aquellos años lo que le empuja a escribir *La infancia recuperada*. No sabemos si la recuperó, pero, al menos mientras escribía el libro, creo que pudo tener la ilusión de que así fuese. Sin embargo, por encima de todo, el libro puede ser un espléndido homenaje a sus años más felices y más recordados por él, precisamente por eso, por felices. Pasados los años de la niñez y ya en plena juventud, después de que fuera detenido por la policía en Madrid por haberse significado en los movimientos estudiantiles tiene un recordatorio para sus padres, para su familia, que es digno de ser reproducido por el agradecimiento y el amor con el que se dirige a ellos ya en la distancia insalvable de la muerte de sus padres:

«Salí de la cárcel, pero ya no lograría obtener un limpio certificado de antecedentes penales hasta acabada la dictadura<sup>336</sup>; ni que me concediesen pasaporte para viajar fuera de España hasta un par de años más tarde. De modo que acabé la carrera, sin excesiva brillantez e incluso con el suspenso en junio de algún profesor especialmente escocido por nuestra tomas de cátedra. Ahora tenía que empezar a intentar ganarme poco a poco la vida, para lo que no se me ofrecía de momento otro camino que entrar en la enseñanza. Sería un trámite, claro, una simple sala de espera hasta que la gloria literaria asomase por la puerta de la consulta y dijese en voz alta: “¡Que pase Savater!”.

»Era obvio que los inicios no iban a ser fáciles ni bien remunerados. Pero mis padres habían cerrado filas a mi lado a partir de mi detención. Un hijo perseguido, incomprendido, díscolo, es más hijo todavía: aunque me diese por la filosofía en

---

<sup>335</sup> *Ibíd.*, p. 55.

<sup>336</sup> Los más jóvenes que han tenido la suerte de vivir en democracia no saben qué es eso, el sentirse perseguido por tener una ideología o simplemente por ser una persona que pensase de manera diferente a lo que pensaba el gobierno militar en el poder. Esa época puede marcar la vida de una persona y hacer de un ciudadano honesto como Savater y otros muchos; pasarán por delincuentes, es triste, pero a muchos nos tocó vivir esos momentos, donde no había otra posibilidad que acatar lo que te dijeran o de lo contrario eras perseguido por las fuerzas del Estado y con un poco de mala suerte terminar en la cárcel, solo por el hecho de discrepar políticamente con ellos. Afortunadamente, ahora podemos tener y tenemos otros problemas, pero no el de la persecución política por pensar de manera diferente.

vez de por el derecho, vaya disparate, aunque fuese ateo, vaya por Dios, aunque me emborrachase con frecuencia, vaya lata esto de la juventud, aunque fuese levantisco y quizá comunista, es que tiene ideales, aunque no estaba claro cuándo trabajaría, ni en qué, ni si cobraría lo suficiente por ello..., yo era su hijo y ellos eran mis padres. *No mis amigos ni mis compinches, que te dan la razón y luego te abandonan, sino mis padres: los que te regañan y siempre permanecen a tu lado. Quien no ha tenido la suerte de recibir del destino unos padres así no puede llegar nunca a saber la inmensa fuerza que dan, la fuerte y desafiante confianza que inspiran, el alegre ímpetu que transmiten.* Como todo, esta bendición no carece de contraindicaciones: para siempre fomenta la ingenua convicción de que lo real nunca nos será por completo desfavorable, de que jamás faltará tierra bajo nuestros pies cuando haya que danzar, correr o dar el salto. Ilusiones a veces fatales pero de las que no hay desengaño que nos despierte; aunque todavía más fatal es carecer de ilusiones». <sup>337</sup>

No es cierto que la familia sea la panacea de la educación de los niños, sobre todo cuando dentro de ella se dan casos de marginación: alcohol, droga, situaciones económicas complicadas, divorcios, etc. Pero sí es cierto que, por mal que funcione, todavía no hay un lugar mejor para que los niños salgan adelante, aunque a veces nos tengamos que enfrentar a esos casos cada vez más frecuentes en la sociedad actual, como el divorcio o la separación. Savater no olvida esto ni mucho menos, por eso dice:

«Por eso lo que se aprende en la familia tiene una indeleble fuerza persuasiva, que en los casos favorables sirve para el acrisolamiento de principios moralmente estimables que resistirán luego las tempestades de la vida, pero en los desfavorables hace arraigar prejuicios que más tarde serán casi imposibles de extirpar. Y claro está que la mayor parte de las veces principios y prejuicios van mezclados de tal modo que ni siquiera al interesado, muchos años más tarde, le resulta sencillo discernir los unos de los otros... En cualquier caso, este protagonismo para bien y para mal de la familia en la socialización primaria de los individuos atraviesa un indudable eclipse en la mayoría de los países, lo que constituye un serio problema para la escuela y los maestros. Así se refiere a los efectos de esta mutación Juan Carlos Tudesco: “Los docentes perciben este fenómeno cotidianamente, y una de sus quejas más recurrentes es que los niños acceden a la escuela con un núcleo básico de socialización insuficiente para encarar con éxito la tarea de aprendizaje. Para decirlo muy esquemáticamente. Cuando la familia socializaba, la escuela podía ocuparse de enseñar. Ahora que la familia no cubre plenamente su papel socializador, la escuela no solo no puede efectuar su tarea específica con la tarea del pasado, sino que comienza a ser objeto de nuevas demandas para las cuales no está preparada”. El grito provocador de Adré Gide — “¡familias, os odio!”— que tanto eco tuvo en aquellos años sesenta propensos a las

---

<sup>337</sup> SAVATER, F.: *Mira por dónde: Autobiografía razonada*, op. cit., pp. 300 y 301.

comunas y vagabundeo, parece haber sido sustituido hoy por un suspiro discretamente murmurado: “familias os echamos de menos...”<sup>338</sup>».

Como dice Savater:

«Para que una familia funcione educativamente es imprescindible que alguien en ella se resigne a ser *adulto*. Y me temo que este papel no puede decidirse por sorteo ni por una votación asamblearia. El padre que no quiere figurar sino como “el mejor amigo de sus hijos”, algo parecido a un arrugado compañero de juegos, sirve para poco; y la madre cuya, única vanidad profesional es que la tomen por hermana ligeramente mayor de su hija, tampoco vale mucho más. Sin duda son actitudes psicológicamente comprensibles y la familia se hace con ellas más informal, menos directamente frustrante, más simpática y falible: pero en cambio la formación de la conciencia moral y social de los hijos no sale demasiado bien parada. Y desde luego las instituciones públicas de la comunidad sufren una peligrosa sobrecarga. Cuanto menos padres quieren ser los padres, más paternalista se exige que sea el Estado. Hace unos meses los medios de comunicación españoles se ocuparon de esas discotecas que abren noche y día ininterrumpidamente, permitiendo a los adolescentes fines de semana de tres días sin salir de ellas, viajando de unas a otras en un estado de sobriedad cada vez más deteriorado que se salda con frecuentes accidentes mortales de carretera, pérdida de concentración en los estudios, etc. Los padres, reconociendo que ellos no podían ser guardianes de sus hijos, exigían de papá Estado que cerrase esos establecimientos tentadores o al menos controlara policialmente con mayor rigor a quienes utilizan vehículos de motor para ir de unos a otros. No sé si estas medidas de vigilancia serán oportunas, pero sorprende en todo caso la facilidad con que esos progenitores daban por supuesto que, como ellos eran incapaces de hacerse cargo de sus vástagos, el Ministerio del Interior debía controlar a los de todos los españoles.

»Se trata como suele decirse, de una crisis de *autoridad* en las familias. Pero ¿qué supone dicha crisis? En primer lugar, una antipatía y recelo no tanto contra el concepto mismo de autoridad (se oyen cada vez más críticas a las instituciones por su falta de autoridad y se reclama históricamente “mano dura”) sino contra la posibilidad de ocuparse personalmente de ella en el ámbito familiar del que se es responsable. En su esencia, la autoridad no consiste en *mandar*: etimológicamente la palabra proviene de un verbo latino que significa algo así como “ayudar a crecer”. La autoridad en la familia debería servir para ayudar a crecer a los miembros más jóvenes, configurando del modo más afectuoso posible lo que en jerga psicoanalítica llamaremos su “principio de realidad”. Este principio, como es sabido, implica la capacidad de restringir las propias apetencias en vista de las de los demás, y aplazar o templar la satisfacción de algunos placeres inmediatos en vistas al cumplimiento de objetivos recomendables a largo plazo».<sup>339</sup>

---

<sup>338</sup> SAVATER, F.: *El valor de educar, op. cit.*, pp. 56 y 57.

<sup>339</sup> *Ibíd.*, pp. 60 y 61.

Es cierto que la familia ha cambiado, pero también la enseñanza lo ha hecho, aunque es posible que a peor. Por desgracia, el maestro no ha sido nunca una figura importante, no ha sido una autoridad, aunque en ella se depositen los saberes primeros que son imprescindibles y necesarios para la vida de adulto. El maestro y la familia son los primeros contactos con el mundo del saber que tiene el niño. Ya es conocido por todos que la figura del maestro ni goza ni ha gozado del prestigio que se merece. Pero a ese desprestigio hay que añadirle ahora el del profesor de enseñanza media en cualquier instituto de España. A las constantes amenazas de los alumnos a los profesores se tiene que sumar la puntual agresión a algún profesor. Pero si esto no resultara ya de por sí lamentable, a ello se une la agresión o amenaza —poco relevante, por suerte— de algunos padres frustrados que intentan ejercer —equivocadamente— como los «mejores amigos de sus hijos», como muy bien nos ha señalado con anterioridad Savater. Lo que yo acabo de decir estará sin duda mejor expuesto en Savater:

«Como ya quedó señalado, la socialización familiar tendía a la perpetuación del prejuicio y a la esclerosis en la aceptación obligada de modelos vitales. En demasiadas ocasiones, los padres no educan para ayudar a crecer al hijo sino para satisfacerse modelándolo a la imagen y semejanza de lo que ellos quisieran haber sido, compensando así carencias y frustraciones propias».<sup>340</sup>

La escuela es radicalmente importante para la educación del niño junto con la familia, como muy bien dice Savater:

«La tarea actual de la escuela resulta así doblemente complicada. Por una parte, tiene que encargarse de muchos elementos de formación básica de la conciencia social y moral de los niños que antes eran responsabilidad de la socialización primaria llevada a cabo en el seno de la familia. Ante todo, tiene que suscitar el principio de realidad necesario para que acepten someterse al esfuerzo de aprendizaje, una disciplina que es previa a la enseñanza misma pero que ellos deben administrar junto con los contenidos secundarios de la enseñanza que les son tradicionalmente propios. Y todo esto deben conseguirlo con los métodos característicamente modernos de la escuela, más distanciados y menos afectivos que los del ámbito familiar, que no pretenden sugestionar con identificaciones totales sino con un acercamiento más crítico e intelectual. Precisamente una de las cuestiones metodológicas primordiales de la enseñanza ilustrada es despertar un cierto escepticismo científico y una relativa desacralización de los contenidos transmitidos, como método antidogmático de llegar al máximo de conocimiento con el mínimo de prejuicios».<sup>341</sup>

Es cierto que en la familia se cultivan ciertos prejuicios y ciertos «tics familiares» que nos acompañarán siempre, pero eso no quiere decir que de momento haya un sustituto

---

<sup>340</sup> *Ibíd.*, p. 70.

<sup>341</sup> *Ibíd.*, pp. 68 y 69.

mejor que ella. La escuela es un lugar donde se instruye, pero la educación se tiene que implantar dentro del núcleo familiar. Es el profesor José Ramón Ayllón quien se vuelca en la defensa de la familia como institución insustituible en la sociedad y, no sin cierta vehemencia, dice:

«Una noche se despierta una mujer en su cama, ve una luz encendida y lanza la siguiente advertencia: “¡Mafalda, apaga esa luz y duérmete de una vez, que son las doce y pico!”. En las viñetas siguientes, la niña obedece y apaga la luz, mientras refunfuña para sí: “¡Horas extras! ¡Además de ser la madre de una todo el día, encima hace horas extras!”. Con frecuencia se olvida que el Estado no es un padre ni una madre, y que por muy poderoso que sea, jamás ha educado a un niño y nunca lo hará. También se olvida que los niños solo pueden ser educados si sus padres poseen cierta dosis de autoridad y sentido común. En concreto —aconseja Bernnet— deben hablar a sus hijos de lo justo y de lo injusto, del bien y del mal.

»Espectadores de una crisis familiar sin precedentes, que afecta sobre todo a las democracias occidentales, Bernnet y otros muchos analistas sociales llegan de nuevo a la vieja conclusión de que la familia es la más amable de las creaciones humanas, la más delicada mezcla de necesidad y de libertad. Si se apoya en la reproducción biológica, su finalidad es la formación de personas civilizadas fundamentales que dan sentido a la vida, y eso la hace especialmente valiosa en un mundo consagrado al pragmatismo».<sup>342</sup>

Con respecto a la reedición del libro *Filosofía mínima* de Ayllón, es la primera edición de 2003 y la quinta edición de 2007. Por su parte, el libro de Savater *El valor de educar* data en la primera edición de marzo de 1997, y la edición que yo sigo es de 2008. En cualquier caso, el pensamiento de Savater al hablarnos del eclipse de la familia se ha mantenido invariable más de una década, y el autor no ha creído oportuno hacer ninguna rectificación a lo expuesto; de lo contrario y conociendo la honradez intelectual y moral de Savater, lo habría dicho en el prólogo a la nueva edición. Otro tanto cabe decir del profesor Ayllón, quien, pasados cuatro años entre la primera edición y la quinta, que es la que yo sigo, no parece haber introducido cambios en ese capítulo. Ambos pensadores creen, lo digo con palabras de Savater, que la familia ha entrado en un eclipse, que así es como titula Savater el capítulo en el libro que vengo comentando, *El valor de educar*, «El eclipse de la familia». La pregunta sería entonces: ¿hay algo en la actualidad que pueda ser un sustituto de la familia a la hora de educar a los hijos? En esta ocasión es el profesor Ayllón quien va a responder con todo el rigor que la pregunta requiere, oigámosle:

«A pesar de la larga crisis por la que atraviesa la familia no parece tener alternativa viable. En un reportaje periodístico, Miguel Ángel Mellado escribía que, si imaginamos un mundo envuelto en los terrores del Apocalipsis, es seguro que

---

<sup>342</sup> AYLLÓN, J. R.: *Filosofía mínima*, op. cit., p. 239.

encontraríamos un organismo superviviente: *la bacteria; un mamífero con grandes posibilidades de resistir: las ratas; y una institución humana llamada a construir el nuevo orden: la familia*. Hemos dicho que es la institución educativa más sencilla y universal, la más económica y eficaz, y también la única capaz de proporcionar una educación completa. Así la describe Alejandro Llano: “La familia es una escuela de vida personal y social, en la que el modo de existir en cada edad va aprendiendo los modos de existir de las demás edades. El niño aprende de jóvenes adultos. Los jóvenes de los niños y viejos. Y los viejos aprenden de todos y a todos enseñan, si es que no se les ha internado en eso que un colega mío llama ‘ancianarios’. De ahí que sean tan interesantes y formativas las familias numerosas, en las que todos aprenden de todos, continuamente, cuestiones esenciales acerca del mundo y de la sociedad”». <sup>343</sup>

Efectivamente, los niños se van educando en la familia de una manera natural, quiero decir, van aprendiendo comportamientos y hábitos que les acompañarán después toda su vida, eso sí, no lo olvidemos, para bien y para mal. En ese sentido, creo que la familia es conservadora a la hora de transmitir los conocimientos, como dice Savater:

«En primer lugar, conviene afirmar sin falsos escrúpulos la dimensión conservadora de la tarea educativa. La sociedad prepara a sus nuevos miembros del modo que le parece más conveniente para su conservación, no para su destrucción: quiere formar buenos socios, no enemigos ni singularidades antisociales. Como hemos indicado un par de capítulos atrás, el grupo impone el aprendizaje como un mecanismo adaptador a los requerimientos de la colectividad. No solo busca conformar individuos socialmente aceptables y útiles, sino también precaverse ante el posible brote de desviaciones dañinas. Por su parte, también los padres quieren proteger al niño de cuanto pueda serle peligroso —es decir, enseñarle a prevenirse de los males— y juntamente ellos quieren protegerse de él, es decir prevenir los males que puede acarrearles la criatura. De modo que la educación es en cierto sentido conservadora, por la sencilla razón de que es una consecuencia del instinto de conservación, tanto colectivo como individual. Con su habitual coraje intelectual Hannah Arendt lo ha formulado sin rodeos: “Me parece que el conservadurismo, tomado en el sentido de conservación, es la esencia misma de la educación, que siempre tiene como tarea envolver y proteger algo, sea el niño contra el mundo, el mundo contra el niño, lo nuevo contra lo antiguo o lo antiguo contra lo nuevo”. A este respecto, tan intrínsecamente conservadora resulta ser la educación oficial, que predica el respeto a las autoridades, como la privada y marginal del terrorista, que enseña a sus retoños a poner bombas: en ambos casos se intenta perpetuar un ideal. En una palabra la educación es ante todo transmisión de algo y solo se trasmite aquello que quien ha de transmitirlo considera digno de ser conservado». <sup>344</sup>

---

<sup>343</sup> *Ibíd.*, pp. 239 y 240.

<sup>344</sup> SAVATER, F.: *El valor de educar, op. cit.*, pp. 135 y 136.

Veamos qué dice Savater cuando se trata de demostrar los valores de la transmisión de conocimientos:

«La educación transmite porque quiere conservar; y quiere conservar porque valora positivamente ciertos conocimientos, ciertos comportamientos, ciertas habilidades y ciertos ideales. Nunca es neutral: elige, verifica, presupone, convence, elogia y descarta. Intenta favorecer a un tipo de hombre frente a otros, un modelo de ciudadanía, de disposición laboral, de maduración psicológica y hasta de salud, que no es el único posible pero se considera preferible a los demás. Nótese que esto es igualmente cierto cuando es el Estado el que educa y cuando la educación la lleva a cabo una secta religiosa, una comuna o un “emboscado” jungeriano, solitario y disidente».<sup>345</sup>

El profesor Ayllón insinúa de manera elegante el tema de lo que se supone que es una familia:

«En cuanto a los padres el hecho de ser hombre y ser mujer los hace naturalmente complementarios: son distintos entre sí, pero mutuamente necesitados desde las profundidades del cuerpo hasta las cimas del alma. Y en su unión familiar, ambos han de aceptar la obligación de un contrato protector de la familia, entre otras cosas, porque los hijos necesitan su tiempo, su dinero, su ejemplo, sus conocimientos y sus energías. En palabras de Chesterton: “El lugar donde nacen los niños y mueren los hombres, donde la libertad y el amor florecen no es una oficina ni un comercio ni una factoría. Ahí veo yo la importancia de la familia”. Dicho de otra forma: en la familia, el hombre nace, crece, se educa, educa a sus hijos, y, al final muere. En la familia se aprende y se enseña a vivir y a morir, y esa enseñanza realizada por amor es un trabajo social absolutamente necesario, imposible de realizar por dinero. Sería equivocado ver la familia como una célula de la sociedad tan solo en sentido biológico, pues también lo es en el aspecto social, político, cultural y moral. Virtudes sociales tan importantes como la justicia y el respeto a los demás se aprenden principalmente en su seno, y también el ejercicio humano de la autoridad y su acatamiento. La familia es por tanto, insustituible desde el punto de vista de la pedagogía social. Su propia estabilidad, por encima de los pequeños o grandes conflictos inevitables, es ya una escuela de esfuerzo y ayuda mutua. En esa escuela se forman los hijos en unos hábitos cuyo campo de aplicación puede fácilmente ampliarse a la convivencia ciudadana. De hecho la convivencia familiar es una enseñanza incomparablemente superior a la de cualquier razonamiento abstracto sobre la tolerancia o la paz social».<sup>346</sup>

El profesor Savater también tiene una opinión muy próxima a la que nos ha manifestado el profesor Ayllón. Veámosla:

---

<sup>345</sup> *Ibíd.*, p. 139.

<sup>346</sup> AYLLÓN, J. R.: *Filosofía mínima, op. cit.*, pp. 239 y 240.



«Ya a comienzos de siglo Émile Durkheim situaba en su justa valoración la importancia del legado biológico que heredamos de nuestros progenitores: “Lo que el niño recibe de sus padres son aptitudes muy generales: una determinada fuerza de atención, cierta dosis de perseverancia, un juicio sano, imaginación, etc. Ahora bien, cada una de estas aptitudes puede estar al servicio de toda suerte de fines diferentes”. Es la educación precisamente la encargada de potenciar las disposiciones propias de cada cual, aprovechando a su favor y también a favor de la sociedad la disparidad de los dones heredados. Nadie nace con el gen del crimen, el vicio, o la marginación social —como un nuevo fatalismo oscurantista pretende— sino con tendencia constructivas y destructivas que el contexto familiar o social dotarán de un significado imprevisible de antemano. Incluso en los casos de alguna minusvalía psíquica no dejan de existir métodos pedagógicos especiales capaces de compensarla al máximo, permitiendo un desarrollo formativo que no condene a quien la padece al ostracismo y a la esterilidad irreversible. Pero, a fin de cuentas, en la inmensa mayoría de los casos es la circunstancia social la herencia más determinante que nuestros padres nos legan. Y esa circunstancia empieza por los padres mismos, cuya presencia (o ausencia), su preocupación (o despreocupación), su bajo o alto nivel cultural y su mejor o peor ejemplo forman un legado educativamente hablando mucho más relevante que los mismos genes. Por lo tanto, la pretensión universalizadora de la educación democrática comienza intentado auxiliar las deficiencias del medio familiar y social en el que cada persona se ve obligado por azar a nacer, no refrendándolas como pretexto de exclusión».<sup>347</sup>

Uno de los aspectos que Savater subraya es el de la marginación social, que tanto puede condicionar a una familia. Es evidente que una sociedad injusta es una de las causas que limitan que algunas personas no tengan accesos a la enseñanza, sobre todo en países del llamado tercer mundo. Sin embargo, eso no quiere decir que aquí, en Occidente, no haya familias que lo estén pasando mal para llevar a sus hijos a la escuela. Es cierto que en los países occidentales las ayudas por parte del Estado —con los impuestos que todos aportamos— son a veces generosas, y eso hace que las familias que antes estaban determinadas a seguir la estela de pobreza cultural que imponían los criterios familiares no lo estén ahora. Por suerte, la franja de clase media en España es cada vez mayor (ahora y por la crisis que padecemos esa tendencia va cambiando por desgracia para todos) y eso hace que las rentas por familia sean cada vez mejores y que las opciones de escolarización a todos los niveles no sean hoy por hoy un problema. Sin embargo, son muchos los países en el mundo donde millones de seres humanos, sobre todo mujeres y niños, son abandonados a su suerte. Por eso dice Savater:

«Durante siglos, la enseñanza ha servido para discriminar a unos grupos humanos frente a otros: a los hombres frente a las mujeres, a los pudientes frente a los menesterosos, a los ciudadanos frente a los campesinos, a los clérigos frente a los

---

<sup>347</sup> SAVATER, F.: *El valor de educar*, op. cit., pp. 144 y 145.

guerreros, a los burgueses frente a los obreros, a los “civilizados” frente a los “salvajes”, a los “listos” frente a los “tontos”, a las castas superiores frente y contra las inferiores. Universalizar la educación consiste en acabar con tales manejos discriminadores: aunque las etapas más avanzadas de la enseñanza puedan ser selectivas y favorezcan la especialización de cada cual según su peculiar vocación, el aprendizaje básico de los primeros años no debe regatearse a nadie ni ha de dar por supuesto de antemano que se ha “nacido” para mucho, para poco o para nada. Esta cuestión del origen es el principal obstáculo que intenta derrocar la educación universal y universalizadora. Cada cual es lo que demuestra con su empeño y habilidad, no lo que la cuna —esa cuna biológica, racial, familiar, cultural, nacional, de clase social, etc.— le predestina a ser según su jerarquía de oportunidades establecidas por otros. En este sentido, el esfuerzo educativo es siempre rebelión contra el destino, sublevación contra el *fatum*: la educación es la *antifatalidad*, no el acomodo programado a ella..., para comerte mejor, según dijo el lobo pedagógicamente disfrazado de abuelita.

»En las épocas pasadas, el peso del origen se basaba sobre todo en el linaje socioeconómico de cada cual (y por supuesto en la separación de sexos, que es la discriminación básica en casi todas las culturas). Hoy siguen vigentes ambos criterios antiuniversalistas en demasiados lugares de nuestro mundo. Donde un Estado con preocupación social no corrige los efectos de las escandalosas diferencias de fortuna, los unos nacen para ser educados y los otros deben contentarse con una doma sucinta que les capacite para las tareas ancillares que los superiores nunca se avendrán a realizar. De este modo la enseñanza se convierte en una perpetuación de la fatal jerarquía socioeconómica, en lugar de ofrecer posibilidades de movilidad social y de un equilibrio más justo. En cuanto al apartamiento de la mujer de las posibilidades educativas, es hoy uno de los principales rasgos del integrismo islámico pero no exclusivo de él. Todos los grupos tradicionalistas que intentan resistirse al igualitarismo de derechos individuales modernos empiezan por combatir la educación femenina: en efecto, la forma más segura de impedir que la sociedad se modernice es mantener a las mujeres sujetas a su estricta tarea reproductora. En cuanto este tabú esencial se rompe, para desasosiego de varones barbudos y caciques tribales, ya todo es posible: hasta el progreso, en algunas ocasiones.

»Pero en las sociedades democráticas socialmente más desarrolladas la educación básica suele estar garantizada para todos y desde luego las mujeres tienen tanto derecho como los hombres al estudio (obteniendo por lo común, mejores resultados académicos que ellos)».<sup>348</sup>

Hoy por hoy hablamos de ciertas cosas como si siempre hubieran estado ahí, pero no nos acordamos, o ni tan siquiera lo hemos vivido, que la conquista de derechos por parte del hombre y de la mujer no ha sido gratuita. La democracia no es algo que nos hayan

---

<sup>348</sup> *Ibíd.*, pp. 141-143.

regalado las teodiceas o las monarquía absolutas porque se dieron cuenta de que estaban en un error y comprendieron que el poder político debería ser sometido a la sanción del pueblo. Todo lo que ahora disfrutamos, si es que lo disfrutamos, ha sido conseguido con sudor, lágrimas y, en más de una ocasión, con sangre.

El reconocimiento del otro ha empezado por las minorías hasta hace muy poco tiempo marginadas, ya fueran homosexuales, mujeres o inmigrantes, por citar a algunos de los grupos marginados. Por fortuna, eso ya forma parte del pasado, en general, aunque todavía siguen quedando pequeños fragmentos de incompreensión para estos grupos humanos. No obstante, me gustaría destacar el avance que ha tenido la mujer en los últimos años gracias a los sistemas que la han protegido y a su capacidad de esfuerzo colectivo y personal para ser reconocida en un plano de igualdad con el hombre. Es posible que haya colectivos más radicales que digan que todavía queda mucho por hacer, en mi opinión se ha hecho mucho y es posible que se tenga que hacer más y que ellas mismas tengan que seguir esforzándose por demostrar que son tan validas o más que los hombre.

Lo cierto, y al igual que ha pasado con los homosexuales y con otras minorías, todos forman parte de una sociedad articulada que ha sido capaz políticamente —moralmente es posible que ya se les hubiera reconocido— de reconocerlos como personas con los mismos derechos e idénticos deberes. Podemos ver aquí una demostración práctica de todo lo que vengo comentando en los capítulos y que busco con insistencia en la filosofía de Savater: el reconocimiento en el otro, en es otro yo que me reclama ser tratado con dignidad humana, no como una cosa entre las cosas. Ese paso que han dado las sociedades modernas es sin lugar a dudas un paso importante porque recoge el esfuerzo de la filosofía moral y la pone en práctica en el mundo moderno. Pero a ese reconocimiento del otro no se llega tan fácilmente como nos puede parecer a nosotros ahora.

Hay muchos países donde la mujer, los niños, los ancianos y los que tiene alguna tara física o mental que son tratados como cosas, no son considerados como personas con los mismos derechos. Hay países como Arabia Saudí en donde a las mujeres, además de ir tapadas de manera casi integral o integral, no se les permite un hecho tan corriente en Occidente como es conducir un automóvil. Es injusto que unas leyes de hombres se impongan de manera radical a toda la población saliendo perjudicadas las mujeres porque hay alguien que cree que no están capacitadas para conducir o para ser médicos, o para dar clases o para se ingenieras o para lo que ellas quieran ser si lo consideran de su gusto agrado o vocación.

No está del todo mal vivir en esta parte del mundo que es Occidente, aunque nos estemos quejando a diario por todo, en algunos casos con razón. Lo importante es que la filosofía práctica ha sido capaz de responder a unas exigencias de muchas personas que tenían necesidad de ser reconocidas. Luego habrá gente que pregunte: ¿Para qué vale la

filosofía? Pues mire usted, de entrada, para que su hija tenga los mismos derechos que su hijo, para que si su hijo es homosexual no le señalen con el dedo por esa inclinación sexual, personal e íntima. Para que usted pueda trabajar no más de ocho horas si quiere, para que tenga vacaciones pagadas o para que haya una Seguridad Social que le puede prestar ayuda en cualquier momento que lo necesite. ¿Quiere que le siga diciendo para que vale la filosofía moral, caballero? Y todo eso ha dependido de las teorías filosóficas y de la democracia que han defendido muchos filósofos a lo largo de la historia. Por eso unas páginas más adelante dice Savater:

«El propio sistema democrático no es algo natural y espontáneo en los humanos, sino algo *conquistado* a lo largo de muchos esfuerzos revolucionarios en el terreno intelectual y en el terreno político: por tanto no puede darse por supuesto sino que ha de ser enseñado con la mayor persuasión didáctica compatible con el espíritu de autonomía crítica. La socialización política de la democracia es un esfuerzo complicado y vidrioso, pero irrenunciable. En España se han escrito cosas útiles sobre este tema, entre las que yo destacaría algunas de las características señaladas por Manuel Ramírez a modo de índice esquemático de la Mentalidad pública que debe ser promovida: *Asimilación del ingrediente de selectividad que toda política democrática conlleva; fomentar la capacidad de crítica y selección; valorar positivamente la existencia del pluralismo social, así como el conflicto, que no solo es necesario sino fructífero; estimular la participación en la gestión pública; desarrollar la conciencia de la responsabilidad de cada cual y también el necesario control sobre los representantes políticos; reforzar el diálogo frente al monólogo, el perfil de los discrepantes como rivales ideológicos pero no como enemigos civiles, y aceptar “que todo el mundo tiene derecho a equivocarse pero nadie posee el de exterminar el error”*»<sup>349</sup> [La cursiva es mía]. Sin duda esta lista puede enriquecerse largamente, aunque basta lo expuesto como indicación de las perspectivas educativas menos renunciables en lo tocante a esta cuestión.

»La recomendación razonada de tales valores no debe ser una mera letanía edificante, que más bien acabará en el mejor de los casos haciéndolos aborrecer. Será preferible mostrar cómo llegaron a hacerse históricamente imprescindibles y lo que ocurre allá donde —por ejemplo— no hay elecciones libres, tolerancia religiosa o los jueces son venales. Resultaría absurdo ocultar a los niños los fallos del sistema en que vivimos (recuérdese lo que señalamos respecto a la televisión, que nada permite mantener mucho tiempo velado) pero es crucial inspirarles una prudente confianza en los mecanismos previstos para enmendarlos: empezar por hacerles desconfiar de las garantías de control lo único que logrará es inhibirlos cuando llegue el momento de ejercerlas, con gran contento de quienes pretendan transformar la democracia en tapadera de sus bribonadas oligárquicas. Es igualmente nefasto fomentar un “engaño” arrobado por los procedimientos

---

<sup>349</sup> Se puede intuir en estas palabras de Savater la consideración del otro, el contar con el otro como alguien que nos es necesario, como algo más que una simple cosa entre otras muchas cosas.

beatificados del sistema, como “desengañarles” de antemano de algo que solo su participación inteligente puede llegar a corregir y encaminar». <sup>350</sup>

No creo que Savater se olvide de ninguno de los que él ha considerado sus maestros, aunque tampoco ahorra críticas cuando las considera oportunas, pero es cierto que a lo largo de su autobiografía son las mínimas. Una de las personas que más repite en su autobiografía y por la que siente un respeto humano e intelectual enorme, con independencia de su querido Ciorán, es al magnífico filólogo y persona, según dice Savater, Agustín García Calvo, por desgracia fallecido recientemente. Pero es mejor que oigamos con qué entrañable respeto y afecto le recuerda:

«No sé si Ciorán fue bueno en términos absolutos, ni siquiera sé que podría significar serlo, pero estoy seguro de que fue sin duda bueno para mí, bueno conmigo. Me sentó muy bien, nunca quiso empeorarme. Después de Agustín García Calvo —que por aquellos años seguía exiliado en París—, fue el segundo ejemplo que he conocido en mi vida de alguien para quien el pensamiento sobre lo esencial (por respeto a los escrúpulos de ambos no me atrevo a hablar, como quisiera, de “filosofía”) no constituye una carrera académica ni una exhibición de virtuosismo erudito ni tampoco el empeño de figurar entre los enterados del espíritu de la época, sino un irremediable, incurable designio personal. Ninguno de los dos estoy seguro eligió su tarea crítica asumiendo que —puesto que hay que dedicarse a algo para “ser alguien” ellos tenían ahí abierta una vía propicia. Reflexionaron para vivir más, aunque no para vivir más cómoda ni fácilmente Pero que renunciasen a lo doctoral o prescindieran de las modas no equivale a decir que Agustín o Cioran tuviesen en modo alguno vocación de renunciar a la palabra: ambos son dos ejemplo de preclaros espíritus tenazmente —¡hasta imperiosamente!— comunicativos, tanto en su obra escrita como en su vida personal». <sup>351</sup>

También el libro está salpicado de recuerdos de su feliz niñez y de recuerdos intensos y nostálgicos a su familia, sobre todo a sus padres. Para Savater la familia es radicalmente importante, no solo la que formaron sus padres juntos a sus hermanos, sino la suya propia, la que tiene como centro de atenciones, afecto y amor a su hijo Amador. No obstante, aun siendo importante la familia para Savater, él no se extiende de manera ensayística de la forma que lo hace Ayllón; aunque en muchas cosas coincidan, en otras puedan discrepar, eso en cualquier caso, como diría Savater, enriquece el diálogo, lo hace vivo e intenso; el mundo no es monocolor. El profesor Ayllón nos introduce de manera apasionante y sobre todo pedagógica en la familia, a la cual mira con cierta angustia y preocupación por su lamentable deterioro —eclipse, lo llama Savater—. Pero ahora veamos qué es lo que dice este interesante autor que es José Ramón Ayllón:

---

<sup>350</sup> *Ibíd.*, pp. 152 y 153.

<sup>351</sup> SAVATER, F.: *Mira por dónde: Autobiografía razonada*, *op. cit.*, p. 321.

«Por naturaleza, el ser humano es animal social. El escenario y la sustancia de la vida humana son las relaciones con los demás. ¿Qué sucedería si no hubiese alguien que nos reconociera y nos escuchara? La persona, sin los demás, se frustraría totalmente, porque su capacidad de dar y recibir, de dialogar y compartir, no podría ejercerse. *Nadie ha nacido para estar solo*. El primer desarrollo biológico, nervioso y psicológico del niño necesita de los demás; que otros le alimenten, le cuiden y le enseñen durante largos años, antes de que llegue a valerse por sí mismo. Y después de esta primera socialización en el hogar, vendrá la integración efectiva en la sociedad, y con ella la madurez humana. Porque la soledad es antinatural y negativa, hasta el punto de impedir el reconocimiento propio: *no hay yo sin tú*. Y el tú es siempre una persona, un semblante que nos escucha y nos habla: una persona es lo primero que contempla el recién nacido, al reconocer a su madre antes que a sí mismo. El hombre es un ser material efectivamente vinculado a cosas y personas. Por esos vínculos —una familia, una lengua, una cultura, unos amigos, un trabajo, una patria— cree y se desarrolla como persona. Por tanto, está necesitado de la sociedad para echar raíces. El niño no sabe que la sociedad en la que vive ha costado siglos de esfuerzo.<sup>352</sup> Todo lo que le rodea le parece natural como si existiera desde siempre. Sin embargo, su misma lengua y su expresión escrita, un semáforo que dirige la circulación, una señal que regula la velocidad, un libro de texto, un hospital, un abogado que defiende a un acusado, un jubilado que cobra su pensión, un supermercado, una escuela de enfermería, son enormes conquistas humanas, que existen gracias a que muchos hombres y mujeres han sumado esfuerzos e ilusiones durante siglos».<sup>353</sup>

Obsérvese el parecido de estas palabras con las que he recogido con anterioridad de Savater, recordémoslo:

«El propio sistema democrático no es algo natural y espontáneo en los humanos, sino algo conquistado a lo largo de muchos esfuerzos revolucionarios en el terreno intelectual y en el terreno político».<sup>354</sup>

Después de aclarar esta analogía sigo con el interesante planteamiento de Ayllón:

«El ser humano es social por naturaleza. Eso significa, entre otras cosas, que no puede vivir sin la sociedad, y que la vida en solitario nunca le haría feliz. Tal imposibilidad queda demostrada en el hecho de que ninguna persona opta por vivir enteramente sola, ni siquiera teniendo todos los bienes que para ello hacen falta.

---

<sup>352</sup> Se podría decir lo mismo a grupos políticos como Podemos que quieren tirar la Constitución para hacer otra que se amolde mejor a sus pensamientos sectarios y populistas al modo venezolano. Sin tener en cuenta el trabajo y el esfuerzo que muchos hombres tuvieron que hacer hace ya más de treinta años para que ellos, con sus ideas radicales, pudieran presentarse a unas elecciones gracias a la democracia que se instauró en España para que nadie quedara excluido.

<sup>353</sup> AYLLÓN, J. R.; GUTIÉRREZ, B. y BLASCO, M. G. (eds.): *Filosofía y ciudadanía*, op. cit., pp. 151 y 152.

<sup>354</sup> SAVATER, F.: *El valor de educar*, op. cit., p. 152.

Ello es así porque ningún individuo puede procurarse por sí solo todas las cosas que necesita. Sin la familia, la vida sería difícilmente soportable y, en muchos casos, inviable. Pero además, la sociedad civil ofrece una multitud de bienes que una familia aislada no puede producir. Por tanto, se equivocaría quien planteara las relaciones con la sociedad como un obstáculo para la realización individual, pues el desarrollo de las personas y de las sociedades está mutuamente condicionado. Hay dos tipos de relaciones sociales que superan a todas las demás en el orden natural: *la sociedad conyugal y la sociedad civil*. Antes que ciudadano, el hombre es miembro de una familia. Por eso la familia, es sin duda, la tradición más antigua de la humanidad. Si la humanidad no se hubiera organizado en familias —dice Chesterton—, tampoco hubiera podido organizarse en naciones. En sentido amplio, *familia* se aplica al conjunto de individuos vinculados por algún parentesco: hay familias animales, vegetales, se habla de la gran familia humana, y Dante coloca a Aristóteles sentado entre la familia de los filósofos. En sentido menos general, *familia* es la comunidad de personas que viven y trabajan juntas para satisfacer sus necesidades. Cuando esta vida en común se basa en la paternidad y en la protección de los hijos, da lugar a la familia en sentido pleno: la sociedad conyugal, la comunidad de padres e hijos».<sup>355</sup>

He preferido parar por un momento aquí y comentar de manera muy breve lo que va a resumir el profesor Ayllón en un esquema. Efectivamente, a continuación veremos cómo Ayllón proporciona de una manera muy sugerente y esquemática lo que él entiende por familia, entiéndase que lo que no caiga del lado de los requisitos que se suponen forman una familia, que quedan en cualquier caso excluidos. Al menos de esa forma lo he entendido yo. De manera que, si se cumple un requisito, pero falta otro, no se acaba de entender como familia. Es decir, si en la familia hay un hijo adoptivo y dos naturales, al no ser de la misma sangre, ¿se puede a esta entender como familia? Y otra pregunta que surge después de la lectura atenta de este esquema: ¿es necesario que se cumplan todos los requisitos o puntos establecidos por el profesor Ayllón para considerar que tal grupo es una familia?

La tabla que el profesor Ayllón propone es muy discutible, al menos así lo he visto yo y en ese sentido me he expresado críticamente. En mi opinión, es un esquema muy cerrado de familia y omite algunos aspectos de esta que entran de lleno en ella. Creo que le faltan matices de radical importancia para ser completo y en muchos casos algunas de las cosas que el profesor Ayllón cree necesarias para la formación de una familia no se llegan a cumplir o, en cualquier caso, se trata de ambiciones personales, éticamente muy valorables, pero que no siempre se dan o que se dan con mucha dificultad en el seno de las familias definidas de este modo. Como he dicho, esto es simplemente un paréntesis para seguir después con la exposición de Ayllón y con algunos puntos respetuosos, pero críticos, con respecto a sus propuestas que no

---

<sup>355</sup> AYLLÓN, J. R.; GUTIÉRREZ, B. y BLASCO, M. G. (eds.): *Filosofía y ciudadanía*, op. cit., pp. 152 y 153.

consideran partes importante de la sociedad a miembros que ya se ha incorporado a ella y que de alguna manera serán las familias del futuro en algunos casos; en otros, ya lo son de hecho. Ahora veamos cuál es la síntesis que propone:

«Rasgos esenciales de la familia:

Comunidad de vida.

Lazos de sangre.

Unión basada en el amor.

Tres fines de máxima importancia:

- Proporcionar a sus miembros bienes necesarios para su vida.
- Criar y educar a los hijos.
- Ser célula de la sociedad.

Aristóteles afirma que *el ser humano es naturalmente más conyugal que civil*. En primer lugar, porque la sociedad civil presupone las sociedades domésticas. En segundo lugar, porque la generación y crianza de los hijos son más necesarias para la vida humana que los bienes proporcionados por la sociedad. *Sin familia, la especie humana no es viable*, ni siquiera biológicamente. Un niño, una anciana, un hombre enfermo, no se valen por sí mismos y necesitan un hogar donde poder vivir, amar y ser amados, alimentados, cuidados. El hombre es un ser familiar precisamente porque nace, crece y muere necesitado. Además, todo hombre es siempre hijo, y esa condición es tan radical como el hecho de ser varón o mujer. Ningún niño nace de una encina, decía Homero, y tampoco en soledad sino en los brazos de sus padres: nace para ser hijo. Por tanto, la filiación, la dependencia de origen, es una característica fundamental de la persona».<sup>356</sup>

Las pautas que marca Ayllón dejan bien claro que no toda unión entre seres humanos se puede llamar familia. No creo que los lazos de sangre sean definitivos para formar una familia. Si esto es así, ¿los hijos adoptados o los que vienen de un matrimonio anterior no forman una nueva familia?, ¿no pueden ser criados con las mismas garantías de educación que un hijo natural? Se comprende que los cuidados y el amor, cuando se han decidido por la adopción, no tienen por qué ponerse en duda. Tampoco estoy de acuerdo en el apartado que habla de la familia como una unión basada en el amor. No siempre las familias se sostienen por el amor, sino por la imposibilidad económica de un divorcio.

---

<sup>356</sup> *Ibíd.*, 153 y 154.



En los fines sí estoy más en su línea, sobre todo en el cuidado de sus miembros. En el otro apartado, criar y educar a los hijos, es una obligación moral de radical importancia que también puedo entender. El último apartado en el que dice ser célula de la sociedad no creo que sea del todo cierto. Actualmente hay muchas personas divorciadas y solteras que siguen siendo tejido social de vital importancia. Creo que la exposición de Ayllón es lo suficientemente interesante, aunque con sus críticas, como para seguir ahondando en su lectura, sigamos entonces con su discurso:

«Toda persona está sometida en todo momento a un proceso de socialización más o menos intenso, desde un recién nacido hasta un emigrante. Los grupos o contextos sociales donde tienen lugar los procesos de socialización se denominan *agentes de socialización*. Los más importantes son la familia y los amigos, la escuela, los medios de comunicación y las relaciones laborales. Como todo lo humano, la familia es una organización con defectos reales, y estaría ciego quien no los viera, pero *es una ilusión pensar que existen sustitutivos mejores*. Es la biología quien obliga a la mujer a descansar tras su maternidad. Es la misma naturaleza quien proporciona a los padres niños muy pequeños, que requieren que se les enseñe no cualquier cosa, sino todas las cosas. Durante décadas, el divorcio se ha recomendado en Norteamérica como panacea para matrimonios mal avenidos. Hasta comprobar que el remedio es peor que la enfermedad. Hoy, los psicólogos afirman que ha llegado la hora de sustituir el lema “si su matrimonio se ha roto, busque nueva pareja” por otro más sano: “*si su matrimonio se ha roto, arréglole*».<sup>357</sup>

Esto no es nuevo, ya lo he repetido con anterioridad, pero lo vuelvo a citar porque el contexto de donde lo he sacado es diferente. Es posible que el profesor Ayllón tenga razón, pero también es comprensible que a muchos matrimonios no les queda otro remedio que el divorcio. Después de haberlo intentado todo, hay parejas que no pueden seguir juntas; eso casi sería peor que un divorcio. La única manera que tenemos de saber si la convivencia va a resultar entre dos personas es, naturalmente, conviviendo, y eso es a veces lo que desgasta y consume la relación sin que haya ningún culpable, salvo el temido paso del tiempo.

Es cierto, sin embargo, que ahora estamos dispuestos a aguantar menos de lo que al parecer se aguantaba hace unos años, pero también es verdad que ahora la mujer es radicalmente más independiente que antes y no tiene por qué estar sometida al hombre. También es verdad que ahora nos lanzamos al cambio de pareja creyendo que eso nos salvará del tedio diario, de la constante repetición de lo mismo, en una palabra, de la rutina. Sin embargo, cuando se acabe la novedad del momento, sobre todo la novedad sexual —puede durar algunos meses, incluso algunos años—, todo entrará en el ciclo de repeticiones del que en su momento huimos despavoridos para recalar en la misma

---

<sup>357</sup> *Ibíd.*, p. 154.

situación. Al final los hijos tienen que soportar la radical necesidad de separarse que tienen los padres. Sin lugar a dudas que es mejor que un niño sea educado con los dos miembros del matrimonio, pero a veces esto no es posible; por mucho que se intente, no se puede, y frente a este hecho no se puede hacer nada. La educación de los niños empieza en la familia, es allí donde el niño empieza a adquirir formas de comportamiento y de la manera de relacionarse con el mundo. Pero no solo es la familia donde el niño se educa; como ha quedado claro, la escuela juega un papel primordial en la formación del niño, y por lo ya expuesto de manera extensa, creo, la escuela también empieza a ser primordial en la formación moral del neófito, por la nueva estructura familiar. Pero tampoco podemos dejar de manera generalizada en manos del Estado la educación de los niños. Por eso dice Ayllón:

«Con frecuencia se olvida que *el Estado no es un padre ni una madre*, y que por muy poderoso que sea, *jamás ha educado a un niño, y nunca lo hará*. También se olvida que los niños solo pueden ser educados si sus padres poseen cierta dosis de autoridad y sentido común. En concreto —aconseja Bennett— deben hablar a sus hijos de lo justo y de lo injusto, del bien y del mal. Espectadores de una crisis familiar sin precedentes que afecta sobre todo a las democracias occidentales, Bennett y otros muchos analistas sociales llegan de nuevo a la vieja conclusión de que *la familia es la más amable de las creaciones humanas*, la más radical mezcla de necesidad y libertad. Si se apoya en la reproducción biológica, su finalidad es la formación de personas civilizadas y felices. Solo ella es capaz de transmitir con eficacia valores fundamentales que dan sentido a la vida, y eso la hace especialmente valiosa en un mundo consagrado al pragmatismo.

»La familia aparece como *naturalmente estable y monógama*, de acuerdo con los sentimientos naturales de sus miembros más débiles: los niños a duras penas soportan la separación de sus padres. La humanidad descubrió muy pronto que el amor, la unión sexual, el nacimiento de un hijo su crianza y educación, son posibles si existe una institución que reconozca jurídicamente la unión permanente de un varón y una mujer: el matrimonio.<sup>358</sup> La fuerza del impulso sexual es tan grande y la crianza de los hijos tan larga que, si no instituye una unión de los esposos con estabilidad y exclusividad, esas funciones se malogran, y la misma sociedad se ve seriamente afectada.

»A la responsabilidad genética corresponde, también por derecho natural, la responsabilidad educativa de los progenitores. Ello exige la mencionada

---

<sup>358</sup> Olvida Ayllón con intención o sin ella el controvertido matrimonio homosexual, con el que se puede estar de acuerdo o no, pero en cualquier caso resulta muy polémico, sobre todo la parte de la adopción de niños por parte de parejas homosexuales. Los resultados de la educación de los pequeños no los sabremos hasta que tenga la edad adulta y para eso tienen que transcurrir algunos años. Por otra parte, yo contemplo la unión homosexual como el derecho de una minoría que nadie podía negárselo, es el reconocimiento del otro, el reconocerle como un igual, como alguien que no merece ser tratado con marginalidad.

estabilidad, porque la actividad procreadora y educativa no es auténticamente humana si no se apoya en la donación personal completa del varón y la mujer, y porque resulta incompatible con una relación transitoria e inestable».<sup>359</sup>

No parece que el profesor José Ramón Ayllón deje dudas de cómo entiende que deben quedar definidas la familia y la pareja. En estos momentos en que Occidente no se sabe muy bien si atender a la razón conservadora o a los intereses minoritarios que le impone cierto reconocimiento del otro, aunque esto suponga una agria polémica. Pero la polémica es la esencia de la democracia; no podemos cerrar los ojos frente a las necesidades de otros, siempre y cuando esas supuestas reivindicaciones no afecten a la mayoría. ¿Cómo puede afectar a la sociedad que los homosexuales o los transexuales se casen? Creo que de ninguna manera, además, con eso se garantiza un derecho a la igualdad con respecto a los heterosexuales frente a la ley y la sociedad que tanto les ha marginado en un pasado.

Es cierto que la adopción es mucho más problemática porque supone la entrada de un tercero al que no se le ha pedido su opinión. No parece que sea lo mismo tener un padre y una madre que dos madres o dos padres; además, tampoco podemos saber cómo se va a desarrollar psicológicamente en un futuro el niño. Son preguntas que me hago con el mejor sentido moral; no me opongo a que los homosexuales adopten, lo que cuestiono es el resultado de esa adopción y cómo resultará la vida del niño o de la niña en un futuro, si se verá afectada por la falta de uno de los miembros o no. Solo la experiencia nos dirá si hemos acertado o por el contrario no ha sido la idea más brillante del siglo; mientras tanto, debemos, creo, ser tolerantes con ello y respetar estas actitudes que hoy por hoy son minoritarias. Sigue el profesor Ayllón instruyéndonos en lo que él entiende por familia, y siguiendo el hilo de su discurso dice:

«La familia es una *escuela de vida personal y social*, en la que el modo de existir en cada edad va aprendiendo los modos de existir de las demás edades. Respecto a los padres, el hecho de ser hombre y ser mujer los hace naturalmente complementarios: son distintos entre sí, pero mutuamente necesitados desde las profundidades del cuerpo hasta las cimas del alma. Y en su unión familiar, ambos han de aceptar la obligación de un contrato protector de la familia, entre otras cosas porque los hijos necesitan su tiempo, su dinero, su ejemplo, sus conocimientos, y sus energías. [...]. Sería equivocado ver a la familia como célula de la sociedad tan solo en sentido biológico, pues también lo es en el aspecto social, político, cultural y moral. Virtudes sociales tan importantes como la justicia y el respeto a los demás se aprenden principalmente en su seno, y también el ejercicio humano de la autoridad y su acatamiento. La familia es, por tanto, *insustituible desde el punto de vista de la pedagogía social*. Su propia estabilidad, por encima de los pequeños o grandes conflictos inevitables, es ya una escuela de esfuerzo y ayuda mutua. En esa escuela se forman los hijos en unos hábitos cuyo campo de aplicación puede

---

<sup>359</sup> *Ibíd.*, pp. 155 y 156.

fácilmente ampliarse a la *convivencia ciudadana*. De hecho, la convivencia familiar es una enseñanza incomparablemente superior a la de cualquier razonamiento abstracto sobre la tolerancia o la paz social».<sup>360</sup>

Familia y Estado se reparten la responsabilidad de la formación, que recoge, por un lado, la educación moral y, por otro, la instrucción. Como he señalado, en el análisis de Ayllón predomina el ente familiar como autor principal. En el caso de Savater, ambas instituciones, familia y Estado, tienen su papel; quizá el filósofo de San Sebastián recurra al Estado para intentar completar una instrucción que en la familia no sería posible porque se carece de la técnica capaz de llevarla a cabo. El amor y la protección —en su justa medida— son necesarios, pero la instrucción y su aplicación sin preferencias la hace imprescindible. El profesor Savater reclama del Estado la instrucción y formación adecuadas y, para rematar su libro, *El valor de educar*, en su primera parte cierra con un capítulo-carta a la entonces ministra de Educación de la Comunidad de Madrid, doña Esperanza Aguirre, que empieza así:

«Supongamos pues excelentísima y no excelentísimo, señora ministra. Y supongamos aún más: que usted ha tenido la suficiente paciencia como para distraer tiempo a sus múltiples ocupaciones y leer las páginas de este ensayo, por lo menos breve a falta de mayores méritos. En tal caso, quizá se pregunte usted cuál es la verdadera y última razón que me ha llevado a escribirlo. Y yo podría contestarle a usted, por ejemplo, con la siguiente justificación: “He sido consultado en los últimos tiempos tan a menudo por personas que declaraban no saber como educar a sus hijos y, por otra parte, la corrupción de la juventud se ha convertido en un tema tan universal de lamentaciones, que me parece que no se podrá tachar de impertinente la empresa del que atrae sobre este tema la atención del público y propone algunas reflexiones personales acerca de la cuestión, en el intento de animar los esfuerzos de los otros y de provocar sus críticas”. Convendrá usted conmigo que estas palabras suenan perfectamente adecuadas hoy para excusar un intento como el mío, pero no me decido a emplearlas porque ya lo hizo John Locke el 7 de marzo de 1693 al enviar sus *Pensamientos sobre la educación* al squire Edward Clarke, de Chipley. Por cierto, cuánto duran las dudas y los temores en estos asuntos, ¿verdad?».<sup>361</sup>

La carta que Savater expone como un capítulo más no tiene desperdicio, y en ella resume buena parte de sus intereses pedagógicos desde el punto de vista estatal o político y le advierte a la «ministra», es decir, a todos los lectores, del peligro que en su opinión sería dejar en manos de un liberalismo inconsecuente la educación. Creo que, si es malo dejarlo en los criterios del liberalismo, sería igual de malo o peor dejarlo en manos de un Estado socialista y sectario. Pero sigamos leyendo con atención porque hay partes donde el pensamiento de Savater está sobrado de brillantez:

---

<sup>360</sup> *Ibíd.*, pp. 156 y 157.

<sup>361</sup> SAVATER, F.: *El valor de educar*, *op. cit.*, p. 156.

«Uno de los ingredientes más perversos de la miseria, permítame que insista en él, es la ignorancia. Donde hay ignorancia, es decir donde se desconocen los principios básicos de las ciencias, donde las personas crecen sin la capacidad de escribir o leer, donde carecen de vocabulario para expresar sus anhelos y su disconformidad, donde se ven privados de la capacidad de aprender por sí mismos lo que les ayudaría a resolver sus problemas, viéndose en manos de brujos o adivinos que no comparten las fuentes teosóficas de sus conocimientos..., ahí reina la miseria y no hay libertad.

»Excelentísima señora, la democracia no consiste solamente en respetar los derechos iguales de los ciudadanos, porque los ciudadanos no son fruto natural de la tierra que brota espontáneamente sin más ni más. La democracia tiene que ocuparse también de crear ciudadanos en cuya voluntad política apoya su legitimidad, es decir, tiene que enseñar a cada ciudadano potencial lo imprescindible para llegar a serlo de hecho. Por eso en las sociedades democráticas la educación no es algo meramente opcional sino una obligación pública que la autoridad debe garantizar y vigilar. El sistema democrático tiene que ocuparse de la enseñanza obligatoria de los neófitos para asegurar la continuidad y la viabilidad de sus libertades: es decir, por instinto de conservación. *Educamos en defensa propia*.

»¿Quieran o no sus padres? Pues, sí, quieran o no. Los hijos no son propiedad de sus padres, ni simples objetos para que estos satisfagan sus veleidades —por amorosas que sean— o realicen experimentos irrestrictos. Tampoco deben estar sometidos sin ayuda de la comunidad a los límites económicos o culturales de sus progenitores. Como en capítulos anteriores he sostenido, creo que la educación es un artificio contra lo fatal o irremediable, contra el destino de nuestra cuna. Por tanto me parece siempre más democrático favorecer la formación de los individuos que han de ser autónomos que respetar la autonomía familiar empeñada en condicionar o mutilar sus posibilidades de conocimiento. Desde luego ello no quiere decir que las preferencias educativas de los padres deban ser sistemáticamente rechazadas o pasadas por alto. La autoridad social ha de encargarse de asegurar un mínimo suficiente común en todas las fórmulas educativas que se apliquen, pero respetando las orientaciones ideológicas diversas que reclamen las familias de cada niño —siempre que no infrinjan teórica o prácticamente los derechos fundamentales de la persona— y también el énfasis que cada cual quiera poner en reforzar determinados conocimientos optativos frente a otros igualmente posibles». <sup>362</sup>

Efectivamente, la familia al final siempre tendrá que decir algo, siempre habrá que contar con ella. Solo si se observa un comportamiento violento o anormal para el desarrollo de los hijos, y tras haberlo comprobado, el Estado podría tomar cartas en el asunto. Eso lo hace actualmente en casos puntuales y muy dramáticos. El Estado al que tanto ha criticado el profesor Savater en su época más «ácrata» se convierte aquí en un

---

<sup>362</sup> *Ibíd.*, p. 159-161.

vehículo casi imprescindible para la educación de los niños. No digo que la «instrucción» no deba caer en unas directrices marcadas por el Estado, pero estando siempre vigilantes y atentos a que tal preocupación no termine en adoctrinamiento político e ideológico. Creo que la rectificación, sobre la marcha, de Savater sobre la importancia de la familia y sobre los hijos es primordial. Además, no se trata de que el Estado eduque; el Estado, a través de sus funcionarios, los maestros, no tiene esa función o, al menos, no es la primordial: su función no es educar, sino instruir. El niño se educa, cuando todo es normal, en la familia. Más adelante dice Savater:

«Y aún nos indignaría mucho más que un recorte de recursos estatales deteriorase la enseñanza pública hasta el punto de hacer irremediable el triunfo social de la privada. Sería una auténtica vergüenza y un atentado inequívoco contra la libertad democrática, que consideramos nuestro prioritario ideal político. Sobre todo en un país como España, donde todos los gobiernos progresistas se han caracterizado por reforzar la enseñanza pública y todos los autoritarismos caciquiles por censurarla o depauperarla. No necesitamos recordarle lo que ha significado en la dramática historia reciente la escuela pública en nuestro país, sin duda mucho más de lo que puede medir su valor de eficacia en el mercado: si quiere refrescar literariamente esa memoria, le aconsejo la conmovedora *Historia de una maestra*, de Josefina Aldecoa, o el precioso cuento “La lengua de las mariposas”, incluido por Manuel Rivas en su libro *¿Qué me quieres, amor?* Es lógico y conveniente que los recursos estatales que han de concentrarse en la educación se reserven mayoritariamente para la enseñanza pública, a fin de dotarla de la mejor calidad posible y del más enriquecedor pluralismo. Como buenos liberales, en cambio, respetaremos la sabia mano del mercado para sostener o liquidar los centros privados, de acuerdo con el juego no menos privado de la oferta y la demanda...».<sup>363</sup>

Sin embargo, no nos engañemos con el profesor Savater. Él no es un hombre de ideas fijas, todo lo contrario, es —y lo ha demostrado en muchas ocasiones— una persona dialogante.<sup>364</sup> Él es de los intelectuales que tienen claro qué es la democracia y cómo tiene que defenderla; de eso a mí no me cabe la menor duda. Digo esto porque él no dice que solo debemos conformarnos con la enseñanza pública, es decir, que debe haber un espacio para la enseñanza privada. Por eso, siguiendo con su jugosa carta a la ministra, dice:

---

<sup>363</sup> *Ibíd.*, pp. 163 y 164.

<sup>364</sup> En el libro *Ética de urgencia* (2014) Savater dice a la hora de hablar de internet que todo no puede ser gratis y que hay que pagar por ese servicio como pagamos por la comida u otro bien. Yo estoy de acuerdo con él pero me gustaría llegar un poco más allá y decir que la enseñanza también debería estar sometida a un copago. Eso ayudaría a valorar que las cosas no son gratis, que detrás de esos servicios hay infraestructuras que mantener y muchos profesionales que necesitan cobrar por su trabajo. Además, es la manera de que podamos contar con ese servicio vital y necesario como es la cultura. De lo contrario, se tendrá que hacer forzosamente de pago en todos sus niveles; el Estado no puede ser el que financie la sanidad, la enseñanza, el ferrocarril y un largo etcétera; puede ayudar a través de los impuestos de todos, pero a veces se hace insuficiente.

«Claro que no es forzoso que la mejor enseñanza sea la impartida en las escuelas públicas, organizadas estatalmente. Frente a la masificación o las deficiencias de estas, son aceptables y deseables ofertas privadas sobre las que el Estado no ejerza sino un homologador control de calidad».<sup>365</sup>

### 9.3. Una tarea docente

Hablando sobre la enseñanza y la educación de los hijos en el seno de la familias, no puedo dejar de recordar que Savater ha sido profesor en diferentes universidades (ahora y por suerte para él, ya está disfrutando de su jubilación), pero eso es mejor que lo cuente él:

«Fui profesor en la UNED durante cuatro años, siempre amparado por la benevolencia heterodoxa de Carlos Moya. En mi época, al comienzo de su andadura, era la universidad aparentemente más cómoda del mundo porque no había que dar clases. Nuestras obligaciones se reducían a atender a los alumnos por teléfono un par de veces a la semana y viajar a distintas provincias españolas o al extranjero cuando llegaba la época de exámenes. La verdad es que no dejaba de ser paradójico que alguien tampoco amigo de los exámenes como yo (después de todo me habían expulsado de la Autónoma por negarme a calificar las pruebas finales) *se viera reducido como única función docente a la de examinador*. A la hora de elegir destino para vigilar tales ejercicios, la mayoría de los compañeros preferían lugares soleados, las islas mediterráneas, etcétera, pero mi querencia invariablemente tiraba hacia el norte. Por eso fui varias veces a La Rioja, una tierra que me encanta (me parece que tiene todo lo bueno del País Vasco, salvo el mar, y ninguna de sus contraindicaciones), donde trabé amistad con los profesores del Colegio Universitario de Logroño, especialmente con Aurelio Arteta y Pedro Arrarás, luego, ahora y siempre tan queridos».<sup>366</sup>

Ahí no termina su sincera confesión; por eso unas páginas más adelante del libro citado, me estoy refiriendo al libro *Mira por dónde...*, dice:

«No lo dudé mucho, a pesar de que la UNED —con su ausencia de clases y su mínimo trabajo académico— parecía el empleo perfecto para alguien que anhelaba tiempo para escribir y leer, como resultaba ser mi caso. Pero yo nunca había dejado de soñar con volver definitivamente a San Sebastián».<sup>367</sup>

Le movía sin duda la tierra que tanto quiere, pero también las ganas de hacer algo, de participar de manera activa con los alumnos; en definitiva, quería comprometerse con algo que no solo fuera atender un teléfono y consolar a un señor o a una señora sin

---

<sup>365</sup> *Ibíd.*, p. 162.

<sup>366</sup> SAVATER, F.: *Mira por dónde: Autobiografía razonada*, *op. cit.*, pp. 402-405.

<sup>367</sup> *Ibíd.*, p. 405.

poder aportarle nada más que ánimo y estímulo, en los pocos minutos de una conversación telefónica, que a veces no es poca cosa. El profesor Savater dice que dejó un «trabajo» que le dejaba mucho tiempo libre para estudiar, leer, por dar clases en una universidad del País Vasco, y dice que:

«Ahora tenía la oportunidad de convertirme otra vez en donostiarra efectivo, aunque fuera a costa de ir y volver en tren todas las semanas (pues nunca pensé en renunciar por completo a la frecuentación de la familia, los amigos y sobre todo amigas, el periódico, etcétera, que tenía en la capital del reino). En aquella época (y quizá en cualquiera), renunciar a una plaza cómoda en Madrid para irse a trabajar a provincias, a costa de un vaivén ferroviario —¡dos noches por semana habría que dormir en el tren!— que además se llevaría la mayor parte de mi sueldo, era una auténtica extravagancia. Como tantas otras de mi vida, la cometí con júbilo y con un sentimiento triunfal de liberación. No me arrepentí, todo lo contrario. Los años de Zorroaga fueron divertidos, turbulentos e imprevisibles: lo mejor que uno puede pedirle a la vida. El conjunto de edificios en los que dábamos clases, situados en lo alto al final de Amara, presumían de un cierto aire oxoniense gracias a la torre de la capilla que los vigilaba. En realidad eran casi una ruina. En su día acogieron un asilo de ancianos, pero su mal estado aconsejó trasladar a los pensionistas a un albergue colindante más moderno. De vez en cuando los viejecitos aparecían por el bar, para beber libremente el vino que les regateaban en su asilo y codearse con las chicas, jubilados jubilosos. Las aulas carecían de calefacción y la mayoría padecían unas goteras de envergadura torrencial. Cuenta la leyenda que cierta mañana lluviosa, cuando el profesor explicaba al presocrático Tales y su dictamen de que todo es agua, un turbión del aguacero empezó a caer sobre los alumnos y uno de ellos, tapándose con su cartera con resignación comentó en voz alta: “Bueno, veremos lo que ocurre cuando llegemos al que dice que todo es fuego...”. Era habitual que los profesores diesen clases con el chubasquero puesto y, en invierno, sin quitarse los guantes. En cierta ocasión la techumbre de un aula anegada, se derrumbó pocas horas después de que docenas de alumnos hubiesen estado allí reunidos, evitándose por poco una auténtica tragedia. Pasaron años hasta que estas deficiencias comenzaran parsimoniosamente a remediarse. Y esos años, sin embargo, fueron los más tormentosamente felices de Zorroaga. Gracias a la socarrona liberalidad de Valls y a la circunstancia histórica que nos marginaba de los circuitos académicos habituales, profesores y alumnos gozábamos de la más real autonomía universitaria que jamás haya habido en nuestro país...ni supongo que en ningún otro».<sup>368</sup>

Gracias a aquel esfuerzo intenso la Universidad de Zorroaga es hoy día un hecho, y todo gracias al empeño y al sacrificio de personas como Savater con ganas de trabajar para los demás. Savater ha sido capaz de dar clases de filosofía en la Universidad, de formar tantas plataformas como hayan hecho falta para luchar contra el terrorismo, asistir a debates radiofónicos y televisivos, viajar por medio mundo dando conferencias, escribir

---

<sup>368</sup> *Ibíd.*, pp. 405 y 406.



en el periódico (*El País*) y ha tenido tiempo para publicar más de cincuenta títulos entre ensayo, novela y teatro y, sin embargo, renunció a ser «profesor» de la UNED. Es decir, que nadie puede criticar la enorme capacidad de trabajo del profesor Savater. Si muchos de los intelectuales que tiene hoy la Universidad española hubieran estado tan comprometidos en la lucha contra el terrorismo como él lo ha estado, es posible que otro gallo nos hubiese cantado. Pero no, la mayoría de los intelectuales, como la mayoría de los curas, han preferido estar calladitos y alejados de los problemas.

#### 9.4. Estado y familia

Aquí estamos hablando de educación y de familia, y a eso voy a intentar dedicarme hasta el final del capítulo. El ejemplo de Savater como profesor es digno de elogio, y sin embargo él, estoy seguro, admitiría que no ha hecho nada del otro mundo, sino cumplir con su obligación: enseñar. En su caso, creo que el título de profesor se lo ha ganado a pulso. Cuando Savater entra en profundidades de lo que él entiende por enseñanza nos ilumina de manera radical las dudas que nuestro pensamiento tuviera al respecto, oigámosle:

«La pregunta por el sentido de la educación no equivale tan solo a ¿qué es la educación?, sino más bien a, ¿qué queremos de la educación?, y hasta, ¿qué deberíamos pedirle a la educación? Desde luego, no basta con enseñar a los neófitos unas cuantas habilidades simbólicas y prepararles para desempeñar un oficio; ni mucho menos con inculcarles hábitos de obediencia y respeto, ni siquiera fermentos de inconformismo. No, es necesario algo más: hay que entregarles la completa *perplejidad* del mundo, nuestra propia perplejidad, la dimensión contradictoria de nuestras frustraciones y nuestras esperanzas. Hay que decir pedagógicamente a los que vienen que lo esperamos todo de ellos, pero que no podemos quedarnos a esperarles. Que les trasmitimos lo que creemos mejor de lo que fuimos pero que sabemos que les será insuficiente..., como fue insuficiente también para nosotros. Que lo trasformen todo, empezando por sí mismos, pero guardando conciencia —por fidelidad a lo humano, su raíz única y verdadera, ese manojito de tentáculos que bajo las apariencias busca a los demás y se traba con ellos— de qué es y cómo es (de qué y cómo fue) lo que van a transformar. ¿Me permite una exageración retórica final, señora ministra? El sentido de la educación es conservar y transmitir el amor intelectual a lo humano».<sup>369</sup>

Claro que la enseñanza la tenemos que dejar en manos de los padres y de los maestros, ambos van a ser vitales para el desarrollo de los niños. En estos momentos los maestros —por desgracia para ellos— tienen doble trabajo. La familia ha sufrido una radical transformación y las cosas ya no son lo que fueron en el pasado. El profesor José Ramón Ayllón dice en una cita que considero de suma importancia:

---

<sup>369</sup> SAVATER, F.: *El valor de educar*, op. cit., pp. 164 y 165.

«En cierta ocasión dijo Urie Bronfenbrenner, psicólogo de la Universidad de Corneil: “Para desarrollarse un niño necesita la dedicación sacrificada e irracional de uno o más adultos que le cuiden y compartan su vida con él”. Cuando le preguntaron qué entendía él por “dedicación irracional”, dijo: “¡tiene que haber alguien que esté loco por el chico!”».<sup>370</sup>

---

<sup>370</sup> AYLLÓN, J. R.: *Entorno al hombre, op. cit.*, p. 125.

Con razón dice el profesor Savater:

«Nada tan miserable como ese hábito —muy anglosajón, pero no solo anglosajón— de gratificar a los niños con propinas cuando realizan cualquier pequeño servicio familiar. Con el pretexto de fomentar su sentido del ahorro o de la responsabilidad, se les convierte en pequeños empleados de aquéllos cuya alegre compañía debería ser su mejor recompensa. Cuando crezcan, no disfrutaran con nada que no hayan pagado caro o que no vean envidiar o necesitar a otros. Es el fracaso de la cultura, al menos del sentido superior de la cultura. ¿Se ha dado usted cuenta señora ministra, de que cuanto menos preparación cultural auténtica tiene alguien más dinero necesita gastar para divertirse un fin de semana o durante unas vacaciones? *Como nadie les ha enseñado a producir gozos activos desde dentro, creadoramente, todo tienen que comprarlo fuera. Incurren en el fallo denunciado ya hace siglos por un sabio taoísta: “El error de los hombres es intentar alegrar su corazón por medio de las cosas, cuando lo que debemos hacer es alegrar las cosas por medio del corazón”*».<sup>371</sup>

Nadie puede poner en duda que la escuela y la familia son los dos pilares donde descansa la educación de los neófitos —de momento no hay otros—. No obstante, si la pareja funciona, si existe armonía dentro, en la convivencia, creo que es el mejor lugar, por no decir el único, donde los hijos pueden ser educados. Hay un texto de Chesterton con el que José Ramón Ayllón pone fin a uno de sus capítulos del libro, *Filosofía y ciudadanía*. Oigámoslo:

«En la práctica el matrimonio solo funciona sobre la idea básica de la permanencia. Es la conclusión de toda la humanidad, y todo el sentido común está de su parte. Intelectuales que podríamos calificar de ingenuos, critican este modelo de matrimonio en nombre de lo que llaman “mentalidad moderna”. La primera pregunta que les hacemos es cómo tratan ellos el problema práctico de los niños. Y la primera respuesta que obtenemos es que no lo tratan en absoluto, porque su mejor propuesta es deshacerse de ellos. Otra respuesta, propia de padres liberados, es confiar la educación al Ministerio de Educación, aunque nos consta que el Estado siempre será demasiado grande, ancho, torpe, indirecto e inseguro para educar a sus ciudadanos. Además, si la humanidad no se hubiera organizado en familias, no hubiera podido organizarse en naciones. El poder estatal crece de día en día, pero son las tradiciones de la humanidad las que sostienen a la humanidad. Y la tradición del matrimonio es básica. Lo más esencial en ella es que un hombre libre y una mujer libre decidan fundar en la tierra el único Estado libre, el único que crea y ama a sus ciudadanos. Mientras estos seres reales y responsables se mantengan unidos, podrán sobrevivir a todos los cambios, parones y reveses que

---

<sup>371</sup> SAVATER, F.: *El valor de educar*, op. cit., p. 168.

constituyen lo que no es más que historia política. Pero si se fallan mutuamente, entonces es absolutamente cierto que el Estado también les fallará a ellos».<sup>372</sup>

Savater contesta sin querer las tesis de Chesterton al darle al Estado más responsabilidad para educar a los jóvenes. Además, se plantea Savater la polémica con la nueva asignatura de Educación para la Ciudadanía. Él se muestra favorable a la implantación de esta asignatura. Hay, sin embargo, ciertas leyes que, si pretenden instalarse en el seno de una sociedad democrática, deben estar sujetas a un amplio consenso. Ese consenso no se debería buscar en las mayorías que encierran compromisos políticos, sino en contar con la voluntad de la oposición, sea del color que esta fuere y más aún si esta es mayoritaria. Quizá lo más interesante de lo que expone Savater es que en cierta manera se opone a Chesterton y de paso al planteamiento filosófico de José Ramón Ayllón. Eso es lo que pretendo señalar, dos posturas diferentes en la reflexión sobre la educación; la de Savater, partidaria más claramente del Estado como institución capaz de educar a los jóvenes, ya lo hemos visto en ese capítulo que ha titulado «Carta a la Ministra». Por otro lado, la de Ayllón es más favorable a la familia como órgano competente a la hora de educar moralmente a los hijos y además se decanta claramente por la familia tradicional, es decir, por la que está formada por un hombre y una mujer, que son diferentes, pero complementarios.

## 9.5. Educación para la Ciudadanía

Oigamos ahora que dice Savater al respecto de la formación del niño:

«Sin embargo, la Educación para la Ciudadanía se ha convertido en piedra de escándalo y en el centro de una de las polémicas más agrias sobre el tema educativo que ha habido en España desde finales de la dictadura franquista. Lo cual no deja de ser tanto más chocante cuanto que no destacan mis conciudadanos precisamente por su preocupación por los asuntos de la enseñanza... Pues bien, en este caso se han oído expresiones tan truculentas como “adoctrinamiento totalitario” “lavado de cerebro” y un cardenal ha decretado —¡ni más ni menos!— que apoyar esta asignatura es “colaborar con el Mal”. Numerosos padres de familia católicos han apelado a la objeción de conciencia para que sus hijos no cursen Educación para la Ciudadanía e incluso según parece se prepara en el mes de octubre de 2006 una gran manifestación de protesta. ¿A qué se debe tan insólito revuelo? Digamos para empezar una palabra sobre la utilidad de esta nueva asignatura. Hoy ya sabemos que en la escuela y en el instituto no solo se forman futuros trabajadores, ni mucho menos feligreses de cualquier confesión o meros consumidores, sino ante todo ciudadanos conscientes de lo que implica serlo y capaces de hacer efectivas todas las posibilidades de la humanidad democráticamente compartida. Por supuesto, tal preparación no es exclusiva de una

---

<sup>372</sup> AYLLÓN, J. R.; GUTIÉRREZ, B. y BLASCO, M. G. (eds.): *Filosofía y ciudadanía*, op. cit., p. 163.

materia sola sino que en ella coinciden a fin de cuentas las disciplinas humanistas en su conjunto».<sup>373</sup>

Savater nos brinda la oportunidad de saber, según su opinión, cuáles son las objeciones que se han hecho a la ley, y dice:

«Pero ¿cuáles son las principales objeciones, es decir las mejor fundadas o al menos las más inteligibles, que se alzan contra la asignatura de Educación para la Ciudadanía? Dejemos de lado, para empezar, las críticas que apenas encubren una supuesta rivalidad comercial con los gestores de la asignatura de religión, la cual se mantiene en el bachillerato español por un Concordato oportunista con la Santa Sede firmado en tiempos del franquismo y que los gobiernos posteriores han mantenido por razones de prudencia o de pereza. Pero desde luego nunca de respeto democrático. Es indudable que ese Concordato deberá ser revisado antes o después —mejor antes— por el bien de la democracia española e incluso de la propia Iglesia católica. En cualquier caso, sea cual fuere la opinión que nos merezca la existencia en la enseñanza de religión, en modo alguno puede representar una alternativa a Educación para la Ciudadanía ni entrar en competencia académica con ella».<sup>374</sup>

Creo que tiene razón Savater en que la nueva asignatura no debe entrar en competencia con la asignatura de religión, es más, es posible que tal asignatura (la religión) debiera quitarse de la enseñanza pública, en un Estado aconfesional como es el nuestro. Sin embargo, no vería incompatible con la asignatura de Educación para la Ciudadanía, una asignatura de historia de las religiones, es más, creo que podría resultar hasta sumamente interesante. Savater sigue interesado en ver los puntos en desacuerdo que hay entre los seguidores y los no seguidores de esta nueva disciplina, y aquí podemos apreciar la gran diferencia de criterios que hay entre Chesterton, Ayllón y el profesor Savater; oigámosle:

«Otro reproche muy repetido en la Educación para la Ciudadanía consiste en que interfiere con el derecho constitucional de los padres de elegir la formación moral que prefieran para sus hijos. En algunos casos, se llega a sostener que la transmisión de valores éticos es competencia exclusiva de la familia y por tanto resulta “totalitario” que el Estado pretenda tener algo que decir en tan delicada cuestión. Seamos ahora claros: esta opinión es un completo y absoluto disparate, desde el punto de vista constitucional o desde cualquier otro que se la mire. Naturalmente los padres tienen el derecho y el deber de educar a sus hijos, como tienen el derecho y el deber de alimentarles. Pero si un niño de ocho años pesa cien kilos por la mala alimentación que recibe en su casa, las autoridades interviene para corregir esta situación..., porque el derecho de los padres no es absoluto ni irrestricto. Del mismo modo, la educación pública tiene obligación de asegurarse

---

<sup>373</sup> SAVATER, F.: *El valor de educar, op. cit.*, pp.171 y 172.

<sup>374</sup> *Ibíd.*, p. 173.

de que los niños y adolescentes reciban formación en los valores que toda la comunidad debe compartir, más allá de las preferencias de sus respectivos progenitores».<sup>375</sup>

Savater está aquí radicalmente desconocido, al reivindicar el Estado —él, un simpatizante ácrata o, como paradójicamente le llamaba la policía franquista, «anarquista moderado»— como forma institucional de enseñanza, por encima de la familia. No critico el cambio de mentalidad de Savater, sin duda lo ha habido, como corresponde a la edad y nos pasa a cualquiera de nosotros, sino la visión estatal que demuestra en este caso una defensa de la Educación para la Ciudadanía y una de las maneras es contraponer a la familia con el Estado. Recordemos lo que en páginas anteriores decía Chesterton:

«Otra respuesta, propia de padres liberados, es confiar la educación al Ministerio de Chesterton, aunque nos consta que el Estado siempre será demasiado grande, ancho, torpe, indirecto e inseguro para educar a sus ciudadanos».

No estamos obligados a elegir entre uno y otro, sin embargo, yo creo que la educación básica, primaria, quiero decir, primera, está en la familia, mientras que la instrucción está en la escuela o en el instituto. Savater, que había empezado defendiendo lo que se le criticaba a la asignatura de Educación para la Ciudadanía, termina justificando el porqué de esa asignatura, a veces y en mi opinión con argumentos discutibles. Escuchemos lo que dice:

«Pero ¿qué es esa “ciudadanía” para cuyo ejercicio educamos? ¿Es realmente tan importante o se trata de otra moda y nada más? Pues bien, quizá debamos preguntárselo a todos esos emigrantes forzosos que llegan desde otros continentes a los países europeos, no siempre hospitalarios, con mil esfuerzos y penalidades. No vienen buscando solamente trabajo, desde luego, ni mucho menos caridad, sino precisamente..., ciudadanía, es decir un conjunto institucionalmente reconocido de derechos y deberes con garantías de futuro.<sup>376</sup> Es la carencia de ciudadanía la que les ha hecho huir de sus países de origen, porque sin ciudadanía solo puede haber súbditos o creyentes pero no hombres libres capaces de labrarse una vida mejor.

---

<sup>375</sup> *Ibíd.*, pp.175 y 176.

<sup>376</sup> Pienso que lo primordial es el trabajo, más allá de que sea una democracia, que desde luego es preferible a una dictadura. El trabajo implica ganar dinero y poder mandarlo a sus países de origen para mejorar las condiciones de su familia. Sin embargo, hay mano de obra altamente cualificada, como ingenieros o técnicos, que prestan sus servicios en extracciones petroleras que están situadas en países de políticas totalitarias y fuertemente islamizados. Me imagino que a esa gente lo que le interesará será coger experiencia y ganar dinero en unos pocos años; la libertad y otras consideraciones por el estilo no las tienen en cuenta, sabiendo que ese trabajo es temporal, quizá por algunos años, pero no más.

Ellos pueden enseñarnos a valorar lo que nosotros, los privilegiados, aceptamos entre melindres y protestas como una fastidiosa serie de rutinas burocráticas». <sup>377</sup>

Espero que la comparación entre los planteamientos de Savater y de Ayllón haya sido de interés y que sirva para que a partir de ellos se pueda reflexionar en busca de una síntesis enriquecedora y que prometa un debate alegre y tonificante como creo que ha sido el expuesto por parte de los autores aquí destacados, pero haciendo más hincapié en el profesor Savater.

La filosofía de Savater habla sobre todo de la libertad, y en esa libertad está por encima de todo la libertad de expresión, que en Savater está representada con toda su intensidad en un libro que lleva por título *Panfleto contra el Todo*. En el capítulo siguiente veremos hasta dónde ahonda la libertad de pensamiento y de palabra en el vasco y cómo no le tiembla el pulso a la hora de criticar a la intocable izquierda (a izquierda totalitaria) que ha escondido y esconde, detrás de la cortina roja de la igualdad, el sectarismo y la falta de libertad contra el ser humano.

## 9.6. Observaciones finales

En este capítulo tan interesante he tratado de buscar «el reconocimiento en el otro yo» y desde luego en los libros que he usado para este capítulo —*Mira por dónde. Autobiografía razonada* (2008), *El valor de educar* (2008) y *La infancia recuperada*, (2002)— no aparece la idea del «reconocimiento en el otro». No obstante, cuando Savater habla de la mujer y de los derechos que ha ido ganando a lo largo de todos estos años, sí aparece, aunque no de forma clara ni concisa, el reconocimiento en el otro y la no-cosificación. Aquí tenemos un claro ejemplo de cómo algunas teorías de la ética se pueden llevar a la práctica. Desde luego que no es cosa fácil, pero con el tiempo y las políticas adecuadas que no olvidan a los que hasta ese momento han estado o han sido marginados de la sociedad, se ha conseguido que las mujeres estén en pie de igualdad con los hombres.

Otra cosa muy diferente es la paridad en las listas electorales; eso es pura imagen electoralista, pero no una realidad de eficiencia. Lo radicalmente importante es que cualquiera pueda disputar en igualdad de derechos, y que tenga las mismas oportunidades. Por otro lado, los homosexuales y otros muchos grupos marginales hasta hace muy poco, son reconocidos como cualquier ciudadano sin por eso dejar de tener derechos ni esconderse ante la cerril opinión pública que hemos tenido en este país durante muchos años, los de la dictadura y algunos de democracia. Salir de ideas preconcebidas, reconocer al otro en su singularidad, tener en cuenta que el otro no es

---

<sup>377</sup> *Ibíd.*, p. 177.

una cosa, sino que simplemente es diferente, no resulta nada fácil, sobre todo después de haber venido de un régimen totalitario y excluyente.

Por consiguiente, sí podemos decir que en este capítulo aparece el núcleo de investigación que andamos buscando en todos los capítulos. En este aparecen incorporados ya a la vida práctica de la moral; es una suerte enorme contar con una disciplina como la ética en la que los proyectos, las hipótesis, las reflexiones de pensadores como Savater y otros se pueden llevar a la práctica. ¿Dónde está la inutilidad de la filosofía? ¿Dónde está el fracaso de las humanidades o al menos de una parte de ellas? Sin embargo, estamos en un error cuando todo se lo imputamos a la política por muy progresista que esta sea; en casi todos los casos esta política se ha nutrido de las teorías que estaban ya en las disciplinas filosóficas, que formaban parte de su doctrina, que eran y son la esencia de la filosofía moral.

Es muy posible que el filósofo Savater tenga razón y que a la larga va a ser una equivocación el haber quitado una asignatura tan interesante como Educación para la Ciudadanía porque ella nos podría enseñar a comportarnos como ciudadanos de una democracia y empezar a respetar al otro, a tener en cuenta al otro como un ser humano con derecho y deberes, al que bajo ningún concepto podemos cosificar, marginar ni tratar como a una cosa. Por tanto, si en este capítulo aparece el reconocimiento en el otro o la cosificación, mejor dicho, la no-cosificación, no es porque lo haga en ninguno de sus libros, sino que lo hace cuando justifica los derechos de las mujeres o de las minorías. Aparece por tanto difuminado, no dicho de forma explícita, pero como es nuestro máximo interés en toda la tesis el buscarlo y justificarlo, creo que en esta ocasión lo hemos encontrado incorporado a la vida democrática participando de la vivencia de un saber que ha sido trasplantado, como tantos otros, desde la filosofía a la vida práctica donde busca su desarrollo y su acomodo. Creo que sería de gran interés para la tesis dejar algunas palabras que la profesora de filosofía Carmen Ballesta Andonaegui dice con respecto a la educación y que bien vale como un resumen intenso y lúcido de la ética de Savater:

«Creo que se puede afirmar que hay cuatro ideas fuerza que están presentes en las obras de Savater que “tocan” por así decirlo, el asunto de la educación. Desde luego, del modo más explícito en todas las de ética, pero también aparecen en sus artículos de prensa y *El valor de educar*. En primer lugar, una propuesta ética trágica, es decir que no recurre a ninguna trascendencia sino que propone un “fundamento” *autónomo y ateológico*, que niega que el mundo o al hombre le falte algo y, antes al contrario, defiende que los valores han de ser creados desde la voluntad. En segundo lugar, la concepción del hombre como ser infinito y libre, como no-cosa, sino creador, único e irrepetible. En tercer lugar, la idea de la acción como siempre posible y siempre inasible a la necesidad. Finalmente, la defensa de



la democracia como la mejor herramienta social que la humanidad ha inventado para realizar la libertad y la dignidad de cada hombre».<sup>378</sup>

---

<sup>378</sup> GIMÉNEZ GRACIA, F. y UJALDÓN, E. (eds.): *Libertad de filosofar...*, *op. cit.*, p. 32.



## 10. La libertad de escribir

### 10.1. La libertad de escribir

Este capítulo lo introduzco por la polémica que levantó en su día el libro que lleva por título *Panfleto contra el Todo* (1978), que está muy próximo, en fechas, a *La tarea del héroe* (1981) o *Invitación a la ética* (1981). Además, incluye algunas párrafos interesantes con respecto a la investigación de la «consideración del otro» que estoy llevando a cabo en esta tesis doctoral. Savater no tiene, según sus propias declaraciones, gran amor por este libro, donde la crítica al Todo (el Estado) es la más predominante sin que haga asco a criticar tanto a cierto anarquismo, a la derecha o a la izquierda.

Es cierto que el profesor vasco ha defendido la enseñanza como fórmula para razonar y entender la libertad, la política y la moral, es decir, la que atañe a nuestro comportamiento. No podemos exigirle a un pensador que piense lo que nosotros queramos; si no nos gusta podemos no leerle, pero él tiene la libertad absoluta para escribir en contra o favor de algo, como antes lo ha hecho con la religión o con la educación, con la libertad moral o con las ideas de Nietzsche, en los que yo he ahondado con el fin de seguir las huellas del «reconocimiento en el otro», que es lo que verdaderamente me ha movido a escribir sobre la filosofía de Savater y que considero que es su idea más fructífera desde el punto de vista filosófico.

Savater ha recibido críticas de todo tipo, es cierto que en su mayoría han sido favorables, pero no lo es en el caso de un libro que por sí solo fue capaz de sublevar a toda una generación de intelectuales, me refiero a *Panfleto contra el Todo* (1978). Se enjuicia a un filósofo de manera radical por el hecho concreto de haber esclarecido y por intentar tirar de una vez por todas un tabú que pretende reconocer a la izquierda en la virtud y en la equidad y a la derecha en la radical desigualdad y en la falta de justicia social. Claro que el libro en cuestión sobre el que quiero hablar tiene un leyenda negra que ha surgido de la intelectualidad de izquierdas que no está dispuesta a admitir ciertas verdades que se dejan ver entre sus páginas. Tenemos que tener en cuenta que el libro fue escrito en 1978, es decir, tres años después de que Franco muriera. En aquel momento el número de radicales de izquierda que había en España por metro cuadrado era de los más altos del mundo. Por eso, ese libro tiene para mí un gran valor y es el coraje que Savater tuvo que echarle para atreverse a publicar el libro en aquellas circunstancias tan desquiciadas.

Por supuesto que yo estoy más de acuerdo dentro de sus páginas con la crítica de la izquierda que con la de cualquier movimiento anarquista; no olvidemos que a él cuando le detuvo la policía de Franco —no digo franquista porque me imagino que no todos

serían franquistas— le calificaron en su ficha como «anarquista moderado» —véase su divertida, a veces, biografía, que lleva por título *Mira por donde: Autobiografía razonada* y de la que ya he hablado en extensión en el anterior capítulo—. Decía esto porque yo siento un gran respeto por los anarquistas, al menos porque entiendo que en ese grupo de simpáticos utópicos —me refiero a aquellos que no recurren a la violencia ni la justifican— existe la voluntad del autocontrol o al menos el deseo íntimo de una responsabilidad política adulta que hace prescindible el Estado en todas sus formas. Admito su ilusión desnuda y su singular altruismo convencido de disponer de una voluntad capaz de estar por encima de cualquier ley o prohibición y deja toda responsabilidad última al individuo. El azote viene de fuera cuando ven la poltrona vacía y la quieren llenar con golpes de Estado, guerras civiles o revoluciones en nombre de la igualdad. Ahí acaba cualquier sueño, y lo mismo que en su juventud dieron la cara por el anarquismo bien entendido —sin tener en cuenta la modalidad de la bomba—; se pasaron, nos pasamos, como mal menor al liberalismo que admite un Estado —poco Estado— y deja a los individuos cierto margen de maniobras y de privacidad.

No estoy de acuerdo cuando Savater arremete contra los anarquistas y los tilda de interesados porque, según él, protestan contra el Estado con una manifestación y reclaman a la policía que los defienda cuando están en apuros. La labor de la policía es diferente en ambos casos. En uno defiende al poder y no puede negarse por las represalias que puedan tomar contra ellos y, en otro, que es el más usual en democracia, defiende al ciudadano contra sus supuestos agresores. Tampoco es lo mismo el anarquista que tiene que defender una postura política o el anarcosindicalista que trata de sacar partido a una huelga que ese mismo hombre o mujer cuando está haciendo una actividad normal a la que tiene acceso cualquier ciudadano. Era el mismo Nietzsche el que ofrecía sus servicios en la guerra como camillero que el que arremetía después contra los débiles y potenciaba a la bestia rubia. El filósofo fogoso y literario frente al hombre, ¡ay!, más débil de lo que el nunca hubiera querido pensar y menos aún escribir. Por eso cuando Savater arremete contra los anarquistas, él, como ya hemos dicho, es un «*anarquista moderado*», no deja de sorprenderme. Oigámosle:

«Eco de gesta tardía protesta son las ambigüedades de las apetencias libertarias de nuestros ciudadanos, el mismo que clama contra la policía cuando la ve frente a un grupo de manifestantes, la llamaría a voces si le roban la cartera y eso le dará pie para exigir mano dura en las cárceles; considerará a los delincuentes bestias peligrosas pero, como la ciudad no es un safari, exigirá un cuerpo especializado de cazadores que le protejan de ellos; sin embargo le horrorizarán con santa indignación las escuchas telefónicas y las cortapisas que la censura pone a sus gustos teatrales o cinematográficos; protestará contra el intervencionismo monopolista del Estado, salvo cuando de ahí puede derivarse una protección crediticia para su negocio; protestará por el mal estado del alcantarillado, por la incompetencia de los ministros o por la ineficacia de la Universidad, solicitará nuevos hombres que gestionen la cosa pública y nuevas leyes que no dejen cabos sueltos: al mismo tiempo soñará con una vida no legislada, arriesgadamente abierta

a la innovación y lo experimental, en la que él fuese capaz de entender, de resolver sus propios asuntos...». <sup>379</sup>

¿Deberían las personas con emotivos sentimientos anarquistas dejar de reclamar a los gobernantes de turno mejores condiciones laborales, mejores carreteras, mejor seguridad social para todos, etc.? Es precisamente el que sospecha de la capacidad de hacer de un Estado el que siempre estará atento a lo que dice y hace. El hecho de ser anarquista es sentir la anarquía como la fase evolutiva más alta del hombre, donde cada cual es radicalmente responsable de sus actos y de su *libertad*. Precisamente, el engaño comunista promete ese final deseado. Digo el engaño comunista porque en un sistema donde no hay una democracia, el poder del partido tiende a perpetuarse y con ello a degradarse y a acabar con la teoría soñada de un mundo sin clases y de seres radicalmente libres y respetuosos.

Sin embargo, el donostiarra no entiende que las personas que tengan esa respetable tendencia política puedan exigir protección policial cuando sea precisa. La persona que asuma esa ideología «anarquista» y romántica de la vida o incluso aquellas que en su momento decidieron intentarlo, véase el movimiento *hippie* nacido en los años sesenta. Aunque luego es posible que la sociedad de consumo y la moda del pelo largo <sup>380</sup> terminaran absorbiendo parte de su cultura de protesta y de sus reivindicaciones de libertad. Ciertamente es que la libertad recaía mayoritariamente del lado de la sexualidad y de las drogas, no del que debería estar, basada en la responsabilidad de las decisiones y de la voluntad personal de la acción consecuente. Los planteamientos de paz eran sin duda el logro moral de mayor interés que tuvieron porque sin duda consideraban al «otro» como algo más que una cosa, es decir, como un ser con derecho y, sobre todo, con derecho a la vida por encima de cualquier cosa. Además, con ello desplazaban a los revolucionarios de izquierda que seguían insistiendo en las fórmulas eficaces de las armas para hacerse con el poder.

En cualquier caso, al poder no le era extraña la fórmula de la violencia para garantizar su éxito; izquierda y derecha estaban de acuerdo en que cualquier ideología tendría que ser impuesta a través de la movilización militar o de la revolución armada, cualquiera excesivamente sangrante y radicalmente desconsoladora como para ser ella la garante de las pautas morales que asegurarían el bienestar de los ciudadanos. Sin embargo, así es en su génesis cualquier Estado, con la diferencia de que en unos hay que remontarse cien años y en otros una docena, pero al final el origen del poder es siempre sangrante (excepto en las democracias modernas).

---

<sup>379</sup> SAVATER, F.: *Panfleto contra el Todo*, Madrid: Dopesa, 1978, p. 40.

<sup>380</sup> Resulta paradójico que en la época infeliz de Franco había jóvenes con el pelo largo que no eran bien vistos por la sociedad en general y recibían no pocas críticas. Sin embargo, esos mismos que criticaban la moda del pelo largo y los llamaban *hippies*, se arrodillaban ante un Cristo con el pelo hasta los hombros como si fuese la cosa más normal del mundo.

En lo que no estoy de acuerdo con Savater es en que se acuse a los ciudadanos por llamar a la policía cuando la necesitan, con independencia de su tendencia ideológica. Mi opinión es contraria a la que sostiene el profesor. Yo creo que cualquier ciudadano tiene derecho en una democracia a expresar sus opiniones, y en países donde se pagan impuestos cualquier persona tiene derecho y razón suficiente, con independencia de su ideología, a hacer que sus impuestos se reviertan en el bien de todos, en el barrio, ciudad o comunidad donde viva. El hecho de que yo quiera que el Estado se entrometa en mi vida lo menos posible no quiere decir que no entienda que ciertas cosas deben ser sostenidas por la sociedad en su conjunto.

Si yo digo que el Estado no es quién para fijar los precios, sino que los precios los fija el mercado, no estoy sosteniendo una contradicción si cuando necesito un médico o a los bomberos, los llamo. Esos servicios los costeamos todos los ciudadanos, el Gobierno lo que hace es gestionarlos mejor o peor, ¿cómo?, dotándolos de mejor material, pagándoles convenientemente, etc. No veo ninguna contradicción en una persona que preste sus servicios en un sindicato anarcosindicalista y que luego, como ciudadano, reclame ciertas cosas a las que tiene derecho. No entiendo que una persona con tendencias ideológicas diferentes o iguales a las que sostiene el Gobierno de turno no pueda manifestarse en contra y enfrentarse a la policía, aunque luego reclame con toda justicia al Gobierno lo que estime que debe otorgarle como derecho.

La seguridad del Estado es para todos los ciudadanos, al menos en las democracias, no para los que se hayan «portado bien» con el Gobierno. Pero quizá por lo que más se critique a su libro no sea por algo tan nimio desde el punto de vista político como lo que yo he señalado. La crítica más radical viene sin duda de los grupos de izquierda y, sobre todo, de la izquierda más radical de aquel momento, es decir, del año 1978. Muchas de las cosas que dice Savater están llenas de razón, pero era difícil que una época tan sumamente radicalizada estuviera dispuesta a discutir el libro. El reproche fue inmediato y lo que aún resulta más asombroso, es que, en unas declaraciones a consecuencia de haber sido galardonado con el Premio Planeta del 2008 que hace a la revista *Qué leer*, dice que su mejor libro, o al menos del que está más satisfecho, es sin duda el que lleva por título *Las preguntas de la vida* (2007)<sup>381</sup> y del que menos del que se titula *Panfleto contra el Todo*.

Puedo estar de acuerdo con él en la primera parte. *Las preguntas de la vida* es sin duda un gran libro y además resulta tremendamente pedagógico, tanto es así que me han llegado noticias de que en algunos institutos ha sido el libro seguido y obligado para alumnos de segundo de bachiller, es decir, preuniversitarios; sin duda que el profesor tiene otros libros cuyos méritos son indiscutibles. En la segunda parte no estoy tan de

---

<sup>381</sup> En este interesante libro no incluye nada que haga referencia a la relación en el otro, el yo o la cosificación, mientras en *Panfleto contra el Todo* sí lo hay. Este es un buen motivo para sospechar que esas reflexiones filosóficas estuviera muy determinadas por la Escuela de Frankfurt.

acuerdo con él. En sus declaraciones parecía como si se sintiera avergonzado de haber escrito un libro como el de *Panfleto contra el Todo*, por cierto, Premio de Ensayo Mundo (1978) y decía que era el libro que más insatisfecho le había dejado. Desde que escribió *Panfleto contra el Todo* hasta sus declaraciones en el 2008 han pasado treinta años y todavía sigue planteándole dudas el librito en cuestión. Todo esto me indigna, porque lo que están fomentado con su demagogia es el rechazo a una alternativa coherente de ser de izquierdas si se siente tal corriente ideológica. Por eso no veo que el libro del donostiarra sea algo para olvidar.

No solo no se debe criticar a la izquierda, sino que se tiene que hacer; de lo contrario, la propia ideología no podría rectificar si así lo desease y tampoco podría en ningún caso haberse alejado de los planteamientos primeros que estaban cerca de los comportamientos más radicales, representados en el mundo por los partidos marxista-leninistas. Por este motivo, el libro del vasco me parece acertado y creo que no dice nada que con posterioridad a aquellos años no hayamos ido descubriendo poco a poco, una vez que la fiebre del sectarismo ha ido pasando (aunque no del todo) y el agua ha vuelto a su cauce.

Cuando se habla de la oposición a la dictadura de Franco, siempre entendemos que los únicos capaces de hacerle frente fueron la gente de izquierda. Eso es cierto, pero sería mucho más honesto decir que no solo fue la gente de izquierdas, sino que muchos demócratas cristianos y que otros tantos liberales también se opusieron a un régimen que hizo pagar caro a todos los que se opusieron a él, no importaba que se fuera de derechas moderado o de izquierdas, al final todos eran juzgados por el mismo patrón. Pero Franco y sus seguidores no hacían distinciones entre liberales, demócratas cristianos o socialdemócratas; para ellos cualquiera que no pensase como ellos era comunista, rojo, y enemigo del régimen. No creo que el profesor albergue ningún prejuicio contra la izquierda. Simplemente, creo que se debe hablar claro, que la tarea de los intelectuales es esclarecer los rasgos de la historia que el fundamentalismo ha querido ocultar, tapar, esconder, para seguir su trayectoria corrupta e instalarse en el poder. En el fondo, lo que movió a la ya inexistente Unión Soviética ha sido un ansia absoluta de poder y de control sobre la indefensa y engañada población. Fueron capaces de controlar sus vidas, de instalarles en un gueto de donde, salvo raras y contadas excepciones, no se podía salir.

Lo más valioso que el ser humano tiene, el patrimonio con el que todos deberíamos nacer, es decir, con el de la libertad, fue y es todavía en algunos países, cortado de raíz. Eso debería considerarse un crimen contra la humanidad, pero no sé por qué poderosas razones todavía no se ha cuestionado.<sup>382</sup> Es cierto que la izquierda tenía que salir

---

<sup>382</sup> La transigencia de las democracias occidentales contra las dictaduras —sobre todo las árabes— resulta ciertamente vergonzosa, pero al parecer el petróleo está más allá de todo raciocinio moral.

violenta y guerrera. Las circunstancias históricas como la explotación de los trabajadores, el estado de indefensión de los pueblos o la marginalidad propiciaron que la izquierda tuviera que ser violenta, si quería ser, de lo contrario podría correr la suerte esquiva de su disolución. Sin embargo, con el tiempo y en los países en los que cuajó se instaló en el poder y se le olvidó de para qué había llegado a él.

En los países donde el marxismo no fue interpretado al pie de la letra y se sacó de él lo que parecía más juicioso, resultó ser tremendamente útil. La justicia social abundó prácticamente en todo la Europa occidental, y en algún país como Gran Bretaña las mejoras sociales fueron y son abundantes sin que haya habido nunca un partido comunista. España, Francia, Italia o Portugal, que los hemos tenido —iba a decir sufrido—, han formado y forman, aunque muy debilitados, parte del parlamento democrático. Pero desde el surgimiento de las primeras organizaciones de izquierda o que atendían a tal definición hasta la fecha ha pasado mucho tiempo, suficiente como para darnos cuenta de cómo han ido evolucionando los países comunistas y las democracias occidentales y burguesas.

Nadie puede poner en duda que las democracias tienen sus errores, pero con ella tenemos la garantía de que tarde o temprano el líder que gobierna en ese momento el país tendrá que dar paso a otro de su partido o de diferente partido, que suele ser lo habitual. Pero lo más grande de la democracia es que nos permite admitir al otro, «reconocernos en el otro» al que piensa de forma diferente a nosotros, porque esas son la reglas del juego y a ese juego me he apuntado yo, como sin duda hace más tiempo se ha apuntado el profesor Savater. Como cualquier persona, el profesor ha pasado por fases en las que ha sido más radical, pero también ha sabido estar a la altura de las circunstancias cuando las cosas han discurrido, como en el caso del terrorismo vasco, por cauces intolerables. Ver las críticas que el donostiarra lanza contra la izquierda y la progresía más sectaria y retrógrada no quiere decir que no tenga nada en contra de los regímenes de la derecha más reaccionaria que todavía abundan entre nuestros queridos compatriotas, aunque bien es verdad que son minoritarios.

El libro que presenta y que tanta polvareda levantó en su día, y que en la actualidad sigue levantando en círculos intelectuales y académicos, tiene, en mi opinión, poca justificación, y menos en estos momentos, cuando la caída del Muro de Berlín nos ha dejado ver el horizonte de represión, autoritarismo y falta de libertades de países tan capaces como Rusia. Ahora, en estos momentos, cuando Occidente intenta proteger a las minorías y los homosexuales son restituidos de un maltrato histórico, Cuba, Corea del Norte y los países islámicos los encarcelan o los ejecutan como si fueran criminales;

---

Puedo entenderlo, pero no lo comparto, aunque hago uso del coche y de la calefacción como cualquier hijo de vecino. No deja de ser una contradicción personal, pero la tengo y soy «prisionero» de ella si no quiero renunciar a mi calidad de vida. No dejo de pensar que yo puedo conducir gracias al petróleo y las mujeres en algunos países árabes no lo pueden hacer a pesar de tenerlo en abundancia.



en Occidente no se ejecuta ni a los criminales ni a los violadores. La izquierda a la que cada vez le va quedando menos para distinguirse de la derecha liberal se lanza a la defensa contradictoria de sus políticas retrógradas y fascistas. Porque lo mismo que hay un fascismo de derechas hay un fascismo de izquierdas y un fascismo islamista, como también lo hay semita. Sí, he dicho semita, ya es hora de dejar de rentabilizar el holocausto por parte del sionismo radical que pretende con ello justificar sus asentamientos en Palestina mientras Occidente mira para otro lado o se deja caer con subvenciones, que es algo que cada vez hacemos más porque tenemos cada vez menos que ofrecer.

Cada cual saca partido de lo que tiene, como la izquierda española lo ha sacado del franquismo. Franquismo que le ha sido sin duda ciertamente rentable durante mucho tiempo. Criticar lo que unos y otros hacen no me parece negativo, al contrario, es la salsa de la democracia; si queremos tener una democracia viva, tenemos que comprometernos más con ella, tenemos que pedirle explicaciones de lo que hacen con nuestro dinero, cómo se lo gastan o cómo lo invierten. Tenemos que saber si somos objetos de manipulación por parte del poder, de lo contrario nuestra democracia corre el riesgo de morirse y como no nos demos prisa acabaremos por asistir a su entierro.

No vale, creo, con ir a votar cada cuatro años, debemos exigirnos algo más. Las manifestaciones que por un motivo o por otro se hacen son positivas para cualquier democracia porque los ciudadanos demuestran que no siempre pueden estar de acuerdo con un partido político ni gente de su propio partido tiene por qué estar de acuerdo con lo que dicta o hace la cúpula. Los intereses políticos del partido en el poder ni son ni tienen por qué ser los mismos que los de su propia militancia, en ocasiones son radicalmente opuestos.

Con este libro Savater lo que hace es poner sobre el tapete lo que nadie quiso ver en su momento. Sinceramente, no por falta de capacidad de los intelectuales españoles, sino porque es mejor pasar desapercibido que soportar ese aluvión de críticas que recibió en su día el *Panfleto contra el Todo* y que todavía sigue recibiendo. Crítica que ha hecho reconsiderar si fue acertada o no su publicación al propio Savater. En cualquier caso, el libro no ha sido publicado desde que salió a la luz en el 1982 en Alianza Editorial número 900, aunque yo sigo para la citas la primera edición de la editorial Dopesa (1978). No creo que su prestigio como intelectual se vea mermado por no reconocerse en él, pero lo que no entiendo es por qué no cree a estas alturas de su vida intelectual que sea un buen libro.

En este libro, y quizá más que en ningún otro, algunos autores como Adorno son traídos con más ímpetu que en la mayoría de sus publicaciones, en las que pueden aparecer de manera más tímida. Otro autor muy querido por él, Nietzsche, también aparece citado, pero en este caso no se trata de una novedad. El autor de *La genealogía de la moral* aparece en casi todos sus libros; es, como le dijo en una ocasión el distinguido profesor

Muguerza, «hagas lo que hagas tú siempre acabas en Nietzsche». Sin duda, tiene razón. Precisamente porque su libro está salpicado de citas brillantísimas de Nietzsche es por lo que más me han extrañado sus críticas conservadoras al movimiento anarquista. Me pregunto si el planteamiento que Savater hace al pedirles explicaciones a los anarquistas cuando se oponen al Estado en cualquier situación criticable, tiene que invalidar toda repulsa contra el poder, de forma que tengo que admitir al poder para poder reivindicar. Me opongo al Estado pero no puedo vivir fuera de él porque él es, aunque yo no lo desee, mi interlocutor en asuntos sociales y en caso de pretender aniquilarlos es a él quien bebo dirigirme. Pero mientras espero ese día —poco probable— tengo necesariamente que participar con él porque soy una figura dentro de su inmenso tablero de ajedrez que él pude suprimir o ignorar llegado el caso. Mi cuadrícula es la que tengo para expresarme, ese es mi espacio de libertad y es el que he decidido explotar con cautela y responsabilidad. En definitiva, quien dispone a voluntad de los individuos es el poder, y cuanto más autoritario sea más posibilidades tendrá de disponer de sus ciudadanos, por eso, y con justificadas razones, dice Savater:

«En todo caso es el Todo quien manda. La alianza de la Razón absoluta con la abstracción deificada del Capital ha dado lugar a un Poder sin resquicios pero sin embargo amenazado con un control cada vez más perfecto del individuo y por otro lado a la necesidad permanente de introducir más y más violencia para protegernos o para proteger al Estado de él: se va alcanzando un paradójico nivel de perfecta estabilidad convulsa sin precedentes en la historia que conocemos. Esta conflictiva situación no puede ser enfocada con la plácida o utópica confianza que nos dan los viejos esquemas de valores éticos —políticos, las falacias de la igualdad, del Bien común, del individuo, de la clase, etc., pues todos ellos contribuyen sencillamente a reforzar de uno u otro modo el Todo como Estado productivo de Guerra en su forma cada vez menos libre y más peligrosamente manipuladora de la fuerza propia de cada cual».<sup>383</sup>

Si nos centramos en la crítica del Todo y procuramos aislarnos de que la representación del Todo son los Gobiernos totalitarios de izquierda, como muy bien pueden ser los indeseables fascismos o cualquier otra forma de gobierno totalitario, sacaríamos, a mi entender, mejor provecho de este libro. Acierta plenamente Savater cuando dice:

«En la falacia del Bien Común hemos visto aparecer la sombra de lo supuestamente enfrentado al Todo, el individuo “concreto” —como suele decirse— con sus propios intereses y sus particulares apetencias. Espero que las páginas anteriores hayan contribuido a levantar la sospecha de que el egoísmo no es realmente un don tan bien repartido como puede suponer un examen superficial, ni el Bien Común una salvaguardia social contra sus posibles deseos desmandados. Pero ahora quisiera ocuparme más especialmente del individuo y su paradójica y falaz condición en el discurso totalitario. Pues siendo este un panfleto contra el

---

<sup>383</sup> SAVATER, F.: *Panfleto contra el Todo*, op. cit., p. 46.

Todo, pudiera pensarse que lo que se propugna es una defensa del individualismo, considerando a este último como el opuesto natural del primero. El punto de vista que sostengo es aproximadamente contrario: a saber, que el individuo es la más firme y sólida herramienta teórica y política del Todo, que nace con este y para servir a este, que incluso en sus desviaciones antiolectivistas — si sigue conservando su identidad individual— le rinde servicio de pleitesía. Precisamente porque lo en estas páginas estimulado es la fuerza propia, la peculiaridad irreducible y la libre capacidad creadora de “unos” cuyo compañerismo cantó la Boétie, el individuo y la falacia individualista tienen que ser señalados como cómplices del poder del Todo. Porque nada contribuye tan eficazmente al reforzamiento de la sociedad totalitaria como las falsas soluciones que ella misma alienta desde dentro de sus propios planteamientos y acotando sus mismos ideales, las “alternativas” que procura para luego mejor aplastarlas o convertirlas en su opuesto, ante el desconcierto más y más desarmado de almas rebeldes».<sup>384</sup>

No obstante, abundando en lo dicho por Savater, él continúa con su justificación de individuo como un Todo; oigámosle:

«Resumo brevemente el punto de vista que trato aquí de sustentar: el individuo es el polo correspondiente a “parte” de la estructura del Todo; como tal “parte” —o incluso partícula, particular— tiene, por un lado, que estar sometida al Todo y recibir de él su sentido y vitalidad, y, por otro, tiene que serle fundamentalmente homogénea, es decir, no puede tener más diferencia con él que una diferencia de relación; esta relación no puede ser simétrica; entre los distintos individuos-partes hay una igualdad fundamental, su relación idéntica respecto al Todo, pero diferencias funcionales según los papeles jueguen —o se les asignen— en la organización total. El Individuo es un Todo orgánico formado por la coordinación de diversas potencias y su sujeción a un principio de control único (véase, entre muchos ejemplos, la teoría platónica de la triple alma), mientras que por su parte el Todo es también una especie de Individuo —o un organismo, una máquina, etc., según como se considere también al individuo-parte, cuyas potencias —filósofos, guerreros, comerciantes...— están representadas por todo-individuos del primer tipo».<sup>385</sup>

Efectivamente, el Todo puede ser identificado con una máquina. Porque el Todo pasa su rulo potente y lento sobre los individuos que vivimos en sociedad. Pasa su apisonadora de legislaciones, leyes, controles, impuestos, prohibiciones, restricciones, manipulaciones. Para seguir en el poder se vale, si llega el caso, de mentiras o medias verdades, engaños interesados en perpetuar o incrementar su dominio, etc. Eso lo hace el poder que nosotros elegimos en las sociedades democráticas. Eso lo llevan a cabo los gobernantes que nosotros elegimos, de cualquier signo o inclinación. En los Gobiernos totalitarios la cosa no es peor, sino, sencillamente, irreversible. Allí la máquina no

---

<sup>384</sup> *Ibíd.*, pp. 58 y 59.

<sup>385</sup> *Ibíd.*, pp. 59 y 60.

miente, no engaña, no pasa el rulo: somete, tiraniza, esclaviza, es sencillamente una máquina de guerra dispuesta siempre a matar en cualquier situación que sea favorable para sus intereses. Esta es la conclusión a la que yo he llegado del Todo. Todo es simplemente una definición de poder absoluto que se basa en la fuerza y la coerción para someter a los individuos. Un poco más adelante en su discurso, Savater dirá algo quizá contradictorio, pero que viene a apoyar la idea que yo tengo del Todo como tal y la de los individuos como separados del Todo del que no son parte:

«El anhelo individualista, que supone algo así como un pacto entre los todos-individuos, para formar el Individuo-Todo, va poco más allá que hasta la protesta ante los excesos coactivos del Todo que no confía lo suficientemente en la capacidad autorreguladora de los todo-individuos, capaces de interiorizar ya por sí mismos las exigencias de regulación incluso a través de los conflictos particulares; en cuanto esta regulación por cualquier “exceso”, “demencia” o “delito”, fracasa, el individualismo liberal no duda en recurrir perentoriamente a las fuerzas del Orden Público que debe proteger el maltrecho Bien Común».<sup>386</sup>

Cabe destacar dos cosas. La primera se trata de que efectivamente hay una diferencia entre el Todo y el individuo, como ha quedado claramente expresado en las palabras de Savater. Es decir, ya no se trata de un Todo formado por muchos individuos, sino que el Todo es radicalmente diferente a los individuos que son los que tienen que padecer y sufrir al Todo como algo políticamente inevitable. Además, el profesor dice que el Todo no confía en la capacidad autorreguladora de los todo-individuos. En el análisis del totalitarismo que él hace arremete contra el marxismo-leninismo y, en mi opinión, es acertada su crítica, en tanto que sistemas totalitarios incapaces de reconocer los deseos humanos y menos aún de satisfacer sus necesidades de libertad, creación, inversión económica, desarrollo empresarial, libertad religiosa, capacidad intelectual creativa fuera del marco indicado por el partido, etc. Que se actuara para paliar las desigualdades que tenían lugar en un momento preciso y real no quiere decir que cuando la práctica iba demostrando lo equivocados que estaban los medios, se siguiese por ese camino, sin variar, con buen criterio, las circunstancias históricas que impulsaron las acciones. Que detrás de algunas acciones de la democracia se escondan los latigazos intermitentes del totalitarismo es algo que no se debe poner en duda, porque es un hecho probado y vivido, pero por fortuna es llevado a cabo por individuos aislados, no por el sistema que conforma el *Todo de todos...* (si tal expresión cabe). Pero sobre el Todo como radical totalidad y exclusividad se podría hablar largo y tendido.

Solo apuntar un ejemplo de un Todo de los muchos que hay, es decir, que en mi opinión todo aquello que sea susceptible de tener poder o hacer presión sobre el poder para llevar a cabo tareas ad hoc. Un ejemplo de los muchos que nos puede brindar la historia, es el del *lobby* judío de los Estados Unidos y su presión hacia los mandos políticos de

---

<sup>386</sup> *Ibíd.*, p. 60.

ese país a través de apoyos electorales y otros favores a cambio de que se ayudara al sionismo a instalarse en Palestina. Las consecuencias trágicas de aquellos apoyos las conocemos todos:

«El presidente demócrata Truman en agradecimiento a los apoyos recibidos por el *lobby* judío reconoció —con todas las injustas y nefastas consecuencias que esto traería a la larga como estamos viendo— el Estado de Israel. A este presidente le sucedió Eisenhower que no tenía ninguna simpatía por los judíos y al que estos, lógicamente retiraron su apoyo en la campaña electoral, pero aún así el republicano Eisenhower ganó las elecciones de 1952».<sup>387</sup>

Quizá lo criticable en el libro de Savater no sean tanto sus rotundos y repetidos latigazos contra la izquierda totalitaria, sino el haber omitido los Todos que se acomodan dentro del poder como los *lobbies* que socavan las entrañas de los Estados en sus formas totalitarias de partido único o en las democracias como la norteamericana. Refugiados en la democracia se comenten barbaridades que pasan desapercibidas a las clases medias en general. Que el profesor Savater nunca ha sido partidario de los totalitarismos ni de izquierda ni de derecha es algo que a todos nos consta. En la mayoría de sus libros hay algunas páginas dedicadas a defender la libertad y por supuesto en contra de los Gobiernos totalitarios. Como ya vengo diciendo es uno de los pocos intelectuales que se han opuesto a ETA, que ha dado la cara y que eso le ha costado estar en el objetivo de ETA. Es de los pocos intelectuales a los que han tenido que asignar guardaespaldas, tanto para él personalmente como para su familia; su integridad física en el pasado ha corrido mucho peligro y eso es algo que hay que tener siempre presente. ¿Estaríamos dispuestos muchos de los ciudadanos a correr el mismo peligro? Savater se tuvo que enfrentar a un Todo como ETA y ese Todo ha quedado definido como marxista-leninista hace mucho tiempo.

Precisamente, las críticas más ácidas y dolorosas para una izquierda radicalizada como la de 1978 son las que el donostiarra hace en este libro y las que arrojaron mayores sombras sobre el *Panfleto contra el Todo*. Las fechas en las que vio la luz el libro no eran desde luego las mejores. Hoy día, después de treinta años, quizá hubieran tenido escasa repercusión, y a la luz de los acontecimientos pretéritos ocurridos en la extinta Unión Soviética y la caída del Muro de Berlín las cosas tienen claramente otra interpretación. Además, España ha cambiado de manera radical su forma de pensar. Quizá sigamos siendo radicales, pero lo que ocurre es que las cosas sociales nos preocupan cada vez menos. No parece que a la clase media en general le preocupe si los contratos basura imponen su ritmo a la vida laboral, si la vivienda tiene unos precios desorbitados, si la enseñanza media no es capaz de garantizarnos una educación razonable y si las implicaciones políticas con la democracia son cada vez menos. Ante este panorama tan poco prometedor no nos debe extrañar que el Todo maneje cada vez

---

<sup>387</sup> FRASER, T. G.: *El conflicto árabe-israelí*, Madrid: Alianza Editorial, 2008.

con más descaro e intransigencia a las partes, que son súbditos de Gobiernos totalitarios camuflados o, si se quiere, de oscuros intereses de partido que buscan el acomodo en el poder. Podrá resultar duro, pero creo que se ajusta bastante bien a la realidad que estamos viviendo en nuestro país.

## 10.2. La ley del Todo

Ahora vamos a ver algunas de las razones por las cuales el profesor Savater fue duramente criticado en su día, crítica que llega hasta la actualidad, pero que no sobrepasa los círculos intelectuales más restringidos y no va más allá de los especialistas en filosofía y los conocedores de su obra. Es posible que *Panfleto contra el Todo* fuese rechazado por cosas como esta:

«[E]n inacabables trucos tácticos y poliqueterías, en forma de socialismo mucho más interesadas en conservar el buen funcionamiento de la máquina industrial que en emancipar bruscamente a los obreros, en prédicas ilustradas que recomiendan usos inmediatamente estratégicos de la cultura, en una mezcla de sentido común burgués “de buen corazón” y autoritarismo, la clase va adquiriendo poco a poco conciencia de que ya no tiene conciencia de clase. Llega el momento de resurgir de los “puros”, renace con fuerza atosigante el mito del Verdadero Partido Revolucionario de los Trabajadores. Max Horkheimer presenta así la situación: “Las rebeliones contra este desarrollo de las asociaciones obreras no han faltado. Las protestas de los grupos que se separaron se parecían entre sí como su propio destino. Se dirigen contra la política conformista de los dirigentes, contra el avance hacia el partido de masas, contra la intransigente disciplina. Pronto descubren que el objetivo originario, el de abolir el dominio y la explotación en cualquier forma, solo es todavía una frase de propaganda en boca de los funcionarios. Critican en los sindicatos el acuerdo tarifario, porque restringe la huelga, en el partido la colaboración con la legislación capitalista, porque corrompe, en ambos casos la política realista. Reconocen que la idea de la convulsión social se ve, en los casos efectivos, más comprometidas cuanto mayor es el número de adeptos que reclutan para tal idea” (*El Estado Autoritario*). Cuanto más pequeños son estos grupos, más pureza radical guardan en sus planteamientos, es decir: más fidelidad a la idea de la conciencia de clase como algo que les cae desde una objetividad exterior a los alienados trabajadores, más fe en la acción del pequeño grupo como un bisturí que corta a través del engangrenado tejido social su camino hacia el control del Todo, más aferramiento a la idea de que los pocos que hayan visto honrada y totalmente qué es lo que pasa y qué es lo que hay que hacer imponga su dictado a un rebaño que, cuando cobre plenamente conciencia de clase, les aplaudirá con lágrimas en los ojos».<sup>388</sup>

---

<sup>388</sup> SAVATER, F.: *Panfleto contra el Todo*, Madrid: Sopesan, 1978, pp. 90 y 91.

Ahora el reclamo ya no es la proclama al proletariado, sino la ecología y el cambio climático. Estas consignas son utilizadas por la izquierda y la derecha y es una manera de venderse como otra cualquiera, que no sabemos si garantizará que el medioambiente se depure, pero que con su propaganda se antepone al devenir de muchos trabajadores que ignoran cuál va a ser su suerte en el futuro. Nada digo aquí que no haya dicho mejor que yo el insigne Max Horkheimer. Propaganda, eso es, propaganda que oculta su verdadera intención de poder y camufla detrás de su careta las intenciones del Todo como radicalización última. Cuando Savater escribía su *Panfleto contra el Todo* había en España una infinidad de pequeños partidos de izquierda que pugnaban entre ellos por hacerse con un trozo del pastel que la democracia incipiente prometía. Como es lógico, la inmensa mayoría de esos pequeños partidos terminó bien disolviéndose, bien formando parte de partidos mayoritarios. Por eso, al hablar Savater del radicalismo de izquierda, consecuente con el momento que vivió, dice:

«En su pequeñez, estos partidos reproducen también todas las luchas políticas, las exclusiones, las zancadillas y las disidencias: su voluntad de Todo les convierte en microcosmos de la gran lucha por el Poder y su debilidad cuantitativa, junto con el carácter de expulsados o excluidos de la mayoría de sus miembros, garantizaba una dosis entre ellos de resentimiento mayor incluso que la media habitual en este tipo de organizaciones reivindicativas. Además se prueba de nuevo que no hay nada tan insaciablemente ambicioso como la honradez a ultranza que no quiere nada para sí misma... La falacia de las clases impone que cada rebelde o grupo de rebeldes se vea obligado a totalizar su reivindicación, a plantearla no como un privilegio particular, fruto de una decisión o de un gusto que los demás no tienen porqué compartir, sino como una posible norma universal. Por esto hoy lo que sigue siendo esperanzador, desde un punto de vista libertario, es el movimiento sublevador de grupos que por su marginación y características difícilmente pueden convertirse en fuente de Ley para el Todo, pero en cambio sienten en carne viva que la ley del Todo es la contraria».<sup>389</sup>

En este sentido Savater dice algo que tiene que ser considerado con la importancia que se merece:

«Por esto hoy lo que sigue siendo más esperanzador, desde un punto de vista libertario, es el movimiento sublevador de grupos que por su marginación y características difícilmente pueden convertirse en fuente de Ley para el Todo, pero en cambio, sienten en carne viva que la ley del Todo les es contraria. En cuanto en estos grupos entran los detentadores de la conciencia de clase, la reivindicación particular y que no tenía por qué encuadrarse en “en el conjunto de lucha general” se engloba en un planteamiento de tipo tal que con nada podrá cambiar excepto el Todo, pero que nunca se cambiará contra el Todo. Recientemente hablaba en Madrid el psicoanalista Félix Guattari de los llamados marginados sociales

---

<sup>389</sup> *Ibíd.*, p. 90.

(homosexuales, presos, prostitutas, mujeres en general, drogadictos, psiquiatrizados, minusválidos...)»<sup>390</sup> como de “una nueva clase revolucionaria”, refuerzo y complemento del clásico proletariado. Sea cual fuere la oportunidad estratégica a corto plazo de tales declaraciones, encierran el más abyecto amor teórico al Todo y la más notable incapacidad para imaginar qué sería hoy de un planteamiento realmente revolucionario. Por último este dogmatismo clasista brinda también una coartada a quienes, aprovechando en su camino hacia el Poder las ansias libertarias de almas independientes, deben deshacerse de estos molestos compañeros de viaje en cuanto ocupen el puesto de control del Todo. La conciencia de clase sanciona positivamente esta traición a lo particular, que va desde el fusilamiento o el campo de concentración en un extremo hasta los mil pequeños abandonos —dejar caer— que el hombre de partido puede infringir cada día a quien le sirve, pero también le desmiente y llega a estorbarle. Así se refleja lo que luego vendrá y también lo que el punto de vista de la totalidad impondrá como norma después. Adorno ha descrito bien este desasistimiento en el terreno intelectual: “esta experiencia la hace de nuevo quien, conforme a los estereotipos y marcas según los cuales hoy de antemano se distribuye a los hombres, sea contando con el número de los progresistas, sin que jamás haya suscrito aquella garantía que parece unir entre sí a los ortodoxos, los que como se sabe, se reconocen por algo imponderable del gesto del lenguaje, especie brusca y obediente resignación a manera de santo y seña. Los ortodoxos o también los incursos en disidencias de no mucha importancia, le salen inmediatamente al paso esperando de él solidaridad. Expresa y también tácitamente invocan de él el entendimiento progresista. Pero en el momento mismo en que él, por su parte, espera también de ello la mínima muestra de la misma solidaridad, o tan siquiera condolencia por su personal participación en el producto social del sufrir, ellos le muestran la fría indiferencia que ha quedado de todo materialismo y ateísmo, en la era de los popes restaurados. Los organizados pretenden que el respetable intelectual se exponga por ellos, pero tan pronto como recelan, a la distancia que han de tener que exponerse ellos mismos, entonces el respetable intelectual se convierte en el capitalista y la misma respetabilidad a cuya costa ellos especulaban, en risible sentimentalidad y estupidez. La solidaridad se polariza en la desesperada lealtad de los que ya no pueden dar un paso atrás y en la virtual extorsión sobre aquellos para quienes tener algo que ver con los esbirros sería lo mismo que entregarse a la pandilla” (*Mínima Moralia*).»<sup>391</sup>

En el tiempo que llevamos vivido de democracia, es decir, treinta años, nos hemos podido dar cuenta de que las palabras de Savater no son en absoluto desacertadas, como no lo son las de Adorno. El abandono, la insolidaridad y la deslealtad a las personas, a la familia, a los amigos o a la patria no deberían a estas alturas de la vida, de la mía,

---

<sup>390</sup> Aunque no se debe al filósofo Savater en las palabras de Félix Guattari, se pueden apreciar el yo como reconocimiento en el otro y en la no-cosificación al intentar no excluir a los marginados sociales, mujeres, drogadictos, etc.

<sup>391</sup> *Ibíd.*, pp. 91 y 92.



quiero decir, pasado ya algo más de medio siglo, resultarme ni resultarnos motivo de asombro y, sin embargo, nos lo sigue pareciendo. Las deserciones en el ámbito personal pasan casi siempre desapercibidas, pero en el ámbito de los partidos políticos son tan llamativas como poco honrosas para quien las lleva a cabo por motivos tan poco estimables como es el poder político. De la derecha a la izquierda se pueden sacar ejemplos, pero es mejor que cada cual tenga presente lo que más le han impactado a lo largo de estos años de democracia en España y de lucha partidista para hacerse con el poder.

En la historia hay cientos, por no decir miles, de ejemplos donde de un lado y de otro el *Todo* ha sabido pactar con lo que mejor defendía sus propios intereses, sin importarle mucho si los intereses personales de la gente ni pararse a pensar en los propios planteamientos morales. Criticar al *Todo* no me parece desfasado; aunque el *Todo* represente las causas marxista-leninistas, esa crítica ha valido para que esos países que sometían al pueblo en nombre de la igualdad se quitaran la máscara y pudiéramos ver detrás de cada uno su verdadera identidad. ¿Qué derechos tenemos los hombres para imponer nuestras creencias sobre los otros? El sentido común dice que ninguno, sin embargo, la mayoría de los Gobiernos en el mundo son dictatoriales o viven en ausencia de una democracia que les garantice libertades y derechos a los que el hombre por su condición de hombre no puede renunciar ni hacer que nadie renuncie a ellos. Pero la realidad por desgracia es otra, y las transgresiones a la libertad humana son constantes. No solo en los países que están caracterizados por dictaduras de derecha o de izquierda, sino en las mismas democracias occidentales el interés partidista lleva a que el sistema legal sea manipulado y puesto a los serviles intereses del poder.

### 10.3. La revolución como expresión de sometimiento

Ese poder es un *Todo* que sin darnos cuenta vive entre nosotros en plena democracia, camuflado como si fuera una serpiente siempre dispuesta a envenenar a la sociedad. *En España lo que falta no es democracia, sino compromiso con ella; por desgracia, lo que hay es un compromiso partidista de un lado y de otro que olvida que por encima de ellos está la democracia que es el garante de que ellos estén en el poder.* Para el profesor Savater la democracia tiene una vital importancia, y es el sistema, por no decir el único, que ha defendido con vehemencia. El profesor donostiarra es criticado por cosas que a día de hoy no solo creo que tengan importancia, sino que el tiempo ha venido a darle la razón. Es cierto que luego toca temas que son tabú y eso es como estar buscando guerra constantemente —pero no olvidemos que el carácter polémico es algo en él innato—, algo así le ocurre cuando entre sus páginas trae a colación, Mayo del 68 y dice que:

«[E]n lo que a mí toca, no recuerdo Mayo como algo decepcionante y precisamente su fracaso político me parece evidencia a su favor, no en su contra: la

instrumentalización estatista que pudo hacer de Mayo, nos obligaría a recordarlo ahora con sentimiento muy distinto a la nostalgia. A favor de un desarraigo familiar, sexual, social, económico, etc., a favor de una capacidad física —juventud, cierto arrojo, buena alimentación, culto sentido del humor—, es decir, a favor de beneficios capitalistas, los estudiantes y algunos obreros de un país occidental decidieron aprovechar su riqueza —injustamente ganada según la historia, como siempre ocurre— para algo que no fuese la pura reproducción mortecina del Estado actual, reproducción que ya no es necesaria ni siquiera desde los planteamientos clásicos de la doctrina estatal. En Mayo se vieron por fin en acción los primeros escuadrones de una plebe dorada de marginados que el Estado de la abundancia fabrica crecientemente sin poderlo remediar. Excluido por sus ideas anticonvencionales, por su vigor sexual que no quiere aplazarse ni canalizarse según la norma, por verse encarcelados por un estado que ya carece de apoyo trascendente para su coacción; lo suficientemente bien nutridos como para desesperarse si solo se les promete comida y trabajo, acostumbrados a poner en cuestión todas las legitimaciones tras el agostamiento del peso moral de la última doctrina de salvación colectiva —el marxismo—. Deseoso de más riqueza y menos dinero, convencidos de que con acceso al goce sexual, ciertas drogas y la última aventura posible —el derrocamiento del Estado— se han convertido en los auténticos príncipes de este mundo, los plebeyos de oro son la fuerza menos previsible y más interesante que ha surgido en Occidente desde el salto a la historia del proletariado industrial. “Plebe” y no “pueblo”, porque no participa dócilmente en el recambio del Poder ni en los concursos de premios que este organiza; plebe porque ha perdido toda esperanza de que sus deseos sean alguna vez “morales” o “políticamente oportunos”. No se trata tampoco de una turba famélica, incluso aunque no tenga en ocasiones nada para comer: ha superado el estadio cultural en que el hambre es, ante todo una necesidad biológica. Cuando Marx dijo al proletariado que no tenía nada que perder, salvo sus cadenas, mentía claramente, como pronto averiguaron los interesados: estos aún tenían algo que perder, su trabajo. Pero la plebe ya va aprendiendo a mantenerse gracias al subsidio de paro, becas, mendicidad camuflada y aprovechamiento de los desperdicios... Evidentemente Mayo del 68 no fue la revolución tampoco. Ni siquiera su ensayo general...

»Decepcionarse porque no lo fue sería no entender lo mucho e importante que sí realmente fue. Pese a que todavía se empleó a troche y moche el lenguaje revolucionario tradicional —marxista o anarquista— ya apuntaron intentos de nuevas fórmulas tomadas de la poesía o de la magia. Esta tendencia ha seguido creciendo a partir de entonces. Hoy la plebe dorada va siendo incrementada por nuevos reclutas, surgidos en los movimientos contra las prisiones de los presos comunes, las reclamaciones de la libertad erótica de homosexuales, los enemigos de las fábricas o de la energía nuclear. Todavía estas reivindicaciones subversivas se arropan en un lenguaje justiciero y moralista —que pronto tendrá una gracia algo antañona meramente estética, lo que no es poco— pero ya se va formando una simbólica nueva y muchos renuncian a justificarse cuando exigen lo que les

apetece, no intentan defenderlo diciendo que es conveniente para todos o más “digno o ético” que lo ahora existente.<sup>392</sup>

En cualquier caso, lo importante era el individuo, no tanto el pueblo ni su poder incierto con el que engañaron en los países comunistas a sus dignos ciudadanos. Es posible que los militantes que antes ocupaban los partidos minoritarios de izquierda y los desencantados de los mayoritarios hayan traído como consecuencia el que muchos de sus acólitos se hayan apuntado ahora al ecologismo, a la defensa del medioambiente y a la protesta por las centrales nucleares. Eso parece ser que es así; lo que en su momento ocurrió es que aquellas personas se llevaron su forma de pensar, es decir, su sectarismo y sus radicalizaciones a las organizaciones donde militan ahora. No obstante, el profesor Savater abandona el *excursus* sobre Mayo del 68, como él mismo dice, para ahondar más en las revoluciones políticas y sus repercusiones sociales en un momento en que las consignas eran creídas bien por necesidad o bien por radicalización y odio —justificado— al capitalismo reinante en el mundo y que tantos pobres y desgraciados estaba dejando a su paso. Quizá fuese la situación la que empujó a radicalizarse al pueblo y que el poder aprovechó para autoproclamarse un *Todo* absoluto y por tanto excluyente. Por ese motivo dice Savater:

«¿Qué tiene de raro, pues, que tras todas las revoluciones surjan dictadores de enérgico despotismo, agresivos, carcelarios, demagogos, oportunistas, centralizadores, y propensos a un fuerte culto a la personalidad endiosada del líder, tales como Cromwell, Stalin, Napoleón, Fidel Castro, etc.? Se habla de ellos como si hubiesen traicionado a la revolución, cuando lo cierto es que la cumplen: acaban ciertamente con la revolución, pero en el sentido de que esta se hizo para traerlos al Poder y, una vez en él, deja ya de tener sentido continuarla. De lo que se trata es de poner el poder en manos más capaces, es decir, más poderosas, no de acabar con él o de disminuir al menos sus prerrogativas. Cuando lo que se ha pretendido es realmente sacudir un yugo insoportable en el pleno auge de su tiranía, no se han conseguido más que heroicas derrotas. Y es que, como de lo que se trata es de reforzar el Poder, cuando el Poder ya es fuerte la revolución fracasa porque no es necesaria. Según dice Vittorio Mathieu, “la hipótesis de que con la sublevación del pueblo pueda hundirse el Estado, solo parece verosímil allí donde el Estado no existe” (*La esperanza en la revolución*). El Estado no existe, es decir, no funciona convenientemente, y el pueblo que es también Estado, ni más ni menos que el rey que se identificó arrogantemente con él, acude inmediatamente a restaurarlo».<sup>393</sup>

En mi opinión, no le falta razón a Savater en lo que dijo en su momento, pero entiendo que para la progresía de aquellos años el traer a colación a un dictador como Fidel Castro era algo muy comprometido. Pero como los tiempos cambian y es precisamente lo que yo vengo anunciando desde que empecé este capítulo, las circunstancias políticas

---

<sup>392</sup> *Ibíd.*, pp. 133 y 134.

<sup>393</sup> *Ibíd.*, pp. 135 y 136.

también cambian. En Cuba, la Cuba de Fidel Castro o, mejor, de la familia Castro, en ausencia de Fidel, por estar convaleciente de una larga enfermedad, su hermano ha anunciado que las cartillas de racionamiento del régimen comunista «son un atraso con respecto a la economía mundial capitalista». Eso ya lo sabíamos aquí hace mucho tiempo; ahora lo que sería deseable es que la sustitución de las cartillas no signifique la necesidad o la carencia para mucha gente, ya veremos.

#### 10.4. Una ofensa que nunca existió

Sigamos ahora viendo algunos argumentos del profesor que consiguieron sacar de quicio a los intelectuales de la izquierda más radical cuando el libro vio la luz por primera vez, allá por el año 1978 con premio de ensayo incluido, para ahondar, más si cabe, en la «ofensa». Y esa posible ofensa a los progresistas del 1978, progresistas radicalizados, viene de juicios como el siguiente:

«La victoria de las revoluciones políticas es el triunfo del Poder sobre sus instancias más corruptas, a las que arroja fuera de sí como toxinas de un cuerpo enfermo por medio del proceso revolucionario, para salir de la crisis más sano y boyante. Los poderes que son derrocados ya no cuentan realmente como Poder y por eso caen. En sus últimos tiempos suelen cultivar con pasión morbosa la esperanza de su próximo fin, como los personajes del poema de Cavafis esperaban con espantado anhelo la llegada de los bárbaros. Con esa visión comienza Ciorán este párrafo espléndido: “Toda sociedad que mima la perspectiva de su fin sucumbirá a los primeros golpes; desprovista de todo principio de vida, sin nada que le permita resistir a las fuerzas que le asaltan cederá al encanto de su desplome. Si la revolución ha triunfado, es que el poder era una ficción y el ‘tirano’ un fantasma: literalmente se ha batido contra espectros. Por lo demás, una revolución, sea la que sea no triunfa más que si se encuentra enfrentada con un orden irreal. Lo mismo sucede con todo acontecimiento, con todo gran giro histórico. Los godos no conquistaron Roma sino un cadáver. El único mérito de los bárbaros fue tener buen olfato” (*L’amateur des Memories*). Lo que hace insostenible el freno es la flojedad de la mano que guía las riendas, no la humillación del bocado; cuando se arroja el arnés todo es porque ya resbalaba por su propio peso, incapaz de conducir como debiera y, por tanto, convertido en puro embarazo».<sup>394</sup>

Veamos ahora cómo Savater expone sus pensamientos haciendo hablar a otros prestigiosos eruditos, para reforzar sus propias teorías:

«También Tocqueville, en su estudio sobre la revolución francesa constata una situación semejante en la Francia prerrevolucionaria: “una cosa sorprende en primer lugar: la revolución, cuyo objeto propio era abolir por doquiera el resto de

---

<sup>394</sup> *Ibíd.*, p. 136.

las instituciones de la Edad Media, no ha estallado en los países en que tales instituciones estaban mejor conservadas y hacían sentir más al pueblo su peso y su rigor, sino, por el contrario, en aquellos en que se lo hacían sentir menos; de tal suerte que su yugo ha aparecido más insostenible allí donde era en realidad menos pesado” (*L’Ancient régime et la révolution*). Y fue en la no industrializada Rusia donde se sublevó el todavía espectral proletariado industrial, no tanto para emanciparse como para llegar por fin a constituirse. ¿Cómo puede ser que los planteamientos que buscan la libertad desde el punto de vista individual, las esperanzas de escapar al sometimiento y recuperar la propia iniciativa, la sincera aversión al tirano, los deseos de convertir la explotación en una pesadilla del pasado, desemboquen en un reforzamiento del Poder y, por tanto, en un aumento real del control y la explotación, aunque bajo nuevas fórmulas? No voy a discutir ahora la realidad de ciertas mejoras parciales que se dan como corolario directo de las revoluciones, porque no es eso lo que la revolución pretende y porque tales objetivos podrían haberse alcanzado por medios nada revolucionarios. Creo que lo que hace que las revoluciones sean, en cuanto movimientos políticos, intrínsecamente incapaces de otra cosa que un reforzamiento decisivo del Poder separado, es decir, del Estado, es su vinculación directa a la noción de Todo y a la ideología vinculada a dicha noción».<sup>395</sup>

Además, como en más de una ocasión ha denunciado Savater, la implantación de un Estado a través de una revolución sangrienta es cuestionada y puede ser cuestionada siempre desde el punto de vista moral. ¿Qué podemos esperar de unos líderes que han conseguido el poder a base de matanzas y de ensañamiento con los que se manifestaban contrarios a su ideología? En muy pocas ocasiones está justificada la violencia, quizá en un pasado —y en algunos presentes— pudo ser necesaria, pero lo que podamos esperar de los actos que hayan tenido que ver con la barbarie son siempre una incógnita y no sabemos si cuando falle la capacidad de diálogo para conseguir ciertas reivindicaciones se recurrirá a la fuerza que «tan buenos resultados les dio en un pasado glorioso, por el que están, sin duda, instalados en el poder».

Como ya he dicho, son las circunstancias culturales de la época las que impulsaron a ciertas críticas enconadas sobre el libro *Panfleto contra el Todo*, pero después del tiempo que ha pasado el libro se puede leer sin ese compromiso radicalizado que muchos de nosotros teníamos en aquella época. No sé si el radicalismo —hablo de mi caso— se debía a la hostilidad que sentíamos por la dictadura franquista o era en algunos casos devoción por el totalitarismo socialista, que nos prometía un mundo maravilloso. Con el tiempo supimos —algunos todavía siguen sin enterarse— que entre sus maravillas se encontraba la falta de democracia y de las libertades individuales. Pero como salíamos de una dictadura, lo de la dictadura del proletariado nos parecía algo ventajoso para los que vivíamos de un sueldo y de un trabajo no estatal. Lo importante era que alguien siguiera siendo benevolente y paternalista con cada uno de nosotros, y el

---

<sup>395</sup> *Ibíd.*, pp. 136 y 137.

comunismo prometía seguir siéndolo durante, quizá, otros cuarenta años, que era a lo que se había ido acostumbrando el cuerpo.

De liberalismo, nada de nada. Aquí el Estado tenía que estar presente para cualquier cosa, sin Estado no sabíamos vivir ni queríamos vivir. Era mejor que nos dictaran lo que teníamos que hacer; era mejor vivir con las ideas y las opiniones prestadas. Lo más que nos permitíamos era el comunismo como contrario a lo que teníamos ¿Era tan contrario el franquismo a los regímenes comunistas de Europa o de América Latina? Para muchos millones de españoles de aquella época la democracia era un medio para fines — alcanzar un Gobierno de izquierdas—, pero no era un fin en sí mismo. Creo que los más aplicados aprendieron a valorar como algo importante en sí mismo a la democracia. En realidad, tampoco se nos podía pedir en exceso, nuestra experiencia en tolerancia era nula. La mayoría sabía obedecer y la minoría dar órdenes; los que se rebelaban —las minorías que protestaban— eran los revolucionarios del momento, yo lo dejaría sinceramente en ilustrados inconformistas.

Sin embargo, en su libro hace acto de presencia la «consideración del otro», es decir, la ética que va más allá de toda política, por eso dice Savater:

«¿Amo en el otro sus cualidades positivas, activa, útiles, en las que me reconozco y que necesito para mis fines? ¿O su carácter de “otro”, de no-yo, en el que se impone como altruismo propiamente dicho: “El alma está siempre a punto de marchar hacia la lejanía. Una angustia de contemplarse a sí misma y ver su inferioridad, la empuja a entregarse a otro, solo porque es “otro” y no la causa de sus valores positivos, sino meramente porque es un no-yo».<sup>396</sup>

Apunto esta nota para hacer constar que el «reconocimiento en el otro» aparece en el *Panfleto contra el Todo* para hablar del altruismo. Por supuesto que es lo que yo busco desde que empiezo a leer al filósofo vasco: «el reconocimiento en el otro»; ese es el impulso que me mantiene en vilo; aunque hay otros de sumo interés, como la voluntad, pero se salen del marco de esta investigación. Volviendo a la política, en el mismo libro será el propio Savater quien haga un repaso por el franquismo vivido y por su herencia, que después de cuarenta años era forzoso que algo tuviera que dejar y, aunque abundó lo malo, también hubo algunas cosas que se pudieron rescatar. En mi opinión, fue esa franja de clase media que se fue formando en los años de dictadura la que tuvo la oportunidad de tener una educación más completa, tanto dentro como fuera de España. Oigamos lo que dice Savater al respecto:

«¿Les descubriré el gran secreto, el *misterium tremendum* que configura el final de la democracia en España y determina medularmente los acontecimientos del posfranquismo? Es un secreto a voces que nadie divulga, una alarmante novedad

---

<sup>396</sup> *Ibíd.*, p. 122.

que nadie ignora y pocos comentan: Franco murió de viejo en su cama. Ningún valiente líder político asaltó el Palacio del Pardo con sus fieles, ninguna movilización popular incoercible le obligó a dimitir y ni siquiera es seguro que las oraciones nocturnas de sus enemigos políticos acortasen un solo día su excesivamente aplazado fin. No deja de ser uno de los más paradójicos desplantes de la moderna historia europea: ese hombrecillo de vulgaridad redonda, ese asesino de clase media tan ingenioso como un empresario de pompas fúnebres, tan elocuente como una señal de prohibido el paso —¡en España, donde un Cicerón vende plumas en cada esquina!— y tan inventivo políticamente como solo de trombón, corrompido y mezquino, sin consentirse ni la grandeza ni el desenfreno, incurablemente bajo en todos los sentidos de la palabra..., este personaje inolvidable resulta que ha sido el mayor éxito político del siglo XX en España, el mayor logro que hemos producido en materia gubernamental. Gobernó durante cuarenta años como le dio la gana, ayudado generosamente por todo Occidente —salvo insólitas y memorables excepciones, como México—, coronó a su sucesor, enriqueció por medio del más descarado saqueo a sus familiares y allegados instrumentales, deparó un remunerado retiro a sus viejos colaboradores y un provechoso futuro progresista a los hijos de dichos próceres y se murió podrido por una de sus pocas enfermedades, fusilando gente y saludando en la Plaza de Oriente a sus adictos hasta el último mes de su reinado. ¿Qué lo que ha venido después no es lo que él hubiera querido? Quizá no sea lo que querían algunos, pocos, de sus cómplices menos dotados para el camuflaje, pero la mayoría han salido muy bien librados y él, desde luego, no era de los que hacían planes a más de diez días vista... Sea como fuere, lo cierto es esto: que la muerte de Franco no ha sido un éxito de la “lucha popular”, la “movilización de las masas” ni de la “abnegación clandestina”; que ningún grupo político puede apuntársela en su haber; que el ancianito mortífero que la diña pacíficamente en la sala de incurables del hospital hace una sarcástica higa a los progresistas que esperan cautelosamente su desaparición para declarase públicamente y les regala una póstuma advertencia sobre las perplejidades del arraigo popular... Este es el comprometido secreto que la izquierda española procura olvidar en sus manifestaciones coram populo, pero que probablemente medita hasta el desasosiego de su corazón in imo pectore. ¿Cómo lograr menoscabar el prestigio de la política en un país donde ha estado prohibida por decreto durante cuarenta años? ¿Cómo resaltar eficazmente las estupideces y corruptelas de los actuales partidos progresistas o incluso “revolucionarios”, cuando salen de las catacumbas ceñidos con el laurel de la persecución?<sup>397</sup> ¿Cómo evitar la repetición acomplejada y descorazonadora de los tristes modelos europeos, cuando Europa, sus libertades escritas, orales y filmadas, sus parlamentos y su tono vital ha sido el ideal imposible de al menos dos generaciones de españoles expoliados? Hemos soportado a los franquistas y ahora, como castigo por tanta mansedumbre, tendremos que soportar a los antifranquistas,

---

<sup>397</sup> Por estas críticas, ácidas, pero radicalmente veraces, el libro no fue bien acogido por parte de algunos intelectuales de izquierda; téngase en cuenta que en aquellos estaban extremadamente radicalizadas. No es de extrañar que ciertas críticas, en general, fueran mal recibidas.

que son uno de los más repugnantes productos de la dictadura. Uno que es gente, *in puribus*, sin atributos, quisiera la gente toda se desentendiera un tanto de la vertiginosa elucidación que los políticos aportan a lo real, del entretenido y costoso espectáculo de los grandes hombres enfrentados, zarzuela cuya letra escribe la prensa libre y cuya música componen acreditadas instituciones bancarias presentes o futuras, y que se dedicasen en las tinieblas de la práctica cotidiana a intentar desmontar las estructuras autoritarias que administran la semimuerte vigente. En especial sería bonito que la gente comenzase a experimentar como frágiles aquellas instituciones que los políticos de izquierdas o de derechas siguen viendo como inevitables y necesarias: la cárcel, el cuartel, el manicomio, la fábrica, la universidad, el burdel, y otras por el estilo. ¿Qué un experimento así podría resultar muy caro? Pero lo cierto es que tampoco los experimentos establecidos y acreditados por los políticos salen precisamente gratis... En los momentos tenebrosamente claros de la lucha contra la dictadura —lucha desigual, ineficaz, como queda dicho— alguna gente pensamos que el vacío creado por el franquismo propiciaría experiencias antipolíticas, es decir, revolucionarias como las descritas. Eso no ha sido inmediatamente así, porque los políticos tenían que cobrar en un primer momento el crédito que Franco les concedió persiguiéndoles. Pero no faltan atisbos indicadores de que quizá la lección de la dictadura termine por aprovecharse de algún modo contra el Estado y no a favor de su modificación y refuerzo. Bastaría quizá con hacer el hincapié subversivo en lo que hacemos y no ponerlo exclusivamente en nuestra identidad política, en el discurso ideológico que suscribimos. Ciertamente el Eclesiastés condenó ambas cosas por igual: “De las ocupaciones nacen los sueños y de las palabras los despropósitos”. Pero quizá a la gente que tratamos de curarnos no menos de la “España Imperial” que del aún más odioso “Estado español” vuelvan a sernos útiles los primeros más que los segundos».<sup>398</sup>

Es cierto que no hubo una respuesta eficaz a Franco durante su mandato; además, las cosas empezaron a mejorar económicamente a partir de los años sesenta y eso, junto con el pensamiento de los horrores de la guerra, enfrió los ánimos. Pero no creo que eso pueda ser censurado; lo que sí me parece censurable y hasta inmoral es que, una vez muerto el dictador, muchos de los que estuvieron escondidos reclamaran su lugar en la historia. Hubo, como dice el profesor Savater, muchos progresistas que estuvieron escondidos sin decir una sola palabra hasta que el temporal amainó, después era la gente de la izquierda más sectaria y de izquierda la que conformaba la tropa de antifranquistas. El libro de Savater tuvo que ser en su momento tremendamente doloroso, pero él como cualquier otra persona tiene total derecho a escribir con libertad. Ni que decir tiene que cuando reivindica la abolición de ciertas instituciones como la cárcel o el manicomio remite de inmediato a Foucault, lecturas e influencias muy normales dada la época en la que se escribió y las tendencias intelectuales del momento de las que era difícil sustraerse.

---

<sup>398</sup> *Ibíd.*, pp. 156-158.



## 10.5. Un recuerdo del marxismo

Veamos ahora algunas líneas que figuran en otros libros donde la izquierda totalitaria no se escapa de sus críticas:

«El otro día me preguntaba un amigo, sutil filósofo catalán: “oye, ¿te acuerdas de los marxistas? ¿Qué habrá sido de ellos?”. Y yo, en efecto, me acordé de los marxistas, pero no supe contestarle qué ha sido de ellos. Tampoco voy a decir que los eche frenéticamente de menos. Ni los aborrezco retrospectivamente ni los añoro: es decir, no soy un ex. Pero en cambio me fastidia de modo positivo ver que los antimarxistas les han sobrevivido y aún están entre nosotros. Que los enemigos fanáticos de Marx hayan durado más que sus partidarios fanáticos, eso sin duda es un tanto que hay que apuntarle a Marx. Naturalmente me refiero al plano del debate teórico y crítico de las opciones políticas, no al de la legitimación hagiográfica de determinadas burocracias establecidas en el poder: llamar “marxistas” a la URSS, a China o a Cuba es algo tan engañoso y vacío (aunque pueda tener cierto valor explicativo de algunas cristalizaciones ideológicas) como hablar de “república cristiana” al referirse a Francia o Dinamarca. Como moderado filoanarquista que soy, lo que más me fastidia es ver como cierto antimarxismo primario (confundido las más de las veces con secundario anticomunismo) prospera entre mis compañeros libertarios. Hasta tal punto que a ciertos sedicentes ácratas se les aparece por la noche el fantasma de don Joaquín Garrigues Walker — que santa gloria haya— o incluso el de la mismísima Virgen María, pero nunca se les manifiesta el ectoplasma del viejo y diabólico Marx que tanto bien sabría hacerles. Porque como el pudor y la ciencia aconsejan, Marx puede enseñar muchas más cosas que la Virgen... Lo curioso es que, en principio, Marx y los pensadores anarquistas tiene infinitamente más en común que lo que suele suponerse, como mostró —entre otros— el erudito Maximilien Rubel en su *Marx anarquista*. Para empezar, comparten el rechazo básico del Estado como estructura oligárquica de poder superpuesta a la efectiva vitalidad de lo social. También coinciden en su ateísmo (es decir, su anticlericalismo razonado a fondo, tan minimizado a veces, ay, en nuestros días) su antibelicismo y antimilitarismo, y su rechazo de los exclusivismos nacionalistas. Tanto Marx como Bakunin fueron explícitamente antiburocráticos, aunque lo cierto es que el segundo tuvo la perspicacia de adelantar proféticamente las probabilidades de esclerosis burocrática que auspiciaban la doctrina política del primero».<sup>399</sup>

Desde la publicación de *Panfleto contra el Todo* (1978) hasta la publicación de *Las razones del antimilitarismo* (1998) han transcurrido nada más y nada menos que veinte años y, como podemos observar, Savater sigue pensando lo mismo de los totalitarismo de izquierda y deja claro en las primera líneas de este capítulo que él no es marxista, pero que tampoco es antimarxista, al menos desde el punto de vista intelectual en lo que

---

<sup>399</sup> SAVATER, F.: *Las razones del antimilitarismo y otras razones*, op. cit., pp. 186 y 187.

se refiere a la obra de Marx. Otra cosa diferente es la interpretación que se ha hecho posteriormente de su obra y la aplicación errónea o interesada de sus teorías. Claro que la dictadura del proletariado tenía poco que interpretar y que, quieran o no los marxistas, en su pensamiento a solas o en conjunto, con Engels se estaba llamando a un régimen totalitario donde el poder fuera del pueblo y para el pueblo. Veamos ahora un fragmento de otro de sus muchos libros en los que la crítica a la izquierda totalitaria no es ni mucho menos una excepción:

«Es curioso que a Anguita no se le haya ocurrido comparar a Fidel Castro con Franco. Ahí sí que el parentesco es indudable: dictadura personal, supresión de partidos políticos, régimen policial, encarcelamiento de opositores, censura de prensa, sustitución del debate público por la propaganda política..., y también nacionalismo, pues ser anticastrista resulta ser anticubano. Pero ese tipo de nacionalismo no parece molestarle especialmente a él ni al diputado de su coalición Antonio Romero, cuando declara a Servimedia que los castristas “están defendiendo su dignidad y a su país”. Para Romero, Fidel Castro es un gobernante “honesto” y añade que “no es poco ese capital de dignidad y decencia en una isla como Cuba”. Supongo que el diputado de IU no pretende decir que en Cuba sea más difícil ser digno y decente que en otras partes, pero resulta pintoresco que llame “honesto” a un gobernante que secuestra los derechos políticos de sus conciudadanos».<sup>400</sup>

Como podemos ver por las fechas entre *Panfleto contra el Todo* (1978) y *Libre mente* (1995) han pasado cerca de treinta años y el pensamiento de Savater con respecto a los autoritarismos de izquierda sigue siendo el mismo. En esos años, aunque les pese a sus detractores, el pensamiento del filósofo vasco se mantiene inalterable. Es cierto que en otras cosas su ideología puede haber sufrido algún cambio, pero ¿después de treinta años quién no ha visto modificada su forma de pensar? Ni la crítica a los excesos de las políticas totalitarias ni su anticlericalismo han sufrido cambios de importancia a lo largo de estos años. De un lado y de otro Savater insiste en criticar los totalitarios de izquierda existentes:

«Las diatribas de Marx contra la insulsez rutinaria de los gozos de la sociedad capitalista, tan entusiastamente secundadas luego por los críticos culturales de la vulgaridad masificada, obtiene su patética reductio *ad absurdum* en la contemplación de la monotonía agobiante del más alegre de los socialismos ofensivamente llamados “reales”. En ninguna parte podría ver mejor el viejo Marx a lo que lleva a sustituir el a menudo sagaz egoísmo individual por el uniformemente lerdo egoísmo estatal».<sup>401</sup>

---

<sup>400</sup> SAVATER, F.: *Libre mente*, op. cit., 1995, p. 90.

<sup>401</sup> SAVATER, F.: *Ética como amor propio*, Madrid: Mondadori, 1988, p. 177.

El libro *Ética como amor propio* data del 1988, es decir, diez años después de escribir el muy difamado por la crítica más progresista del momento, *Panfleto contra el Todo*. Me gustaría seguir un poco más y señalar aquí y allá las partes en las que el ilustre donostiarra arremete contra el totalitarismo de izquierdas en sus muy diferentes escritos muy lejos en el tiempo de su libro tan polémico como útil (o no) hoy día, el *Panfleto contra el Todo*. Sigamos:

«Los estados de socialismo autoritario confunden interesadamente la democrática igualdad —que no es sino la negación de una supuesta jerarquía natural inscrita en la condición humana— *con la uniformidad, mutilación impuesta desde el poder a la pluralidad de formas y expresiones de participación social según un burocrático criterio aunador*; por su parte, los estados de modelo liberal pretenden hacer pasar la desigualdad —residuo oscuro de las castas teocráticas, enraizando ahora en la explotación económica y en la propia separación de gobernantes y gobernados, que se resiste a la transparencia social — por diferencia, siendo así que esta, para darse de manera auténticamente democrática y ateológica —liberadora, por tanto— solo puede brotar legítimamente de la igualdad negativa definida antes. Los que confunden diferencia con desigualdad —en respuesta al uniformismo mecanicista y justiciero— olvidan que toda diferencia parte de un momento de igualdad, por fugaz que sea».<sup>402</sup>

En este libro, dice:

«Hace veinte años, mis amigos libertarios y yo teníamos al Che por basura leninista, exportada con fines propagandísticos por un gran campo de concentración llamado Cuba. Sus posters jesucristicos rodeados de veneración por progres blandengues no nos merecían más que sarcasmos. Hoy mi consideración del personaje, incluso en la propia Cuba, es muchísimo más matizada, como aprenderá en parte quien tenga la paciencia de seguir leyendo. Dejo voluntariamente a un lado la referencia al concreto papel histórico desempeñado por el Che. No me parece esta una actitud hostil, pues no faltan objeciones serias contra los presupuestos teóricos y los resultados prácticos de sus aventuras revolucionarias. Tan solo señalo que hoy la guerrilla Latinoamérica debe ser considerada como un síntoma del atroz conflicto político que padecen esos países y como un dato imprescindible a la hora de resolverlo, pero no como la solución misma. Pedir sin matices y como suficiente panacea el respeto a las formas democráticas puede ser una simplificación interesada, pero atenerse al modelo cubano o nicaragüense como única emancipación lícita en la zona aún produce peores efectos políticos. Pero lo que más me interesa recordar no es el papel político que tuvo el Che y también la guerrilla en América, que puede ser justificada de manera parcialmente convincente, sino el que desempeñó su mito en la Europa de los años sesenta y setenta. Como todas las situaciones de aparente fervor colectivista, aquel momento pedía superindividualidades carismáticas: el

---

<sup>402</sup> SAVATER, F.: *Pensamientos arriesgados*, Madrid: La esfera de los libros, 2002, p. 147.

Che sirvió de héroe identificatorio y también de apto detente bala para nuevos escapularios. Son funciones taumatúrgicas que la beatería izquierdista nunca hubiera concedido a un Camilo Cienfuegos o a un Roque Dalton, a lo que las circunstancias históricas hizo prestar un testimonio menos edificante. Lo que se pedía de este tipo de héroe compensatorio es que se mostrase allá donde los demás se ocultaban: no en vano llamaba Tudícides a los héroes andres epifaneis, hombres que se muestran, que se hacen totalmente visibles. Incluso su muerte había de reforzar este papel de exposición, pues quedarse en el sitio era un modo de permanecer por siempre disponible». <sup>403</sup>

Es una nota más en contra del totalitarismo de izquierdas la que Savater nos ofrece aquí, en este libro, que me ha servido para sacar dos textos de los muchos que tiene en su crítica al totalitarismo y a su compromiso personal con el sectarismo de izquierdas no muy dado a la autocritica. Me gustaría destacar algo que sí considero importante y es que en este libro, *Pensamientos arriesgados*, hay un buen número de escritos que están sacados de *Panfleto contra el Todo*; el libro está publicado en 2002, es decir, que hasta esas fechas o quizás más tardías, el autor de *Ética para Amador* no se muestra descontento con su libro. Además, este libro, *Pensamientos arriesgados*, es una compilación de escritos que él ha creído importante incluir o, como mínimo, ha dado el visto bueno. Como ya he dicho con anterioridad, es en la revista *Qué leer* donde a preguntas de una periodista en una entrevista como reciente premio Planeta, Savater dice que el libro del que menos se enorgullece o que menos le gusta es *Panfleto contra el Todo* y el que más le satisface es *Las preguntas de la vida* (2007).

## 10.6. Un cambio necesario

En cualquier caso, desde que escribió *Panfleto contra el Todo* hasta la concesión del Premio Planeta (2008) han transcurrido la friolera de treinta años, y en ese tiempo cualquier persona puede cambiar de parecer y considerar, como es el caso, que aquel trabajo no le acabe de satisfacer. Además, hay intelectuales que critican que Savater ha sufrido un cambio notable y él no parece que sea ajeno a tal rumor; por eso responde a su interlocutor, José Sánchez Tortosa, de una manera que despeja cualquier duda; veámoslo:

«*José Sánchez Tortosa*: Por último, quería hacerte una pregunta que si es demasiado comprometida, quedas dispensado de responder. ¿Qué ideas de lo fundamental han cambiado en tus planteamientos políticos desde tus primeros textos hasta ahora?

»*Fernando Savater*: No ha cambiado el interés por los asuntos políticos, la idea de que los seres humanos tienen que implicarse en la gestión de lo que les rodea. Eso

---

<sup>403</sup> SAVATER, F.: *Panfleto contra el Todo*, op. cit., pp. 201 y 202.

lo tenía de pequeñito y lo tengo ahora. Creo que no deben vivimos desde fuera, sino que nosotros debemos ser protagonistas de nuestra vida. Nunca me ha gustado se telonero o comparsa, siempre me ha gustado ser protagonista y entiendo que la democracia está hecha de protagonistas, donde nadie es comparsa. El ideal de buena sociedad es que nadie sale simplemente de telonero en los escenarios. Es curioso que en este país la gente elogia a los que nunca cambian de forma de pensar o a los que cambian de forma de pensar como si jamás hubieran vivido esa experiencia. Es como el señor que dice: “Yo sigo pensando lo mismo que pensaba a los diecisiete años”, lo cual, evidentemente significa que nunca ha pensado nada porque en una vida no se entra como en una religión. Yo suelo contar una anécdota de Bertrand Russell: cuando tenía noventa años, le preguntaron si había cambiado mucho su forma de pensar a lo largo de su vida, a lo que respondió algo así: “Es curioso. Yo me he dedicado a dos cosas, que son la Lógica y las Matemáticas y, luego, los temas políticos. En los temas de Lógica, he variado enormemente, he ido desechando sistemas lógicos, la teoría de los tipos, etc..., pero nunca nadie me ha reprochado cambiar mis ideas sobre estas cuestiones, que, después de todo, se refieren a lo eterno e inmutable; al contrario, han alabado mi saludable capacidad de innovación, de autocrítica”. En cambio en mis ideas políticas, que se refieren a lo histórico, todo el mundo me reprocha que haya cambiado de opinión, cuando lo lógico es que si la historia cambia, cambie uno. Yo he cambiado, me avergonzaría leerme cuatro o cinco libros a la semana, ver no sé cuantas películas, hablar con un montón de gente y seguir pensando siempre lo mismo. Me parecería una muestra realmente aflictiva de pobreza intelectual. Me enorgullezco de haber transformado mis opiniones, pero no he cambiado en que hay que comprometerse con la gestión de la sociedad en que uno vive y luego hay que dar razones para lo que uno piensa».<sup>404</sup>

En todas las críticas que el autor de *Ética para Amador* hace, se ve que lo que en realidad le preocupa de la izquierda es el totalitarismo que lleva a la falta de libertad. En el llamado «socialismo democrático» sospecha, y con razón, de la disciplina de voto interno (esto vale para la derecha) y del sectarismo, por eso cuando se confiesa de izquierdas lo hace con cautela y alejándose lo más que puede del contenido partidista; escuchémosle:

«Me preguntabas acerca de que requisitos señalaría yo hoy como definitorios para una alternativa de izquierdas que fuese a la vez auténtica y factible. Varias cautelas se me ocurren ante tu pregunta. Primera de todas, que yo no sabría hablarte de la “izquierda” en términos absolutos, porque ya me he convencido de que bajo esa palabra puede ocultarse casi cualquier cosa, de lo atroz a lo banal, por lo que solo soy capaz de referirme a “mi” izquierda, una suerte de ideal práctico que me solicita y al que tiendo, pero al cual ni siquiera yo estoy seguro de “pertener”: más bien es él quien me pertenece a mí... A mayor abundamiento, “mi” izquierda

---

<sup>404</sup> *Ibíd.*, pp. 219 y 220.

solo la entiendo como algo adecuado para el momento presente y en el país en que vivimos, no como paradigma universal y eternamente válido».<sup>405</sup>

También Savater tiene algo que decir sobre el sectarismo:

«El sectario quiere que los suyos salgan adelante a toda costa, aunque el conjunto del país sufra en su armonía o incluso corra peligro de desmoronarse. En su hemiplejía partidista valora las instituciones, no en cuanto garantías para que todos puedan jugar limpiamente, sino solo en la medida que se presten a ser utilizadas al servicio de su propia ideología: lo que no me sirve para ganar, debe ser desprestigiado e inutilizado. Forma parte de la democracia que haya diversas actitudes o partidos en liza y que cada cual colabore con quienes mejor defiendan lo que considera adecuado: pero no que se pierda de vista que nadie tiene absolutamente la razón y que frente a ciertas cuestiones esenciales es imprescindible buscar la colaboración con el adversario antes que imponerse, caiga quien caiga, a él. De modo que es importante enseñar desde la escuela a quienes pronto van a ser ciudadanos de pleno derecho, antes que corrompan su juicio los maniqueísmos de sus mayores, el verdadero significado en busca de un bien común que tiene mecanismos democráticos y el sentido de la separación de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. Sobre todo prevenirlos, antes de que por influencia del ambiente envenenado los padezcan contra los peores y más frecuentes sectarismos de nuestro espectro político: el clericalismo, por lo general apoyado electoralmente por la derecha, y el nacionalismo, apoyado también por lo general electoralmente por la izquierda. Luego puede ser ya demasiado tarde».<sup>406</sup>

En este mismo libro se encuentran algunas definiciones; no olvidemos que es un «diccionario», que compete tanto a la derecha como a la izquierda. Si nos fijamos en la fecha de edición estamos ya en el 2007, es decir, hace siete años desde que escribí esto, y el donostiarra sigue insistiendo en criticar a la izquierda, más si cabe, que a la derecha porque todo el «mundo da por hecho que la derecha es, “reaccionaria”, “truculenta” y hasta “violenta”». El vasco sigue en su línea crítica y ofrece esta definición:

«Los partidos de derecha o izquierda no se diferencia en nuestros días por ser más o menos reaccionarios (ambos pueden serlo: véase PROGRESISTA / REACCIONARIO) ni más o menos autoritarios, ni por su respeto a las libertades personales (cada cual preserva unas y persigue otras, la derecha por razones religiosas y la izquierda por razones higiénicas), sino sobre todo por importantes matices en sus planteamientos económicos. Digo “matices” porque el sistema capitalista en general es el mismo, visto el fracaso de sus alternativas colectivistas. Pero la derecha prima ante todo la iniciativa individual sin demasiadas restricciones, la libertad empresarial y la gradual sustitución de los servicios

---

<sup>405</sup> SAVATER, F.: *A decir verdad*, Madrid: Fondo de Cultura Económico, 1987, p. 122.

<sup>406</sup> SAVATER, F.: *Diccionario del ciudadano sin miedo a saber*, Barcelona: Ariel, 2007, pp. 71 y 72.

públicos por prestaciones privadas costeadas por los usuarios, mientras que la izquierda favorece los derechos de los empleados, su protección social más allá de los criterios de rentabilidad y la redistribución de la riqueza por medio del mantenimiento y mejora de los servicios públicos y la seguridad social. También parece que la derecha —cuya medida de eficacia temporal es el beneficio económico inmediatamente calculable de quienes viven hoy— se preocupa menos por la conservación de recursos naturales y formas de convivencia tradicionales, mientras que la izquierda apuesta por el largo plazo en ecología y el mantenimiento de la fraternidad aunque produzca pocas ganancias inmediatas. Un último detalle no carente de importancia para el ciudadano que quiere saber: mientras que todos los partidos que se dicen de derechas suelen ser fundamentalmente de derechas, algunos de los que se dicen de izquierdas lo son solo a ratos. Por sus obras y proyectos deberéis juzgarlos, no por sus siglas».<sup>407</sup>

Ahora, y para terminar, me gustaría volver al libro que estoy comentando, *Panfleto contra el Todo*. Me siento obligado a hacer algunas aclaraciones y puntualizaciones para que el «lector» si quiere y le interesa pueda comparar. Quede claro que mis anotaciones están hechas sin acritud y se trata simplemente de algo que les pueda servir de guía a los «lectores». El libro en cuestión tiene dos ediciones —no conozco ninguna otra—: una, la primera, data de 1978 (Dopesa) y otra posterior de 1982 (Ariel). La diferencia entre una y otra radica en que la primera tiene un apéndice formado por varios textos muy interesantes, mientras que la segunda edición no los incluye. En cualquier caso, veamos qué dice el profesor en la nota de la primera edición:

«Los textos que siguen tienen una relación directa con los planteamientos del *Panfleto contra el Todo*: amplían algunos puntos, reinciden en otros o hacen aplicaciones directas de sus principios básicos a cuestiones de estrategia concreta. Espero que los razonamientos que forman el trasfondo de ellos y que a muchos no les han parecido nada evidentes, cobren nitidez al releerlos tras el panfleto. Estos artículos fueron publicados en diversos diarios y revistas españoles, así como en una publicación mexicana, a lo largo de este último año».<sup>408</sup>

Ahora vamos a comparar lo que dice Savater en la segunda edición de *Panfleto contra el Todo*.

«Ser provocativo es una de las obligaciones de un panfleto; este por lo visto lo cumple tan bien que hoy cuatro años después de ser escrito y premiado con el Premio Mundo, me subleva un tanto incluso a mí mismo. Hay algo que me irrita en este librito, por lo demás brillante y eficaz en su tarea hostigadora, algo así como una incurable unilateralidad. Su enemigo era cierta izquierda, de la que por cierto hoy no pienso ni peor ni mejor que entonces, pero que se me ha desvanecido un poco el campo de tiro ante otros adversarios que imponen su prioridad... En todo

---

<sup>407</sup> *Ibíd.*, pp. 20 y 21.

<sup>408</sup> SAVATER, F.: *Panfleto contra el Todo*, *op. cit.*, p. 152.

caso, las escandalizadas críticas que obtuvo desde diversos puntos..., cardinales me siguen pareciendo ahora tan melancólicamente insustanciales como en su día: escozores de resabiado o de novicio y poco más. Pero aunque se le venga a uno tantas enmiendas a la cabeza, no merece la pena corregirlo ni mucho menos reescribirlo. Ya no es mío, sino de los que en su día lo acogieron o lo emplearon como arma; que cada cual se las entienda como pueda con él, como yo mismo hago. Si el lector quisiera completar lo aquí expuesto o interpretarlo mas de acuerdo con mi pensamiento actual, puede leer la tercera parte de *La tarea del héroe* (Taurus) o mi *Invitación a la ética* (Anagrama). Y si no, que emplee el libro como mejor le convenga, pues para eso son los libros. En esta edición se han suprimido unos cuantos artículos que figuraban como apéndice y que no aportaban nada esencial a la obra, engrosándola en cambio más de lo que la categoría que su título reclama aconseja».<sup>409</sup>

Es cierto que el profesor donostiarra ha cambiado de parecer con respecto al primer libro, *Panfleto contra Todo* de 1978 (Dopesa), pero las críticas recibidas debieron hacer en su momento no poco daño. Me parece correcta la actitud del profesor al no querer modificarlo y hacerse responsable de su paternidad, pero creo que lo mejor de todo es la recomendación de que usemos el libro como mejor queramos. Pienso que el libro nació en un momento tremendamente complicado de la historia de España y cuando los ánimos en relación con la izquierda eran uniformes y estaban mayoritariamente radicalizados. Ahora, pasados más de treinta años de su publicación, creo que el libro se puede leer a la luz de muchos acontecimientos históricos que han ocurrido a nuestro alrededor, y por eso su lectura y su posterior crítica pueden ser sin duda mucho más templadas, objetivas y sensatas de lo que en su día fueron.

Creo que el que fuese reeditado —me temo que el autor, a juzgar por las declaraciones que ha hecho en algunos medios que yo he podido leer, no está por la labor— sería una gran idea, entre otras cosas, porque podríamos ver si todavía hay entre los intelectuales alguno que viva acomodado —que los habrá— en los sueños del leninismo o del estalinismo totalitario en el que sucumbieron muchos hombres, casi todas las esperanzas y los sinceros anhelos de un mundo mejor. Este final algo literario busca enlazar con el próximo y último capítulo de esta tesis doctoral y de paso dejar constancia, de manera somera, de la literatura no filosófica o no del todo filosófica de Savater. ¡A ello voy!

## 10.7. Observaciones finales

En este capítulo dedicado prácticamente a un libro, *Panfleto contra el Todo* (1978), aparece muy sesgadamente «el reconocimiento en el otro» como ya he dejado constancia. No obstante, este libro enlaza con *La tarea del héroe* (1992) y con

---

<sup>409</sup> *Ibíd.*, pp. 9 y 10.



*Invitación a la ética* (1995), ambos fundamentales en la investigación en la que estoy trabajando. Savater ya no advierte que el que quiera profundizar algo más en este tema puede leer los libros arriba señalados que aportan lo necesario para tener una visión más completa de su obra. Efectivamente, en *La tarea del Héroe*, en el tercer capítulo, introduce un excelente prólogo que, aunque no lo reproduzca del todo, creo que es necesario hacerlo en parte, entre otras cosas porque habla del tema central de esta tesis:

«No hay una ética social, no hay problemas sociales en ética: toda la ética es social. Es sobre la creación colectiva del hombre como intimidad irreductible a lo colectivo e inseparable de ello acerca de lo que indaga la reflexión ética. No hay pues posibilidad razonable de que la ética permanezca neutral ante la política, a no ser que se haya convertido en el más estéril ejercicio académico o en empalagosa vaguedad clerical. Pero tampoco es exacto decir que la ética “desemboca” en la política o que viene a verse prolongada por ella, como en la reflexión aristotélica: parte de algo anterior al juego político, lo traspasa acompañándole y va más allá, hacia lo no cumplido, rumbo a la incansable promesa. El reconocimiento en el otro que la ética pretende es un desafío más sutil y enérgico que el básico reconocimiento del otro y que la violencia política instituye».<sup>410</sup>

Por tanto, ha quedado constatado en el libro *Panfleto contra el Todo* que Savater critica tanto a la derecha como a la izquierda y al anarquismo, sobre todo a los totalitarismos de todas las ideologías. Recientemente, ha aparecido en España un nuevo partido de izquierda radical (o lo que sea, porque no acaba de estar definido ni de ser autodefinido por sus líderes): Podemos, que no parece haber leído el libro de Savater, qué digo el libro, es posible que ninguno de ellos —de lo contrario, le hubiera ido algo mejor en sus planteamientos, un tanto disparatados— y si lo han leído, en general, no han sacado mucho provecho de él.

Sabemos que tenemos un alto grado de corrupción en España y una tasa de desempleo de las más alta de Europa y eso es muy preocupante. Pero no basta con radicalizarse políticamente para arreglar las cosas; hace falta capacidad, ideas claras y entrega. Una cosa es la teoría política y otra muy distinta la realidad de una nación. Entiendo que cierta gente, la mayoría jóvenes sin futuro o con escaso porvenir laboral, se inclinen por votar a esta nueva fuerza política. Pero me temo que no va ser la solución a sus problemas ni a ninguno. Quizá con un poco de mala suerte, de ganar las elecciones, sea un problema para España, pero eso lo tienen que decidir las urnas y el tiempo. Quizá una vez en el poder cambien de manera radical y se pasen a la «casta» que tanto critican. Es posible que las promesas de Podemos se resuman mejor en el poema que Savater dice que Peter Weiss pone en boca de su marqués de Sade; una buena versión de este tipo de delirio:

---

<sup>410</sup> SAVATER, F. *La tarea del héroe*, op. cit., p. 217.

«Se les ha pegado el cocido y ahora  
excitados piden otro mejor.  
Una siente que su marido sea tan bajo,  
quiere otro más alto.  
Al otro le molesta el zapato  
y el vecino tiene otros mejores.  
No se le ocurren versos al poeta  
y busca con desesperación ideas nuevas.  
Un pescador lleva horas con el anzuelo en el agua  
¿por qué no pican?  
Y así llega la Revolución  
y creen que ella va a darles todo:  
un pez,  
un zapato,  
un poema.  
un marido nuevo  
y una mujer nueva;  
Y asaltan todas las bastillas  
y luego encuentran  
con que todo es como era:  
el caldo pegado,  
los versos chapuceros,  
el cónyuge en la cama  
maloliente y gastado,  
y todo aquel heroísmo

que nos hizo bajar a las cloacas  
podemos ponérselo en el ojal,  
si es que aún tenemos». <sup>411</sup>

El anarquismo de Savater es muy marcado en sus primeros escritos, por eso habla en *Para la anarquía y otros enfrentamientos* (1977) del *simpoder*, es decir, un año antes de que escribiera *Panfleto contra el Todo*; veamos qué dice:

«Frente a la extrañeza separada y hostil —cosificadora— del poder, el *simpoder* cultiva un mito, una imagen arquetípica del bien fundamental que el poder nos hurta: *la fuerza*». <sup>412</sup>

Aparece la cosificación que es lo que andaba buscando, pero imputada al Estado. En cualquier caso, lo que parece es que es el poder el que potencia o trata a los individuos como cosas, no como personas y fines en sí mismos. No obstante, en el mismo libro explica qué es el *simpoder* e introduce a Nietzsche para justificar la voluntad de dominio de la fuerza:

«Quizá lo dicho hasta aquí sirva para aclarar un equivoco que pesa fastidiosamente sobre Nietzsche, quien altamente preconizó la voluntad de dominio de la fuerza y cuya obra tergiversada fue leída después como apología del dominio del poder. Lo más importante es esto: el *simpoder* renuncia al poder, no al dominio; precisamente renuncia al poder porque quiere el dominio, pero el dominio creador y recíproco de la fuerza.

»Hemos tratado de impotencia, de poder, de fuerza y de dominio. Tal es el vocabulario imprescindible para entender a lo que nos referimos cuando hablamos del *simpoder*. Podríamos haberlo resumido todo en dos palabras: muerte y vida. Mejor, vida contra muerte, porque la vida de que nos reclamamos no es sencillamente el término opuesto a muerte, y que como tal exige y supone en cada mención, sino esta vida apenas intuida que se recrea como derrota de la necesidad de la muerte, esa vida para la que la muerte sería testigo y azar, es decir, sería también vida y no muerte en absoluto, puesto que habría perdido su carácter de ley necesaria y de constituyente irremediable del fundamento de lo real. Pero llega el momento de que afrontemos directamente la noción misma del *simpoder*. Para empezar, cuando hablo de *simpoder* me refiero a una actitud ética, es decir, a una elección encaminada a obrar bien y hacerme feliz. Naturalmente, y tal como ocurría en griego clásico (*euprattein*) “obrar bien” y “ser feliz” son dos expresiones para nombrar una misma y sola cosa. La idea de que la virtud puede ser desdichada hubiera encerrado una contradicción para los griegos hasta por lo menos Sócrates y

---

<sup>411</sup> *Ibíd.*, pp. 227-228.

<sup>412</sup> SAVATER, F. *Para la anarquía y otros enfrentamientos*, Barcelona: Biblioteca de Política, Economía y Sociología, 1977, p. 19.

nace mucho después, cuando se olvidó el verdadero sentido de lo llamado “virtud”. En tanto que actitud ética, el sim poder permite obrar felizmente, es decir, adecuadamente, bien: pero para entender esta eficacia hay que contemplarla desde la perspectiva del dominio creado por la fuerza, no según el baremo del dominio que impone el poder. Este es un punto comprometido en toda discusión política: por falta de una visión precisa de la naturaleza del poder mismo, al que demasiado rápidamente se identifica con una clase, o una determinada organización burocrática, quienes discuten sobre qué sea lo más eficaz en la lucha contra el poder adoptan generalmente la noción de eficacia dictada por el propio poder. En último término se acaba por creer que lo más eficaz es hacerse con el poder, aunque se deba pagarlo con la consiguiente interiorización de la impotencia: como hemos visto, hacerse con el poder es *hacerse poder*, con lo instrumental». <sup>413</sup>

Es cierto que estas palabras de Savater las podría haber incluido en el capítulo de la política, pero me ha parecido más oportuno insertarlas en este que habla del poder y del Todo. Precisamente, desde este punto de vista, ácrata de ir contra el Estado como forma de represión o como instrumento de coacción es el que le opone a las teorías desplegadas por Hegel y que, sin embargo, admite a la hora de coger el reconocimiento en el otro.

No obstante, en sus primeros libros y en concreto en *Nihilismo y acción* (1970) ya vemos la disposición ácrata del donostiarra; es esta, sin duda, la primer etapa de su filosofía donde el Estado era el blanco de sus ataques dialécticos. Con el tiempo Savater ha ido cambiando sus posturas. El inicio de su giro desde las posturas ácratas a las posturas más convencionales de la política al uso tiene su origen en el golpe de Estado de Tejero llevado a cabo el 23 de febrero de 1981. Desde entonces hasta ahora, Savater ha cambiado mucho, y comparar sus primeros escritos con los últimos es como si estuviéramos leyendo a dos autores distintos. Quizá lo que todavía le quede en su filosofía sean algunos rasgos nietzscheanos, pero sin duda que son los menos. En otros aspectos como las influencias de Voltaire sí siguen en su línea; la tolerancia y la libertad política e individual junto a su marcado carácter anticlerical, no antirreligioso, siguen siendo sus señas de identidad a lo largo del tiempo.

Aprovecho la ocasión para incluir un poema mío, porque dicho sea de paso, mi vocación es, desde mi más tierna infancia, ha sido y es la pesca con caña y un poco después la poesía. No hubo en mi familia precedentes de pescadores de caña y menos aún de inclinaciones por la poesía. El gusto por la filosofía vino después. Pero esas son mis dos vocaciones desde que tenía muy pocos años, no más de quince. Mis resultados escolares no fueron todo lo buenos que hubiera querido, sobre todo por asignaturas como las matemáticas, para las que era y soy un desastre y, sin embargo, no lo fui tanto

---

<sup>413</sup> *Ibíd.*, pp.22-24

para la asignatura de Lógica de la carrera de Filosofía ni para la Historia de la Ciencia que en la UNED no es especialmente sencilla.

No obstante mi empeño y las recomendaciones de los que estaban a mi alrededor me empujaron a terminar ciertos estudios de ciencias como la Maestría Industrial en Artes Gráficas. Allí recibí mi primer premio de literatura por un pequeño poema, era el año 1979. Sin duda, esos estudios no eran lo mío, pero al menos tenía el equivalente al bachiller superior y eso era mejor que nada. Después inicié otros estudios relacionados con la química; Técnico de Laboratorio en la rama clínica, una formación profesional que podría haber terminado en dos años, pero que tardé cuatro. Lo que más me gustaba era que podía ayudar a la gente con mis conocimientos; eso me resultaba muy gratificante, aunque nunca trabajé en ello. Me presenté a unas oposiciones en el hospital Gregorio Marañón y suspendí, como era de esperar; no era ni mucho menos de los mejores. Al final lo terminé y, aunque la microbiología y la bioquímica no se me dieron mal del todo, tuve que repetir esta última asignatura, quizá no tanto por culpa mía.

Después preparé el acceso para mayores de veinticinco años en la Universidad Complutense de Madrid y suspendí. No me di por vencido y al siguiente año me presenté en la Universidad Autónoma de Madrid, en la que conseguí aprobar. Como las clases de la Facultad de Filosofía eran por la tarde, no pude asistir por estar trabajado; llevo trabajando desde los quince años, la misma edad en la que empecé a escribir poesía. Pedí el traslado para la UNED y terminé Filosofía, y ahora estoy terminando el doctorado.

Durante un tiempo dejé la poesía, pero la cabra tira siempre para el monte, y un día volví a retomarla. Me he presentado a muchos concursos y he obtenido algunos premios, de los cuales, todo hay que decirlo, no estoy del todo satisfecho. El mundo de la literatura y el de la poesía en particular son muy complicados a la hora de publicar; lógicamente, tengo publicado algunas cosas, y eso me da ánimos para seguir adelante. El año pasado fue en relación a premios literarios uno de los más secos de los últimos cinco o seis; solo conseguí ser finalista en un premio de poesía llamado Búcaro, en Madrid, 2014. Este año estoy empezando, pero todavía no he recibido nada, las cosas están muy difíciles.

Sin duda que los estudios que he realizado con posterioridad y la tesis doctoral me han ayudado mucho a la hora de escribir. Durante ocho años, que es lo que me ha durado la tesis en la UNED, he tenido que leer mucho y eso, sin duda, ha sido de una gran ayuda. No solamente he aprendido filosofía, sino que he aprendido a escribir de forma académica, pero me ha costado lo mío; yo estaba acostumbrado a la libertad de la poesía o de la prosa poética. Ahora presento un poema que creo tiene relación con este tema para completarlo algo más. Es un poema hecho ad hoc, y refleja con exactitud lo que en mi juventud hice en algunas ocasiones cuando militaba en algún partido de izquierdas y me creía de izquierdas; hace ya muchos años de eso, y pensábamos que podríamos

cambiar el mundo. Mucho ha cambiado España desde entonces, pero tengo mis dudas de que haya sido por nuestros panfletos, más bien porque las cosas tenían que cambiar por propia necesidad de subsistencia de un país y de un pueblo. Lo que sí es cierto es que si nos llegan a coger, aquello hubiera tenido consecuencias muy serias para cualquiera de nosotros. Eran otros tiempos y nosotros jóvenes y muy idealistas, véase si se quiere la diferencia con los jóvenes de ahora, totalmente despreocupados por la política en el libro de Savater que lleva por título *¡No te prive! En defensa de la ciudadanía* (2014).

Después nos enfrentamos con la realidad política y la democracia que al principio es posible que nos decepcionara, pero luego entendimos, al menos algunos de nosotros, que era el mejor sistema que podíamos tener. Más allá de dogmatismos de izquierda que no nos llevaban a ningún sitio, al final de la revolución «el cocido sigue pegándose», como dicen los magníficos versos de Peter Weiss que he nombrado con anterioridad. No obstante, y como dice Savater, la democracia no es precisamente una cosa fácil; siempre habrá gente a disgusto con ella y no siempre estaremos conformes con lo que digan las urnas; en cualquier caso, nos guste o no, no nos queda otro remedio que aceptarlo, porque ese ha sido el deseo de la mayoría. Lo que no acabo de entender, y creo que eso lo compartimos mucha gente, es que por no sé qué razón, al final y gracias a los pactos, termina mandando el que ha perdido. Creo sinceramente que ese sistema debería cambiar por honestidad con respecto a los votantes, que en definitiva son los que quitan y ponen.

Pero vayamos y pido perdón por adelantado con el poema que he escrito siguiendo las huellas de Peter Weiss. Pero antes de pasar al poema, que yo he hecho para esta ocasión, me gustaría dejar algunas palabras del profesor Savater con respecto a la poesía, y lo hago por dos motivos: el primero, porque me he atrevido a incluir un poema propio y, el segundo, porque el donostiarra habla muy poco de poesía en sus libros; sí es cierto que hay algunos libros como *La música de la letras* donde trata con interés la poesía de la poetisa Wislawa Szymborska, premio Nobel de Literatura en 1996, cosa que comparto plenamente con el vasco. Marta Nogueroles Jové en su tesis sobre la obra de Savater destaca sus gustos poéticos y literarios y cita entre sus poetas preferidos, entre otros a Vicente Aleixandre, sin olvidar en ningún momento a Borges. Yo he extraído de su libro ya citado en estas páginas, *La anarquía y otros enfrentamientos* (1977) unos párrafos muy interesantes sobre la poesía:

«Lo deseable no es secularizar más y más la trascendencia, sino recuperar teórica y vitalmente la inmanencia de lo sagrado que alentó / alienta / alentará en la intemporalidad mítica. La poesía sigue siendo, a su modo, guardiana de la abolición del Tiempo, la poesía que nos narra la leyenda de nuestras auténticas intenciones y de nuestros reales intereses, de lo urgente y primordial aquí y ahora, como ayer y como siempre. La poesía que logra hacer de lo utópico no el proyecto gradual que se alimenta de la depauperación del presente, sino la fuerza misma

anhelante que vitaliza la insondable e insuperable perfección de lo dado. Tal como dice René Char: “La poesía es a la vez palabra y provocación silenciosa, desesperada de nuestro ser exigente por la venida de una realidad que será sin comparación. Imputrescible será esta. Imperecedera, no, pues corre los peligros de todos”». <sup>414</sup>

Era necesario introducir algo de su visión poética porque es donde más escaso anda nuestro autor; no tiene nada que ver con su sensibilidad ni con su buen gusto, sino que es un lector más de ensayo y de novela, de grandes novelas de ficción que han marcado toda su trayectoria intelectual. Para él, la filosofía es una especie de narración a veces de una interminable narración. Se hace imprescindible introducir algo sobre la poesía aunque esta tenga cierto carácter metafísico y no crítico, pero es lo poco que podemos encontrar sobre poesía en Savater.

No obstante, como ya ha quedado dicho, lo más importante de esta tesis doctoral es la búsqueda de la consideración en el otro y la cosificación como algo ajeno al otro, como algo que no se puede aplicar bajo ningún concepto a las personas. Sin embargo, en política estamos viendo con cierta frecuencia, para mi gusto, y en los últimos tiempos, cómo se busca excluir del arco parlamentario a partidos liberales que no representan los valores de la izquierda. Nadie se atrevería a firmar eso en una democracia madura y responsable, sin embargo, está a la orden del día; la izquierda no quiere oír hablar de pactos con la derecha, lo cual no deja de ser una gran equivocación y demuestra muy poco talante democrático. Lo importante es que un país funcione, que los problemas, que son muchos, se puedan ir solucionando con el esfuerzo de todos. No digo que nadie abandone su ideología, pero sí que la aparquen para sacar adelante propuestas que vayan en beneficio de la comunidad. Pero el motivo que me ha arrastrado a escribir esto ha sido sin lugar a dudas un poema que ha sido impulsado por ese extraordinario poema de Peter Weiss, por un lado, pero, por otro, tratando de aportar cierto aire fresco a mi discurso académico que sí profundiza en el autor, lo puede hacer a costa de cierto tedio en la repetición de lo ya dicho por otros autores y autoras en tesis mejor elaboradas que la mía, por tanto, les dejo, con cierto atrevimiento por mi parte, el poema que he escrito para la ocasión. Por supuesto que no es el mejor ni lo pretende, sino que busca reflejar una época pretérita de la que fui parte activa, y dejar claro que hacer poesía hoy en día no es tarea fácil y menos aún publicarla.

Pero todo lo dicho no trata bajo ningún concepto de perder de vista la filosofía de Savater ni los temas que estoy buscando desde el primer capítulo; las incursiones a mi propia creatividad son quizá una licencia excesiva, pero no tratan de lucirse, sino de aportar otro punto de vista a la tesis que se salga, en la medida de lo posible y hasta donde sea permitido, del inevitable encasillamiento que reclama cualquier estudio de investigación. Por consiguiente, las directrices que marcan este estudio sobre los

---

<sup>414</sup> SAVATER, F. *La anarquía y otros enfrentamientos*, op. cit., pp. 58 y 59.

aspectos señalado de Savater no se ven oscurecidos por añadir algo sobre la poesía en la que el autor del que trato también aporta algo y la tiene en consideración. Se puede entender entonces cómo algo que busca también profundizar en la raíz de su pensamiento, pero que, como en este caso, busca acercarse a una época que no es ajena a nuestro autor como fueron los años de represión franquista en España y que Savater tuvo que pagar con cárcel la osadía de haberse opuesto al régimen y después con el despido de la universidad donde impartía clases por negarse a corregir los exámenes como protesta ante el régimen.

Por eso entiendo que este poema puede ser una especie de recordatorio para todos los que, de una manera u otra, con más o menos juventud, pasamos por aquella época, la que muchos jóvenes de ahora no han vivido y se lanzan sin paracaídas en brazos de teorías políticas radicales como si fueran la única solución a sus problemas, que sin duda los tienen. A nosotros nos tocó vivir una época triste y donde la libertad era algo que ocurría en el extranjero, pero que no tenía nada que ver con nosotros. Por eso, este poema intenta rescatar un poco, solo un poco, de lo que vivimos en aquella época y además sirve para dar las gracias a aquellos que hicieron posible la libertad de ahora — y si algo me toca a mí, mejor que mejor— como Savater; no olvidemos que, como dijo la policía era un «anarquista moderado», así lo hace saber en su biografía, *Mira por donde...* Aquí está el ya anunciado poema:

### **PANFLETOS Y POEMAS**

Un panfleto no es cualquier papel escrito,  
sino una nota que dice algunas cosas  
que están ocurriendo  
a nuestro alrededor que no queremos saber.  
Es parecido a un poema, pero solo parecido.  
Habla de utopías y surge en sitios donde  
no hay libertad para contar según qué cosas.  
Los tiran desde los coches o corriendo en los  
andenes del metro antes de que llegue el tren.



Nunca pasarían la censura ni nunca serían  
permitidos.

Hay algunos poemas que tampoco la pasan.

Se limitan a convocar a la gente para algo,  
no cuidan la prosa, ni los puntos, ni las comas.

El mensaje y que llegue a la gente es lo  
importante.

No quiere decir que estén mal escritos pero  
si se nota que están hechos de prisa  
y con nerviosismo.

La ocasión no responde a un instante bello,  
—el poema tampoco, vuelven a coincidir—  
sino necesario y casi urgente en su dialéctica.

El resultado es incierto pero el intento valiente.

En eso coinciden, y es la segunda vez, con el poema,  
también es incierto y cosa de valientes,  
en estos tiempos.



## 11. El lector voraz

### 11.1. El lector voraz

Daba por terminado el trabajo de Savater con el último capítulo, titulado «La libertad de escribir». Sin embargo, no podía dejar pasar por alto la literatura del filósofo donostiarra. Nunca podrá ser abordada tan extensamente como la filosofía, pero sí, al menos, señalada por su interés, vitalidad y fuerza narrativa. No obstante, lo que he tratado de buscar es algo que estuviera relacionado con el tema de investigación que vengo tratando. No es fácil que en su novela se encuentre disuelto parte del reconocimiento en el otro, pero eso yo no lo podía saber hasta que no hubiera completado su obra en su totalidad. Por eso mi empeño ha sido leerme la obra literaria de Savater al completo, para intentar rescatar algo de interés para la tesis.

Desde el teatro hasta la novela, el donostiarra deja constancia de su buen hacer en todas las facetas. De su teatro, hasta la fecha, solo he leído dos pequeñas obras, las que tiene, que al parecer fueron representadas en su momento. El encuentro con el teatro de Savater fue del todo fortuito, no porque no supiera que el profesor hubiera hecho teatro, que sí me constaba, sino porque no había tenido oportunidad de leer ninguna obra suya. Un día del año 2008 o 2009 caminaba por la calle de San Bernardo, en Madrid, cuando en una de las mesas que a veces los librerías acostumbra a sacar, con buen tiempo, a la calle, descubrí entre otros muchos libros de ocasión, uno de Savater que marcaba el precio de dos euros. Como es mi autor de tesis me abalancé sobre él. El libro en cuestión estaba nuevo, es decir, no se trataba de un libro usado, sino de un libro no vendido en su momento. La obra comprende dos títulos: *Último desembarco* y *Vente a Sinapia* (1988). Las obras son amenas y de contenido suave, aunque sin olvidar nunca sus influencias filosóficas; eso es algo que acompañará la obra de Savater en toda su literatura. Animado por esta lectura y habiendo, creo, estudiado en profundidad la obra filosófica de Savater, he seguido indagando en el mundo de la literatura del donostiarra hasta donde he podido. Si me faltase algo, desde luego, que no sería mucho.

Sin más, creo que es el momento de abordar la literatura de Savater con una obra que se quedó a las puertas del Premio Planeta, pero obtuvo un meritorio y honroso segundo premio. Esta obra es *El jardín de las dudas* (1993). Savater trae a colación una conversación epistolar entre una dama de la realeza española y nada más y nada menos que el señor Voltaire. El donostiarra deja ver con claridad y en la medida que el diálogo se lo permite, todo su pensamiento. Aprovecha la larga sombra de Voltaire para arremeter contra el clero, contra el Estado, contra las costumbres hipócritas y contra las hipocresías de la sociedad en la que vive el señor Voltaire y las damas de la realeza. No se olvida de señalar, con coherencia, las atrasadas formas de vivir de la sociedad

española en general, y destaca el provincianismo del Madrid del siglo en el que la novela se desarrolla.

Pinta un Voltaire viejo y decrepito en cuanto a su estado físico, pero vigoroso desde el punto de vista intelectual. La novela es del todo amena y llena de simpáticas aportaciones literarias, y demuestra bien a las claras las dotes literarias del donostiarra. Con esta narración estuvo muy cerca de llevarse el Premio Planeta, pero quedó finalista, como ya he señalado. Sin embargo, tendría que esperar todavía unos años, concretamente diez, para que le dieran con *La hermandad de la buena suerte* (2010) el merecido premio a un buen narrador. No olvidemos que el profesor ha sido un devorador de libros, que ha podido leer en su niñez, como él mismo dice en *La infancia recuperada* (2002), otros de sus grandes títulos, dos libros por día. Es cierto que eso ocurrió cuando estaba afectado de «alfombrilla», al parecer una enfermedad algo más benévola que el sarampión, pero, como siempre, es mejor oírle a él:

«Yo tenía diez años y caí enfermo de “alfombrilla”, una especie de sarampión benévolo; se me recetaron veinte días de reposo en perfecto aislamiento, para evitar que contagiase a mis hermanos y compañeros de colegio. Me instalé en el dormitorio de mis padres —¡atención psicoanalistas!— y durante esa venturosa quincena fue mi único horizonte. No tenía prácticamente fiebre ni molestias de ningún tipo: no me amenazaban con ponerme inyecciones. Atrincherado en mi refugio, me pasaba el día en la cama, charlando esporádicamente con mis hermanos, que asomaban de cuando en cuando a la puerta cautamente, guardando las debidas distancias, y me consideraban con envidia. Tenía a mano mi espada de abordaje, una maqueta de plástico del acorazado francés, Richelieu que para mí era la *vera efigies* del *Rey del Mar* de Sandokan y mi caja de soldados. No paraba de leer; leía dos o tres libros diarios, sin contar mi docenita de tebeos. Todos los días mi madre me subía la provisión literaria de la jornada, yo rara vez le pedía ninguna novela concreta: ella acertaba siempre. Entonces leí las últimas aventuras de Sandokan y las del Corsario Negro. Leí *El Caballo Salvaje*, de Zane Grey, y *El Rey de los osos*, James Oliver Curwood; leí el *Puck* y los *Nuevos cuentos de las colinas*, de Kipling. Un día me trajo las *Minas del rey Salomón* y conocí a Allan Quatermain; en otra ocasión apareció con dos novelas —*El peregrino de la estrella* y *Antes de Adán*—, de un autor cuyo nombre oía por primera vez: Jack London. Era la vieja edición de la editorial Prometeo adornada con el *ex libris* lobuno del escritor y en traducción de Fernando Valera...».<sup>415</sup>

Con este texto queda claro el comentario que he hecho con anterioridad y del que he cogido el título para este último capítulo, en el que decía que estamos ante un devorador de libros. Sin duda, el donostiarra lo ha sido y, según sus palabras, ahora lo es algo menos, quizá sin duda por la edad y por sus múltiples compromisos sociales. En cualquier caso, yo me pregunto si en los tiempos que corren tanto adultos como jóvenes

---

<sup>415</sup> SAVATER, F.: *La infancia recuperada*, op. cit., pp. 142 y 143.

son capaces de leer no ya un libro al mes, sino uno al año. La práctica de la lectura ha sido relegada por la televisión que también cuenta historias<sup>416</sup> y exige menos esfuerzos que leer un libro. La gran capacidad para leer de Savater es la que le ha puesto en el camino de ser un gran escritor y, sobre todo, de ser un escritor bien documentado e informado. El genio puede que sea una cualidad específica de algunos seres humanos, pero si no se cultiva, si no se cuida y se perfecciona no sirve de nada. El autor de la *Ética para Amador* ha sabido siempre cuidar ese aspecto; su esfuerzo su entrega y su pasión por la literatura han contribuido a hacer de él un escritor tan interesante como prolífico, pero distanciándose de sus autores y creando un estilo propio, el de Savater, y que tanto llegó a preocuparle en su momento.

Al *Jardín de las dudas* le ha seguido en su lectura, no en su cronología literaria, una novela policíaca que lleva por título *Caronte aguarda* (2001). En este libro se ven reflejadas su imagen y su vida, que, desde luego, nada tiene que ver la vivencia del pacífico profesor con el personaje central, Amador, que se ve «obligado» moralmente a cometer dos crímenes para vengar la muerte de su hermana en la que intervinieron nada más y nada menos que las fuerzas fascistas del momento. Desde luego, el argumento no resulta de lo más llamativo, pero su narración sencilla y clara ayuda a leerlo y proporciona un aliciente más para no dejar de hacerlo hasta la última página. La época del libro no es muy tardía, 2002, por lo que el tema parece algo trasnochado. Sin embargo, la novela recoge algo de él, desde luego que no la venganza, pero sí el contacto de París, que bien puede ser su amigo y autor rumano, elegido luego para su tesis doctoral, Ciorán, al que le da, lógicamente, otro nombre. Amador es profesor de filosofía, de lógica, para despistar un poco, pero tiene toda la pinta de ser el donostiarra.

Aparece el diario *El País* también como homenaje a un periódico al que ha sido fiel siempre, al menos hasta la fecha. La novela en cuestión tiene algunos ingredientes algo manidos, pero desde luego no pasados de moda, como puede ser el crimen político. Sin embargo, aquí aprovecha Savater para criticar tanto a la derecha reaccionaria como a la izquierda totalitaria. Detrás del horrendo crimen de la hermana de Amador, que es el personaje principal, están no solo los asesinos de los que se encarga Amador, sino el amoroso amante de la chica asesinada por orden de él, porque sabía demasiado. Los dos fascistas son los que la ejecutan; son las manos manchadas de sangre, pero quien lo ordena es la hipocresía que maquiavélicamente representa a la progresía de izquierdas, presentada como salvadora de los valores morales.

Creo que la novela puede ser leída y aprovechada en su totalidad porque la manera de narrar de Savater es amena y rica en situaciones inesperadas, es decir, que es lo que pediríamos a cualquier escritor que se tenga como tal, y en el caso del vasco no hay

---

<sup>416</sup> Es cierto que la televisión cuenta historias, pero elegir las historias, elegir una programación honesta y entretenida está en la elección personal. Hay por desgracia mucha gente que solo busca los programas basura, por interés morboso o por falta de cultura o por ambas.

duda de que nos encontramos con un escritor de alto poder narrativo y que sabe llevar la emoción de la novela hasta el final. Desde luego que la filosofía y los caballos tienen que hacer su aparición de una u otra manera; se trata de parte de la vida del autor y como tal no es de extrañar que formen los deseos y aspiraciones de sus personajes. Que el donostiarra incluya la filosofía en su literatura no es de extrañar ni nos puede resultar chocante, si conocemos la trayectoria de su obra y algo de su vida. Este conocimiento es esencial si tenemos interés en saber por qué recurre tanto en sus novelas a la filosofía o la hípica. La filosofía forma parte de su vida o, mejor, es a lo que ha dedicado toda su vida, ha sido su profesión y durante muchos años ha ejercido de profesor. Precisamente, esta faceta de su vida es una peculiaridad que tampoco ha pasado desapercibida ni para él ni para sus lectores.

Libros como *Ética para Amador* (1991) o *Política para Amador* (1995) son dos lecturas no solo amenas y entretenidas, sino altamente instructivas, pedagógicas, y no es fácil hacer de un libro de filosofía un manual pedagógico, comprensible, entendible y divertido. Todo eso es, en mi opinión, de lo que gozan los libros citados de Savater. Pero quizá donde mejor se note ese sesgo educativo es en un libro al que él tiene en alta estima: *Las preguntas de la vida* (2007). En este libro se atreve a hacer —con la mejor intención— un examen al final de cada capítulo. Ese repaso, si lo tenemos en cuenta —no creo que chicos de dieciséis o diecisiete años se lo tomen muy en serio—, resulta tremendamente útil porque nos hace volver sobre lo ya leído en busca de la mejor respuesta. El libro en cuestión resulta del todo pedagógico.<sup>417</sup>

No debería haberme extendido ni tan siquiera unas líneas con la filosofía, entre otras cosas, porque a ella la he dedicado toda la tesis, pero creo necesario el haberlo hecho, entre otras cosas, porque es la filosofía la que está disuelta en su literatura, es la que da forma en parte a su obra literaria. Yo invitaría a leer la novela de Savater o su teatro después de haberse acercado a la obra filosófica del vasco, entonces resulta todo más fácil, más comprensible. Sin embargo, hay algo que se pone en peligro cuando conocemos en profundidad la obra del donostiarra, y es que su novela tiene mucho de su propia vivencia, mucho de él, mucho de su realidad. Sin duda que al incluir su realidad en su novela se tiene necesariamente que sacrificar una parte de su fantasía y de su imaginación, que por supuesto la tiene, para ser capaz de estructurar un libro de carácter creativo como es la novela.

---

<sup>417</sup> Personalmente, echo en falta el desarrollo del reconocimiento en el otro, el yo como otro y la cosificación o la no cosificación del ser humano, que es el tema del que vengo hablando desde que empecé la tesis.

## 11.2. Ganarse la vida

Es posible que no tenga el potencial de creatividad de Tolkien, el que escribió, como es sabido, *The Lord of the Rings* y por el que tiene gran estima el donostiarra y así lo hace saber en su libro ya citado, *La infancia recuperada*. Desde luego que no todos los escritores están sobrados de fantasía y no por eso dejan de ser magníficos autores; posiblemente sea ocioso decir esto, pero no es en ningún caso innecesario. Savater es más filósofo que novelista, al menos esa es mi opinión, otra cosa es que se haya atrevido con la novela y que, sin duda de ningún género, sea un buen novelista y un mejor articulista. Todo esto venía por la sencilla razón de que en Savater la filosofía como forma de vida y como vida que ha discurrido por ella, es decir, como medio de ganarse la vida y como fin en la elaboración de un modelo moral y de conducta es irreprochable. Eso lo ha demostrado muchas veces poniéndose a la cabeza de la lucha antiterrorista en España.

Volviendo al tema que me ocupa, es comprensible entonces que su novela y su teatro se vean salpicados de tramas filosóficas o de personajes que de una u otra forma están relacionados con ella. Pero el profesor va más lejos y en algunos escritos se atreve a hacer una comparación de la filosofía con la novela; veámosla y después razonaremos sobre ella:

«Este estado de ánimo que tantas veces he padecido al acabar de leer filosofía, me incita a aproximar estos dos géneros literarios: la narración detectivesca y la narración especulativa. Es evidente que la filosofía es un género literario, caracterizado por la recurrencia de ciertos modos expresivos y de ciertos temas. Algunas personas sonreirían satisfechas ante esta declaración, que quizá les parezca comprometedor para un filósofo: la filosofía reconoce lo que es literatura, ficción, arbitrariedad imaginaria; quien desee obtener un conocimiento verdadero deberá acudir a la ciencia o pedir alguna receta a la política. Estos pazguatos ignoran que la literatura es cualquier cosa menos arbitrariedad y que la noción de “conocimiento verdadero” es precisamente un invento filosófico, carente de sentido fuera del discurso de la filosofía. La filosofía no es narración y, *por tanto*, renuncia a la verdad verdadera; es una narración cuyo argumento es la búsqueda de la verdad. En dicha búsqueda se establece el sentido del concepto de “verdad”, por lo que sería absurdo decir que la verdad no está en la filosofía, sino en la ciencia, la política o la religión, dado que determinar *dónde* está la verdad es precisamente la tarea de la filosofía. Pero todo está ya dicho en muchas otras partes. Lo que quiero establecer es esto: la filosofía es una forma de narración; la especulación es el desarrollo de un *argumento*, tanto en el sentido discursivo como en el dramático del término. En líneas generales puede decirse que la novela es un género literario que destaca por la plasticidad de sus formas y la laxitud de las convenciones que la

organizan. Sobre esto se extiende Roger Callois, en *Puissances du roman*, con un acierto que no preside, a mi juicio, el conjunto de estas notas».<sup>418</sup>

No obstante, siempre hay espacio para que los fundamentos morales se desarrollen en la medida de lo posible, porque, aunque no alcancen la plenitud que anuncian, dejan el esfuerzo y la constancia para ponerlos en marcha y de paso actúan con la eficacia prometida aunque incompleta. En la novela que lleva por título *Caronte aguarda* (2001) no hace falta ser muy perspicaz —y repito para completar lo que ya he dicho en páginas anteriores— para darse cuenta de que Amador puede ser perfectamente Savater y que el personaje que le espera en París, Popescu, puede ser su querido Ciorán. Además, creo que el donostiarra ofrece hasta ciertos detalles de cómo iba a París, al menos en alguna ocasión lo hizo en tren. A no ser que esté buscando un sesgo más romántico al detallarnos que Amador llegó a la estación de Austerlitz, desde España, claro.

El enredo político no resulta en ningún momento panfletario, sino que deja al descubierto los oscuros entramados en los que se mueve la política. Al final lo que realmente cuenta es el relato donde el vil y traicionero Zero, amante de Laura, la malograda hermana de Amador, representa la hipocresía y la falsa imagen del hombre respetable. Es Zero el que pone con absoluta repugnancia para el lector —que en ese momento ya ha entrado de lleno en la novela— la vida de la atractiva y dinámica Laura, en manos de unos derechistas, que pusieron la brutalidad de la ejecución, aunque el verdadero criminal se amparase en las sombras con la hipócrita careta del progresismo de izquierdas.

Destaca también la ambición personal y el protagonismo, que cobran en este personaje, siniestro y falso, Zero, un relieve destacable. El alto tono moral viene sin duda de cómo un pacífico profesor de filosofía al que yo identifico, como ya he dicho, con el vasco, es capaz de asesinar a dos personas. Cuando el crimen, precisamente por sus orígenes intelectuales, tendría que estar fuertemente sancionado por la conducta humanista del personaje. Además, hay un contraste entre el escaso motivo emocional que muestra en el asesinato —de cuerpo presente— de su hermana en comparación con una venganza de radical contundencia.

La novela, con la excepción de que yo no veo a Savater matando ni a una mosca, lleva en sus genes algo de él. Lleva algo de sus prejuicios y de sus anhelos morales, como también creo que hay algo de triunfo del bien, aunque sea a costa de dos muertes, frente al mal radical del que formamos parte, del que somos una parte y en la mayoría de los casos víctimas potenciales, no verdugos. Savater quiere a través del «romanticismo» de Amador dar ejemplo de cordura moral, de orden ético y de justicia radical frente al crimen despiadado y brutal. Al final quien espera al otro lado es Caronte, ese es el que nos aguarda a todos, a Laura y a los asesinos; al final los muertos serán cruzados al otro

---

<sup>418</sup> *Ibíd.*, pp. 189 y 190.



lado del Hades por la voluntad de Caronte, que es quien tiene que empujar la barca hasta la otra orilla. Pero no olvidemos que a nosotros, lectores, también nos estará esperando en algún momento el siniestro, el espectral Caronte.

A esta entretenida novela le ha seguido *La infancia recuperada* (2002). Este libro es un homenaje de Savater a los libros que gustosamente le hicieron pasar los mejores momentos de su vida. El vasco es un hombre agradecido y lo ha ido demostrando a lo largo de su vida. El agradecimiento en Savater forma parte de su personalidad y de su manera de ser. Cada vez que tiene oportunidad de recordar con cariño a alguien, lo hace, como también es cierto que a veces ha mantenido un punto de vista radicalmente diferente con autores con los que no ha estado de acuerdo. En este libro que estoy comentando, el profesor deja una visión general de sus gustos en cuanto a libros de relatos, pero advierte de que la lista podría haber sido aún más larga, por tanto, la selección se debe más a una exigencia editorial que a los propios deseos del autor de *La infancia recuperada*. Por sus páginas pasan autores como, Kenneth Anderson, Agatha Christie, Jorge Luis Borges, Julio Verne, Jack London, Daniel Defoe, etc. Para esos y para muchos más hay un comentario de su obra más sobresaliente o la que pudo en su momento leer él.

La crítica literaria aparece en contadas ocasiones y siempre es respetuosa, aunque sincera. Pero lo que con más fuerza destaca son sus encendidos comentarios a los libros que le hicieron sentirse héroe, villano, conquistador, conquistado y amante de la princesa de sus sueños. Eso es lo realmente destacable del libro: su pasión, la nostalgia con la que habla de sus libros y de los personajes que le hicieron ser un niño feliz. Nada oculta Savater cuando dice que él ha sido un niño, un muchacho o un adolescente feliz. En su autobiografía, libro que no me cansaré de recomendar, habla de su infancia feliz, de sus juegos con sus amigos y con sus hermanos; el profesor tuvo el gran regalo de tener una infancia feliz. Es precisamente en este libro donde aflora el agradecimiento a todos sus profesores, a todos sus educadores a los que, como su madre y su padre, especialmente la madre, tanto debe, como él ha dicho en reiteradas ocasiones. *La infancia recuperada* es un libro que no solo abre la posibilidad de ver la infancia feliz del profesor, sino que invita a que leamos, con independencia de los años que tengamos, a algunos de los autores que siguen teniendo la misma actualidad que cuando felizmente escribieron sus obras. Citarlos a todos sería imposible, pero algunos como John Ronald o Reuel Tolkien con su libro, *Lord of the Rings*, han sido pasados al cine y vistos por millones de espectadores. A esos autores es a los que dedica Savater todo su entusiasmo y su ilusión al escribir un libro, que seguro le trajo enormes emociones, grandes recuerdos y algún entrañable y delicado momento sentimental y desgarrador, porque en la memoria está la niñez y la juventud. Y en esos recuerdos, apresados, está la naturaleza de ser del hombre que envejece y pasa sin que podamos evitarlo.

Savater habla, en *La infancia recuperada*, de libros, de novelas, pero no se olvida del cuento y de lo que por él siente, lo que siente por esta encantadora forma de narrar, de

contar. Porque, por encima de todo, lo que Savater reclama no es la historia, sino la narración como madre de todas las historias. A lo que él no renuncia es al cuento de los cuentos, a la pura narración de lo acaecido en un lejano país, tan lejano como la imaginación del autor quiera colocar los acontecimientos. Su imaginación no tiene las restricciones que se le suponen a otro género que no sea el literario y lo dice con toda sencillez, como es habitual en él:

«Hay espíritus —solo conozco mi caso, pero la modestia me impide considerarme inconcebiblemente único— que todo lo entendemos en forma de cuento y estamos cerrados sin esperanza para todo arte o sabiduría que no pueda narrarse. Me apresuro a reconocer que esto es una tremenda limitación. No puedo oír una sinfonía sin irle inventando un argumento de fuentes y tormentas, tras cada cuarteto de Beethoven adivino una patética historia de amor y prefiero la ópera a cualquier otro tipo de música porque declaradamente *cuenta* algo. Cada cuadro o cada escultura son fragmentos de una narración que me apresuro mentalmente a reconstruir, para poder gozarlos; la arquitectura me interesa solamente como decorado de peripecias que intuyo de inmediato, escritas en la soledad extraña de las piedras. Los bosques o el mar no me atañen salvo en la medida en que son el antiguo decorado de la aventura y el escenario de la épica sin Homero, de los animales, que fueron nuestros dioses y, de algún modo, volverían a serlo. La religión es el cuento por excelencia, el argumento que subyace tras de todas las historias: sus perplejidades dogmáticas o su casuísticas teológicas me parecen tan solo tropiezos de malos narradores, incapaces de despertar el interés de sus oyentes por su manía de enredarse en digresiones. Soy declaradamente ciego para la magia formal de las matemáticas o de la lógica; disfruto, en cambio, con los vericuetos de la historia, la filosofía o la política. La ciencia o el amor me interesan por su relación con la ética, que dota a cada gesto del peso de la leyenda. Todo negocio en que no se puede ser héroe de la propia pasión me es perfectamente ajeno y superfluo. En poesía me gusta la épica que suele encerrar toda lírica, pero la arrebatada acumulación de metáforas que rechazan toda articulación argumental o el ánimo vanguardista que avecina sin ilación perceptible los pingüinos con las luces de neón o la desesperación con los paraguas me aburre más allá de toda mención. En literatura, para qué seguir, todo experimento verbal me fastidia, excepto casos afortunados como Joyce o Faulkner en que se me convence de que la historia no podría contarse mejor de ningún otro modo. Ya sé que esto es un límite y no me glorío de ello: pero hay que utilizar en nuestro provecho los dolamas que nos afligen. Mi gusto por lo narrativo me permite, por ejemplo, tener un grato comercio con los imbéciles; cuando debo tratar con alguien cuyas ideas detesto o cuyas opiniones solo merecen desdén, procuro llevarle al terreno de la narración y hacerle contar algo: incluso ocultan una odisea lamentable o atroz. Personas a las que no soportaría bajo ningún otro aspecto, llegan a entretenerme y —quien sabe— a interesarme como narradores. En cambio no faltan amigos a quienes adoro pero

cuyo trato se me hace pronto insufrible por su incapacidad de contar nada y su manía de atrincherarse en lo abstracto o lo doctrinal». <sup>419</sup>

Savater, como ya he dejado dicho, hace una defensa de la naturaleza racional y razonable, teniendo siempre en cuenta que el hombre forma parte privilegiada de ella y que es al hombre al que le compete su respeto y su cuidado sin llevar las cosas a la adoración en el que se sustituya la religión por un nuevo Dios llamado «naturaleza». La narración para Savater es, como ya ha quedado dicho, importante y no renuncia a dejar testimonios firmes de su afición por el cuento, por lo narrado, por lo contado, y regala dos libros de cuentos y de acercamiento a la narración por excelencia, *El gran laberinto* (2009) y *A rienda suelta* (2002). Estos son dos muestras de una literatura por la que Savater ha sentido siempre simpatías, pero de estos libros hablaré un poco más adelante.

Los dos libros de lectura juvenil más ambiciosos han sido, sin duda, *Ética para Amador* y *Política para Amador*. Es cierto que él siempre ha estado tentado de escribir una historia de la filosofía apta para todos los públicos y creo que lo ha conseguido con su última obra que lleva por título *Temor y temblor*. El título es el que ya pusiera en su día Kierkegaard a una de sus obras, y que el vasco advierte en seguida de su procedencia. Así es como se titula esta narración, *Historia de la filosofía sin temor ni temblor*. Creo que el título es el apropiado porque hacer una historia de la filosofía para adolescentes, incluso para adultos, de manera clara y concisa, no resulta ni mucho menos fácil; sin embargo, el donostiarra se atreve a ello y adorna el libro con algunas ilustraciones de gran valía, hechas por el hábil pincel de Juan Savater, es decir, por un sobrino del donostiarra —«así todo queda en casa»— hechas con acierto y gracia. Eso sin duda alerta de que estamos ante un libro para jóvenes —que bajo ningún concepto deben rechazar los mayores o los no iniciados en filosofía— porque con ello de lo que se trata es de animarles a que lean, a que se entusiasmen con la lectura. Por cierto, Juan Savater ya tuvo la oportunidad de ilustrar una extraña novela que lleva por título *Diario de Job* (1985).

La novela en cuestión es de lo más surrealista que he leído de Savater. Está editada por Cátedra y data de 1983, es decir, que ya han pasado la friolera de 31 años. No obstante, en esa novela el profesor deja ver su perfil más ácrata, su visión más anarquista del mundo. Job es un personaje siniestro (y bíblico) y absolutamente surrealista, empezando porque él padece una extraña lepra sicosomática y terminando porque vive en el cráter de un volcán rodeado de basuras, es decir, de miserias, de esa miserias que acompañan a lo largo de la vida a todos los hombres. Además, como en todos sus escritos, quizá aquí con más fuerza que en otras de sus novelas, la filosofía es traída y llevada con fluidez por todo el libro. La novela es, salvo contadas excepciones, un monólogo en el que Job va escribiendo las cosas que le han ido ocurriendo, ya sean pensamientos, charlas,

---

<sup>419</sup> *Ibíd.*, pp. 230 y 232.

intimidaciones, sueños, deseos y frustraciones, en un diario. La política ocupa no pocas páginas del libro, que no llega a las doscientas.

En el libro también se puede apreciar la impronta de la ética de Savater y en algunas páginas sus pensamientos sobre el nacionalismo. Todos estos ingredientes no son nada nuevos en el donostiarra, sino que son recurrentes. Figuran en mayor o en menor medida en toda su obra. Como siempre, lo mejor es oír al profesor:

«En un primer nivel de rebeldía yo me sublevo con obra. Como minados abusos y sufrimientos que son al menos notorios, es decir, quien los padece, sin esfuerzo ideológico alguno por su parte, los siente como males: así el hambre, la tortura, la cárcel, el empobrecimiento coactivo de las posibilidades de la vida por causa de la miseria o de la restricción de libertades, la guerra, etc., etc. En este nivel, la indignación es todavía mi pasión más frecuente. Es el plano *caliente* de mi rebelión, el único por el que quizá fuese todavía capaz de pasar a la acción si viese que hay métodos no inhumanos de aliviar la inhumanidad. Subrayo esto último porque si bien puedo conservar aún la vocación de corregir lo real, carezco casi por completo —al menos ahora— de la urgencia de castigar. Existe también un segundo plano, más *frío*, en el que afronto aquellos males de la estructura social que solo llegan a considerar así tras una reflexión más o menos larga, habiendo quien —también por razones teóricas— nunca llega a tenerlos por males, sino por necesidades o incluso por bienes: el poder, la jerarquía, las leyes de la burocracia, la propiedad privada, la existencia de policía o ejército, la familia, la educación, el Estado mismo, el dinero, etc., etc. Este plano lo preside para mí no ya el la indignación, sino la perplejidad; y desde luego, no me siento autorizado ni impulsado a imponer a nadie ningún mal de los ciertos e indiscutibles antes mencionados, para descargarle de uno de estos males opinativos. Aquí mi rebelión se reduce —mejor dicho se reducía— a intentar que los demás vean la opresión allá donde yo la veo y por las razones que a mi me mueven a ello, no utilizando otras armas que el debate y la persuasión. Pues bien me parece que tú, amigo Sofar, inviertes la importancia comparativa de estos dos niveles de insumisión, guardas todo tu calor para el segundo y consideras con relativa indiferencia el primero, incluso tienes por *útiles* los males del primero si por medio de ellos se llega al enfrentamiento abierto contra las entidades que aborreces del segundo. Así es cómo veo la diferencia entre tu postura y la mía ante el orden social establecido».<sup>420</sup>

Savater habla de los planos moral y político y declara que si tuviera que tomar partido por alguno de ellos lo haría por el primero. A lo largo de esta extraña novela, suponiendo que se le pueda llamar de ese modo, porque hay momentos en que parece una narración, pero en otros está más cerca del ensayo, el surrealismo que envuelve a este singular escrito deja de manifiesto la incomodidad de un automarginado social que ha decidido vivir en contra del sistema. La lepra sicosomática forma parte del ambiente de

---

<sup>420</sup> *Ibíd.*, pp. 92 y 93.

hastío, abandono y marginación que Savater quiere darle. Es la esencia, en parte, de su dramatismo y, también, el medio de describir su lamentable situación personal cuando se ha decidido vivir de espaldas a la realidad de una sociedad que resulta agobiante, asfixiante y por momentos tremendamente exigente, pero por otro lado radicalmente necesaria.

Es necesario destacar las páginas que Savater dedica al terrorismo. La idea del terrorismo era condenada, pero quizá no con tanta radicalidad y compromiso como lo es ahora, pero desde que escribió esta novela han pasado treinta años. Veamos ahora qué dice respecto al terrorismo:

«Fue la última vez que nos enfrentó (pero también que reunió) a los cuatro tenaces polemistas. El incidente que la originó tuvo lugar al poco del advenimiento del Cosmócrator al poder, en pleno entusiasmo público por el largamente ansiado final de la tiranía. Habían sido detenidos tres miembros de la organización clandestina “Paraíso Ahora” (grupo formado por los elementos más violentos del movimiento “Hijos del Pueblo”, que se negaron a deponer las armas cuando se implantó el nuevo régimen) y durante diez días permanecieron incomunicados, sin que ni siquiera sus abogados pudieran visitarles, pues se les suponía responsables de un atentado en el que habían perdido la vida dos comisarios del Cosmócrator. Al cabo de ese periodo de tiempo se hizo pública la noticia de su muerte, cuando pretendía escapar durante un traslado entre la Dirección de Seguridad y la prisión en que se les tenía reclusos. Salvo los muy ingenuos o los más ciegamente adictos al nuevo gobierno, nadie dudó de que los tres infortunados habían perecido en los excesos de tortura. La prensa y los restantes medios de comunicación, salvo alguna tímida y matizada discrepancia respaldaron la versión oficial del suceso. La organización “Hijos del Pueblo” había contado con muchas tiranías durante la tiranía, llegándose casi a su mitificación popular (*véase la clara identificación con la trayectoria de los asesinos de ETA*) pero los irreductibles de “Paraíso Ahora” eran tenidos por obcecados aguafiestas de la democracia, cuando no provocadores al servicio de los “legitimistas” que aspiraban a reimplantar la dictadura: nadie estaba dispuesto a perturbar el consenso en torno a Cosmócrator removiendo lo que, en el peor de los casos, no venía a ser más que el triste resultado del exceso de celo de unos funcionarios crispados por el hostigamiento terrorista (*véase la similitud con el golpe de Estado del 20F de 1981*). Tal fue el punto de vista sostenido por Elifaz durante la larga y tumultuosa velada que dedicamos a debatir este asunto, tras la que aún no sabíamos que iba a ser la última de nuestras cenas semanales. Una cosa es el exceso de celo, con sus “accidentes” y otra lo que pura, simple y repugnantemente se llama “tortura” —dije yo—. Supongo que no queremos encubrir que esta utilizando como tapujo aquél. (*Véase las similitudes con la banda formada por el gobierno socialista, hacia 1983 que coincide con la publicación del libro que estoy citando, los GAL*)— Nadie está encubriendo nada, repuso vivamente Elifaz— La tortura está explícitamente condenada por la legislación vigente, lo que por cierto no ocurría en tiempos del Tirano, (*léase Franco*). Quien torture se pone fuera de la ley, por muy funcionario público que sea. Ahora bien no

creo tener ciertos miramientos para no hacer el juego a los desestabilizadores legitimistas le convierta a uno en encubridor. Pero, ¿se sabe *con certeza* que ha habido tortura? —preguntó Bildad. —Creo que con toda la certeza que puede exigirse en este tipo de sucesos —dije yo— Los médicos forenses que examinaron los cadáveres negaron la existencia de malos tratos —Elifaz. (*léase, Laza y Zabala, que fueron torturados en el cuartel de la Guardia Civil de Intxaurrondo*) Son los mismos forenses que dictaminaban lo que resultaba conveniente durante la tiranía. Por otra parte, también los policías son los mismos —yo—. Bien, vamos al fondo del asunto. No nos dejemos amedrentar por las grandes palabras diabólicas ni no aferremos unilateralmente a esos buenos sentimientos que nadie discute, pero que alguien tiene que limitar con realismo para poder garantizar su ejercicio político. Consideremos como es la sociedad democrática hoy, cuáles son los retos que se plantean, los enemigos que la asaltan...y las defensas que se le permiten. La tortura es aborrecible, de acuerdo; pero, ¿acaso no lo es también el terrorismo? —Elifaz—. Yo no pago con mis impuestos a los terroristas, ni me siento institucionalmente responsable de sus atrocidades —yo—. No creo que el terrorismo sea aborrecible, aunque pueda ser políticamente erróneo o nefasto. Creo que es una de las últimas aventuras de nuestro tiempo, una protesta desesperada y a su modo hermosa contra la regulación absoluta de la vida que nos abruma en nuestros estados demasiado sensatos, demasiado normales.—Bildad. ¿Piensas acaso que la ley debería ampararlos como a una especie a extinguir por una medida de..., ecología política o algo así? —Yo—. En cuanto los bandidos se convierten en becarios, pierden mucho encanto...—Elifaz—. Desde luego sería contradictorio que ellos solicitaran el amparo de la ley que combaten. Son los grandes perdedores de nuestro tiempo, condenados a la soledad y a sus efímeros y arriesgados placeres, que nunca entenderán las gentes de orden —Bildad—». <sup>421</sup>

En cualquier caso, creo que Savater deja claro en este diálogo que él se opone de manera radical al terrorismo, pero, como hombre moralmente íntegro que es, también se opone a la tortura por parte del Estado. La novela o el ensayo, según lo queramos entender, sigue con algunas disertaciones de tipo filosófico donde pone de relieve las contradicciones humanas o los deseos sexuales incestuosos en un delirio de locura y de sueño que se permite el marginado Job. Es sin duda el único libro de Savater en el que se desliza por el surrealismo. No es, ni mucho menos, un libro para cualquiera; yo diría que como mucho es un libro para los que estén verdaderamente interesados en la obra de Savater, de hecho desde que fue publicado allá por el 1983 —que yo sepa— no ha vuelto a ser reeditado.

A este libro —como pueden comprobar no sigo una cronología— le ha seguido, ahora sí, un verdadero cuento, un cuento para niños y para mayores, un cuento con más moral que moraleja. El cuento, como casi toda la obra del profesor, lleva parte de sus gustos, de sus aficiones y de sus delirios juveniles. El héroe se hace constante en la obra de

---

<sup>421</sup> *Ibíd.*, pp. 94-96.

Savater, es una reivindicación permanente, un viejo y dulce pensamiento que le acompaña a todas horas y en todo momento cuando se pone a escribir, a contar, que es como a él le gusta expresarse. El cuento en cuestión se titula, *A rienda suelta* (2002)<sup>422</sup>. En la contraportada de este pequeño cuento, en pocas líneas, dice cuál es el argumento. El cuento se desarrolla en un pueblo que se llama Nublejos del Mar y sus habitantes pacíficos solo están interesados en los caballos y en las carreras que hacen con ellos. La rutina la rompen unos extraterrestres que se hacen llamar los «Fantasmas azules» que, en realidad, lo que quieren es apoderarse del pueblo e instalar allí su dominio, en fin, una historia ya vieja en el mundo. Gracias a la solidaridad del pueblo y de un jinete chino llamado Samuelín que monta un caballo llamado Alcornoque, los agresores son combatidos y ganados en la mejor carrera que hace Alcornoque montado por el chino Samuelín, que fue detrás del terrible comandante que montaba, nada más y nada menos, que uno de los mejores caballos de las cuadras, Rey Tiniebla. Gracias a esa acción el pueblo recobra la paz y cada uno con su bandera, no había una única bandera, vuelven a sus quehaceres y al cuidado de sus caballos, y colorín colorado este cuento se ha acabado. Efectivamente, creo que se debería terminar así porque es un cuento de siempre para contarlo al amor de la lumbre. Como muy bien dice Savater:

«La literatura no empieza con un hombre solo sentado ante una mesa, escribiendo sobre un pergamino con una larga pluma de ave mojada en tinta, sino con un corro de hombres y mujeres acucillados en torno a un fuego mientras alguien cuenta una historia. Quizá es de noche: y se protegen dentro de una cueva de la lluvia, del frío, de las fieras que rondan y acechan. Acércate a escuchar. ¿Qué les narra ese hombre cuyas palabras tienen a todos tan fascinados? Habla de las aventuras de alguien singular que cruzó los mares, desafió las montañas y se enfrentó con los monstruos. Narra batallas en las que intervienen muchos guerreros humanos y a veces algunos dioses que debían de estar aburridos».<sup>423</sup>

Siguiendo la estela de su amor por los caballos y por las carreras equinas es recomendable leer un libro que a través de su más de trescientas páginas ilustra y entretiene con las carreras de caballos más importantes del mundo. El libro en cuestión no solo habla de caballos, sino de sus aficiones literarias o incluye aportaciones filosóficas o críticas de diferentes temas, su título es *A caballo entre milenios* (2001). Sin embargo, todo hay que decirlo, el libro está recomendado para los amantes de las carreras de caballos y de estos animales, aunque, sin duda alguna, no resultará indigesto para aquellas personas, que, como yo mismo, no tenemos nada que ver con las carreras de caballos y todo lo que sabemos de tan majestuosos animales es que aportan una imprescindible estética a los prados cuando aparecen en la libertad de la montaña.

---

<sup>422</sup> SAVATER, F.: *A rienda suelta*, Madrid: Ediciones Santillana, 2002.

<sup>423</sup> SAVATER, F.: *Malos y malditos*, Madrid: Santillana, 1996.

Dejando el tema de los caballos a un lado, quiero introducir otro libro de la mejor manera posible, el libro es *Malos y malditos* (1996). En realidad, este libro está muy próximo al que ya he comentado con anterioridad, *La infancia recuperada* (2002). Ambos tratan de rescatar del mundo de la memoria los libros y los personajes que están atrapados entre sus bellísimas páginas y recrearlos en el papel para gozo de su autor y de sus lectores. Como en todos los libros de Savater, el contenido didáctico filosófico y moral se deja ver en esta pequeña obra.

Veamos ahora algún ejemplo, el libro que lleva por título *El león de las cavernas* de J. H. Rosny Ainé, después de analizarlo brevemente, concluye el comentario diciendo:

«Esa tribu hostil de los Hombres del Fuego. Son caníbales y cazan a los miembros de otros grupos humanos para comérselos. Ahon y Zahuar intentan acercarse a ellos en son de paz, pues ya han logrado llevarse bien con los Hombres Lemúridos y con otra tribu formada solo por mujeres, pero con los feroces Hombres del Fuego no hay nada que hacer. Leyendo esta historia se da uno cuenta de que los hombres se fueron haciendo verdaderamente humanos gracias a la amistad. De todos modos de los inventos geniales que ha hecho nuestra especie, el más importante de todos ha sido la colaboración amistosa entre los hombres. Si no fuera por eso seguiríamos todavía vagando en pequeñas hordas entre las demás bestias, como los Hombres del Fuego: con los dientes largos y afilados, pero con el cerebro muy pequeñito».<sup>424</sup>

Y un poco más adelante cuando el profesor habla e instruye en la lectura de *El fantasma de Canterville*, de Oscar Wilde, acaba el ameno comentario diciendo algo que por desgracia está muy de actualidad en nuestros días:

«Tal vez la época actual sea poco apropiada para los espectros tradicionales. Pero en cambio tiene sus propios fantasmas, menos románticos aunque quizá más amenazadores: el paro, la violencia terrorista, el hambre, el racismo... ¿Sabes? A veces echo de menos con ternura a los viejos fantasmas que solo decían “¡Uuuuuuh!”».<sup>425</sup>

El carácter moral y pedagógico queda claro en estas pocas líneas y este mismo estilo, esta misma forma se va repitiendo por todo el libro. El profesor no olvida en ningún momento a quién va dirigido y cómo debe tratar su contenido. Para terminar este comentario me gustaría señalar la anotación moral del análisis del conocido libro de Mary Shelley, *Frankenstein*. Como siempre, el vasco terminará su breve contenido aclaratorio sobre la novela con su especial punto de vista, muy acertado por cierto; oigámosle:

---

<sup>424</sup> *Ibíd.*, p. 18.

<sup>425</sup> *Ibíd.*, p. 26.



«La historia de Frankenstein y su criatura (a la que todos solemos llamar también “Frankenstein” como un hijo que recibe el apellido de su padre) es un cuento de terror pero que encierra, al menos dos lecciones de moral. La primera es que no todo lo que la ciencia sabe hacer tiene derecho a hacerse: sobre todo cuando se trata de enredar con la vida humana, inventando un pobre ser que viene al mundo no como fruto del amor de una pareja sino como resultado de un caprichoso experimento. La segunda lección es que antes de llamar “malo” a otro, tenemos que intentar comprender sus circunstancias. ¿Acaso tenemos derecho a exigir que alguien sea bueno cuando no se le respeta ni se le quiere, cuando todos le huyen o le persiguen, cuando ninguno intenta remediar su desamparo? Nadie puede portarse humanamente si no le tratamos con humanidad: cualquiera al que los demás apartan como si fuera un monstruo terminará siendo un auténtico monstruo, de veras».<sup>426</sup>

El libro termina con una breve anotación sobre el libro de Michael Crichton, *Parque Jurásico*, el que después se llevó con enorme éxito al cine. Como ya nos tiene acostumbrados el donostiarra, termina la página y media que tienen todos los comentarios de este libro con una advertencia moral:

«En *Parque Jurásico* se habla en cambio de otro tipo de mal, de verdadero mal: el que hacen los seres humanos por ambición, por avaricia y por la manía de llevar a cabo experimentos científicos arriesgados con realidades que solo conocemos a medias. Si el precio de satisfacer nuestra curiosidad va a ser demasiado alto, quizá sea mejor, después de todo, que nos quedemos sin ver nunca auténticos dinosaurios vivos».<sup>427</sup>

Como podemos ver, la filosofía moral en Savater está presente siempre que escribe, es igual lo que haga, teatro o novela. En el donostiarra siempre vamos a encontrar un contenido filosófico moral llevado de manera amena o imaginativa. No solamente podemos aprender filosofía moral de sus ensayos, que como es obvio desarrollan con gran erudición el tema, sino en los diferentes y entretenidas novelas. Algo que creo que es importante destacar es su gran inclinación pedagógica, su labor de enseñar a la que está dispuesto en cualquier momento.

Este libro me ha llevado a otro cuyo carácter es también juvenil y que lleva por título *El gran laberinto* (2005). El libro en cuestión es sorprendente y nos sumerge en un mundo de fantasía de la mano de sus dos jóvenes aventureros y héroes, Fisco y Jaico, a los que se le añaden otros dos más, una jovencita muy dispuesta, Sara, y su hermano pequeño que no está dispuesto a perderse nada de lo que ocurra, Arno. El gran problema que tienen es cómo liberar a sus padres y parientes que están retenidos en un estadio viendo y viviendo un partido de fútbol muy extraño. Por una parte, el partido los absorbe hasta

---

<sup>426</sup> *Ibíd.*, p. 70.

<sup>427</sup> *Ibíd.*, p. 90.

el punto de olvidar sus responsabilidades y, por otra, el entusiasmo al gritar un supuesto y raro gol de los monstruosos jugadores, *los psicófagos*, que son muchos más de veintidós, tiene como resultado la absorción de los hinchas, que mueren en las fauces de los monstruos quedando como testigos de su cuerpo solo la cabeza, aunque lo que realmente les interesa es el alma. Gracias a una anciana vendedora del estadio que les ayuda a salir de allí —y les da una caja para que completen un nombre con letras que ignoran, pero que es la clave para liberar a la gente atrapada dentro del estadio— pueden escapar del recinto. Los personajes se dirigen a la librería que tiene por nombre El pozo y el péndulo. Allí hay una puerta que es un gran laberinto que los transporta a través del tiempo.

El profesor Savater está disfrutando; por un lado, la aventura está servida, pero, por otro, es capaz de poner a los héroes del cuento en contacto con personajes de ficción o con pensadores tenidos por él en gran estima. Aparecen don Quijote de la Mancha y su fiel escudero Sancho para ayudar a sacar a los muchachos de un gran apuro. Más adelante, el laberinto los transporta al siglo de las luces y allí Savater está en su salsa. Aparecen de manera sorprendente Voltaire, Diderot, Rousseau, etc. Por parte de Diderot hay una respuesta crítica a las acusaciones de un sacerdote que le ve pasar con los muchachos y le acusa de pervertir a la juventud, a lo que responde Diderot, con una frase contundente, acusándole a él y a la Iglesia católica de dogmatismo. Desde luego se nota la impronta de Savater, sus gustos, sus inclinaciones intelectuales y su claro anticlericalismo. En fin, el libro está lleno de sorpresas y de una desbordante imaginación. Como es lógico, yo no puedo decir más, eso es algo que el lector interesado tendrá que ir descubriendo entre sus entretenidas páginas. Como casi siempre ocurre con Savater, sus tendencias filosóficas, sus gustos literarios y hasta su manera moral de ser, irán apareciendo a lo largo del libro.

Antes de terminar con este breve comentario de una novela que tiene más de trescientas páginas, me gustaría señalar que Savater al final de libro dedica un apéndice, es decir, unas páginas, a comentar y señalar sus influencias con la honradez intelectual que siempre le ha caracterizado. Hay un comentario que pertenece a un capítulo del libro, que, por supuesto, no voy a revelar, en el que aplica una radical objetividad; creo que es algo por lo que también se ha caracterizado el profesor. Se trata de la defensa honesta y honrada que hace de un filósofo tan poco conocido o, mejor, tan poco dado a conocerse mejor, *Jan Patočka*; con independencia de lo que yo pueda juzgar, que es idéntico a lo que el vasco siente, creo es mejor que oigamos lo que él dice:

«*Jan Patočka* (1907-1977), discípulo de Husserl y portavoz de la *Carta 77* contra la dictadura comunista promovida entre otros por Václav Havel. Murió a manos de la policía política checoslovaca tras varios interrogatorios torturantes y agotadores. Que todos los jóvenes europeos comprometidos políticamente conozcan al Che Guevara pero pocos o casi ninguno hayan oído hablar de *Patočka* es un síntoma indudable de las deficiencias de la educación democrática en nuestros países...., y

también la explicación de otras carencias de nervio democrático que Europa actualmente padece». <sup>428</sup>

La siguiente obra que he leído del donostiarra lleva por título *El dialecto de la vida* — como se puede ver y repito de nuevo, para que en este aspecto no quede ninguna duda, en el comentario de su obra literaria no sigo ningún orden cronológico, sino que las he ido comentando según las he ido leyendo—. Es cierto que algunos de sus libros como *Criaturas del aire* (1979), de la que ya hablaré, *La infancia recuperada* (2002) y *Malos y malditos* (1996), por su temática, podrían agruparse.

Ahora le toca el turno a una novela que lleva por título *El dialecto de la vida* (1985). <sup>429</sup> Es una novela muy peculiar, en la que nadie debe esperar un gran contenido, sin embargo, si hay algo que sí se puede destacar es su manera brillante de narrar, de contar algo a través de una cuidada y excelente escritura. En el fondo de la novela aparece el desengaño amoroso que cuenta en un viaje a Escocia con un amigo. La filosofía y su afición a los caballos vuelven a aparecer. Aquí y allá nos regala pensamientos filosóficos y en cuanto puede trae a colación a los autores por él preferidos. Lo mejor de la novela es la manera en como está escrita, que demuestra que estamos ante un gran escritor. A lo largo de la novela aparecen unas siglas a las que los (autores) personajes, van persiguiendo por toda Escocia, a *RLS*. Al principio uno se encuentra desorientado, no se sabe muy bien quién es al que se refiere con esas siglas, pero a medida que empieza a comentar algunas de sus obras ya sabe el lector que está ante uno de los autores preferidos de Savater, Robert Louis Stevenson.

A esta novela le ha seguido un ensayo literario que lleva por título *Criaturas del aire* (1979). En este libro quienes hablan a través de Savater son los personajes de la ficción o los hombres históricos. El donostiarra divide ordinalmente los monólogos hasta el trigésimo primero. En cualquier caso, la estructura de estos monólogos resulta muy abstracta, difícil de seguir y, salvo raras excepciones, el libro en su totalidad resulta algo aburrido. El libro termina con un apéndice que titula «Quién es cada cual» que resulta tan poco entretenido como los monólogos que lo preceden. Si he decidido incluir *El dialecto de la vida* dentro del mundo del comentario literario ha sido porque entre otros artículos incluye uno que lleva por título «La Escocia mágica de Stevenson» y porque además enlaza muy bien con la búsqueda de los lugares por los que felizmente transitó el inmortal escocés. El artículo al que hago alusión es amplio y lleva la impronta de la claridad de la literatura del donostiarra. Es posible que lo que más prevalezca en el libro sea la parte literaria, aunque con un tono crítico filosófico propio de un intelectual de la talla de Savater. Sin embargo, en este libro hay algo que me llama poderosamente la atención y es la relación tan íntima que hay entre las páginas escritas en la novela, *El dialecto de la vida* que está fechada en 1985, y el ensayo, *Instrucciones para olvidar el*

---

<sup>428</sup> *Ibíd.*, pp. 330 y 331.

<sup>429</sup> SAVATER, F.: *El dialecto de la vida*, Barcelona: Plaza y Janés Editores, 1985.

*Quijote* (1986). El viaje a Escocia lo hace en la primera novela con un amigo. El viaje es idéntico al que describe en *Instrucciones para olvidar el Quijote* fechado en 1996, es decir, once años después.

Este libro ha dado paso a mi último comentario que corresponde con su última novela, merecedora del Premio Planeta 2008 y que lleva por título *La hermandad de la buena suerte*. Esta me recuerda a la novela que escribió hace ya bastantes años (2001) y que lleva por título *Caronte aguarda*. Aunque el argumento en esta es claramente político. *La Hermandad de la buena suerte* es sin duda una novela de misterio. Por supuesto que en esta novela se repite de manera constante todo lo que se encuentra en la literatura de Savater. Cualquier especialista en este autor lo identificaría sin lugar a dudas como autor de esa novela. La filosofía y Spinoza hacen acto de presencia en sus páginas. Pero también se descubre a Savater cuando habla de cosas tan personales como los puros, y en concreto de unos llamados «culebras».

Por supuesto sin intentar revelar nada, el argumento es precisamente la búsqueda de ese prestigioso *jockey* a lo largo de un buen número de páginas en las que la nostalgia, la filosofía, la poesía y la reflexión íntima y dolorosa se dan cita. En ningún momento se hace pesada la novela, al contrario, está empujada por un gran dinamismo y con ciertas dosis de humor, propias del donostiarra. Para saber que se trata de un escrito de un libro del donostiarra se tiene que haber leído gran parte de su obra; solo así nos daremos cuenta que hay pensamientos, reflexiones y momentos que pertenecen al patrimonio memorístico e intelectual de Fernando Savater. Este ha sido mi recorrido por la obra literaria del donostiarra, obra que yo en un primer momento no había contemplado como estudio ni como parte de una tesis dedicada en su totalidad a la filosofía del vasco.

Tengo que admitir que la literatura del profesor es en líneas generales es interesante — sin duda que hay libros que no resultan tan amenos—, pero en general es entretenida y eso es lo que creo que debe ser la literatura, al menos, la novela. El que quiera lecturas más complicadas tendrá que recurrir al ensayo, que es donde las ideas se presentan con la técnica adecuada, despojada de todo argumento y de toda dialéctica que no contribuya a esclarecer los motivos de estudio. Sin embargo, no se puede ocultar el hecho de que hay novelas que nos pueden aportar reflexiones y puntos de vista interesantes, sin necesidad de tener que recurrir a enormes y complicados tratados de filosofía, que casi siempre suelen ser tremendamente complicados. Creo que la novela de Savater sabe entretener y tiene la capacidad suficiente de hacernos reflexionar sobre aspectos humanos de cierta y considerable importancia. En cualquier caso, cuenta la experiencia de haber leído la obra literaria prácticamente completa —yo creo que la he leído en su totalidad—.

Dos son los libros de reciente aparición. Uno es un breve ensayo sobre la tauromaquia a raíz de la prohibición en Cataluña de las corridas de toros,<sup>430</sup> del que ya he hablado en el capítulo que lleva por título «La libertad en Savater». No obstante, en su libro *La tarea del héroe* tiene un capítulo dedicado al torero. El otro libro se titula *La música de las letras* (Madrid: Sello Editorial, 2011) y es la continuación o la versión actualizada, en mi opinión, de *La infancia recuperada* (2002), aunque, todo sea dicho de paso, con algunos matices. En este libro abunda más el comentario filosófico y en *La infancia recuperada* los comentarios son todos sobre literatura. En *La música de las letras* el vasco trae a colación filósofos por el muy queridos, como Schopenhauer, Voltaire, Spinoza, Montaigne, y otros como Nietzsche, Clément Rosset o Adorno; su querido Ciorán no tiene un capítulo propio, pero se encuentra diseminado por todo el libro. Además, aparecen otros autores filosóficos nuevos, al menos yo no los había visto antes a lo largo de sus numerosos escritos, ni en los más recientes. Son dos, un alemán, Odo de Marquard y un español exiliado en Venezuela, Juan Nuño. Por otra parte, cabe destacar, en este breve pero interesante libro, los comentarios que hace sobre la enseñanza, algo que forma parte de sus preocupaciones intelectuales como ha manifestado en muchas ocasiones. En el capítulo que lleva por título «Educación y tolerancia», habla de la importancia de la educación, pero se refiere a la educación cívica; es mejor que le oigamos a él:

«Por supuesto la educación a la que me estoy refiriendo no consiste en la instrucción básica ni en la mera preparación para desempeñar tareas laborales en cualquier campo, por esencial que sea la adquisición de tales conocimientos y destrezas. Ni siquiera estoy pensando en la educación como proceso que nos familiariza con los más distinguidos hábitos culturales (historia, geografía, artes plásticas, literatura, idiomas extranjeros...) aunque sin su desarrollo sea imposible imaginar una verdadera formación humana plena. Cuando hablo de educación aquí apunto a lo que —a falta de término más preciso— denomino educación *cívica*, es decir: la preparación que faculta para vivir políticamente con los demás en la ciudad democrática, participando en la gestión paritaria de los asuntos públicos y con capacidad para distinguir entre lo justo y lo injusto. Si las pasiones gremiales no me ciegan, me creo autorizado a suponer que esta concepción de la educación tiene especialmente que ver con la filosofía, tanto por su reflexión sobre la práctica

---

<sup>430</sup> Resulta extraño que en una democracia sea una parte del parlamento de Cataluña, y no la totalidad, la que decida si la fiesta de los toros tiene que seguir o no. En democracia deben ser los ciudadanos los que decidan con su voto si una cosa que les atañe a ellos debe o no continuar. Sin embargo, alguien, la mayoría de los parlamentarios, pero no la totalidad, han decidido, sin contar con la opinión ciudadana, prohibir las corridas de toros en toda la comunidad. Mañana será la pesca deportiva y pasado la caza, lo importante no es lo que los ciudadanos piensen, sino la manera de singularizarse, de destacarse de España.

social y los valores que la orientan como por su preparación para la comunicación argumentada». <sup>431</sup>

Son precisamente estas letras en defensa de la filosofía a la que siempre se le está pidiendo razón de ser y de estar, como si fuera la única disciplina que está obligada a dar explicaciones. Por suerte, Savater deja en este libro algunas argumentaciones a favor de la filosofía que no tienen desperdicio; oigámoslas:

«En uno de sus artículos del New York (ed. Siruela), George Steiner critica acerbamente a Ciorán: es demasiado fácil, repite a Pascal o de Maestre, carece del trasfondo de un pensamiento político serio... No están hechos para entenderse. Aunque de gama alta, Steiner es un cronista cultural: por tanto, lo contrario de Cioran, cuyo pensamiento vivido solo se ocupa de las cosas que no pasan, no de las que pasan. Es decir trata de la dimensión inmanejable de lo que podemos saber: la verdad no operable, en fase terminal». <sup>432</sup>

Son estos sabrosos comentarios los que invitan a leer este libro, que en letra grande y contenido interesante hacen que su lectura sea fácil y asequible, como suele ocurrir con los libros del vasco. Por otro lado, la introducción o la presentación, como Savater la rotula, de manera casual, justifica el título que he elegido para este capítulo: «El lector voraz», para ello nada mejor que oír lo que dice el profesor Savater, que siempre seguirá siendo profesor, aunque ya disfrute de su jubilación; oigámosle:

«Mi vida ha sido de un estilo no solo periclitado sino y ya casi incomprensible, porque sus acontecimientos mayores no fueron revolucionarios o amoríos sino el hallazgo de ciertos libros y el descubrimiento de unos cuantos autores». <sup>433</sup>

Me gustaría señalar que en este libro el donostiarra incluye el comentario de una poetisa que fue galardonada con el Premio Nobel de Literatura en 1996; celebro que el profesor le dedique unas páginas. Es el único libro donde aparecen unas reflexiones sobre la poesía y sobre un autor, en este caso, autora, de poesía, Wislawa Szymborska. Yo la descubrí en los estantes de unos grandes almacenes. Hojeando unos de sus libros que lleva por título *Aquí*, me tropecé con un poema, entre muchos, que se titula *Divorcio*, y me pareció, sencillamente, una pequeña obra de arte.

A partir de esa lectura no he dejado de leer a esta autora, libros como *Dos puntos* o *Paisaje con grano de arena* son libros de obligada lectura, sobre todo el último porque es una recopilación de poemas muy interesantes y en algunos casos y, en mi opinión particular, insuperables, tales como: *La cebolla*, que está dentro del cuaderno que lleva por título *El gran número* (1976); *Esqueleto de dinosaurio*, que pertenece al libro *Acaso*

---

<sup>431</sup> SAVATER, F.: *La música de las letras*, Madrid: Sello Editorial, 2011, pp. 106 y 107.

<sup>432</sup> *Ibíd.*, pp. 98 y 99.

<sup>433</sup> *Ibíd.*, p. 13.

(1972). En cualquier caso, esto es solo una pequeña muestra de todo lo que puede ofrecer la autora polaca. Quizá sea porque yo soy aficionado a la poesía, tanto lector como modesto poeta, por lo que me ha sido muy grato encontrarme con un escrito sobre una poetisa que ha sido capaz de despertar el interés del donostiarra; oigámosle en su sincera estima literaria por esta polaca:

«De vez en cuando, la Academia sueca que concede el Nobel de literatura nos hace una revelación preciosa a los lectores apasionados pero ignorantes: en mi caso, le debo el descubrimiento de Wislawa Szymborska. Desde que en 1996 obtuvo el galardón, no dejó de disfrutar cuanto encuentro suyo en cualquiera de las lenguas que soy capaz de leer. Siempre me parece emocionante y divertida, dos calificativos que seguramente algunos censores severos consideran incompatibles entre sí y con la más alta estatura poética. Para mi gusto, en cambio, se complementan y potencian mutuamente. Lo más trágico de la poesía contemporánea no es lo atroz de la vida que deplora o celebra, sino la falta de sentido del humor de los poetas. De esta frecuente maldición escapa, risueña y agónica, Szymborska: ¿cómo podría uno renunciar a ella?»<sup>434</sup>.

Volviendo a Savater y a su libro *La música de las letras*, quiero subrayar el hecho concreto de que dedique unas páginas a la poesía y a una poetisa; insisto en que dentro de su obra literaria es la primera vez que se detiene a comentar la obra poética de alguien. Desde el punto de vista de una investigación literaria de su obra, como es mi caso, me parece algo de vital importancia, sobre todo porque es la primera vez en toda su trayectoria literaria intelectual. Lo hace en dos páginas del libro citado, pero aun así, son interesantes y demuestran, como ya se ha podido ver, un notable interés por la poesía de la autora en cuestión.

### 11.3. Una interesante entrevista

En mi ir y venir por internet y con el fin de que el trabajo de doctorado quede lo más completo posible, he descubierto algunos artículos de especial interés para esta tesis doctoral. Uno de ellos ha quedado reflejado en el capítulo que lleva por título «En el punto de mira». El otro, que creo que es de interés para este tema, se trata de una entrevista que le hace una revista cuando todavía era profesor activo de la Universidad Complutense de Madrid. El artículo es muy genérico, pero hace hincapié en su pasión por la lectura, veámoslo:

«Fernando Savater teje con aguda precisión sus palabras: hay rebelión de las ideas, también hay ese silencio rotundo que precede a su vivaz crítica. Savater es filósofo, escritor, profesor de universidad y lector omnívoro. Su obra, a salvo en más de 45 libros publicados, mantiene un diálogo abierto con sus lectores. Savater, de 52

---

<sup>434</sup> *Ibíd.*, pp. 197 y 198.

años, es autor de, entre otros títulos, *Nihilismo y acción*, *La filosofía tachada*, *Apología del sofista*, *Ensayo sobre Ciorán*, *El Jardín de las dudas* y, quizá su libro más conocido, *Ética para Amador*. “Un capricho”, esa es la calificación que hace Fernando Savater de su próximo libro; le gustan las carreras de caballos y por ello está trabajando en lo que será una interpretación del año 2000 visto a través de las grandes carreras de caballos. Savater recibió a *Babab* en su pequeño paraninfo universitario, desde donde nos mostró algunas de las claves para interpretar la vida con esa lejanía que se acerca tanto a lo cotidiano.

»*Babab*: Se dice que España ha dejado de ser un país de izquierda, que ha habido un vuelco ideológico en las últimas elecciones generales, ¿usted cree que esto es en realidad así?

»*Fernando Savater*: España es un país conservador, estuvo cuarenta y tantos años bajo Franco sin mover un dedo. Luego aquí, actos heroicos se dieron muy poquitos, la gente que fuimos a la cárcel no lo hicimos por heroicos sino por tontos, la mayoría de la gente no hizo nada y cuando terminó la cosa, la gente votó a Unión de Centro Democrático, un partido moderado, es decir, no se lanzó a votar ni a los comunistas ni a los extremismos de derecha, porque es verdad que este país no es de extrema derecha. Este país es de izquierdas frente a Pinochet, pero no frente a los gitanos; aquí la gente piensa que hay una retórica de izquierdas, tú le preguntas a la gente lo que piensa de Pinochet y te dicen que hay que cortárselo en tajadas y comérselo con patatas, pero hay que distinguir entre un embellecimiento de izquierdas del discurso propio y una gente de centro que lo que quiere es prosperidad y seguridad económica...

»*BB*: Usted antes de ser profesor de la Universidad Complutense fue su alumno, ¿qué cambios ve en los nuevos universitarios, en la Facultad?

»*FS*: Como yo estudié en esta misma Facultad en la que estoy ahora como profesor, casi lo que me impresiona más es lo que “no” ha cambiado, es decir, como ha cambiado uno, como ha cambiado el mundo y qué igual sigue la Facultad, luces, rincones, todo igual, me da la sensación de haberme quedado atrapado en el tiempo..., atrapado como un personaje de Beckett... hay lugares que uno los tiene como un destino, pero bueno, ha cambiado, lo primero, la cantidad de coches que hay aparcados ahí fuera. Cuando yo estudiaba prácticamente no tenía coche más que el rector y probablemente oficial, hoy la mitad de los profesores y alumnos lo tienen, todos menos yo. Bueno, eso es un cambio, y la proporción entre mujeres y hombres; antes Filosofía era una cosa que estudiaban las “niñas” y los curas, monjas con su hábito y algún perdido como yo. Como había muy pocos hombres no teníamos ningún futuro halagüeño cuando organizábamos algún guateque, por eso en los carteles poníamos: “irán Ingenieros”, ja ja ja, porque solo por nosotros no se molestaba nadie. Eso ha cambiado hoy, la carrera está vista como una profesión, no solo como complemento para las niñas, sino que es otra cosa. Uno de los problemas que tenemos es que es una carrera en la que se pide una nota de selectividad muy baja, y siendo una cosa que es muy vocacional, mucha gente que



quería hacer Telecomunicaciones o Medicina, por falta de puntos, terminan aquí, pero también hay alumnos muy buenos, vocacionales, interesados.

»*BB*: ¿Percibe alguna tendencia ideológica concreta en el alumnado?

»*FS*: Antes esta era una de las Facultades más politizadas, esta y Económicas, que era la peor, y Derecho también. Obviamente ahora ya no, antes estaban politizadas las Universidades porque no había otro sitio donde hacer política. Hoy afortunadamente hay otros muchos campos y en la universidad no se hace política, habrá gente interesada, pero no lo hace aquí, hay ciertos movimientos, pero ya no es el sustituto de la política... La gente está más interesada ahora por sus calificaciones, en fin..., una figura más instrumental de la carrera, nosotros veíamos ser universitarios como una especie de forma de vida con una obligación moral revolucionaria y hoy se ve como una cosa que acabar cuanto antes, como un trámite.

»*BB*: Su obra es prolífica en géneros y disciplinas: novela, ensayo filosófico, artículo de fondo; ¿Por cuál le gustaría ser recordado?

»*FS*: Pues no sé, en principio no tengo un especial encanto en ser recordado porque cuando me recuerden significará que no estoy; por lo cual no es una perspectiva que me ilusione. Pero bueno, creo que la actividad como articulista y persona que ha intervenido en ciertas urgencias nacionales es lo que creo que he hecho menos mal. No me considero escritor de grandes obras, creo que he hecho algunos artículos que han sido a la vez correctos y oportunos. Me gustaría que se echaran de menos mis artículos. Y luego hay un mérito que a uno le da vergüenza tener porque explica un poco como está la situación y es que como filósofo actual me he interesado por la educación, no sé como habrá que enseñar física pero en lo que yo puedo alcanzar en reflexionar sobre la educación y hacer textos que sirvan para la educación creo que sí lo he hecho y la gente que había a mi alrededor no he visto que lo hiciera. Creo que esas dos cosas sí que tienen su valor, cierto mérito.

»*BB*: Además de los artículos, tiene una producción literaria extensa...

»*FS*: Excesiva, a todas luces excesiva, la verdad es que he escrito mucho, en buena medida por necesidad, a mi me hizo escritor Franco, cuando tenía veinti... muy poquitos años, cuando me echaron de la Universidad, me quedé sin trabajo y me tuve que dedicar a escribir y a traducir para ganarme la vida. Y eso probablemente le quita a uno el vicio de la página perfecta. Uno se dice: hay que hacerlo porque hay que hacerlo, hay que sobrevivir y ya está. Entonces, sí, claro, he escrito demasiado, muchos artículos, bastantes libros...

»*BB*: Y de muchos géneros...

»*FS*: Sí, porque me ha gustado leer, y como he sido un lector muy omnívoro, he escrito también sobre muchas cosas...

»*BB*: Imaginamos que se ha sentido novelista, ensayista... pero ¿también poeta?

»*FS*: ¿Poesía: quién no ha cometido un verso en su vida? Me gusta cuando una página sale bien, pero no me gusta la poesía que se escribe con conciencia, con la idea de “voy a hacer la gran página perfecta”. Lo único que sueño es con escribir con perfecta naturalidad, y no con la idea de que ahora voy a decir una frase memorable, una expresión muy poética. Escribí algún verso con veinte años y luego se me pasó..., bueno, se nos pasa a los que no servimos, afortunadamente a Borges no se le pasó nunca...

»*BB*: Nos llamó la atención cuando dijo que no había ido a la cárcel por heroico sino por tonto...

»*FS*: Héroe no he sido nunca, pero en un momento determinado estaba haciendo una labor de oposición a la dictadura más o menos discreta o prudente, sin embargo cuando estaba en la Universidad mataron a un compañero mío desde el bachillerato, Enrique Ruano, que era mi amigo. Entonces perdimos nuestras restricciones, nos lanzamos a la actividad y comenzó la guerra.

»*BB*: La comunicación parece que ha tomado otra dimensión con este nuevo mundo cibernético, desde su visión de filósofo ¿qué ve?

»*FS*: De esto poco se yo..., no tengo ni animadversión ni excesivo entusiasmo, según pasan los años tengo miedo de las cosas que me hagan perder tiempo. Me asombra la gente que parece que está buscando “pasar tiempo”, entreteniéndose. Yo no tengo tiempo porque me gusta leer, charlar y no tengo tiempo para hacer esas cosas. Tengo miedo de cosas como internet, de que sean demasiado entretenidas, que me meta ahí y se te vaya una tarde, miedo de que estas cosas se conviertan en juguetes fascinantes o entretenidos y que me roben mucho tiempo.<sup>435</sup>

»*BB*: Pero usted como observador de la realidad, ¿no piensa que esto ha sido el detonante para que mucha gente de todas partes del mundo tenga una comunicación más fluida?

»*FS*: La vida no cambia nada. Antes no había ni máquina de escribir, pero no cambia nada, han cambiado las cosas mucho más en mí que en el mundo. Las transformaciones las da el tiempo, las experiencias con otros. La suposición de que en mí, lo que de verdad va a cambiar es que pasé de una máquina de escribir pequeña al ordenador y que eso sea el gran cambio en mi vida... ¡No! He cambiado más por haber rechazado o haber aceptado o amado a una persona que por haberme comprado un ordenador. Y si eso me ha pasado a mí por qué no al

---

<sup>435</sup> En su libro *Ética de urgencia* (2012) Savater tiene una consecuente crítica contra los jóvenes, por ser la población que más uso hace de los medios cibernéticos, acusándoles, con razón, de creer que todo puede ser gratis: música, cine, vídeos, libros, etc. Y su crítica sigue en *¡No te prives! Defensa de la ciudadanía* (2014).

resto del mundo. La idea de que Internet va a cambiar al ser humano no es aceptable.

»*BB*: ¿En qué está trabajando ahora?

»*FS*: Ahora estoy escribiendo un libro, un capricho que yo quería escribir hace mucho: se trata de dedicar un año a recorrer mundo viendo las diferentes carreras de caballos, contar el año 2000 a través de las grandes carreras de caballos..., ahora, dentro de una semana, me voy a Uruguay, donde hay una carrera, luego a Kentucky, a Melbourne..., contar un poco el mundo del 2000 a través de los caballos.

»Con esta satisfacción equina nos fuimos poniendo los gabanes y con ellos nos dirigimos al bar de profesores donde seguimos escuchando la pasión por la velocidad de los caballos. Entre la última curva y la recta de tribunas, Fernando Savater aceptó la condición de socio de honor de Babab, un privilegio que agradecemos profundamente en esta revista».<sup>436</sup>

#### 11.4. Nuevas y últimas publicaciones

Sin embargo, y como ya he mencionado, he tenido que ir incorporando a la tesis doctoral los libros que el profesor ha ido publicando con posterioridad. Ahora le ha tocado el turno un nuevo libro, *Los invitados de la princesa* (2012). Es la última (por el momento) novela de Savater. Se desarrolla en una isla donde un grupo de intelectuales o sabios ha sido convocado a un congreso. Las especiales circunstancias ambientales, la erupción de un volcán, hacen que, salvo alguna excepción, todos los participantes tengan que prolongar su estancia en la isla, y a su vez la presidenta, que allí llaman princesa, que se encontraba ausente, no pueda llegar a tiempo al congreso por las mismas causas. La novela tiene todos los ingredientes de Savater y es tan sorprendente como entretenida.

Como el tiempo ha ido pasando y la tesis no se ha cerrado de manera definitiva, lo más comprensible es que pueda haber aparecido alguna novedad literaria de Savater y así ha sido. En concreto, han sido tres los libros que tengo que comentar o que no debería dejar de comentar. Además, estos libros entran de lleno en este apartado, no en el de la filosofía, por lo cual ha resultado algo más fácil su comentario e introducción. El primero lleva el título de *Figuraciones mías* y el subtítulo de, *Sobre el gozo de leer y el riesgo de pensar*. Es un libro que está dividido en tres partes. La primera lleva el título de «Admiraciones». La segunda, «La dificultad de educar» y la tercera, «Envueltos en la red». En la primera parte hace un elogio y repaso de algunos autores: Ciorán, Conrad,

---

<sup>436</sup> MADRID, L. M. y TEJEDA, A. G.: «Entrevista a Fernando Savater», *Babab*, núm. 2 (mayo 2000). Recuperado de: <[http://www.babab.com/no02/fernando\\_savater.htm](http://www.babab.com/no02/fernando_savater.htm)>.

Shakespeare, Bradbury. En «La dificultad de educar» agrupa una serie de artículos relacionados con la educación con espíritu crítico. En la tercera y última parte, «Envueltos en la red», piensa sobre si la cultura que allí se ofrece debe ser gratuita, y su opinión es contraria a ello.<sup>437</sup>

Su segundo libro lleva por título *La ciudad y los escritores*. Es fundamentalmente un libro de viajes a través de los escritores que de una u otra manera figuran entre sus preferidos, aunque sin duda se echan en falta algunos de ellos. El libro empieza por Franz Kafka haciendo un recorrido por la bella ciudad de Praga y termina en la lluviosa Irlanda de Yeats, pasando entre otros por Borges, Pablo Neruda o Fernando Pessoa. La novedad de su libro radica en la aventura de los viajes y sus lugares emblemáticos donde transcurrió gran parte de la vida de los autores que va señalando en el libro. Además y para hacerlo más entretenido está salpicado de anécdotas de unos y de otros siempre con absoluto respeto.

El tercer libro lleva por título *La aventura africana* y tiene fechada su primera edición en 1999, pero se ha reeditado de nuevo en 2013. En este libro Savater da razón de algunos escritores que a lo largo de la historia se han ido adentrando por el fascinante mundo de la literatura de aventuras. Destacan entre sus páginas obras y autores como *Tartarín de Tarascón* (1872) de Alphonse Daudet, *Juegos africanos* (1936) de Ernst Jünger o uno de sus preferidos de comentarios anteriores a este libro, *Tarzán de los monos* (1912) de Edgar Rice Burroughs. Sigue con el libro de la *Tierras vírgenes* (1894) de Rudyard Kipling o *La costa de Marfil* (1898) de Emilio Salgari, etc., para terminar con *La tragedia del Korosko* (1898) de sir Arthur Conan Doyle, y todo ello en algo menos de ochenta páginas. En realidad, los tres libros citados se parecen mucho porque los tres, con la excepción del primero que se ocupa algo menos de literatura y literatos, es decir entonces, los otros dos —*La aventura africana* y *La ciudad y los escritores*— reflejan el gusto literario de Savater, sobre todo en lo que se refiere a libros de aventuras. Por eso creo que en *La aventura africana* deja un apunte de lo que fueron y en lo que en gran medida siguen siendo, sus libros preferidos, los libros con los que más ha gozado en su niñez y adolescencia, y no dudo de que siga gozando de ellos en alguna relectura, ahora en su brillante madurez intelectual.

---

<sup>437</sup> El tema de que la educación, sea en internet o no, debe tener un precio; se repite en el libro *Ética de Urgencia* (2012), como ya he señalado, algo que comparto con del filósofo donostiarra. Sin embargo, no por eso la cultura debe dejar de llegar a todo el mundo, como llega el agua y la comida, pero salvo raras excepciones que habría que tener en cuenta, no son gratis. Como tampoco puede ser gratis total la sanidad. También es cierto que muchos salarios deberían mejorar de manera considerable para que eso se pudiera llevar a cabo con cierta equidad. Sin lugar a dudas que personas en paro o con dificultades económica quedarían exentas de esos «copagos» necesarios para que el sistema siga siendo económicamente viable. Si duda que habría que ajustar el número de políticos y de funcionarios a las necesidades reales de un país como el nuestro y quitar ciertos privilegios a comunidades autonómicas que se basan en algo tan poco convincente como «el derecho histórico».

## 11.5. Observaciones finales

He tenido la necesidad de leer la obra literaria del filósofo donostiarra; el fin es saber más sobre su obra y acercarme al mundo de la literatura del vasco en busca de algunas respuestas a mi trabajo de investigación. No he encontrado lo que estaba buscando, pero sí he descubierto que su literatura es amena y llena de filosofía. El interés por la novela y el ensayo literario ha sido objeto de estudio para un mayor conocimiento de su obra, para ahondar más en sus trabajos y tratar de encontrar claves para sus postulados morales que con tanta insistencia he buscado en esta tesis. No he podido encontrar nada en su literatura que me hablara del yo como algo que busca otro yo para reconocerse en él, ni nada que me hablara del reconocimiento en el otro, aunque esto es quizá, en términos genéricos, algo más fácil encontrarlo disuelto en su novela. El reconocimiento en el otro se encuentra de alguna manera en cada ensayo, en cada obra y en cada gesto personal, ¡Basta ya! la plataforma cívica contra ETA y sus seguidores son un ejemplo de ello.

La cosificación como tal no aparece en ningún sitio, pero desde el momento en que nos reconocemos en el otro dejamos de ser cosas, nos convertimos en algo más que una cosa que busca y da reconocimiento. Desde el punto de vista teórico la cosa parece ser bastante fácil, pero a la hora de ponerlo en marcha, de llevarlo a la práctica, la cosa no está exenta de motivos de desánimo. No siempre tratamos a los demás como seres humanos; a veces no nos reconocemos en el otro, sino al otro, es decir, especulamos con él, lo medimos, le comprobamos sus pulsaciones como persona, en definitiva, lo tratamos como a una cosa. Esperamos de él algo que quizá nunca nos pueda dar, lo tenemos como reserva para pedirle ayuda, favor o consejo. No lo tratamos como un ser moralmente imprescindible que nos ofrece la garantía de entendernos, de ser como nosotros, con virtudes y defectos, pero ni peor ni mejor que nosotros. La mayoría de las veces especulamos con el beneficio de su amistad y de su simpatía y nos dejamos llevar por las ganancias de futuro; eso resulta inmoral y hostil a la propia conciencia de nuestro pensamiento más humano.

Una de las frases más desgracias que moralmente yo he oído es la de que: «hay que tener amigos hasta en el infierno». Pues bien, yo del infierno, es decir del mal, metafísicamente hablando, no quiero nada, no quiero tener simpatía con los malos ni con los que hacen el mal. Me gusta el bien y procuro siempre que puedo llevarlo a cabo porque con el bien la persona se dignifica se engrandece y se procura una buena vida para él y para los demás. Como ya he insistido muchas veces fuera de los libros mencionados con anterioridad, es decir, *La tarea del héroe*, *Invitación a la ética* y hasta digamos *Ética para Amador* y *Política para Amador*, que es donde yo he perdido toda la pista de su núcleo central de filosofía moral, no vuelve a aparecer con claridad y con la contundencia que en los primeros libros de Savater aparecía. No obstante, he puesto el suficiente interés y las ganas en que apareciera algo que pudiera incluir como

bibliografía principal de la investigación moral, pero sin más fortuna que la filosofía muy interesante que se encuentra disuelta en prácticamente toda su literatura.

## 12. Conclusiones finales

El yo de Savater que hasta ahora hemos estado analizando y viendo su importancia en la ética del autor vasco, sigue una trayectoria en los libros ya citados, *La tarea del héroe* (1992), que es donde más explícitamente se desarrolla, donde más profundiza en su circunstancia vital para el estudio moral. Sin ese yo difícilmente se puede construir una ética para el otro-yo. Aparece también ese yo en *Invitación a la ética* (1995), que, no olvidemos, es un especie de continuación o de apéndice donde el vasco repite algunas cosas que ya figuraban en *La tarea del héroe*.

Para mayor ahondamiento en su filosofía del yo se hace imprescindible la lectura de los siguientes libros: *Ética para Amador* (1991), *Política para Amador* (1995), *Ética y ciudadanía* (2002), *El Estado y sus criaturas* (1979) —aquí aparece la cosificación humana— y *Panfleto contra el Todo* (1978). En cualquier caso, la búsqueda de la justificación del yo y del reconocimiento del otro en Savater resulta muy compleja porque una gran mayoría de sus libros son compilaciones de artículos de revistas, como el *Viejo topo*, *Triunfo* o *Cuadernos para el Diálogo*, o son artículos editados en periódicos, preferentemente *El País*.

La obra de Savater no es un tratado de filosofía compacto, sino que son artículos periodísticos y por eso se hace muy difícil y muy trabajoso seguir las huellas de cualquier investigación. Lo que resulta destacable de todo esto es que en sus lecturas posteriores no vuelve a aparecer el yo de la manera en la que aparece en los libros que he señalado con anterioridad. Probablemente, se deba a las lecturas por parte de Savater de la Escuela de Frankfurt. Es posible que las influencias de Horkheimer, Adorno y Erich Fromm junto con algunas lecturas de Freud empujaron al estudio del yo como fundamental instrumento para la ética. En libros posteriores a los ya señalados no aparece el yo de la misma forma que lo hace en *La tarea del héroe*, que es, por decirlo con todas las letras, el tema principal junto a la voluntad de su filosofía primera, como diría Marta Nogueroles en su espléndida tesis doctoral sobre el filósofo vasco.

El yo como un sujeto que tiene que ser reconocido por otros yos que a su vez son reconocidos por mi propio yo (esa es la idea de *infinitud* que destaca el filósofo Savater) es la base de su estructura moral. Sin ese reconocimiento, sin ese verse como proyectado en el otro como necesario y vital, la moral no puede darse; nos damos porque nos identificamos con el otro yo que siente y tiene parecidas voliciones a las nuestras, por tanto, el reconocimiento *en el otro* es de radical importancia, como ya hemos venido diciendo a lo largo de toda la tesis. La búsqueda en la profundidad del yo parece agotada en los libros señalados. Lo cierto es que su desaparición no indica ya solo que estamos ante unas influencias que ya no existen o están como adormecidas a lo largo de su obra posterior con excepción hecha de Nietzsche que se va repitiendo a lo

largo de su obra, no de manera intensa y profunda, sino como pinceladas de un lado y de otro.

Cabe la posibilidad que su filosofía se despojara del academicismo que tenían hasta ese momento, obras, donde Savater se nos presenta como un filósofo riguroso. Efectivamente sus primeros libros están llenos de literatura académica como son *Nihilismo y acción*, su primer libro publicado, *Panfleto contra el Todo*, donde la figura de Adorno es repetida con cierta insistencia, *Instrucciones para olvidar el Quijote* o *Escritos politeístas*, junto a libros tan importantes como *La ética como amor propio*. Después su manera de escribir empieza a cambiar de forma radical, se vuelve menos riguroso a la hora de citar y convierte cada vez más su filosofía académica en una literatura (muy buena) filosófica. Aparecen libros como *Ética para Amador* o *Política para Amador*, dos libros universales y por los que es conocido en gran parte del mundo. No son libros que gustarán ni mucho menos a la academia, pero sí son libros que animan a la gente a leer filosofía. No suponen un esfuerzo especial leerlos y sus contenidos son altamente instructivos.

Ese cambio en Savater me hace pensar que poco a poco el filósofo ha ido inclinándose cada vez más por la novela, eso no quiere decir que haya dejado la filosofía, en uno de sus últimos libros, *Ética de urgencia* (2012), sigue los pasos de la *Ética para Amador* y la *Política para Amador*, ya citadas; no es solamente pedagógico, sino que tiene el ingrediente de la recomendación ética en algunos aspectos como internet y su mundo de acceso «libre» a la cultura. No es precisamente Savater de esa opinión; él cree que hay que pagar por un servicio que nos prestan como hay que pagar la comida, un CD o un libro. Sin embargo, y no deja de resultar paradójico en el libro recientemente publicado que lleva por título, *Defensa de la ciudadanía* (2014), critica que haya habido recortes en la enseñanza, recortes económicos se entienden. Pero quizá fuese necesario, como es necesario recortar o acabar con las comunidades autónomas y con los famosos e injustos «derechos históricos» para ciertas comunidades autonómicas.

Creo que sí, por un lado, estamos exigiendo, con razón, que las cosas no pueden ser gratis totales, no estaría de más comprender que la situación crítica de España hacían necesarios esos recortes, que se traducen en pagar algo más por la cultura. En resumen, la manera de escribir del filósofo vasco ha ido cambiando con los años —sin dejar de ser crítica con los sistemas políticos o con el clero—; ahora es un escritor más internacional, más legible para la gente en general. Nada tiene que ver, por poner un ejemplo, *Nihilismo y acción* con *Ética de urgencia*, el primer libro de filosofía y el último. No me extraña en absoluto que el yo de sus libros primeros de filosofía se haya ido agotando, no por falta de interés en la ética, porque él ha seguido haciendo filosofía, sino porque el tema estaba agotado; se había dicho todo cuando se tenía que decir y



había sido y es una idea filosófica de hondo calado, el significado del yo en Savater quizá sea una de las meditaciones intelectuales más logradas en su filosofía.<sup>438</sup>

Por consiguiente, y para terminar ya con un tema que me ha llamado la atención, diré que tres son las cosas que han podido influir en que el yo haya ido desapareciendo de la filosofía de Savater a lo largo del tiempo.

- 1) Sus ya lejanas influencias de la escuela de Frankfurt y de sus autores más destacados, sin duda Adorno y Erich Fromm.
- 2) Su despegue paulatino de la filosofía académica con los libros antes señalados, *Ética para Amador*, *Política para Amador* y como constatación de esto su último libro, *Ética de urgencia*.
- 3) Haber dado por concluida una etapa intelectualmente sobresaliente en la filosofía moral, para iniciar otra no menos interesante, pero con elementos morales adaptados a los nuevos tiempos, no con elementos morales nuevos, como el donostiarra dice: «con que se cumplan lo que ya existen es más que suficiente».

El yo de Savater tuvo su radical importancia en los libros que he ido señalando, dejando una profunda huella de su filosofía moral; es cierto que su desaparición ha dado pie a otro tipo de literatura también más interesante en la que la ética también está presente. No puede dejar aparcada la ética que ha sido su «trabajo» de toda la vida, al contrario, sus nuevas novelas están impregnadas de su filosofía y eso si cabe las hace más atractivas, parten de un interés casi filosófico cuando no son nostálgicas y nos sumergen en un mundo de literatos y filósofos que tanta influencia tuvieron en el filósofo vasco a lo largo del tiempo; pero mejor oigámosle a él:

«Hay espíritus, solo conozco mi caso, pero la modestia me impide considerarme inconcebiblemente único, que todo lo entendemos en forma de cuento y estamos cerrados sin esperanza para todo arte o sabiduría que no pueda narrarse. Me apresuro a reconocer que esto es una tremenda limitación. No puedo oír una sinfonía sin irle inventando un argumento de fuentes y tormentas, tras cada cuarteto de Beethoven adivino una patética historia de amor y prefiero la ópera a cualquier otro tipo de música porque declaradamente cuenta algo. Cada cuadro o cada escultura son fragmentos de una narración que me apresuro mentalmente a reconstruir, para poder gozarlos; la arquitectura me interesa solamente como decorado de peripecias que intuyo de inmediato, escritas en la soledad extraña de las piedras. Los bosques o el mar no me atañen salvo en la medida en que son el

---

<sup>438</sup> Me atrevería a decir de la filosofía moral contemporánea, llena de claridad y despojada en la mayoría de los casos de excesivos abusos intelectuales que más que informar y ayudar a comprender aburren y terminan siendo tratados para intelectuales o profesores, sin mayor aportación al público en general o por lo menos a una minoría abultada que lee y busca respuestas.

antiguo decorado de la aventura y el escenario de la épica sin Homero, de los animales, que fueron nuestros dioses y, de algún modo, volverían a serlo. La religión es el cuento por excelencia, el argumento que subyace tras de todas las historias: sus perplejidades dogmáticas o su casuísticas teológicas me parecen tan solo tropiezos de malos narradores, incapaces de despertar el interés de sus oyentes por su manía de enredarse en digresiones. Soy declaradamente ciego para la magia formal de las matemáticas o de la lógica; disfruto, en cambio, con los vericuetos de la historia, la filosofía o la política. La ciencia o el amor me interesan por su relación con la ética, que dota a cada gesto del peso de la leyenda. Todo negocio en que no se puede ser héroe de la propia pasión me es perfectamente ajeno y superfluo. En poesía me gusta la épica que suele encerrar toda lírica, pero la arrebatada acumulación de metáforas que rechazan toda articulación argumental o el ánimo vanguardista que avecina sin ilación perceptible los pingüinos con las luces de neón o la desesperación con los paraguas me aburre más allá de toda mención. En literatura, para qué seguir, todo experimento verbal me fastidia, excepto casos afortunados como Joyce o Faulkner en que se me convence de que la historia no podría contarse mejor de ningún otro modo. Ya sé que esto es un límite y no me glorío de ello: pero hay que utilizar en nuestro provecho los dolamas que nos afligen. Mi gusto por lo narrativo me permite, por ejemplo, tener un grato comercio con los imbéciles; cuando debo tratar con alguien cuyas ideas detesto o cuyas opiniones solo merecen desdén, procuro llevarle al terreno de la narración y hacerle contar algo: incluso ocultan una odisea lamentable o atroz. Personas a las que no soportaría bajo ningún otro aspecto, llegan a entretenerme quien sabe a interesarme como narradores. En cambio no faltan amigos a quienes adoro pero cuyo trato se me hace pronto insufrible por su incapacidad de contar nada y su manía de atrincherarse en lo abstracto o lo doctrinal». <sup>439</sup>

El yo de Savater se ha ido diluyendo en beneficio de otra manera de afrontar la filosofía y de una clara inclinación, como él ha dicho anteriormente, por la escritura narrativa como efecto de su natural evolución filosófica y literaria a lo largo del tiempo y de su multitud de libros y artículos ya publicados. Sin embargo, como he dicho en la observaciones finales del primer capítulo, no se puede dejar de mencionar la ética trágica que empieza justamente en *La tarea del héroe* (1992) e *Invitación a la ética* (1995). La ética trágica para Savater es de suma importancia en lo que se refiere a la ética porque parte de que la ética no puede superar la dicotomía entre libertad/destino o, si se quiere, libertad/fatalismo y, además, porque el bien y el mal no son tampoco objeto de superación por parte de una ética, que es trágica, que se tiene que conformar con el mundo que hay y con el hombre que somos. En ese sentido, no podría haber dejado de mencionarla, aunque es cierto que a lo largo de los capítulos lo he hecho, pero teniendo en cuenta que mi búsqueda desde el principio se ha basado en el yo que se pone en el lugar del otro, en el reconocimiento del otro y en la cosificación del ser humano o, mejor dicho, en la no-cosificación.

---

<sup>439</sup> SAVATER, F.: *La infancia recuperada*, Madrid: Taurus, 2002, pp. 230 y 232.

Es cierto que he tenido que apartar aspectos de la ética del egoísmo, tan importantes para la ética de Savater y que forman el contenido del libro *Ética como amor propio* (2008), donde recalca que hay que hacer una diferencia entre egoísmo y egocentrismo, por un lado, y, por otro, que toda ética es egoísta, que no hay una ética altruista, sino que detrás de toda ética hay una razón para obra de una determinada manera que de otra, que nada resulta gratuito. Él duda de las éticas altruista, pero no del valor y de la generosidad, que deben siempre estar presentes en cualquier ética. Savater pone ejemplos de ética egoístas para reforzar su tesis y, como era de esperar, por citar solo a uno, en esa tendencia figura Nietzsche como una ética lúcida del egoísmo bien entendido.

Por otro lado, en la éticas no egoístas el más sobresaliente sería Kant. En cualquier caso, lo que Savater defiende con la ética egoísta es un ética sincera que reconozca que las cosas obedecen a algo, que no son tan gratuitas como parece, por eso él critica las éticas renunciativas con fuerza, porque él no cree que se tenga que renunciar a nada para ser objetivamente ético con respecto a los demás. Critica la falsedad del altruismo porque a su base ponen el premio, es decir, en las éticas cristianas el cielo como premio a nuestro comportamiento; él se niega a este tipo de éticas y es partidario de una ética en la que justifique mi querer en el querer de los otros, es decir, que lo que yo quiero para mí lo debo querer para los otros. Por eso no hay nada de malo en pensar en vivir bien, en desear tal o cual cosa mientras reivindico para los demás lo mismo que yo deseo. Por tanto, hay una diferencia radical entre ser egoísta y ser egocentrista y suponer que no hay nadie que merezca lo que soy o lo que tengo. En relación con lo expuesto dice el profesor José Angel Saiz Aranguren:

«Para el profesor Héctor Subirats, la ética de Savater es egoísta. Yo soy yo para mí, no contra los otros, sino porque hay otros. Soy más con los demás. No hago las cosas por otros, sino que las hago con otros. En *Ética como amor propio* se señala cómo el egoísmo no consiste en halagos, ni alabanzas, ni autoestima. Posee un doble carácter: perseverar en el ser con un espíritu autoafirmativo para asegurar la humanidad, y el deseo de excelencia personal, es decir, reconocimiento mutuo de inmortalidad. A mi parecer es en *Humanismo impenitente* donde se da la más acertada definición de amor propio: es la autoafirmación, el reconocimiento de la salvaguardia del hombre por sí mismo, o sea, egoísmo ilustrado, egoísmo racional».<sup>440</sup>

Mi investigación no ha ido por el camino de la ética egoísta de Savater a la que los autores que he consultado le han dado mucha importancia, sino, como ya es sabido, por el del reconocimiento en el otro el yo y la cosificación. En este sentido, me he visto obligado a relegar partes de Savater sumamente interesantes, pero que sin duda encontrarán en otros autores como Javier Prado Galán o en la magnífica tesis —nunca

---

<sup>440</sup> GIMÉNEZ GRACIA, F. y UJALDÓN, E. (eds.): *Libertad de filosofar...*, op. cit., p. 177.

me cansaré de repetirlo— de Marta Nogueroles Jove o en los numerosos autores que forman el libro de F. Giménez y E. Ujaldón. Por eso, no me he querido extender en ese tema, sin embargo, no deja de ser algo interesante en la ética de Savater. Su interés en todo escrito que tenga que ver con la obra del filósofo donostiarra tiene que incluir, aunque sea de pasada, algo sobre la ética del egoísmo; ese es el principal motivo para dejar aquí algunas palabras sobre un aspecto de la ética de radical importancia para la obra de Savater.

Todos los autores que he citado y otros muchos que no he podido señalar me han ido aportando información sobre la obra de el filósofo vasco; sin ellos hubiera resultado difícil completar la tesis, es a ellos a quien debo cosas que a mí me habían pasado desapercibidas; solo con las reiteradas y pacientes lecturas que he hecho de ellos ha sido posible terminar una tesis que no aspira a ser la mejor, ni mucho menos, sino simplemente un trabajo honesto durante muchos años de dedicación a la obra de Savater. Las lecturas de las obras del vasco se han repetido tanto como he creído oportuno, no sé las veces pero, desde luego, que más de cuatro o cinco en cada uno de sus libros o, al menos, lo que he considerado más importante para completar el trabajo.

### 12.1. Estructuración en capítulos

La estructuración de la tesis en capítulos obedece a que de esa manera he agrupado mejor la obra del filósofo vasco, además, al final de cada capítulo he añadido unas «observaciones finales» donde comento si el tema de investigación ha aparecido en la bibliografía que cito o por el contrario no se encuentran señales del rastreo que llevo a cabo. He empezado por el yo, que es el tema central de este trabajo, y después he intentado buscar en todos sus temas que se encuentran mejor agrupados, el verdadero núcleo de su filosofía moral. Por eso, el yo, el «reconocimiento en el otro yo» y la cosificación forman un solo tema de estudio a lo largo de todas las páginas que he ido desarrollando.

Para buscar en la política de Savater, en la religión, en la obra de Nietzsche o en el propio *Panfleto contra el Todo* las razones primeras de su filosofía moral ha sido necesario ahondar en cada tema para ver si había alguna posibilidad de que apareciera su filosofía. Es cierto que en los libros que he citado con anterioridad aparece de formas distintas lo que andaba buscando, es decir, el objeto de esta investigación, que no se aparta de intentar indagar en el yo, que agrupa como ya he dicho diferentes aspectos. He tenido que ser especialmente —y todavía lo soy— cuidadoso con las lecturas del autor de *Ética para Amador*, a la hora de estudiarle para que no se me pasara por alto esa idea central de su filosofía moral.

En eso ha consistido este trabajo a lo largo de algunos años, ocho —porque tuve que rehacerla de nuevo de arriba abajo—: en profundizar en una filosofía moral de hondo

calado. Creo que fuera de ese reconocimiento en el otro no se puede dar ninguna ética, no hay moral que no participe del reconocimiento en el otro. Es posible que las que se basan en el deber tengan su razón de ser, como las que invitan a la mayor felicidad para el mayor número de personas o aquellas que entienden que el hedonismo es una causa para la buena vida moral y quizás hasta las que suponen que el hombre está determinado. Cualquier interpretación moral puede ser buena, interesante y tener sus partidarios o sus detractores, sin embargo, si al otro no lo tenemos en consideración, si no somos capaces de ponernos en su lugar, entonces no nos valdrá ninguna moral. Por eso me ha parecido de sumo interés el reconocimiento del otro en Savater, porque sin ese reconocimiento que le hace ser algo más que una cosa, algo a tener en cuenta, no puede hablarse de moral. Oigamos lo que dice Javier Prado Galán cuando habla de la ética de Savater:

«Fernando Savater, a principios de los ochenta, ya pergeñaba la presentación cabal y lograda del fundamento de su ética, aunque solo fuese hasta la aparición en el 89 de su *Ética como amor propio*, cuando pudimos contar con la exposición plena de su pensamiento ético. La aparición, en el 95, de su *Diccionario filosófico* confirmó esta opción por el amor propio, por el querer, por el reconocimiento, como lo sustancial de su filosofía moral».<sup>441</sup>

Como puede verse no soy el único que se ha dado cuenta de que el núcleo de su moral está en el reconocimiento del otro. Es cierto que un tema interesante es el amor propio al que le dedica el filósofo vasco un libro entero, *Ética como amor propio* (1988), pero que no ha sido objeto de mi estudio y, sin embargo, tiene una gran importancia en la ética para Savater. Oigamos de nuevo al profesor Javier Prado Galán.

«La comprensión plena de lo valores éticos se basa, según Savater, en el *amor propio*, entendido este como la perspectiva individual del querer (ser) y la autoafirmación de lo humano en las relaciones intersubjetivas. Nos ayudará leer esta definición del “amor propio”, preñada de espinosismo: “Este querer a sí mismo de la voluntad, este querer conservarse y perseverar, querer potenciarse, querer experimentar la gama de las posibilidades en busca de la más alta, querer transmitirse y perpetuarse, es lo que debe entenderse por amor propio».<sup>442</sup>

Volvamos ahora al tema de los capítulos en los que he dividido la tesis y lo que me ha aportado esa división. En primer lugar, he podido profundizar en la ética de Savater al contactar con temas como los ya citados; además, me ha permitido introducir a otros autores y poder comparar sus puntos de vista con los del donostiarra para enriquecer con otros pensadores cada capítulo, lo que no sé si habré conseguido. Por otro lado, he intentado que los temas que trato estén comprendidos, al menos en parte, en libros, no en artículos dispersos y de muy difícil acceso si no están compilados en formato de

---

<sup>441</sup> PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater...*, op. cit., p. 144.

<sup>442</sup> *Ibíd.*, p. 145.

libro. Es cierto que temas como la voluntad o el egoísmo han tenido que quedar marginados, salvo alguna cita aislada y sin mayor trascendencia, porque el motivo de la investigación era y es exclusivamente el yo como reconocimiento de otro yo que me exige el mismo trato que yo quiero para mí (egoísmo).

En este sentido, he tenido que contemplar su obra como un búsqueda incesante de estos valores que a veces no se presentaban tan claramente, sino que están refugiados en medio de su interesante lectura. El libro capital es la *Tarea del héroe* y también lo es la *Invitación a la ética*, que es consecuencia del primero. Con este capítulo se empieza la tesis y sin él el sentido de la misma no quedaría claro; por tanto, es de vital importancia leer el primer tema porque es de ahí de donde arranca la investigación, y en el que se basa todo el trabajo que llevo a cabo en los siguientes capítulos. Estos libros son esenciales para comprender la tesis y para entender por qué he buscado con intención en todos sus escritos posteriores la causa del «reconocimiento en el otro». Savater va profundizando en la idea que tenía del hombre como una no cosa, buscando la identificación con el otro yo, con alguien al que debemos todo nuestro respeto y comprensión como alguien que está ahí, como alguien que siente y padece. Pero para eso tengo que reconocerme yo mismo como no cosa, como algo radicalmente diferente a una cosa; por eso dice Savater:

«¿Que es lo que yo quiero? Llegar a ser plenamente yo, es decir, ser no-cosa, mantenerme en una totalidad abierta en la que pueda confirmarme como autodeterminación, o sea como creación y libertad. ¿Qué debo hacer para conseguirlo? Ser reconocido —identificado— por otro objeto infinito —por otro sujeto— al que a mi vez haya reconocido como tal. ¿Cómo puedo lograrlo? Instituyendo una comunidad de sujetos de la que ningún objeto infinito quede por principio excluido en la que se pacten relaciones de auténtica y explícita reciprocidad y donde a nadie le sea menoscabado ni vedada la realidad de lo posible».<sup>443</sup>

Esta nota aclara más que cien páginas que yo pudiera escribir sobre la relación con el otro y su reconocimiento. Cuando he abordado el tema de Nietzsche ha sido con la intención de buscar algo entre sus escritos que me pudiera valer, que estuviera relacionado con el reconocimiento del otro. Pero la filosofía que interpreta Savater no contiene nada de lo que haya podido rescatar algo para mi investigación. Sin embargo, al contar con bibliografía para su estudio, decidí emprender esas lecturas, sabiendo casi de antemano que sería difícil encontrar algo de «valor» para el tema que estoy tratando.

En definitiva, los capítulos son estancos y raramente están relacionados unos con otros, solo he buscado ahondar en la filosofía más estructurada del autor para así poder rescatar de todas sus lecturas el reconocimiento en el otro. De otra forma y siguiendo un

---

<sup>443</sup> SAVATER, F.: *Invitación a la ética*, op. cit., 1982, p. 30.

método diferente de articular la tesis hubiera resultado quizá más confusa, por eso me he decidido por los capítulos definidos por su título, porque a la vez que estudiaba un tema, buscaba la materia que más me interesaba. Por poner un ejemplo, si he elegido el tema de la religión ha sido porque, por una parte, aclara el modo de pensar de Savater con respecto a este tema y, por otro, dice si la pista que seguimos es certera para sacar algo en conclusión con respecto al reconocimiento en el otro. Lo mismo se puede decir del tema de la política o el de la guerra; en cualquier caso, dejo apuntada la opinión de Savater y de otros autores y de paso indago sobre el objeto de investigación. No siempre ha sido un resultado positivo, por eso he agrupado al principio de esta conclusión final, los libros donde aparece con mayor o menor intensidad este tema del «reconocimiento del otro».

Si nos fijamos en las fechas, la «primera vez que aparece» de una forma diluida es el libro *Panfleto contra el Todo* (1978); sigue con el tema de la cosificación íntimamente relacionado con el «reconocimiento del otro» con *El Estado y sus criaturas* (1979) y de una forma difusa, concretamente en el libro, *Sobras completas* (1983), en uno de sus artículos, «La fuerza de la libertad», en la página 69, pero donde realmente coge fuerza e identidad propia es en la *Tarea del héroe* (1992). Sigue con un libro que es un anexo a este que es *Invitación a la ética* (1995); continua con *Ética para Amador* (1991) y *Política para Amador* (1995), y «termina» más o menos con *Ética y Ciudadanía* (2002). Posteriormente a estas fechas hay numerosos trabajos del profesor donostiarra, pero el núcleo central de su filosofía moral ha desaparecido en gran parte, por no decir del todo.

Es posible, como he dicho con anterioridad, que el filósofo vasco sea deudor de la Escuela de Frankfurt. Personalmente, las influencias de Adorno no las veo, sin embargo, sí veo con cierta claridad las de Eric Fromm, sobre todo las del libro del alemán, *Ética y psicoanálisis* (1965). En libros posteriores y en artículos ya no aparece esa idea, a mi parecer, tan importante para su ética. He procurado estudiar a fondo y con detenimiento todo su obra y no la he vuelto a ver en su tratados de filosofía. En lo que se refiera a su literatura, la filosofía aparece disuelta en la mayoría de sus trabajos, pero el tema que estoy tratando no aparece por ningún lado, por tanto, puedo decir que este tema se diluye a partir de las fechas señaladas, aproximadamente el año 2002. Después de estas fechas raramente aparece la idea del reconocimiento en el otro como tema central en algunos de sus libros. Con esto doy por terminadas las conclusiones de esta tesis doctoral con las esperanzas puestas en que sea de interés para el tribunal que la tenga que evaluar.

23 de marzo de 2015





## Bibliografía

### 1. Bibliografía de Savater. Filosofía

- SAVATER, F.: *A decir verdad*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Para la anarquía y otros enfrentamientos*. Barcelona: Biblioteca de Política, Economía y Sociología, 1977.
- Apología del sofista*, México: Santillana S. A. (Taurus), 1997.
- Contra las patrias*, Barcelona: Tusquets, 2007.
- De los dioses y el mundo*, Valencia: Fernando Torres, 1982.
- Despierta y lee*, Madrid: Alfaguara, 1998.
- Diccionario del ciudadano sin miedo a saber*, Barcelona: Ariel, 2007.
- Diccionario filosófico*, Barcelona: Ariel, 2007.
- Defensa de la ciudadanía*, Barcelona: Ariel, 2014.
- Ensayo Sobre Cioran*, Madrid: Austral, 1992.
- El contenido de la felicidad*, Madrid: Aguilar, 2009.
- El estado y sus criaturas*, Madrid: Ediciones Libertarias, 1979.
- El gran fraude*, Madrid: Aguilar (Santillana), 2004.
- El valor de educar*, Barcelona: Ariel, 2008.
- El valor de elegir*, Barcelona: Ariel, 2003.
- Escritos politeístas*, Madrid: Editora Nacional, 1975.
- Ética de urgencia*, Barcelona: Ariel, 2012.
- Ética para Amador*, Barcelona: Ariel, 1991.
- Ética y ciudadanía*, España: Montesinos, 2002.
- Historia de la filosofía, sin temor ni temblor*, Madrid: Espasa, 2000.

- Humanismo impenitente*, Barcelona: Anagrama, 1990.
- Idea sobre Nietzsche*, Barcelona: Ariel, 2007.
- Impertinencias y desafíos*, Madrid: Legasa Literaria, 1981.
- Instrucciones para olvidar el Quijote*, Madrid: Taurus, 1985.
- Invitación a la ética*, Barcelona: Anagrama 1995.
- La aventura del pensar*, Barcelona: Debolsillo, 2009.
- La escuela de Platón*, Barcelona: Anagrama, 1991.
- La ética como amor propio*, Madrid: Mondadori, 1988.
- La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones*, Madrid: Endymion, 1997.
- La tarea del héroe*, Barcelona: Destino, 1992.
- La vida eterna*, Barcelona: Ariel: 2007.
- La voluntad disculpada*, Madrid: Santillana S. A. (Taurus), 1996.
- Las preguntas de la vida*, Barcelona: Ariel, 2007.
- Las razones del antimilitarismo y otras razones*, Barcelona: Anagrama, 1998.
- Libre mente*, Madrid: Espasa Calpe, 1996.
- Los caminos para la libertad*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Los diez mandamientos del siglo XXI*, Barcelona: Debolsillo, 2005.
- Heterodoxias y contracultura*, Madrid: Haeresis Ediciones, 2005.
- Los siete pecados capitales*, Barcelona: Debate, 2006.
- Mira por dónde: Autobiografía razonada*, Madrid: Punto de lectura, 2008.
- Misterios gozosos*, Edición Héctor Subirás, Madrid: Espasa Calpe, 1995.
- ¡No te prives! Defensa de la ciudadanía*, Barcelona: Ariel, 2014.
- Nihilismo y acción*, Madrid: Taurus, 1970.
- Panfleto contra el Todo*, Barcelona: Dopesa, 1978

- Pensamientos arriesgados*, Madrid: José Sánchez Tortosa, 2002.
- Perdonen las molestias*, Madrid: Ediciones El País, S.A., 2002.
- Política para Amador*, Barcelona: Ariel, 1995.
- Saliendo al paso*, Madrid: Espejo de tinta, 2008.
- Sobras Completas*, Madrid: Ediciones Libertarias, 1983 (Colección Pluma Rota).

## 2. Bibliografía de Savater. Literatura

- A caballo entre milenios*, Madrid: Aguilar, 2001.
- A rienda suelta*, Madrid: Ediciones Santillana, 2002.
- Caronte Aguarda*, Barcelona: Punto de lectura (Santillana), 2001.
- Criaturas del aire*, Barcelona: Planeta, 1979.
- Diario de Job*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1983.
- El dialecto de la vida*, Barcelona: Plaza y Janés Editores, 1985.
- El gran laberinto*, Barcelona: Ariel, 2005.
- El jardín de las dudas*, Barcelona: Planeta, 1993.
- Figuraciones mías. (Sobre el gozo de leer y el riesgo de pensar)*, Barcelona: Ariel, 2013.
- Instrucciones para olvidar el Quijote*, Madrid: Taurus, 1995.
- La aventura africana*, Madrid: Ediciones Acuarela, 1.<sup>a</sup> edición 1999, 2.<sup>a</sup> edición 2013.
- La hermandad de la buena suerte*, Barcelona: Planeta, 2009.
- La infancia recuperada*, Madrid: Taurus, 2002.
- La música de las letras*, Madrid: Sello Editorial, 2010.
- Las ciudades y los escritores*, Barcelona: Debate, 2013.
- Los invitados de la princesa*, Madrid: Espasa-Libros, 2012.

—*Malos y malditos*, Madrid: Santillana, 1996.

—*Último desembarco. Vente a Sinapi*, Madrid: Austral, 1998.

### 3. Otra bibliografía consultada

ABELLÁN, J. L.: *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid: Espasa, 2005.

ADLER, L.: *Hannah Arent*. Barcelona: Ediciones Destino, 2005 (Colección Bajo Mundi, 102).

ADORNO, T. W.: *Mínima moralía (Reflexiones sobre la vida dañada)*, Madrid: Akal, 2004.

AJDUKIEWIEZ, K.: *Introducción a la filosofía (epistemología y metafísica)*, Madrid: Cátedra, 1990.

ALSINA CLOTA, J.: *El neoplatonismo*, Barcelona: Anthropos, 1989.

AMÉR, J.: *Revuelta y resignación*, Valencia: Pre-textos, 2001.

ARANGUREN, J. L.: *Ética*, Madrid: Alianza Universidad, 1994.

—*Historia de España Contemporánea*, Madrid: Rialp, 2002.

ARIAS, J.: *Fernando Savater. Saber vivir*, Barcelona, Planeta, 1999.

ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea*, Madrid: Gredos, 1985.

—*El decaelo*, Madrid: Gredos, 2000.

—*Metafísica*, Madrid: Gredos, 2000.

—*Retórica*, Madrid: Gredos, 2000.

—*Política*, Madrid: Gredos, 2000.

ASIMOV, I.: *El Universo*, Madrid: Alianza, 1998.

—*Los griegos*, Madrid: Alianza, 1994.

AURELIO, M.: *Meditaciones*, Madrid: Gredos, 1994.

ÁVILA, R.: *El intelectual y su memoria*, Granada: Universidad de Granada, 2006.

AYLLÓN, J. R.: *Desfile de modelos*, Madrid: Rialp, 2005.

—*Filosofía y ciudadanía*, Barcelona: Ariel, 2008.

—*Ética razonada*, Madrid: Palabra, 2008.

- 10 ateos cambian de autobús*, Madrid: Palabra, 2009.
- Antropología filosófica*, Barcelona: Ariel, 2011.
- BAROJA, P.: *El árbol de la ciencia*, Madrid: Alianza, 1985.
- BAUMAN, Z.: *Ética posmoderna*, México: Siglo XXI, 2006.
- BENN, G.: *Poesía Completa*, Palma de Mallorca: Calima Ediciones, 2006.
- BODEI, R.: *La chispa y el fuego (Invitación a la filosofía)*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2006.
- BOECIO: *La consolación de la filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- BUENO, G.: *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid: Ciencia Nueva, 1970.
- El mito de la izquierda*, Barcelona: Ediciones B, 2003.
- BUNGE, M.: *Filosofía para médicos*, Barcelona: Gedisa, 2012.
- ¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2005.
- CAMPS, V., (ed.): *Historia de la ética. Tomo I: «De los griegos al Renacimiento»*, Barcelona: Victoria Camps, 2002.
- CAMUS, A.: *La peste*, Barcelona: Eidhasa, 1947.
- El extranjero*, Madrid: Alianza.
- CHALMERS, A. F.: *¿Qué esa cosa llamada ciencia?*, Madrid: Siglo XXI, 2003.
- GARCÍA, G.; GOMÁ, L. y SAVATER, F.: *Muchas felicidades (Tres visiones y más de la idea de felicidad)*, Barcelona: Ariel, 2014.
- CIORAN, E. M.: *Ese maldito yo*, Barcelona: Tusquets, 2004.
- Breviario de los vencidos*, Barcelona: Tusquets, 1998.
- COMELLAS, J. L.: *Historia de España contemporánea*, Madrid: Rialp, 2002.
- Historia Breve del Mundo Contemporáneo*, Madrid: Rialp, 2004.
- CORTINA, A.: *¿Para qué sirve realmente la ética?*, Barcelona: Paidós, 2013.
- Por una ética del consumo*, Madrid: Taurus, 2002.

- Hasta un pueblo de demonios (ética pública y sociedad)*, Madrid: Taurus, 1988.
- Ética Mínima (Introducción a la filosofía práctica)*, Madrid: Tecnos, 1994.
- Ética sin moral*, Madrid: Tecnos, 1990.
- DE QUINCEY, T.: *Los Césares*, Barcelona: Alba, 2007.
- DE UNAMUNO, M.: *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Alianza, 1988.
- Niebla*, Madrid: Austral, 1999.
- DEBUS, A. G.: *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- DELEUZE, G. y GUATARI, F.: *¿Qué es filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1997.
- DELIBES, M.: *La sombra del ciprés es alargada*, Barcelona: Destino, 1997.
- Las ratas*, Barcelona: Destinolibro, 1991.
- DOMÍNGUEZ, A.: *Espinoza*, Madrid: Ediciones del Orto, 1995.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: *España (Tres milenios de historia)*, Madrid: Marcial Pons, 2004.
- DRAKE, S.: *Galileo*, Madrid: Alianza, 1992.
- ENZENSBERGER, H. M.: *El perdedor radical (Ensayo sobre los hombres del terror)*, Barcelona: Anagrama, 2007.
- EPICURO: *Obras*, Madrid: Tecnos, 1994.
- EUDALDO, F.: *Metafísica*, Madrid: Colección Palabras, 2009.
- FALLACI, O.: *La rabia y el orgullo*, Madrid: La esfera de los libros, 2002.
- FERRATER MORA, J.: *Diccionario de Filosofía de Bolsillo*, Madrid: Alianza, 1995.
- GIMÉNEZ GRACIA, F. y UJALDÓN, E. (eds.): *Libertad de filosofar (ética, política y educación en la obra de Fernando Savater)*, Barcelona: Ariel, 2007.
- FICHER, T.: *Filosofía a mano armada*, Barcelona: Tusquets, 1997.
- FRAIJÓ, M.: *Filoso Sofía de la religión*, Madrid: Trotta, 1994.
- Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid: Trotta, 2004.

- Fragmentos de esperanza*, Navarra: Verbo Divino, 1992.
- FRASER, T. G.: *El conflicto árabe israelí*, Madrid: Alianza, 2008.
- FREUD, S.: *Paranoia y Neurosis Obsesiva*, Madrid: Alianza, 1981.
- La Histeria*, Madrid: Alianza, 1988.
- El chiste y su relación con el inconsciente*, Madrid: Alianza, 1990.
- La interpretación de los sueños (Volumen 1)*, Madrid: Alianza, 1990.
- La interpretación de los sueños (Volumen 2)*, Madrid: Alianza, 1991.
- El malestar en la cultura*, Madrid: Alianza, 1995.
- FROMM, E.: *Ética y psicoanálisis*, México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- El arte de amar*, Barcelona: Paidós, 2007.
- El miedo a la libertad*, Barcelona: Paidós, 2008.
- El arte de escuchar*, Barcelona: Paidós, 2001.
- GAARDER, J.: *El mundo de Sofía*, Madrid: Siruela, 2013.
- GAMONEDA, A.: *Edad*, Madrid: Cátedra, 1987.
- GARCÍA MARTÍN, J.: *La generación de los ochenta*, Valencia: Poesía, 1988.
- GARCÍA MONTERO, L.: *Las flores del frío*, Madrid: Hiperión, 1991.
- Habitaciones separadas*, Madrid: Visor, 1994.
- GARCÍA MORILLO, J.: *La democracia en España*, Madrid: Alianza, 1996.
- GARRET, B.: *¿Qué es eso llamado metafísica?*, Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- GARRIDO, M.; ORRINGER, N. R.; VALDÉS L. M. y VALDÉS, M., (coords.): *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo xx*, Madrid: Cátedra, 2009.
- GIMFERRER, P.: *Tornado*, Barcelona: Seix Barral, 2008.
- GLUCKSMAN, A.: *La tercera muerte de dios*, Barcelona: Kairós, 2001.
- El discurso del odio*, Barcelona: Taurus, 2005.
- GOMBRICH, E. H.: *Historia del Arte*, Madrid: Debate, 2003.



GONZÁLEZ GARCÍA, M.: *Introducción al pensamiento filosófico (filosofía y modernidad)*, Madrid: Tecnos, 1993.

—(comp.): *Filosofía y cultura*, Madrid: Siglo XXI, 1992.

GONZÁLEZ CALLEJA, E., (ed.): *Política del miedo (Un balance del terrorismo en Europa)*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

GONZALO MAESO, D.: *Maimónides, Guía de perplejos*, Madrid: Trotta, 1994.

GOODWIN, B.: *El uso de las ideas políticas*, Barcelona: Península, 1997.

GORGE, A.: *¿Qué diría Sócrates hoy?*, Madrid: Temas de Hoy, 2008.

GUINOT, J. L.: *Entre el miedo y la esperanza*, Madrid: Alianza, 2004.

HARRIS, M.: *Introducción a la antropología general*, Madrid: Alianza, 1994.

HEIDEGGER, M.: *El ser y el Tiempo*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1998.

—*Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, 1994.

—*Camino de bosque*, Madrid: Alianza, 1998.

—*Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza, 2004.

HESSE, H.: *Demian*, Madrid: Alianza, 1976.

—*Bajo las ruedas*, Madrid: Alianza, 1995.

JANKÉLÉVITCH, V.: *La Muerte*, Valencia: Pre-textos, 2009.

JIMÉNEZ, J. R.: *Platero y Yo*, Madrid: Cátedra, 1981.

KANT, I.: *Fundamento de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Espasa, 1995 (Colección Austral).

—*Lo bello y lo sublime, la paz perpetua*, Madrid: Espasa, 1979 (Colección Austral).

—*Los sueños de un visionario*, Madrid: Alianza, 1987.

—*Crítica del juicio*, Madrid: Espasa, 1995 (Colección Austral).

KIERKEGAARD, S.: *Temor y Emblor*, Madrid: Tecnos, 1987.

KUHN, T. S.: *La estructuras de las revoluciones científicas*, México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

—*La revolución copernicana*, Barcelona: Ariel, 1996.

LAÍN ENTREALGO, P.: *La generación del noventa y ocho*, Madrid: Austral, 1975.

LÓPEZ MORILLAS, J.: *El Krausismo español*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

MACEIRAS M., (ed.): *Pensamiento filosófico español. Volumen II: Del barroco a nuestro días*, Madrid: Síntesis, 2002.

MACINTYRE, A.: *Ética*, Barcelona: Paidós, 1994.

MARCHAN FIZ, S.: *La estética en la cultura moderna*, Madrid: Alianza, 1992.

MARÍAS, J.: *Ortega. Las trayectorias*, Madrid: Alianza Universidad, 1983.

—*La felicidad humana*, Madrid: Alianza, 1987.

—*Razón de la filosofía*, Madrid: Alianza, 1993.

—*Tratado sobre la convivencia*, Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 2000.

—*Historia de la filosofía*, Madrid: Alianza, 2006.

MARINA, J. A.: *La inteligencia Fracasada*, Barcelona: Quinteto, 2004.

—*Dictamen sobre Dios*, Barcelona: Anagrama, 2005.

—*¿Por qué soy cristiano?* Barcelona: Anagrama, 2006.

—*Ética para náufragos*, Barcelona: Anagrama, 2008.

—*Las culturas fracasadas*, Barcelona: Anagrama, 2010.

MARTÍN, J. L.; MARTÍNEZ SHAW, C. y TUSELL, J.: *Historia de España. Volumen I: De la Prehistoria al fin del antiguo régimen*, Madrid: Taurus, 2004.

—*Historia de España. Volumen II: La Edad Contemporánea*, Madrid, Taurus, 2004.

MARTÍNEZ, F. J.: *Metafísica*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1996.

MARTÍNEZ LORCA, A.: *Al encuentro de Averroes*, Madrid: Trotta, 1993.

—(coord.): *Ensayos sobre la filosofía en el Alándalus*, Barcelona: Anthropos, 1990.

MARZAL, C.: *Fuera de mí*, Madrid: Visor, 2004.

- MELLING, D. J.: *Introducción a Platón*, Madrid: Alianza, 1991.
- MILLARES SALL, J. M.: *Cuadernos 2000-2009*, Madrid: Calambur, 2009.
- MONTANELLI, I.: *Historia de la Edad Media*, Barcelona: Debolsillo, 2003.
- Historia de los griegos*, Barcelona: Debolsillo, 2005.
- Historia de Roma*, Barcelona: Debolsillo, 2005.
- MORALES BARBA, R.: *Última poesía española (1900-2005, Antología)*, Madrid: Clásicos Marenostrom, 2006.
- MORO, T.: *Utopía*, Madrid: Tecnos, 1992.
- MOSTERÍN, J.: *La Hélade, (historia del pensamiento)*, Madrid: Alianza, 2006.
- Aristóteles*, Madrid: Alianza, 2006.
- MUGUERZA, J.: *Desde la perplejidad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- MUÑOZ REDÓN, J.: *Good Bye Platón (Filosofía a martillazos)*, Barcelona: Ariel, 2006.
- Tómalo con filosofía (Ideas para mitigar los males del espíritu)* Barcelona: Paidós, 2000.
- El arte de la existencia*, Barcelona: Paidós Contextos, 2012.
- NAVAL, M. A., (ed.): *Poesía Española Posmoderna*, Madrid: Visor, 2010.
- NIETO, J.: *Historia de Roma, (Día a día en la Roma antigua)*, Madrid: Libsa, 2006.
- NIETZSCHE, F.: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza, 1996.
- Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 1980.
- Ecce Homo*, Madrid: Alianza, 1989.
- El Anticristo*, Madrid: Alianza, 1974.
- Humano demasiado humano*, Madrid: Edad, 1984.
- Mi hermana y yo*, Madrid: Edad, 1984.
- La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 1995.
- Más allá del bien y del mal*, Madrid: Edad, 1985.

O'BRIEN, T.: *Las cosas que se llevan (los hombres que lucharon)*, Barcelona: Anagrama, 1990.

ORTEGA Y GASSET, J.: *España Invertebrada*, Madrid: Austral, 1999.

—*Meditaciones del Quijote. Ideas sobre la novela*, Madrid: Austral, 1938.

—*El tema de nuestro tiempo*, Madrid: Austral, 1938.

—*¿Qué es filosofía?* Madrid: Alianza, 1997.

—*La rebelión de las masas*, Madrid: Castalia, 1998.

—*Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid: Alianza, 2003.

—*El espectador. Tomos, III y IV*, Madrid: El Arquero, 1977.

—*Idea del teatro*, Madrid: El Arquero, 1977.

PAYNE, S. G.: *España. Una historia única*, Madrid: Temas de Hoy, 2008.

—*El catolicismo español*, Barcelona: Planeta, 2006.

PÉREZ GALDÓS, B.: *Doña Perfecta*, Madrid: Austral, 2011.

PLATÓN, *Obras completas. Tomo I: Apología, Critón, Eufitrión, Ion, Lisis, Carménides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*, Madrid: Gredos, 2000.

— *Obras completas. Tomo II: Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Madrid: Gredos, 2000.

— *Obras completas. Tomo III: Felón, Banquete, Fedro*, Madrid: Gredos, 2000.

— *Obras completas. Tomo VI: República*, Madrid: Gredos, 2000.

PRADO GALÁN, J.: *Fernando Savater, grandeza y miseria del vitalismo*, México: Iberoamericana, 2001.

PUTNAN, H.: *Cómo renovar la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1994.

QUESADA, F.: *Filosofía política. Tomo I: Ideas políticas y movimientos sociales*, Madrid: Trotta, 1997.

RAZZINGER, J. y HABERMAS, J.: *Dialéctica de la secularización. (Sobre la razón y la religión)*, Madrid: Encuentro, 2006.

REVEL, J. F.: *El conocimiento inútil*, Madrid: Austral, 1993.

RODRÍGUEZ DUPLÁ, L.: *Ética*, Madrid: Biblioteca De Autores Cristianos, 2001.

ROGORA, B.: *Los romanos*, Madrid: Editex, 1999.

ROJAS MARCOS, L.: *La ciudad y sus desafíos*, Madrid: Espasa, 2007, Colección Austral.

—*Superar la Adversidad (El poder de la resiliencia)*, Madrid: Espasa, 2010.

ROSSET, C.: *Principio de sabiduría y de locura*, Barcelona: Marbot, 2008.

—*Lejos de mí (Estudio sobre la identidad)* Barcelona: Marbot, 2007.

RÓTTERDAM, E. de: *Elogio a la locura*, Madrid: Alianza, 1993.

—*Elogio a la locura*, Madrid: Alianza, 1993.

RUSSELL, B.: *¿Por qué no soy cristiano?*, Madrid: Edhasa, 1999.

—*Historia de la filosofía*, Barcelona: RBA, 2009.

SACKS, O.: *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona: Muchnik Editores, 1987.

SÁDABA, J.: *Filosofía contada con sencillez*, Madrid: Maeva, 2002.

SÁNCHEZ CUESTA, M.: *La ética de los griegos*, Madrid: Ediciones Clásicas, 2001.

SANTOS, J. y MARTÍNEZ, A.: *Teoría e historias de los sistemas sociales*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1991

SAÑA, H.: *Breve tratado de ética. (Una introducción a la teoría de la moral)* Córdoba: Almuzara, 2009.

SARTRE, J. P.: *La Náusea*, Madrid: Alianza, 1984.

—*La puta respetuosa. A puerta cerrada*, Madrid: Alianza, 1984.

SAVAJE, S.: *Firmin*, Barcelona: Seix Barral, 2006.

SCOTT, M.: *Un siglo decisivo (Del declive de Atenas al auge de Alejandro Magno)* Barcelona: Ediciones B, 2010.

SÉNECA, L. A.: *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid: Gredos, 1995.

—*Tratado de la brevedad de la vida*, Madrid, Mestas, 2005.

SPINOZA, B.: *Ética*, Madrid: Alianza, 1995.

SUBIRATS, H.: *Fernando Savater, misterios gozosos*, Madrid: Espasa Calpe, 1995.

SZYMBROSKA, W.: *Dos puntos*, Tarragona: Ediciones Igitur, 2007.

—*Paisaje con grano de arena*, Barcelona: Lumen, 2009.

—*Aquí*, Madrid: Bartleby Editores, 2009.

—*El gran número fin y principio y otros poemas*, Madrid: Hiperión, 1997.

TAYLOR, S.: *Roma*, Madrid: La esfera de los libros, 2007.

TEICHMAN, J.: *Ética social*, Madrid: Cátedra, 1998.

TIERNO GALVÁN, E.: *¿Qué es ser agnóstico?* Madrid: Tecnos, 1982.

TUFAYL, I.: *El filósofo autodidacto*, Madrid: Trotta, 1995.

VÁZQUEZ, F. G.: *Hijos de Dionisios (Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana [1968-1985])*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2014.

VALVERDE, J. M.: *Vida muerte de las ideas (Pequeña historia del pensamiento occidental)*, Madrid: Ariel, 2008.

—*Breve historia y antología de la ética*, Barcelona: Ariel Filosofía, 1995.

VELASCO H. M., (comp.): *Lecturas de antropología social y cultural*, Madrid: Cuadernos de la UNED, 1993.

VIDAL, M.: *Bioética (estudios de bioética racional)*, Madrid: Tecnos, 1989.

VILAR, P.: *Historia de España*, Barcelona: Crítica, 1990.

VOLTAIRE: *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona: Crítica, 2004.

WEBER, M.: *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 1995.

WOLFF, J.: *Filosofía política (Una introducción)*, Barcelona: Ariel, 2012.

ZAMBRANO, M.: *Claros del bosque*, Barcelona: Debolsillo, 1993.